

## Kirchliche Volkskunde.

Von Will-Erich Peuckert.

### I.

#### Religiöse und kirchliche Volkskunde.

„Religiöse Volkskunde“ ist eine *contradictio in adiecto*. Volkskunde meint immer religiöse Bezüge. Ich habe in meinem Buche über das Märchen<sup>1)</sup> zwei oder vielmehr mehrere geistige „Welten“ geschieden, die zaubrische, die mythische und die vernünftige, und meine mit der vernünftigen die auf die ratio, die Vernunft, das aufgeklärte Denken bezügliche. Niemand ist mehr so eng, daß wenn die eben bezeichnete vernünftige vom „letzten Sinn“ spricht, von dem Grund-Gesetz, aus welchem die andern Gesetze und Ordnungen entspringen, daraus auf ihre a-Religiosität zu folgern; sie meint wie jede andere das Eine, das „Ungrund“ ist und Grund der Gründe. Was aber in ihr an volkstümlichen Erscheinungen vorhanden ist, und es ist eine ganze Menge, wird letzten Endes aus ihrer geistigen Grundhaltung getrieben, wie die Erscheinungen der zauberischen Welt aus deren geistiger Grundhaltung entsprungen sind. Das ist ja eben der Reiz des volkskundlichen Forschens, daß wir an irdischen alltäglichen Objekten farblosen Aussehens jene Grundhaltung erspüren. Und das ist ja die Art volkstümlichen Sagens, daß immer wieder, leise nur gewandelt, die nämlichen Inhalte zur Aussage kommen, — und immer wieder der letztmögliche Inhalt<sup>2)</sup>. Mit dieser Erkenntnis kommen wir an das Entscheidende: Volkskunde sucht eigentlich den Bestand an „Religion“ im Volke; die religiöse Volkskunde aber, die heute in Programmen, Forderungen, Schrif-

1) Will-Erich Peuckert, Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel (Deutsches Volkstum, hrsg. von John Meier, Bd. II), XIII u. 215 S. 22 Abb. u. 2 Tfl. 5, 20. S. 5 ff.

2) Ebd.; Peuckert, Okkultismus: Bächtold Stäubli's „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“ 6, 1224 ff.

ten auftritt, fragt dem Bestand an christlich-religiösen Gütern nach. Das deckt sich in gewissem Maß mit Pfisterschen Überlegungen. Vor allem aber sind hier die Stapelschen Schriften anzuführen, weil von denselben eine Wirkung hierüber ausgegangen ist. Für Wiesner<sup>3)</sup> wie Stapel ist der Volksglaube die religiöse Bereitschaft sowohl des Einzelnen, wie des Volkes, die immer war und heute auch ist, der Volksnomos. „Die Nomoi aller Völker aber sind mit dem Antlitz hingewandt auf die Geburt des Gottessohnes.“ Religion ist also stets, und Wiesner spricht von „natürlicher“ im oben bezeichneten Widerspiel zur christlichen Religion. Dann aber kann auch die religiöse Volkskunde nicht nur die christlichen Inhalte des Volksglaubens suchen; der g a n z e Volksglaube muß ihr Thema sein. Das liegt bereits in Mackensens journalistischer Formulierung „Volkreligion und Religion im Volke“, das klingt auch hinter Lohoffs Bedenken (siehe unten) auf. Und steht in den Peuckert-Jobst-schen Formulierungen.

Wenn hier zuletzt die Waage auch nach der andern Seite schlägt. Schon Pfister hat in seinem „Deutschen Volkstum“ scheiden wollen, hat da vom „Volksglauben“ und von „Religion“ gesprochen, und ihm ist eigentlich das Christentum nur Religion. Wie ihm der Volksglaube einst Religion g e w e s e n ist. Religion ist darnach also das heute Geltende, Volksglaube der außer oder unter dem Geltenden, dem heute als gültig formulierten, vorhandene Bestand. Uns ist in diesem Zusammenhange vorzugsweise wichtig, daß Pfister allein dem Christentum den Rang zumißt, heut Religion zu sein, daß „religiöse Volkskunde“ ihm so zur christlich-religiösen werden muß.

Die Arbeitsgemeinschaft für religiöse Volkskunde unter der Führung von Jobst und Werner Peuckert scheint den Begriff Religion weitherziger auszulegen. Jobst lehrt: Die religiöse Volkskunde ist die Gegenwartswissenschaft von der deutschen Volksfrömmigkeit, wie sie, aus der Bindung an ein höheres Wesen und dem Blute geboren und durch die Wandlungen der

3) Kurt Wiesner, Theologische Studien zum Volksglauben. Verl. Maruschke & Berendt, Breslau. 1937. 44 S.

Geschichte und dem Einfluß der Kirche geformt... ist<sup>4)</sup>. Hier wird das Arbeitsthema als „Volksfrömmigkeit“ bezeichnet, deren Erforschung und Darstellung auch Werner Peuckert fordert, was nach ihm die Erforschung „der inneren Einstellung des Volksmenschen zu religiösen Dingen überhaupt, sowie zu dem Glaubens- und Formengut seiner Konfessionsgemeinschaft im besonderen“<sup>5)</sup> bedeutet. Wir greifen gewiß nicht fehl, wenn wir die mystische Formulierung „aus dem Blut geboren“ bei Jobst mit Werner Peuckerts „innerer Einstellung des Volksmenschen zu religiösen Dingen“ als deckend empfinden und darin Pfisters „Volksglauben“ und Stapels wie Wiesners „Volksnomos“ erkennen. So weit scheint also Übereinstimmung zu herrschen. Wenn aber in dieser Arbeitsgemeinschaft bzw. ihren Schriften von einer katholischen und evangelischen Volksfrömmigkeit die Rede ist, und wenn dann Werner Peuckert versucht, die Frage nach der von beiden berufenen Volksfrömmigkeit zu beschränken: die „außerkirchliche und außerchristliche Religiosität kann zunächst insofern nicht Gegenstand der religiösen Volkskunde sein, als sie ein geistiger Individualbesitz ist“<sup>6)</sup> und Volkskunde den Gütern der Gemeinschaft nachfragte, dann wird doch deutlich, daß Werner Peuckert die religiöse Volkskunde als Kunde vom christlich-religiösen Besitz des Volkes gilt.

Ist so bei Werner Peuckert ein Sichbeschränken festzustellen — er tritt von einem weiteren in ein engeres Gebiet —, so hat er eigentlich nur mit deutlichen Worten ausgesprochen, was schon geschieht. Zwar ist es Jobst, der noch einmal nach einer vermittelnden Lösung sucht. In seinen „Grundzügen evangelischer Volksfrömmigkeit“ fragt er dem Gute von unten und dem von oben nach; dem Gut von unten oder „dem Eigenen“ des Volkes, — wobei man freilich doch einmal die Frage stellen müßte, was und wieso das nun im einzelnen ein „Eigenes“ ist —, und dem „gesunkenen Kulturgut“, nämlich dem dem Volke übermittelten

4) A. Jobst, Einführung in die Volkskunde und religiöse Volkskunde (Studien z. rel. Vk. H. 1). Verl. C. Ludw. Ungelenk, Dresden 1936, 38 f.

5) Werner Peuckert, Religiöse Volkskunde, eine theologische Aufgabe. Ebd. 1938, 31.

6) Ebd. 30.

christlich-kirchlichen Gut und seinen Negationen aus kirchengegnerischen geistigen Welten <sup>7)</sup>. Hier spricht ganz sicher einer, der das christliche Vermächtnis und der die volkskundlichen Arbeitsrichtungen kennt und beiden zu geben versucht, was er zu geben hat. Dabei klingt aber — und die Berufung auf Müller <sup>8)</sup> unterstreicht es noch — ganz deutlich der Primat des Kirchlich-Christlichen hervor.

Viel stärker als hier geschieht das noch bei Georg Schreiber. Er, der katholische Priester, sieht den religiösen Menschen ausschließlich im Spiegel der katholisch-kirchlichen Lehre, wie seine beiden letzten Schriften es beweisen <sup>9)</sup>, und wie es der um ihn sich bildende Kreis beweist. Hiermit enthüllt sich aber auch die Situation. Der von der Kirche und seinem Ruf Beauftragte ergreift die Dinge zunächst aus seiner geistlichen, der ihm vertrauten Perspektive; ihm ist die außerkirchliche und außerchristliche Religiosität nicht Gegenstand volkskundlicher Bemühungen. Das scheint ein Manko. Aber ich sehe in ihm ein Plus. Die Frage ist ja: was tut uns heute not? Nicht aber: was können wir noch alles tun? Gerade die Fragen der außerkirchlichen und der außerchristlichen Volksreligiosität hat man seit dem Beginn volkskundlicher Untersuchungen schon gefragt; nicht aber erfragt hat man die kirchliche Volksfrömmigkeit, die kirchliche Sitte und das Weiterleben des von der Kirche dargebotenen Gutes im Volke. Ich will gewiß die Fragen nach dem Außerkirchlichen hier nicht als unnütz oder überflüssig unterbinden; nur scheint mir, um der Kirche wie um der Forschung willen, daß man vom Nächstgegebenen nicht ins Abgelegenere schweifen muß. Die Kirche an sich hat an den Fragen ein Interesse, sei es auch nur um ihrer Wirksamkeit, um ihrer kultischen Formen, ihrer Haltung willen; uns aber wäre gelegen, von den kirchlichen Sitten, vom Kirchlichen im Denken des Volkes zu erfahren <sup>10)</sup>; uns wäre — und

7) A. Jobst, Grundzüge evangelischer Volksfrömmigkeit (Studien z. rel. Vk., H. 4). 1957, 57 f.

8) Ebd. 6 f., und Jobst, Einführung, 42 f.

9) G. Schreiber, Volksreligiosität im deutschen Lebensraum: Volk und Volkstum 1 (1956), 56—68; ders., Deutsche Bauernfrömmigkeit, Verl. Schwann, Düsseldorf 1957.

10) Ich weise zum Vergleich auf die Bemühungen der Germanisten hin, bei denen nach dem Einfluß und der Einwirkung der Kirche auf

das muß ich einmal hier sagen — am Zuzug auch der Kirchenhistoriker gelegen. Denn schließlich ist eine Sitte wie die Konfirmation auch für die Volkskunde von Interesse, — sie wüßte gern, wie sie entstand und welches die Bezüge sind, die sie mit älteren „jugendbündlichen“ Äußerungen verband.

Religiöse Volkskunde treiben wir seit hundert Jahren; Drews fragte nach der christlich-religiösen Volksfrömmigkeit; noch tastend im evangelischen, deutlich im katholischen Lager ist man nach einer kirchlichen Volkskunde auf dem Wege —, kirchlich, weil sie die Anliegen der Kirche begreift, die ja das Christentum hinausträgt in das Volk <sup>11)</sup>).

Und diese kirchliche Volkskunde, weiß schon Lohoff, ist in der Hauptsache eine historische Wissenschaft. Damit ist ausgesagt, von woher sie getrieben werden muß.

Ich brauche das Wort Kirchengeschichte nicht auszusprechen, sondern ich will nur eine Werner Peuckertsche Feststellung geben, um anzuzeigen, in welchem Kreis wir uns bewegen. Er hat in einem seiner stärker theologisch als volkskundlich gerichteten Vorträge versucht, eine katholische von einer evangelischen Volksfrömmigkeit zu scheiden: „die katholische Theologie fügt die volkskundliche Arbeit ihrem Denken ein, indem sie sich des Schemas vom Reich der Natur und dem der Gnade bedient. Für die evangelische Theologie wird die Brücke zu den Ergebnissen der religiösen Volkskunde im Begriffe der Erfahrung geschlagen“ und er knüpft an die Vilmarssche „Theologie der Tatsachen“ an.

\*

Ich will, bevor ich die kirchliche Volkskunde in ihren vorhandenen Ansätzen bespreche, erst das Gelände im Fluge durch-

---

die Sprache gefragt wird — eine Frage, die zu großen neuen Aufschlüssen für beide Disziplinen geführt hat. Man wird bei Th. Frings, *Germania Romana* 1952 und Axel Lindvist, *Studien über Wortbildung und Wortwahl im Althochdeutschen mit besonderer Rücksicht auf die Nomina Actionis*: Paul u. Braune, *Beiträge z. Gesch. d. dtsh. Sprache* 60 (1956), 1—152 dazu weitere Literatur finden.

11) Damit wird, wenn auch nur grob, die Einheit formuliert, die sich den andern geistigen Einheiten zu stellen hat, ob diese nun „vernünftiges“ oder „mythisches Denken“ heißen, — und die Begegnung mit dieser wird so zur Auseinandersetzung zweier Geistigkeiten.

mustern. Sie muß ja, als Teil einer religiösen Volkskunde, an einem bestimmten Standorte haften, ein Teilgebiet volkskundlicher Bemühungen sein. Das hat schon Jobst erkannt, als er sein Heft „Einführung in die Volkskunde und religiöse Volkskunde“ schrieb. Er kommt von Spamer und Lauffer her. Es scheint mir aber gut, unsern Kreis zunächst weiter zu spannen, und alle einführenden Lehrwerke durchzugehen, um „den Ort“ ganz genau zu bestimmen. Ich will dabei mit dem Bachschen<sup>12)</sup> beginnen.

Es ist das erste „Lehrbuch“, das wir haben — eine aus den Vorlesungen des Verfassers hervorgegangene Einführung in die Geschichte und Zielsetzungen der Volkskunde, und ihre Theorie: methodisch in vorzüglicher Weise aufgebaut, umfassend und gründlich —, in allen einzelnen Dingen zur Klarheit treibend. Bach definiert als Gegenstand der Volkskunde „Weltbild und Geistesart des unbekanntem deutschen Volksgenossen“, eine vielleicht zu blasse und entleerte Abstraktion, die nicht genügend beachtet, daß sich das Ganze des Menschen zumeist nur im beschränkteren Raum entladet. Sie ist zu kriegs-, zu wenig friedensmäßig gesehen, sie denkt den unbekanntem Soldaten des Weltkrieges, nicht so den Bauer, den Handwerker, den Bürger der normalen Jahre. So wenig wir den unbekanntem Soldaten leugnen wollen, das für die Volkskunde Wesentliche ist auch mit einer „Übersetzung“ dieses Begriffs in nicht-kriegsmäßige Bezüge nicht gegeben, weil dabei alle Positiva entfallen. Aber ich brauche das nicht weiter auszuführen — gerade der Geistliche wird wissen, wie sich dieselbe Frage in seinem seelsorgerischen Tun noch einmal stellt und welches die Schwierigkeiten sind, den Christen heut — in einer gesellschaftlich gegliederten Welt — zu treiben. Das wiederholt auf anderer Ebene diese Frage.

Bachs Buch gibt darnach einen Aufriß der „vorbereitenden Untersuchungen“, d. h. der „Hilfswissenschaften“ und eine Erörterung der theoretischen Begriffe (Sammeln, Motive usw.), legt dann die Arbeitsmethoden dar: historische, geographische, soziologische und psychologische Betrachtungsweisen — in welchen Kapiteln der Hauptwert dieses Lehrbuches steckt — und schrei-

12) Adolf Bach, Deutsche Volkskunde. Ihre Wege, Ergebnisse und Aufgaben. Verl. S. Hirzel, Leipzig 1937. XX u. 530 S. Geh. 17,80 RM.

tet von diesen analytischen Begriffen fort zu der Gewinnung der Syntese. Er mutet dabei nach meinem Begriff dem „Raumgedanken“ zuviel zu; das liegt vielleicht daran, daß Bach von der Mundartenforschung herkommt, in welcher der Raumgedanke eine so große Rolle spielt. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich dann mit der „angewandten Volkskunde“, mit den für einen Lehrerbildner besonders wichtigen Fragen.

Es ist nicht möglich, an diesem Ort auf Bachs Buch so ausführlich einzugehen, wie es die Arbeit wohl verdiente. Sie ist auch da, wo man ihr widersprechen muß, ernsthaft und interessant, und eine ihr gemäße Erörterung verschlänge Bogen. Nur auf die uns in unserem Zusammenhange besonders wichtigen Kapitel „das Christentum als Wurzelboden deutschen Volksguts“, auf die Frage, was an Volksgut durch die Kirche gestaltet worden sei, und derlei mehr, sei noch verwiesen, — Ausführungen, in denen der Katholik Bach auch evangelischen Sachverhalten gerecht zu werden versucht. Wir werden alles in allem dies Buch als das Lehrbuch der Volkskunde zu brauchen und zu nutzen wissen.

Das läßt sich von Boehms „Volkskunde“<sup>15)</sup> nicht so behaupten, ob sie gleich auch ein knappes Lehrbuch ist. Es liegt zum großen Teil daran, daß Boehm — ein eigenwilliger und eigene Wege suchender Kopf — Volkskunde = Volkstumskunde setzt; ihm ist die „deutsche Volkskunde Deutschtumskunde schlechthin“, eine im wesentlichen politische Wissenschaft, ein Mittel im politischen Kampf. Und so erörtert sein Buch in vier Kapiteln „Volksboden“, „Volksgliederung“, „Volksordnung“ und „Sprachgut des Volkes“ Fragen, die einer politischen Verwertung zugänglich sind, läßt aber fast alles fort, was wir als Volkskunde und als die eigentliche Aufgabe der Volkskunde bezeichnen. Ein Lehrer der „Volkstheorie“ schrieb es, der aus dem grenzlanddeutschen Kampfgebiete kommt — es ist in mancher Hinsicht verlockend aufzuschlagen —, aber der eigentlichen Volkskunde nützt es nur in bescheidenem Maße.

---

15) Max Hildebert Boehm, Volkskunde. (Die neuen Rechtsbücher Bd. 5.) Verl. Franz Vahlen, Berlin 1937. VII u. 176 S. Gebd. 5 RM.

Zwei große Versuche, handbuchartig das ganze Gebiet der deutschen Volkskunde zu beschreiben, liegen vor. Der erste ist die von Spamer redigierte „Deutsche Volkskunde“<sup>14)</sup>. In ihrem Einleitungskapitel setzte Spamer, unser heut führender Theoretiker, „Wesen und Aufgabe der Volkskunde“, als eine Art Volkspsychologie auseinander; sie will die geistig-seelischen Lebensprozesse der breiten Volksmasse erforschen, und Spamer fordert für diese Arbeit — das scheint mir ganz besonders im Hinblick auf Boehms Buch not zu unterstreichen — „die volkskundliche Blickschau“. Noch tiefer blickt man aber, wenn man dann das Bekenntnis des ehemaligen Erforschers der Mystik findet, daß es der Volkskunde darum gehe, die Lebenskräfte zu finden, welche ein Volk gestalten; hier wird die Ernsthaftigkeit seines Ansatzes und der fast religiöse Vorstoß seines Fragens sichtbar. Und hier wird klar, was ich im Eingang meiner Darlegungen bemerkte, daß alle wahre Volkskunde ins Religiöse stoße. — Das Sammelwerk umfaßt zwei Bände: einen Textband, in dem uns in den Hauptkapiteln volkskundlichen Arbeitsansatzes ein geschlossenes Bild der augenblicklichen Forschungslage gegeben wird, und ein Bilderatlas, der ergänzt und untermalt.

Georg Koch<sup>15)</sup> schrieb in dem Buche Spamers das Kapitel „Volk und Religion“ (S. 579—599), den in die Tiefen des Problems eindringenden Beitrag, der den „anfänglichen“, seienden Kräften des primitiv-religiösen und primär-religiösen, d. h. dem „Aberglauben“ und dem naiven „Glauben“ das Christliche in Christus und das Weltliche in der Renaissance nicht gegenüberstellt, sondern zeigt, wie jene Lage von diesen Kräften gekreuzt wird und wie sich damit die Bildung der Volksfrömmigkeit vollzogen hat. Es wird da sehr viel, nicht nur für den Volkskundler, Neues und Beachtliches — aus einer religiösen Verantwortungsfreudigkeit und einem Verantwortungsbewußtsein heraus — gesagt, an dem man nicht vorbeigehen darf. Selten in

14) Die deutsche Volkskunde. Hrsg. von Adolf Spamer. Bibliogr. Institut, Leipzig und H. Stubenrauch Verl., Berlin (1934). I: 631 S.; II: Bilderatlas mit 750 Abb., 8 und 4 farb. Tfln = 506 S. und 84 S. „volkskundl. Schrifttum“, 35 RM.

15) Vgl. auch Kochs Aufsatz „Arndt, Goethe und die Ursprünge d. dtsh. Volkskunde“ in „Volkskundliche Ernte“, Heping-Festschr. 1938, 103—113.

unserm Arbeitsgebiet begegnet man einem Mann, dem zu begegnen so wohltuend wie ein Sonntag ist. Ich meine sogar, daß hier zum ersten Male die Position einer „religiösen Volkskunde“ ausgemessen worden sei.

Die Einzelabhandlungen in Peßlers Handbuch<sup>16)</sup> bleiben hinter dieser wirklich großen Leistung zurück. Peßlers Bestimmung der Volkskunde als „Wissenschaft von deutscher Wesensart und ihrer tausendfachen Entfaltung“ ist vag, und wenn er schreibt „Zum Wesen der Volkskunde gehört schließlich, ... die Lebensgesetze des Volkes zu erkennen. Aus dieser Erkenntnis wächst die Pflicht, die Bluts-genossen zusammenzuführen“, so scheint mir hier wenig von dem fast Numinosen vorhanden, das ein Suchen nach den Lebensgesetzen des Volkes, einer wahrhaften Äußerung der Gottheit, auslöst. Was Bornhausen als „Volks-glaube“ behandelt, ist eine im Wirthschen Sinne versuchte Wiederbelebung eines längst abgetanen Mythologismus aus dem vorigen Jahrhundert. Den vorgetragenen Behauptungen fehlt der Beweis. Oder wo stecken die Beweise, wenn Bornhausen beginnt: „Der Bogen und das Kreuz sind die symbolischen Grundlagen für den nordischen Volksglauben“? — Das könnte vielleicht am Ende eines langen Beweisganges stehen. „Der Bogen ist der Weg, den die Sonne des Tages über der Erde wandelt, das Kreuz sind die vier Windrichtungen, die der Mensch auf seinen Kreuzwegen auf der Erde wandelt.“ Das sind Behauptungen, mehr nicht. Und wenn es nun weitergeht: „Daher erregen Bogen und Kreuz die Gefühle der Ehrfurcht. Der Bogen ist die überweltliche, das Kreuz die weltliche Erscheinung ...“, dann steht man ganz nahe Wirthschen Symbolfreuden. Aber so geht es nicht. Wenn Bornhausen uns einmal eine seiner Annahmen beweisen, philologisch-kritisch beweisen wird, dann werden wir seinen Wegen folgen können; es handelt sich uns ja gar nicht, wie man so oft behauptet, um die Ergebnisse, welche uns nicht gefallen, sondern um die Methode, die uns nicht genügt. Man darf da nicht einwenden, daß neue Wissenschaften neue Methoden fordern; ehe

---

16) Wilh. Peßler, Handbuch d. deutschen Volkskunde, Akademische Verlagsgesellsch. Athenaion, Potsdam. I. 524 S., 13 Tfln. II. und III. erscheinen 1938.

die neue Wissenschaft in ihren Sattel gesetzt wird, muß sie sich als Wissenschaft beweisen, indem sie alle Anforderungen erfüllt — man überwindet und überhört nur ein Vorhandenes, indem man es restlos erfüllt. Und danach weiterschreitet, wie schon ein anderer Matthäus einmal gewiesen hat. Der nächste Beitrag, der uns interessiert, Steffes „Katholische Volksreligiosität“, ist gut und er erfüllt den vorgesehenen Zweck, den nicht-katholischen Volkskundler auch etwas vom Katholischen schmecken zu lassen, ausgezeichnet. Ein nämlches kann man von Rolffs „Evangelischer Volksfrömmigkeit“ behaupten, in welcher besonders auch der historisch gerichtete Forscher auf seine Kosten kommt. An beiden Aufsätzen ist ferner zu rühmen, daß sie die kirchliche Volkskunde treiben, nach der wir in diesem Bericht fragen wollten — wenn, und das gilt besonders für Rolffs, zuweilen auch auf das außerkirchliche und außerkonfessionelle eingegangen wird, und — wie es mir scheint, nicht immer mit Glück.

Was diese Beiträge im Rahmen des größeren Werkes nur skizzenhaft zu geben vermögen, das wird in Rumpfs „Gemeinem Volk“<sup>17)</sup> in ganzer Breite ausgeführt. Obwohl der zweite Band sich speziell „religiöse Volkskunde“ nennt, ist doch der erste für eine Erfassung des Volksmenschen und seiner religiösen, kirchlichen Bezüge im gleichen Maße wichtig. Er schildert den Bauer und dessen Mentalität, wobei ihm vorzugsweise an der Mentalität gelegen ist. Was die „religiöse Volkskunde“ nun betrifft, so ging Rumpf vom Katholischen aus, und er versucht die bäurische Religiosität als eine beinah katholische zu erklären. Man hat ihm das sehr stark verdacht; wer aber das Volk von Grund auf kennt, der gibt ihm recht; das bäurische Denken ist ein katholisierendes. Von hier nun ist ein Fortschritt auf das „vernünftige Denken“ zu geschehen; die evangelische Haltung, aufs Wort und damit auf die Kritik der Überlieferung gestellt, die Selbstverantwortung vor Gott betonend, und was man hier noch weiter anzuführen hätte, steht der „vernünftigen Denk-

17) Max R u m p f, Das gemeine Volk. I: Deutsches Bauernleben. Verl. W. Kohlhammer, Stuttgart 1936. XX u. 912 S.; II. Religiöse Volkskunde. Ebd. 1935. XV u. 475 S.

welt“ des Bürgertums näher. Rumpf sagt das nicht ausdrücklich; sein Buch ist weniger historisch gerichtet, als daß es Zustände erörtert — aber man kann dem Schlusse wohl nicht entgehen. Vor allem, wenn man das oben erwähnte und programmatische Buch Georg Schreibers über die „Bauernfrömmigkeit“ beachtet. Der Bauer ist, was Rumpf erkannte und was ihm jeder Volkskenner bestätigen wird, voll eines Glaubens aus mythischem Denken. Ihm ist der Donner die Stimme Gottes; er sieht im Blitze sich den Himmel öffnen; den Hagel bereitet der böse Feind. Noch Luther hat diesen Glauben getrieben, wie seine Erklärung zur vierten Bitte, zum ersten Artikel sichtbar bezeugt, und wie es auch Rumpf gern unterstreicht. Je stärker sich aber der kindhafte Glaube von dieser Basis entfernt, und mit den Jahrhunderten hat dieser Prozeß unweigerlich statt, um desto nichtsagender wird er und leerer. Jobst hat begriffen, worauf es ankommt, wenn er es auch nicht volkskundlich sieht, da er die Rückwendung zu Luther fordert. Nur — kann man ein Rad noch rückwärts drehen?

Es wäre von Rumpf noch viel zu erfahren — genau so wie seine Zeitschrift viel lehrt. Der „Volksspiegel“ will eine Volkssoziologie, will hin zu einer Riehlschen Volkskunde. Ich möchte nur einige Aufsätze verzeichnen: Weippert, Der soziologische Aufbau der Volksgemeinschaft (I, 2); Bauernheft (I 4); Hellpach: Volk als Naturtatsache, geistige Gestalt und Willensschöpfung (I 5); Boehm: Grundkultur und Völkertum (ebd.); Walther, Die wahre Volksgliederung (II 1); Waldweber u. Trautner, Wandel im deutschen Volkstum (II 3); Blüte, Verfall und neue Frische des Volkslebens und der Volkskultur (II 5/6). Die Aufsatztitel verraten das Ziel, das Rumpf und Boehm mit der Zeitschrift sich setzten, und das an die Tätigkeit Möser's erinnert.

Man wird an diesem Ort nicht erwarten, daß ich die volkskundlichen Zeitschriften aufführe; nur darauf, daß die „Zeitschrift für Volkskunde“, der „Niederdeutschen“ gleich, Jobst sprechen ließ, darf ich vielleicht das Augenmerk lenken. Und dann auf „Volk und Volkstum“ hinweisen, das Schreibersche Jahrbuch für religiöse Volkskunde. Mir liegt sein 1. Band (1936) vor, der außer bereits Erwähntem an Aufsätzen, die uns beson-

ders angehen, enthält: Becker, Rheinisch-pfälzische Chiliasten und Apokalyptiker; Kapp, Volksfrömmigkeit, Heiligenpredigt und Kirchenkalender im anglikanischen England; Veit, Antik-sakrales Brauchtum im merovingischen Gallien; Zoepfl, Das schlafende Jesuskind; Quasten, Wallfahrtsorte in Westfalen und am Niederrhein; Buchner, Missionstaupe und Taufbrunnen in deutschen Gebieten — mit besonderer Berücksichtigung der Quellenkult-Frage; Bischoff, Ursprung und Geschichte eines Kreuzsegens; Schreiber, Predigt und Volksbrauch, und mehrere Miszellen. Die Inhaltsangabe weist es schon aus; man darf dieses Jahrbuch nicht übergehen, wenn es auch einseitig gerichtet ist und nur die katholische Volkskunde berücksichtigt. Es dient sowohl der kirchlichen Volkskunde wie auch recht ausgiebig der Kirchengeschichte.

Nach solcher Durchmusterung ein Fazit zu ziehen, ist wohl verfrüht; an den meisten Orten wird ja noch mit dem Problem gerungen, sind Grenzen und Abmarkungen noch durchaus fließend. Die endgültige Entscheidung wird wohl von der Praxis, nicht aber aus unseren Begriffsklitterungen kommen, — und eben die Praxis drängt auf den Weg, den ich als kirchliche Volkskunde bestimmte.

\*

Noch eine Vorfrage bleibt zu erörtern, die für das Problem nichts Entscheidendes bietet, doch um des geschichtlichen Zusammenhanges willen nicht unbeachtet beiseite getan werden darf — die Frage nach den ersten Berührungen. Wo sind sich Volkskunde — die Wissenschaft und nicht das Volk! — und Kirche begegnet? Seit wann hat die Kirche Volkskunde getrieben? So nah auch die Frage zu liegen scheint, sie ist erst vor kurzem aufgestellt worden. Jobst, dessen „Einführung“ zu skizzenhaft ist, als daß sie uns dazu viel sagen könnte, hat in der Dissertation „Evangelische Kirche und Volkstum“<sup>18)</sup> vor kurzem die beiderseitigen Beziehungen in aller Ausführlichkeit und mit Fleiß vorgewiesen. Er geht die Zeit von Luther an durch und

18) In: Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde 13 (1935) bis 15 (1937) in Fortsetzungen; auch als Sonderdruck: Albrecht Jobst, Evangelische Kirche und Volkstum, Stuttgart 1938, erschienen.

zeigt die verschiedenen Stellungnahmen, vor allem auch die volkskundliche Arbeit des geistlichen Standes. Es treten bei ihm zwei Kapitel hervor: Luther und die aufklärerische Kirche. Mit ihm in dem Grundgedanken, daß eine Beschäftigung der evangelischen Kirche mit volkskundlichen Fragen erst seit der Aufklärung statthat, geht Lohoff konform. Der Titel der Lohoff'schen Dissertation<sup>19)</sup> klingt etwas hochtrabend und macht darum stutzen; er gibt auch den Inhalt nicht richtig an, denn Lohoff beschreibt nur zwei geistliche Aufklärer mit alledem, was sie als Volkskundler taten. Das aber, die Monographien der beiden, Friedr. Erdm. Aug. Heydenreich und Raymund Dapp, ist ganz vorzüglich und eingehend erarbeitet, so daß man der Schrift wohl bescheinigen kann, daß sie zur Geschichte der kirchlichen Volkskunde einen beachtlichen Beitrag vorlege. Dapp war ein Freund Nicolais, märkischer Landpfarrer, und Heydenreich der Senior von Merseburg, — zwei typische Geistliche der Aufklärungszeit. Lohoff zergliedert und hebt hervor, was sie an volkskundlichen Mitteilungen bieten und was sie zu diesen Mitteilungen treibt. Daß er dabei sich zuweilen vergreift, so wenn er das einfältige Weihnachtsorakel des Salzhäufchen-Setzens erklären will und dabei an einen Fruchtbarkeitszauber denkt, das sind hier unwichtige Anfängerfehler. Eins aber verdient beachtet zu werden: im Gegensatz zum Kreis Jobst—Werner Peuckert behauptet Lohoff: „Eine wissenschaftliche ‚religiöse Volkskunde‘ kann ... nicht zum Ziele haben, eine Darstellung der Volksreligiosität in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform zu geben. Religiöse Volkskunde, wissenschaftlich betrieben, ist nur denkbar als historische Wissenschaft“<sup>20)</sup>. Es ist die Scheu, in die heimlichsten Gründe und heiligsten Gründe des Herzens zu greifen, die diese Zielsetzung hervorgebracht hat; der religiöse, entzündete Mensch hebt sich hier ab vom kirchlichen Menschen, der kraft seines Auftrages ins Herz greifen muß, und darum auch dessen Offenlegung erwartet<sup>21)</sup>.

19) Heinrich Lohoff, Ursprung und Entwicklung der Religiösen Volkskunde (Deutsches Werden H. 6). Univers.-Verl. Bamberg, Greifswald 34. 158 S.

20) Ebd. 14.

21) Jobst, Einführung 4 f.

Nicht in das Gegenwärtige eingreifen —! Ist noch ein Gegenwärtiges vorhanden? Rumpf in der „religiösen Volkskunde“<sup>22)</sup> behauptet: „Gemeine religiöse Volkskultur ist nur möglich unter gemeinem Volke. Gemeines Volk aber hat in Deutschland, in West- und Mitteleuropa, aufgehört zu existieren . . .“ (S. 408), und Kriß unterschreibt diese Behauptung Rumpfs<sup>23)</sup>. Er sieht zwei Auswege: die Wiedergeburt katholisch-christlicher Volksfrömmigkeit, oder ein Glaube aus Deutschheit und „Rasse“, beide getragen von inbrünstiger Sehnsucht nach dem religiösen, drängenden Erlebnis. An dieser Sehnsucht ist also gelegen. Sie wendet einmal zurück nach Vorhandenem; sie greift ein ander Mal nach den Funden vernünftigen Denkens, die sie sich mythisiert. Aber es ist nur ein Mythisieren, kein Mythos — und da ich dieses ausspreche, rühre ich wohl an das Entscheidende. Hinter dem Mythos „Rasse“ und „Blut“ steht, für ihn grundlegend, die ratio. Das ist kein minderndes Werturteil; die Volkskunde fällt keine wertenden Urteile —, es ist die Feststellung des Orts, da wir halten. Die Welt der Vernunft, der ratio, die sich im Mittelalter anbahnte, die Lionardo und Luther zeugte, Descartes und Strauß und heut Rosenberg, es ist die aufsteigende, sieghafte Welt. Sie steht gegen die Welt des mythischen Glaubens, die langsam zurückweicht — wie auch der Bauer heut vor dem „Landwirt“ und Techniker weicht. Nur gärt uns die alte noch brennend im Blut. Wir möchten sie halten — so wie wir die Sitte des väterlichen Hauses gern hielten — und sie zerbricht doch im Drängen des Tages.

Wir stehen an der Wende. Was sich dem Volkskundler noch unklar gibt, wenn er der Volkskunde vom bäuerlichen Menschen diejenige vom Städter beifügen will — als ob der Umraum die Äußerungen bestimme! Als ob nicht diese aus tieferen Gründen, aus den tiefst-menschlichen hervortreiben und quillen! — das wird in diesen Erwägungen sichtbar. Wir stehen an der Wende; deshalb scheint auch die bäurische Zeit uns die gute zu sein, deshalb das Grauen vor der gottleeren neuen, das Rückverlangen

22) Siehe oben S. 530 f.

23) Rudolf Kriß, Deutscher Volksglaube und deutsche Volksfrömmigkeit in Vergangenheit und Gegenwart: Volksspiegel 1 (1935), 28—33. Vgl. dazu auch Jobst: Niederdtsh. Ztschr. f. Volksk. 15, 228 f.

nach der unserer Väter. Es ist ein Aufbruch zu neuen Ufern, bei dem kein Zurückwenden mehr möglich ist; seit vier Jahrhunderten, seit sich die Aufklärung aufreht und wächst, schon brennen die Schiffe. Und wir sind mitschuldig; wenn uns auch heut auf unserm Wege ins Neuland friert; das Rückführen des Kirchengebäues auf das „Wort“, die Bibelkritik, Religionspsychologie, mit alle dem befestigten wir den Thron der Vernunft. Die „religiöse Volkskunde“ setzt das jetzt fort.

Was ist zu tun? — Die Rückkehr zu dem, vor dem unsere Väter die Knie beugten, ist unserm Volk heut nicht mehr möglich, es sei denn — nach einem Dreißigjährigen Kriege, der das Gebäu der Vernunft niederbrennte. Oder — auf einem Weg geradaus weiter. In Jüngers „Arbeiter“ ist manches geschrieben, was hierher zu rücken notwendig erscheint. Dabei ist seltsam, daß eben dort, wo für den Volkskundler die nächsten Aufgaben zu liegen scheinen, wo er die entscheidenden neuen Gebilde zu finden meint, auch der Kulturphilosoph Ansätze der Religion wittert und sucht.

Ich darf nicht verschweigen, daß manche Kenner hier anders urteilen; Georg Schreiber glaubt noch die Bauernfrömmigkeit vorhanden<sup>24</sup>). Sein Blick trifft den katholischen Bauern; vom evangelischen weiß er nur wenig. Nun aber ist diese Gestalt, der Bauer, oder das Rumpfsche „gemeine Volk“ heut fast verschwunden; an seine Stelle ist — wenigstens bei uns — der Landwirt getreten<sup>24</sup>). Bei dem geht heut über die ratio, was jenem noch aus dem Glauben Sinn hatte. Ich will mit Schreiber nicht darum rechten, wieviel des Guten, von dem er handelt, aus „primitiver Gemeinschaft“ entspringt, wieviel auch des kultischen Gutes, des „christlichen“ in Wahrheit den Elementargedanken entstammt; das aber scheint mir aus seinem Buch ersichtlich zu werden, daß die Frömmigkeit, die im katholischen Bauernvolk lebt, sich heut einem Angriff zu stellen hat. Der Angreifer ist die „vernünftige“ Welt. Wir haben hier also die Situation, die vorhin schon einmal beschrieben wurde — und stehen vor der Frage, die Kriß formulierte, ob das katholische Christentum

---

<sup>24</sup>) Georg Schreiber, Deutsche Bauernfrömmigkeit (Forschungen z. Volksd. H. 29). Verl. L. Schwann, Düsseldorf (1937). 92 S. 16 Tfln.

siegen wird, so daß es zuletzt das Christentum wird. Für Schreiber scheint das die Entwicklung zu sein; er hat nicht zuletzt sein „katholisches“ Buch mit „deutscher Bauernfrömmigkeit“ überschrieben, als ob die katholische die ganze sei. Ich kam bei Rumpf vorhin schon darauf, und will hier nur zufügen, daß Jobst diesem Schluß mit ganzer Energie und Kraft widerspricht. „Selbst wenn das gemeine Volk stirbt, so wird der Bürger, der Fabrikarbeiter, der Gelehrte, der moderne Bauer bewußt oder unbewußt aus seinem gleichbleibenden Volkstum leben“ und also auch dessen Inhalte mitnehmen. Aber in diesem Schluß wird behauptet, daß „Volk“ und „Volkstum“ eine Konstante, durch alle Jahrhunderte ein Gleichbleibendes sei, aus dem sich alle Erscheinungen erheben. Schreiber erkennt, daß diese Behauptung nicht zu beweisen ist, und wendet sich deshalb einer viel tragfähigeren Schlußfolgerung zu. Er sagt: zwar sind Verluste vorhanden, die auf das Konto der Aufklärung kommen, aber es sind auch Pluszeichen zu finden: eine frisch lebende Bauernfrömmigkeit. Damit sind also eure Bedenken zumindest für unser Zeitalter verfrüht. — Gewiß schließt Schreiber aus seinen Erfahrungen. Ich aber, aus meinen, muß wiederum sagen: der evangelische Bauer in Schlesien, besser gesagt, der Landmann in Schlesien, wendet sich täglich entschlossener ab. Unsere Gemeinden zersplittern zu Fetzen; die nächste Hoffnung ist hier, daß der Weg, der kirchenab geht, zur Religion, zum sehnsüchtigen Suchen des Ungrundes wendet.

## II.

### Das Arbeitsfeld.

Pfister in seinem vorhin besprochenen Buch sagt von der Religion, sie trete uns in dreifacher Gestalt entgegen: einmal als historische Tatsache in der Vergangenheit, als eine historische Erscheinung, ferner als Tatsache des gegenwärtigen Lebens und schließlich als eine psychologische Tatsache in unserem eigenen Inneren. Alle drei Gestalten werden von der empirischen Religionswissenschaft erforscht, die sich demgemäß in zwei Disziplinen teilt. Einmal ist es die phänomenologische Religionswissenschaft, welche die objektive Religion, d. h. die Religion in

Vergangenheit und Gegenwart zu erforschen hat, dann die Religionspsychologie, welche ... die subjektive Religion untersucht. Pfister führt aus, daß man statt „Religion“ „Volks Glaube“ einsetzen könne und nach demselben Schema Erscheinung, Werden und innere Gegebenheiten des Volksglaubens erforschen könne. Ein ähnliches hat für die kirchliche Volkskunde statt. Wir fragen, um ihren sämtlichen Erscheinungen gerecht zu werden, dem Zustand nach; wir fragen nach der Entwicklung, der Geschichte, dem Werden der einzelnen Erscheinung, und wollen endlich zu den seelischen Gegebenheiten kommen. Es ist begreiflich, daß bei einer solchen Aufteilung des Stoffes der Literatur, in welcher das Material geboten, der Zustand aufgewiesen wird, ein Löwenanteil zufällt, daß die folgenden Kapitel zur Zeit dem ersten verhältnismäßig ärmlich gegenüberstehen.

Ich will mit der Erörterung des Zuständlichen beginnen.

Wir wenden uns da zunächst dem zeitlich Gegenwärtigen zu, Hier stehen im Vordergrund die Arbeiten zum Brauchtum und die zum Glauben und zur Kirchlichkeit des Volkes. Ein Lehrbuch, vorzugsweise für den Volksschullehrer, ist Stonners „Volksbrauch“<sup>25)</sup>, das vom katholisch-deutschen Volksbrauch handelt. Die Ziele seiner pädagogischen Volkstumskunde gehen uns hier nichts an, wohl aber, was er im einzelnen zusammenbrachte. Er will die Seele des Volkes in seinen brauchtumartigen Äußerungen erkennen. Das wird nun freilich, wenn überhaupt mit unserm Wissen um das Brauchtum und die Wurzeln der einzelnen Erscheinungen, durch eine volkskundliche Harmonie nur schwer gelingen. Es kommt dazu, daß Stonner das Abergläubische gern mildert, wenn er es nicht als alte Weisheit oder Wissenschaft, also im Letzten rationalistisch erklärt. Dagegen werden kirchliche Einflüsse gern erörtert. Historische Einblicke darf man nicht erwarten; die Dinge liegen für Stonner alle in einer Ebene (Natursagen heutig usw.). Kann man das Buch nach der Berücksichtigung der eben vorgebrachten Bedenken mit manchem Nutzen brauchen, so darf man sich doch nicht verhehlen, daß öfters Irrtümer oder Entgleisungen vorhanden sind. Die Tafel

25) Anton Stonner, Die deutsche Volksseele im christlich-deutschen Volksbrauch. Verl. Kösel-Pustet, München 1935. 235 S. 31 Tfl.

„Schlesisches Hochzeitpaar“, auf welcher Herr Lehrer Müller aus Schreiberhau als Bräutigam erscheint, das heißt, auf der man Trachtenhochzeit mimt, erscheint in einem wissenschaftlichen Werk nicht angebracht. Man weiß nach solcher Probe nicht, was man vom Wert der andern Bildbeigaben halten darf; es scheint zum mindesten bedenklich, sie anzuziehen oder zu benutzen. Alles in allem — man geht mit keinem rechten Zutrauen an das Buch.

Bei einem Vergleiche mit Stonners Buch erscheint mir Korens „Volksbrauch“<sup>26)</sup> viel gelungener. Auch dieses Buch kommt aus katholischer Hand. Es geht das Kirchenjahr mit seinen Heiligen durch und teilt die in den (österreichischen) Alpen an jedem Festtage üblichen Bräuche mit. Freilich auch hier wird kein im letzten wissenschaftliches Werk geboten; es heißt im Vorwort: „Es kann nicht die Absicht dieses Buches sein, die weite reiche Vielfalt des religiösen Jahreslaufbrauchtums in seinen tausend Einzelheiten statistisch genau aufzuführen und zu schildern“ — das aber eben brauchen wir. „Es schien viel mehr wichtiger, die großen Grundlinien, die Quellströme und Einflüsse aufzudecken, aus denen Brauchtum sich erhebt und Leben erhält. Hat man sich ihres Gesetzes und ihres Sinnes vergewissert, so wird man unschwer in der Lage sein, irgendein bestimmtes, vielleicht an umgrenzte Ortschaften gebundenes Brauchtum richtig einzuordnen.“ Ich fürchte, Koren verspricht hier mehr, als er und als wir alle zu halten vermögen. Er leistet das auch nicht; das Wichtige an seinem Buch, weswegen man immer wieder nach ihm greift, ist vielmehr das, daß es die Brauchtums-Stimmung zu geben vermag, das alpenländisch Katholische, das einen Brauch bestimmt und an ihm haftet, das was wir eben als Konfessionelles und Kirchliches erfahren wollen. An Koren erinnert die schöne kärntnische Volkskunde von Graber<sup>27)</sup>. In breit ausholenden Pinselstrichen setzt er ein Bild des kärntnischen deutschen Volkes hin, wie es auf keltischer Wurzel sich als ein deutsches erweist — wobei mir nur die keltischen Reliquien wenig deutlich scheinen —

26) Hanns Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr. Verl. Anton Pustet, Salzburg (1934). 205 S. 15 Tfl.

27) Graber, Georg, Volksleben in Kärnten. Verl. Leykam, Graz 1934. XV u. 435 S. 1 Flurkarte, 4 farbige, 100 Tfl.

und wie es vom Augenblicke der Geburt bis in den Tod, vom ersten Advent bis Allerseelen seine Tage hält. Auch hier tritt stark und überaus bestimmend die volkskatholische kirchliche Note in Erscheinung. Ist Graber auch meist recht schnell mit Deutungen bei der Hand, so muß man doch die ganze Art des Buches loben.

Neben dies Buch tritt, ihm in jener Kunst, die Stimmung der Bräuche schwingen zu machen, und die evangelische Kirchlichkeit zu zeichnen, ähnlich, der biographische Roman F. Justs<sup>28)</sup>. Über den Wert des biographischen Romans als volkskundliche Quellensammlung und Darbietung brauche ich wohl nichts zu bemerken. Sein wirkliches Verdienst beruht in dieser Übermittlung und Verdeutlichung der Stimmung, das freilich auch aus keinem gelehrten Sammelwerk entgegnet. Hier wird Volkskunde, vor allem „Tum und Brauch“ in epischem Stil an einem Helden aufgewiesen. Man darf Just zugestehen, daß ihm ein Buch gelungen ist, in dem die kirchlich-volkskundlichen Züge sich unaufdringlich in den Fortgang der Erzählung fügen. Und daß man etwas von dem schweren Ebenenlande des nördlichen Posens aus dem Buche spürt. Er ist mir damit — ohne daß ich zur Wandlung der volkskundlichen Sammlungen in solche Romane anreizen möchte — lieber als manche „Harmonie“ von Art der Stonnerschen.

Hier wäre weiter Sohnreys Sollinger-Buch<sup>29)</sup> zu nennen, das eine Sammlung von Plaudereien aus dieser vorwiegend evangelischen Landschaft und ihren Menschen bringt. Der Feuilletoncharakter überwiegt; trotzdem kommt eine oder die andere gute, den evangelischen Niedersachsen treffende Bemerkung an den Tag. Nur Sohnreys germanistische und mythologische Ausführungen erschrecken; in ihnen schlägt ärgster Dilettantismus immer wieder durch.

In einen noch engeren landschaftlichen Bezirk leitet die „Dorfheimat“ von Paul Goeschke<sup>30)</sup>. Der Pfarrer der Dörfer Gugel-

28) Friedrich Just, Kirchenfenster leuchten. Von Sitte und Brauch und Dorfjugend im Netzegau. Verl. C. Ludw. Ungelenk, Dresden 1935. 208 S.

29) Sohnrey, Heinrich, Die Sollinger. Eine Volkskunde des Sollinger Waldgebietes. Deutsche Landbuchhdg., Berlin (1936). 415 S.

30) Unsere Dorfheimat. Verl. Herm. Ewald, Parchwitz i. Schl. 1935. 402 S. 2 Tfl. — Hier wie bei allen lokalen Volkskunden sind Karten

witz und Merschwitz-Herrndorf im Niederschlesischen schrieb eine Volks- und Heimatskunde, in welcher das Kirchliche im Vordergrund steht — ein Buch, das nicht nur für die Gemeinden, das auch der volkskundlichen Forschung willkommen erscheint. Man kann es ruhig als ein Musterstück hinstellen, wäre es auch erwünscht, die volkskundlichen Stücke geordneter zu bringen, und hörte man vor allem gern noch etwas über die Frömmigkeit, die religiöse „Energie“ des Volkes. Beachtlich ist es, daß lange vor Jobst hier kirchliche Sitten zur Aufzeichnung gelangten.

Im Gegensatz zu Goeschke versuchen Arbeiten wie die Kriechbaums mitsamt den manchen andern Landeskunden<sup>30a)</sup> das ganze Land in seinem physikalischen Aufbau, seiner Geschichte, seinem Volkstum und seiner geistig-künstlerischen Entwicklung durchzunehmen. Es ist zu rühmen, wenn dabei auch seine kirchliche Geschichte und ihre Wirkung in das Volk beachtet wird, wie es bei Kriechbaum (S. 106—117) versucht wird, wenn es hier auch nur knapp und skizzenhaft erscheint. Die meisten der in den letzten Jahren erschienenen Landeskunden hingegen vergaßen, daß eine Kirche existierte, daß sie ins Volk gewirkt hat und ihm manche besonderen Züge gab; es ist der Vorzug, der von der Pennsylvania German Folklore Society veröffentlichten Arbeiten (bisher Bd. I—III, vgl. auch unten), daß sie sich dieser Frage oft genug bewußt geblieben sind<sup>30b)</sup>.

notwendig, zumindest eine solche des Kreises, der nächsten Umgebung, des Dorfauftrisses und der Flur; anders hängen sie für den Fernerstehenden in der Luft.

30a) Eduard Kriechbaum, *Baiernland*. Verl. Knorr u. Hirth, München 1938. 145 S. 40 Tafeln u. 10 Kartenskizzen. Ich nenne an landeskundl. Arbeiten ferner: Anton Schadhinger, *Der Wienerwald*. Wien 1934. VI u. 510 S. XVI Tafeln, 1 Karte; Hugo Moser, *Schwäbische Mundart und Sitte in Sathmar* (Schriften d. deutschen Akademie H. 30). München 1937. 164 S. 4 Tafeln, 2 Karten; E. Reinstorf, *Lüneburger Bauerntum*, Selbstverl. Harburg 1937. 195 S.; W. Franz u. E. Krause, *Deutsches Grenzland Ostpreußen*. Verl. Morgenroth Nachf. Pirkallen (1935). 272 S. u. Tafeln. Gerh. Werner, *Sprache und Volkstum in d. Untersteiermark*. Stuttgart 1935. 175 S. 1 Karte, 8 Tafeln. Vgl. Anm. 71.

30b) Clarence E. Beckel, *Early marriage customs*: Bd. III. Anita L. Eyster, *Notices by German and Swiss settlers in german newspapers*: III; Henry Kinzer, *Conestoga wagons and their ornamental ironing*: Bd. III. William J. Hinke and John Baer Stuodt, *A list of German immigrants from Zweibrücken*: Bd. I; *Catalogue of the Pennsylvania Folk art exhibition 1936*: Bd. I.

Als Korenscher Versuch fürs evangelische Gebiet kann nämlich Jobsts „kirchliche Sitte“<sup>31)</sup> bezeichnet werden, eine Zusammenstellung unseres Brauchtums, soweit es von der Kirche her bestimmt, geordnet wurde. Das Bändchen, das praktische Zwecke verfolgt, ist für die Forschung leider unbrauchbar, weil jeder Fundort und die Fundumstände im Dunkeln bleiben. Schade! Denn was es alles an Sitten verzeichnet, erregt das Interesse auch des Volkskundlers im höchsten Grade und läßt uns viele Ausblicke vermuten — auch solche für eine Volkskunde des „Bürgers“.

Vom Auswirken kirchlichen Forderns und Tuns in einen einzelnen Bezirk zeugt dann das Heft, das Heinrich Isenberg vorlegte<sup>32)</sup>. Er zeichnet das kirchliche Brauchtum im Handwerk auf, das heißt das in den alten Gilden und Zünften. Natürlich steht da die Blütezeit des zünftischen Lebens, das Spätmittelalter mit seinen Auswirkungen im Vordergrund, greift er auch manchmal noch in spätere Jahrhunderte. Das Heft wird, neben Fuhses viel weitgreifenderem Werk<sup>33)</sup> gebraucht werden müssen, wo Altertümer des handwerklichen Lebens zum Aufmerken zwingen, Sargschilder, Fahnen, Fenster, Altäre, Zunfttheilige, Gemälde usw.

Das Isenbergsche Buch langt ins Hochmittelalter. Das macht die Frage stellen, ob es richtiger hier, oder ob es nicht richtiger im nächsten Abschnitt steht, in dem ich die Geschichte der kirchlich-volkskundlichen Güter erörtern will. Auf dieses Bedenken wird man sagen müssen, daß Isenberg nicht eine Geschichte handwerklichen Brauchtums gibt, nicht die vorhin erwähnte Auseinandersetzung zweier Geistigkeiten, der älteren und der kirchlichen, Etappe um Etappe, sondern daß er nur einen älteren Zustand in das Lichte rückt. Ein abgelaufener Abschnitt wird vergegenwärtigt und wird im Sein, nicht aber in seinem Werden

---

31) Albrecht Jobst, Sammlung kirchlicher Sitte (Studien z. rel. Volkskd. H. 7). Verl. C. Ludw. Ungelenk 1937. 56 S.

32) Heinrich Isenberg, Altes Brauchtum im Handwerk. I.: Religiöses Brauchtum. Verl. H. Buschmann, Münster i. W. (1935). 151 S. 1,50 RM.

33) F. Fuhs, Handwerksaltertümer. (Werkstücke aus Museum, Archiv u. Bibliothek d. Stadt Braunschweig VII.) Verl. E. Appelhans, Braunschweig 1935. 283 S.

aufgewiesen. Das scheint mir das Entscheidende, wie für dieses Buch, so für die folgenden, auf die ich nun komme. Es geht, um das soeben Gesagte noch einmal zu unterstreichen, sowohl aus Rücklins<sup>42)</sup> wie aus Schlichtings<sup>34)</sup> Dissertation hervor. Wenn Schlichting, ausgezeichnet, die „religiösen und gesellschaftlichen Anschauungen in den Hansestädten des späten Mittelalters“ darzulegen versucht, dann handelt sie von dem was ist, nicht aber von Auseinandersetzungen und Entwicklungen. „Aufgabe dieser Arbeit ist es, im Rahmen einer Schilderung der religiösen und gesellschaftlichen Anschauungen den Interessenkreis und die Vorstellungswelt der Bewohner der Hansestädte im Mittelalter zu kennzeichnen“, so lautet der erste Satz, und Schlichting gibt ein Gemälde, nicht aber einen Film — so wie die folgenden Schriften Zustandsbeschreibungen, keine wahrhaften Historien sind.

Ich wende mich nun den einzelnen Epochen zu. Ich möchte, um einer von Mackensen eifertig aufgestellten Behauptung willen<sup>35)</sup> zuerst auf Titius<sup>36)</sup> auch uns angehende Studie verweisen. Denn das, was dort als das Ergebnis zutage tritt, erscheint in unsern Untersuchungen immer wieder, daß nämlich „nicht physiologisch-psychische Rassenunterschiede die religionsgeschichtliche Entwicklung von ihren Anfängen her entscheidend beeinflußt haben, sondern daß aus weithin gleichartigen Anfängen durch die Geschichte die sehr verschiedenartigen religiösen Gebilde entstanden sind, welche uns vorliegen“. Das zwingt den Religions- und Kirchenhistoriker so gut wie den Volkskundler zur Stellungnahme. — Was sonst zu diesem kleinen Heft zu sagen ist, geht stärker den Religionswissenschaftler als den Volkskundler an und mag hier füglich unerörtert bleiben.

Von großer Bedeutung für die Bemühungen der letzten Jahre ist überall wohl die germanische Bekehrungszeit gewesen. Es geht

34) Mary Elisabeth Schlichting, Religiöse und gesellschaftl. Anschauungen in den Hansestädten des späten Mittelalters. Saalfeld Ostpr. 1935. III u. 191 S.

35) L. Mackensen, Volkskunde in der Entscheidung (Philosophie und Geschichte 65). Mohr-Sibbeck, Tübingen 193.. 64 S. Vgl. dazu Wikman: Budkavlén 1938, . . .

36) Arthur Titius, Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934. 84 S. 2,80 RM.

dabei in erster Linie um die Nordgermanen, obwohl die Quellen für das Südgermanische mindestens ebenso reichlich fließen, denn wenn man glaubt, daß bei den Nordgermanen das heimische heidnische Schrifttum Wesentliches sagen könnte, dann täuscht man sich, wie eben Schomerus zeigt. Die Religion der Nordgermanen ist nach seiner Schrift — und man wird ihr in diesem Umstand ganz und gar beistimmen müssen — auf uns allein in kirchlichen Quellen überliefert. Hier stellt sich also eins der interessantesten Probleme, nicht nur das allgemeine, durch die kirchliche Tendenz zu dem realen, unverblühten Vorgang durchzudringen, sondern das uns hier wichtigere: aus dem Material zu einer Aussonderung des Kirchlich-Volkstümlichen zu gelangen, und so zu einer Aussonderung des älteren Gutes. Das wird allein auf einem Wege, wie ihn Schomerus<sup>37)</sup> geht, über ein Prüfen und kritisches Erkennen des Quellenmaterials geschehen können, nicht aber, wie Werner Peuckert<sup>38)</sup> es versuchte, der nirgends an die vorhandenen Quellen heranzukommen vermag, weil er sie nur in Übersetzungen zu lesen vermag. Er geht der frühchristlichen Volksfrömmigkeit der Nordgermanen nach, stellt also in unserem Sinn die Frage recht und definiert „Volksfrömmigkeit ist die begriffliche Kennzeichnung des Einflusses des bodenständigen Volkstums auf die Gestaltung des Glaubenslebens“, rückt also von seiner oben gekennzeichneten Stellungnahme ab. Aber die Schrift ruft dann ein interessantes Problem, das schon von Jacob Grimm gestellt ward, auf; das Christentum kam, „als die Zeit erfüllet war“ — wie Werner Peuckert es im besonderen darzustellen versucht, als das germanische Ethos durch die Ausbildung des Königstums in eine Krise geriet, in welcher das Christentum allein Halt geben konnte. So weit ich es zu übersehen vermag, ist aber das germanische Königstum ein komplizierter und einen Zeitraum von etwa tausend Jahren umfassender Prozeß, so daß man in ihm kaum die wahren Gründe

37) Rudolf Schomerus, Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung. Phil. Diss. Göttingen. Verl. Noske, Borna 1936. IV u. 164 S. Vgl. auch Meißner: DLZ. 59 (1938), 1135 ff.

38) Werner Peuckert, Die frühchristliche Volksfrömmigkeit der Nordgermanen (Studien z. rel. Vk. H. 2). Verl. Ungelenk, Dresden 1937. 48 S.

der Umwälzung suchen kann. Aber das mag hier einmal völlig unerörtert bleiben. Es ist mir wichtiger, auf ein anderes hinzuweisen. Wie viele so setzt nämlich Werner Peuckerts Darlegung voraus, daß vor der Christianisierung ein in seinen religiösen Äußerungen dem Volk urtümlich entsprossenes Volkstum dagewesen ist; ein artgemäßes religiöses Sein wird angenommen. Das aber ist in diesem Sinn nicht nachzuweisen; wir wissen vielmehr, daß jenes Volkstum, jener Glaube ein Gewordenes ist, wir wissen von Wunden, Schrunden, Makeln, die er hatte; wir kennen auch einzelne Stationen seines Werdens, in dem die Christianisierung nur einen neuen Jahresring darstellt.

Hier, in der Zeit der Christianisierung unserer Väter, liegt auch der Schwerpunkt des uns besonders angehenden Kapitels von Pfisters Buch<sup>39)</sup>. Von dem erschlossenen Fundus einer germanischen Religion ausgehend, weist er die Einflüsse in diese auf, die sie umformen und gestalten. Dabei fällt selbstverständlich dem Christentum der Löwenanteil zu.

Man kann auf zwanzig Seiten keine Geschichte der christlichen Wirkungen geben, auch wenn man sie aus einem bestimmten Winkel sieht. Deshalb kann Pfisters Aufriß nur andeuten; allein die Frage der Christianisierung beschäftigt ihn eingehender, und hier kommt er auch auf die psychologischen Untergründe, die „Glaubensenergie“, wie er dies Korrelat des „Volks-glaubens“ zur „Religionspsychologie“ der Religionswissenschaft nennt.

Trotz solcher Kürze muß man sagen, daß die Pfistersche Darstellung solider und wissenschaftlich sicherer fundiert ist als die Wiesnersche, wo dessen Studien sich dem „Volks-glauben“ zuwenden. Was er von Vidar sagt, trifft keine einwandfrei germanische Gestalt, sondern ein Wesen des christlich germanischen Synkretismus, und alle daran schließenden Erörterungen führen so ins Irre. Wenn er den Sonnenkult des Nordens aus der Monumentalüberlieferung erwiesen sieht, so muß man fragen, wer uns denn bezeugt, daß diese Scheiben, Kreise, Stonehenge

---

39) Friedrich P f i s t e r, Deutsches Volkstum im Glauben und Aberglauben (Deutsches Volkstum, hrsg. von John Meier, Bd. IV). Verl. W de Gruyter, Berlin 1956. IX u. 161 S. 3,80 RM.

die Sonne meinen? Es sind Annahmen unserer Forscher, die er für Tatsachen hält. Und auch, was er von der Umwandlung alter Glaubensinhalte in neue sagt, geschieht nicht, wie es durch seine Sätze klingt, vom Volk; es sind — wie bei den Märchen, wie beim Volkslied — stets die einzelnen, aus deren geistigen Tätigkeiten dann die Menge zehrt.

Zusammen mit allen diesen Schriften mag noch kurz auf Walter Baetkes Quellensammlung<sup>40)</sup> hingewiesen werden, die nicht nur auf den heidnisch-christlichen Synkretismus kommt, sondern die auch in Hinsicht auf die Fragen „Frömmigkeit“ und „religiöses Tun“, „Religion und Rechtsglaube“ mit einer reichen Sammlung von Belegen dient, und so für diese Fragen im Bereich der christlichen Welt tragfähige und erörterungsfähige Grundlagen gibt. Nicht eine Mythologie, wohl aber die Religion der Nordgermanen, doch auch der südlichen, stellt sich uns hier dar.

Wenn wir von diesem Ort zum Mittelalter weiter schreiten, da will von uns auch Fliegners Dissertation<sup>41)</sup> beachtet werden. Sie zeigt, wie durch die Kirche sittliche und religiöse germanische Begriffe zu christlichen Begriffen werden. Gewiß nicht kirchliche Volkskunde, wohl aber eine Untersuchung, die für die kirchliche Volkskunde beachtliche Hinweise bringt.

Auch Höffners „Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter“<sup>41a)</sup> ist keine kirchliche Volkskunde, und gibt ihr doch beachtliche Hilfen. Er will von der Gesellschaftslehre her die Frage aufrollen, was „Irdisches“ von der Kirche in diesem Bereiche akzeptiert ward, und inwieweit die christliche Weltanschauung die gesellschaftliche Verfassung des Mittelalters beeinflußt hat? Ob diese Verfassung nur ein Ergebnis des Christentumes war oder abseits von ihm entstanden ist? Dem ganzen Komplex ent-

40) Walter Baetke, Die Religion d. Germanen in Quellenzeugnissen. Verl. M. Diesterweg, Frankfurt-M. 1958. 2. Aufl. XVI u. 185 S. 3,80 RM.

41) Gotthard Fliegner, Geistliches und weltliches Rittertum im Rolandslied d. Pfaffen Konrad. Maruschke & Berendt, Breslau 1957. XII u. 79 S. 5 RM.

41a) Joseph Höffner, Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter (: Görres-Gesellsch. Veröffentlichungen d. Sektion f. Rechts- und Staatswissenschaft Heft 78) Paderborn 1958. 127 S. 5,80 RM.

nimmt er als die hier speziell zu lösende Frage die nach der Kirche und ihren Beziehungen zur sozialen Stellung des deutschen Bauerntums im Mittelalter. Obwohl er sie vorzüglich als Verfassungsrechtler untersucht, entfällt doch für den nicht historisch ausgebildeten Volkskundler recht vieles, was ihm nützt, wenn einzelnes auch nur obenhin erörtert wird (vgl. etwa S. 109 über Verachtung des Bauern) und wenn die „Literatur“ nicht wenigstens zu ergänzen und zu verbessern hätte.

Auch über das deutsche Mittelalter liegen verschiedene, für eine kirchliche Volkskunde beachtliche Dissertationen vor. Ich nannte vorhin bereits die Fräulein Schlichtings. Wie hier, so wird auch in der Rücklinschen<sup>42)</sup> Untersuchung von religiösen Anschauungen, religiösem Volksleben gesprochen, wo es in Wahrheit sich um kirchliche Zustände handelt. Sie zeichnen beide das Verhältnis Stadt und Kirche, das Stiftungswesen, Heiligenwesen, Wallfahrten, Bruderschaften, Ablass usw. belegen. Uns wichtig ist ferner das Kapitel „Volk und Geistlichkeit“, wo über die an den Geistlichen geübte Kritik Ausführliches zu finden ist, und die zusammenfassenden Bemerkungen über die religiöse Haltung des Volkes am Ausgang des XV. Jahrhunderts, das in gesteigerter Kirchlichkeit sein Heil zu erlangen versucht. In einer gesteigerten Kirchlichkeit; das ist für unsere Problemstellung entscheidend, denn „der gemeine Mann schöpfte sein Frommen nicht aus dem Vollen einer Ascese oder Mystik höheren Stiles, auch nicht aus dem Nährboden einer wohlgepflegten Theologie: seine Seele sog ihr Leben unterhalb dieser Hochsphären aus dem Religiösen in Sitte und Brauch, hatte also und übte das, was das Wesen des Volkstums ausmachte. Zu tiefst war darum der große Umbruch im Brauch eine Verarmung in Sitte und Brauch“, schreibt Veit<sup>43)</sup>. Es wird hier dem „Umbruch“, das ist für Veit der Reformation, das zugemessen, was der Volkskundler vielmehr als eine Folge des Einbruches des „vernünftigen Denkens“

42) Gertrud Rücklin, Religiöses Volksleben des ausgehenden Mittelalters in den Reichsstädten Hall und Heilbronn. Eberings Hist. Studien 226. Berlin 1935. XV u. 164 S. 6,80 RM.

43) Ludwig Andreas Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im dtsh. Mittelalter. Herder, Freiburg-B. 1936. XXIV u. 251 S. 12 Tfln.

betrachtet, das die auf Kritik gegründete evangelische Kirche nur früher erfaßte — das aber heut auch das katholische Volk im tiefsten Maße durchrüttelt. Nur so wird man es verstehen dürfen, daß uns der Reichtum volkstümlicher Überlieferungen und jene Haltung so „katholisch“ anmutet.

Veits Buch gibt eine reiche und willkommene Sammlung vorzüglich des „volksfrommen Brauchtums“, d. h. des unter dem Einfluß kirchlicher Anschauungen und Formungen stehenden Brauchtums im Jahreslauf, an Wochen-, Sonn- und Feiertagen, und des Brauchtums bei Geburt, Hochzeit und Tod. Es ist sehr schade, daß Veit gern generalisiert und darauf verzichtet, die einzelnen Erscheinungen zeitlich und örtlich festzulegen, bzw. ihre Ausbreitung aufzuzeigen; aber das ist wohl heut noch unmöglich, und wir wollen froh sein, daß ein Katholik den Anfang machte und die kirchlich-religiösen Hintergründe der mancherlei Erscheinungen deutete, von deren kirchlichen Ursprung wir noch wenig wissen, wie auch die Hoyersche Studie uns kürzlich wieder lehrte.

In die Zeit, der Veit die Hauptschuld am Zerbrechen des Brauchtums beimißt, führt eine gründliche Untersuchung Freudenbergers über die Wallfahrt zu Birklingen, die ich um ihrer Bedeutung für das Volksleben der Reformationszeit in Franken hier schon nenne<sup>44)</sup>. Hierher ist auch die Dissertation Friedrichs<sup>45)</sup> zu rechnen, die ähnlich wie die Arbeit Rücklins zeigt, daß die soziale Fürsorge nicht so sehr bei der Kirche, als bei der weltlichen Obrigkeit gelegen hat, bis hier der Durchbruch der Reformation einen einschneidenden Wandel schuf. Und deutlicher als vorhin lernen wir in dieser Untersuchung das gemeine Volk, die Armen und Bettler, kennen, worin bei der Studie für den Volkskundler der Hauptertrag liegt, und wobei ich noch auf eine die schwedischen Verhältnisse umfassende Darstellung von

---

44) Th. Freudenberger, Quellen z. Geschichte d. Wallfahrt u. d. Augustinerchorherrenstiftes Birklingen: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 5 (1937). XII u. 208 S.

45) Herbert Friedrichs, Das Armen- und Fürsorgewesen in Zwickau bis z. Einführung d. Reformation. Triltsch, Würzburg 1935. XI u. 104 S. 3 RM.

Wert das Augenmerk des Lesers richten möchte<sup>46)</sup>. Auch Soldan-Heppe<sup>46a)</sup>, der in einem nach der Originalausgabe bearbeiteten Neudruck vorliegt, wäre an diesem Ort zu nennen — wobei mir freilich richtig erscheinen will, daß der alte Text unverändert erschienen wäre; er hat nun einmal für dieses Gebiet „klassische“ Bedeutung.

In ein vollkommen anderes Gebiet führt die Broschüre Clemens über Luther<sup>47)</sup>, der Werner Peuckert dies Vorwort schreibt: „Es gibt immer noch Theologen, die sich unter Volksfrömmigkeit nichts anderes denken können, als mehr oder weniger lebendige Resterscheinungen vergangener Zeiten. Deshalb muß stets wieder betont werden, daß wir unter Volksfrömmigkeit die mit dem bodenständigen Volkstum geschichtlich verbundene Frömmigkeit der christlichen Gemeinde verstehen. Infolgedessen ist in diesem Hefte eben nicht nur von Luthers Stellung zum Aberglauben die Rede, sondern in erster Linie von den Dingen, die für die mittelalterliche Gemeinde wichtig gewesen sind, Marien- und Heiligenverehrung...“ Man sieht wie im Kreise um Peuckert und Jobst das „Kirchliche“ das Anziehende ist, begegnet es auch im Widerspiel zum älteren Glaubensbestand. Sonst wurde über Luther und seine Beziehung zu volkskundlichen Fragen schon häufig geschrieben; nach Götzes „Volkskundliches bei Luther“ 1909, und Klingers „Luther und der deutsche Volksaberglaube“ 1912, hat Georg Buchwald 1936 „Volkskundliches bei Luther“<sup>48)</sup> und Erfurth 1938 ein Bändchen über Luther in der Sage<sup>49)</sup> vorgelegt, wie auch Jobst in seiner vorhin besprochenen Dissertation ausgiebig zu Luthers Reichtum Stellung nahm.

Was Jobst und Buchwald wie schon Klinger gaben, dient vorzüglich dazu, uns Luthern selbst zu zeigen; es läßt den Mann

46) Hars Le v a n d e r, Fattigt folk och tiggare. Ählun och söners förlag, Stockholm (1934). 197 S. Vgl. auch Th. Enklaar, Varende luyden. Van Garum & Comp., Assen 1937. 143 S.

46a) Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse. Antäus-Verlag Lübeck (1938). 316 S.

47) Otto C l e m e n s, Luther und die Volksfrömmigkeit seiner Zeit (Studien zur relig. Volkskd. H. 6). Verl. Ungelenk, Dresden 1938. 40 S.

48) Verl. Herm. Schaffstein, Köln (1936). 65 S.

49) Richard E r f u r t h, „Er lebt“; D. Martin Luther in der Sage. Herm. Eichblatt Verl., Leipzig 1938. 87 S.

in seiner Bindung an Heimat und Volk erscheinen; was Clemen zeigt, das ist die Lutherische Welt, in welcher er als eines ihrer Glieder lebt, wenn freilich auch als das vorzüglichste derselben. Aber wir sehen hier nicht so ihn als seine Zeit und seine Welt und deren Glauben; wir sehen die Kirchlichkeit, die von ihm kommt, und sehen die evangelische, die bald wirkend in die Welt und volkstumschaffend eingehen soll, entstehen.

Ein anderes Werk ist das P. M. Hebbes<sup>50)</sup>, das ich verspätet zur Anzeige bringe. Es schildert die Schweden in Böhmen und Mähren, wie sie die tschechische Volkstradition und Literatur uns sehen lehrt. Daß hier zum böhmischen Krieg, dem ersten und nicht gelindesten Teil des Dreißigjährigen, Ausführliches steht, bedarf nicht der Erwähnung. Wohl aber, daß hier ein Musterbeispiel eines Versuchs vorliegt, wie man „Geschichte“ aus sonst nicht beachteten Geschichtsquellen erhebt. Ich habe der Darstellung nichts zuzufügen; sie fasziniert durch ihre Sorgfältigkeit und durch den Reichtum dessen, was sie bietet. Nur eine Ergänzung sei erlaubt: das für die eschatologische Weisheit des Volkes in Böhmen und dann in ganz Österreich entscheidende Volksbuch „Sibyllen Weissagung“, das 1817 ein Tscheche schrieb, geht auf die schwedischen Kriegsjahre zurück, wie eine Flugschrift von Kampf-Praelium uns zeigt. Und hier so wie aus Hebbes Buch kann nun ein Mann, auch wenn er kein Kirchenhistoriker ist, noch eines lernen, das Wichtige nämlich: wie man im Tschechischen auf Einwirkungen von außen, zwangsartige und lindere, zu antworten pflegt. Wie dieses Volk sie aufnimmt und gebraucht<sup>51)</sup>.

Aber das führt uns schon in andere Zeiten. Ich hebe aus einer, uns näherliegenden, ein Buch hervor, das abseitig scheint, und das erst von Jobsts Dissertation her wichtig wird, weil in ihm die Journale und religiösen Zeitschriften der Aufklärungszeit, und zwar örtlich gebunden, im Umkreise Augsburgs, uns sichtbar

---

50) *Svenskarna i Böhmen och Mähren*. Almquist och Wiksells boktryckeri, Uppsala 1932. VIII u. 230 S.

51) Vgl. auch Peuckert, *Deutsches Volkstum in Märchen und Sage* 148 f.

werden; das ist die Dissertation Hildegard Mahlers<sup>52)</sup>. Sie zeigt, daß auch in ferner liegenden Zeiten die Zeitung ein volkskundliches Quellenbuch darstellt, nicht nur, wie ich es einst nachwies, die heutige.

Die wichtigste Arbeit der letzten Jahre, in der religiöse Volkskunde getrieben wird, schrieb aber Stoudt<sup>53)</sup>. Der angehende amerikanische Dozent, Nachkomme pfälzischer Sektierer, vermag zu zeigen, daß die Volkskunst der Pennsylvania-Deutschen vollkommen in ihrem religiösen Denken wurzelt, daß sie so ist, weil eben ihr Denken so ist. Hier wird nicht untersucht, wie dies oder jenes Jahrhundert gestimmt sei und welche Erscheinungen volkskundlicher Art es bezeugen, sondern hier wird ein volkskundliches Faktum als aus der religiösen Welt herkommend aufgewiesen; die Lilien der pennsylvanischen Volkskunst als aus der Böhme-Welt herstammend gezeigt, aus Konrad Beissels „Ephrata“ und aus den Schwenckfelder Gemeinden des Landes.

Es wäre schön, wenn man den Arbeiten zu früheren Jahrhunderten nun eine solche aus der Gegenwart zur Seite stellen könnte, vor allem eine solche zu dem den praktischen Theologen besonders wichtigen Fabrikarbeiterstand. So weit ich sehe, ist bis auf einige kritische Äußerungen nach meiner „Volkskunde des Proletariats I“ außer der Zunkerschen Dissertation nichts mehr gefolgt, denn Stellers Bemerkungen<sup>54)</sup> wird man nicht im Ernst als einen Beitrag zu dem Problem ansehen wollen. Die Zunkersche Arbeit<sup>55)</sup> ist nicht mehr als eine Seminararbeit; sie bringt es beispielsweise fertig, den von mir formulierten Standpunkt, das proletarische Leben sei eins am Anfang, habe keine

52) Das Geistesleben Augsburgs im 18. Jahrhundert im Spiegel der Augsburger Zeitschriften. (Zeitung u. Leben Bd. 11.) Verl. Haas u. Grabherr, Augsburg 1934. 157 S. 3 RM.

53) John Joseph Stoudt, Consider the lilies how they grow. An interpretation of the symbolism of Pennsylvania german art. The Pennsylvania German Folklore Society. Vol. 2. 1937, 256 S., 80 Tfln. Vgl. auch Stoudt, The Meaning of Pennsylvania german art: The Historical Review of Berks County 3 (1937). 5—8.

54) Mittlgn. Schles. Ges. f. Volkskd. 34, 70.

55) Ernst Zunker, Die volkskundliche Erfassung des Handarbeiterstandes (Form u. Geist 32). Verl. Herm. Eichblatt, Leipzig 1934. 117 S.

Tradition, als eine eigene Erkenntnis mitzuteilen (S. 59, 60), ohne daß auf den Vorgänger hingewiesen wird. Ich darf es mir deshalb versagen, auf sie ausführlicher einzugehen. Von einem größeren Werte ist hingegen das Sonderheft der Zeitschrift „Oberschlesier“<sup>56)</sup>: Perlicks „Volkstum des oberschlesischen Industriearbeiters“, wenn hier auch nur das weltliche, außerkirchliche Leben zu Worte kommt, und über die Frömmigkeit nur ein vereinzelter Hinweis aufzufinden ist. Dagegen gibt dies Heft, was andere Arbeiten bisher vergebens wollten, ein wirkliches Bild des oberschlesischen Fabrikers.

Ein ähnliches gilt von Werners Dissertation<sup>57)</sup>, die 1934 den Saarbergmann behandelte. Naturgemäß steht aber hier im Vordergrund, was 1934 ganz besonders stark bewegte: die Frage um das Deutschtum in der Saarbevölkerung. An Sprache, Sitte und Lied hat Werner es erwiesen. Ein zweites, was auch für unsere Fragestellungen gilt, kommt dann zur Sprache: an der Saar sind die Zusammenhänge zwischen dem Kohlengruben-Bergmann und dem Bauer — aus dem jener kam — noch heute festzustellen. Die Übergänge sind gleitende, nicht so plötzliche, wie es diejenigen in der schlesischen Textilfabrikarbeitschaft gewesen sind. Mit mehreren gelegentlichen Hinweisen wird die kirchliche Art gestreift, die dem Germanisten aber nicht recht sichtbar wurde.

Die ohne Zweifel interessanteste und zugleich schwierigste Stelle, an der für unsere Fragen sich ein Zugang öffnen muß, ist das Gebiet der mündlichen Überlieferung. Das Ganze — abzüglich des Volkliedes und des Sprichwortes — hat Will-Erich Peuckert jüngst in seinem Parallelwerk zu dem Pfisterschen Buch behandelt, das „deutsche Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel“<sup>58)</sup>. Hier wird, wie eingangs schon bemerkt, der religiöse Grund als der die volkstümlichen Erscheinungen zeugende nachgewiesen, und auch der Schritt von einem mythischen Denken zu dem vernünftigen unternommen, und das heißt

56) Sonderh. des „Oberschlesiens“. März 1935.

57) Otto Herm. Werner, Der Saarbergmann in Sprache und Brauch: Phil. Diss., Bonn 1934, 111 S. 4 Tfl. u. Karten.

58) (Deutsches Volkstum, hrsg. von John Meier Bd. II.) de Gruyter, Berlin 1938. XIII u. 215 S. 5,20 RM.

zum Denken der nach-katholischen, renaissance-gezeugten, im Volkstum sich seit etwa 1500 spiegelnden Zeit. Zu einer kirchlichen Volkskunde hingegen wird nicht angesetzt, wenn man nicht einzelne Hinweise auf die Welt der clerici und der Vaganten, auf Pfarrerschwänke und weiter auf den Einfluß der Predigtmärlein nehmen will.

Zum Predigtmärlein, da dies Wort gefallen ist, vermag ich nur zwei Arbeiten zu nennen, das dritte Heft der „Beiträge“ von Alfons Hilka<sup>59)</sup> und eine Untersuchung zu den Märlein des Nicole Bozon<sup>60)</sup>. Der rühmlichst bekannte Erforscher der mittel-lateinischen Erzählungen und Märlein hat des sonst unbekanntes Henmannus Bononiensis Viaticum narrationum, von dem allein zwei Kopenhagener Handschriften existieren, zugänglich gemacht. Es handelt sich bei dem Henmannus um eine reine Kompilation, für deren Stücke Hilka bis auf zwei die Herkunft anzugeben vermag. Er gibt uns eine Inhaltsübersicht der Sammlung, die Anfänge der Stücke und von den wichtigeren auch den ganzen Text, dazu Verweise auf die übrige Literatur. — Die Dissertation des Franziskaners Küfer beschäftigt sich mit einer volkssprachlichen Predigtexempelsammlung aus den französisch sprechenden Teilen Englands, wohl den Midlands, die einen sonst nicht nachweisbaren Franziskaner Bozon um etwa 1320 zum Verfasser hat. Von seiner Exempelsammlung, durch die er hofft l'em poet aprendre de eschuer peché, de embracer bontee, und die auf dem Festlande nicht bekannt geworden ist, behandeln die meisten Beispiele naturgeschichtliche Merkwürdigkeiten, die er für seine Predigten allegorisch auszuwerten versucht; das „Anekdotische“ hingegen tritt zurück.

Was nun die beiden Sammlungen und das Predigtmärlein überhaupt angeht, so haben wir in ihm gerade einen der hauptsächlichsten, für unsere Erörterungen in Frage kommenden Ansatzpunkte. Hier sehen wir das Wirken der Kirche in das Volk,

59) Alfons Hilka, Beiträge zur latein. Erzählliteratur des Mittelalters. III. Das Viaticum narrationum des Henmannus Bononiensis. (Abhdlgn. Ges. Wissensch. Göttingen. Phil. hist. Kl. III 16.) Weidmann, Berlin 1935. 123 S.

60) Egon Küfer, O.F.M., Die Predigtmärlein (Contes Moralisés) des fr. Nicole Bozon (Franziskanische Forschungen H. 5). Franziskus-Druckerei, Werl Westf. 1938. XVI u. 158 S. 6 RM.

denn diese Geschichten reicht man ja dem Volke dar und hofft dabei, daß es sie übernehmen möge. Wer unsere Märchen kennt, weiß, daß man übernahm, und daß ein Teil der heut geläufigen Märchen so Volksmärchen wurde<sup>61</sup>). Es ist unmöglich, das hier weiter auszuführen; genug, daß auf das Faktum hingewiesen werden konnte.

Auch für die Sage verweise ich auf Will-Erich Peuckert. Sie wird dort in den Ablauf der Entwicklung eingestellt und es wird zwischen „historischen Berichten“, als welche er die Sage nimmt, im zaubrischen, mythischen und vernünftigen Denken unterschieden<sup>62</sup>). Die von der Kirche getriebene Sage, die Legende wurde nicht erörtert. (Vgl. unten III.) Dafür ist hier schon auf die Sage in ihrer Bedeutung für die Sittlichkeit des bürgerlichen Lebens eingegangen worden. Damit beschäftigen sich auch zwei, dem Religions- und Kirchenhistoriker wichtige Dissertationen. Eva von Königslöw fragt dem Religiösen als einer gestaltenden Kraft der Sache nach; und ihre Ergebnisse berühren sich mit den vorhin schon vorgetragenen. Weil Sage in einem religiösen Denkraum geschehen ist, muß Religiöses in ihr sein (99 ff.). Sie geht dann weiter auf die ethischen Momente und findet, worin ich wiederum zustimmen muß<sup>63</sup>), u. a. eine natürliche, d. h. eine vorchristliche Moral in ihr — was Otto freilich zu bestreiten versuchte<sup>64</sup>). Das Wertvolle an Ottos Arbeit ist seine Darstellung der bürgerlichen Sittlichkeit, wie sie sich aus der Sage ablesen läßt, und wie sie um die beiden Lebenszentren „Hof“ und „Familie“ kreist. Hier ist die Ottosche Dissertation der vorigen überlegen, denn Eva v. Königslöw trägt Fragen der vorchristlichen Religion an das Bekenntnis Sage heran (Schuld 109 ff.; Erlösung

61) Vgl. zum Märchen auch die praktische Übersicht: Konrad Tönges, Lebenserscheinungen und Verbreitung des deutschen Märchens. (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie 56.) v. Münchowsche Univ.-Druckerei, Gießen 1957. 98 S. 1 Karte.

62) Vgl. zu seiner Bestimmung des „Ortes der Sage“ auch Gerh. Gesemann, Der montenegrinische Mensch (s. u.) mit den Erörterungen zur „Kurzgeschichte“.

63) Will-Erich Peuckert, Bäuerliche Ethik in der Volkssage: Geistige Arbeit, 1938, Nr. 1.

64) Günter Otto, Bäuerliche Ethik in d. schlesischen Volkssage (Deutschkundl. Arbeiten . . . d. Deutschen Inst. d. Univ. Breslau Bd. 4) Maruschke u. Berendt Verl., Breslau 1937. VII u. 78 S.

119 ff.), während es Otto gelingt, die sittlichen Systeme beiseite zu lassen, um aus der Sage des Bauern allein die bäurische sittliche Forderung aufzudecken. Die beiden Arbeiten bedeuten einen guten Vorwärtsschritt in dem Bemühen, die unbekannte Welt der Sage aufzugraben, und sind auch von der Fragestellung des Kirchenhistorikers aus recht zu beachten; vor allem knüpfen Ottos Bedenken, seit wann von einer moralischen Haltung der Sage gesprochen werden kann, an das Problem der Christianisierung.

Die Sage ist wohl die wichtigste aller Quellen, die uns vom Denken und Denkinhalt des bäurischen Volkes Kunde geben können; der Bauer offenbart in ihr sich selbst. Es ist deshalb notwendig, anzugeben, was in den letzten Jahren an Sammlungen erschienen ist. Zu den in meinem vorigen Bericht „Magie“ genannten (Ztschr. f. Kirchengeschichte 55, 349 ff.) treten noch eine Anzahl neuer Bände des Norsk Folkeminnelag, der heute wissenschaftlich am besten geleiteten Publikation (Halldor O. Opedal, Makter og Menneske, Folkeminne ifrå Hardanger I—III; Knut Strompdal, Gamalt frå Helgeland I—II; Knut Hermundstad, Gamletiditalar, Gamal Valdreskultur I; Ragnvald Mo, Dagar og År, Segner frå Salten; Ruth Hult, Østfoldminne; Torkell Mauland, Folkeminne fraa Rogaland<sup>65</sup>). Wie man sieht, behandelt jeder Band je eine Landschaft, während R. Th. Christiansens „Norske Sagn“<sup>66</sup>) das ganze Land umfassen wollen. An größeren deutschen Sammlungen ist nach dem vorigen Bericht nur Klengels Sagenbuch des östlichen Erzgebirges<sup>67</sup>) und weiter der dritte Band der großen Sammlung Karasek-Langers aus unseren Sprachinseln in Polen<sup>68</sup>), der Neudruck von Luck's „rätischen Alpensagen“<sup>69</sup>), und aus dem Montenegrinischen die ausgezeich-

65) Norsk Folkeminnelag Oslo.

66) Norske Sagn, redigert av dr. phil. R. Th. Christiansen, Verlag: H. Aschehoug, Oslo 1938. 250 S.

67) A. Klengel, Sagenbuch d. östlichen Erzgebirges. Verl. F. A. Kuntzsch, Altenburg 1938. 271 S.

68) A. Karasek-Langer und E. Strzygowski, Sagen d. Deutschen in Wolhynien und Polesien. Hirzel, Leipzig 1938.

69) Georg Luck, Rätische Alpensagen, Verl. Bischofsberger, Chur (1935) 123 S.

nete Sammlung Gesemanns <sup>70)</sup> anzuführen. Was über die Sammlungen im einzelnen zu bemerken wäre, dafür darf ich auf einen anderen Ort verweisen <sup>71)</sup>; hier muß genügen, daß man um sie weiß.

Es kann, wer auf volkskundlichem Gebiete arbeitet, die Sagensammlungen als unsere wichtigste Quelle nicht vernachlässigen. Daran ist auch die fleißige Volkslieduntersuchung zur „schönen jungen Lilofee“, die Wassermanns Frau geworden ist, gescheitert <sup>72)</sup>. Von ihrem Verfasser Bäuerle wurde nicht bemerkt, daß die ihm unlösbar gebliebenen Motive, die für die Herkunftsfrage die entscheidenden sind, sich aus den Sagen (Peuckert, Schlesische Sagen 1924, 109; A. Karasek-Langer und Strzygowski, Sagen der Deutschen in Wolhynien und Polesien, Nr. 482a; Josef Müller, Sagen aus Uri 1, Nr. 283) deuten lassen. Damit rückt die Ballade in ihren letzten Wurzeln aus dem wendischen ins deutsche Gebiet, und hinter der Wassermann- tauchen Albsagen auf. Von hier aus wird dann die Frage der Kirchenszenen im Liede auch aufs neue zu stellen und zu ordnen sein.

In Helbrons Untersuchung zu der Nonnenballade (Ich stand auf hohem Berge . . .) <sup>73)</sup> ist hier besonders die Einleitung zu erwähnen, in welcher Helbron über das Nonnenmotiv im deutschen Volkslied seit dem Mittelalter gehandelt hat. Ich möchte nicht alle Folgerungen unterschreiben, die da stehen, und auch nicht alles, was zur Ausbreitung des Stoffes im soziologischen Raum verzeichnet worden ist; aber ich habe keinen Platz, das hier im einzelnen vorzutragen. Genau so wie ich nur auf die Behandlung der Bürgerschen Ballade „Die Pfarrerstochter von Taubenheim“ <sup>74)</sup> und ihre Verbreitung in den „unteren“ Schichten — die Kennt-

70) Gerhard Gesemann, Helden, Hirten und Hajduken. Verl. Langen-Müller, München 1935. 165 S.; Ders., Der montenegrinische Mensch. Prag 1934, 222 S., eine ausgezeichnete Erläuterung zur vorangehenden Schrift, die tiefer führt, als ihr Titel vermuten läßt.

71) Bibliographie zum Problem d. Nachlebens der Antike I (1930/1); II (1932/5); III (1934/5); IV (1936/7); erschienenen I. II by The Warburg Institute, London; im Erscheinen IV.

72) Paul Bäuerle, Die Volksballaden von Wassermanns Braut und von Wassermanns Frau. Phil. Diss. Tübingen 1934. 103 S.

73) Hans Helbron, Das Lied vom Grafen und der Nonne. Phil. Diss. Kiel 1936. VI u. 192 S.

74) Ernst Schröder, Die Pfarrerstochter von Taubenhain. Phil. Diss. Kiel 1935. 85 S.

nis der Schrift verdanke ich der Universitäts-Bibliothek in Kiel — mit einem Wort hinweisen kann. Wenn hier zunächst auch nur das Stoffliche interessiert, so zeigt doch die Ausbreitung dieses Stoffes, das Weiterdichten an ihm für „fliegende Blätter“, für den Volksroman, das Puppenspiel, daß er erlaubt, auf eine Bedeutung für das Volk zu schließen. Und Schröder vermag im einzelnen nachzuweisen, was im jeweiligen Falle sich in dem Stoffe auszudrücken versucht.

Ich bin mit diesen Bemerkungen von meinem Wege abgeglitten. Das Volkslied hat für die kirchliche Volkskunde in einem andern Zusammenhang als dem der Einzel- und Motivgeschichte Wichtigkeit — wenn nicht Motive wie hier das Kirchliche berühren. Sonst aber haben Hagemann<sup>75)</sup> und Bringemeier<sup>76)</sup> den Weg gewiesen, auf dem die kirchliche Volkskunde wird schreiten müssen.

An Untersuchungen zu Aberglaubens-Motiven liegt nur wenig vor. Das große „Handwörterbuch“ von Bächtold-Stäubli schreckt davon ab, zumeist vortrefflich getane Arbeit noch einmal zu tun. Nur eine Dissertation bei v. Künßberg hat die „Vorladung vor Gottes Gericht“<sup>77)</sup>, die ich dort im Artikel „Josaphat“ behandelt habe, noch einmal aufgenommen und sie an mehreren Stellen auch vorangetrieben. Man wird heut sagen dürfen, daß die „Ladung“ aus der jüdischen in die frühchristliche Welt und so in die westeuropäische Kultur gekommen ist, wo sie als eine innere Notwendigkeit für jenen Fall, da „der Gedrückte nirgend Recht kann finden“, und als ein Zwang zum Recht jahrhundertelang besteht. Daß diese Ladung vor Gottes Gericht dann zu der Ladung ins Tal Josaphat geworden ist, das dürfte wohl mit der Ausbreitung der deutschen Sibyllendichtung im Zusammenhange stehen, durch die die endgeschichtliche Szenerie dem Volk auf die eindringlichste Art vergegenwärtigt wird.

75) Gustav Hagemann, Bäuerliche Gemeinschaftskultur in Nord-Ravensberg. Verl. Aschendorff, Münster 1951. VIII. u. 284 S., 1 Karte. 8.50 RM.

76) Martha Bringemeier, Gemeinschaft und Volkslied. Ebd. 1951. VIII u. 252 S., 3 Tfl., 1 Karte. 8.10 RM.

77) Siegfried Hartung, Vorladung vor Gottes Gericht. Verl. Konkordia, Bühl-Baden 1954. 98 S. 2.50 RM.

Viel mehr als für den Aberglauben sind für uns wichtige Einzeldarstellungen zum Brauch geschrieben worden.

Da steht als eine recht willkommene und brauchbare Darstellung die Studie Federers über den Palmesel in Baden an der Spitze <sup>78)</sup>. Willkommen um ihres reichen Bildmaterials willen — wenn die Texte zuweilen auch besondere Wege gehen —, sind die hübschen Bücher von Feichtenbeiner und Hartmann-Riedl, während die Hahnesche Bildsammlung manches zu wünschen übrig läßt <sup>78a)</sup>. Viel ist ferner, wenn man nur die Zahl der Arbeiten zum Gradmesser nimmt, in diesen Jahren für die „Wallfahrt“ geschehen. Am ersten will ich Schreibers „Wallfahrt und Volkstum“ <sup>79)</sup> nennen. Steffes gibt in der Sammelarbeit eine Deutung der „Wallfahrt in allgemeiner religionswissenschaftlicher Beleuchtung“, eine Phänomenologie der Wallfahrt nach zwei Gesichtspunkten geordnet: der Bereich des Menschlichen und die W. — also ihre im menschlichen Denken und Wesen liegenden Bedingungen, und zweitens: der Bereich des Göttlichen und das Wallfahrtsmotiv —, eine Erörterung, welche Religionen Wallfahrten haben, und was im Christentum zur Wallfahrt führte. Steffes sieht hier ein Hauptgewicht in dem Umstande, daß die Wallfahrt zuerst ein Aufsuchen der Orte war, an denen die Gottheit sich äußerte; deshalb stehen die Wallfahrten zu den durch Christi Leiden und Sterben geheiligten Orte am Anfang. Er stimmt hier überein mit der von Bauerreiß <sup>80)</sup> verfochtenen These, daß die ersten Wallfahrten zum heiligen Grabe, bzw. zu dessen Nachbildungen geführt haben, während Schreiber in den Heroengräbern die Ausgangspunkte der Wallfahrt sah.

78) Fritz Federer, Der Palmesel und die Palmprozession in Baden: Mein Heimatland 21 (1934), 75—91.

78a) Ludwig Feichtenbeiner, Altbayerischer Bauernbrauch im Jahreslauf. Verl. Bruckmann, München (1938) 88 S. Rudolf Hartmann und Franz Riedl, Deutsches Bauernleben in Ungarn. Volk u. Reich Verl., Berlin (1938), 20 S., 54 Tfln. 3,50 RM.; Hans Hahne u. Heinz Jul. Niehoff, Deutsche Bräuche im Jahreslauf (Veröffentlichungen d. Landesanstalt f. Volkheitskunde z. Halle H. 6) 25 S. 254 Tfl. Halle 1935.

79) Georg Schreiber, Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben (Forschungen z. Volkskunde H. 16/17). Verl. Schwann, Düsseldorf (1934) XV u. 297 S., 4 Tfl.

80) Romuald Bauerreiß, Sepulcrum Domini (Abhdlg. d. bayerischen Benediktinerakademie Bd. I). Selbstverl. d. bayer. Benediktinerakademie München 1936, 70 S.

Bauerreiß' Studie wirkt überzeugend, wenn seine Behandlung der Ortsnamen — bei denen ich gern etwas über die mit den Apostel- usw. Namen zusammengesetzten (Petersburg usw.) hörte, und der Gründungssagen auch nicht in allen Punkten befriedigt. Um aber nun auf Schreibers Monographie zurückzugreifen, in der Wohlhaupter noch „W. und Recht“ und Zoepfl die Nacktwallfahrten, Kriß „moderne Wallfahrten“ behandelt, ihr wichtigster Abschnitt hier ist, der von Schreiber selbst geschriebene, in dem die deutsche Wallfahrt nach Motiven und Geschichte behandelt worden ist, oder um Schreibers Ausdruck zu brauchen, in dem der „Strukturwandel der W.“ dargestellt ist. Ich greife „Pilgersegen“, „Oblationen“, „Reisegebet“, „Pfarramtlicher Reisepaß“, „Baum und Quelle im Marienkult“, „Türkenmotiv im Brauchtum“ wahllos heraus, um anzudeuten, was alles hier erörtert wird. Auch auf das Fortleben des Reisesegens im evangelischen Brauchtum hat Schr. (S. 14 f.) hingewiesen, und es wäre dankenswert, wenn diese Frage einmal aufgegriffen und ausführlicher erörtert würde — wie ja überhaupt die Wallfahrtsfrage auch für eine evangelische kirchliche Volkskunde ihre Bedeutung hat.

Neben der oben bereits erwähnten Untersuchung der Wallfahrt des ausgehenden 15. Jahrhunderts nach Birklingen steht Schiffers ausgezeichnete Erörterung der Aachenfahrt<sup>81)</sup>, die freilich in erster Linie den Kirchenhistoriker, nicht aber so den Volkskundler angeht. Doch fällt auch für ihn manche schöne Angabe ab, so die Datierung der 365 Bischöfe, die zum Motiv „so viel wie Tage im Jahr“ gehört<sup>82)</sup>, die Erörterung der legendären Nachrichten, des Wallfahrts-Brauchtumes in Aachen, der Beginn der Vorzeigung der Reliquien 1258, die Art der Reliquienverehrung in romanischer Zeit usw. Und da nun möchte ich gleich eines einmal ausdrücklich sagen: die kirchliche Volkskunde hängt ohne derartige historisch-kritische Forschungen durchaus in der Luft. Es reicht nicht aus, den gegenwärtigen Bestand an Sitten

81) Heinrich Schiffers, Aachener Heiligtumsfahrt. (Veröffentlichungen d. Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen Bd. 5.) Verl. J. Volk, Aachen 1937, 215 S., 4.50 RM.

82) Vgl. Peuckert in „Bibliographie zum Problem d. Nachlebens d. Antike“ 2 (1938).

und Bräuchen usw. zu erheben, und auch die Trennung in absinkendes Gut und primitives Gemeinschaftsgut genügt noch nicht; wir brauchen für alle Motive historisch-kritische Behandlungen. Sie werden an keiner Stelle so leicht ausführbar sein wie an den kirchlichen Volksgütern; hier aber hat die katholische Forschung die evangelische zur Zeit weit überflügelt. Ich sage das nicht aus irgendwelchen Gehässigkeiten heraus; im Gegenteil — aber es tut mir leid, daß wir heut mehr vom Reisesegen in der katholischen als in der evangelischen Kirche usw. wissen, daß wir in die Geschichte der Wallfahrt besseren Einblick haben als in die Frage des „Konfirmations-Ausfluges“. Gewiß, ein Teil der eben genannten Untersuchungen entstand, weil die katholische Kirche in der Abwehr lebte —, aber auch das darf nicht als dauernde Entschuldigung gelten. Wir sind, ehe nicht die wirkliche historisch gegründete Erforschung des evangelischen Volksbrauchtums geschieht, Kostgänger bei der besser entwickelten und geförderten katholischen Forschung.

Das gilt zuweilen sogar für eine landschaftlich gebundene Monographie, wie etwa die schöne Krißsche Darstellung<sup>83)</sup> der Zauber- und Segenssprüche in den Fünfkirchener deutschen Sprachinseln — denn einige verhältnismäßig knappe Worte über die Siedlung, die Mitteilung einiger Sagen und die Beschreibung der Wallfahrtsbräuche, das alles verschwindet vor der ausgezeichneten Darstellung des „Brauchens“ oder Segen-Sprechens, der Charakterisierung der einzelnen Segensprecher und der ausführlichen Mitteilung der aufgefundenen Segen. Hier wird mit Glück an die vor reichlich vierzig Jahren erschienene Frischbiersche Monographie über den ostpreußischen Zauberbrauch angeknüpft, und zu diesem oft benutzten Werk ein — heutigen Forderungen entsprechender — Nachfahr geliefert. Man müßte die Arbeit in anderen Landschaften fortsetzen, auch kirchenvolkkundlichen Nachforschungen zunutz, weil hier einmal so recht ersichtlich wird, w e r aus der Sippe der Heiligen und wo er weiterlebt.

---

83) Rudolf Kriß, Die schwäbische Türkei (Forschungen z. Volkskunde, H. 50). Verl. L. Schwann, Düsseldorf 1957. 100 S., 4 Tfl.

Ich schließe damit dieses Kapitel über die Materialien, das ganz gewiß durch die Verwertung der für die Besprechung vorgelegte Literatur ein wenig systematisches Aussehen hat, das aber, wie ich hoffe, doch die Grundzüge erkennen läßt, der eine kirchliche Volkskunde sich bedienen wird. Woran mir lag, ist immer wieder aufgewiesen worden. So wie die jährlichen Berichte in der „Bibliographie zum Problem des Nachlebens der Antike“ das volkswissenschaftliche Schrifttum daraufhin durchgehen, was es zu diesem heute wieder als wichtig erkannten Fragekreis<sup>84)</sup> enthält, so wird zunächst hier einmal systematisch jede Arbeit durchgenommen, die für die Frage des „Einwirkens der Kirche in das Volk und dessen Ergebnisse“ Stoff beibringt. Es geht um das Aufsammeln des Vorhandenen, wie es im nächsten Kapitel um die Geschichte des kirchlichen Einwirkens geht, nicht von der Kirchengeschichte her gesehen, sondern am volkswissenschaftlichen Stoffe — an dem, was aus dem von der Kirche Mitgeteilten ein „Volkswissenschaftliches“ wurde — abgelesen.

### III.

#### Rezeption.

Das was die Kirche mitteilt, wird volkswissenschaftliches Gut. Das Werden des in dem vorigen Kapitel dargestellten Zustandes ist nun zu erörtern. Wir fragen, wie Leonhard der Pferdeheilige geworden, wie irgendein vorhandener Begräbnisbrauch entstanden ist.

Es liegt wohl auf der Hand, daß eine Frage der Rezeption die Frage der Auseinandersetzung zu mindest zweier Geistigkeiten ist: der der aufnehmenden Kultur und der der Kirche. Wir stehen anscheinend damit vor dem in unserm ersten Kapitel schon verschiedentlich berührten Problem. Ich sage anscheinend, denn was dort aufschien, das ist in Wahrheit gar nicht unsere Fragestellung. Ich will es an einem Einzelbeispiel darzulegen versuchen.

---

84) Deutsche Allgemeine Zeitung 1. Febr. 1939 (Nr. 51/52) S. 3 Spalte 1.

Der Schweizer Forscher Rodholz schrieb 1870 die kleine Untersuchung: Drei Gaugöttinnen Walburg, Verena und Gertrud als deutsche Kirchenheilige.

In diesem Titel ist das ganze Problem beschlossen. Er ging von der dem Germanisten gegebenen Basis aus und setzte sozusagen an den Anfang deutsche Göttinnen, die er zu beinah fragwürdigen heiligen Frauen werden ließ. Dem gegenüber stehen eine Reihe von Untersuchungen, die in den letzten fünfzehn Jahren vorgenommen worden sind. Da geht man von dem Heiligen aus und sucht den darzustellen, um dann den weiteren Bezügen in das Draußen nachzuforschen. Es ist der Weg vom andern Ende her — der hier gemäßigere Weg, weil er der wissenschaftlich sicherere ist. — Aber jetzt einmal diese Frage der „Sicherheit“ beiseite getan — es ist der für die kirchliche Volkskunde gemäße Weg. Sie kann als kirchliche Volkskunde nicht vom Vorkirchlichen ausgehen; das wäre, als baute man mitten aus dem See aufs Land. Man baut nur immer vom festen Lande — und Schritt für Schritt den Baugrund sichernd — hinaus in das Unfeste.

Das wird einseitig sein, gewiß. Aber wir nehmen diese Einseitigkeit in Kauf, wenn wir dafür zu sicheren und festen Resultaten kommen. Noch sind die Ansätze, die uns vorliegen, nicht ganz das, was wir uns einmal hoffen, aber wir sehen bereits den Mut zu diesem Wege. Wir sehen, wie sich an einzelnen Stellen die noch historische oder germanistische Untersuchung dem Volkskundlichen zuzuwenden sucht — ich denke hier nur an Meisens „Nikolaus“, an Selzers „Wendelin“ — und glaube, daß in den beiden Büchern ein Muster gegeben ist, wie man dergleichen sinnvoll anzufangen hat.

Ich will, nachdem ich unsere Absichten dargetan, nun auf die heut vorliegenden Heiligen-Untersuchungen zu sprechen kommen, wobei ich freilich weniger von historischer kirchlicher Volkskunde, als von den Heiligen in kirchenhistorischer Beleuchtung zu sagen haben werde, weil uns ein Ausschreiten in Art der Meisenschen Schrift noch zu oft fehlt.

Von Triers Jodokus-Untersuchung und von dem Vorgange Schreibers angeregt, ist heut der Heiligen Leben und Leiden ja

aufs neue zum Gegenstand von Untersuchungen geworden. Was uns zur Zeit am dringendsten fehlt, das wäre eine zwei- bis dreibändige „Hand-Ausgabe“ der Acta Sanctorum, das will sagen, ein Arbeitsinstrument, das für die ersten und dringendsten Befragungen genügt. Ich weiß wohl, was das heißt; aber es müßte doch möglich sein, für die bekannten Heiligen die ältesten und die sanktionierten Viten, vielleicht auch die volksläufige Legende zusammenzustellen, so wie man meinetwegen die Clemen-Leitzmannsche „Studenten-Luther-Ausgabe“ geschaffen hat. Das würde uns draußen, die wir fern den Bibliotheken wohnen, nicht nur ein wichtiges Nachschlagewerk, sondern zugleich doch eine weitere Förderung der Heiligen-Studien bringen. Die „Heilige Deutsche Heimat“ von Johannes Walterscheid<sup>85)</sup> ist populär gehalten; so gern man sie benützt, um dies und jenes nachzusehen, das, was ich eben wünschte, gibt es nicht. Die beiden Bände durchschreiten das Kirchenjahr, so ähnlich wie es Koren<sup>86)</sup> tut; im Gegensatz zu diesem, dem die volkskundlichen Fakta und ihre Erwähnung die Hauptsache bedeutet, sind sie verhältnismäßig breit angelegt; so handelt der erste Band z. B. über „Advent“ in der katholischen Auffassung und teilt Adventsgesänge mit, beschreibt darauf Volksglauben und Volksbrauch Advent — wobei ihm freilich auch Irrtümliches (Alter des Adventkranzes!) durchschlüpft —, gibt Nachrichten über das Brauchtum der Donnerstage vor Weihnachten, und geht dann auf die einzelnen Tage ein. Es wird ausführlich die volkstümliche Legende des betreffenden Heiligen erzählt und daran der eine oder andere Hinweis auf volkstümliches Gut, auf literarische Denkmäler, auf die bildende Kunst geknüpft. Ein populäres Werk für das katholische Haus, uns freilich und unserer Arbeit nicht genug.

Von einem anderen Ausgangspunkt kommt eine in Schreibers „Forschungen zur Volkskunde“ erschienene Monographie von

85) Johannes Walterscheid, Heilige Deutsche Heimat. Verl. J. Giesel, Hannover 1936. I: XIV u. 359 S.; II: XI u. 407 S.

86) Hanns Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr. Verl. A. Pustet, Salzburg 1934. 205 S. u. 16 Tfl.

Clauß, „Die Heiligen des Elsaß“<sup>87)</sup>. Der in der „Bavaria sancta“ oder „Helvetia sancta“ im 18. Jahrhundert groß vorgebildete Gedanke wird hier neu aufgenommen und eine „Alsatia sancta“ vorgetragen. Die elsäßischen, die nichtelsäßischen aber dem Elsaß nah verbundenen und endlich die Katakombenheiligen werden vorgestellt, in kurzen knappen Viten alles Notwendige gesagt, in einem Anhang das Material für die gelehrte Untersuchung bereitgestellt, und dies durch manche Register fruchtbar abgeschlossen. Ein prächtiges Bildmaterial vervollständigt den Band. Und wieder will ich hier einen Wunsch an die katholische Forschung äußern, den nämlich, diese Kataloge fortzusetzen und ihnen eine Silesia sancta usw. an die Seite zu stellen. Wir würden gerade für solche Hilfen dankbar sein, die kirchengeschichtliche Forschung wie die volkskundliche benötigt sie.

Auch eine in mancher Beziehung wichtige Dissertation gehört hierher, die Glasersche „Bedeutung der christlichen Heiligen“<sup>88)</sup>. Hier wird in einem ersten Teil gezeigt, was Volksbrauch und Volksmeinung der kirchlich sanktionierten oder der volksläufigen Legende des oder jenes Heiligen verdankt, wie aus bestimmten Zügen der Legende ein Typus sich entwickelt, etwa Laurentius als Feuerheiliger, wie manche Heilige als Heilige schlechthin „wirkend“ gedacht sind, wie Kunst und redende Namen eine Legende schaffen, wie endlich mythische und magische Motive formend sind. Der zweite Teil bespricht die Heiligen, bei denen die Festzeiten für Bräuche und Meinungen entscheidend sind, vgl. Johannis der Täufer und die Johannisbräuche, ein dritter endlich das Minnetrinken. Die Dissertation, wenn sich auch hier und da ein Irrtum oder ein Zweifelhaftes findet, — vgl. etwa das Huhnopfer an St. Veit<sup>89)</sup>, und die im Riesengebirge bezugten Huhnopfer an der Elbquelle —, verdient um des mit Fleiß zusammengetragenen und uns zugänglich gemachten reichen

87) Joseph M. B. Clauß, Die Heiligen des Elsaß in ihrem Leben, ihrer Verehrung und ihrer Darstellung in der Kunst. (Forschungen z. Volkskunde H. 18/19.) Verl. L. Schwann, Düsseldorf 1935. 280 S. Mehr. Tfl.

88) Hanna Glaser, Die Bedeutung der christlichen Heiligen und ihrer Legende für Volksbrauch und Volksmeinung in Deutschland. Phil. Diss. Heidelberg 1937. 107 S.

89) Gugitz, Das Huhnopfer: Unsere Heimat, Wien 1935, Nr. 6-8, 12.

Materials willen doch unsern Dank. Es treten zum ersten Male an Stelle mehr oder minder begründeter Behauptungen über den Einfluß der Heiligen auf Brauch und Meinung: Fakta, von denen aus man weiter vordringen kann.

In Ziffern faßbar wird der Einfluß der Heiligenverehrung auf unser Volk, wenn man auf dessen Namensgebung achtet. Frey hat Rheinhessen <sup>89a)</sup> daraufhin untersucht und ein Verzeichnis der biblischen Personen und Heiligen, soweit sie da auftreten, vorgelegt, kurz jedes Heiligen Vita, seine Geschichte im Rheinhes-sischen und sein Erscheinen in den Namen angegeben. Zu einer Verarbeitung des Stoffes ist er nicht gekommen; aber auch so sind seine Angaben schon nütze und uns willkommen, erlauben sie doch, volkscundliche Schlüsse (Auswahl, Annahme usw. der einzelnen Gestalten) wie kult- und kulturgeographische Untersuchungen zu beginnen. Daß man im einzelnen anders sehen wird, z. B. Jack auf Jakob satt mit Grünwald auf Cyriak zurückzuführen usw., ist selbstverständlich und für die Auswertung zwar wichtig, doch nur in selteneren Fällen ein Hindernis der Arbeit.

Vorchristliche Züge bei den keltischen Heiligen hat Rees <sup>90)</sup> zu zeigen versucht.

Ich komme nun zu einzelnen Gestalten. St. Georg ist von zwei Seiten her in Angriff genommen worden. Cumont hat mit gewohnter Meisterschaft die erste Georgslegende festzustellen und Ort wie Zeit derselben zu ermitteln versucht <sup>91)</sup>. Es setzt sie zwischen 363 und das 5. Jahrhundert nach Kappadozien und sieht in ihr spätpersische und jüdische Einflüsse sich mischen. Krefting <sup>92)</sup> hat ein Gefühl für die in der Georgslegende schwin-gende Atmosphäre gehabt, als er den Manichäismus derselben behauptete. Ihm ist Manichäismus ein Deckwort freilich für

89a) Johannes Frey, Heiligenverehrung und Familiennamen in Rheinhessen (Gießener Beiträge z. dtsh. Philologie, H. 61), Gießen 1958, 110 S. 4.— RM.

90) Alwyn D. Rees, *The Divine Hero in Celtic Hagiology: Folk-Lore* 47 (1956), 30—41.

91) Fr. Cumont, *La plus ancienne légende de Saint Georges: Revue de l'histoire des religions* 114 (1956), 5—51.

92) Achim Krefting, *St. Michael und St. Georg*, Jena (1937), 97 S., 14 Abbildungen auf Tafeln.

jeden Dualismus (für jede „Gnosis“ nach Jonas' Gedankengängen). Von diesem intuitiven Ergreifen der Situation hier einmal abgesehen vermag — besonders das erste Kapitel über die vor-mittelalterliche Zeit — nichts Neues beizubringen; K. ist nicht bis zu den Quellen hinauf gekommen, sondern baut sich aus dem vorhandenen Bestand ein Bild zusammen, wobei er weitgehend mit Behauptungen, die man gern einmal bewiesen hätte, operiert; vgl. etwa „Innerhalb der (alten: Peuckert) Kirche war ein dualistischer Kampf St. Michaels unmöglich, und die Erzählung der Apokalypse begriff man noch nicht...“; oder er legt seine „Deutungen“ vor, ohne sich erst die Mühe zu geben, ihre Berechtigung zu erweisen; vgl. etwa „Der Kampf St. Georgs ist in zweifacher Weise zu erklären: einmal als genaue Entsprechung des Michaelskampfes auf einer niedrigeren Stufe“, dann „als Bild des Kampfes im einzelnen Menschen“. K. hätte seiner These einen besseren Dienst erwiesen, wenn er in philologischer Kleinarbeit *e i n e* der Behauptungen bewiesen hätte, statt daß er sie von seinem kulturphilosophischen System her sprach.

In einer Reihe von Untersuchungen und Aufsätzen arbeitet Hansel an der Maria-Magdalenen-Legende<sup>93</sup>), wovon uns die Erörterungen zur literarischen Stoffgeschichte hier weniger interessieren. „Die Maria-Magdalenen-Legende“ befaßt sich mit der hagiographischen Seite der Frage, erörtert den Zusammenfall der drei Marien (von Magdala, von Bethanien, die Sünderin) an Hand des neutestamentlichen Schrifttums, für die die Magdalenenhomilie Gregors des Großen und der südfranzösische Kult entscheidend geworden sind.

Ein zweites Kapitel versucht dann nachzuweisen, daß — religionsgeschichtlich gesehen — die MM-Legende nirgends anzuschließen ist; das dritte behandelt die Entwicklung der Legende, für die im 10. Jahrhundert in Italien die Maria Ägyptiaca Be-

93) Hans Hansel, Die Maria-Magdalenen-Legende (Greifswalder Beiträge H. 16 I) 1937; Ders., Magdalenenkult und Magdalenenlegende: Görres-Gesellschaft, Drei Vorträge v. d. Limburger Generalversammlung 1935, Köln 1936, 45—59; ders., Das Nachleben der Heiligen in der Dichtung u. d. stoffgeschichtl. Darstellung: Volk u. Volkstum 5 (1938), 231—251; Ders., Zur Geschichte d. Magdalenenverehrung in Deutschland: Ebd. 1 (1936), 269—277.

deutung erlangt, bis im 11. Jahrhundert, wie es von Hansel zwar nicht ausgesprochen wird, wie es mir aber aus seinem Material sich zwingend zu ergeben scheint, unter dem Einfluß von Cluny der MM-Kult groß aufblüht; Odos von Cluny Sermo wird Grundlage der Vita für die großen Legendare; cluniazensische Strömungen veranlassen in Südfrankreich, — wohl anschließend an die Entwicklung eines Lazaruskultes in Autun (und Marseille), diejenige eine MM-Reliquienkultes in Vézelay; die cluniazensische Bußpredigt treibt die Magdalenenpredigt, und schafft im Volk die Gestalt der Reuerin, deren Nachleben im nordischen Volkslied Hansel noch kurz aufreißt, so wie er manches zum MM-Spiel zu sagen hat.

Es ist schade, daß dieses uns erwünschte Material an mehrere Orte verzettelt wurde; seine Darstellung in einem geschlossenen Werk wäre nützlicher und auch der Eindruck ein stärkerer gewesen. Das zeigt sich deutlich an Rosenfelds *Christophorus*<sup>94</sup>), obwohl auch dieses Buch allein die erste Hälfte seiner Untersuchungen enthält. Der im deutschen Volk so stark verehrte Heilige, dessen Patrozinium jedoch, — im Gegensatz zu den romanischen Ländern, — zu keiner Bedeutung gelangt, erhält hier seine für immer grundlegende Monographie. Rosenfeld geht von der zeitlichen und räumlichen Ausbreitung der Patrozinien aus, und ermittelt einen Weg aus dem Orient über das byzantinische Italien nach Frankreich und Deutschland; die Bedeutung der Verkehrsstraßen wird ebenso sichtbar wie bestimmte völkische Verhalten; die deutsche und englische Oberschicht lehnt den Heiligen, der im breiten Volk so beliebt werden sollte, ab.

Im folgenden schließt sich R. Zwierzinas Herleitung der Christophorus- aus der gnostischen Bartholomaeuslegende an, kommt also zu einem ähnlichen Ursprung, wie ihn Cumont für St. Georg gefunden hat. Der Nachweis dieser rein literarischen Entstehung der Passio schließt selbstverständlich die historische Existenz eines Märtyrers Chr. nicht aus, die R. dazu als möglich erwiesen hat. Es ist der Chr. der Passio mit deren alter Nothilfe-

94) Rosenfeld, Hans-Friedrich, *Der hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende.* (Acti academiae Aboensis Humaniora X 3), Verl. C. Harrassowitz, Leipzig 1937. XX u. 552 S., 2 Tafeln, 3 Karten.

formel, welcher zum Pilgerheiligen vor allem Oberitaliens wurde. Und hier nun taucht um 1150 in der bildenden Kunst zum ersten Male Chr. als Träger Christi auf, was R. mit Recht als einen Fall von Wortillustration erklärt. Der Glaube an die apotropäische Kraft des Bildes führt diese Darstellung in einem schnellen Siegeszuge durch die Lande, und aus ihr wieder erwuchs die neue Legende im südlichen Alpenlande. Der Glaube an seine magische Kraft hat ja dem Bilde des Heiligen bis in die heutige Zeit Verehrer zugeführt und ihn sogar in evangelischen Gegenden zu dem Verkehrsheiligen werden lassen, wo übrigens auch bei Schatzgräbern sein Name mitsamt dem Christophorusgebet aufleuchtete. Die Klärung, die R. mit dieser Untersuchung für die Verhältnisse bis zur Biographie des Heiligen bei Jacobus a Voragine geschaffen hat, läßt nicht nur brennend den Fortgang der Arbeit wünschen, der für die 14-Nothelfer-Frage Aufklärungen verspricht, sondern läßt uns auch hoffen, daß sie für weitere Heiligen-Forschungen in mancher methodischen Hinsicht wegweisend werde.

Eine ganz ähnliche Bedeutung wie für die Christophorus- hat die Ikonographie auch für die Kümmerisforschung gehabt, die durch Schnürer<sup>95)</sup> und Ritz auf einen sicheren Boden gelenkt worden ist.

Als Ausgangspunkt des Kultes stellen die Untersuchungen das holländische Steenberg fest, für welches „wahrscheinlich ein Schnitzbild... ein Bild, das eine bärtige, gekrönte Person am Kreuz darstellte“, erschlossen werden kann; ins Niederland des 15. Jahrhunderts verweist auch die Legende, deren Heldin nicht als geschichtlich nachgewiesen worden ist. Wen stellte jenes Bild in Steenberg, von dem die Kümmerisvorstellung ausgeht, nun dar? Nach ältesten Angaben die Heilige Ontcommer. So weit trägt uns das Quellenmaterial, und Schnürer glaubt nun schließen zu dürfen, daß diese heilige Entkümmerin ein Entkümmerer = Salvator, das Bild ein altertümliches Christusbild gewesen sei. So unsicher und so gewagt der Schluß auch

---

95) Schnürer, Gustav und Joseph H. Ritz, Sankt Kümmeris und Volto Santo (Forschungen z. Volkskunde, H. 15/15). Verl. Schwann, Düsseldorf (1954). XV u. 341 S., viele Abbildungen. Vgl. auch Schreiber, Volk u. Volkstum 1 (1936), 300 f.

scheint, man wird sich wohl mit ihm abfinden müssen. Was hat es nun aber mit dem zur Heiligen umgedeuteten Christusbild auf sich? Die beiden Verfasser machen glaubhaft, daß hinter ihm der Volto santo von Lucca stehe, dessen Geschichte sie nun im 4. Kapitel der großen und wertvollen Untersuchung geben, und der anscheinend aus der Zeit um etwa 800 stammt und „die während der Westgotenherrschaft in Spanien ausgebildete Darstellung des bekleideten Kruzifixes bietet“, und an welchem auch das uns bekannte Spielmannswunder des „Geigers von Gmünd“ haftet. (Doch vgl. zu dem Bilde des Christus, dessen rechtem Fuß die Sandale entgleitet, jetzt: Aubin, Herm., Geschichte Schlesiens I [1938], 471.) Das 6. und 7. Kapitel, das ist beinahe die ganze zweite Hälfte der Arbeit, ist dann der Darstellung der Ausbreitung des Volto-santo- und des Kummerniskultes gewidmet. Hier wird die uns vorläufig wichtige und auch am sichersten fundierte Arbeit geleistet: die Geographie der Legendengestalt gegeben.

Ich habe die Stelle bereits angedeutet, wo statt mit Tatsachen, mit Schlüssen gearbeitet werden muß. Fehlt auch der letzte, den Bau vollendende und ihn sichernde Stein, so scheint mir dennoch, daß die Kummernisforschung, — in der sich eine wilde Mythologisterie breit machte, vgl. etwa den wunderlichen „Schwurgott“ Kummernus, — auf ein tragfähiges Gelände herübergerettet worden ist, daß alle weitere Forschung von den hier mühsam erarbeiteten Ergebnissen auszugehen haben wird. Ich kann mir wenigstens keinen besseren und keinen vertrauenerweckenderen Weg vorstellen, als den, den diese Untersuchungen eingeschlagen haben.

Freilich, sie sind zumeist noch keine wirklichen volkskundlichen Untersuchungen. Die meisten Arbeiten streifen unsere Probleme wohl, — nur Selzers „Wendelin“, der leider zur Besprechung nicht zu erlangen war, — gräbt tiefer ein; — doch dieses Streifen ist uns nicht genug. An Rosenfelds oder Schnürer-Ritz's Ergebnisse nun einen zweiten Teil in Art der Glaserschen Untersuchungen anzuschließen, oder — um ein vollgültiges Beispiel anzuführen, so wie das Meisensche Buch von der durch den Historiker gewonnenen Plattform fortschreitet und sich der Wei-

terführung seiner Untersuchung im volkskundlichen Raume unterzieht, so muß an diesem Ort die kirchliche Volkskunde gesehen werden.

Ich füge dem ersten Beispiel noch ein zweites zu. Der Prager katholische Kirchenrechtler Hoyer<sup>96)</sup> hat das *ius canonicum* in allen seinen Grenzen und Beziehungen untersucht. Von ihm aus bietet sich der Weg in die Volkskunde dar, als ihm die Frage vor die Augen tritt, was denn von älteren Begräbnisbräuchen in den deutschen Gebieten lebt. Er fand, daß sie wie Segnungen und Exorzismen dem *Rituale Romanum* entstammen, durch das sie für den Herrschbereich der ganzen katholischen Kirche einheitlich geordnet wurden. Das Hauptgut dieser Ritualvorschriften, die über die kirchlichen herüber und in weltliche Ordnungen langen, ist undeutsch, hat sich aber, erzwungen durch die Forderungen der Kirche, eingebürgert. Ja, drang auch in die evangelischen Bezirke ein. Was Hoyer hier gibt, das ist kirchliche Volkskunde, wie Schreibers „Wallfahrt“ kirchliche Volkskunde gewesen ist.

Nicht aber kirchliche Volkskunde ist es gewesen, wenn in Will-Erich Peuckerts „Pansophie“ ein Zauberspruch als aus verschiedenen Formeln kirchlicher Gebete und Worten der Messe entstanden, nachgewiesen wird.

#### IV.

#### Psychologie.

Zu einer Materialiensammlung und einer historischen kirchlichen Volkskunde tritt — analog der Religionspsychologie und einer Volksglaubens-Psychologie — auch hier die psychologische Untersuchung der Tatbestände. Ich habe darüber ja vorhin bereits gesprochen. Nun ist es aber so, daß uns bis heut nur einige wenige Ansätze zu einer Volkskunde-Psychologie gegeben worden sind, obwohl bereits vor beinahe vierzig Jahren die Definition des Volkskunde-Begriffes mit psychologischen Begriffen und termini gearbeitet hat. Wir haben die Rankeschen und v. Sydow-

96) Ernst Hoyer, *Kanonistisches zum Atlas d. deutschen Volkskunde* (3. Beiheft d. *Sudetendeutsch. Ztschr. f. Vk.*), Verlag J. G. Calvesche Universitäts-Buchhandlung, Prag 1935, 54 S.

schen Ausführungen, — das aber war alles. Erst in diesen Tagen hat Lily Weiser-Aall hier fördernd eingegriffen.

„Die Beschäftigung mit volkskundlichen Stoffen führt immer wieder zu psychologischen Fragen. So wie die volkskundliche Forschung über Sammeln und Beschreiben der in ihren Kreis gehörigen Erscheinungen hinausgeht, sobald Sinn, Entfaltung, Umgestaltung, Erhaltung oder Verlust von Formen und Inhalten, Wesen und Typen einzelner Volkspersönlichkeiten untersucht werden, reicht das geschichtlich-sprachwissenschaftliche Rüstzeug in vielen Fällen nicht aus“; es muß die Psychologie zur Hilfe genommen werden. Das ist eine alte, nur nie recht beachtete Forderung, und wo sie beachtet wurde, hat man sich meist mit „Laienpsychologie“ oder Pathologie begnügt; aber eine Beschäftigung mit Völker- oder Religionspsychologie, Sozialpsychologie usw. ist ohne die „allgemeine“ Psychologie nicht möglich. Diese nun versucht Lily Weiser-Aall, zugeschnitten auf die Erfordernisse der Volkskunde, in einer kleinen Schrift zu geben<sup>97)</sup>. Sie ist dazu die vor allen andern Berufene. Von Haus aus Volkskundlerin, ist sie durch ihre Ehe mit dem Psychologen Aall dessen Arbeitsgebiet vertraut, wie mehrere interessante Vorarbeiten es bereits ausweisen. Ich denke hier vor allen an ihren „seelischen Aufbau religiöser Symbole“ (Ztschr. f. Volksk. 1933; erweitert: Ztschr. f. Religionspsychologie 1934) und ihre „experimentelle“ Beiträge zur Psychologie der mündlichen Überlieferungen (Niederdtsh. Ztschr. f. Volksk. 1935) mit den überzeugenden Feststellungen zum Masken-Erlebnis.

Weisers Buch vermag ich nach der psychologischen Seite hin nicht zu beurteilen; was die volkskundliche betrifft, so halte ich es nicht nur für notwendig und wichtig, sondern auch für unsere Untersuchungen entscheidend. Ich sprach soeben vom Masken-Erlebnis; von ähnlichem Wert erscheinen mir die Hinweise auf die eidetischen Grundlagen des „zweiten Gesichtes“, wenn hier auch noch ein verschütteter Zugang über den Schamanismus vorhanden ist. Aber ich vermag hier natürlich nicht den Inhalt der Schrift durchzugehen; wer die Nützlichkeit der Religionspsycho-

97) Lily Weiser-Aall, Volkskunde u. Psychologie. Verl. W. de Gruyter 1937. VIII u. 132 S.

logie für die Religionswissenschaft und -geschichte kennt, dem wird es keiner Beweise für die Nützlichkeit dieser Arbeit bedürfen — mag sie auch an die kirchliche Volkskunde kaum rühren.

## V.

Die ganze Berechtigung, so der religiösen und kirchlichen Volkskunde, wie die der psychologischen Betrachtungsweise eines volkskundlichen Fakts zeigt sich bei der Erörterung der Frage Böhme. Ich deutete vorhin bereits auf die um Luther sich gruppierenden Arbeiten hin und sagte, wie gut es wäre, daß man von einer Zusammenstellung der Reste und Zeichen seines Volksglaubens, zu einer Betrachtung seiner Volksfrömmigkeit gekommen wäre, auf welchem Wege man nun noch weiterschreiten müßte. Es schiene mir durchaus angebracht, die Frage aufzuwerfen, ob Luthers Tat nicht beispielsweise seiner „Volksfrömmigkeit“ entspränge. Was seine Rechtfertigungstheologie betrifft, so glaube ich aus den Erfahrungen, die man bei der volkskundlichen Arbeit gewinnt, daß ihre Wurzeln und wohl auch ihre ersten Schritte in diesem Gebiet geschehen sind (vgl. Peuckert, Schlesische Volkskunde 1928, 172).

Heut nun führt Benz mit seinem Böhme-Buch<sup>98)</sup> zu ähnlichen und wohl noch weitergreifenden Überlegungen. Es geht ihm, wie der Titel schon besagt, um Jakob Böhmes Anthropologie. Die Arbeit überzeugt; ich wüßte nichts, was man an ihren Schlüssen und Gängen auszusetzen hätte: Benz überblickt das Material mit souveränem Können. Auch daß er als zentrales Problem die Androgyneität erhebt, ist mehr als nur ein glücklicher und zufälliger Griff. — Wie aber ist Böhme zu dieser Formulierung gekommen? Was Benz vorträgt, ist Böhmes späteres System, und wenn ihm Ausgangspunkt sein muß „die Begründung der androgynen Idee im Gottesgedanken Böhmes, wie sie ihren Ausdruck findet in seiner Spekulation über die himmlische Sophia“, so ist das philosophisch recht, nur sicherlich historisch umgekehrt. Es war ja eben der „Gegensatz“, der seine Gedanken erregte, wie man in seiner „Aurora“ immer wieder finden kann, und wie es

---

98) Ernst Benz, Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme. Verl. W. Kohlhammer, Stuttgart 1937. IX u. 201 S.

Benz auch recht gesehen hat. Aus diesem Denken des Gegensatzes mußte aber Böhme, der aus dem Volke kam, auch die geschlechtliche Gegensätzlichkeit bemerken. Es fällt Benz auf, daß er sich dieser Frage stellte, der man sonst aus dem Wege ging. Er stellte sich ihr, weil es die Frage seiner Freunde und Gesellen war. Ich habe in meinem „Leben Jakob Böhmes“ aufgezählt, was alles in seinen Schriften Volkskundliches begegnet, und habe seine Frage als die Fragen eines Mannes des Volkes, sein Suchen als ein volksmäßiges bezeichnet. Hierin wird diese seine Problemfindung auch gehören. Daß sie dann weiter suchs, — die „Physiologie des himmlischen Urmenschen“ hängt, wie schon Benz einmal andeutet, stark von J. Böhmes Alchymie und seinem paracelsischen Wissen (S. 52 f.) ab, — daran sind die Jahre schuld, da Böhme sich vom Volke abgesondert hat. Davon will ich an diesem Ort nichts weiter sagen, nachdem ich sowieso Benz unrecht tat, und sein in vieler Hinsicht wichtiges und die Böhme-Forschung weiterführendes Buch in rein volkskundliche Zusammenhänge gezogen habe. Aber es schien mir recht, auch gegen Benzens Leistung, auf diesen Punkt einmal nachdrücklich hinzuweisen, weil man von ihm her gewiß noch manches uns heute Seltsames und Befremdendes zu gewinnen wäre.

Nach jenem ersten nämlich mit unsern heutigen Mitteln uns schon möglichen Ergebnis, erhebt sich drängender und brennender die Frage: was ist an Kirchlichem in dieses einfache Menschenherz geflossen und ward hier aufgenommen, umgeschmolzen, eingeschmolzen? Es ist die Frage Bornkamms, als er das Verhältnis von Böhme zu Luther untersuchte und zu Klärungen treiben wollte. Es ist die Frage nach den Kryptokalvinisten, nach Mollers Bedeutung für des Schusters Werdegang. Wer es vermöchte, diese Frage vollständig zu lösen, der hätte erwiesen, was die kirchliche Volkskunde auch dort vermag, wo Volk nicht mehr der Dutzendmensch, sondern der Einzelne, der Einsame ist im Schwarme. Und wer nun diese Lösung jener anderen konfrontierte, in der der weltliche Grund des Böhmeschen Herzens und des Glaubens sichtbar wird, und aus dem beiden dann die Summe zöge, der schritte von kirchlicher zu religiöser Volkskunde fort.

Das ist, was Benzens Untersuchung mich bedenken lehrt. Sie ist gelungen; ich habe an ihren Ergebnissen nichts aussetzen; ich halte ihren methodischen Gang für ausgezeichnet, — wir haben kein Böhme-Buch, das diesem hier die Waage hält, — doch über dies alles hinaus ist es mir augenblicklich wichtiger, an ihm das Wunschbild unseres heutigen Suchens zu begründen. Denn — und ich schweife ja trotz allem wenig ab — der Görlicher Schuster ist ein Mann der Welt gewesen, die aus dem Ringen unseres Volks um seinen Glauben sich erhob. Sein Paracelsusweg war nur ein solcher Weg. Und auch sein Weg zum Gott der Kirche, zu dem Gotte, von dem sein Suchen ausging, war ein solcher. Er hat von dem gezehrt, was ihm die Kirche gab, wie er von dem getrieben ward, was in ihm weltliches, das heißt volkstümliches Ringen und Verlangen war, um anzukommen, wo er endlich angekommen ist. Wohin auch unser Suchen uns am Ende führen will. So wird die kirchliche Volkskunde am Ende in die religiöse münden, wie alle Kirche treibt und führt zu Gott, von dem Religion das Herz des Suchenden erfüllt.

## Allgemeines

Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi.  
Pubblicazioni della Università cattolica del  
S. Cuore. Serie quinta: Scienze storiche. Vol. XVI.  
Milano. Vita e Pensiero 50 L.

Die dem Andenken des Salesianers P. Ubaldi gewidmete Sammlung von Aufsätzen ist von dem Kirchenhistoriker nicht zu übersehen. Delehaye publiziert aus einem Manuskript der Bibliothèque Nationale (XII. saec.) die lateinische Übersetzung der Passio der römischen Anastasia. Vaccari zeigt in seinem Artikel: „La Grecità di S. Cirillo d'Alessandria“ den Attizismus des großen Bischofs auf. Pighi, geschult an den Arbeiten von Schrijnen, weist „Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV secolo“ nach. Die beiden Aufsätze von Vaccari und Pighi scheinen mir besonders beachtenswert zu sein. J. P. Kirsch bringt die Hauskirche in Dura mit den Hauskirchen in Rom zusammen. Castiglioni publiziert eine späte Passio der hl. Dorothea, wichtiger ist die Publikation der Fides S. Luciferi (von Cagliari) aus dem Codex der Ambrosiana, der auch das Fragm. Muratorian, enthält. Der Text ist zwar bekannt, wird von Saba aber aufs neue dogmengeschichtlich behandelt. Man sollte den ganzen Codex — und nicht nur die einzelnen Stücke — einmal gründlich studieren. Bartolozzi ist der Meinung, daß nur die erste der beiden Homilien auf den hl. Romanus von Johannes Chrysostomus stammt. H. Hoppe behandelt das Thema: „Rufin als Übersetzer.“ Bedeutsam ist die gelehrte Untersuchung von Silvertaronca über den Tomus Leonis: „Originale o Registro“, die die zweite Möglichkeit bejaht. Steph. Lösch, Der Brief des Clemens Romanus weist auf die sprachliche Verwandtschaft dieses Briefes mit dem Claudius-Brief hin. Cechelli bringt „Noterelle sul Cristianesimo Africano“. Merzagora handelt über: Joh. Chrysostomos als Paulus-Ausleger. Interessant ist der Aufsatz von Pugliese: „S. Agostino giudice.“ Wilmart befaßt sich mit einem „Recueil italien des Prières, attribuées a S. Anselme“. F. di Capua gibt eine „Analisi ritmica delle Formole del Liber diurnus“ und führt den Nachweis, daß gewisse Formeln aus dem IV/V s. stammen. Der Aufsatz hat auch Bedeutung für die Wertung der Handschriften des Liber Diurnus. Ghedini bespricht in gelehrter Weise: „La lingua dei Vangeli apocrifi greci.“ Andere Aufsätze erwähne ich nicht, sei es weil sie von geringerer Bedeutung sind. Aufs ganze gesehen, liegt eine reichhaltige und wertvolle Arbeit in diesem Sammelbande vor.

Rom.

Erik Peterson.

Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire  
Orientales et Slaves (Univ. de Bruxelles) tome IV  
1936. Mélanges Cumont. 2 vols. Bruxelles 1936 Secrétariat de l'Institut.

Die Mélanges Fr. Cumont, mit einer Photographie des Gefeierten geschmückt, werden mit einer „Liste des Publications“ von Fr. Cumont (546 Nr.) eröffnet. Seitdem ist das von Cumont — gemeinsam mit Bidez publizierte — monumentale Werk: Les Mages hellénisés. (2 vol.) Paris 1938 hinzugekommen. Cumont ist und bleibt der unbestrittene

Meister der Religionsgeschichte. Das an dieser Stelle auszusprechen und ihm Dank und Bewunderung zu sagen, scheint mir eine Pflicht auch der deutschen Theologen zu sein. Es ist natürlich nicht möglich, alle die 55 Artikel in dieser Festschrift auch nur aufzuzählen, geschweige denn zu würdigen, wir werden uns daher mit einer Auswahl begnügen müssen. J. Bayet, *Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine* (I p. 2739), wichtig zum Verständnis archaischer Religiosität. Bickermann, *Sur la version vieux-russe de Flavius-Josèphe* (I p. 53 sq.). Die Vorlage der russischen Übersetzung ist von der Vorlage unserer Vulgata Überlieferung des Josephus-Textes nicht verschieden, so stellt sie keine unbekannte Ausgabe des Jüdischen Krieges dar. Die Zusätze des Slaven sind christliche Interpolationen. Ich glaube, niemand wird sich den klaren Darlegungen Bickermanns entziehen können. Es folgt Bidez: *Proclus, Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης*. (I p. 85 sq.). Beachtenswert die Wendung: *κάτοχοι γίνονται καὶ δέχονται πνεῦμα θεῖον* (p. 94, 25). Campbell Bonner macht vorläufige Mitteilungen über einen Papyrus-text, der eine Homilie des Bischofs Melito v. Sardes enthält (I p. 107 ff.). Der wichtige Text wird bald ediert werden. Des Places schreibt über Platon et l'astronomie chaldéenne (I p. 129 sq.). Einer der wichtigsten Aufsätze hat J. Gagé geliefert: Le „Templum Urbis“ et les origines de l'idée de Renovatio. Niemand sollte versäumen, diesen für das Verständnis der Roma aeterna-Idee grundlegenden Aufsatz zu lesen (I 151 ff.). Goguel's Aufsatz hat den Titel: *La conception jérusalémité de l'église et les phénomènes de pneumatisme* (I 209 ff.). Gundels Artikel: *Religionsgeschichtliche Lesefrüchte aus lateinischen Astrologenhandschriften* (I 225 sq.) (zu p. 226 A. 1 vgl. J. Koch, *Cusanustexte*, 4 Predigten p. 86). H. Hanne, *La Lettre de Claude aux Alexandrius et le christianisme* (I p. 273 sq.). Ein m. E. verfehler Versuch, eine Beziehung zum Christentum im Claudius-Brief zu entdecken. Über den vielbehandelten Text *Oracula Sibyll. VII 190—212* trägt Jeanmaire eine neue — wenig überzeugende — Hypothese vor (I p. 297 sq.). Wichtig und solide gearbeitet ist dagegen der Aufsatz von Ch. Martin: *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribuée à S. Hippolyte de Rome* (I p. 321 sq.). Seston handelt über *La vision païenne de 310 et les origines du chrisme Constantinien* (I 373 sq.). Ich glaube nicht an die von Grégoire in die Forschung eingeführte Behauptung einer „vision païenne“ Yonstantins. Interessant ist der Aufsatz von Simon: *La polémique antijuive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche* (I p. 403 sq.). Zu dem Thema wäre aber noch viel mehr zu sagen. Im zweiten Band behandelt Bertholet kurz einige Hesekiel-probleme (517 ff.), Causse spricht über *L'Humanisme juif et le conflit du Judaïsme et de l'Hellénisme* (525 ff.). Perdrizet behandelt eine Atargatis-Statue (885 ff.), wie immer mit reichem Wissen. Von besonderer Wichtigkeit für die Geschichte der Gnosis ist der Aufsatz von H. Ch. Puech: *Fragments retrouvés de l'apocalypse d'Allogène* (p. 935 ff.). So enthalten die zwei stattlichen Bände der *Mélanges Cumont* ein überaus reiches Material, an dem die Theologen unmöglich achtlos vorbeigehen können.

Rom.

Erik Peterson.

Norvegia Sacra. Aarbok til kunnskap om den norske kirke i fortid og samtid. Oslo. 10. aargang 1950, 11. aarg. 1951, 12. aarg. 1952.

Die drei vorliegenden Bände des auf Veranlassung der norwegischen Bischöfe herausgegebenen, von Oluf Kolsrud redigierten Jahr-

buchs bringen überreichen Stoff aus Geschichte und Gegenwartsleben der Kirche Norwegens. Der nicht weniger als 728 Seiten zählende 10. Band ist ganz der Feier der 900. Wiederkehr des Todestages Olafs des Heiligen gewidmet und trägt daher den Sondertitel „Nidaros og Stiklestad, Olavs-Jubileet 1950. Minneskrift.“ Ein derart eingehender und umfassender Bericht über Vorgeschichte, Verlauf und Ausklang eines nationalen und kirchlichen Gedenktages gehört wohl zu den Seltenheiten; indes geht aus dem Werk selbst die innere Begründung dieses prächtig ausgestatteten Festberichts hervor. Man erhält beim Studium des Bandes einen tiefen Eindruck von den kraftvollen Bemühungen der Norweger, den durch die jahrhundertelange Abhängigkeit von Dänemark abgerissenen Zusammenhang mit der Zeit nationaler Größe im Mittelalter wieder neu zu knüpfen und ein lebendiges völkisches Geschichtsbewußtsein zu schaffen. An dieser Arbeit nimmt auch die norwegische Kirche regen Anteil. Die Gestalt des im Kampfe für Reichseinheit und Christentum im Jahre 1050 bei Stiklestad gefallenen Königs Olaf des Dicken, der später zum Nationalheiligen des Landes wurde, ist gegenwärtig wieder zum Symbol dieser nationalhistorischen Richtung geworden. Die Bedenken, die sich bei einer nüchternen Betrachtung der politischen und religiösen Persönlichkeit Olafs einstellen, müssen vor der heute erneut wirksamen Kraft des nationalen Mythos zurücktreten, der sich vor allem aus seinem heldischen Untergang entwickelt hat. Die zahlreichen Festlichkeiten und Veranstaltungen des Olaf-Jubiläums boten reiche Gelegenheiten, die Rolle des Christentums in der norwegischen Geschichte und die heutige Stellung der Kirche im norwegischen Volksleben zu beleuchten. Auch die sehr hochstehende kirchliche Gegenwartskunst und religiöse Dichtung kommen in der Festschrift zu ihrem Recht. Besonders hervorgehoben sei, daß über die Reibungen, die sich aus dem Sprachenstreit und anderen Gegensätzen ergaben, mit seltener Offenheit berichtet wird. Alles in allem gibt das umfangreiche Buch ein lebendiges Bild von den herrschenden Kräften im norwegischen Volksleben, zu denen auch die Kirche gehört. — Unter den Beiträgen der beiden andern Jahrgänge von *Norvegia Sacra* seien das Lebensbild des norwegischen Grönland-Missionars Jörgen Sverdrup (1752—1810) von H. Ostermann und der aufschlußreiche Aufsatz von Kristen Valkner über die Entstehungsgeschichte und den hymnologischen Charakter der Liederbücher von M. B. Landstad (1855 ff.) und Andreas Hauge, des einzigen Sohnes des bekannten Pietistenführers Hans Nielsen Hauge (1857 ff.), hervorgehoben. Wie immer enthalten die beiden Bände auch die Berichte der norwegischen Bischöfe an das Kirchenministerium, von denen Eivind Berggravs Mitteilungen über das nördlichste Bistum Haalogaland besonderes Interesse erwecken dürften.

Kiel.

Viktor Waschnitius.

Karl Wülfrath, *Bibliotheca Marchica*. Die Literatur der Westfälischen Mark. Teil I, Von den Frühdrucken bis 1666. Mit 23 Strichätzungen, 28 Kunstdruckseiten und 2 Karten. Münster in Westfalen 1936. 425 S. — Veröffentlichungen der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde XXI.

Diese fleißige Erstlingsarbeit sucht möglichst vollständig die frühe Literatur der Landschaft zu erfassen, das Schrifttum der Mark ebenso wie außerhalb wirkende Märker und die Drucke fremder und antiker Autoren. Die zwar ausführliche, aber nicht immer scharf genug zeich-

nende Einleitung behandelt vor allem die religiöse Entwicklung der Mark, die in der „dreikonfessionellen Aufspaltung“ sich von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrh. verhärtete. Klare Grenzen zwischen den Konfessionen bildeten sich nicht heraus, sondern ein sehr kompliziertes Neben- und Durcheinander. In der Bibliographie spiegeln sich die religiösen Kämpfe der Reformation, die humanistischen Bestrebungen, das Wirken der Schulen in Dortmund und Soest. Ein Nachtrag bringt die Ergebnisse der weiteren Sudarbeit des Verf. nach dem Stocken des Druckes i. J. 1932. Leider ist das Satzbild der Bibliographie nicht glücklich. Schriftsteller-Bildnisse und ein sehr sorgfältig gearbeitetes Schriftsteller-Lexikon bilden eine willkommene Ergänzung. Die Zusammenstellungen über die Buchdrucker und von Namen aus genealogisch verwertbaren Schriften werden die besonders Interessierten gern benutzen. Verf. ist von Bibliotheken und Archiven der Mark bei seiner Arbeit unterstützt worden, was die Gewähr für die Zuverlässigkeit seines nützlichen Buches erhöht.

*Berlin-Lichterfelde.*

*Fritz Geisthardt.*

Leo Santifaller, *Urkundenforschung. Methoden, Ziele, Ergebnisse.* Herm. Böhlau Nachf., Weimar 1937. 77 S. RM. 4.50.

Der verdienstvolle Breslauer Gelehrte widmet die Schrift seinen Schülern und Mitarbeitern. Man möchte ihr in einem weiteren Kreise Verbreitung wünschen, denn sie bietet die Einführung in ein Gebiet, das in umfänglichen Handbüchern behandelt zu werden pflegt. Verf. will nicht so sehr belehren als anregen und das Verständnis für die Arbeit der Urkundenforschung erwecken. Im zweiten Teil findet man darüber hinaus einen in die Darstellung verwobenen Bericht über die Leistungen des Verf. und seiner Schule. Dem Lernenden werden dadurch die drei Abschnitte über Papsturkunden, Kaiserurkunden und Privaturkunden in besonderer Weise lebendig, während der Kenner darin eine willkommene Zusammenstellung der zahlreichen zerstreuten Abhandlungen und Ausgaben zur Landes- und Kirchengeschichte Südtirols, der Heimat des Verf., sowie die Vorarbeiten zum Schlesischen Urkundenbuch und die mannigfachen Studien über das Breslauer Domkapitel, über schlesische Stifter, Klöster und Städte findet.

Nachzutragen wäre etwa über die Kanzleiorganisation der Aufsatz von Hans-Walter Klewitz im Deutschen Archiv Bd. 1. Die Arbeiten des Papsturkunden-Unternehmens Paul Kehrs wünschte man etwas eingehender, etwa in der Art, wie anschließend die Herausgabe der Kaiserurkunden gewürdigt wird (S. 57), dargestellt. Die Ausblicke von der mittelalterlichen Diplomatie auf die Aktenkunde der Neuzeit, die im Begriffe steht, sich zu einer selbständigen Disziplin zu entwickeln, sind zu begrüßen (S. 6. 43. 45). Der Verf. der mehrfach zitierten Aktenkunde ist H. O. Meisner nicht Meißner.

*Berlin-Lichterfelde.*

*Fritz Geisthardt.*

K. Heußi, *Kompendium der Kirchengeschichte.* 9. Auflage 1957, XII, 520 S. J. C. B. Mohr, Tübingen. Br. RM. 11.50, geb. RM. 15.50.

Das 1953 in 8. Auflage erschienene Kompendium der Kirchengeschichte Heußis hat nun 1957 bereits seine 9. Auflage erlebt. Es handelt sich dabei — abgesehen von Kleinigkeiten — um einen satzgetreuen Abdruck der 8. Auflage; die neuere Literatur hat in einem Nachtrag Platz gefunden. Leider konnten bei diesem Druckverfahren die Vor-

schläge des Referenten der 8. Auflage (Bd. LIII, 611 ff.) nicht berücksichtigt werden. So scheint das bekannte Buch auch unter den veränderten Bedingungen des theologischen Studiums seine Bedeutung vorzüglich als Stoffquelle für den Lernenden zu bewahren. Aber man kann die Frage nicht unterdrücken, ob der veränderten Lage nicht auch grundsätzlich anders begegnet werden muß. Hat sich Heußis Kompendium aus guten Gründen in einem Zeitraum von 30 Jahren durchgesetzt, so bedeutet das aber auch für eine heutige Neuauflage eine große Verpflichtung.

Die Bedeutung der Geschichte in Wissenschaft und Leben ist heute viel „existentieller“ als vor einem Menschenalter; das Ideal der historischen „Objektivität“ ist in seiner Begrenztheit erkannt und verblaßt. Wird aber die Bedeutung des Kompendiums bei der unumgänglichen Konzentrierung der Studienzeit vorläufig noch wachsen, so kann es nicht mehr genügen, daß der Student daraus für Examen, Amt und Leben „Kenntnisse schöpft“, sondern er muß über den pragmatischen Zusammenhang hinaus zu einem inneren Verständnis der Lebensvorgänge der Kirchengeschichte kommen, das den kirchengeschichtlichen Stoff zu einem fruchtbaren Urbild für die Gestaltung der eigenen Frömmigkeit und Theologie werden läßt. Die Aufgabe ist heute, durch den möglichst ungeminderten, aber vor allem neu geschauten und vertieften Stoff den Lernenden und Suchenden in den Strom der Geschichte selbst hineinzustellen. Die wissenschaftliche und theologische Auszeichnung der Kirchengeschichte besteht gerade darin, daß sie — wie auch die Dogmatik — keine erwerbbar Kenntnis von abgeschlossenen und deshalb toten Dingen ist, sondern vielmehr die Beziehung zwischen „Vergangenheit“ und „Gegenwart“ aufdeckt und herstellt, in dem sie die Geschichte für den einzelnen theologisch fruchtbar macht und ihn selber wiederum einordnet in den Gang des Ganzen und ihm so geschichtliche Prägung verleiht. Es ist gerade die Erkenntnis der großen Bedeutung des Kompendiums überhaupt, die dazu zwingt, diese Forderung für die Gestaltung auch dieses bewährten Kompendiums auszusprechen.

*Hohen-Neuendorf bei Berlin.*

*Ernst Reffke.*

Hans von Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte. 10. stark veränderte Auflage, herausgegeben und ergänzt von Erich Dinkler; J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957; VII, 559 S.; 6.60 RM.

Die bekannten und bewährten Grundzüge der Kirchengeschichte Hans von Schuberts erscheinen nun nach dem 1931 erfolgten Tode des Verf. in 10. Auflage im wesentlichen unverändert in der Form, die der Verf. ihnen vor 10 Jahren in der 9. Auflage abschließend gegeben hatte; nur wenige und geringfügige Zusätze hat der Herausgeber beigesteuert. Lediglich das Schlußkapitel, der Versuch einer Analyse der gegenwärtigen Lage der christlichen Kirchen in Deutschland und in der Welt, ist das Werk des Herausgebers. Dieser 1957 niedergelegte Abschnitt erscheint heute bereits als geschichtliches Dokument eines Übergangsstadiums ähnlich dem seit 1938 in rascher Folge erschienenen politischen Karten Mitteleuropas; und die Bedeutung der politischen Umgestaltung Mitteleuropas auch für die Lage der Kirchen wird dem Leser nachdrücklich vor Augen geführt, wenn er die hier geschilderte Situation mit der Gegenwart vergleicht.

*Hohen-Neuendorf bei Berlin.*

*Ernst Reffke.*

Diedrich Westermann: „Der Afrikaner heute und morgen“, mit 14 Abbildungen und 3 Karten. Essener Verlagsanstalt.

Diedrich Westermann, der aus dem Missionarstand hervorgegangen und jetzt Professor für afrikanische Sprachen an der Universität Berlin und zugleich erster Direktor des „International Institute of African Languages and Cultures“ in London ist, ist in besonderem Sinne berufen, uns in die Welt des Afrikaners von heute einzuführen. Das Buch ist getragen von der Verantwortung, die der weiße Mann für den Afrikaner hat, den er nicht entbehren kann, wenn die großen Schätze Afrikas für die Weltwirtschaft genützt werden sollen. In großen Linien in sehr plastischer und wohl abgewogener Darstellung wird uns ein Bild geboten von Menschen und Rassen Afrikas, dem geistigen Anliegen des Negers, den wirtschaftlichen Grundlagen seines Lebens, Kunst und Handwerk, vom Leben in der Familie, der Gemeinschaft und dem Einzelnen, alten und neuen Regungen, dem Wandel des religiösen Lebens, Erziehung und Mission, den Sprachenfragen Afrikas, dem Verfall und Neubau der afrikanischen Gesellschaft und der Problematik des Verhältnisses von weiß und schwarz. Wer Geschichte studieren will, kommt an dem Problem des Kulturwandels nicht vorbei. Wer den Kulturwandel in früheren Zeiten verstehen will, darf es nicht unterlassen, aus dem Kulturwandel, der sich gegenwärtig in Afrika und im Osten vollzieht, zu lernen. Da am Kulturwandel Afrikas die Mission in starkem Maße beteiligt ist, ergeben sich aus dem Buche Westermanns viel lehrreiche Hinweise auf das Verhältnis von Kirche und Kultur, auf die kulturelle Auswirkung des Christentums, auf die Grundfragen und Bedeutung der Mission.

Hamburg.

Walter Freytag.

## Alte Kirche

Goodenough, R., *The Politics of Philo. Judaeus, Practice and Theory*. New Haven, Conn. Yale University Press. 1958. XII. 348 S. 3,75 Doll.

Der umfangreichste Teil dieses Buches ist eine 1605 Nummern umfassende Philobibliographie, die, soweit ich sie nachprüfen konnte, fehlerlos, jedoch nicht lückenlos ist. Vollständig ist wohl das Verzeichnis der vorhandenen philonischen Manuskripte (Nr. 1—386), das außer nach Sprachen auch nach Handschriftenfamilien getrennt ist, ebenso das Verzeichnis der Ausgaben, ferner der armenischen, lateinischen, holländischen, englischen, französischen, deutschen, hebräischen, ungarischen, italienischen, russischen, spanischen und schwedischen Übersetzungen (Nr. 387—515) und der Philobibliographien (516—545). Dagegen weisen die folgenden Abschnitte mehr oder weniger Lücken auf. Sie sind gegliedert: allgemeine Philostudien (546—664a), Juden in der griechischen und römischen Gesellschaft (665—737), Allgemeines über hellenistisches Judentum (738—802), Studien zu Einzelschriften Philos (803—827a), Text und Lexikographie (828—874), Stil (875—882), Verhältnis zur LXX (883—899), zur Allegorese (900—914), zur griechischen Philosophie (915—975), zur jüdischen Tradition (976—1028), Gott, Zwischenwesen, Mensch, Mystik, religiöses Erlebnis, Ethik, Recht, Apologetik, Messias, Magie (1029—1200), Beziehungen zur Gnosis (1201—1209), Essener und Therapeuten (1200—1322), Beziehungen zum Neuen Testa-

ment (1324—1410), zum späteren Christentum (1411—1507), spätere Erwähnungen Philos (1508—1586), Fälschungen (1587—1605).

Trotzdem fehlt eine ganze Menge, dabei nicht Unwichtiges; allein an deutscher Literatur vermisste ich: A. Bertholet, Das religiöse Problem des Spätjudentums, 1909; H. Guttmann, Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flav. Josephus, 1928; P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter, 2. A., 1934; G. Kittel, Probleme des pal. Spätjudentums u. d. Urchristentum, 1926; ders., Urchristentum, Spätjudentum, Hellenismus, 1926; E. Meyer, Entwicklung des Judentums u. Jes. v. Naz., 1921/25; A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht d. Josephus, 1932; F. Heichelheim, Auswärt. Bevölkerung im Ptolemäerreich, 1925; H. Willrich, Urkundenfälschung i. d. hellenistisch-jüdischen Literatur, 1925; J. Leipoldt, Antisemitismus in der alten Welt, 1935; C. Schneider, Neutestamentl. Zeitgeschichte, 1934; von englischer ein so wichtiges Buch wie F. C. Burkitt, Church and Gnosis, 1932.

Der Bibliographie voran geht (S. 1—128) eine Abhandlung über Philo als Politiker, die viel Interessantes zur Geschichte des alexandrinischen Judentums bringt, obwohl die Wertungen oft anders gesetzt werden müssen. Philo ist so sehr überschätzt wie Gaius unterschätzt; die Motive des Aufstandes der Alexandriner gegen die Juden sind einseitig zugunsten der Juden ausgelegt. Das Gesamtergebnis ist aber wichtig: Philo ist nicht der hellenistisch-spekulative Mensch, als der er meist aufgefaßt wird, sondern ein bewußter Rassejude, der in die Politik eingreift, wo er nur kann. Die verschlagenen und hinterlistigen Züge Philos werden dabei klar herausgestellt, obwohl sie der Verf. unverständlicherweise verteidigt.

Klar tritt das Tendenziöse in der Schrift gegen Flaccus hervor. Der Verf. vermutet wohl mit Recht, daß Philo hier den Fall des Flaccus, der kaum etwas mit den Juden zu tun hat, sich einfach aus jüdischer Tendenzschriftstellerei aneignet. Gut sind auch die versteckten Drohungen an den römischen Kaiser in Legat. gesehen.

Gut ist ferner die Charakterisierung der Josephsallegorese als „a clever piece of double entendre“, was freilich die sittliche Haltung Philos wiederum in einem sehr zweifelhaften Licht erscheinen läßt. Der versteckte Haß gegen den ägyptischen Präfekten und die Römer überhaupt ist hier erstmalig gesehen. Mit Recht entdeckt G. sogar blutige Apokalyptik in dem Traktat. Hier bahnt sich wirklich ein ganz neues Philobild an, das einleuchtend ist. Auch Philo gehört damit in die Reihe der literarischen Vorbereiter des jüdischen Aufstandes. Daneben geht aber noch eine ganz andere Josephsallegorese her, die jedoch nicht für jüdische, sondern für hellenistische Leser bestimmt ist, in der Joseph zur jüdischen Propagandafigur wird. Ihre Absicht sei zuletzt „to remind the gentiles that Egypt had at least once been ideally governed by a Jew“.

Endlich geht G. den Spuren nach, die auf eine größere politische oder Verwaltungstätigkeit Philos schließen lassen. Besonders aufschlußreich ist Spec. Leg. 3, 1/6. Dabei entgeht er dem Konflikt zwischen irdischer und ideeller Wirklichkeit nicht, den er in ähnlicher Weise wie Augustin zu lösen versucht, so daß G. Philo als Quelle für Augustin vermutet, während er die paulinische Haltung — im Gegensatz zu H. Leisegang — als platonisch scharf davon abgrenzt.

Politisch ist Philo trotz seiner demokratischen Phrasen Monarchist. Dabei kann er sich dem Kaiserkult sehr weit anpassen, vorausgesetzt, daß der Herrscher nach dem Gesetz handelt, was eine merkwürdige Brücke von pythagoreischen zu jüdischen Ideen bildet. Hier ist dann

auch der Ort, an dem sich zeigt, daß Philo durchaus Anhänger des jüdischen Messianismus ist, was oft mit Unrecht abgestritten wurde.

Aufs Ganze gesehen bedeutet die Abhandlung eine neue und ungewohnte Interpretation der Person Philos. Philo ist kein spekulativer Mystiker und Platoniker, sondern ein verschlagener jüdischer Politiker. Man wird diesem Urteil des amerikanischen Verf., der sich bereits durch sein Buch *By light, light als Philokenner* ausgewiesen hat, in diesem Punkte nur zustimmen.

*Königsberg i. Pr.*

*Carl Schneider.*

Ohrt, F., *Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte*. Det Kgl. Danske Videnskaberne Selskab. Hist.-fil. Meddelelser. XXV, 1. Kopenhagen 1958. 505 S.

Dieses Buch hat für die verschiedensten Wissenschaftszweige Interesse: die Volkskunde wird hier bereichert durch höchst interessante Untersuchungen auf Grund der unmittelbar im Volke entstandenen Segensformeln und -praktiken, die Religionsphänomenologie findet reiches Material zum Thema „heiliges Wasser“, auch die Kirchengeschichte dürfte in mancher Hinsicht hier Stoff zu vertiefter Erfassung der Volksfrömmigkeit frühchristlicher und mittelalterlicher Zeit finden.

Das Buch ist in zwei Teile geteilt, einen philologischen und einen religionsgeschichtlichen. Im ersten Teil werden in sorgfältiger philologischer Darstellung und Interpretation die verschiedenen Versionen der an die Taufe Christi im Jordan und an seinen Tod am Kreuz knüpfenden Segensformen vorgetragen. Dabei handelt es sich um Anknüpfungen an seltsam sekundäre Züge der heiligen Geschichte und Legende, z. B. an das sogenannte „Stehwunder“ bei der Taufe, daß nämlich der Jordan zu fließen aufhörte bzw. answoll oder auseinanderwich als Jesus in den Fluß stieg. Auf der anderen Seite knüpfen die Passionssegnen vorzugsweise an die Verwunderung Jesu am Kreuz und das herabfließende Blut an. Die religionsgeschichtliche Abhandlung des zweiten Teiles sucht weniger allgemein-religionsgeschichtlich als vielmehr durch Aufzeigen von Beziehungen zu Anschauungen vorchristlicher Zeit die verschiedenen an den Texten selbst sichtbar gewordenen Momente ins rechte Licht zu rücken. Einen breiten Raum nimmt dabei die Erörterung der mit der Jordantaufe verbundenen magischen Anschauungen ein.

Es handelt sich, religionsgeschichtlich gesprochen, bei diesen „Segen“ um das, was man sonst mit dem Begriff der „historiola“ bezeichnet, d. h. um eine der Magie stets und überall nahe liegende Neigung, eine geheimnisvolle mit naturgesetzlicher Notwendigkeit wirkende Beziehung zwischen vergangenen krafterfüllten Begebenheiten und einem vorliegenden Falle herzustellen und so die Kraft und Wirkungsweise von jenem sakralen Erstfalle auf den vorliegenden Fall gewissermaßen abzuleiten. Ein Segen aus dem 12. Jahrhundert z. B. lautet: „... Da ward er getouft von Johanne in demo Jordane; duo verstuont der Iordanis fluz unt der sin runst. Also verstant du bloutrinna... also der Jordan tate, duo der guote S. Johannes den heiligen Christ toufta...“ (S. 52). Diese Segen reichen bis in frühe Zeiten hinauf, aber auch bis in erstaunlich späte Zeiten hinab, so daß auch hier sich wieder zeigt, wie die uralten und schlechthin auch im Bereich einer Hochreligion unausrottbaren Intentionen und Motive magischen Denkens und Fühlens immer wieder durchschlagen. Die weithin vorhandene magische Deutungsbereitschaft ergreift im Vorstellungsbereich einer neuen Reli-

gion sogleich (z. T. höchst nebensächliche) neue Vorgänge, um sie magisch zu deuten und anzuwenden. Ein interessanter Beitrag zu dem von Bertholet soeben in den Sitzungsberichten der Pr. Akademie d. Wiss. (Phil.-hist. Klasse 1958, XVIII, 164 ff.) behandelten Thema „kultischer Motivverschiebungen“.

Bonn.

Gustav Mensching.

Till, Walter, Koptische Heiligen- und Märtyreren-legenden. Texte, Übersetzungen und Indices. I Roma 1955, II 1956 (= Orientalia Christiana Analecta Nr. 102 und 108).

Die Ausgabe Tills enthält mit wenigen Ausnahmen bisher unpublizierte Texte aus der Wiener Nationalbibliothek. Der erste Band gibt Texte (zum Teil nur kurze Fragmente) von 25 Heiligen, der zweite Band von 7 Heiligen, dazu Nachträge zum ersten Teil, sowie Indices. Es ist natürlich hier nicht möglich, auf den reichen Inhalt dieser sorgfältig gearbeiteten Publikation einzugehen. Es sind zum Teil phantastische Erzählungen, so z. B. die des hl. Nahrow. Ein Löwe soll ihn fressen, aber wagt ihn nicht anzurühren, da Michael um ihn ist. Der Erzengel läßt ihn auf seine leuchtenden Flügel steigen und bringt ihn in die Stadt. Die von mir einst studierten Akklamationen in der Wundererzählung sind häufig vertreten. „Es gibt keinen Gott außer Jesus Christus, den Gott des Apa Nahrow“ heißt es z. B. I p. 9 oder: „Einzig ist der Gott des Apa Pteleme, Christus Jesus, und es gibt keinen außer ihm“ (II 45) oder: „Einzig ist der Gott der Christen“ (das.). Das ist natürlich die Εἰς θεός-Akklamation (vgl. auch II 102). Es sind kirchengeschichtlich z. T. interessante Texte. Aus II p. 64 erfahren wir, was man sich unter gottesfürchtigen Christen in Ägypten vorstellte. Die Eltern des Apa Moyses „besuchten täglich zweimal die Kirche, morgens und abends. Sie gaben ihre Erstlinge, ihre Opfergaben und ihre Almosen“. Als der Sohn fünf Jahre alt war, brachten ihn die Eltern als Geschenk in die Kirche und stellten ihn vor den Altar (p. 66). Das Kind weiß die ganzen vier Evangelien „durch die Gnade Gottes“ auswendig. II 71 zeigt, daß der altägyptische Gott Bês zu einem Dämon geworden ist. Verhexte läßt man Wasser vom Taufbecken trinken (II 15). So wäre noch vieles Interessante herauszuheben, aber das Angeführte möge als erster Hinweis genügen.

Rom.

Erik Peterson.

Manichaeische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Bd. I Kephalaia. Verlag Kohlhammer, Stuttgart. Lieferung 5/4, 5/6 7/8 (1955—1957).

Die erste Lieferung dieser wichtigen Quellenpublikation ist in dieser Zeitschrift bereits angezeigt worden. In den folgenden Lieferungen haben wir u. a. das Kapitel von den drei Zeiten und von den fünf Kriegen (p. 58, 18 ist zu beachten, daß Mt. 5, 10 als Wort Jesu und nicht des Täufers zitiert wird). Eine Reihe von Überschriften in den folgenden Kephalaia ist nicht mehr zu entziffern; der Inhalt, soweit er zu lesen und zu erfassen ist, ist im allgemeinen von katechismus-artiger Dürre. Interessant ist dagegen in c. 26 (p. 76, 29 ff., 34 f. usw.) die Verwendung des Gleichnisses. Auf die manichaeischen Gleichnisse wird man zu achten haben. C. 27 handelt von den 5 Gestalten, die sich an den Archonten der Finsternis befinden. Das dort beschriebene Ungeheuer entspricht der analogen Gestalt bei den Mandaeern. Die jüdische

Literatur kennt meines Wissens nicht fünf Gestalten des Livjathan, aber die Festigkeit seines Körpers, in den nichts eindringt (p. 78, 18 ff.) begegnet auch in jüdischen Quellen (siehe Strack-Billerbeck, Kommentar II p. 1162). C. 28 handelt von den 12 Richtern des Vaters (interessant die Gestalt des Zehnten, „des Richters [sc. der Wahrheit cf. p. 83, 4 f.], der in der Luft sitzt und alle Menschen richtet, p. 800, 29 f.). C. 29 spricht von den 18 Thronen aller Väter. Vor dem (achten) Thron des Richters der Wahrheit, der die Menschen richtet, scheiden sich dieses Mal drei Wege: einer zum Tode, einer zum Leben und einer zur Vermischung (p. 83, 4 ff.). Den neunten Thron nimmt Mani ein. Besonders wichtig ist das lange c. 38 „Über den Licht-Nous, die Apostel und die Heiligen“, (beachte die Termini: ἀποκάλυψις p. 90, 8. πλάνη p. 90, 20 [nach Art eines kosmischen Menschen gedacht. Zum Sternhimmel als Nabel des Universums p. 90, 25 f. cf. Ephraem in Genes. p. 14 (Rom Ausg.)], drittes Firmament [p. 92, 18, 25], die Ἐγγήγοροι p. 92, 27, die ἀγάπη = Nous p. 96, 30 f., der Neue Mensch herrscht in der ἀγάπη p. 97, 19 f.) usw. Wenn wir erst die Manichaeische ἀγάπη-Lehre kennen, wird vielleicht auch auf die Augustinische Liebes-Idee ein neues Licht fallen. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die einzelnen Kapitel zu besprechen. Kurz hingewiesen sei nur noch auf das wichtige c. 55 über die Bildung Adams, wozu man dann c. 64 zu stellen hat. Zieht man dann noch c. 73 über den Neid der Hyle heran, so sieht man, daß verschiedene Traditionen über die Bildung Adams zusammengefaßt sind. In c. 73 meine ich eine Markionitische Tradition nachweisen zu können. In andern Kapiteln klingt (speziell in den Astrologischen Lehren) vielleicht Bardesanitisches nach (vgl. p. 168, 8 f. mit Ephraem, Übers. Rücker (Bibl. Kirch. V. t. II p. 168). Es wird wohl nicht nötig sein, zu betonen, daß hier ein für die Geschichte des Manichaeismus unentbehrliches Quellenmaterial vorliegt.

Rom.

Erik Peterson.

Mackinnon, James, *From Christ to Costantine. The Rise and Growth of the early church.* London. Longmans, Green & Co., 1937, 18 sh.

Diese Geschichte der alten Kirche von dem ehemaligen Kirchenhistoriker in Edinburgh ist ausgeglichen und vorsichtig im Urteil. Sie steht weithin unter dem Einfluß der deutschen Kirchenhistorie des 19. Jahrhunderts, vor allem ist der Einfluß von Harnack nicht zu verkennen. Auf der anderen Seite fehlt ihr eine gewisse Originalität, die Probleme werden nicht in ihrer eigentlichen Schärfe erkannt, man merkt, daß die patristische Literatur nicht eigentlich von der philologischen Seite her gesehen wird und so nimmt man von dem Buche mit Achtung Kenntnis, ohne doch von ihm angeregt zu werden.

Rom.

Erik Peterson.

Aleith, Eva, *Paulusverständnis in der Alten Kirche.* Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 18. 122 S. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1937.

Es hat bis zum Erscheinen dieses Buches nicht an Einzeluntersuchungen über das Paulusverständnis in der Alten Kirche gefehlt. Aber eine zusammenfassende Arbeit war nicht vorhanden. Um so dankenswerter ist es, daß die Vf. uns die erste fortlaufende Darstellung dieses wichtigen und für die Beurteilung der altkirchlichen Theologie bedeutsamen Gegenstandes gibt. Sie führt uns von den nachaposto-

lischen Schriften bis zu Methodius von Olympos. Überall ist sie mit Erfolg bemüht, die Eigenart der einzelnen theologischen Anschauungen herauszuarbeiten und die Beziehungen zur paulinischen Theologie festzustellen. Man muß die erstaunliche Belesenheit der Vf. und ihre Sicherheit im Urteil bewundern. Über die neutestamentlichen Schriften freilich ist m. E. vielfach anders zu urteilen. Mir scheint, daß die Vf. hier zu stark von einem für sie feststehenden Schema beeinflußt ist. Man kann sehr verschiedener Meinung über den Umfang des „nachapostolischen“ Schrifttums im NT. sein und man wird auch manches theologisch höher bewerten als die Vf. es tut. Aber abgesehen von dem Abschnitt „Nachapostolische Schriften“ verlangt die Arbeit weitgehendste Zustimmung. Sie stellt eine bedeutende Leistung dar. Das Buch erbringt den quellenmäßigen Nachweis für die These Harnacks (DG. I 155), daß der Paulinismus in der Dogmengeschichte als ein Ferment gewirkt hat, daß er aber nie eine Basis gewesen ist. Daß das Verständnis für die Eigenart der paulinischen Theologie in dem altkirchlichen Schrifttum weithin fehlt, zeigt sich besonders darin, daß das Wesen des paulinischen Glaubens und die paulinische Sünden- und Erlösungslehre nicht wirklich erfaßt sind. Die Kreuzestheologie des Paulus wird zwar nicht aufgegeben, aber sie erstarrt und entfaltet nicht mehr ihre lebensvolle Kraft. Weitergeführt wird die pneumatistische und mystische Gedankenlinie. Es sind immer nur einige Stücke der Theologie des Paulus, die bei den einzelnen altkirchlichen Theologen gewirkt haben; das Gesamtverständnis der paulinischen Theologie hat in der Alten Kirche gefehlt. Die Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß Paulus, der einsam durchs Leben gegangen ist, auch auf lange Zeit einsam geblieben ist.

Berlin/Breslau.

Johannes Schneider.

Angelo Paredi. I Prefazi Ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina = Pubblicazioni delle Università cattolica del sacro Cuore Ser. IV: Scienze filologiche. Vol. XXV. (Milano 1937 — XVI, XI — 308 S. — In 8°. Lire 25.

Der Beitrag, den dieses fleißige Buch zur Geschichte der lateinischen Liturgie leistet, besteht darin, daß der Verfasser glaubt für die Mitte des 5. Jahrhunderts (Zeit des Bischofs Eusebius, 449 bis 462?) und für Mailand die Existenz eines Sakramentars festlegen zu können. — Ich möchte dazu kurz bemerken, Sakramentar: nein, libelli eines Sakramentars: ja. Das hier zu begründen, ist der Platz zu schmal. Ich hoffe bei der Herausgabe des sogenannten *Sacramentarium Leonianum* und des im sogenannten Triplex-Sakramentar aus St. Gallen (Zürich, Zentralbibliothek Cod. C 43) auf diese Frage, die ich bereits anderswo in Angriff genommen (*Il Messale Glagolitico di Kiew* [sec. IX] *ed il suo prototipo Romano del sec. VI—VII* [1928] S. 272—273), zurückzukommen. Einen ausführlichen Bericht über Paredis Buch bringt die *Theologische Revue* 37 (1938) S. 41—47. Mein dort gespendetes, uneingeschränktes Lob etwas abdämpfende Bemerkungen macht Odilo Heimig, *Die mailändische Heiligenvigil in: Heilige Überlieferung*, Festgabe zum silbernen Abtsjubiläum J. Herwegen (Münster i. W. 1938) S. 179. Demgegenüber kann ich nur wiederholen, daß Paredi seine Untersuchungen sehr vorsichtig und mit einer durchaus richtigen Methode geführt hat. Außerdem streut er da und dort so reichlich feine Bemerkungen aus, daß man ihm dafür danken muß. Dabei ist nicht zu vergessen, daß es sich um eine Erstlingsarbeit handelt und um einen sehr schwierigen Stoff. Ich knüpfe an einiges an:

Paredi macht S. 88 in der Fußnote die Bemerkung „bisogna ricordare che D. C. Mohlberg ha da gran tempo l'impressione che il S (= Cod. S. Gallen 548) sia originario dell' Italia Settentrionale“ (zu vergleichen S. 135 „dipendenza mediata o immediata del gelasiano dall' ambrosiano“).

Diese sehr wichtige Frage möchte ich hier durch einige Ausdrücke weiterführen, die in den Texten Paredis (ich stelle die Nummer in eckige Klammern), in dem ambrosianischen Sakramentar von Bergamo (Be) und in dem St. Galler Gelasianum (S) gemeinsam und allein vorkommen: „terrene generositatis oblectamenta... societatis humane vota...“ = S 150, Be 230, Paredi [210]; — „per florem virginalis uteri“ = S 181, Be 1289, Paredi [164]; — „animarum... sanctitatem... divinarum scripturarum lectione...“ = S 274, Be 293, Paredi [149]; — „substantia aeternitatis... esca virtutis...“ = S 288, Be 283, Paredi [73]; — „corporeę iocunditatis... inlecebras terreneę delectationis insolentia refrenata...“ S 300, Be 303, Paredi [127]; — „antiqua patria...“ S 316, Be 278, Paredi [68]; — „prumpta senceritate...“ S 751, Be 668, Paredi [41]; — „dispositionis antiquae munus... caelestis operis inimicum...“ = S 752, Be 673, Paredi [72]; — „deitatis scientiam... in diversitate donorum... mirabilis operator unitatis...“ = S 813, Be 768, Paredi [130]; — „filitatis insolentiam...“ = S 898, Be 795, Paredi [245]; — „patientie fortitudinem...“ = S 902, Be 941, Paredi [6]; — „invicta bonitate...“ = S 1002, Be 863, Paredi [235]; — „florentissima prolis ecclesie...“ = S 1031, Be 947, Paredi [180]; — „in celestis regni yubilibus...“ = S 1240, Be 1139, Paredi [8]; — „blandimentorum fallacium... vir... ignitus... ara et sacrificium et sacerdos... et templum...“ = S 1352, Be 1088, Paredi [243]; — in universitate nacionum = S 1382, Be 55, Paredi [10]. Die jüngst von Paul Lehmann in der Landesbibliothek im Nationalmuseum zu Budapest (Cod. lat. med. aevi 441) aufgefundenen acht Blätter eines Unzial-Sakramentars bestätigen vollauf meine Vermutung und ergänzen in willkommener Weise die vorausgehenden philologischen Notizen. Die Budapester Blätter gehen nämlich in allen erhaltenen Formeln textlich ganz mit S zusammen (= S 257—252, Lücke durch Verlust eines Blattes, 294—314). Die Blätter gehören graphisch ins letzte Drittel des 8. Jahrhunderts und nach Norditalien (vgl. P. Lehmann, *Mitteilungen aus Handschriften* V, in den *Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Abt., 1938, Heft 4, S. 7—19). Man legt sich die Frage vor: Wer trug den Archetypus des Gelasianischen Sakramentars des 8. Jahrhunderts vom Frankenreich nach der Schweiz und nach Norditalien? Haben hier wandernde Iren die Hände im Spiel? Man wird an dieser an sich gut begründeten Hypothese förmlich irre, wenn man nun Spuren findet, die von Mailand geraden Weges zurück nach Metz führen. In dem zu Paris (Fonds lat. 9428) liegenden Sakramentar des Metzger Bischofs Drogo († 855/6) finden sich nämlich Gebetsformulare, die mit solchen der Ambrosianischen Liturgie von Mailand übereinstimmen. (J. B. Pelt behandelt in seinen *Études sur la cathédrale de Metz, La liturgie* I. [Ve—XIII<sup>e</sup> siècle] [Metz 1957] S. 51—112, das Drogon Sakramentar). Am auffallendsten ist dabei, daß die Festmesse in *Natale s. Arnulfi* im Drogo Sakramentar aus sieben Formeln zusammengestzt ist, die alle aus der *Missa b. Ambrosii* (baptismum u. ordinatio) entlehnt sind. Ich behalte mir vor, auf diese Zusammenhänge zurückzukommen.

Paredis Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Lösung einer der wichtigsten aber auch schwierigsten Fragen lateinischer Liturgiegeschichte.

Rom.

L. C. Mohlberg, OSB.

**Athanasius Werke.** Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Zweiter Band. Erster Teil (Bogen 1—20). Die Apologien: 1. *De decretis Nicaenae synodi*. 2. *De sententia Dionysii*. 3. *Apologia de fuga sua*. 4. *Apologia secunda* (c. 1—80). In der Reihenfolge des Erscheinens 3.—6. Lieferung. Von Lic. Hans-Georg Opitz. Dritter Band. Erster Teil. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318—328. In der Reihenfolge des Erscheinens 1. und 2. Lieferung. Von Lic. Hans-Georg Opitz. 160 und 76 S. 4<sup>o</sup>. Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig 1934—1938. Preis der Lieferung RM. 6.50.

Die Schriften des Athanasius waren nach Erfindung der Buchdruckerkunst lange nur in lateinischer Übersetzung gedruckt worden. Nachdem schon eine ganze Anzahl einzelner Werke in lateinischer Übersetzung erschienen war, erschien 1519 in Paris eine Gesamtausgabe, die noch im 16. Jahrhundert acht Nachdrucke erlebte. Erst im Jahre 1600 erschien bei dem Drucker Commelin in Heidelberg eine Gesamtausgabe des griechischen Textes in zwei Bänden. Nachdem dazu im Jahre 1601 eine von P. F. C. (= Petrus Felkman Curonaeus) besorgte Appendix mit Nachträgen und umfangreichen Variantensammlungen erschienen war (120 S.), wurden dem ersten Band ein neues von 1601 datiertes Titelblatt und einige andere Zutaten vorgesetzt. Daher tragen jetzt die meisten Exemplare des ersten Bandes die Jahreszahl 1601, während es meines Wissens kein Exemplar des zweiten Bandes mit dieser Jahreszahl gibt; jedenfalls ist dieser Band und damit die Gesamtausgabe ohne die Appendix schon am 5. September 1600 im Druck vollendet gewesen. Von dieser Ausgabe erschien 1627 eine vielfach verbesserte, von Johannes Piscator besorgte Neubearbeitung, der mehrere Nachdrucke folgten. Einen großen Fortschritt bedeutete die Ausgabe der Mauriner J. Lopin und B. de Montfaucon, Paris 1698. Auf eine mehrfach erweiterte Neubearbeitung dieser Ausgabe, erschienen Padua 1777, geht der Nachdruck bei Migne, *Series graeca* 25—28, Paris 1857, zurück. Seitdem haben einige Ausgaben einzelner Schriften und verschiedene Untersuchungen, unter denen besonders die Arbeiten von Eduard Schwartz (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1904—1911 u. a.) zu nennen sind, gezeigt, daß eine neue Athanasiusausgabe nicht nur für die Beurteilung und das Verständnis der Schriften des Athanasius selbst, sondern überhaupt für die Aufhellung der theologischen Streitigkeiten und der allgemeinen Geschichte des 4. Jahrhunderts dringend notwendig ist. Diesem Bedürfnis will die neue Ausgabe, von der bisher sechs Lieferungen vorliegen, abhelfen.

Aus der auf dem Umschlag stehenden Vorbemerkung ist über die Entstehung und die Anlage der Ausgabe folgendes zu entnehmen. Im Jahre 1929 traten die Herren Prof. Kirsopp Lake von der Harvard University in Cambridge USA. und Prof. Robert Casey von der University of Cincinnati an die Preußische Akademie der Wissenschaften heran mit dem Vorschlag, gemeinsam eine Ausgabe der Werke des Athanasius in Angriff zu nehmen, für die bereits mannigfaches handschriftliches Material in der Bibliothek von Harvard gesammelt lag. Nachdem eine Stiftung von Mrs. Anna S. Taft in Cincinnati und die Zusage weitgehender Förderung durch die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft die finanzielle Grundlage der Ausgabe gesichert hatten, beschloß die Kirchenväter-Kommission der Akademie, die Leitung des Unternehmens in die Hand zu nehmen und die Schriften des Athanasius nach den Grundsätzen herauszugeben, die sich bei den „Griechischen Christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte“

bewährt haben. Die Ausgabe wird von Prof. Casey und Prof. Lietzmann besorgt und soll in drei Bänden erscheinen. Hiervon werden die beiden ersten Bände die Schriften des Athanasius in der Reihenfolge der maßgebenden handschriftlichen Überlieferung enthalten und zwar der erste Band die dogmatischen und asketischen Schriften (31 Nummern), der zweite Band im ersten Teil die Apologien (17 Nummern), im zweiten Teil die außerhalb der Sammlungen überlieferten Schriften (9 Nummern); der dritte Band wird Urkunden zum arianischen Streit und andere Dokumente zur Geschichte des Athanasius vereinigen.

Bevor die Ausgabe selbst in Angriff genommen werden konnte, mußten die zahlreichen Handschriften auf ihren Wert und auf ihr gegenseitiges Verhältnis sowie die Geschichte der Sammlungen untersucht werden. Diese außerordentlich mühsame Arbeit hat Lic. Hans-Georg Opitz in seinen „Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius“ (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann, 23), Berlin und Leipzig 1935, geleistet. Auf den Ergebnissen dieses Buches baut sich die textkritische Ausgabe auf, deren bisher erschienene sechs Lieferungen von Opitz selbst bearbeitet sind. Die Ausgabe enthält außer dem Text zunächst einen sorgfältigen textkritischen Apparat, auch der Parallelüberlieferung, wo eine solche vorhanden ist, ferner den Nachweis der Bibelzitate und anderer Quellen, vor allem aber umfangreiche Anmerkungen zu dem Inhalt, die stellenweise geradezu den Charakter eines geschichtlichen und sachlichen Kommentars tragen. Für diese Bemerkungen wird jeder Benützer der Ausgabe dem Herausgeber besonders dankbar sein; sie werden die Grundlage der Verwertung der Schriften des Athanasius für die Geschichte seiner Person, seiner Theologie und seiner ganzen Zeit sein. Daneben ist selbstverständlich wichtig auch das Gefühl, daß man textkritisch überall auf sicherem Boden steht. Freilich darf man nicht erwarten, daß der neue Text in allen Schriften von dem bisher gedruckten Text wesentlich verschieden sei. Ich habe z. B. von der Schrift *De decretis Nicaenis* viele Seiten der neuen Ausgabe mit dem Text bei Migne verglichen, ohne eine den Sinn beeinflussende Variante zu finden. Von großer Bedeutung ist, daß die Schriften in der Reihenfolge der maßgebenden handschriftlichen Überlieferung gedruckt werden; damit wird die Ausgabe zugleich ein Zeugnis für das Fortleben des Athanasius und für seine Schätzung und Benützung in der Kirche der folgenden Jahrhunderte.

Im einzelnen möchte ich zunächst einiges zu der Form des Textes sagen. Nicht in allen Fällen scheinen mir die von Opitz in den Text gesetzten Änderungen berechtigt. II 23, 17 f. ist die Einsetzung von  $\xi\xi$  und  $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\mu\alpha$  unnötig, wie die Parallelen II 54, 20 und 64, 16 zeigen. II 23, 21 ist nicht  $\langle\delta\delta\epsilon\rangle$   $\alpha\delta\epsilon\omega\varsigma$ , sondern  $\delta\delta\epsilon\omega\varsigma$  (statt  $\alpha\delta\epsilon\omega\varsigma$ ) zu schreiben. II 28, 25 ist es wohl nicht richtig, die Konjektur des Schreibers von  $\kappa\tau\omicron\lambda\upsilon\eta\varsigma$  in den Text zu setzen; vielmehr wird das überflüssige  $\tau\eta\varsigma$  zu tilgen sein. II 85, 21 wird mit einigen Hss  $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$  statt  $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$  zu lesen sein. III 3, 2 ist die überflüssige Konjektur Holls  $\langle\chi\alpha\rho\iota\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma\rangle$  fälschlich in den Text gesetzt; vgl. die lateinischen Texte. III 54 Lat. Ver. 1 ist statt  $\langle\text{redeamus}\rangle$  nur  $\langle\text{eamus}\rangle$  zu schreiben, und quo, das Übersetzung von  $\text{ἵνα}$  ist, darf nicht in quod geändert werden.

Ich füge einige eigene Verbesserungsvorschläge bei. II 23, 11 ist statt des unverständlichen  $\kappa\omega\lambda\upsilon\epsilon\iota\tau\omicron$  ( $\tau\omicron\ \alpha\epsilon\iota\omega\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \upsilon\pi\epsilon\rho\beta\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ ) wohl  $\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\epsilon\iota\tau\omicron$  zu schreiben; vgl. z. B. Herodot VII 10 V  $\phi\iota\lambda\acute{\epsilon}\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \upsilon\pi\epsilon\rho\chi\omicron\nu\omicron\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\epsilon\iota\tau\omicron$  und Aristot. p. 1284 a 37

und 1313 a 40 κολούειν τοὺς ὑπερέχοντας. II 113, 15 schlage ich τοὺς λαοὺς statt des beziehungslosen αὐτοὺς vor. II 10, 19 steht αὐτοῦ im Text, ohne kritische Angabe im Apparat, während Migne αὐτῷ hat, was wohl richtig ist.

Zur Interpunktion möchte ich zwei grundsätzliche Bemerkungen machen. Öfters ist das Verständnis einer Periode dadurch erschwert, daß vor Beginn des Nachsatzes Kolon oder Semikolon statt des üblichen Komma gesetzt ist. Solche Fälle sind: II 26, 15, wo mit τὸν αὐτὸν τρόπον der Nachsatz zu dem mit καὶ ὡσπερ beginnenden Nebensatz anfängt. Auch II 35, 32 und III 48, 14 beginnt der Hauptsatz erst mit καὶ περὶ τούτου. II 64, 1 beginnt mit den Worten οὕτως ὁ πατήρ der Nachsatz zu dem durch mehrere Einschübe verlängerten, mit ὡς γὰρ ὁ ἡμέτερος νοῦς 65, 12 beginnenden Vordersatz; durch die Interpunktion sollte dies deutlich gemacht werden. Ebenso wird der mit ἐπεὶ δὲ II 89, 10 beginnende Satz erst mit διὰ τοιούτου Z. 17 weitergeführt; es dürften also auf den Zeilen 15 und 17 keine Punkte stehen.

Die andere grundsätzliche Bemerkung bezieht sich auf die Setzung der Anführungszeichen: sollen sie am Schluß eines Zitats vor oder nach der Interpunktion stehen? Sinngemäß ist, daß sie immer dann nach der Interpunktion stehen, wenn diese zum Zitat gehört, also nach dem Punkt, wenn ein ganzer Satz selbständig in Anführungszeichen steht (so richtig II 64, 7, während in den meisten Fällen dieser Art anders verfahren ist), und nach dem Fragezeichen, wenn das Zitat selbst eine Frage ist, also müßte II 59, 22; III 17, 3 die Reihenfolge ?" sein, während II 58, 10 das Zitat keine Frage ist, sondern ein Teil des mit ποῖα beginnenden Fragesatzes ist, also die Reihenfolge "? sein müßte. Ebenso gehört II 95, 16 das Fragezeichen vor die Klammer (und nach der Klammer ein Komma).

Zum Nachweis der Bibelzitate sind nur wenige Nachträge zu geben. II 24, 8 stammt ἐπισπείρας aus Matth. 13, 25, und 24, 10 οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπέρται τοῦ λόγου γενόμενοι aus Luk. 1, 2. Zu II 48, 6 vgl. Joh. 8, 44; zu II 72, 1 vgl. Matth. 12, 45; Luk. 11, 26. Zu der Form des Zitates aus Matth. 10, 29 (εἰς παρῖδα statt ἐπὶ τὴν γῆν) hätte II 74, 16 und 79, 12 auf Orig. C. Cels. VIII 70 (II 287, 19 K.) verwiesen werden können. II 86, 15 vermißt man bei καθὰ προεῖπον die Verweisung auf S. 75, 1 f. Näher als mit den aus Origenes angeführten Stellen berührt sich II 10, 2 f. mit Clem. Alex. Strom. II 6, 2 (II 116, 4 f. St.). Zu II 28, 11 ὡς γίγαντες θεομαχεῖν vgl. Clem. Alex. Strom. III 25, 2 (II 207, 10 St.) ὁ θεομάχος οὗτος γίγας (in bezug auf Marcion).

Die Druckkorrektur ist sehr sorgfältig durchgeführt; kleine Versehen sind stehen geblieben II 45, 20 und ebenso in dem gleichen Text III 62, 11; III 19, Urk. 14, 10; III 20, 5; 37, 14; 58, 16 (richtig II 45, 22); II 58 ist in der letzten Zeile des ersten Apparates eine Klammer zu streichen; II 85, 2. Z. des ersten Apparats lies 28 statt 26.

Im ganzen läßt sich sagen, daß in den bisher erschienenen Lieferungen eine ausgezeichnete Leistung vorliegt, durch die auch der kirchengeschichtlichen Forschung ein wertvoller Dienst geleistet ist.

Erlangen.

Otto Stählin.

Ludwig Hammersberger, Die Mariologie der Ephremischen Schriften. 88 S., Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1938.

Eine geschlossene Darstellung der Marienlehre Ephräms (Verf. bevorzugt die Schreibweise Ephrem) stößt heute noch auf kaum überwindliche Schwierigkeiten; es gibt keine kritische Gesamtausgabe der

überaus zahlreichen Werke des großen Klassikers der syrischen Kirche († 573). Die Frage, wie viele von den überlieferten, zum Teil nur in Übersetzungen vorliegenden Ephrämischen Schriften dem Kirchenlehrer wirklich zuzueignen und welche als unecht auszuschneiden sind, ist noch nicht gelöst. Der Verf. will denn auch keine Mariologie Ephräms, sondern der Ephrämischen Schriften schlechthin, der sicheren sowohl wie der zweifelhaften, schreiben. Daß ein solches Vorgehen bedenklich ist, liegt auf der Hand und ist dem Verf. auch bewußt. Er rechtfertigt seine Studie mit dem Hinweis, daß eine Herausarbeitung der marianischen Lehrpunkte des Syrsers, wenn sie sich nur auf die bisher für echt erklärten Texte stütze und die große Menge der heute noch als unsicher geltenden beiseite schöbe, durchaus Gefahr laufe, weitere echte oder wenigstens unter Einfluß Ephräms geschriebene zu vernachlässigen und so unvollständig zu werden. Diese Schlußfolgerung hat Einiges für sich, vorausgesetzt, daß mit einer derartigen Untersuchung nicht so lange gewartet werden kann, bis die Schrifttums-Echtheitsfrage näher an eine Lösung herangeführt ist als augenblicklich. Der Verf. hält diese Vorbedingung für gegeben; der Ruf Ephräms, ein großer Mariologe zu sein, fordere schon lange eine systematische Darstellung seiner Marienlehre (S. 14). Er ist aber vorsichtig genug, in der Durchführung seiner Untersuchung strenge zwischen echten und zweifelhaften Ephrämschriften zu unterscheiden. Die in ihnen vorgefundenen marianischen Lehrpunkte ordnet er in vier Kapiteln (Mutterschaft Mariens; Jungfräulichkeit; Persönlichkeit; Stellung zu den Menschen) so zusammen, daß er jeweils zuerst die Anschauungen der echten und sodann jene der zweifelhaften Texte herausstellt. Dabei läßt er diese selber sehr ausgiebig zu Wort kommen. Als Ergebnis wird festgestellt, daß die Marienlehre der echten Ephrämischen Schriften sich kaum wesentlich von jener der zweifelhaften abhebt, und sodann, daß sich in den Ephrämischen Schriften in ihrer Gesamtheit dieselben marianischen Lehren zeigen, wie sie die etwa gleichzeitigen griechischen und lateinischen Väter entwickelt haben und daß mithin in der syrischen Kirche des vierten Jahrhunderts die gleichen Lehrpunkte über die Gottesmutter und ihre Stellung im göttlichen Heilswerk vorhanden waren wie in der griechischen und lateinischen, und dies, ohne daß irgendwelche gegenseitige Beeinflussung zutage läge.

Der Verf. verzichtete darauf, seiner Arbeit das übliche wissenschaftliche Gewand zu geben; es fehlt der Fußnotenapparat und das Register. Die eingangs zusammengestellte umfangreiche Bibliographie, deren Verwertung in der Abhandlung kaum aufscheint, ist gerade in Hinblick auf die Mariologie Ephräms nicht vollständig, wie etwa ein Blick in Altaner B., Patrologie (1938), S. 217 ff. zeigt. Im übrigen macht die Schrift einen gediegenen Eindruck.

München.

Josef Oswald.

## Mittelalter

Karl Voigt, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit. Stuttgart 1936 bei W. Kohlhammer, X und 460 S.

Karl Voigt, dem wir die gründliche Arbeit über die karolingische Klosterpolitik (Kirchenrechtliche Abhandlung, hrsg. von U. Stutz, Bd. 90/91, 1917) verdanken, hat das vorliegende Werk als Teil einer

geplanten Gesamtuntersuchung über das Verhältnis von Staat und Kirche gedacht, nun aber den Abschnitt bis zum Ausgang der Karolingerzeit selbständig veröffentlicht. Er konnte dabei die Ergebnisse von Caspar, *Geschichte des Papsttums* Bd. II (1935), auf weite Strecken als Grundlage benutzen. Das Buch ist von einem Historiker geschrieben. Was nicht behandelt wird, ist die theologische Bedingtheit und Abgrenzung von Staat und Kirche, auch die dogmatische Auseinandersetzung in der ersten Zeit, die bei Voigt infolge des begrenzten Themas nur skizzenhaft gestreift ist. Es ist einleuchtend, daß vieles aus bekannten Werken wiederholt wird, was dort überzeugender abgehandelt worden ist. Trotzdem verdanken wir dem Buch eine Reihe von wertvollen Bereicherungen unserer Kenntnis frühmittelalterlicher Zustände. Das gilt besonders von dem Verhältnis Römischer Staat und römisches Recht der Spätzeit, speziell von der Auswertung des Codex Theodosianus und Justinianus für eine historische Forschung. Auf diesem Gebiet hat Voigt auch mit Recht etwas ausführlicher erweitert. Der eigentliche Wert des Buches liegt in seinem Charakter als Handbuch, das in zuverlässiger unparteiischer und übersichtlicher Form in die wichtigsten Quellen und Darstellungen einführt. Die Einteilung in mäßig große Abschnitte erleichtert einen raschen Überblick. Über sachliche Ausstellungen an einzelnen Punkten soll bei diesem unbestreitbaren Nutzen nicht gesprochen werden.

Berlin.

Ulrich Gmelin.

Erich Müller, *Die Entstehungsgeschichte der sächsischen Bistümer unter Karl dem Großen*. Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, Bd. 47. Hildesheim und Leipzig 1958, August Lax, Verlagsbuchhandlung. 98 S.

Während H. Nottarp seine lehrreiche Untersuchung über die Bistumserrichtung in Deutschland im 8. Jahrhundert in erster Linie als eine kirchenrechtliche durchführen konnte im Bewußtsein, daß für die Gründungsgeschichte der von ihm behandelten Bistümer keine neuen Züge zu gewinnen waren, fehlte es seit langem schon an einer Übersicht über die zahlreichen Probleme, die sich an die sächsischen Bistumsgründungen Karls d. Gr. geknüpft haben. Da ein Versuch der Wedekind-Stiftung, sie durch ein Preisausschreiben zu erlangen, fehlgeschlagen war, sucht jetzt die aus der Schule K. Brandis hervorgegangene Erstlingsschrift M.s diese Aufgabe nachzuholen.

Sie ist freilich undankbar genug, weil die Überlieferung für die einzelnen Bistümer außerordentlich lückenhaft und zudem mit Fälschungen durchsetzt ist. Es ist deshalb kaum zu tadeln, daß M. nach einer — wohl etwas zu umfangreich geratenen — Einleitung über die alten Sachsen und die fränkische Eroberung nach einem sehr starren Schema die Entstehung der einzelnen Bistümer darzustellen versucht, indem er jedesmal zunächst die Quellen und dann die Fragen der Missionierung, des Bischofssitzes und der eigentlichen Bistumsgründung behandelt. Auf diese Weise wird für alle weitere Forschung eine sichere Grundlage gewonnen, von der aus es möglich sein wird, die Ergebnisse des Verf. weiterzuführen.

Sie zeigen sich zusammengefaßt zwei sich deutlich von einander abhebende Phasen in der Entstehungsgeschichte der sächsischen Bistümer. Für die Anfänge der Missionierung wurden verschiedene Bistümer und Klöster des Reiches herangezogen, woraus sich die Beziehungen von Würzburg zu Paderborn, von Lüttich zu Osnabrück, von Châlons zu Halberstadt, von (vielleicht) Reims zu Hildesheim, von Fulda zu Min-

den und von Amorbach zu Verden ergaben. Erst am Abschluß der Missionsarbeit erstarrten die Missionsbezirke zu festeren Sprengeln und wurden enger an die Person des zum Bischof geweihten Missionsleiters gebunden. Von dieser Stufe aus erfolgte dann schließlich die Umwandlung der Missionssprengel in festorganisierte Bistümer. Es entspricht diesem Gesamtbild, daß M. — wie mir scheint zu Recht — die Verlegung der Bistümer Hildesheim und Halberstadt von Elze und Seligenstadt-Osterwiek als spätere Tradition ablehnt und mit guten Gründen auch der Auffassung widerspricht, die in Bardowiek den ältesten Sitz des Bistums Verden sieht.

Göttingen.

*Hans-Walter Klevitz.*

Heinrich Mitteis, *Die deutsche Königswahl. Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle.* Verlag Rudolf M. Rohrer, Baden bei Wien 1938, 208 S.

Besondere Beachtung und freudige Zustimmung sichert sich diese neue Schrift über das vielerörterte Recht der deutschen Königswahl bereits durch die Grundsätze, denen sie folgt. Ihre Methode ist — wie der Verf. im Vorwort bekennt (S. 12) — „die der Rechtsgeschichte; also eine juristische“. Denn der Jurist „kann nicht sein methodisch geschultes Denken zu Hause lassen, wenn er an einen geschichtlichen Stoff herantritt. Aber — so fährt M. fort — er kann der Sache auch nur dann nützen, wenn er dieses Denken richtig anwendet, nicht Begriffe an den Stoff heranträgt, sondern induktiv aus ihm zu gewinnen sucht“. Indem M.s Arbeit dieser Forderung gerecht wird, vermeidet sie die Fehler, welche die ältere rechts- und verfassungsgeschichtliche Forschung häufig genug dadurch beging, daß sie die Verhältnisse der Vergangenheit mit den modern verstandenen Begriffen der Gegenwart darstellen zu können glaubte.

Es gelingt M.s Ausführungen also, zu ihrem Teil das gesetzte Ziel zu erreichen, „daß die Rechtsgeschichte in das große Ganze der Geschichtswissenschaft eingegliedert wird“ (S. 12). Und darin liegt ihr außerordentlicher Wert, zumal für den Historiker, begründet — gleichgültig, wieviel Einzelpunkte Anlaß zu abweichender Beurteilung geben könnten. Denn aus M.s Darlegungen wird ganz deutlich, wie die Rechtsgrundlagen der deutschen Königswahl zugleich ein getreues Spiegelbild sind für die dynamische Entwicklung des deutschen Königtums in liudolfingischer, salischer und staufischer Epoche und die Doppelwahl von 1198 einen noch viel tieferen Einschnitt bedeutet als bisher schon angenommen wurde. „Bis dahin gibt es gar keine ‚Königswahl‘ im eigentlichen Sinne“ (S. 197), denn jede Wahl ist ihrem Wesen nach eine Auswahl unter verschiedenen Möglichkeiten und nur Glied in einer Kette zusammenhängender Thronerhebungsakte. Es gibt auch keinen Gegensatz zwischen Wahl und Erbgedanke, denn beide sind „nur Erscheinungsformen eines gemeinsamen Grundprinzips, wonach sich in der Bestimmung eines Thronfolgers stets ein höherer Wille kundgab“ (S. 17). Als Leitgedanke des ganzen Thronerhebungsrechtes aber wird die nicht an eine zahlenmäßige Majorität, sondern an die Autorität der Führer des Volkes gebundene Folgepflicht erkannt (S. 197), über die sich das 3. Kapitel ausführlich äußert.

Nachdrücklich hervorzuheben sind in diesem Zusammenhange vor allem auch die lehrreichen Bemerkungen über die Rolle der Stammesverbände, in die sich die Ordnung des Reiches zunächst gliedert. Denn die Auflösung des Stammesbegriffes, die sich im Zeitalter des Investiturstreits ankündigt und seit dem Wormser Konkordat im Übergang

vom Stammesfürsten zum Gebietsfürsten ihren Ausdruck findet, (was M. mit Recht S. 89 für mindestens ebenso wichtig hält wie den Übergang vom Amts- zum Lehnsherrschaften), leitet zugleich die zweite Phase in der Entwicklung des deutschen Königswahlrechts ein und führt zu seiner Entstehung im eigentlichen Sinne.

Wir befinden uns jetzt in den großen Zusammenhängen der Umformung der ganzen Reichsordnung während der staufigen Zeit, wo die Monopolisierung der Königswahl zu den ersten Zielen des neugebildeten Reichsfürstenstandes gehören mußte (S. 90). Das Scheitern von Heinrich VI. Erbreichsplan und die Lage des Jahres 1197/98 gibt ihm den Weg zu diesem Ziele frei. Aus den päpstlichen Erlassen, welche die Doppelwahl begleiten, läßt sich als herrschende Anschauung zeigen, daß die Mitwirkung der drei rheinischen Erzbischöfe und des Pfalzgrafen bei Rhein zu den Erfordernissen einer gültigen Wahl gehört, die nach den Grundsätzen des kanonischen Rechtes als ein an Ort, Zeit und genau bestimmte Gültigkeitserfordernisse gebundenes Rechtsgeschäft angesehen wird (S. 197).

Dieses Quorum von vier Fürsten bleibt auch weiterhin im Mittelpunkt des Königswahlrechts, denn es ergibt sich aus einer eingehenden Betrachtung der Königswahl im Zeitalter des Sachsenspiegels, daß die von Eike verlangte Mitwirkung von sechs Einzelkiesern, die „den Willen aller Reichsfürsten durch übereinstimmende, gleichgerichtete Erklärungen zum Ausdruck bringen“ (S. 198) niemals Gültigkeitserfordernis geworden ist. Nur insofern hat der Sachsenspiegel auf die Entwicklung eingewirkt, als er mit den von ihm genannten sieben Fürsten das Gremium bestimmt, aus dem das Quorum zu entnehmen ist. Darin sieht M. den Abschluß des „Kurkollegs“, dessen Siebenzahl notwendig gegeben ist, weil zu den notwendigen vier höchstens drei hinzugezählt werden dürfen, wenn nicht zwei beschlußfähige Viererkollegien möglich werden sollten (S. 165).

Den Abschluß der Entwicklung bringt die Spanne zwischen Rudolf von Habsburg und der Goldenen Bulle, in der die kanonische *electio per unum* zwar nach außen die Einstimmigkeit der Wahl herstellt, während jedoch nach innen allein die Viererzahl Erfordernis bleibt. Deshalb erfolgt auch niemals ein Übergang von der Einstimmigkeit sämtlicher Kurfürsten zum Mehrheitsprinzip (S. 180), nur wird seit 1338 das Quorum als Majorität aufgefaßt und die „verdeckte in eine offene Mehrheitsbildung durch Abstimmung verwandelt“ (S. 198).

Selbstverständlich wendet M. seine Aufmerksamkeit auch der Tatsache zu, daß seit den Staufern die Königswahl zugleich Kaiserwahl ist in dem eingeschränkten Sinn, daß der gewählte König „nach dem Willen der deutschen Fürsten die vorläufige Ausübung der weltlichen Regierungsrechte im Reichsgebiet erlangen soll“ (S. 199). Und in diesem Zusammenhange ergeben M.s Ausführungen ebenfalls viele neue Gesichtspunkte und wichtige Ergebnisse, von denen vor allem die überraschende neue Lesart in der Anzeige von der Wahl Philipps von Schwaben für Innozenz III. hervorgehoben werden muß. Alle bisherigen Drucke mit Einschluß der *Constitutiones* haben nämlich irrig gelesen: ... *Ph(ilippum) in imperatorem Romani solii rite et solemniter eiegit*, während es tatsächlich heißt: *in imperatorem*, wie M. mit Hilfe der 1927 erschienenen phototypischen Ausgabe des *Registrum super negotio imperii Innocenz III.*, das allein den Text überliefert hat, feststellen konnte. Mit diesem völlig ungewöhnlichen Wort „sollte offenbar eine objektive Herrschaft über den römischen Thron, das römische Reich, ausgedrückt werden“ (S. 100), so daß jener Kaiserwahl-

satz viel von seiner früheren Schärfe verliert. Zugleich aber läßt sich jetzt eine ganz gerade Linie zeichnen, die vom rex Philippus, der in imperaturam gewählt wurde, über das Braunschweiger Weistum von 1252 (in dem für den gewählten König eandem potestatem quam et imperator in Anspruch genommen beansprucht wird) bis zum rex Romani imperii von 1338 führt (S. 190), eine Linie, welche die Front der deutschen Auffassung vom Wesen des Kaisertums, das für die Ausübung der weltlichen Rechte im Reichsgebiet durch den König keiner päpstlichen Genehmigung bedarf, gegen die Angriffe des Papsttums gebildet hat.

Göttingen.

*Hans-Walter Klemitz.*

Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316—1378, in Verbindung mit ihrem historischen Institut zu Rom, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, VI. Band: Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter den Päpsten Urban V. und Gregor XI. (1362—1378), nebst Nachträgen und einem Glossar für alle Ausgabenbände bearbeitet von K. H. Schäfer, Paderborn, Verlag Ferd. Schöningh, 1937, XXIV u. 880 S.

Mit diesem Bande, dessen beide Vorgänger 1911 und 1914 erschienen sind und von K. Wenck in dieser Zeitschrift 33 (1912), 120 ff. u. 38 (1920), 404 angezeigt wurden, kommt die Publikation des Ausgabenhaushaltes der Apostolischen Kammer in Avignon mit der gleichen Sorgfalt zu Ende, mit der sie begonnen ist. Wieder erschließt ein allgemeines Namenregister mit allen Personen- und Ortsnamen den vielfältigen Inhalt des Bandes, über dessen Verwertbarkeit für zahlreiche historische Probleme sich das Vorwort kurz ausspricht mit dem Hinweis auf eine Reihe von Arbeiten, die sich auf das Material der beiden ersten Bände gestützt haben. Nicht weniger wichtig ist das zweite, systematische Register, das eine in 18 Unterabschnitten übersichtlich gegliederte Liste der Kurialbeamten und Stände bietet und für alle Forschungen über die päpstliche Verwaltungsorganisation eine sehr wesentliche Hilfe bietet. Zu besonderem Danke aber verpflichtet das für alle drei Bände gearbeitete Glossar, in dem alle vorkommenden Fachausdrücke erklärt werden.

Göttingen.

*Hans-Walter Klemitz.*

L. Manz, *Der Ordo-Gedanke*. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedankens [= Beiheft 33 zur Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte]. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1937. 8°. 53 S. Brosch. RM. 3.50.

Die vorliegende Arbeit untersucht den Werdegang des Begriffes „ordo“, indem sie von dessen Verwendung im klassischen Sprachgebrauch bei Paulus, Tertullian und Augustin ausgeht und die Wandlung darzulegen sucht, die sich im Gebrauch von „ordo“ ergab. Bedeutete das Wort zunächst ein Glied in der Heeresorganisation und einen Stand bzw. eine Amtsreihe in der christlichen Organisation, so stellte „ordo“ zugleich die von Gott geschaffene Weltordnung dar. Um 200 n. Chr. kommt „ordo“ bei Tertullian im Sinne einer gesellschaftlichen Schicht und einer christlichen Institution vor; im Hochmittelalter (vom 10. bis 13. Jahrhundert) begegnet dann das Wort in der „Ständepredigt-Literatur“, ebenso „zur Darstellung der himmlischen und der irdischen Gruppenbildungen“, schließlich zur dreifachen Einteilung der

Gesellschaft: der „Orden“ kann alle möglichen gesellschaftlichen Gruppen bedeuten. Im Sinne eines auszeichnenden Abzeichens wurde „Orden“ für jede Art von ritterlich-höfischem Bund verwandt, und zwar infolge der Übernahme von Symbolen, wie sie den geistlichen Orden eigen waren, seitens weltlicher Bünde und infolge der Gleichsetzung von Symbol und Bund. Im Mittelhochdeutschen bedeutete „Orden“ sowohl klösterliche Genossenschaften wie jede gesellschaftliche Schichtung nach Rang und Stand und Beruf. — Der Arbeit merkt man doch wohl ihren Charakter als Erstlingsarbeit stark an. Ein Zitat wie „Schröder-Künßberg S. 592 ff., 7. Aufl. 1932“ (S. 40 A. 2) [also ohne jede Nennung des Titels des gedachten Werkes!] dürfte nicht vorkommen. Mit dem S. 35 erwähnten „Brief des Cathulfus“ ist der Brief Kathwulfs gemeint; S. 35 f. ist wiederholt von „König Ludwig“ statt von Kaiser Ludwig die Rede. Sehr schlimm ist, wenn die Verfasserin auf den 7. Ordo der Kleriker, die „presbyteri“, zu sprechen kommt und dabei sagt: „ihr Amt besteht in der Ausübung (!) der heiligen Kommunion“, während sie offenbar die Transsubstantiationsgewalt meint. Auch Druckfehler sollten weniger vorkommen.

München.

M. Buchner.

Walter Muschg, Die Mystik in der Schweiz, 1200—1500. Frauenfeld und Leipzig 1935. 455 S. 8.40 bzw. 10.80 RM.

Das bedeutende Werk des schweizerischen Germanisten umfaßt eine Darstellung der Mystik von den Anfängen geschichtlichen Bewußtseins bis zur Reformation in dem Gebiet, aus dem allmählich die Schweiz als politisches Gebilde herausgewachsen ist. Die leicht anachronistische Begrenzung im Titel erscheint überflüssig, denn da Oberdeutschland die mystische Provinz selber ist, kommen doch in diesem Rahmen alle Heroen der mittelalterlichen deutschen Mystik zur Darstellung. So ist dies nach Pregers mutigem Versuch die erste Gesamtdarstellung der deutschen Mystik nach zwei Menschengaltern mühevoller philologischer und theologischer Kleinarbeit. Die großen Erwartungen des Lesers werden nicht enttäuscht, auch wenn man schwerlich den Urteilen des Vf. im einzelnen zustimmen kann. Denn Muschg liefert eine innerlich geschlossene und eindrucksvolle Geschichte der Mystik. Hinter dieser steht ein neuer alter Mythos von der Mystik: der „heidnische“ im Sinne des großen Propheten der Antike, Jacob Burckhardt, der bei dem Buche Muschgs Pate gestanden hat. Die Mystik erscheint hier als der tiefe Rest unverfälschter antiker Religion, der auch unter christlichen Formen eigenen Charakter und eigene Geschichte bewahrt hat. Quellpunkt der Mystik ist die Ekstase, das religiöse Urphänomen selbst, in der Gott und Mensch sich berühren, und aus der alle Kulturen, Gedanken und Taten entstehen. Diese „neuplatonische“ Anschauung von der Mystik beherrscht das ganze Buch, seine Konstruktion vom Aufstieg aus den Niederungen der aus Heroismus und Askese geborenen Ekstase bis zur Höhe der wiederentdeckten neuplatonischen Spekulation Eckharts und dem Verfall in epigonhafte Spielerei mit den mystischen Begriffen danach. Diese Einseitigkeit hat ein Kennzeichen der Mystik treffend herausgehoben, eine große Linie ihrer Geschichte kongenial erfaßt. Aber die Frontierung der „antiken“ Mystik gegen die christliche Religion ist der zu große Tribut, den der Vf. seiner Geschichtsanschauung zollt. Ist die christliche Religion nicht auch aus der „Antike“ geboren? Ist sie nicht schon in ihren Anfängen verbunden mit Mystik vielseitigster Art, wenn man nur an Paulus, Johannes oder Ignatius denkt? Was ist überhaupt „antik“ in diesem

Sinne? Über allen Unterschieden, die ich nicht verkenne, darf man aber auch die merkwürdige Affinität von Christentum und Mystik — und auch Neuplatonismus — nicht übersehen, die die Geschichte — vor allem im deutschen Spiritualismus — erwiesen hat.

Die Darstellung, die neben eigenen Forschungen und Handschriftenstudien, von denen das schöne Kapitel „Mystik des Buches“ Zeugnis ablegt, sich bei diesem Thema auch weithin auf die Verarbeitung der Literatur gründen muß, ist lebendig, dabei voller zum Widerspruch reizender Urteile. Doch der Stoff verschafft sich gegen die Konstruktion sein Recht, und so ist es nichts weniger als ein Grundriß der Geschichte der Frömmigkeit jenes Gebietes, was hier geboten wird. Ausgehend von den christlichen Anachoreten Ägyptens, über Cassian — dessen Bedeutung für Meister Eckhardt jüngst die Edition des Vaterunsertraktates durch E. Seeberg herausstellen konnte —, über das irische Christentum, die „archaischen Legenden“ von Meinrad und Ita von Toggenburg wird das religiöse Leben des Mittelalters im Rhythmus der Epochen des Lernens, Verstehens und selbständigen Produzierens aufgebaut. Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, die „Häretiker“ Heinrich von Lausanne, Arnold von Brescia, die großen deutschen Frauen Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, die Frömmigkeit der Bettelorden, der Geist der Nonnenklöster, all' das wird für sich und in seiner besonderen Ausstrahlung nach den schweizerischen Landen dargestellt. Aus den konkreten Gestalten seiner Heimat vermag Vf. das Wesentliche des Ganzen so herauszuheben, daß das Bild sehr anschaulich wird. Die literarischen Materialien und ihre Überlieferungsprobleme werden eingehend behandelt.

Seinen Höhepunkt erreicht das Buch bei der Schilderung Meister Eckharts und seiner „Schule“. Voran steht — durch Augustin, Dionysius Areopagita und die Araber vermittelt — neuplatonische Einwirkung, die mit bestimmten Zügen scholastischer Tradition verbunden ist. Doch das Ganze ist größer und kühner als diese Einflüsse, es ist die Philosophie der Ekstase, die die alte sinnlich-asketische Frömmigkeit und Mystik weit unter sich läßt. Der Gipfel ist die Lehre vom Seelenfunken, der kein bloßer Widerschein ist, sondern substantiell dem Göttlichen angehört. Die Zweideutigkeit der eckhartischen Dialektik sieht Vf. — in schärfstem Gegensatz etwa zu D e m p f — als Mangel und tragischen Zwiespalt. Darin zeigt sich, daß Eckhart den Widerspruch zwischen „heidnischem Monismus“ und „christlichem Dualismus“ nicht hat überwinden können. Dadurch wird aber das Problem zu sehr vereinfacht und auch auf ein falsches Gleis geschoben. Dem Vf. geht eben eine Kategorie ab, die auch auf andere Größen christlicher Frömmigkeit paßt, die des Spiritualismus. Diese hätte ihn vor dem Aufspüren des „Heidnischen“ bewahren können, das übrigens das Phänomen Eckhart schwerlich treffen dürfte.

Es ist klar, daß bei dieser Anschauung von Eckhart dieser nur Mißverstehen begegnet ist. Die Nonnen — deren Begegnung mit Eckhart Vf. reizvoll schildert — mit ihrer religiös gesteigerten Pathologie und auch seine „Schüler“ Seuse, Tauler und Ruysbroeck haben den Meister nicht verstanden, sondern haben nur die nach ihm veraltete asketische Praxis mit den Ausdrücken seiner Philosophie der Ekstase verbrämt und so Eckharts Worte grotesk mißbraucht. Seine Sprache wird zum Schild einer raffiniert gesteigerten sinnlichen Frömmigkeit oder für den Gebrauch der kirchlichen Praxis umgemünzt. Das Ergebnis ist ein unauffaltbarer Verfall der Frömmigkeit. Eckhart ist der Schlußstein des mystischen Gebäudes, danach gibt es nur Epigonen.

Diese treten uns etwa in Heinrich von Nördlingen, Margarete Ebner, dem Engelberger Prediger Bartholomäus Fridauer, über den eine kleine, auf besondere Handschriftenstudien gegründete Monographie eingeschaltet ist, in Joh. Nider und Joh. Meyer, den Vertretern der Reformbestrebungen, und schließlich auch in den „Gottesfreunden“ Rulman Merswin und Nikolaus von Flüe anschaulich und in ihren wesentlichen Eigenarten entgegen. Die hier vorliegenden literarischen Probleme werden im wesentlichen im Sinne Denifles und Strauchs wiedergegeben.

Das Buch Muschgs faßt zum ersten Male die in Arbeiten voller philologischer Statistik und auch theologischer Enge atomisierten Einzelforschungen zu einem Ganzen zusammen, und das geschieht in formvollendeter, künstlerisch gefärbter Sprache. Manchmal sähe man gewiß gern die Arbeit der Forschung und des Vf. Urteile getrennt, weil dann das Werk an objektivem Wert gewinnen würde. Dem steht die Neigung des Vf. zu scharfen — gut profilierenden, aber leider auch oft schief zeichnenden — Urteilen entgegen. Aber der Wert des Buches liegt in der Verbindung philologisch-literaturgeschichtlicher und religions- und geisteswissenschaftlicher Methode auf einem Gebiet, das von den meisten wegen der in seiner Vielseitigkeit begründeten Schwierigkeiten gemieden wird, zu einer eindrucksvollen Gesamtschau. Der besondere Reiz der Darstellung liegt dabei in der liebevoll geformten Schilderung des Konkreten in der Geschichte der mystischen Frömmigkeit, die die Individualitäten hervortreten läßt. Und diese behalten hier mit Recht das Feld.

*Hohen-Neuendorf bei Berlin.*

*Ernst Reffke.*

Paul Lehmann: Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters. 1. Stück. München 1936 (Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., Jahrg. 1936, Heft 2).

Die nur 76 Seiten kleinen Formats umfassende Arbeit des bekannten mittellateinischen Philologen stellt einen wertvollen Beitrag zur deutschen Wissenschaft des Nordens dar, der auch der Kirchengeschichte zugute kommt. Entsprechend seinem besonderen Forschungsgebiet, beschränkt sich Paul Lehmann darauf, „wie in Mittel- und Südeuropa, so auch im Norden die Wege und Wirkungen fremder und in ihrem Ursprung oder doch in ihrer Erscheinungsform fremdartiger Kulturströmungen aufzudecken“. Er ist sich jedoch darüber im klaren, daß auch im lateinischen Gewande und an christlichen Stoffen die Eigenart des nordischen Geistes zum Ausdruck gelangen kann. Aus dem Schatz seines reichen Wissens und seiner umfassenden Handschriftenkenntnis vermag der deutsche Gelehrte nicht allein auf Lücken in unserer eigenen Mittelalterforschung hinzuweisen, sondern auch die Ergebnisse der nordischen Wissenschaft an vielen Stellen zu ergänzen und zu berichtigen sowie auf neue Forschungsaufgaben hinzuweisen. — Der vorliegende 1. Teil, der Dänemark, Schweden und Finnland behandelt, bringt eine vortreffliche Übersicht über die lateinische Mittelalterliteratur Süd- und Ostskandinaviens, wobei sowohl das hier entstandene wie das übernommene Schrifttum und die Übersetzungen berücksichtigt werden. Die Höhepunkte der heimischen Literatur in lateinischer Sprache bilden Saxos *Gesta Danorum* und die Werke der von Birgitta ausgehenden Bewegung. Lehmann hält sich im allgemeinen in den von der skandinavischen Forschung abgesteckten Bahnen. Neue Gesichtspunkte konnten naturgemäß in dem kleinen Werkchen nicht angewendet werden. Eine Hauptaufgabe der deutschen

Wissenschaft vom Norden wäre ohne Zweifel, den Gleichlauf der geistigen Entwicklung im Norden und in Deutschland, vor allen im niederdeutschen Raum, klarzulegen. Weder Saxos Nationalbewußtsein, dessen Ressentiment die innere Verwandtschaft mit dem Geiste des deutschen Aufstieges unter Hohenstaufen und Heinrich dem Löwen verrät, noch die Beziehungen zu der französischen Scholastik rücken die nordische Bildung von der deutschen Entwicklung ab. Und in der Mystik sind die Verbindungslinien klar genug. Lehmann kündigt übrigens einen Aufsatz an, in dem er die geistigen Beziehungen zwischen Skandinavien und Deutschland besonders behandeln will. Sprachlich hat sich der treffliche Philologe gut in die nordischen Verhältnisse eingearbeitet, doch wäre wohl an Stelle der dänischen Form Knud das üblichere Knut vorzuziehen, ebenso Roskilde für das veraltete Roeskilde.

Kiel.

Viktor Waschnitius.

Xanatalos, A. Diogenes, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrída, Speyer a. Rh. (Pilger-Druckerei) 1937, 87 S.

Die Wirtschaftslage der byzantinischen Kirche (mit Einschluß der Klöster) ist noch nirgends tiefgreifend untersucht worden. Unter den Auspizien Fr. Dölgers, München, der sich um die byzantinische Wirtschaftsgeschichte des 10./11. Jahrhunderts hoch verdient machte, hat nun X. einen zeitlichen und örtlichen Teilbezirk in das Licht gesetzt. Nach dem Untergange der meisten Urkunden, bei dem spärlichen Aufschluß der erzählenden Quellen und erst recht bei der Eigenart eines Schriftstellers wie Theophylakt (Erzbischof von etwa 1090—1108) war die Aufgabe nicht gerade leicht. Es bedurfte einer äußerst behutsamen Feder, weil einerseits Theophylakt einen leicht erregten empfindsamen Charakter verrät und sich fortwährend durch Steuerbeamte in seinen Studien gestört fühlt, andererseits die Sucht Gelehrsamkeit an den Tag zu legen und Zitate und Vergleiche unterzubringen, häufig fast zur Verfälschung des Inhaltes führte. X. hat hier scharf beobachtet und geradezu mit der Pinzette gearbeitet, dabei aber doch eine angenehm lesbare Lektüre geliefert. Was als gesichert durchfiltriert, enthüllt in erschütternder Art die Not unter dem Drucke der Steuerschraube.

Die Kirche (einschließlich der Klöster), die uns hier allein angeht, war durch Nutzbarmachung geschenkten öden Brachlandes, Schenkungen und Steuerprivilegien die größte Großgrundbesitzerin und den „Mächtigen“ gleich geworden. Geradezu maßlos waren die Steuerprivilegien des Kaisers Konstantin IX., Monomachos, des schwachen Partners des Michael Kerullarios, des „Zivilkaisers“, der noch dazu mit Natural- und Geldleistungen aus Staatsmitteln nicht zurückhielt (S. 27 f., 36 f.). Allerdings hatte die Kirche auch die Sozialversorgung der armen Volksklassen von Anfang an zu tragen. (Vgl. Chrys., homil. 85, 3. 4 in Mt., 21, 7 in 1. Cor.) Sie war die „Retterin aus der allgemeinen Not“. Die hörigen Bauern (Paroiken) hatten unter ihr ein leidliches Auskommen. Die Bedrückung der angrenzenden Kleinbauern, der „Freibauern“, aber löste harte Kämpfe und bittere Klagen aus (65). Ein Aderlaß für den kirchlichen Reichtum erfolgte durch die Einrichtung der „Charistikarier“, gegen die kirchliche Stimmen immer wieder, aber ohne Erfolg ankämpften (52 f.). Sie sind Laien als Zwangsverwalter gerade wirtschaftlich gut gestellter Klöster und erinnern damit an das abendländische Kommandenwesen, mit den gleichen verhängnis-

vollen Folgen. Ob sich nicht hier wie so oft ein Zusammenhang zwischen Ost und West in früherer Zeit feststellen ließe? Eine andere Schröpfung war das kirchlich verhaßte Allelengyon (26 f.). Vielfach greift die tief eindringende Arbeit über Makedonien hinaus und bringt interessante Durchblicke. So wurde z. B. das Kirchgeld (Kanonikón) allgemein an den Bischof von Weihekandidaten, Städten und Laien entrichtet (38 f.). Ein sorgfältiges Register beschließt die durch Fülle und Genauigkeit gleich ausgezeichnete Arbeit.

*Freising bei München.*

*A. Michel.*

Edmund E. Stengel, Baldewin von Luxemburg. Ein grenzdeutscher Staatsmann des 14. Jahrhunderts. Mit 1 Karte im Text und 9 Abbildungen. Herm. Böhlau Nachf. Weimar 1937. 40 S. RM. 2.—.

Dafür, daß Verf. seinen Beitrag zum Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft der Rheinischen Geschichtsvereine (1936) in erweiterter Form einem größeren Kreise zugänglich macht, schulden wir ihm Dank. Erwachsen aus seiner Editionsarbeit an den „Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts“ (Nova Alemanniae), in Anknüpfung an seine frühere Arbeit „Avignon und Rhens. Forschungen zur Geschichte des Kampfes um das Recht am Reich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts“ (1930), bietet die vorliegende Studie die Umriss der Wirksamkeit jenes Kurfürsten von Trier, in dem sich Hausmachtstreben und Reichspolitik beispielhaft gegenseitig durchdringen. In der Zeit, da Habsburger, Luxemburger und Wittelsbacher um die Kaiserkrone rangen, bildete sich das Recht der Kurfürsten, das in den Kurverein von Rhens gipfelte. Führend war dabei Baldewin. In offener Wendung gegen die Kurie wurde die Gültigkeit der Königswahl durch die Kurfürsten ein für alle Mal festgesetzt. Die andere Seite dieses Fürsten, in dem die Würde des Reichs in besonderer Weise lebendig war, zeigt den zielbewußten und tatkräftigen Landesherrn und den luxemburgischen Politiker, der Bruder Heinrichs VII. und Großoheim Karls IV. war. Mag er in keinem Augenblick die Interessen seines Hauses und seines Territoriums verleugnet haben, wie Th. Mayer dem Verf. entgegenhält — man wird dieser Persönlichkeit kaum gerecht, wenn man sie nur in so engen Grenzen sieht.

*Berlin-Lichterfelde.*

*Fritz Geisthardt.*

Joseph Calmette et Eugène Déprez, L'Europe occidentale de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle aux guerres d'Italie. La France et l'Angleterre en conflit (Histoire du Moyen Age to VII). = Histoire générale publiée sous la direction de Gustave Glotz. Paris, les Presses Universitaires de France, 1937. XXIV, 580 S.

Joseph Calmette et J.-J. Gruber, Textes et documents d'histoire, II. Moyen Age (= Clio, introduction aux études historiques to XI), Paris, les Presses Universitaires de France 1937, VIII, 235 S.

In den letzten Jahren sind in Frankreich mehrere große wissenschaftliche Unternehmungen hervorgetreten, die sich die Darstellung der Weltgeschichte zum Ziel gesetzt haben. Man denke an Louis Halphen et Philippe Sagnac: Peuples et civilisations, an Eugène Cavaignac: Histoire du monde und an Henri Berr: Bibliothèque de synthèse historique. Vor allem das zuletzt genannte Werk wird bei Durchfüh-

rung des von seinem Herausgeber vorgelegten Entwurfes ganz gewaltigen Umfang annehmen. Auch auf katholisch-theologischer Seite ist eine universale Kirchengeschichte geplant; es ist die *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* publiée sous la direction de Aug. Fliche et Victor Martin. Da der 6., soeben erschienene Band erst bis zur Karolinger Zeit führt, wird das Werk F. Mourrets, *Histoire générale de l'église*, die sehr verbreitet ist, an Umfang weit in Schatten gestellt. Auch das obengenannte Werk von Calmette-Déprez gehört einem großen historischen Reihenwerk an. Hier ist der historische Rahmen so weit gespannt, daß selbst einzelne geschichtliche Themen von größerer Bedeutung in eigenen Bänden behandelt sind. Dadurch ist die Verbindung zwischen Verfasser und wissenschaftlichem Spezialgebiet besonders eng gestaltet. Die einzelnen Bände zeichnen sich außerdem durch ihre feine Gliederung aus. Naturgemäß tritt bei einer Darstellung des gewaltigen hundertjährigen Krieges zwischen Frankreich und England die kirchengeschichtliche Seite gänzlich zurück. Wo einmal auf solche Vorgänge Bezug genommen wird, wie z. B. bei den Lollarden, kann es sich nur um ein paar wenige allgemeine Sätze handeln, die nichts Neues bringen. Aber ein Stück des Werkes wird der Kirchenhistoriker mit großem Interesse entgegennehmen. Ich meine die Darstellung des Auftretens der Jeanne d'Arc. Dabei denke ich nicht bloß an die so erwünschte Bibliographie der Quellen und Bücher. Auch daß in diesem Fall ein Meisterstück historischer Darstellungskunst vorliegt, verdient hervorgehoben zu werden. Zum Hinweis stelle ich bloß die Stichworte der Behandlung nebeneinander: La famille d'Arc, l'enfance de Jeanne, le Bois-Chenu, les voix, Vaucouleurs, vers Chinon, devant le roi, le signe du roi, la révélation, le manifeste et l'entrée en campagne, délivrance d'Orléans, l'annonce du miracle, le nettoyage de la Loire, Patay, le voyage de Reims, le sacre, opérations autour de Paris, l'inaction, Lagny, Compiègne, l'Odyssée de la captive, à Rouen, le procès, au cimetière de Saint Ouen, la sentence, le supplice, la sainteté de Jeanne. Man liest dieses Kapitel mit steigender Spannung und versteht von neuem, wie stark der wahre französische Nationalismus im Religiösen verankert ist.

Die oben noch genannte Quellensammlung für die Geschichte des Mittelalters ist ebenfalls im Rahmen eines größeren historischen Reihenwerkes erschienen. Die Quellenausschnitte sind französisch gegeben; nur wo es sich um lateinische Originale handelt, steht neben der französischen Übersetzung auch der lateinische Grundtext. Kirchengeschichtliche Texte fehlen nicht, soweit sie profangeschichtlich bedeutsam sind (z. B. Kreuzzüge, Konzile, Avignon, Kaisertum und Papsttum, Trennung zwischen Ost- und Westkirche). Doch sind die rein literarischen und theologisch-philosophischen Texte unberücksichtigt geblieben. Ein brauchbares Register erhöht den Wert der Sammlung, die in der Auswahl die französischen Belange bevorzugt, ohne jedoch Deutschland, England, Spanien und Italien ganz zu übergehen.

*Breslau.*

*Hans Leube.*

Browe, Peter, *Die Eucharistischen Wunder des Mittelalters*. Breslauer Stud. z. hist. Theologie, hrsg. v. Frz. X. Seppelt u. a., N.F., Bd. IV, Breslau, Verl. Müller & Seifert, 1938. XI u. 220 S., Gr.-Okt.

Die kritiklose Wundergläubigkeit und die mitunter krankhaft anmutende Wundersucht des ausgehenden Hoch- und des Spätmittelalters sind bekannt. Eine selten gegenständliche Vorstellung von dem Aus-

maß, das diese Dinge angenommen hatten, vermag uns das vorliegende Buch zu vermitteln. Dadurch nämlich, daß es aus dem schier undurchdringlichen Gestrüpp der mittelalterlichen Wundergeschichten und -märlein alle jene herausgreift, die sich um den bestimmten Einzelgegenstand Eucharistie gruppieren lassen, und sie planvoll nach ihrer besonderen Eigenart zusammenordnet, entsteht ein sehr anschauliches Bild der mittelalterlichen Wunderwelt. Zwei große Klassen von Sakramentswundern werden dabei aufgestellt: Wunder ohne Verwandlung der Opfertgaben und Verwandlungswunder. Mit dieser wenig glücklichen, weil nicht ohne weiteres verständlichen Einteilung meint der Verf. Wunder, die mit den konsekrirten Gestalten geschehen, ohne daß diese nach außen irgendwie verändert werden, z. B. Überbringung der Kommunion durch eine Taube; und Wunder, bei denen sich eine Umwandlung derselben begibt, z. B. in das göttliche Kind. In dreizehn Gruppen werden die Wunder der ersteren Art behandelt: Engelswunder, Taubenwunder, Lichtwunder, Spendungswunder, Entziehungswunder, Unterscheidungswunder, Erkennungswunder, Sinneswunder, Speisewunder, Heilungswunder, Spinnenwunder, Feuerwunder und endlich Tier- und Pflanzenwunder. Die Mirakel und Legenden der zweiten Klasse erzählen von Verwandlungen der geweihten Gestalten in den leidenden Christus, in das Jesuskind, in Fleisch und Blut (Bluthostien). In je einem Kapitel werden sodann die Wunder behandelt, die von irgendwelchen Verwandlungen infolge der Hostienschändungen der Juden berichten, die als Dauerwunder Anlaß und Gegenstand von Wallfahrten wurden sowie jene, die von Anfang an in bewußt betrügerischer Absicht in Szene gesetzt wurden. Theologiegeschichtlich bedeutsam ist endlich das letzte Kapitel, das einen gedrängten Überblick gibt über die Stellungnahme der führenden Vertreter der katholisch-dogmatischen Wissenschaft zur Tatsächlichkeit und Möglichkeit der Hostien- und Blutwunder, angefangen von der Hochscholastik bis zur Gegenwart.

In dem Buch, das übrigens zum Teil aus bereits früher veröffentlichten Zeitschriftenaufsätzen des Verfassers besteht, steckt viel mühevollen Arbeit, denn es war eine Unmenge von Quellschriften zu bewältigen, um diesen Überblick über die zahllosen Arten vorgekommener Eucharistiewunder zu ermöglichen. Als Hauptquellen erscheinen die *Acta Sanctorum* (Bollandiana), die beiden Serien der *Patrologia* von Migne, soweit sie mittelalterliches Material bieten, einschlägige Bände der *Mon. Germ. hist.* und der *Rer. Britt. med. aevi scriptores* und einige andere ähnliche Sammelwerke. Eine sehr ergiebige Fundgrube war das Schrifttum des Zisterziensermönches Cäsarius von Heisterbach (+ um 1200), wie überhaupt der überwiegende Teil der Stoffmasse aus Zisterzienser-, dann aber auch Dominikaner(innen)- und Beginenkreisen stammt. Räumlich wird das ganze Abendland einbezogen; Ausblicke nach dem Orient kommen vor. Das Material wird eben genommen, wo es sich findet, wobei in der Regel die Chronologie den Leitfaden für die Anordnung bietet. Die Wunderbegebenheiten und Legenden nach geschlossenen Landschaften zusammenzustellen und so volkstumsmäßige Zusammenhänge in Erscheinung treten zu lassen, wird nicht versucht, von einigen allgemeinen Hinweisen abgesehen. Auch auf die psychologischen und geschichtlichen Hintergründe und Entstehungsursachen der Mirakel und frommen Sagen wird selten näher eingegangen, wie auch die Wanderungen und örtlich verschiedenen Strukturentwicklungen der Legendenmotive nicht herausgestellt werden. Der Wert der Arbeit liegt auf frömmigkeits- und kulturgeschichtlichem Gebiet: Aus den Wundergeschichten lassen sich die religiösen Vorstellungen

gen ablesen, die in jener Zeit im Klerus sowohl wie im Volk lebendig waren; sie kennzeichnen treffend eine Zeit, in der die Grenzen zwischen bedingungslosem Glauben und leichtgläubiger Wundersucht, ja Aberglauben durchaus fließend waren.

Daß Paul von Bernried, der bekannte Verfasser der *Vita Gregors VII.*, Augustinerchorherr in Bernried gewesen sei (S. 14), ist durchaus unsicher. Bernried liegt übrigens nicht in Niederbayern, sondern am Südstufer des Starnbergersees (Oberbayern). Statt der a. a. O. und S. 32 angezogenen Muratorischen Ausgabe der erwähnten *Vita* wäre die neuere und bessere von Watterich (*Romanorum Pontificum vitae I. Lipsiae 1862*) zu verwerten gewesen. In das Verzeichnis der S. 139 aufgeführten eucharistischen Dauerwunder wäre auch Hl. Blut bei Neukirchen (Diözese Regensburg) einzufügen; vgl. *Die Kunstdenkmäler v. Niederbayern*, hrsg. v. F. Mader, Bd. 9, S. 84 f. Das S. 145 erwähnte Hostienwunder in „Altmühlsdorf“ begab sich in dem noch heute besuchten Wallfahrtsort Ecksberg (Oberbayern), Pfarrei Altmühldorf, nicht Altmühlsdorf, wie Verf. S. 145 und S. 214 schreibt; siehe Mayer-Westermayer, *Statist. Beschreibung des Erzbistums München-Freising II*, 79; 82 f. Die Deggendorfer „Gnadenzeit“ (S. 152) ist auch heute noch beim Volk so beliebt wie je in früheren Zeiten. Im Schrifttum über das wiederholt genannte Wallfahrtskloster Andechs (Oberbayern) ist jetzt auch das zweibändige Werk von B. Kraft, *Andechser Studien* (Oberbay. Arch. f. Vaterl. Geschichte, Bd. 73 u. 74), München 1937 f., zu berücksichtigen. Zu dem, was S. 99 f. über die mystische Mühle gesagt wird, hätte unbedingt der Aufsatz von A. Thomas in „Die christliche Kunst“, Jahrg. 31 (1934/35) S. 129 ff. herangezogen werden müssen. Auffällt, daß die Bände des überaus reichhaltigen „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“, hrsg. von Bächtold-Stäubli, nicht öfter ausgewertet erscheinen.

München.

Josef Oswald.

Beck, Hildebrand, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der Theologischen Literatur der Byzantiner.* (= *Orientalia Christiana Analecta 114*). Rom 1937. Pontif. Instit. Oriental. Studiorum. 60 Lire.

Handelt in zwei Teilen vom literarischen Fundort (Problem in der Polemik, in der Frag-Antwort-Literatur, Monographien, Systematik) und von den aufgeworfenen Problemen und Lösungen (Schöpfungslehre, Vorsehung und ihr Wirken, Theodizee, Praedestination). Die Arbeit ist — wie das von einem Schüler Grabmanns nicht anders zu erwarten war — zum Teil aus den Handschriften gearbeitet worden. Methodisch vorbildlich ist die Verfolgung der Probleme an der Hand des Schulunterrichts. Lehrreich die Auseinandersetzung mit dem Islam. Wenn man in dieser gelehrten und sorgsamsten Arbeit etwas vermißt, so ist es die Verbindungslehre zu der Philosophie der Antike und zum Lehrbetrieb des Altertums. Die Arbeit von Beck wird für lange Zeit grundlegend bleiben.

Rom.

Erik Peterson.

Richard Salomon, *Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines Avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts.* Mit Beiträgen von A. Heimann und R. Krautheimer (*Studies of the Warburg Institute*, edited by Fritz Saxl I), Textband 348 p. Tafelband XLV tab. The Warburg Institute. London 1936.

Opicinus de Canistris, der Verfasser des „*Liber de laudibus civitatis Ticinensis*“ und des „*Tractatus de preminencia spiritualis im-*

perii", ist auch der Autor eines im Cod. Pal. lat. 1893 erhaltenen Kartenwerkes, das den Gegenstand der Untersuchungen von Salomon bildet. Auf Grund der mühsamen Forschungen Salomons ergibt sich, daß Opicinus das kartographisch neu erschlossene geographische Wissen seiner Zeit (Portulankarten) in das System alter exegetischer Betrachtungsweise eingefangen hat (p. 81), das heißt, die Geographie als Stoff für die christlich-symbolische Weltbetrachtung benutzt hat. Die symbolische Betrachtung ist immer in gleicher Weise mystisch und moralisch. Die moralische Seite dieser Weltinterpretation hat Salomon dazu geführt, die Hauptmasse des Inhaltes des Werkes des Opicinus als Confessiones zu bezeichnen, m. E. zu Unrecht. Das fromme Ich des Opicinus wird allzu individualistisch, allzu psychologisch interpretiert. Im Grunde läßt die Arbeit von Salomon mehr von der Psyche Salomons, als von der des Opicinus erkennen. Man bemerkt, daß der moderne Darsteller dem Weltbild des Opicinus ursprünglich vollkommen fremd gegenüberstand, so daß er fast geneigt war, in Opicinus einen Schizophrenen zu sehen (s. p. 12 und Anm. 1), in dem Maße aber als Salomon sich in das mittelalterliche Weltbild eingearbeitet hatte, wurde ihm das allerdings mit Symbolik und Etymologie überladene Kartenwerk des Opicinus auch rational verständlich, so daß zuletzt die psychologische Interpretation nur noch eine relativ geringe Bedeutung hat. Grade wenn man gegenüber dieser zunächst ganz von außen kommenden Betrachtungsweise seine Bedenken haben kann, muß man um so mehr bewundern, mit wieviel Fleiß, Energie und Hingabe es dem Verfasser gelungen ist, in das Weltbild des Opicinus einzudringen. Kirchengeschichtlich interessant sind die (zum Teil durch Benzengeforderten) Hinweise auf die joachimische Literatur. Hier könnte man vielleicht noch weiter arbeiten. Ein umfangreiches Personen- und Sachverzeichnis erleichtert die Ausnutzung dieses ungemein reichhaltigen Werkes, das unsere Kenntnisse auf vielen Gebieten erweitert. — Zu p. 120: christliche Ausdeutung des Zodiakus vgl. Zeno von Verona. Tractat. 45 (P.L., XI p., 492 sq.).

Rom.

Erik Peterson.

## Reformation und Gegenreformation

Zwingliana, Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Bd. VI, Heft 9 und 10. Buchdruckerei Berichthaus, Zürich, 1958.

Walter Köhler würdigt in einer knappen Skizze die Verdienste, die sich der langjährige Präsident des Zwinglivereins, Hermann Escher (gest. 1958), um Zwingli und die Zürcherische Reformationsgeschichte erworben hat. In H. G. Wirz' Fortsetzung des Aufsatzes über „Zürcher Familienschicksale im Zeitalter Zwinglis“ interessieren vor allem die Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Volkskirche und Täuferium, die lebendige Schilderung des Schicksals der beiden Gebel, die Herausarbeitung der Stellung Vadians zu diesen zürcherischen Streitfragen und Niklaus Manuels Mahnung zum Frieden. Wirz behauptet, gestützt auf Edlibachs „Geschichte der Kappeler Kriege“, Zwingli habe nicht nur im Juli 1531, sondern schon im Juni 1529 mit seinem Rücktritt gedroht. Menschlich anziehend ist der von H. Edelmänn herausgegebene und kommentierte „Liber Familiarium“ des Pfarrers Ale-

xander Bösch von Krummenau (1618—1693). Manche frömmigkeits- und kulturgeschichtlich interessante Einzelheit wird hier erzählt. Man erfährt z. B., Bösch habe in 43 Jahren nicht weniger als 8944mal gepredigt. An Bedeutung ist allerdings diese anspruchslose Selbstbiographie mit Uli Bräckers, etwa 100 Jahre später erschienen, Lebensgeschichte nicht zu vergleichen. P. Kläui ergänzt in seinen „Notizen über Gegner der Reformation in Zürich“ an Hand eines Almosenamtsurbars die Zahl der bis jetzt bekannten Feinde Zwinglis am Groß- und Fraumünster um einige Namen. J. Lippert teilt einen im Corpus Reformatorum als verloren aufgeführten und von ihm aufgefundenen Brief Zwinglis mit, in dem dieser Johann Eck zum Berner Religionsgespräch einlädt. — Zwei Miszellen und ein Inhaltsverzeichnis schließen Band VI der „Zwingliana“ ab.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Johannes von Walter, *Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther*. Studien der Luther-Akademie, 15. Heft, 40 S., 1.20 RM., Gütersloh 1937.

Die große Frage, ob und wie weit Luther durch die „Mystik“ in seiner Entwicklung entscheidend bestimmt worden ist, behandelt Johannes von Walter in der vorliegenden kleinen Studie im Sinn der — von einer bestimmten Gruppe der systematischen Theologie bestimmten — heutigen *communis opinio* über „Mystik“, „Rechtfertigung“ und „jungen Luther“ und deren Beziehung zueinander. Die Bestimmung jener Begriffe im Sinn der alten und erneuerten Orthodoxie — Verf. geht von kritischen Beobachtungen V. E. Löschers an Luthers „Mystik“ aus — läßt den behandelten Stoff von vorneherein in Kategorien erscheinen, die ihm nicht selber abgewonnen sind, sondern an ihn erst herangetragen sein dürften.

Von der Verschiedenheit der Urteile Luthers über die Mystik in seinem Entwicklungsgange ausgehend, ergibt sich für den Verf. bei der Untersuchung der drei Fragengruppen: ‚Gottesanschauung‘, ‚Christus in uns‘ und ‚das Leiden als Weg zu Gott‘, daß Luther die apophatische Theologie des Areopagiten ablehnen mußte, weil er den neuplatonisch-ontologischen Charakter seiner Metaphysik erkannte. Dagegen konnte Luther die Betonung der Notwendigkeit des Leidens für die Frömmigkeit bei Tauler und der „Theologie deutsch“ als kongenial empfinden und infolgedessen auch die neuplatonische Bedingtheit dieser deutschen Mystik übersehen. Für die Gottesanschauung und die Frage nach dem Christus in uns kommt es so zu eindeutiger Ablehnung bleibenden mystischen Einflusses auf Luther. Anders ist es dagegen bei dem ethischen Problem. Durch ein „Mißverstehen der mystischen Terminologie“ oder durch ein „Mißverständnis von ungeheurer Fruchtbarkeit“ — uns dünkt, daß wir ähnliche Ausdrücke bereits kennen — kommt Luther zu einer Verbindung des mystischen Gedankens von der Entwerdung mit der Idee der *conformitas Christi*, dem Tragen des Leidens Christi durch den Frommen. Luther deutet das Ontologische der mystischen Entwerdung ins Ethische um, um so zu einer — mystisch beeinflussten — Nuancierung seiner *theologia crucis* zu kommen. Damit schließt die Studie.

Viele Fragen bleiben offen. Zuerst die Frage nach dem Verhältnis Luthers zu Occamismus und Mystik, die für die Beurteilung des lutherischen Transzendentalismus entscheidend ist. Damit verbunden ist die auch von Scheel angeführte Frage nach der Bedeutung der spätmittel-

alterlichen romanischen Mystik; weiter die Frage nach der Berechtigung der Scheidung des jungen vom alten Luther, wenn man z. B. an den mystischen oder pantheistischen Hauch der späteren Abendmahlschriften denkt; dann aber das Verhältnis von *deus absconditus* und *deus crucifixus*, auch das Problem der mystischen, schon bei Meister Eckhart vorliegenden Vorstellung vom Spiel Gottes mit dem Menschen für die Anschauung von der Rechtfertigung; endlich auch die Frage nach der Berechtigung der Stilisierung der Rechtfertigungslehre Luthers im Sinne Melancthons. Die Nichtbeachtung dieser Probleme, wie sie hauptsächlich E. Seeberg in seinem Werk über Christus in der Frömmigkeit Luthers entwickelt hat, berührt um so merkwürdiger, als der Verf. es sonst offenbar nicht verschmäht hat, wenn auch unter verdeckter Polemik, die Ergebnisse der älteren Arbeiten von E. Seeberg und R. Herrmann zu diesen Fragen zu verwerfen.

Hohen-Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Skrifter af Paulus Helie. Udgivet af Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen, V. Bind 1935, VI. Bind 1937.

Der ganz von dem Philologen Marius Kristensen besorgte V. Band der Schriften des dänischen Reformkatholiken Paulus Helie enthält die nach einer Kopenhagener Handschrift erstmalig gedruckte Abhandlung „En kort og kristelig Formaning om den lutherske Handelsvrang og uretsindige Vilkaar“ von 1532, die sich als eine auf dänische Verhältnisse angepaßte Bearbeitung des Sendschreibens von Erasmus von Rotterdam an christliche Freunde in Niederdeutschland und Friesland (in „Epistolae duae recens conditae et editae“ Coloniae 1530) erweist, ferner eine 1534 zu Roskilde gedruckte Neuausgabe des Fürstenspiegels (siehe I. Band) und die im selben Jahr und gleichen Orts erschienene recht wortgetreue Übersetzung des „Liber de sarcienda ecclesiae concordia“ (auch bekannt unter dem Titel „De amabili ecclesiae concordia“) des Erasmus von 1553. — Der 6. und letzte Textband, besorgt von dem klassischen Philologen Hans Räder und dem oben genannten Marius Kristensen bringt zunächst eine dem Paulus Helie mit Recht zugeschriebene, erst 1595 zu Leyden gedruckte kurze dänische Geschichte an Hand der Königsreihe von dem sagenhaften Dan bis zu dem zeitgenössischen Christiern II., wohl eine Frucht seiner Saxostudien, ferner das berühmte „Chronicon Skibyense“, so benannt nach dem nordseeländischen Dorf, in dessen Kirche eingemauert die zweifellos von Helie selbst herrührende Handschrift im Jahre 1650 gefunden wurde, ein wichtiges Quellenwerk für die Geschichte der dänischen Reformationszeit, dann das sogenannte Merkbuch (Optegnelsesbog), dessen Entwürfe, Gedichte, Auszüge, Notizen und dgl. uns einen Blick in Helies leidenschaftliches Innere gewähren, ebenso wie Helies Randbemerkungen in den fünf erhaltenen Büchern seiner Bibliothek und in einem Roskildenser Nachdruck der von Erasmus lateinisch herausgegebenen Paulusbriefe. Der Band schließt mit einem Bittschreiben des Kapitels von Roskilde an den Grafen Christopher von Oldenburg von 1534, ein lebendiges Zeugnis aus dem dänischen Bürgerkrieg, in dessen Wirren Paulus Helie verschollen ist. — Der noch ausstehende VII. Band mit einem Kommentar zu allen Werken wird Gelegenheit zu einer Gesamtwürdigung der Persönlichkeit des Paulus Helie und der neuen Ausgabe seiner Schriften geben.

Kiel.

Viktor Waschnitius.

Imbart de la Tour. Calvin. Der Mensch, die Kirche, die Zeit. München, Callwey 1936. 474 S. 8,50 RM.  
 James Mackinnon. Calvin and the Reformation. London, Longmans Green and Co. 1936. 302 S. 16 sh.<sup>1)</sup>.

Anläßlich der Erinnerung an die vor 400 Jahren erschienene Institutio Calvins sind u. a. zwei Monographien erschienen, die sich nicht bloß mit der Persönlichkeit des Reformators, sondern auch mit den Ausstrahlungen seines grundlegenden Werkes befassen. Imbart de la Tour, der in seinen groß angelegten drei Bänden über „Les Origines de la Réforme“ die Wurzel und die gedankliche, kirchliche und kulturelle Umwelt bis zum Jahre 1538 geschildert hat, hat seine Vorarbeiten zum vierten Band: Calvin et l'Institution chrétienne soweit abgeschlossen, daß sie im Jahre 1935 veröffentlicht werden konnten. Die Arbeit ist bald in deutscher, von E. G. Winkler besorgter Übersetzung erschienen. In demselben Jahre hat der frühere Professor der Kirchengeschichte an der Universität Edinburgh, James Mackinnon, eine Studie über: „Calvin and the Reformation“ der Öffentlichkeit übergeben.

Mackinnons Studie will in erster Linie ein kritischer Überblick über des Reformators Werk und Einfluß sein und sich dabei auf die „umfangreiche moderne Calvinliteratur“ stützen. Ist die Kenntnis der letzteren dem Verf. nicht abzusprechen, so muß es doch überraschen, daß er im Interesse seiner Kritik, die sich vornehmlich gegen die Calvin günstige „einseitige“ Beurteilung des Reformators (vor allem Doumergues) wendet, die von der Calvinforschung mit Recht angefochtene ältere Schrift des katholischen Historikers Kampshulte zugrunde legt, und in ihr „eine solide und kritische, objektive, wenn auch nicht glänzende Leistung“ (VIII, 61) sieht. Dementsprechend werden die von den Gegnern Calvins mit Vorliebe herangezogenen Handlungen des Reformators im Kampfe mit seinen Widersachern aus dem „intoleranten, legalen Geist“ abgeleitet, die von der Gegenseite erhobenen Gegengründe nicht entkräftet, namentlich kein Versuch gemacht, die Motive Calvins und die besondere Lage in Genf in Betracht zu ziehen. Das ganze „theokratische, inquisitorisch-mönchische (S. 87), rauhe, barbarische, puritanische, pharisäische“ System Calvins sei noch schlechter als das mittelalterliche. Wird dabei außerdem die längst widerlegte Meinung vertreten, daß Calvins Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche ein „Abbild der jüdischen Theokratie“ sowohl nach ihrem Geist als auch ihrer Methode, als eine „Klerokratie“ zu werten ist (267, 86), so entspricht dem das Bestreben M. s., in der Theologie Calvins wesentlich jüdische Elemente herauszustellen (165, 236, 249, 276) und die Beurteilung des Katholizismus bei Calvin als einseitig zu bezeichnen (257). Die nur an den Gedankengang der Institutio sich anlehende Darstellung der Theologie Calvins weist zwei Grundfehler auf. Es wird nirgends der Versuch gemacht, die Eigenart des calvinischen Denkens im Vergleich mit der Auffassung der anderen Reformatoren hervorzuheben. Statt dessen werden die einzelnen Lehren einer Kritik unterworfen, die durch Voranstellung der „modernen“ Maßstäbe der Grundforderung einer streng historischen Kritik, die Auffassung des jeweiligen Schriftstellers immanent aus seinen Voraussetzungen zu erklären, nicht gerecht wird (Beispiel: Calvin begeht einen großen Fehler, daß er in seiner Darstellung der Rechtfertigungs-

1) Vgl. auch meine Besprechung in der Histor. Zeitschr. 1938 S. 579 ff.

lehre nicht die moderne Unterscheidung von der Lehre Christi und des Paulus macht 247). Ersprießlicher sind die Abschnitte, in denen Calvin als Organisator, als Erzieher, als Führer der Reformation, als Leiter der evangelischen Mission und der internationalen Politik hervortritt, wenn auch hier überall die Darstellung empfindliche Lücken aufweist. Hat M. keine neuen Gesichtspunkte der Calvinforschung gezeigt, so kann das Buch, das aus seinen akademischen Vorlesungen entstanden ist, wegen seiner einfachen und klaren Darstellung denjenigen, die nicht sein Denken, sondern sein Werk und seinen weltgeschichtlichen internationalen Einfluß kennenlernen wollen, gute Dienste tun.

Im Unterschied von M. bemüht sich Imbart de la Tour um die Erfassung der Eigenart der Persönlichkeit und des Denkens Calvins. Calvins Originalität besteht in einer großartigen Synthese, in dem Wagnis, die zuweilen heterogenen oder feindlichen Elemente einzuschmelzen: Altes und Neues Testament, Gesetz und Gnade, Inspiration und Disziplin, Individuum und Kirche, christliche Freiheit und Autorität. Indem er den deutschen Reformationsgedanken übernimmt, durchdenkt er ihn mit einem gallischen und lateinischen Geist, d. h. mit seinem Bedürfnis nach Ordnung und seinem logischen Intellekt, mit seinem Sinn zur Aktivität und Moral. Er treibt einige Begriffe, die er aufnimmt, wie z. B. die Prädestination, bis zu ihren unerbittlichen Konsequenzen; andere wieder modifiziert er, indem er ihnen Elemente einverleibt, die von ihm selbst stammen, wie z. B. die Auffassung des Rechtes und der kirchlichen Disziplin. Aus diesen Gründen hat der Calvinismus trotz seiner Verwandtschaft mit den größten Systemen seiner Vorgänger und Wegbereiter eine durchaus besondere Physiognomie und nimmt schließlich ganz und gar eigene Wendung (52 f.). Calvin sei es nicht gelungen, den Sinn für das Individuelle und den Geist der Autorität in Übereinstimmung miteinander zu bringen. Sein Werk sei „antidemokratisch“, sein Ideal sei die Obligarchie! (174). Seine Exegese sei in eine strenge Buchstäblichkeit eingeschlossen, die auf eine Art Talmud hinausläuft (175). Steht der Verf. in dieser durchaus irrigen Anschauung unter dem Einfluß der calvin-feindlichen Literatur, namentlich Galiffes und Kampschultes, sind auch einzelne schiefe Behauptungen über die Verhältnisse in Genf (S. 76 ff.) auf diese Quelle zurückzuführen, so hat er in der Betonung der „Synthese“ den Grundzug des calvinischen Denkens richtig herausgefühlt. Diese Synthese ergibt sich aber aus dem organischen Wesenszug der Gedankenwelt Calvins. Hätte der Verf. den organischen Grundzug scharf herausgearbeitet, so hätte er nicht bloß die erwähnten Fehler vermieden, sondern nachweisen können, wie die „protestantische Einheit“ (S. 108 ff.) und der „Charakter der neuen Kirche“ sich restlos aus diesem Prinzip ableiten lassen. Ohne Zweifel sind diese beiden Abschnitte die besten in der ganzen Darstellung. Das Kapitel über die „geistigen Fähigkeiten“, das eine bewundernswerte psychologische Beobachtungsgabe des Verf. verrät, hebt mit Recht die „intellektuelle Natur“ des Reformators und seine Begabung für die Dialektik hervor. Ebenfalls ist der „Sinn für die Politik, für das Mögliche und Wirkliche“ unvergleichlich fein herausgearbeitet. Leider zieht der Verf. neben der Institutio die anderen Schriften C's. wenig heran. Sonst hätte er die Wertung der Natur und der Geschichte bei Calvin in ein günstigeres Licht stellen können. Er hätte sodann den richtigen Gedanken, daß der Humanismus die Grundschicht des Denkens Calvins bildet, weiter ausspinnen und zeigen können, wie die unverkennbare Bekanntschaft

mit dem Humanismus Calvin in seinem Kampf gegen die paganistischen Auswüchse des letzteren ein besonderes Rüstzeug liefern konnte. Er hätte endlich von dieser Warte aus auch über die Quellen der Theologie Calvins ein sicheres Urteil abgeben (es ist jedenfalls nicht zutreffend, daß Calvin in seinem Kapitel über die Erkenntnis Gottes und des Menschen unter dem Einfluß Zwinglis steht und durch Butzer zum erstenmal mit den Ideen Zwinglis bekannt geworden ist) und die Gotteslehre Calvins in ihrer Eigenart beleuchten können. Man wird es überhaupt als Mangel empfinden, daß der Verf. über die Theologie des Reformators verhältnismäßig kurz sich äußert. Im französischen Original war auch ein zusammenfassendes Kapitel: „La doctrine“ enthalten. Die deutsche Übersetzung hat aber dieses Kapitel ausgelassen, wie der Verlag erklärt, aus Rücksicht auf den nicht genug ausgereiften Zustand der Arbeit. Immerhin wird die These, die so klar aus dem Gesamtwerk des Reformators hervorleuchtet, aber immer wieder vergessen wird, beherzigt werden müssen, daß Calvin als erster die Theologie aus dem Bereich der Schulen und Klöster in das Leben herausgeführt hat (152), daß er durch die Kraft der Lehre und der Organisation die zerstreuten Kirchenglieder zu konzentrieren und mit Genf, der Kanzel der Einigkeit, zu verbinden wußte (120).

Das zweite Buch beschäftigt sich mit der Ausbreitung des Calvinismus in Frankreich; es zeichnet die Volksschichten, die von ihm erfaßt wurden, die Mittel der Verbreitung der Lehre und die dagegen ergriffenen Maßnahmen seitens des Staates. Das dritte Buch schildert die Organisation der Reformation in Frankreich, darunter die Verhältnisse unter der Regierung Heinrich II., das wirksame Eingreifen Genfs und die Entstehung der calvinistischen Partei. Diese beiden Bücher zeichnen sich, wie die vorigen drei Bände, durch eine großzügige aus den primären Quellen geschöpfte Charakteristik der geistigen Umwelt, wobei viele bis jetzt unbekannt Einzelheiten an das Licht gefördert werden, und durch eine meisterhafte bezwingende Sprache aus. Es ist nur zu bedauern, daß der Tod den Verf. gehindert hat, sein Werk ganz zum Abschluß zu bringen.

Wien.

J. Bohatec.

Zimmermann, Gerhard, Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1500—1600). Verfassungsgeschichtliche Entwicklung und persönliche Zusammensetzung (Historisch-Diplomatische Forschungen. Herausgegeben von Dr. Leo Santifaller. 2. Band). Weimar, Hermann Böhlau Nachf. 1958 (XVI, 626 S.) RM. 28.—.

Auf Grund der Anregungen, die Alois Schulte für die Erforschung der ständischen Gliederung und persönlichen Zusammensetzung der mittelalterlichen Domkapitel gegeben hat, und nach dem Muster seiner eigenen Arbeit vom Jahre 1929 über das Brixener Domkapitel läßt Leo Santifaller von seinen Schülern in gleicher Weise das Breslauer Domkapitel und die schlesischen Kollegiatstifte bearbeiten. Mehrere Teildrucke dieser Untersuchungen sind schon als Dissertationen erschienen. Die erste vollständige Arbeit ist die vorliegende, die in dem angedeuteten Rahmen das ganze 16. Jahrhundert behandelt. Sie gibt ein rühmliches Zeugnis von dem großen Fleiß, mit dem der Verfasser ein reiches ungedrucktes Material gewissenhaft und umsichtig verarbeitet hat. Die von ihm erzielten Forschungsergebnisse sind nicht nur für die Geschichte Schlesiens ergiebig und wertvoll, sie verdienen auch

darüber hinaus Beachtung. Das gilt vor allem von dem verfassungsgeschichtlichen Teil (S. 1—170). Er handelt nach einem knappen historischen Überblick über die Entwicklung des Kapitels, zunächst über die Zahl der Kanonikate, die bis auf 38 anstieg, und die sieben Prälaturen. Was die ständische Zusammensetzung betrifft, so sind und bleiben in dieser Zeit Adel und Bürgerliche gleichberechtigt; bei der Besetzung der Prälaturen wird aber im Laufe dieses Jahrhunderts das bürgerliche Element mehr und mehr zu gunsten des Adels zurückgedrängt, während es bei den einfachen Domherrenstellen die ganze Zeit hindurch das Übergewicht behält. Das Recht der Besetzung der Kapitelstellen regelte sich auf Grund der Bestimmungen des Wiener Konkordates von 1448; dieses Kollationsrecht von Bischof und Papst erfuhr eine Einschränkung durch das Optionsrecht der Kapitulare, ferner durch das in zwei Fällen nachweisbare kaiserliche Recht der ersten Bitte und die Erteilung von Exspektanzen des Kaisers als *rex Bohemiae et supremus dux Silesiae*. Unter den Qualifikationsbedingungen für die Aufnahme ins Kapitel nimmt neben den üblichen Erfordernissen nicht die letzte Stelle ein die Bedingung eines dreijährigen Studiums an einer anerkannten Universität, an der — mit vereinzelt Ausnahmen zugunsten fürstlicher Personen — streng festgehalten wurde. Bemerkenswert ist, daß von 281 Domherren in diesem Jahrhundert nur 20 aus Polen gebürtig waren, von denen aber acht deutschstämmigen Familien angehörten; das Kapitel hatte also einen durchaus deutschen Charakter. Weitere Kapitel beschäftigen sich mit den Förmlichkeiten bei der Aufnahme ins Domkapitel, der Pluralität der Benefizien, der gewissenhaft gehandhabten Residenzpflicht, dem Anteil an der Diözesanverwaltung (Archidiakonat, Offizialat und Generalvikariat, die in dieser Zeit in Personalunion verbunden waren, Weihbischof) und den verschiedenen Gründen für das Ausscheiden aus dem Kapitel; der sehr gewissenhaft durchgeführten Prüfung bei der Aufnahme ins Kapitel, ob Verdacht der Häresie vorliege, ist es zuzuschreiben, daß nur ein Domherr, Dominikus Slepner, zum Luthertum übertrat.

Der zweite umfangreichere Teil (S. 173—587) bringt dann die jeweils mit Belegstellen und Quellenangaben ausgestatteten Biographien der 281 Domherren in alphabetischer Folge, die eine reiche Fundgrube für die Familien- und Kirchengeschichte Schlesiens bilden. Schade ist, daß nicht auch die literarische Tätigkeit in den biographischen Notizen berücksichtigt ist.

Die Arbeit von Zimmermann bietet eine unerläßliche sichere Grundlage für eine Geschichte des Breslauer Domkapitels, besonders seiner Bedeutung in der bewegten Zeit der Reformation und Gegenreformation, die noch zu schreiben ist.

Breslau

Franz Xaver Seppelt.

## Neuzeit

Dr. theol. Martin Schmidt, John Wesleys Bekehrung. Bremen. Verlagshaus der Methodistenkirche 1958. 107 S. Preis kart. 2,50 RM.

Der Verfasser hat die neuere Literatur über die Jugendentwicklung Wesleys fleißig und gewissenhaft benutzt und erstmalig die neuen Originalausgaben von Wesleys Tagebuch (1909 ff.) und seiner Briefe (1931) verwertet. Hier ist manches Neue zu lernen. Besonders inter-

essant ist der Hinweis auf William Beveridge. Nicht nur der Sakramentalismus in Wesleys Anfängen, sondern auch eine eigentümliche Gefühlsbetonung der „Holiness“ scheint mir von da aus am ersten verständlich. Ich verweise auf die 14 Predigten B.s über die christliche Heiligung, namentlich die elfte: „The Pleasure of being Holy“.

Das eigentliche Problem der Bekehrung Wesleys hat der Verfasser nicht klar erfaßt. Es scheint in folgendem zu liegen. Durch die Berührung mit der Brüdergemeinde und durch die Lektüre von Luthers Vorrede zum Römerbrief wird W.s Bekehrung vorbereitet. Diese beiden Faktoren wirken aber nur katalysatorisch. Nach kurzer Zeit kommt bezeichnenderweise der Bruch mit der Brüdergemeinde und das vernichtende Urteil über Luthers Kommentar zum Römerbrief. Liegt da nicht die Vermutung nahe, daß W. sowohl die Brüdergemeinde als auch Luther im Moment seiner Bekehrung mißverstanden hat? Das behauptet C. N. Impeta in seiner dem Verfasser leider unbekannt gebliebenen Schrift: „De leer der Heiliging en Volmaking bij Wesley en Fletcher.“ Leiden 1913, 440 S. Er führt aus, daß der ganze Unterschied zwischen der Periode vor und nach der Bekehrung W.s darin bestehe, daß W. vor der Bekehrung angenommen habe, daß die Erreichung der „evangelischen Vollkommenheit“ sich in allmählichem Aufstieg vollziehe, daß er aber bei seiner Bekehrung gelernt habe, daß dieser Aufstieg sich „durch Glauben“, d. h. sprunghaft momentan vollziehe. Er zeigt dann in breiter Darstellung sehr anschaulich, wie bei W. auch jede der einander folgenden Stufen der Heiligung jedesmal wieder durch einen besonderen Akt des Glaubens erreicht wird. Diese Betrachtungsweise erscheint mir fruchtbarer zu sein als die vergeblichen Versuche, eine tiefere innere Beziehung des Methodismus zum Luthertum und Pietismus zu erweisen. Loofs hat hier nicht richtig gesehen. Der Begriff der „evangelischen Vollkommenheit“, die Unterscheidung zwischen „Sünde haben“ und „Sünde tun“, die Rechtfertigungslehre W.s findet sich in wörtlicher Übereinstimmung schon bei den Arminianern, teilweise auch bei den Quäkern. Eigentümlich ist jedoch bei Wesley — im Gegensatz zum Rationalismus der Arminianer und zum Enthusiasmus der Quäker — der Versuch, das Werk der Bekehrung und Heiligung in seinen einzelnen Phasen auf Grund der eigenen religiösen Erfahrung, aber auch daneben auf Grund der von ihm persönlich beobachteten Erfahrungen anderer frommer Christen zu beschreiben.

Marburg.

Theodor Sippell.

Martin Hofmann, *Theologie und Exegese der Berleburger Bibel (1726—1742)*. 209 S. 1937 (Beiträge zur Förderung einer christl. Theologie, hrsg. von Schlatter und Lütgert 39, 2). Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1937. Preis 5 RM.

Die Arbeit von Martin Hofmann hat ein Werk der unverdienten Vergessenheit entrissen, das in der Geschichte der deutschen Frömmigkeit eine ungewöhnliche Rolle spielt. Ist doch die Berleburger Bibel nichts anderes als der Versuch eines Kreises von Mystikern, die mystische Theologie in Gestalt einer durchgehenden Erklärung der heiligen Schrift als das eigentliche, ursprüngliche und echte christliche Verständnis der Bibel zu erweisen. Dieses Bibelwerk ist nicht nur ein Entwurf geblieben, sondern dank der Begeisterung und der asketischen Arbeitsweise seiner frommen Verfasser bis zu Ende durchgeführt worden, so daß in den fünf gewaltigen Folianten der Berleburger Bibel in der Tat

ein biblisches Compendium der wichtigsten Lehren und Ideen der mystischen Theologie vorliegt. Das Verdienst der Untersuchung Hofmanns besteht darin, die Eigentümlichkeit dieser Theologie herausgearbeitet zu haben. Er geht aus von dem Grundanliegen der philadelphischen Frömmigkeit, „in dem Menschen das herrliche Bild Gottes wieder zu entwerfen, so Gott in den ersten Menschen gelegt hat“. Die Untersuchung dieses Menschenbildes zeigt die starke Beeinflussung der philadelphischen Anthropologie durch Jacob Boehme. Das Bild des androgynen himmlischen Urmenschen, das hier gezeichnet wird, die Sophienlehre, die mit dieser Menschenlehre verknüpft ist, zeigt die unmittelbaren Einwirkungen des Görlitzer Schusters. In der Darstellung der Gottesanschauung ist auffällig, wie stark hier die Traditionen der älteren deutschen Mystik nachwirken. Gott als das Sein und Leben, Gott, der den Dingen näher ist als die Dinge sich selbst: all dies erinnert an Meister Eckhart. Auch darin scheint mir ein Anklang an Meister Eckhart vorzuliegen, daß von dem Sein Gottes, wie er in sich selbst ist, und von dem Sein Gottes, wie er in den Dingen ist, als drittes und höchstes Sein die Gegenwart Gottes in der Seele des Frommen unterschieden wird. In der Anschauung von Liebe und Zorn in Gott paaren sich in merkwürdigerweise Boehmesche Traditionen mit Ideen, wie sie Petersen über die Wiederbringung aller Dinge ausgesprochen hat. Hier ist besonders die metaphysische Auflockerung des Sündenbegriffs auffällig. Schließlich wird nach dieser Anschauung von der Wiederbringung auch der Satan erlöst und erscheint wieder in seiner ersten Engelsgestalt. Die Christusfrömmigkeit der Berleburger Bibel ist ganz auf den Gedanken vom Christus in uns abgestimmt und zielt ab auf die Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes. Von hier aus ist auch die Einbeziehung der Lehre von der Wiederbringung zu verstehen. Wieder bricht die Tradition der alten deutschen Mystik durch, wenn das Historische an Christus ins Innerliche und Geistige umgedeutet wird. Die Geburt Christi in Maria ist nur Zeichen der Geburt Christi in der gläubigen reinen Seele, sein Tod ist Zeichen und Urbild des mystischen Todes, den jeder Mensch sterben soll. Sein ganzes Erdenleben ist typologischer Hinweis auf das geistige Geschehen in der Seele. Mit der Christusanschauung verbunden ist die Weisheitslehre, die ganz nach Jacob Boehme entwickelt wird und innerhalb welcher die himmlische Sophia als die Mittlerin der Selbstverwirklichung des transzendenten dreieinigen Gottes in Schöpfung, Geschichte und Heilsgeschichte verstanden wird. Der separatistische Charakter der Berleburger Philadelphien tritt besonders bei der Darstellung ihrer sittlichen Anschauungen und Praktiken hervor. Ebenso ist aufschlußreich der Abschnitt über die Anschauung von der Kirche, wo die Abgrenzung gegenüber dem weltförmigen Christentum der offiziellen Kirchen, die Ablehnung „Babels“ und der Schritt zum Sektentum im einzelnen näher begründet wird. Eine besondere Beachtung hat dabei der Verf. der Geschichtsanschauung der Philadelphien gewidmet, die sich ganz dem Geschichtsschema Gottfried Arnolds einfügt. Ein letzter Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Eigentümlichkeit der philadelphischen Exegese, in welcher die mystische d. h. die typologische Auslegung der Schrift in ihrer großartigsten Konsequenz durchgeführt wird. Hier ist besonders der Einfluß der M<sup>me</sup>. de Guyon von Bedeutung, deren exegetische Werke der Fürst Casimir von Berleburg-Wittgenstein selbst als Grundlage der mystischen Auslegung ins Deutsche übersetzte. Alles in allem hat die Arbeit von Hofmann in

der Tat die wichtigsten Punkte erfaßt und ein anschauliches Bild der geistigen Vielgestaltigkeit dieser mystischen Theologie des Berleburger Philadelphienkreises entwickelt. Es wäre allerdings notwendig, einmal den größeren Zusammenhang dieser philadelphischen Gruppe aufzudecken. Gerade bei den separatistischen Gruppen des Pietismus kommen ja die geistigen Kräfte zum Durchbruch, welche die individualistische, persönliche, verinnerlichte und vergeistigte Form der modernen Frömmigkeitshaltung vorbereitet haben. Auch von einem andern Gesichtspunkt her wäre eine Erforschung dieser Gruppe wichtig: die Gemeinde der Berleburger und Wittgensteiner Separatisten ist ein regelrechter Mikrokosmos aller möglichen charismatischen und Frömmigkeitstypen. Diese Frommen haben in ihren Wäldern unter dem Schutz toleranter Fürsten ihre *vita religiosa* mit aller Rücksichtslosigkeit durchgeführt und verwirklicht und bilden infolgedessen ein einzigartiges Anschauungsbeispiel für die verschiedenartigen Frömmigkeits- und Lebenstypen, wie sie auf dem Boden der christlichen Mystik möglich sind. Dabei wäre besonders auch auf die Emblemantik dieser Gruppen zu achten. Um nur ein einziges Beispiel zu nennen:

Den Schlüssel zum Sinn der Berleburger Bibel bildet das große Emblem, das dem Werk als Titelkupfer vorgesetzt ist. Dieses Emblem zeigt ein prächtiges Barockportal mit einem weitgeöffneten Tor, in dessen Schloß noch der Schlüssel steckt. Über dem Tor schweben zwei Engel, die eine Krone tragen, darunter stehen die Worte: Die philadelphische Gemeinde. Durch die offene Tür schaut man auf die Paradieslandschaft, in der sich das von einer viereckigen Mauer umgebene himmlische Jerusalem erhebt. Inmitten der Stadt steht der Berg, der von dem Lamm mit der Kreuzesfahne überragt ist. Über der himmlischen Stadt erscheint ein Brief mit den Worten aus Offenb. c. 5 Vers 7—13: Sihe ich habe vor dir gegebene eine offene Thür und niemand kan sie zuschließen denn du hast eine kleine krafft und hast mein Wort behalten und hast meinen Namen nicht verleugnet. An dem Brief hängt das Siegel mit dem dreieckigen Gotteszeichen und der Umschrift: Friedens-Fürst, Friedens-Kinder. Vor dem Tor stehen Palmen.

Dieses Emblem enthält die ganze endzeitliche Selbstausslegung der philadelphischen Gemeinde. Die Gemeinde von Philadelphia ist die Kirche der wahren wiedergeborenen Frommen, die sich in der Endzeit zusammenschließt, aus dem verweltlichten Kirchenwesen Babels ausgeht und als die Gemeinde der wahren Gläubigen den wiederkehrenden Christus und den Anbruch des Gottesreiches erwartet. In ihr erfüllt sich, was in dem sechsten Brief der Apokalypse an die Gemeinde von Philadelphia geschrieben ist. Auf Grund der geschichtstypologischen Auslegung der Apokalypse entsprechen die sieben Gemeinden den sieben Weltzeichen und den sieben Zuständen der christlichen Kirche. Die philadelphische Kirche ist die Gemeinde, welche auf das sardische Kirchentum, d. h. das verweltlichte, veräußerlichte Christentum folgt. Dieser Kirche ist gegeben die offene Tür, d. h. die Aufschließung aller im bisherigen Verlauf der Heilsgeschichte noch verschlossenen Geheimnisse der göttlichen Offenbarung. Was den früheren Zeiten an geistlicher Erkenntnis der Schrift noch vorenthalten war, das bricht jetzt im philadelphischen Periodus durch. Diese offene Tür ist aber nichts anderes als die geistliche Aufschließung der heiligen Schrift, d. h. die Auslegung der Bibel im Sinne der mystischen Theologie Boehmes, Bourignons, Leades. Die mystische Theologie des Philadelphentums ist die Theologie der Endzeit, die letzte und tiefste Er-

schließung der seither verborgenen Geheimnisse. Sie eröffnet den Blick in die zukünftige Welt. Der Schlüssel Davids ist die mystische Exegese, welche diese geistliche Erkenntnis befördert. Die Palmen vor dem Tore sind die wiedergeborenen Mitglieder der philadelphischen Kirche, die nach den Worten des Ps. 92 „grünen wie ein Palmbaum . . Die gepflanzt sind in dem Hause des HERRN, werden in den Vorhöfen Gottes grünen“. Sie sehen bereits durch die geöffnete Tür der heiligen Schrift, d. h. durch die Berleburger Bibel in das himmlische Jerusalem hinein. Daß die mystische Exegese identisch ist mit der prophetischen Auslegung, welche durch den Schleier des Fleischlichen und Historischen hindurchschaut, geht aus dem Emblem hervor, das den oberen Teil des Portales ausfüllt. Dort ist abgebildet eine Sonne, ein Morgenstern, ein Licht und eine aufgeschlagene Bibel. Durch dichte Wolken fällt das Licht der Sonne auf das Licht, von dem Licht auf die Schrift. Ebenso fällt ein Strahl des Morgensternes auf die Bibel. Der Sinn wird erhellt durch die kleine Beischrift 2. Petr. 1, 19. Dort heißt es: Und wir haben desto fester das prophetische Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheint in einem dunkeln Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen. Die philadelphische Gemeinde weiß sich also im Besitz des prophetischen Worts, d. h. des prophetischen Aufschlusses der Worte der heiligen Schrift, und eben darin liegt ihre Heilsbedeutung, dies Wort zu verkündigen in einer Zeit der Finsternis, d. h. des Verfalls der geistlichen Erkenntnis in dem weltförmigen Christen- und Kirchentum. Sie ist das Licht, das denen in der Finsternis scheint, bis Christus, der Morgenstern selbst kommt und bis die Aurora des Gottestages anbricht. So ist in diesem Titelkupfer in anschaulicher Weise der geistliche und heilsgeschichtliche Anspruch der Berleburger philadelphischen Gemeinde und ihre besondere Berufung zur zeitlichen Auslegung der Bibel zusammengefaßt.

*Marburg (Lahn).*

*Ernst Benz.*

Paul Wernle, *Der schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik, 1798—1803. Erster Teil: Der Aufstieg der Revolution in der Eidgenossenschaft.* Max Niemans Verlag, Zürich und Leipzig, 1938. 589 S.

Mit dem vorliegenden Band führt Wernle sein großangelegtes Werk über den schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert weiter; ein zweiter Teil soll das ganze Unternehmen abschließen. Wir können dem Verfasser nicht dankbar genug sein, daß er trotz langjähriger Leiden die Energie immer wieder aufbrachte, seine Arbeit so weit zu fördern, daß unbeschadet der Redaktion durch andere das Werk seinen Geist trägt. Dieser Geist äußert sich in der lebendigen Darstellung und in der Kunst, historischen Stoff gegenwartsnahe zu gestalten, in der Umfassung der breitesten Wirklichkeit und in der intensiven Vertiefung in eine ihm eigentlich fremde religiöse Welt, in der scharfen Erfassung der Schranken der zur Darstellung gelangenden Frömmigkeit, aber auch in der verständnisvollen Herausarbeitung einer Gläubigkeit, die heute von engen Theologen nur zu rasch und leichthin verspottet wird.

Die Helvetik, eine Zeitepoche von eigenartiger Geschlossenheit und von ungeheurem Reichtum an neuen Ideen, die im 19. Jahrhundert nur teilweise verwirklicht wurden, wird sehr verschieden beurteilt. Die einen, wie etwa der bekannte schweizerische Staatsrechtslehrer Carl

Hilty, sehen in ihr eine frühlinghafte Zeit, in der lang zurückgehaltene Kräfte mit elementarer Wucht durchbrechen, auf allen Gebieten neue und gute Anregungen gemacht werden und eine große Reihe von guten Köpfen sich des öffentlichen, staatlichen Lebens anzunehmen beginnt. Jeremias Gotthelf dagegen verurteilt diese Zeit, weil damals die Gottesdienstlichkeit bedenklich ab und die Immoralität entschieden zugenommen habe. Wernle überbrückt in gewissem Sinn diese einander entgegengesetzten Wertungen. Er kann einerseits sogar Laharpe als „Werkzeug göttlicher Vorsehung für die Schicksale der Schweiz“ würdigen und betont andererseits die Zunahme der Unsittlichkeit und des Wirtshauslebens. Hält er sich auch von einer einseitigen Verherrlichung fern und weist er auch auf die oberflächliche Religiosität mancher Führer der Helvetik hin, so läßt er doch allen Gerechtigkeit widerfahren und anerkennt die relative Bedeutung der theologischen Stellung eines Stapfer, Pestalozzi, Legrand, Ith und anderer. Ich meinerseits würde die Akzente noch mehr auf die Seite dieser Neuprotestanten legen, würde auch Persönlichkeiten wie Müsli und sogar Zschokke noch etwas günstiger beurteilen. Doch soll darüber mit dem Verfasser nicht gerechnet werden.

Wernle ordnet das Kirchengeschichtliche einem großen Zusammenhang ein. Philosophie, Literaturgeschichte, Pädagogik und Politik werden ebenso intensiv durchforscht wie das religiöse Leben. Die Helvetik wird einmal eine „wundervolle pädagogische Aera“ genannt. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wird auf das genaueste untersucht. Oft findet man bei den helvetischen Führern eine Synthese zwischen Patriotismus und Christentum. Bei den einen herrscht das staatskirchliche Ideal vor, allerdings oft in der Form, daß die Kirche zur Magd des Staats erniedrigt wird. Andere, z. B. zeitweise auch Pestalozzi, vertreten die Idee des religionslosen Staates. Lavater tritt, ähnlich wie Schleiermacher, für die Freiheit der Kirche vom Staat ein und erstrebt die Freikirche. In konfessioneller Beziehung sind die meisten Führer der Helvetik indifferent. Vom orthodoxen Christentum sind sie alle weit entfernt. Ein starker Fortschrittsglauben, ein enthusiastisches Schwärmen für die Freiheit, eine weitgehende Verdrängung des spezifisch Religiösen durch die Moral kennzeichnet die religiöse Durchschnittshaltung des helvetischen Bürgers. Wernle teilt höchst interessante Debatten über die Judenfrage, die Todesstrafe, den Selbstmord mit. Als Vertreter des alten Geistes schildert er den Reich-Gottes-Theologen Johann Jakob Heß und Lavater, der sich in der Helvetik zu wahrhaft prophetischer Größe aufreckt. Die Schilderung seines Heldenmutes gehört zu den schönsten Partien des Werkes.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Paul de Chastonay, Kardinal Schiner, Führer in Kirche und Staat. Räder & Cie., Luzern, 1938, 85 S., Fr. 5.—.

Die wissenschaftliche Schinerbiographie von Büchi und Müller dient dem vorliegenden, für das Volk berechneten Lebensbild als Grundlage. Es beschränkt sich auf einige große Linien und erhebt keinen Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung. Allerdings sollten auch in einer derartigen Schrift die Tatsachen genau und richtig wiedergegeben werden. Der Hinweis auf den türkischen Prinzen Tschan (oder Dschem) klingt allzu euphemistisch, wenn man bedenkt, daß Papst Innozenz VIII. für seine Gefangenhaltung vom Sultan ein Jahrgeld erhielt. Eine falsche Angabe hat sich in der Darstellung des

Jetzerhandels eingeschlichen. Jetzer ist nicht hingerichtet, sondern verbannt worden. Chastonay steht seinem Helden nicht kritiklos gegenüber, deshalb berührt die Schrift im Großen und Ganzen sympathisch. Sie wird durch einige, z. T. zeitgenössische Bilder bereichert.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Oskar Farner, Johann Caspar Lavater. Eine Würdigung für die Gegenwart. Zwingli-Verlag Zürich, 1938. Bd. 6 der „Quellen und Studien zur Geschichte der Helvetischen Kirche“. 42 S., Fr. 2.—

Lavater verdiente längst schon eine eingehende Monographie. Welch kulturgeschichtlich reiches und interessantes Bild ließe sich an Hand seiner vielgestaltigen Beziehungen entwerfen! Wie viel könnte durch eine intensive Bearbeitung seiner mannigfaltigen Werke für die Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts gewonnen werden! Wie nötig wäre es, diese eigenwüchsige Persönlichkeit einmal gründlich in ihrer Eigenart zu erfassen, darzustellen und gegen die geistesgeschichtlichen Strömungen seiner Zeit abzugrenzen! Ansätze zu einer solchen Monographie sind vorhanden, aber es sind nicht mehr als Ansätze. Das Material in der Zürcher Zentralbibliothek sollte einmal gesichtet und für eine umfassende Darstellung herangezogen werden.

Farner geht in der Zeichnung und Würdigung der religiösen Persönlichkeit Lavaters nicht wesentlich über Paul Wernle hinaus, der in seinem Werk über den schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert Lavaters Religiosität scharf umrissen hat. Als Kern und Stern seines Wollens und Wirkens bezeichnet er den Glauben an den wunderschaaffenden Herrn. In seiner ganzen Lebenseinstellung erinnert Lavater ihn an die Oxfordleute der Gegenwart, deshalb nennt er ihn den „Oxforder des 18. Jahrhunderts“, eine Bezeichnung, die allerdings über seine Frömmigkeit nicht allzu viel aussagt. Richtig wird der religiöse Kern seines physiognomischen Schaffens hervorgehoben. Bei der Anthropologie hätte denn auch, neben der Christologie, eine theologische Würdigung Lavaters vor allem einzusetzen. Hier würde auch die Verbundenheit mit einzelnen Geistesströmungen seiner Zeit deutlich sichtbar werden. Farners lebendige Darstellung, die die einzelnen Probleme der Lavaterforschung blitzlichtartig beleuchtet, wirkt anregend und lockt zu eigener Vertiefung in eine der seltsamsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Giovanni Soranzo, Peregrinus Apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna = Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Ser. V: Scienze storiche. Vol. XIV. (Milano 1937—XV) XI—658 S. — In 8°. Lire 50.

Der Untertitel „Die öffentliche Meinung und die Reise Pius VI. nach Wien“ charakterisiert den Leitgedanken dieses dicken Buches, dessen besonderer historischer Wert in der reichen Dokumentierung zu finden ist. Hatte Seb. Brunner (1868, 1869, 1870) in seinen Forschungen zur Geschichte Josephs II. reiches Material zur Frage aus dem Archiv zu Wien ans Licht geholt, so ging H. Schlitter (1892, 1894) der Reise Pius VI. im Staatsarchiv von Venedig und im Vatikanischen Archive nach, nicht ohne an dem Tagebuche des päpstlichen Hofzeremonienmeisters Mons. Guiseppe Dini (mit Recht) enttäuscht zu

werden. J. Gendry hinwieder brachte in den Anmerkungen und Anhängen in seinen zwei Bänden: „Pie VI. Sa Vie. Son Pontificat (1717 bis 1799)“ (Paris 1908—1909), eine letzte Bereicherung des Materials. Demgegenüber überrascht, wie mangelhaft die Frage im dritten Teile des letzten Bandes der „Geschichte der Päpste“ von Pastor (1935) behandelt ist, offenbar weil die Hand des Meisters fehlte oder müde war. Soranzo nun gibt in einem ersten Anhang (S. 537—610) das in einem Konvente zu Ascoli (Piceno) verwahrte „Diario dell' edificante itinerario della Santità di N. S. Pio Papa VI da Rom sino all' Imperial città di Vienna ecc“, das Mons. Francesco Antonio Marcucci, Bischof von Montalto und Begleiter des Papstes auf der Reise nach Wien schrieb. In einem zweiten Anhang (S. 611—658) sind deutsche Nuntiatuberichte aus dem vatikanischen Archiv im dritten (S. 659—648) Berichte und Briefe aus dem Staatsarchiv zu Venedig veröffentlicht, während im vierten und letzten Anhang (S. 649—652) Stücke aus dem vierten Buche Cordaras, De profectone Pii VI p. nach dem Originale (Roma, Bibl. Vallicelliana, cod. R 95) geboten werden, die J. Boero (Roma 1855) in seiner Ausgabe zum Teil übergangen, zum Teil geändert hat.

In einer Zeit, in der die größten Staatsmänner Europas sich begegnen und nächtlicherweile über Krieg oder Frieden beraten und entscheiden (während die Beilegung innerer kirchlicher Streiterei unberührt bleibt), gewinnt das Buch von S. ein eigenartiges Interesse. Ohne Zweifel hätten da und dort breitere Erwägungen gekürzt werden können um Wiederholungen zu vermeiden. Das Wichtigste aber sind doch die zwischen Papst und Kaiser persönlich verhandelten Fragen und ihre Lösungen: Die religiöse Toleranz, die Auswirkung der beiden Bullen „In Coena Domini“ und „Unigenitus“, die Überwachung der Seminarien, Zensur der Schriften, Reservatfälle im Forum der Beichte, Ehedispensen, Besitz und Verwaltung kirchlichen Eigentums, Eid der Bischöfe, Besetzungsrecht von Diözesen und Abteien u. a. S. sucht die Reise des Papstes zu rechtfertigen, die in Rom nicht überall gerne gesehen wurde. Daß es dabei nicht gelang Joseph II. von seinen Überzeugungen in Fragen kirchlicher Reformen (die übrigens auch von Männern der Kirche zugegeben werden) abzuhalten, gesteht S. ebenfalls zu. Wohin noch so gut gemeinte und in sich gerechtfertigte kirchliche Reformen führen, wenn von geistigen Strömungen der Zeit abgesehen wird und die Methoden rücksichtslose Schärfen nicht vermeiden, hat die weitere Geschichte Josephs II., der französischen Revolution zur Genüge bewiesen. Ein neues Kapitel dazu werden unsere Nachfahren schreiben.

Rom.

L. C. Mohlberg OSB.

Alfred Adam: Nationalkirche und Volkskirche im deutschen Protestantismus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1938. Preis kart. 6,50 RM.

Zu dem Ringen unserer Tage um die Gestaltung der evangelischen Kirche hat Alfred Adam mit seinem Buch einen wertvollen Beitrag geliefert. Sehr scharf und einleuchtend untersucht der Verfasser die Begriffe: „Nationalkirche“ und „Volkskirche“ und zeigt ihre Verwirklichung in der Kirchengeschichte. Wenn seine Schlußfolgerungen, vielleicht auch seine Grundthese, nach der das Ideal der Kirche eine Bekenntniskirche, die „Volkskirche in der Folge“ aber nicht als „Norm“ sein soll, nicht von allen ohne weiteres angenommen werden, so bleibt

Adam das Verdienst unbestritten, die Begriffe fest umrissen und auch die tatsächlichen Probleme der Volks- oder Nationalkirche angerührt zu haben.

Adam gibt zunächst einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Begriffes „Nation“. Von der mittelalterlichen Einheitschau von Reich und Kirche, die durch die Kämpfe von Kaiser und Papst gestört wird, erstehen neue Kräfte mit dem Begriff der Nation, der jedoch sehr bald an die Idee der Universalkirche gebunden ist. Er gliedert die Universitäten weltlich horizontal, läßt die Konzilsparteien entstehen; auf dem Konzil zu Konstanz nimmt der Begriff erstmalig politischen Charakter an. Die eigentliche Wandlung dieses Begriffes aus „dem Gitterwerk des universalistischen Denkens“ heraus sieht Adam richtig in dem Auftreten Duns Scotus, des großen Antipoden des Aquinaten. Für ihn gibt es die Harmonie von Glauben und Wissen, Kirche und Reich nicht mehr. Adam sieht eine Linie, die von Skotus über Nominalismus, Mystik und schließlich Humanismus zum modernen Liberalismus führt. In dieser geistigen Linienführung sieht Adam sich das abspielen, was er eben zum Titel seines Buches gemacht hat. Nachdem das mittelalterliche Universaldenken seit dem Reichstag zu Worms durch Luther zertrümmert ist, und sich die Idee des Landesherrentums auch über die Kirche gegen Luthers Willen durchsetzt, setzt vor allem nach dem Aufhören des alten deutschen Reiches 1806 das Problem „Nationalkirche“ resp. „Volkskirche“ ein, da jeder Fürst in seinem Territorium eben die Nation bezw. das Reich erblickt. Neben dieser politischen Entwicklung setzt die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von 1776 insofern einen Markstein, als hier ein staatliches Gemeinwesen geschaffen wird, in dem der Kirche kein öffentlicher Rang zugewiesen wird. So beginnt sich die Nation am Begriffe der „Menschheit“ zu orientieren. Aus beiden entsteht dann nach Adam jenes immer wiederkehrende nationalkirchliche Postulat nach Überkonfessionalität, das von einer „Vereinerleung von Vernunft und Offenbarung und Gleichsetzung von Nation und kirchlicher Einheit“ begleitet ist. Aus diesem Gesichtswinkel sieht Adam „die nationalkirchlichen überkonfessionellen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts mit ihrem bürgerlich wissenschaftlichen Gepräge des Liberalismus“, also auch eines Fichte, Arndt und Schleiermacher, die immer das Zeichen der kirchlichen Union an sich tragen. Ähnlich ist es mit der Volkskirche, die eben als „religiöse Volksgemeinschaft“ aufgebaut werden soll. Vor uns liegen die Wege eines Wichern, Naumann, Stöcker, Rothe und schließlich Troeltsch.

Nach diesen Ausführungen Adams ist die Frage zu stellen, ob denn die nationalkirchliche Auffassung wirklich neben dem nationalen Gedanken nur aus Aufklärung und Liberalismus gespeist wird, ob der volkskirchliche Gedanke als „Norm“ zwangsläufig bei Rothe und Troeltsch enden muß. Wenn Adam immer wieder auf die „geschichtlichen Gegebenheiten“ der Kirche Rücksicht nehmen will, wenn er schließlich im lutherischen Sinne die bekennnismäßige Volkskirche, d. h. „Volkskirche als Folge“, will, so ist eben zu bedenken, daß Geschichte sehr oft in der Auflösung geschichtlicher Gegebenheiten besteht und, daß die erste geschichtliche Hauptgegebenheit der Kirche eben die universalistische katholische Kirche war, die Luther auch erschütterte, und daß Luther vom katholischen Standpunkt aus gesehen ja auch in der von Skotus über Occam zum Liberalismus führenden Linie steht.

Berlin-Steglitz.

Heinz Erley.

Hilde Daum: Pierre Jurieu und seine Auseinandersetzung mit Pierre Arnauld im Streit um die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre. Marburger Beiträge zur romanischen Philologie. Neue Folge herausgegeben von Werner Krauss, Heft 25. Marburg, Adolf Ebel (jetzt: Michaelis-Braun) 1937. 167 S.

Jean Claude (1619—1687) und Pierre Jurieu (1657—1715), *ces deux fameux ministres de France*, wie Bossuet sie in seiner *Histoire des Variations des Églises Protestantes* nennt, haben sich als Apologeten und Kontroverstheologen mit den Führern des französischen Katholizismus gemessen. Außer mit vielen andern hat sich Jurieu in den achtziger Jahren mit Antoine Arnauld, dem Wortführer des Jansenismus, auseinandergesetzt. Hilde Daum ist weniger darauf bedacht, den Verlauf dieser Kontroverse in einem literaturgeschichtlichen Sinne darzustellen, als darauf, ihre theologischen Voraussetzungen und ihren theologischen Gehalt kritisch zu diskutieren. Sie trägt zunächst die entscheidenden dogmatischen Thesen der beiden Gegner zusammen. Sie bezieht dabei den einen auf den Hintergrund der ausgehenden kalvinistischen Orthodoxie; den andern ordnet sie in den Jansenismus ein. Nachdem sie so beide „auf ihren Platz“ gestellt hat, arbeitet sie, methodisch von neuem ansetzend, Juriens Anschauung vom Jansenismus heraus: Er sieht in dieser Bewegung eine Art Cryptocalvinismus. Die jansenistisch-thomistische Gnadenlehre, so meint er, komme der calvinistischen äußerst nahe; sie müßte ihre Anhänger konsequenterweise aus der pelagianischen katholischen Kirche herausführen. In der Polemik, die Jurieu auf dem Grunde dieser Voraussetzungen mit Arnauld betreibt, geht es insbesondere um die Rechtfertigung aus dem Glauben, um die Heilsgewißheit, um die Unverlierbarkeit der Gnade und um die Sakramente.

Warum, so fragt nun H. Daum, mußte dieser Kontroverse der Erfolg versagt bleiben? Die Antwort, die in den eben umrissenen analytisch-exponierenden Kapiteln des Buches schon immer mitgegeben und klar vernehmbar war, wird in einem „kritischen“ Kapitel systematisiert und ins Geistesgeschichtliche gewendet. Die beiden Gegner reden aneinander vorbei, weil Jurieu, dieser *Goliath des Protestants*, bei all seiner Orthodoxie keineswegs mehr auf dem festen Boden der Reformation steht, die er zu vertreten vorgibt. An ganz entscheidenden Punkten sind Intellektualismus und cartesianische Anthropologie in seine Theologie eingedrungen. Jurieu nennt sich Feind jeder *théologie rationnelle et altitudinaire* und merkt nicht, bis zu welchem Grade er einer moralisierenden Heiligungstheologie mit erweichtem Sündenbegriff ins Garn gegangen ist, wie sehr sich in seine Auffassung von der im Glauben imputierten Gerechtigkeit die katholische Lehre von der Gnadeninfusion eingeschlichen hat. Daß er den katholischen Jansenismus als Cryptocalvinismus mißverstehen kann, bedeutet für H. Daum den klarsten Beweis für die „Fragwürdigkeit“ seiner theologischen Position. Es bedürfte kaum noch des direkten Beweises, wie ihn ein häufig unternommener Vergleich zwischen Einzelaussagen Juriens und Calvins liefert.

Geistesgeschichtlich wird Jurieu auf diese Weise zum Exempel dafür, daß in der erstarrten calvinistischen Orthodoxie die Aufklärung ihre Posten zu beziehen beginnt. Sie ist geschichtliche Stufe auf dem Wege von der Reformation zur Aufklärung. (Um dieser Einsicht willen steht die vorliegende Monographie in dem Zusammenhang.

den etwa Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 1. Teil, 1937, darzustellen begonnen hat.) — Was für den Protestantismus gilt, bestätigt H. Daum mutatis mutandis auch für den Katholizismus. Der rigoristische Jansenismus unterbricht den Säkularisationsprozeß, der mit dem 16. Jahrhundert offen eingesetzt hat, im Grunde ebensowenig wie die *invasion mystique*, als deren Anwalt Henri Bremond zu nennen ist. Auf verschiedene Weise geht es hier wie dort um „das ‚christliche‘ Ich“. Wo dieses Ich auf den Plan tritt, ist es um Gottes Ehre schlecht bestellt.

Bei ihrem Versuch, den geistesgeschichtlichen Ort des Jansenismus zu bestimmen, orientiert sich H. Daum kritisch an den Darstellungen von Sainte-Beuve, Laporte und H. Bremond. Mit diesen Namen ist fast die ganze Sekundärliteratur genannt, deren sie sich bedient hat. Sie gewinnt im übrigen all ihre Erkenntnisse auf dem Wege einer gründlichen und scharfsinnigen Analyse der primären Quellen. Den Horizont der Interpretation sichert sie sich durch eine so entschieden reformatorische Haltung, wie man sie in einer romanistischen Arbeit kaum erwartet hätte.

Ein paar Kleinigkeiten: Im Literatur-Verzeichnis ist nachzutragen die Jurieu-Bibliographie, die E. Kappler 1935 im *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* gegeben hat. Derselbe E. Kappler hat inzwischen eine Studie veröffentlicht über *Le Droit de Résistance à la Tyrannie d'après Jurieu (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1937, 201 ff.)*. Diese Arbeit stellt den von H. Daum S. 43 beiläufig angerührten Gegenstand ausführlich dar. — In ihrem Referat über den ihr nicht zugänglichen *Augustinus* des Jansenius stützt sich H. Daum auf die *Analyse im Dictionnaire de Théologie catholique* VIII. Sie hätte sich bei Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, Oxford 1936, 125 ff. ausführlichere Auskunft holen können.

Marburg a. d. L.

Wilhelm Kalthoff.

Fritz Fischer, Moritz August von Bethmann-Hollweg und der Protestantismus (Religion, Rechts- und Staatsanschauung). Historische Studien 358. Berlin 1938.

Fischers Buch über den älteren Bethmann-Hollweg, den Großvater des Reichskanzlers, ist ein wertvoller Beitrag zur Erhellung der treibenden Kräfte im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts.

Seine Bedeutung besteht darin, daß es die Verflochtenheit der religiös kirchlichen mit den politischen Mächten der Zeit sichtbar macht. Es ist mehr, als ein biographischer Beitrag zur inneren Geschichte des Jahrhunderts, und führt methodisch über die Dilthey-Troeltsch-Linie hinaus, indem es den politischen Raum nicht als ein Gegenüber, sondern als die entscheidende Plattform der religiösen und geistigen Auseinandersetzung erfafßt: nicht isoliert ideengeschichtliche Analyse, sondern in einem Gesamtaspekt das Ineinander von Religion und Politik aufzudecken, ist Ziel und Ergebnis dieser Untersuchung.

Sie bekommt ihre besondere Aktualität angesichts des jüngst im Rahmen der Arbeiten des Instituts für die Geschichte des neuen Deutschlands erschienenen großen Werks von Christoph Steding\*), das Walter Frank aus dem Nachlaß eben herausgegeben hat. Fischers Konzeption bestätigt in einem entscheidenden Punkt Stedings Analyse

\*) Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur, Hamburg 1938.

der „Anrainer“-Ideologie. Beide haben unabhängig voneinander ein Bild vom geschlossenen Charakter jener angelsächsisch-holländisch-französisch-schweizerisch-süddeutsch-österreichischen Erweckungsbewegung gearbeitet, die bisher in einer Reihe von Einzelbewegungen gesehen, nun als ein Gebilde von religiös-politisch einheitlicher Struktur heraustritt. Dieser „Réveil“ ist das Urerlebnis des Menschen und des Politikers Bethmann-Hollweg.

Neben Bismarck, den politischen Realisten aus lutherischer Wurzel, und neben die Konservativen, die Reaktionäre aus einem doktrinär verflachten Luther, wird ein dritter Typus „christlicher“ Politik gestellt: die Politiker des christlichen Rechtsstaates, die sich als Fortbildner des „christlichen Staatsmannes“ Stein betrachten. Sie versuchen eine Synthese konservativer und liberaler Gedanken und treten ein für einen maßvollen Fortschritt auf dem Wege des Rechts, das sie als einziges Mittel politischen Handelns anerkennen.

Im ersten, biographischen Teil, der bis zur Lebenshöhe (1848) führt, bestimmt Fischer als Quellen dieses Programms einer christlichen Politik Pietismus und Idealismus: der Idealismus verkörpert in Carl Ritter, dem Geographen, der Bethmann-Hollwegs Erzieher war, der Pietismus in Männern wie Goßner, Boos, v. Kottwitz. Das „Reich der sittlichen Freiheit“ und das Reich Gottes, fließen ineinander in einer Geschichtstheologie, der auch Politik und Recht eingeordnet sind und die 1851 ff. in der Partei des preußischen Wochenblatts und 1858 ff. in dem liberal-konservativen Ministerium der „Neuen Aera“ zum Einsatz kommt.

Der geistesgeschichtliche Ertrag des Buches liegt in der Feststellung, daß es sich hier um den spiritualistischen Typus protestantischer Frömmigkeit handelt. Eine tiefe Kluft trennt diese separatistisch-mystisch-kirchenindifferenten Kreise von der romantischen Restauration, die sich ideologisch in C. L. v. Haller und Stahl, politisch in der Kamarilla verkörpert. Der Spiritualismus der Gedankenwelt Bethmann-Hollwegs wird in dem Abschnitt des Buches besonders deutlich, in dem Fischer das für die deutsche Kirchengeschichte bedeutungsvolle Jahr 1857 darstellt (S. 82 ff.): höchst eindrucksvoll der dramatische Zusammenstoß mit Stahl auf dem 2. Stuttgarter Kirchentag, bei dem lutherische „Lehre“ hier, spiritualistisches „Leben“ dort gegeneinanderstehen.

So erweist sich die Einheit von Politik und Religion im Lebensgefüge Bethmann-Hollwegs an seinem Kampf gegen den Anspruch des Kreises um Friedrich Wilhelm IV., „christliche“ Politik zu treiben. Ihrer pseudokonservativen christlichen Politik setzt er eine echt konservative „Politik aus Glauben“ entgegen. Demgemäß ist die Höhe des Buches das Kapitel über „Staat und Recht“ (S. 241 ff.) und in ihm wieder die Gegenüberstellung der Gerlach und Stahl mit Bethmann-Hollweg und Wichern. In diesem Abschnitt, „Die Idee des ‚christlichen Staats‘ in ihrer verschiedenen Ausprägung“ (S. 262 ff.), wird, belegt durch eine Fülle klassischer Aussprüche, die Haltung Stahls bestimmt als Unterwerfung unter das Gegebene: lutherischer Positivismus, die Bethmann-Hollwegs als Abgrenzung einer individuellen Rechtssphäre gegen das Gegebene: theologischer Idealismus. Diese „Politik aus Gewissen“ wird in einem besonderen Kapitel „Politische Ethik“ (S. 271 ff.) im Hinblick auf das entscheidende Jahr 1851 in ihrer geschichtlich konkreten wie grundsätzlich allgemeinen Problematik näher analysiert.

Man ist versucht, beim Lesen des Buches die Linien vom älteren Bethmann-Hollweg auszuziehen zu dem Enkel hin: Peel und Gladstone sind die angelsächsischen Urbilder dieser Politik, die sich dem Moralischen tief verpflichtet weiß. „Der westlichen Orientierung des religiösen Ideals Bethmann-Hollwegs entspricht eine bestimmte Vorstellung von der politischen Entwicklung der Welt, die auch für das Verhalten des Mannes als Politiker richtunggebend war, und die über ihn hinaus und optimistisch verflacht noch heute fortwirkt in der religiös durchsetzten Ideologie der westlichen Demokratien“, „ein optimistischer, ‚Sünde und Übel‘, d. h. die Widerständigkeit und bis ans Ende der Tage stets gleichbleibende Kampferfülltheit der Welt abschwächender Zug“ (S. 127. 121).

Fischers eindringende Arbeit gibt der Gestalt Moritz August von Bethmann-Hollwegs ihren Platz im deutsch-protestantischen Raum des 19. Jahrhunderts. Sie rückt ihn ins Licht als Repräsentanten einer Strömung, die zwar in einem entschiedenen Gegensatz steht zur pseudolutherischen Restauration, in einem noch tieferen, grundsätzlichen jedoch zu dem lutherischen Staatsmann Bismarck. In der Gegnerschaft gegen ihn rücken beide, Pietismus und Luthertum, zueinander als Flügel einer Front in der gemeinsamen Unfähigkeit, die Macht metaphysisch ernst zu nehmen. Den einen ist er zu revolutionär: sie materialisieren die Macht christlich positivistisch; den anderen, die sie moralisch spiritualisieren, zu gewalttätig.

Berlin-Dahlem

J. Oberhof

Michael Gatterer, Das vatikanische Konzil. Auslese aus dem kirchlichen Rechtsbuch und aus Rundschreiben der letzten 4 Päpste, Dokumente des ehrwürdigen Pius X., die Kommunistenzyklika Pius XI. (Das Religionsbuch der Kirche [Catechismus Romanus] in deutscher Übersetzung, Bd. V, Ergänzungen.) 2. vermehrte Auflage, Innsbruck 1938, Verlag Felizian Rauch. VIII und 275 S.

Wie die früheren 4 Bände des „Religionsbuchs der Kirche“ ist auch dieser fünfte Ergänzungsband vor allem für den Gebrauch in der praktischen Seelsorge bestimmt. Doch wird auch der Forscher, sei er Kirchenhistoriker, Dogmatiker oder Kanonist, hier manche wertvolle Anregung finden, wengleich für die Sonderuntersuchung der Rückgriff auf den lateinischen Urtext der Quellen unerläßliches wissenschaftliches Gebot bleibt.

Der größte Teil des Bändchens enthält wichtige dogmatische Papst-erlasse in einer, wie ich feststellen konnte, sorgfältigen und sinngetreuen Übersetzung, die sich erfreulicherweise auch um ein gutes Deutsch bemüht. Vollständig vorgelegt werden in dieser Form: die beiden vatikanischen Konstitutionen Pius IX., die als das wesentliche dogmatische Ergebnis des Vatikans gelten können, nämlich *Dei filius* (über den katholischen Glauben) und *Pastor aeternus* (über die Kirche mit der abschließenden Formulierung des Unfehlbarkeitsdogmas), dann S. 152 ff. die zwei Kommuniondekrete Pius X. von 1905 und 1910 und die *Exhortatio ad clerum catholicum* von 1908, schließlich S. 204 ff. die Enzyklika *Divini Redemptoris* Pius XI. vom 19. März 1937 gegen den atheistischen Kommunismus (mit dem Kernsatz über die wesentliche Schlechtigkeit des Kommunismus S. 241). Nützlich ist die Übersicht (S. 59 ff.) über die Rundschreiben der Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. und Pius XI. Der übrige Inhalt des Bändchens, die

alphabetisch angeordnete Auslese des Wichtigsten aus dem Codex juris canonici und den neueren päpstlichen Enzykliken (S. 45—148) mag — das soll nicht verkannt werden — geeignet sein, dem praktischen Seelsorger gute Dienste zu leisten. Aber natürlich will G. auf den 100 Seiten dieser Auswahl nicht den Anspruch erheben, der Forschung ein Mittel bereitzustellen; und nicht einmal der Seelsorger wird, um nur einen Punkt herauszugreifen, etwa in einem schwierigen eherechtlichen Falle Aufschluß über Einzelfragen finden. An diesem Punkte tritt das Lehr- und Handbuch in seine vollen Rechte und deshalb wäre der Gedanke erwägenswert, ob nicht bei einer Neuauflage am Schluß der einzelnen Stichwortartikel wenigstens je das führende Werk über das betreffende Sachgebiet genannt werden sollte.

Kiel.

E. Wohlhaupter.

## Aus Zeitschriften

**Analecta Bollandiana 57 (1939) 1—2:** H. Delehaye, *Hagiographie Napolitaine. 1. Le calendrier de marbre. 2. Sources et composition du calendrier.* — Th. Nissen, *De SS. Cyri et Iohannis Vitae formis.* — P. Peeters, *S. Dometios le martyr et S. Dometios le médecin.* — L. T. White jr., *La date de la mort de S. Gerland d'Agrigente.* — M. Coens, *Le premier tome du légendier de Saint-Hubert.* — **Orientalia Christiana Periodica V (1939) 1—2:** I. Hausherr, *Le «De Oratione» d'Evagre le Pontique en syriaque et en arabe.* — J. M. Vosté, *Catalogue des manuscrits syro-chaldéens de Kerkouk.* — J. M. Hanssens, *La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre.* — G. Hofmann, *Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz.* — A. M. Ammann, *Wladimir, dem Apostelgleichen zum Gedächtnis.* — G. de Jerphanion, *Un nouveau manuscrit syriaque illustré de la Bibliothèque Vaticane (Vat. syr. 559).* — **Echos d'Orient 57 (1938) 189 bis 190:** V. Laurent, *Une inscription grecque cryptochrétienne de Philippopoli.* — L. Bréhier, *Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste.* — A. Vogt, *L'Hippodrome «couvert».* — J. Guillard, *Les influences latines dans l'oeuvre théologique de Manuel Calécas.* — M. Jugie, *Les Actes du Synode photien de Sainte-Sophie (879—880).* — V. Laurent, *Les Actes du Synode photien et Georges le Métochite.* — R. Lorentz, *Manuel Paléologue et Démétrius Cydonés. Remarques sur leurs correspondances (3<sup>me</sup> série).* — V. Grumel, *Le symbole «Quicumque» et Jean Italos.* — A. P. Péchayre, *Zosime d'Ochrida et de Sisanion. Ses relations avec l'Autriche et ses différents séjours à Ochrida.* — E. Dallegio d'Alessio, *Quelques relations de Fra Angelo Petricca da Sonnino, vicaire patriarcal de Constantinople (1637—1639).* — **57, 191—192:** V. Laurent, *Grégoire X et un projet de ligue antiturque.* — St. Binon, *L'histoire et la légende de deux chrysobulles d'Andronic II en faveur de Monembasie.* — R. Janin, *Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople.* — A. Vogt, *Histoire des institutions: La patricienne à ceinture.* — V. Grumel, *Le décret du synode photien de 879—880 sur le symbole de foi.* — A. Péchayre, *De l'Adriatique à la Mer Noire, Albanais et Bulgares.* — J. Lacombe, *Chronique des Églises orientales.* — **Revue d'histoire ecclésiastique 34 (1938) 4:** J. Pérez de Urbel, *La Règle du Maître.* — M. Alamo, *La Règle de saint Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître.* —

J. Pérez de Urbel, Le Maître et saint Benoît. — A. Fliche, Les origines de l'action de la papauté en vue de la croisade. — **35 (1939) 1**: G. de Plinval, Le problème de Pélage sous son dernier état. — D. B. Capelle, Le pape Gélase et la messe romaine. — D. G. Morin, Le Breviarium fidei contre les Ariens, produit de l'atelier de Césaire d'Arles? — **35, 2**: G. Bardy, Sur la patrie des évêques dans les premiers siècles. — V. Morel, Le développement de la «disciplina» chez Tertullien. — G. Mollat, La fuite de Pie IX à Gaète (24. nov. 1848). — M. H. Laurent, Autour de la controverse luthérienne en France: Lambert Campester. — **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 18 (1938) 5—6**: A. Causse, Le mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutéro-Esaïe à la III<sup>e</sup> Sibylle. — Ch. Jaeger, A propos de deux passages du sermon sur la montagne. — J. Hering, Messie juif et messie chrétien. — H. Strohl, Un aspect de l'humanisme chrétien de Bucur. — F. Ménégoz, Trinité. — R. Will, La première liturgie de Calvin. — **19 (1939) 1**: M. Goguel, Unité et diversité du christianisme primitif. — G. Marcel, Appartenance et disponibilité. — **19, 2**: V. Baroni, La Bible chez les controversistes catholiques du XVII<sup>e</sup> siècle en France. — E. Behr-Sigel, La Sophiologie du Père S. Boulgakoff. — E. Pfenningsdorf, Conscience et connaissance religieuses. — **Recherches de Théologie ancienne et médiévale 11 (1939) 1**: D. P. de Vooght, Les miracles dans la vie de saint Augustin. — D. O. Lottin, Les théories du péché originel au XIII<sup>e</sup> siècle. — F. Stegmüller, Sententiae Berolinenses. Eine neuaufgefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon. — A. Landgraf, Udo und Magister Martinus. — D. O. Lottin, Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard. **11, 2**: D. van den Eynde, Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441, sur la chrismation. — D. B. Capelle, Cassien, le Maître et saint Benoît. — D. A. Wilmart, Une rédaction française des Sentences dites d'Anselme de Laon. — B. Smalley, The School of Andrews of St. Victor. — P. Glorieux, Notations brèves sur Godefroid de Fontaines. — **Revue Bénédictine 51 (1939) 1**: C. Lambot, Sermons complétés. Fragments de sermons perdus, Allocution inédite de saint Augustin. — G. Morin, Castor et Polydronius. Un épisode peu connu de l'histoire ecclésiastique des Gaules. — A. Wilmart, Le règlement ecclésiastique de Berne. — A. Wilmart, Le poème apologétique de Pierre le Vénéérable et les poèmes connexes. — **Bulletin of the John Rylands Library Manchester 22 (1938)**: H. Guppy, The Royal Injunctions of 1538 and the „Great Bible“, 1559—1541. — H. Baron, Cicero and the Roman Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance. — H. B. Charlton, Browning: The Poet's Aim. — C. H. Dodd, The Gospel as History: a Reconsideration. — T. W. Manson, Sadduce and Pharisee: the Original Significance of the Names. — T. Fish, The *Dam-Quar* (Trader?) in Ancient Mesopotamia. — H. G. Richardson, John of Gaunt and the Parliamentary Representation of Lancashire. — E. Robertson, Notes and Extracts of the Semitic MSS. in the Rylands Library. V. In Nablus. — H. H. Rowley, Israel's Sojourn in Egypt. — E. F. Chaney, Francois Villon: A Bibliographical Note. — F. E. Harmer, Anglo-Saxon Charters and the Historian. — B. Wilkinson, Freeman and the Crisis of 1051. — A. R. Myers, A Parliamentary Debate of the Mid-Fifteenth Century. — E. Hughes, The Development of Cobend's Economic Doctrines and his Methods of Propaganda. — D. Atkinson, The Sator-Formula and the Be-

ginnings of Christianity. — H. J. Fleure, Ritual and Ethic: Study of a Change in Ancient Religions about 800—500 B. C. — F. P. Pickering, A German Mystic Miscellany of the late 15th Century. — E. F. Jacob, The «Imitatio Christi». — E. Robertson, The Bible and Mankind. — T. H. Pear, The Modern Study of Personality. — A. Souter, A New Volume of the Catalogue of the John Ryland's Greek and Latin Papyri. — T. B. L. Webster, Ryland's Papyri, No. 482: some Notes. — **The Harvard Theological Review 22 (1939) 1:** A. Cameron, Sappho's Prayer to Aphrodite. — E. T. Silk, Boethius's Consolatio Philosophiae as a Sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia. — D. E. Trueblood, The Influence of Emerson's Divinity School Address. — Cl. Kluckhohn, Some Personal and Social Aspects of Navaho Ceremonial Practice. — A. D. Nock, A Feature of Roman Religion. — 22, 2: J. A. Montgomery, Hebrew Heshed and Greek Charis. — Fr. P. Magoun jr., Aldhelm's Diocese of Sherborne *Bewestan Wuda*. — Th. Silverstein, The throne of the Emperor Henry in Dante's Paradise and the Mediaeval conception of Christian Kingship. — R. L. Wolff, Barlaam and Ioasaph. — C. Bonner, A Coptic fragment of Melito's Homily on the Passion. — **The Catholic Historical Review 25 (1939) 1:** J. H. Schlarman, The Jesuit Epic in Mid-America. — M. Ambrose, The social and religious life of the Gildsman of Toulouse. — R. Corrigan, The rise of Secularism. — **The Journal of Religion 19 (1939) 1:** W. M. Urban, Symbolism as a theological principle. — B. E. Meland, The Criterion of the Religious Life. — R. C. Miller, Is Temple a Realist?. — 19, 2: L. M. Wright, John Bunyan and Steven Crisp. — D. E. Roberts, Is a Christian Philosophy a Contradiction in Terms?. — E. L. Schaub, J. G. Fichte as a Christian Preacher. — **Religio 15 (1939) 1:** A. Poggi, La preghiera dell'uomo. — I. Zolli, Ogni chiarore è spento. — E. Buonaiuti, Il dogma centrale del cristianesimo. — 15, 2: I. Zolli, Le lettere di Lakhish. — M. Untersteiner, Problemi di religione romana. — E. Buonaiuti, La carne di Cristo. — L. v. Auw, Clemente V e Angelo Clareno. — E. Nobile, Il dualismo dei postkantiani. — 15, 3: M. Untersteiner, Problemi di religione romana. — R. Morghen, Rinascita romana e Rinascimento. — R. Fedi, Storia ed etica. — 15, 4: E. Buonaiuti, Le tentazioni dei teologi. — M. C. Casella, L'elemento irlandese nella cultura medievale. — G. Cuendet, Il destino di Rembrandt. — **Internationale Kirchliche Zeitschrift 29 (1939) 1:** E. Gaugler, Das Wort und die Kirche im Neuen Testament. — A. Gilg, Zum altkirchlichen Traditionsgedanken. — A. Rinkel, Wort Gottes und Tradition in der altkatholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Utrechter Konvention. — **Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedenis 31 (1939) 1:** W. J. Kooiman, Luther's martelaarlenid in Nederland. — M. D. Lammerts, De predikanten van de Ned. Herv. Kerk te Brussel in het jaar 1585. — O. Schiff, Wallenstein und Hugo Grotius. — L. Knappert, Curaçaosche vrouwen. — A. G. Honig, Comrieana. — 31, 2: W. C. Unnik, De beteekenis van de Mozaïsche wet voor de kerk van Christus volgens de Syrische didascalie. — D. de Man, Meister Eckhart in een Middelnederlandsch handschrift. — J. Weerda, Eine Denkschrift Godfrid van Wingen's an den Emdener Kirchenrat gegen die Gheillyart-Bibel von 1556. — V. Beerman, Eenige bijzonderheden uit het leeven van Jacob van Oudenhoven. — **Teologinen Aikakauskirja 44 (1939) 1:** E. Kaila, Vuorisäärnan eettilliset vaatimukset ja inhimillinen yhteiselämä. — I. Salo-

mies, Kirkkohistoria uskonnollisen elämän historiana. — T. Krook, Till schismernas historia inom vår 1800-talsväkelse. — O. Kuokkanen, Englantilaisista hartauskirjoista ja niiden asemasta myöhäisemmässä herännäisyydessä. — K. V. L. Jalkanen, Keskustelua barthilaisuudesta. — A. Zidbäck, Barthilaisuudesta saamamme opetukset. — 44, 2: J. Toivio, Kierkegaardin taistelu kirkkoa vastaan. — W. Schmidt, Till frågan om den evang.-lutherska Kyrkans in Finland bekännelse. — A. Nikolainen, Rukouspäivätekstin selitys. — **Theologische Quartalsschrift 120 (1939) 1:** Pl. Ruprecht, Una eademque hostia — idem offerens. — A. Hagen, Die laesi sigilli. — A. Nägele, Der Konstanzer Generalvikar Johann Fabri von Leutkirch und seine Berichte über Abessinier in Rom 1521/22. — **Historisches Jahrbuch 58 (1939) 3/4:** J. Spörl, Heinrich Finke (1855—1938). — S. Merkle, Möhler. — E. Eichmann, Von der Kaisergewandung im Mittelalter. — P. Lehmann, Die heilige Einfalt. — E. Müller, Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen. — M. Buchner, Die Areopagitika des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund. — Wilhelm Karl Prinz zu Isenburg, Beiträge zur historischen Sippenforschung. — P. W. Finsterwalder, Quellenkritische Untersuchungen zu den Capitularien Karls des Großen. — K. Zähringer, Bonifacio Ferrer. — E. Reinhard, Karl von Dalberg als Schriftsteller. — **Archiv für Kulturgeschichte 28 (1938):** H. Hochholzer, Zur historischen Geographie des römischen Sizilien. — E. Winkler, Jacopone da Todi. — W. Andreas, Erziehungspläne für Karl August von Weimar. — L. Wenger, Eine juristische Erwägung zum Katocheproblem. — A. Rehm, Zur Rolle der Technik in der griechisch-römischen Antike. — P. Lehmann, Aus dem Leben, dem Briefwechsel und der Büchersammlung eines Helfers der Philologen. — R. Pfeiffer, Von den geschichtlichen Begegnungen der kritischen Philologie mit dem Humanismus. — M. Grabmann, Ungedruckte lateinische Kommentare zur aristotelischen Topik aus dem 15. Jahrhundert. — L. Curtius, Zum Antikenstudium Tizians. — W. Wolf, Die Ägyptologie als historische Wissenschaft. — E. Schaffran, Über einige Langobardische Herzogstädte in Italien. — W. Goetz, Der Briefwechsel Gustav Schmollers mit Lujo Brentano. — K. Hunter, Die Göttinger Historiker. — **Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 56 (1938) 3:** St. Kainz, Nachtridentinische Reformstatuten in den deutschen Frauenklöstern des Benediktinerordens. — R. Bauerreiß, Vom Ursprung des Benediktuskreuzes. — R. Spilker, Die Bußpraxis in der Regel des hl. Benedikt. — A. Dobrucki, Die Wiederherstellung der Benediktinerabtei Praglia b. Padua 1834. — V. Maiwald, Augustin Hieronymus Seiffert, Abt von Brévnov-Braunau (1652—1665).

## Gesellschaft für Kirchengeschichte

Am 25. Mai 1939 fand die Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte anlässlich des zwanzigjährigen Bestehens derselben in Kiel statt. Die Tagesordnung sah zwei wissenschaftliche Vorträge und eine Versammlung nur für die Mitglieder vor.

Der Erste Vorsitzende, Professor D. E. Seeberg, eröffnete die Tagung und begrüßte zunächst die zahlreich erschienenen Teilnehmer

— es waren insgesamt etwa 150, darunter viele Studenten der philosophischen und theologischen Fakultät; die theologische Fakultät der Universität Kiel war durch ihren Dekan, die schleswig-holsteinische Landeskirche durch Landesbischof Paulsen, das Ev.-luther. Landeskirchenamt in Kiel durch Oberkonsistorialrat Andersen, der evangel. Oberkirchenrat in Oldenburg durch Landesbischof Volkers, der Verein für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte durch seinen ersten Vorsitzenden, Propst Feddersen, und die Kieler Universität durch zahlreiche Professoren vertreten. Darauf gedachte Prof. Seeberg der in den Jahren 1934—1959 verstorbenen Mitglieder der Gesellschaft: Prof. D. Dr. H. Achelis-Leipzig, Oberpfarrer Dr. jur. G. Arndt-Ballenstedt; Prof. Dr. D. K. Bauer-Münster; Prof. Dr. E. Caspar-Berlin; Prof. D. Dr. Ficker-Kiel; Prof. Dr. Günther-Marburg; Prof. Dr. Loosjes-Büsum, Holland; Prof. D. Dr. Carl Schmidt-Berlin; Prof. D. Dr. R. Seeberg-Berlin; Prof. D. Dr. Völker-Wien; Prof. D. Dr. U. Stutz-Berlin; Prof. D. Dr. Windisch-Halle; es sind berühmte und weniger berühmte Namen die diese Liste vereinigt, aber sie alle — ob groß oder weniger bekannt — sind Mitglieder der Gesellschaft gewesen und haben wie für die historische Wissenschaft so gerade auch viel für die Gesellschaft und ihre Arbeit bedeutet.

Anschließend fand die erste wissenschaftliche Sitzung statt, in der Professor Dr. J. Vogt-Breslau seinen Vortrag über: **Kaiser Julian und das Judentum** hielt. Der Vortragende verfolgte den Zweck, Julians Persönlichkeit in der Auseinandersetzung mit dem säkularen Problem der Judenfrage genauer kennenzulernen und zugleich die Kämpfe seines Zeitalters wie in einem Brennpunkte zu erfassen. Er kennzeichnete daher zuerst die geistige und politische Lage, in die Julian eingetreten ist. Das Judentum der antiken Welt erfuhr, nachdem es vom Kaiser Hadrian in einem schweren Krieg in Palästina dezimiert worden war, überall im römischen Reich weitgehende Duldung. Das Anwachsen der jüdischen Diaspora ist dafür ebenso Beweis wie die große Zahl der Synagogen in Galiläa. Doch dieses vielfach begünstigte Judentum blieb geistig unfruchtbar, es verharrte dem Christentum gegenüber in feindseliger Defensive und suchte eine gewisse Annäherung an die heidnische Umwelt. Diese jüdische Annäherung wurde von den maßgebenden Vertretern der spätantiken Weltanschauung durch Entgegenkommen erwidert. Das kann nicht überraschen, wenn man bedenkt, daß in der Philosophie dieses Zeitalters Menschen orientalischer Abstammung eine große Rolle spielten und die Bildung einer gemeinsamen Front gegen das Christentum von Heiden und Juden gleichermaßen betrieben wurde. So fand bei den Neuplatonikern in ihrem Kampf gegen den christlichen Universalismus das Judentum als eine — wie sie glaubten — auf ein bestimmtes Volkstum begrenzte Religion eine hohe Wertschätzung. Je mehr sich diese spätantike Philosophie dem Judentum gewogen zeigte, desto rücksichtsloser vollzog in derselben Zeit das aufgehende Christentum seine Lostrennung von der Synagoge. Es behielt wohl das Alte Testament bei und glaubte an die providentielle Rolle des ehemaligen Israel, aber mit der Begründung des neuen Bundes waren die Christen zum Volk Gottes geworden und die Juden wegen ihres Verbrechens der Bestrafung anheimgefallen. Dies sollte eine Entscheidung für alle Zeiten sein: nie sollte der Tempel in Jerusalem wieder erstehen, so lehrten die christlichen Gegner der Neuplatoniker. Diese Anschauungen waren nicht müßige Theorien, sondern die Grund-

lagen für die Politik des spätrömischen Reiches. Die Kaiser des 3. Jahrhunderts, die das Judentum begünstigten, stützten sich auf den Philosemitismus der Neuplatoniker. Kaiser Konstantin dagegen übernahm mit der Hinwendung zum Christentum auch den Antijudaismus der Kirche. Durch eine Reihe von Gesetzen suchten er und seine Nachfolger das Judentum innerhalb der christlichen Welt abzukapseln. Die Juden gingen zum Gegenangriff vor und wagten in Palästina den Aufstand gegen Rom. Aber sie wurden rasch niedergeworfen und richteten ihre letzte Hoffnung auf das Judentum Babyloniens, das dem christlichen Kaiser nicht unterstand. In diese Lage hat nun Kaiser Julian mit einem gegen alle Tradition verstoßenden Schritt eingegriffen. Als Neuplatoniker verfolgte er das große Ziel, die Götterkulte in allen Ländern neu zu beleben und dadurch das Christentum zu verdrängen. Seine Stellung zum Judentum wird aus seinen Briefen und Schriften vollkommen klar. Julian glaubte, daß jedes Volk seinen besonderen Gott und von diesem seinen Schutzgott seine besondere Eigenart habe. Auch dem jüdischen Volk und seinem Gott wies er in seiner Theologie einen bestimmten Platz an. Da er nun aber als Oberpriester des römischen Reiches alle alten Kulte wieder ins Leben rufen wollte, ergab sich ihm die Aufgabe, den Juden die Voraussetzung zur Wiederaufnahme ihres Kultes zu schaffen. Julian war radikal genug, den Schritt zu wagen und gab zu Beginn des Jahres 363 den Befehl, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Natürlich wollte er damit zugleich die Christen, die sich immer wieder auf die Zerstörung des Tempels beriefen, vernichtend schlagen. Kein Wunder, daß die Juden von dem Plan begeistert waren. Das Unternehmen in Jerusalem wurde mit staatlichen Mitteln begonnen und ging zunächst gut vonstatten. Dann hat eine Naturkatastrophe, die von verschiedenen Zeugen verschieden beschrieben wird, im wesentlichen aber als Erdbeben angesprochen werden muß, das ganze Werk zu Fall gebracht. Wir besitzen noch eine Äußerung des Kaisers selbst, aus der hervorgeht, daß er die Einstellung der Arbeit als endgültig ansah. Dieser Mißerfolg Julians, den man gelegentlich einen Vorläufer des Zionismus genannt hat, hatte eine lang anhaltende Wirkung. Nach dem Untergang des Kaisers knüpften seine christlichen Nachfolger wieder an die Politik des Konstantin an. Die Wortführer der christlichen Kirche aber eröffneten nun, gestützt auf das Geschehnis in Jerusalem, den entscheidenden Angriff, der zur völligen Absonderung und Entrechtung der Juden im Reich führen sollte.

Nach einem Dankeswort des Ersten Vorsitzenden an den Vortragenden, der in einer außerordentlich sachlichen Weise in eines der großen Probleme der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Neuplatonismus auf Grund des christlichen und neuplatonischen Geschichtsbewußtseins eingeführt habe, und nach einer kurzen Pause folgte die zweite Sitzung mit dem Vortrag von Dozent Lic. Konrad Weiß-Berlin: **Die Frömmigkeit Meister Eckharts**. Lic. Weiß versuchte, die Frömmigkeit des Theologen Eckhart aus seiner Theologie herzuleiten und diese im Zusammenhange der theologischen Entwicklung, in der Eckhart steht, wie der Frömmigkeit seiner Zeit, die sich in ihm gedeutet wußte, zu erklären. Für die Bestimmung der Eigenart der eckhartischen Theologie ist von der Doppelrichtung der zeitgenössischen Theologie, dem thomistischen Aristotelismus und dem franziskanischen Augustinismus und Platonismus, auszugehen. Eckhart gehört als Dominikaner auf die Seite der Thomisten, und man sollte die

von daher kommende Bestimmtheit seiner Theologie nicht bagatellisieren. Durch sie fügt sich Eckhart lehrmäßig in den Rahmen des kirchlichen Dogmas ein. Von hier hat er die biblische Schöpfungslehre in Verbindung mit der aristotelischen Materie-Form-Metaphysik, woraus sich eine ganz korrekte Anschauung über die Kreaturen, den Menschen insbesondere, die Sünde, Gnade und Erlösung ergibt. Falsch ist aber auch die Überbetonung dieser Seite seiner Theologie; in ihr hat sich das Denken Eckharts nicht erschöpft, ja nicht einmal in seinem Wesen ausgesprochen. Charakteristisch für seine Theologie sind andere Gedanken und Lehren, die sich theologisch und philosophisch am ehesten als neuplatonisch erklären lassen. Heute sind wir so weit, auch einigermaßen sicher nachweisen zu können, auf welchen Wegen die neuplatonische Tradition auf Eckhart eingewirkt hat. Der nächstliegende Gedanke, daß die franziskanische Theologie ihn beeinflusst habe, trifft nicht zu. Vielmehr ist es einmal Augustin selbst; sodann die arabische und jüdische Philosophie und Theologie des Mittelalters, die vermeintlich an Aristoteles orientiert war, in Wirklichkeit aber in einem neuplatonischen Emanationsschema dachte und daher in Spannung stand zu der kirchlichen Lehre, die eine klare Trennung zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, und die nur die eine Mittlerschaft durch Jesus Christus lehrte. Von den Neuplatonikern, die Eckhart hier beeinflusst haben, ist nur auf Avicenna und Maimonides zu verweisen. Von diesen hat Eckhart alle die Gedanken, die eine unvermittelte Verbindung des Geschöpfes besonders des Menschen, mit Gott auf Grund des Seins der geistigen Kräfte, besonders des tiefsten Seelengrundes, ermöglichen. Damit befindet sich Eckhart aber auch in der Nähe der lebendigen Volksfrömmigkeit seiner Zeit, die jenseits der theologischen Formeln und der kirchlichen Vermittlung die innigste Verbindung und die ekstatische Erhebung zu Gott suchte. Sie fand ihre wirksame Vertretung in sektiererischen Kreisen, die Kirche und Theologie verwarfen; auch existierte im Volke ein unter dem eigentlich literarischen Niveau liegendes Schrifttum, das neuplatonische und auch neupythagoreische Gedanken verbreitete. Eckhart hat Schriften, die an der Grenze dieser Literatur liegen, mit Vorliebe benutzt, so z. B. den „Liber de causis“ und die „Thesen der 24 Meister“. Seine Größe besteht nun nicht zum mindesten darin, daß er diese Tendenz in der Frömmigkeit seiner Zeit gespürt und in sich in stärkstem Maße ausgeprägt hat, ohne jedoch Kirche und Theologie zu verwerfen. Man könnte sagen, daß er eine neue Zeit für beide vorbereitet hat, in dem er sie mit den zukunftssträchtigen Motiven der Volksreligion durchsetzte. Von hier aus kann man nun zu den innersten Motiven seiner Frömmigkeit vorzustoßen versuchen. Der Doppelseitigkeit seiner Theologie entspricht die Bipolarität in seiner Frömmigkeit. Sie besteht in der Spannung zwischen den beiden Polen Gott und Seele. Beide werden ganz wirklich und ganz ernst genommen. Und auch die Person Christi als des Mittlers zwischen beiden hat in Eckharts Frömmigkeit ihren festen Platz. Wer einen der beiden Pole beseitigt und Gott in der Seele aufgehen, ihn sozusagen nur als seelische Realität gelten lassen möchte, entstellt die Frömmigkeit Eckharts. Denn ihr Wesen besteht ja gerade darin, immer neue und immer stärkere Kraftströme zwischen beiden Polen hervorzurufen. Allerdings kann nun Eckhart die Bewegung in diesem gewaltigen gottseelischen Kosmos einmal von Gott, einmal von der Seele ausgehen lassen. Fern liegt ihm auf jeden Fall die Fixierung der Religion auf

eine an äußere Mittel, Institutionen, Dogmen und Personen gebundene Gnadenmitteilung. Seine Religion ist ein ungeheurer Kraftstrom, eine ungeheure kosmische Bewegung, in der es kein Oben und Unten, keinen fernen Gott und keine zertretene und ohnmächtige Seele gibt, sondern Gott und Seele können beide als die Quellen gesehen werden, aus denen die ewigen Kräfte des göttlichen Lebensstromes entspringen. Hieran mag man erkennen, daß keines der Elemente, aus denen sich Eckharts Religion speist, ausgeschlossen werden darf. Wollte man Eckhart entchristlichen, so würde entweder der ferne Gott der neuplatonischen Religion oder die auf sich selbst gestellte göttliche Seele nachbleiben. Beides aber gehört nicht zum Wesen der Eckhartischen Frömmigkeit.

Nach einem Wort des Dankes an den Vortragenden, der auf Grund seiner weitausgreifenden und intensiven Studien zu Meister Eckhart in besonderer Weise berufen ist, die Frömmigkeit des Meisters nach ihren verschiedenen Seiten hin im Zusammenhang mit der nicht einheitlichen, sondern durch die verschiedenen theologischen Richtungen gekennzeichneten Zeit aufzudecken, wurde der zweite wissenschaftliche Vortrag und damit der für die Öffentlichkeit bestimmte Teil der Jahresversammlung geschlossen.

Es folgte unmittelbar die ausnehmend gut besuchte Tagung der Mitglieder der Gesellschaft. Diese wurde mit dem Jahresbericht von Prof. Lic. Meinhold-Kiel, der nach dem Ausscheiden von Pastor Lic. Dress die Geschäftsführung übernommen hat, eröffnet. Er konnte feststellen, daß die Gesellschaft trotz mancher bedauerlicher Verluste in den letzten fünf Jahren — man denke wieder an die große Zahl der seit 1934 verstorbenen Mitglieder der Gesellschaft — doch seit 1938 einen erfreulichen Zuwachs zu verzeichnen habe. Auf der letzten Jahresversammlung des Jahres 1934 mußte der damalige Geschäftsführer ein weiteres Absinken der Mitgliederzahlen in Aussicht stellen, das tatsächlich eingetreten ist; den Rückgang kennzeichnen folgende Zahlen: 1935 umfaßte die Gesellschaft 211 Mitglieder, 1935 sank sie auf 202, 1936 auf 195, zu Beginn des Jahres 1938 umfaßte sie nur noch 185 Mitglieder. Im letzten Jahre hat nun eine erfreuliche Aufwärtsentwicklung eingesetzt, für deren weiteres Anhalten, gerade auch unter der Jugend, begründete Hoffnung besteht. Eine Reihe von Bibliotheken, Seminaren und Behörden, vor allem aber eine beträchtliche Zahl jüngerer Theologen und Pfarrer haben sich ihr angeschlossen. Die Gesellschaft zählt zur Zeit wieder 212 Mitglieder; sie hat also die Abwärtsentwicklung der letzten fünf Jahre überwinden und dazu die verschiedenen Austritte, die vielleicht im Wechsel der Generationen und in den Zeitverhältnissen begründet sind, wieder wettmachen können. Sie kann also hinsichtlich ihres Bestandes sicherer als in den letzten fünf Jahren in die Zukunft gehen. Ihr Ziel bleibt die Sammlung aller an der Geschichte des Christentums interessierten Forscher und Denker, ohne Rücksicht auf etwaige Monopolwünsche einzelner „Schulen“ oder Gruppen, aber im Streben nach einer durch die Sache lebendig gemachten persönlichen Gemeinschaft und nach Erweiterung und Vertiefung dieser Sache. Geistesgeschichte ohne Führungszeichen und Institutionsgeschichte sind keine Gegensätze.

In dem Kassenbericht wurde zunächst das Ergebnis der Prüfung der Rechnungsbücher, die von dem Konsistorialrendanten des Landeskirchenamtes Kiel vorgenommen worden war, der Versammlung vorgelegt. Nach Entgegennahme des Berichtes, der die Richtigkeit der

Einnahmen und Ausgaben bestätigte, wurde dem Geschäftsführer Entlastung für das vergangene Rechnungsjahr erteilt.

In der Vorstandswahl wurde Prof. D. E. Seeberg zum Ersten Vorsitzenden wieder-, Prof. Dr. Benz-Marburg zum stellvertretenden Vorsitzenden und Prof. Lic. Meinhold-Kiel zum Geschäftsführer neu-gewählt.

Hinsichtlich der Zeitschrift wurde beschlossen, den bisherigen Umfang von vierzig Bogen beizubehalten und den bisherigen Mitgliedsbeitrag von 22 RM. jährlich weiter zu erheben. Ein besonderes Entgegenkommen soll wie bisher so auch in Zukunft denjenigen Studenten gewährt werden, die in bedrängter Lage sind und Mitglied bei der Gesellschaft werden wollen. Für die Zukunft wurde eine stärkere Zusammenarbeit mit den Historikern in Aussicht genommen. Die Wahl des Ortes für die nächste Versammlung soll dem Vorstände vorbehalten bleiben. Besondere Anträge lagen nicht vor, so daß nach diesen Erörterungen die Versammlung geschlossen werden konnte.

Kiel.

Peter Meinhold.

### Selbstanzeige.

Wilhelm Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit. Herausgegeben von Robert Holtzmann. Band I. 1. und 2. Heft. Berlin SW 68, Verlag Dr. Emil Ebering, 1938. 1939. XV und 162 S., III und 195 S. RM. 4,80 das Heft.

*Eine Selbstanzeige durch den neuen Herausgeber.* — Das grundlegende Buch von Wilhelm Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, ist jedem, der auf dem Gebiet der deutschen Geschichte des Mittelalters arbeitet, seit seinem ersten Erscheinen (1858) bekannt. Der Verfasser hat selbst sechs Auflagen herausgebracht und es damit immer auf dem Stand der Forschung gehalten. Aber nicht lange nach dem Erscheinen der 6. Auflage (2 Bde. 1895/94) ist Wattenbach 1897 gestorben, und nun stockte die Fortführung. Nur der 1. Band (Anfänge bis 1024) ist noch einmal, von anderen zu Ende geführt, in 7. Auflage herausgekommen (1904), während der 2. Band (1024—1250) überhaupt keine Neuauflage mehr erlebt hat.

Der Wunsch, das unentbehrliche Werk neu erstehen zu lassen, war seit langem lebendig. Auch befindet sich tatsächlich der Anfang, bis zum Ausgang des Frankenreichs um 900, seit geraumer Zeit in den Händen eines anderen Bearbeiters, der in absehbarer Zeit fertig zu werden hofft, aber auf die Weiterführung verzichtet hat. Deshalb entschloß der Unterzeichnete sich, die große und besonders wichtige Periode der Deutschen Kaiserzeit von 900—1250 mit Hilfe einer ganzen Reihe sachverständiger Mitarbeiter für die Neuherausgabe zu übernehmen, in der Hoffnung, auf diese Weise der gelehrten Welt möglichst bald das Ganze unterbreiten zu können. Das Erscheinen in kleinen Heften zu einem erschwinglichen Preis soll ebenfalls einer möglichst großen Verbreitung dienen.

Die Kaiserzeit wird zwei Bände zu je 4 Heften umfassen; die beiden ersten Hefte, das Zeitalter des Ottonischen Staates von etwa 900—1050 behandelnd, liegen vor. Außer dem unterzeichneten Herausgeber, der darin die Kapitel 1 (Das Reich und Sachsen), 4 (Franken) und 7 (Frankreich) bearbeitet hat, sind folgende Mitarbeiter daran beteiligt:

Dr. Heinrich Sproemberg (Berlin) für Kap. 2 (Niederlothringen, Flandern und Friesland), Professor Dr. Paul Kirn (Frankfurt a. M.) für Kap. 3 Oberlothringen, Dr. Georgine Tangl (Berlin) Kap. 5 Schwaben, Dr. Otto Meyer (Berlin) Kap. 6 Bayern, Professor Dr. Walther Holtzmann (Bonn) Kap. 8 Italien. Das Programm ist gegenüber dem alten Wattenbach, der sich fast ganz auf die Schriftsteller beschränkte, insofern erweitert, als auch die anderen Quellen, insonderheit Urkunden, Briefe, Rechtsaufzeichnungen, kirchliche Bücher, Inschriften u. a. m. Berücksichtigung finden. Schon jetzt ist jedem Heft ein Register der Namen beigegeben.

Wir hoffen auf ein rasches Fortschreiten des Werks. Die Hefte 3 und 4 werden dem Zeitalter des Investiturstreites von etwa 1050—1125 gewidmet sein und den ersten Band zu Ende führen. Dem zweiten Band bleibt dann die staufische Periode von 1125—1250 vorbehalten.

*Berlin-Nikolassee.*

*Robert Holtzmann.*

## Register.

### I. Aufsätze und Literaturberichte.

|  | Seite |
|--|-------|
| Altaner, B., Paganus. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung   | 150   |
| Benz, E., Hans von Ungnad und die Reformation unter den Südslawen . . . . .  | 387   |
| Dedic, P., Besitz und Beschaffung evangelischen Schrifttums in Steiermark und Kärnten in der Zeit des Kryptoprottestantismus | 476   |
| Dietrich, E. L., Der Urmensch als Androgyn . . . . .   | 297   |
| Hennig, K., Die Auswanderung Martin Stephans . . . . .   | 142   |
| Klinge, G., Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam . . . . .         | 346   |
| Lerche, O., Generalfeldmarschall Edwin Frh. von Manteuffel als Domherr von Merseburg 1864—1885 . . . . .                     | 167   |
| Meinhold, P., Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief . . . . .   | 82    |
| Müller, H. M., Ethik — der Bereich des Vorläufigen . . . . .   | 241   |
| Peuckert, W. E., Kirchliche Volkskunde . . . . .   | 521   |
| Seeberg, B., Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers . . . . .   | 1     |
| Seeberg, E., Der Pfarrer. Blick auf Geschichte und Aufgabe eines Berufs . . . . .  | 496   |
| Gesellschaft für Kirchengeschichte . . . . .   | 624   |

### II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

|   |   |
|---|---|
| Adam, A., Nationalkirche und Volkskirche 586      | Annuaire de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orient. et Slaves 574 |
| Agnar, Zerfall des Christentums 279               | Archiv der deutschen Dominikaner 1 253                          |
| Aleith, Paulusverständnis in der Alten Kirche 583 | Archiv für elsässische Kirchengeschichte 12 281                 |
| Analecta Bollandiana 57 621                       | Archiv für Kulturgeschichte 28 624                              |