

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Eckhartiana VII.

### Die deutschen Predigten Meister Eckharts.

Von B. Peters, Berlin NO 55, Colmarer Straße 6.

Im Rahmen der im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegebenen Gesamtausgabe der Werke Meister Eckharts erscheinen die deutschen Predigten zum erstenmal in einer philologisch mustergültigen, allen Erfordernissen moderner Textkritik entsprechenden Ausgabe von Joseph Quint, von der bislang 3 Lieferungen mit 15 Predigten erschienen sind, die die Gruppe derjenigen Predigten darstellen, deren Echtheit durch die Rechtfertigungsschrift gesichert ist. Wie es schon an dem großen Variantenwerk Quints zu den Predigten Eckharts (1932) ersichtlich wurde, birgt diese Ausgabe ein ungeheures Maß von entsagungsvoller und sorgfältig-peinlicher Arbeit in sich, sowohl was die rein textkritische Bewältigung der umfangreichen handschriftlichen Überlieferung angeht als auch die Ausstattung mit einem Apparat, der die lehrgeschichtlichen Parallelen sowohl aus dem eckhartischen Korpus selbst wie der Zeitgeschichte und der Tradition beibringt.

Ist die möglichste Vollständigkeit und peinliche Sorgfalt bei der Herstellung des textkritischen Apparates bei einer solch säkularen Ausgabe gar nicht hoch genug zu schätzen, so ist dagegen andererseits zu fragen, ob eine so weite Ausdehnung des kommentierenden Charakters des 5. Apparates gerechtfertigt ist. Eine weitgehende Heranziehung von Parallelen zu wichtigen Lehrmeinungen ist sicher notwendig, insbesondere deswegen, um die Echtheit der Predigten möglichst zu sichern. Um aber Wiederholungen zu vermeiden, kann diese Aufgabe weitgehend von einem Register übernommen werden. Die vollständige Sicherung der Echtheit und der Chronologie kann nicht die Aufgabe einer Textausgabe sein (cf. S. 208—210), ebensowenig die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Eckhartliteratur (cf. u. a. S. 52 n. 3). Das sind Gegenstände von besonderen Untersuchungen, die den Kommentar einer Textausgabe zu sehr anschwellen lassen, so daß sich vielfach das merkwürdige Bild ergibt, daß auf einer Seite vor lauter Kommentar nur ein paar Textzeilen zum Abdruck kommen können. Da der Ausgabe noch eine besondere Übersetzung beigelegt werden soll, hätten sich die vielen Auseinandersetzungen mit den bisherigen Eckhartübersetzern sowie die eigenen Texterklärungen und Übersetzungsproben in diesen Teil hineinbringen lassen, wohin sie ihrem Gegenstande nach gehören. Es ist überhaupt zu fragen, ob in eine solch säkulare Ausgabe grundsätzlich ein Kommentar hineingehört. Da muß man vom Herausgeber Selbstverleugnung fordern. Sprechen darf er in einem Werk über Eckhart, in einer Ausgabe des Textes spreche nur der Meister selbst.

Ein Muster der Art ist die Edition der lateinischen Werke Eckharts in derselben Gesamtausgabe.

Technisch muß bemerkt werden, daß bei der Angabe der Parallelstellen aus der Ausgabe Pfeiffers die Predigtnummer fehlt, wie sie die lateinische Ausgabe angibt (cf. *Expositio* s. *Ev. sec. Johannem* p. XXVI). Vielleicht läßt sich am Schluß der Ausgabe ein Schlüssel beifügen, daß die Pfeifferschen Predigten in der neuen Ausgabe leicht auffindbar sind. Ferner wäre wünschenswert, daß da, wo Konjekturen gemacht werden, diese im Text als solche kenntlich sind (cf. Pr. 10: 172, 7; 9: 157, 4).

Die Schwierigkeit des Gegenstandes, der hier zum erstenmal voll in Angriff genommen wurde, bringt es mit sich, daß bei aller Sorgfältigkeit im ganzen doch eine Reihe von Textstellen sich findet, die in ihrer jetzigen Gestalt fragwürdig erscheinen, wobei um so mehr ins Gewicht fällt, daß es sich dabei teilweise gerade um Texte handelt, die für die Gesamtauffassung Eckharts mit ausschlaggebend sind.

**Pr. 1: 16 anm. 1:** Quint verweist am Schluß der Anmerkung auf Pf. 290, 54, ohne anzumerken, daß damit zwei Ansichten einander gegenüber stehen, die sich wie Feuer und Wasser verhalten. Hier S. 16, 5 ff. kann die Gleichheit mit Gott nur durch die Gnade Gottes erlangt werden. Bei Pf. 290, 54 ff. dagegen ist von Gnade nicht die Rede, sondern es wird gerade dagegen scharf betont: In dem selben spredienne bistû und ich ein natûrlîch sun gotes als dasselbe wort. Wenn erläuternde Bemerkungen gegeben werden, dann müssen solche Gegensätze sichtbar werden und dürfen nicht gleichgültig und gleichwertig nebeneinander stehen. (Ich habe darüber ausführlich gehandelt in meiner Schrift: *Der Gottesbegriff Meister Eckharts*. Hamburg 1956. S. 259.)

**1: 20, 2 ff.:** Die Worte „von gnâden“ sind hier sinnlos und zeigen die in manchen Handschriften auftretende Neigung, durch die Einfügung des Gnadenbegriffs aus den „Subtilitäten und Kühnheiten“ in die Bahn „korrekter“ Lehre einzumünden und wenigstens den Eindruck zu erwecken. Es muß hier eingesetzt werden „und gât“, wodurch der Text erst sinnvoll wird. Cf. 19, 3 ff.: Jesus offenbart sich ausquellend und überquellend und einfließend in alle empfänglichen Herzen — und darauf folgt die korrelative Wendung: auf Grund dieser Einigung fließt die Seele... über sich selbst und über alle Dinge und gut (u n d g â t) mit Gewalt unmittelbar wieder in ihren Ursprung.

Als Parallelen zu dem zensierten Satz 20, 3 ff. merke ich einige Taulerstellen an, wie denn die ganze Predigt dem Taulerschen Gedankenkreis sehr nahe steht. Tauler ed. Vetter 67: 365, 33 ff., 370, 24—28; 68: 374, 36—375, 5.

**Pr. 2: 34, 8:** Wegen der Prägnanz der Entgegensetzung von *zuoval* und *wesen*, insbesondere auch noch durch die Wiederholung des Begriffs *zuoval* (55, 1) scheint mir der Ausdruck *zuoval* statt *wunder* passender zu sein. Wenn auch Quints Deutung des Begriffs *wunder* aus dem Zusammenhang heraus möglich ist, aber gleichwohl eingeräumt wird, daß dieser Ausdruck überraschend und ungewöhnlich sei, so ist doch das Argument: der überraschende Ausdruck sei gerade ein Charakteristikum der eckhartischen Diktion, eine etwas verdächtige Verlegenheitslösung. Bei Eckhart liegt hier in der Entgegensetzung *zuoval*—*wesen* eine straffe Folgerichtigkeit eines für ihn konstitutiven Gedankenmotivs, was ausschlaggebend ist selbst gegen eine schwache handschriftliche Bezeugung.

4: 73, 5: Es muß nach dem ganzen Zusammenhang die Lesart von BT, Str. 3 b, Mai 1 b eingesetzt werden: Dâ wir sun (statt: süne!) sîn, dâ sîn wir rehte erben. Es handelt sich um die Bestimmung des Ich als unigenitus und dafür bedeutet dieser Satz die abschließende Formulierung. Er ist kein Bibelzitat aus Röm. 8, 17, wie Quint durch die Einsetzung von Anführungszeichen andeutet, denn jener Vers aus dem Römerbrief betont gerade das Gegenteil von dem, was Eckhart will. Da handelt es sich um die Miterbenschaft mit Christo, während Eckhart gerade betont, daß wir der Christus, der unigenitus selbst sind. Der Zensorentext der Rechtfertigungsschrift betont ja auch ausdrücklich: per hoc quod filii sumus, non sumus heredes, sed per hoc quod filius sumus, per hoc sumus heredes.

6: 107, 2: Die Lesart Bras gibt den eigentlichen Sinn wieder, was möglicherweise auch durch die Lesart von B<sub>9</sub>, M<sub>2</sub>, BT ausgedrückt werden soll, nämlich: daß Mann und Frau auf derselben Ebene stehen, also gleich (aequales) sind. Denn darauf weisen doch die vorhergehenden Ausdrücke hin: 106, 6: glich und bî neben, noch undenân noch obenân, sunder glich. 107, 1 ff.: niht von dem houpte noch von den vüezen... Alsô soll diu gerehte sêle glich bî gote sîn und bî neben gote, rehte glich noch unden noch oben. Cf. 112, 4 ff. das Bild vom Herrn und Knecht. Der Verweis auf Pf. 62, 23 sagt dasselbe, nicht die Gleichheit ohne Zweierheit, die die Unterschiedlichkeit von Mann und Frau als Geschlechtswesen aufhebt („si im waere weder man noch vrou“). Diese Zweierheit steht hier gar nicht in Frage, denn in der selben Predigt Pf. XII wird ebendieselbe Zweierheit als eine Entzweiung von Hoch und Tief, von Herr und Knecht (62, 19) und ihre Aufhebung in der Freundschaft (63, 3 ff.) dargelegt. Zweierheit ist lediglich verstanden im Sinn der Entzweiung in zwei verschiedene Wertstufen:: des „snoeder und hoehere“ (62, 34). Es handelt sich hier also nicht um die „Gleichheit ohne Zweierheit“, das wäre eine Vereinerleiung, sondern um die Einheit in der Zweierheit, wobei die Zweierheit gar nicht aufgehoben werden soll, sondern nur die Gleichheit der Pole dieses Verhältnisses betont wird.

107, 5 ff., dazu die Anmerkung auf S. 108 z. 6: Quint sagt: „Eckhart lehnt in diesem ganzen Zusammenhang den Begriff der Gleichheit für Gott sowohl wie für den Gerechten ab, weil Gleichheit den Begriff der Zahl, der Zweierheit oder Mehrheit in sich schließt; Gottes Wesen aber und das Wesen des Gerechten sowie ihrer beider Verhältnis zueinander beruht auf Einheit, wie Eckharts Ausführungen über die Sohnesgeburt im Gerechten S. 109, 1 ff. sehr nachdrücklich betonen. Der Gedanke, daß dem göttlichen Wesen nichts gleich sei, paßt in diesen Zusammenhang nicht hinein...“. Die Stelle 109, 1 ff., auf die Quint sich bezieht, beginnt aber geradezu: „Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit ihm selber gleich!“ Und der vorhergehende Text 106, 4—107, 8 ist ein einziger Hymnus auf die Gleichheit von Gott und der gerechten Seele: 106, 4: glich bî gote... 107, 3: Alsô sol diu gerehte sêle glich bî gote sîn... 107, 6: Die sêlen, die alsô glich sind, den gibet der vater glich... 107, 5: Wer sint die alsô glich sint? In diesem ganzen Zusammenhang spricht Eckhart überhaupt nicht von der Einheit, sondern nur im bejahenden Sinne von der Gleichheit! Was ist aber mit Gleichheit hier gemeint? Jedenfalls nicht das, was Quint meint: similitudo! Der übersetzende Zensor dieses inkriminierten

Satzes (107, 3 ff., dazu anm. 2), der *similis* und *aequalis* gleichmäßig verwendet und dabei noch falsch übersetzt, ist ein schlechter Führer. Warum soll Eckhart selber uns nicht beraten, den Quint in der Anm. zu 106 anführt: *Li „apud“ aequalitatem significat* (in Joh.) (cf. Thomas v. A. S. Th. I, qu. 42, a 1 c und ad 2, 3, 4). Die *aequalitas* besagt die Einheit des Wesens und die Unterschiedenheit der Personen in der Trinität. Das ist das, was Eckhart hier meint, angewandt auf das Verhältnis von Gott und gerechter Seele. Quint führt eine Fülle von Belegstellen an, wo Eckhart mit den schärfsten Ausdrücken die „Gleichheit“ ablehnt. Da überall ist die Gleichheit verstanden als *similitudo*, als bloße Ähnlichkeit, die durch die Einheit ersetzt wird. Das sind alles Stellen von wundervoller Schärfe und Klarheit, die aber nicht hierher passen. Hier bedeutet „Gleichheit“ aus dem Zusammenhang heraus verstanden etwas ganz anderes: eben jene *aequalitas*, die das Wesensprädikat des Sohnes in der Trinität ist: Die Seele ist gleich Gott, weder unten noch oben, sondern neben ihm auf derselben Ebene und von gleicher Würdigkeit! Offenbar hat Quint sich von der Fassung des Zensorentextes bei der Erklärung dieser Stelle leiten lassen und dem entsprechend auch den deutschen Text geändert durch die Streichung von „dem“ (107, 6): göttlich wesen (dem) enist niht glîch, obwohl es von sämtlichen Handschriften überliefert ist. Als Hauptvergleichsstelle führt Quint dazu noch Pf. 143, 12 ff. an, die entgegen seiner eigenen Auslegung dem völlig entspricht: got ist ein wesen, dem niht glîch ist... In dem, daz disiu kraft (die Vernünftigkeit!) nihte glîch ist, so ist si gote glîch...! (cf. dazu besonders die darauf folgenden Zitate: Pf. 235, 6 ff.; 267, 16 ff.; 311, 26 ff.).

Der Sinn der Stelle 107, 5 ff. ist: Wer sind die, die so „gleich“ sind? (Nämlich die, die weder unten noch oben, sondern gleich bei Gott und neben Gott sind?) Die „nihte“ gleich sind, die sind allein Gott gleich. Dem göttlichen Wesen ist nichts gleich, in ihm ist weder Bild noch Form. Die Seelen, die so gleich sind (*aequalitas mentis*!), denen gibt der Vater gleich und enthält ihnen nichts vor. Was der Vater leisten kann, das gibt er dieser Seele gleich (*aequaliter*), wenn sie „gleich“ (*aequalitate mentis*) steht, ihr selber nicht mehr als einem andern... Die *Aequalitas* hat hier den Doppelsinn des „Gelassenseins“ als des religiösen Endstandes (*Aequalitas mentis*) und der daraus sich ergebenden *aequalitas Dei* als des Wesens des eingeborenen Sohnes. Es ist zwar richtig, wovon Quint ausgeht, daß in dem späteren Zusammenhang der Predigt der Gedanke der Einheit der gerechten Seele mit Gott vorherrscht. Aber die unterschiedslose Wesenseinheit 109, 2—110, 7, auf welche Stelle Quint zunächst hinweist, besagt nichts gegen die Gleichheit des Sohnes (also hier des Ich!) mit dem Vater, im Sinn der *aequalitas*. Quint führt ja eine genau entsprechende Stelle an: Pf. 311, 26 ff.: Gott gießt sich aus in die Gleichheit, „wann er diu glicheit selber ist“. Dem entspricht Thomas über die Trinität S. Th. I, qu. 42, a. 1 ad 4: *Aequalitas autem utrumque importat: sc. distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur aequale, et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sint sibi invicem aequales, quia sunt unius magnitudinis et essentiae!* Diese Thomasstelle zeigt ebenso wie der Eckharttext, daß der Gedanke der Einheit die Gleichheit (*aequalitas*) durchaus nicht aufhebt. Nun spitzt Eckhart den Gedanken der Einheit 110, 8 ff. zwar so zu, daß er 111, 6 ff. die Gleichheit der Einheit gegenüberstellt und damit als etwas Geringeres abzulehnen scheint: ... daz

er mich wurket sîn wesen ein unglîch. Wenn man aber bedenkt, daß dies die einzige Stelle der ganzen Predigt ist, wo ausgesprochenermaßen die Gleichheit der Einheit gegenübergestellt und ihr untergeordnet wird, deren Textüberlieferung zudem nicht ganz sicher ist, daß ferner aber am Schluß der Predigt der Gedanke der Gleichheit im Anschluß an die Einheit! (114, 4 ff.) noch zweimal hervortritt: 115, 2 f.: also suln wir bekennende sîn, rehte ich in als er mich, noch minner noch mehr, glîch blôz. ff. . . , und dabei an eine Entgegensetzung der Einheit gegen die Gleichheit überhaupt mit keinem Worte gedacht ist, wie das sonst auch in der ganzen Predigt nicht der Fall ist, dann könnte man zu der Vermutung kommen, daß die einzige Stelle, an der die „Gleichheit“ abgewertet erscheint, 111, 6 f., diese Abwertung tatsächlich gar nicht enthält und ihrem Textstand nach so lauten müßte, wie es die meisten Handschriften zeigen: er wurket mich sîn wesen ein und „glîch“, wobei das „ein“ die Einheit des Wesens, das „glîch“ den Unterschied der Personen besagen würde: wie bei Thomas v. A. S. Th. I, qu. 42 a. 1 ad 4: *Aequalitas utrumque inportat: sc. distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur aequale et unitatem essentialae.* Für die Richtigkeit des Zensorentextes: *unum, non simile: ein unglîch* ließe sich allerdings anführen, daß 111, 7 jeder Unterschied des Wesens zwischen Gott und Ich abgewehrt werden soll, daß also hier im Begriff der Gleichheit für einen Moment der Begriff der *similitudo* auftaucht, der aber eben nur in diesem engsten Zusammenhang wirksam ist. Bestimmend für alles übrige ist der Begriff der *aequalitas*.

Die vielen Parallelen zum Gleichheitsbegriff und seiner Abgrenzung gegenüber der Einheit, die Quint beibringt (S. 108 app.), sind hier nicht am Platze. Sie beziehen sich auf die Gleichheit im Sinn der *similitudo*, die hier nicht gemeint ist. Zu den Parallelen auf S. 108 mag erwähnt werden, daß die Stelle Jundt 11: 267, 7 ff., die bereits in der 3. Lieferung der Predigten Pr. 15: 216, 2 ff. korrekt ediert ist, hier noch in der korrupten Textfassung erscheint. Ferner zitiert Quint Pf. 49: 163, 34 ff., wo nun wirklich die Gleichheit der Einheit gegenübergesetzt und die Einheit ihr übergeordnet ist, in der sicher verderbten Textgestalt: *Glich wîset ein vrömde und ein verre. Nû ist zwischen gotte und der sêle weder vrömde noch verre: dârumbe ist diu sêle got niht glîch, mer si ist im alzemâle glîch und daz selbe daz er ist, obwohl doch die Handschrift N<sub>1</sub> die Lesart hat: Darum muß glicheit ab, wan waz glicheit hat, der sint zwei. Darum muß glicheit ab, daz es eins ist.*

**Pr. 9: 157, 3 ff.:** Die Predigt handelt von Gott und der Seele, ihrer Verwandtschaft mit und ihrem Zugang zu Gott. Der I. Teil der Predigt spricht vom Wesen Gottes: 148, 3 ff., 150, 5 ff.: Gott ist Vernünftigkeit, die in sich selber lebt. Der II. Teil spricht von der Seele: 151, 1 ff. Die Seele ist auch Vernünftigkeit, sie hat ein Tröpflein, ein Fünklein davon. Mit dieser Kraft tut sie dasselbe wie Gott (151, 11). Gemäß dem Predigthema soll die Seele, wie der Morgenstern bei der Sonne, ein Beiwort bei dem Worte, bei Gott sein. Dazu soll der Mensch kommen (153, 9; 156, 9): *hie gât alliu diu rede zemale ûff!* (156, 10). Am Schluß stellt Eckhart die Möglichkeit dieser Bindung dar aus der Natur der Vernünftigkeit, die das Wesensprädikat Gottes wie der Seele ist: Die Vernünftigkeit lebt in einem immanenten Prozeß des Aus-sich-herausgehens und doch In-sich-beschlossen-bleibens und in diesen Prozeß soll die Seele einbeschlossen werden (158, 4 ff.). Die Voraussetzung dazu ist, daß sie das in ihr verborgene, verdeckt liegende

Wort „in sich bildet“, d. i. von der Decke der Kreatürlichkeit (154, 7 Nebel; 155, 10; 156, 7) und der accidentellen Bestimmungen der Güte und des Wesens (152, 5 ff.) befreit, um so zu einem klaren „Bilde“ zu kommen, für das sie selber der Spiegel ist (154, 1 ff.). Entsprechend müßte der Text 157, 3 ff. folgendermaßen gestaltet und interpretiert werden: Es gibt ein hervorgebrachtes Wort: das ist der Engel, der Mensch und alle Kreaturen (*productum ad extra*). Es gibt ein anderes Wort, das ist bedeckt (von der Kreatürlichkeit, von den accidentellen Bestimmungen des Wesens und der Güte) und nicht hervorgebracht (d. i. in Gott verblieben!), dazu man kommen kann, daß ich es in mich bilde (d. i. es mir zum „Bild“, zum Gegenstand machen, den ich in mir selbst spiegele, wenn ich die „Decke“ des Kreatürlichen usw. von mir als dem Spiegel entfernt habe [cf. 154, 4–6]). Es gibt noch ein anderes Wort: das ist nicht hervorgebracht und unbedeckt (der Sohn in der Trinität), das nie heraustritt, vielmehr ist es ewig in dem, der es spricht: Es ist unausgesetzt in einem Hervorgehen in dem Vater (ûzge) und zugleich innebleibend.

Die ganze Predigt zielt auf dieses zweite Wort: 157, 4: da ze man chumen mag, daz ich in mich bild (cf. 151, 1; 151, 9; 155, 9; 156, 9 ff.), damit ich eben ein Beiwort bei dem Worte werde. Quint sagt in seiner Anmerkung, daß er an dieser Stelle dem Text von N<sub>1</sub> und B<sub>6</sub> folge, was er leider an der entscheidenden Stelle doch nicht tut, denn diese Texte haben gerade: u n furbracht N<sub>1</sub> e e n vorbracht B<sub>6</sub> statt Quints Fassung: vürbracht! Ferner haben sie die Wendung: da ze man chumen mag N<sub>1</sub>, dar bi macht komen B<sub>6</sub>, die genau den vordeutenden Wendungen in dem vorhergehenden Text entspricht: 156, 9: Der mensche, der hie zuo komen wil... 155, 9: ... meinet einen menschen der hie zu komen wil. Quint hat an dieser Stelle eine Textform, die in keiner Handschrift überliefert ist und zudem noch den Sinn entstellt: 157, 4: da bi mac ez komen...

157, 7: en phânne statt ûzge scheint mir verfehlt, da es sich hier gerade darum handelt, zu betonen, daß das Wort vom Vater ausgeht und doch innebleibt. Das Ausgehen bedeutet ja keine *productio ad extra*, sondern eine Distanzierung der polaren Momente in der Gottheit: Vater und Sohn. Quint zitiert ja auch eine ganze Reihe von Parallelen, die das besagen und eben gerade das stützen, was er ablehnen zu müssen meint: Pf. 92, 5: gotes ûzgang ist sîn fngang. Pf. 285, 17: ich flöz ûz mit allen créâtûren und bleib doch inne in dem vater, oder das S. 158 anm. 1 von Quint selbst beigebrachte Zitat: In Joh. n. 669: *verbum a patre exiens est in patre!*

Die unrichtige Textgestaltung Quints ist aber nur die Folge einer falschen Sinndeutung. Wenn das Wort „bedaht“ 157, 4 und „unbedaht“ 157, 6 nicht von „bedecken“, sondern von „denken“ abgeleitet sein soll, dann ergibt sich für den Punkt 5 der in der Anmerkung 2 zu S. 157 stehenden Deutung der Widerspruch, daß der zweiten Person in der Trinität das Prädikat „unbedaht“ zukommt, d. h. es existierte nicht im Intellekt Gottes als Objekt!, welcher Erkenntnisprozeß doch gerade das Wesen der Trinität ausmacht! Ferner ist nicht einzusehen, warum denn nicht das Prädikat des Gedachtseins den Kreaturen unter Punkt 1 zukommen soll, denn „*Dei scientia creaturarum est factiva et cognoscitiva*“ (Thomas v. A.), „Bedacht“ und „unbedaht“ muß hier vielmehr heißen: „bedeckt“ und „unbedeckt“, nämlich von der Kreatürlichkeit, so daß eine Verbindung zu Gott unmöglich ist, wenn die Seele mit der Kreatürlichkeit „bedeckt“ ist, sie kann aber dazu kommen, das in ihr ruhende Bild frei zu machen. Das Wort als Sohn

Gottes hingegen ist „unbedeckt“: Gott schaut sich als sein Wort unmittelbar ohne Hindernisse. Der Gedanke, daß das in der Seele liegende Wort „bedeckt“ ist und „entdeckt“ werden muß und trotz seines „Ausganges“ im Vater verblieben ist, ist sehr häufig bei Eckhart: In der Eckhart zugeschriebenen Predigt 1 bei Vetter (Taulers Predigten) heißt es: 12, 8: Die mannigfaltikeit der bilde, die dis wort in dir bedeckt... , die hindernt dise geburt in dir. Pf. 285, 16: Ich flöz ûz mit allen creaturen und bleib doch inne in dem vater.

Die mißverständliche Ableitung des Wortes „gedacht“ von „denken“ statt von „decken“ hat auch in der Predigt 11: 185, 4 zu einer Fehlentscheidung geführt.

**Pr. 10: 166, 10** muß es dem Sinn nach heißen: gebirt der vater (in si) sinen eingebornen sun..., da ja die korrelative Wendung lautet: unt wirt diu sele wider in got geboren. Die hs. Überlieferung bietet zwar an dieser Stelle dafür keine Anhaltspunkte, wohl aber der spätere Text: 171, 9: da gebirt der vater in si sinen eingebornen sun mit der genau entsprechenden korrelativen Wendung: und in der selben geburt wirt diu sele wider in got geborn; cf. 171, 11 bringt eine Wiederholung dieses Gedankens mit derselben Textfassung.

**10: 170, 11:** Es ist die Überlieferung genau zu untersuchen, ob sich nicht die Konjekturen rechtfertigen läßt: Der Seele Tag und Gottes Tag haben (keinen) Unterschied! Denn es wird nirgends gesagt, welchen Unterschied sie haben, sondern im Gegenteil ergibt sich aus dem Zusammenhang nur, daß kein Unterschied besteht cf. 171, 1 ff. 166, 2—167, 2. Der Bremer Text (Z.f.d.A. 69 [1932]), S. 266, z. 136 ff. bietet dazu die charakteristische Lesart: „her hat got behait in sinen tagen“, in sinen, in sinen! Neme wir es in disem tage in der sele, so ist iz war, wan got ist da inne. Neme wir iz aber in dem tage, da got ist, so ist iz aber war, wan der mensche in gote ist und ist inne funden gereht; inne, inne! Die Beziehung auf die korrelative Immanenz dürfte die Konjekturen rechtfertigen, zum mindesten aber eine entsprechende Bemerkung.

**10: 172, 6 ff.:** Ich gebe zunächst eine Zusammenstellung der Lesarten mit der von mir eingefügten Konjekturen:

**Mai<sub>1</sub>:** In der ersten berührung, da got die sele berüeret hat und (diu sele) berüeret ist und ungeschaffen und ungeschöpftlich, da ist diu sele als edel als got selber ist nach der berührung gotes. Got berüeret sie nach im selber.

**Str. 5:** In dem ersten berüerene, da got die sele berüeret hat und (diu sele) berührt ist und ungeschaffen und unerschöpflich, da...

**BT:** Da got die sele berüeret hat unde geschaffen unerschöpflich, da...

Quint macht daraus folgenden Text, ohne anzugeben, daß diese Form nirgends überliefert ist:

In dem ersten berüerene, da got die sele berührt hat und berüerene ist ungeschaffen und unerschöpflich, da...

Ich habe den Text nach Mai<sub>1</sub> und Str. 3, der zugrunde gelegt werden muß, ergänzt durch „die sele“, was zwar nirgends überliefert ist, aber dem Zusammenhang gut gerecht wird, da die vorliegende Textfassung offenbar verderbt ist. Zudem geben die Stellen 162, 11—12 und 168, 3 einen Hinweis auf diese Form selbst der sprachlichen Formulierung

nach: 162, 11 f. gibt gleichsam das negative Bild der Berührung durch Gott: Die Berührung durch die Kreatur muß vermieden werden: wan allez, daz da berüeret und berüeret wirt, dem ist got verre und vremde. Und darumb, wan die krefte berüeret werdent und berüerent... 168, 2 die positive Wendung: daz diu sele berüeret wirt ane mittel von dem heiligen geiste... Dem würde entsprechen: da got die sele berührt hat und (die sele) berührt ist... Aus sämtlichen Lesarten dürfte die Absicht Eckharts deutlich werden, zu erklären, daß Gott die Seele berührt und daß die Seele durch diese Berührung göttlich wird: eins mit Gott (cf. 172, 4; 174, 3; 175, 10 f. usw.). Das Ganze entspricht etwa dem Axiom: Daz wüken und daz werden ist ein... Got und ich wir sind ein in disem gewürke; er wücket und ich gewirde. Es ist das Verhältnis von actio—passio; cf. 6: 114, 2 ff. und Anm. 2 ib.

Um dasselbe Subjekt im Satz durchhalten zu können, macht Quint die ganz ungewöhnliche Konjekture (berührende ist) und streicht ferner das (unde), was ja sonst die Selbstverständlichkeit ergeben würde, daß Gott ungeschaffen usw. ist. Die Konjekture „berührende ist“ hätte Sinn, wenn der Gedanke der Wiederholung der Berührens ausgesprochen werden sollte in dem Sinn, daß das kein einmaliger Akt, sondern gleichsam eine actualitas ist, wie es etwa in dem Gedanken der Erneuerung der Schöpfung oder der Geburt ausgesprochen ist (BgTr. 28, 18; Pf. 63: 198, 12; Pf. 65: 205, 7; Den. Arch. II, 572, 4 u. 15). Aber ein solcher Gedanke taucht hier gar nicht auf. Daher scheint mir meine oben angegebene Textherstellung die einfachste und natürlichste zu sein, die ich übrigens schon 1956 in meiner Schrift „Der Gottesbegriff M. Es.“ anwandte zugleich mit der Bemerkung, daß dem so gebesserten Text der Sinn des Textes von BT: „Da got die sele berührt hat und geschaffen unschöpflich“ entspräche (ib. S. 226 n. 474 u. S. 241 f.), was Quint in der Anmerkung zu dieser Stelle (172 n. 4) zu der gehässigen sachlichen Unterstellung Anlaß gab, ich sähe das Paradoxon in BT „als sinnvoll und einzig richtig (sic!) an“ zugleich mit einer radikalen Verwerfung meiner textkritischen Bemühungen. Zu der Paradoxie des „unschöpflich Schaffens“ vgl. Pf. Pr. 94 und weiteres Material in meiner Schrift S. 222 u. 236 ff.

15: 218, 2 ff.: gnåde wird nach Lo<sup>1</sup> in „name“ geändert werden müssen. Diese Lesart scheint echt zu sein, denn sie bezieht sich auf den Predigttext zurück, der unmittelbar vorher wieder aufgegriffen wird. 217, 1 ff.; 217, 3; Unser name ist, daz wir suln geboren sin und des vater name ist gebern und daraus folgert Eckhart: Wir sollen Vater sein und sollen Name sein, d. i. wir sollen gebären und geboren werden. Darauf folgt der Text: er gebirt in mich sin glich... und dann heißt es 218, 5 f.: von der glichkeit so kumet uz ein minne, daz ist der heilige geist. Das Ich wird also hier zum Glied der Trinität.

Zu 218, 1: Es ist nicht einsichtig, warum der Zusatz B<sub>16</sub>: Der herre sprach: wer mich suit, der suit den vater interpoliert sein soll. Er ist im Gegenteil gerade die Antwort auf die erste Textstelle: Philippus sprach: herre, zeige uns den vater, so genüegest uns, und darauf folgt die Antwort: Der Herr sprach: Wer mich sieht, der sieht den Vater und das ist wiederum die Voraussetzung des oben Dargelegten: 218, 1 ff.: Das meint, daß wir Vater sein sollen und zum andern „Name“ sein sollen und das heißt aus dem weitverenen Zusammenhang = „glich“ = aequalitas Dei = Sohn Gottes.

14: 250: Es muß in der 6. Zeile heißen: Skutella statt Jundt!



## Arbeiten zur Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert.

Berichte und Gedanken von Erich Seeberg, Berlin-Grünwald.

Dasjenige Werk, das von den vorliegenden am stärksten historischen Charakter an sich trägt, ist das *Lehrbuch* des Dogmatikers Horst Stephan, das unter Benutzung eines reichen Materials über die Entwicklung der protestantischen Theologie seit dem 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart gut orientiert, wobei freilich die Kraft, den Stoff perspektivisch zu formen, bei der Gegenwart erlahmt.

Selbstverständlich ist der Aufbau des Buches von den prinzipiellen Erwägungen abhängig, die Stephan in seiner Einleitung zusammenfaßt, die aber auch in der Darstellung selbst immer wieder durchschimmern. Die evangelische Theologie ist wesentlich doppelt bestimmt und entfaltet sich nach zwei Fronten. Sie ist eine „Funktion der christlichen Gemeinde“; und sie ist „wissenschaftliche Selbstbesinnung“ des christlichen Glaubens, wozu Kritik, Überwindung der Zufälligkeit des Urteils und Wagnis gehören. Dazu tritt die extensive und intensive Bewegung des Glaubens. Damit ist die Spannung gemeint, die zwischen der Bezogenheit des Glaubens auf die Offenbarung in Christus und zwischen seiner Bezogenheit auf Gottes Wirken in der Breite der Welt besteht. Es ist der Unterschied zwischen Christusglauben und natürlicher Religion, auf den Stephan hier aufmerksam macht. Die Ausdrücke Diastase und Synthese sind für diesen Sachverhalt nur „unzulängliche Bilder“. Ich würde sagen: Es gibt immer zwei Arten von Theologie. Die eine paßt sich an die Umwelt an, um zu wirken; die andere konzentriert sich auf sich selbst, um die Substanz zu erhalten. Die eine neigt dazu, das Evangelium in den Begriffen der jeweiligen Zeit auszudrücken; die andere ist grundsätzlich biblizistisch oder doch neutestamentlich orientiert. Schließlich — und das ist von grundsätzlicher Bedeutung — sieht der Vf. — anders wie die übliche Meinung und m. E. sehr mit Recht — auch den „Neuprotstantismus“ in doppelter Ausprägung, in derjenigen der Aufklärung und in derjenigen des Pietismus. Je stärker der Gegensatz zwischen Aufklärungschristentum und Pietismus wurde, desto leichter konnte das extensive Christentum zum „Kulturprotestantismus“ werden, desto leichter konnte aber auch das intensive Christentum sich letargisch abkapseln und auf die „Lebentotalität des christlichen Glaubens“ Verzicht leisten. Diese Sicht wird dadurch ergänzt,

1) Horst Stephan, *Die Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*. (Sammlung Töpelmann. Theologie im Abriß, Band 9) 1938. — Kurt Leese, *Die Religion des Protestantischen Menschen*. (Junker und Dünnhaupt) 1938. — Theodor Siegfried, *Das protestantische Prinzip in Kirche und Welt* (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte VIII). Akademischer Verlag Halle 1939. — Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, (Herder Verlag), I<sup>2</sup> Die Grundlagen, 1937; II Monarchie und Volkssouveränität, 1933; III Erfahrungswissenschaften und Technik, 1934; IV Die religiösen Kräfte, 1937.

daß Stephan den deutschen Idealismus als diejenige Bewegung oder Kraft beurteilt, die sich als „Testamentsvollstreckerin“ der Reformation weiß und Pietismus und Aufklärung zu überwinden wünscht.

Das sind die grundlegenden Gedanken, auf denen sich nun die sorgfältige und einsichtige Darstellung der Entwicklung der protestantischen Theologie seit etwa 1770 aufbaut. Ich kann den Gang der Arbeit nur im Großen darstellen und muß auf die kritische Stellungnahme zu Einzelheiten verzichten. Nur das darf ich vielleicht schon hier bemerken, daß der Vf. die historische Darstellung mit einer zurückhaltenden Kritik begleitet, die „Einseitigkeiten“ — etwa bei R. Rothe — ablehnt, die möglichst „gerecht“ sein will, und die vielleicht aus der eigenen theologischen Grundposition heraus „das rein Christliche“ allzu stark seiner Verwirklichung in seinen Verbrämungen entgegenstellt. Hier würde ich methodisch anders vorgehen. Gibt es in einer Religion, die auf dem Glauben an die Menschwerdung des Göttlichen beruht, überhaupt „rein Christliches“? Und so sympathisch vielleicht auch die Strenge des Urteils in bezug auf das, was wirklich bedeutsam ist und was nicht, berühren mag, so sehr wird einen die stille Resignation, die über dem Ganzen liegt, aufwühlen oder erschüttern.

Bedeutsam — und mir m. W. wenigstens in den älteren Darstellungen so bisher nicht entgegengetreten — ist die starke Betonung und isolierte Betrachtung der Fachtheologie und ihrer Neubildungen. Das ist ein neuer, wichtiger Gesichtspunkt. So beginnt Stephan mit einer breiten und kenntnisreichen Schilderung von „Vorbereitung und Vorfrühling neuer Theologie im Zusammenhang des deutschen Idealismus“. Der Idealismus war auf eine, fachlich durch die Aufklärung bestimmte Theologie gestoßen, neben welcher eine konservative Frömmigkeit stand, die ohne Zusammenhang mit der Fachtheologie nach wissenschaftlicher Gestaltung strebte. Die Einwirkung des Idealismus geschieht auf die Theologie als Ganzes, und zwar durch das Lebensgefühl und durch die Idee der Humanität. Stephan schildert hier die Wandlungen der Aufklärungstheologie in ihrer Mannigfaltigkeit; weiterhin die spekulative Theologie (Daub, Marheineke, Göschel usw.) und die Friessche Philosophie samt ihrer Einwirkung auf de Wette; schließlich Schleiermacher, der nach seinem „Weckruf“ in den „Reden“ als „Fachtheolog“ gewertet wird, und die Erweckungstheologen — vielleicht besser die Theologen des „zweiten Pietismus“ — wie Neander und Tholuck, die unter dem Motto stehen: „Man kann den deutschen Idealismus als Erweckungsbewegung großen Stils betrachten.“

Der dritte Hauptteil hat eine charakteristische Doppelüberschrift: „Die theologischen Richtungen. Zwischen Schleiermacher und Ritschl.“ Hier dient also die zeitliche Periode der Gliederung des Stoffes, für welche außerdem die „Richtungen“ maßgebend werden. Das dürfte beides sachlich von Bedeutung sein, zerschneidet aber die durchgehenden Entwicklungslinien und fügt wohl auch die kirchenpolitischen und schulmäßigen Momente maßgebend in die Darstellung ein.

Stephan beginnt hier mit einer Schilderung der kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und philosophischen Kräfte, welche „das Leben unorganisch“ machen, und vertieft diese Schilderung durch eine Zeichnung der Wandlungen innerhalb der protestantischen Frömmigkeit, für welche die Auflösung der Synthese von natürlicher Religion und christlichem Glauben wesentlich ist. Rationalismus und Supranaturalismus werden „aufgesogen“. Es entsteht die „freie Theologie“, die Theologie der „Restauration“ und der „Vermittlung“; und diese „Richtungen“ greifen auch in die fachtheologischen Arbeiten ein, so daß die Theologen

sich nicht mehr recht verstehen. Hier werden Strauß, Chr. F. Baur, Bruno Bauer — dieser vielleicht doch unterschätzt — und Biedermann charakterisiert; dann Thomasius, Kahnis, Kliefoth, Hengstenberg und Hofmann; schließlich Ullmann, Rückert, Schenkel, Beyschlag, Köstlin, Jul. Müller, C. Im. Nitzsch, Twesten, Schweizer, Dörner und Rothe.

Die chronologische Abgrenzung bleibt auch im vierten und fünften Abschnitt maßgebend, in denen die Entwicklung von Ritschl bis zum Weltkrieg und die sogenannte Nachkriegstheologie behandelt werden. Beidemal wird die Darstellung mit einer Skizzierung des geschichtlichen Hintergrunds in politischer, philosophischer und kirchlicher Hinsicht eingeleitet. Aber auch hier wirkt sich m. E. die zeitliche Einteilung ungünstig auf die Linienführung und auf die Zusammenhänge aus. Wir finden hier wohl eine ausgezeichnete Darstellung Ritschls, seiner Theologie und seiner Auswirkungen — in Alexander Schweizer dankt die Vermittlungstheologie zu Gunsten Ritschls ab, und die Vielseitigkeit der Ritschlianer (Häring, Kaftan und Herrmann) bewirkt ihren Sieg — aber die Fortwirkung der Ritschlschen Tendenzen bei Holl und den Seinen wird ebensowenig sichtbar wie etwa das Gemeinsame, das zwischen R. Seeberg und Ritschl besteht. Die Abgrenzungen, die Vf. vornimmt, auch im Hinblick auf die doch sehr ephemeren „Richtungen“, von denen in der Gegenwart Zank und Eifersucht ausgehen, während sie vor der Geschichte eingegeben werden, versuchen, wie gesagt, die inneren Zusammenhänge, die über jene Abgrenzungen hinweggehen.

Im vierten Abschnitt werden außer den genannten Theologen auch Männer wie Lagarde und Overbeck, Harnack, der „Geistesfürst“, dem Wissenschaft „eine hohe Form des Lebens“ war, und Troeltsch, Lipsius und Frank u. a. behandelt. Wird schon hier, abgesehen von den oben geltend gemachten Bedenken, die theologische Arbeit stark unter dem „fachtheologischen“ Gesichtspunkt gesehen, so wird vollends im fünften Teil die historische Schilderung durch eine Art Bibliographie oder Nachschlagewerk ersetzt. Ich habe den Eindruck, daß die Kategorien Stephans sich hier als zu schwach und als zu eng erweisen. Der Pinsel ist nicht breit genug, und die Linien, die sich ergaben, sind zu kurz. So wird das Bild, das doch das Ziel sein muß, entweder gar nicht erreicht oder doch nur durch viele klare Striche erzeugt. Oder vielleicht besser formuliert: Das, was vor uns in mühseliger und fleißiger Arbeit ersteht, in vielen Einzelheiten, Vorbehalten und Einschachtelungen, ist mehr eine gelehrte Photographie als ein künstlerisches Bild, das auch vor Verzeichnungen nicht zurückschreckt, um die Perspektive festzuhalten.

Gewiß, diese Schatten sind die Nachteile eines Vorzugs, nämlich des Strebens nach Gerechtigkeit und Objektivität. Freilich scheint mir bei schärferem Zusehen auch dies Streben stärker mit dem Glauben an „Richtungen“ oder „Gruppen“ verknüpft zu sein, als ich ursprünglich annahm. Aber auch das ist wohl typisch. Vielleicht war und ist wirklich die theologische Entwicklung in dieser erschütternd starken Bindung von „Parteien“ und „Gruppen“ ganz ephemerer oder kirchenpolitisch ephemerer Bedeutung abhängig! Die Sachlichkeit ist keine echte. Und da schaut man in den Jammer unserer Tage und in seine Verwurzelung in einem sehr viel älteren und emsig kultivierten Jammer-tal hinein!

Zwei Beispiele darf ich anführen, um diese Kritik an Stephans Darstellung der gegenwärtigen theologischen Lage zu veranschaulichen. Wenn es im Hinblick auf die Lutherforschung heißt: „Gruppenlose wie E. Seeberg, H. M. Müller, W. v. Loewenich, F. W. Schmidt, Fz. Lau,

W. Drefß . . . wetteifern im Ringen um vollere Kenntnis“, so ist einmal der Begriff „Gruppenlose“ von Interesse, dann aber auch die Zusammenstellung für den Kenner doch ein wenig auffällig. Laus Arbeiten über Luther sind mir nicht bekannt; manche andere dieser Arbeiten sind Erstlingsleistungen; Drefß ist ein ehemaliger Schüler von mir, der auf Anregung von Holl über Marsilio Ficino und auf meine Anregung über Gerson geschrieben hat. Mein eigenes Lutherwerk ist in seiner Bedeutung schwerlich durch diese Hinweise und Worte Stephans genügend charakterisiert. Das andere Beispiel betrifft einen typischen Leipziger „Irrtum“ und geht Meister Eckhart an: „Festeren Boden für seine Bearbeitung — schreibt Stephan — werden erst die beiden Ausgaben seiner Schriften legen, die einerseits die deutsche Forschungsgemeinschaft unter Leitung von E. Seeberg, anderseits Théry—Klibansky (nur opera latina) seit 36 schaffen.“ Dies „einerseits — anderseits“ ist keine gerechte Formulierung; ich habe an anderer Stelle die Geschichte dieser Ausgabe an Hand der Akten dargestellt und auch die Prioritätsrechte erörtert; schließlich darf ich bemerken, daß die französisch-englisch-jüdische Ausgabe ihr Erscheinen eingestellt hat. Ist es da wirklich eine Forderung wissenschaftlicher Objektivität, daß man sie immer noch mit „anderseits“ erwähnt?

Es ist schade, daß Stephan in diesem letzten Stück zum Registrator geworden ist, und daß ihm darüber die perspektivische Anordnung der Personen und die Sicht der theologischen Tendenzen und Kräfte verlorengegangen sind. Es ist doppelt schade, weil so bald eine so gelehrte Gesamtdarstellung dieses Gegenstands in dieser lexikalischen Art nicht wieder erscheinen wird. Man ist wirklich manchmal von der Notierung von Zeitgenossen überrascht, von deren wissenschaftlichen Leistungen man schlechterdings nichts bemerkt hat, und die nun hier doch gleichwertig neben anderen rangieren. Nicht jeder, der einen Lehrstuhl inne hat oder gar nur erstrebt, gehört in eine Geschichte der Theologie hinein! Und manchem täte auch der Mantel der christlichen Liebe besser als die Aufdeckung der Blöße in seiner Existenz. Wie wäre das Ganze eindrucksvoller und großzügiger, wenn gerade hier die größeren Gesichtspunkte herausgekommen wären, unter denen die theologische Arbeit heute gesehen werden muß! Also etwa: bei wem liegt eigentlich heute die theologische Führung, bei der Systematik oder bei der Historie? Ist mit dieser Frage nicht ein Schlüsselpunkt für das Verständnis unserer Lage angefaßt, der auch weiter zurück aufschlußreich wirkt? Oder weiter: bedeutet wirklich das Jahr 1918 oder der erste Weltkrieg in der Theologie den „Umbruch“? Ist damit nicht die Barthsche Theologie — fast unbewußt — überschätzt? Kriege bringen im allgemeinen nichts Neues hervor; aber sie enthüllen und offenbaren die Kräfte und Schwächen des Bestehenden; sie sind die Richter über die Harmonie von Geist (Ansprüchen) und Kraft im Leben der Völker; sie decken die wirkliche Wirklichkeit rücksichtslos auf. Und schließlich: Geben nicht die Gesichtspunkte: alter und neuer Biblizismus, Geistesgeschichte, exemplifiziert vielleicht an der Geschichte der sog. „Lutherrenaissance“, Religions- und Frömmigkeitsgeschichte, Einwirkungen des Nationalsozialismus, stärkere Kategorien her, um das heutige theologische Leben einzufangen, als die schmerzliche Resignation und das biographisch verfahrenende Registrieren, in dem Stephan endet?

Vielleicht darf ich noch einige grundsätzliche Bemerkungen hinzufügen. Mir scheint, daß der Vf. für einen Historiker doch wieder zu stark von einem festen dogmatischen Standort oder statischen Maßstab aus urteilt. Holls glänzendste Vorlesung war die über die „Ge-

schichte der protestantischen Theologie“, die mir wie manchem anderen unvergeßlich ist. Das Prinzip, das den Aufriß bestimmte, war die Erweichung und Auflösung des Dogmas, und zwar bis in die Gegenwart hinein. Ich würde statt dessen einen positiveren Maßstab empfehlen, nämlich denjenigen der religiösen Produktivität. Es ist die höchste Aufgabe der Theologie, Religion, eine gegebene Religion, nicht bloß zu ordnen und zu gestalten, sondern auch fortzubilden oder zu schaffen. Vielleicht würde unter diesem Gesichtspunkt die Geschichte der protestantischen Theologie, die gewiß auf großen Strecken die Entwicklung von Fachwissenschaften (!) darstellt, die spezifisch schulmäßigen Fragen stärker hinter sich lassen und selbst schöpferischer werden können. Aber Stephan würde gegen dies Programm seinen Begriff von Theologie entgegensetzen, wie er seinerseits wiederum mit dem alten, mehr positivistischen Wissenschaftsbegriff zusammenhängt. Und wirklich diskutabel ist ein Programm erst, wenn es durchgeführt vorliegt.

Auffallend ist, wie schon angedeutet, die Abgrenzung von Idealismus, bzw. „Religion“, gegenüber dem Christentum. Stephan lobt wohl Schleiermacher und verfällt nicht der törichten Überkritik, die diesem Großen gegenüber von weniger Großen so gern geübt wird. Aber die Abgrenzung des „reinen“ Christentums, die auch Stephan vornimmt, dürfte aus der Ritschlschen Grundhaltung bei ihm stammen und führt ihn dann stärker in die Nähe der Dialektiker, als es ihm selbst lieb sein wird. Man sieht an diesem Punkt etwas in die Linie und in die Zusammenhänge zwischen Ritschl und Barth hinein.

Merkwürdig ist es, daß der Vf. ganz den Gesichtspunkt der Geschichtsanschauung beiseite läßt, der sich gerade neuerdings in vielen Arbeiten als überaus fruchtbar erwiesen hat. Ich denke dabei nicht so sehr an die historiographische Entwicklung, so sehr diese vom 17. bis zum 19. Jahrhundert in interessanter Wechselwirkung von Theologie, Historie und Philosophie entscheidend vertieft und beschleunigt worden ist; ich denke vielmehr an die Voraussetzung der Geschichtsschreibung, das Geschichtsbild und die den Stoff gestaltenden Ideen, wie sie, bei den einzelnen Konfessionen und Bewegungen, charakteristisch verschieden, am besten das Selbstbewußtsein eben dieser erleuchten und abspiegeln. In ihrer Geschichtsanschauung gibt sich jede Bewegung und Kirche am sichersten zu erkennen. Ich denke in diesem Zusammenhang konkret an die Herausbildung der Fortschrittsidee und an ihre Zerstörung, an den Zusammenhang der spiritualistischen Verfalls-idee, die Luther dann in bezeichnender Umformung übernommen hat, mit der Anschauung von der Hellenisierung des Christentums bei Semler, Baur und Harnack und an die Entstehung und Entgöttlichung des Begriffs der Heilsgeschichte.

Einen weiteren Zug, der für die Art der Theologie im 19. Jahrhundert bezeichnend ist, hat Vf. ebenfalls übersehen. Ich meine die Beeinflussung der Dogmatiker nicht bloß durch ihre Zeitgenossen, sondern durch ihre historischen Studien und durch ihren Rückgriff auf große historische Figuren der Vergangenheit. Man denke etwa an Harnacks Marcion oder an Holls Luther oder an R. Seebergs Duns Scotus, um sich konkret zu veranschaulichen, was mir vorschwebt. Hierin zeigt sich der historische Zug der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, der sich eben nicht bloß in der Historisierung des Stoffs — sie ist schon bei Erasmus und vor ihm zu finden —, sondern auch in der Substanz der Dogmatik und an ihrer Gestalt selbst anzeigt. Von hier aus sieht man aber auch, wie stark die Theologie des 19. Jahrhunderts Restaurationstheologie gewesen ist, wobei das Wort „Restauration“ nicht in politischem oder in kirchen-

politischem Sinn gemeint ist, sondern im Sinn der *via antiqua* am Ausgang des Mittelalters. Das 19. Jahrhundert ist in der Theologie das Jahrhundert der historischen Kritik und des religionsgeschichtlichen Vergleichs; es ist aber auch das Jahrhundert der Erforschung der Dogmengeschichte im Stil der Geistesgeschichte, wie sie Theologen — ein hohes Ruhmesblatt — längst vor Dilthey praktisch von den Grundgedanken protestantischer Geschichtsschreibung her getrieben haben; und es ist das Jahrhundert der historischen Monographien, die ihre Verfasser bei der Analyse der darzustellenden Helden selbst in der eigenen Theologie oft tief beeinflusst haben. Es ist eine Art Entladung des Historismus, die hier stattgefunden hat. Vermutlich wird sich einer späteren Zeit diese Verklammerung von Historie und Systematik noch schärfer als ein Charakteristikum des Denkens im 19. Jahrhundert darstellen. Man braucht auch nicht bloß an die *via antiqua* denken, wenn man nach Analogien sucht, sondern etwa auch an Jansens „Augustinus“.

Schließlich möchte ich, um diese Anzeige nicht gar zu sehr anschwellen zu lassen, nur einen historischen Zentralpunkt herausgreifen, um dazu kritisch etwas zu sagen. Auch Stephan scheidet, wie wir alle, zwischen Aufklärung und Pietismus. Aber wir dürfen dabei nicht stehen bleiben. Diese beiden historischen Phänomene werden ebenso wie ihre Fortwirkungen klarer und heller, wenn man sich vorhält, daß sie beide feindliche Kinder einer und derselben Mutter sind, nämlich des Spiritualismus. Unter Spiritualismus verstehe ich jene große Bewegung, die in der Religion einmal die kirchliche Vermittlung des religiösen Erlebens ablehnt, und die sodann das geschichtliche Christentum als solches als Gleichnis, Symbol oder Abbild ewiger Realitäten in unserer Brust auffaßt. Diese Bewegung, die mit der deutschen Mystik verwandt ist, zeigt ihre Stärke und Weite in den tiefen Geistern der Reformationszeit, die auch Luther hoffnungslos gegenüberstanden, und an denen man, — etwa an Paracelsus — sehen kann, daß auch der Realismus der Geist-Leibbetrachtung einem echten Spiritualisten eignen kann. Im 17. und 18. Jahrhundert erreicht der Spiritualismus eine Art von Höhepunkt. Ich denke an alle diese seltsamen Geister, zum Teil Anhänger Jakob Böhmes, die den Kirchenhaß aus echter Frömmigkeit bis zur Forderung des Sturmes auf die alte Veste der Hure Babel und bis zum Ruf nach dem Zerschmettern der Köpfe der „Hurendiener“ an den Mauern Babels gesteigert haben. Nie, auch heute nicht, ist so gegen die Kirche gewettert worden wie am Ende des 17. Jahrhunderts. Der Spiritualismus besondert sich nun in eine Bewegung, die den Willen betont, und in eine andere, die in der Vernunft das bevorzugte Organ Gottes sieht. Zu der letzteren geistigen Linie gehört die Aufklärung, in welcher der mehr inhaltlich zu bestimmende Humanismus stets wirksam gewesen ist. Der Pietismus ist der Seite des Spiritualismus verwandt, die den Willen betont; er ist aber erst völlig charakterisiert, wenn man die Einwirkungen Luthers hinzudenkt, und wenn man vor allem das Wiederaufleben des uralten soziologisch gedachten Sektenmotivs im Pietismus beachtet. Kraft seiner irrationalen Grundstruktur konnte und mußte sich der Pietismus mit der kirchlichen Frömmigkeit näher verbinden, als dies der Aufklärung möglich war. Dieser Spiritualismus, der auch hinter Goethe steht, der seinerseits ja mit Paracelsus in seiner Religion verglichen werden könnte, ist die Geheimreligion der Gebildeten bis in die Gegenwart geblieben. Er ist die wirkliche Ursache der Krisis der Kirche und des kirchlich geprägten Christentums in der Gegenwart. Das ist die Gefahr und Hoffnung unserer Lage.

Man kann noch fragen: Warum spricht man von der Erweckungsbewegung und nicht vom „zweiten Pietismus“, was ich besser fände? — Läßt sich der Idealismus als Synthese von Pietismus und Aufklärung begreifen? Wie ist aber dann sein Verhältnis zum Spiritualismus, dem „Urgrund“ von beiden Bewegungen, zu fassen?

Noch eins sei bemerkt: Man nimmt von dem Buch Abschied mit dem Gefühl des Respekts vor den sachlichen und denkerischen Leistungen der Theologie des 19. Jahrhunderts. Man schimpft heute viel auf dies Jahrhundert, das geistloser erscheint als die vorhergehenden drei. Schwerlich mit Recht<sup>1)</sup>. Viel eher möchte man die ernsten und strengen theologischen Arbeiter beneiden, die Zeit, Energie und Verstand hatten, um das zu leisten, was sie geleistet haben. Gewiß, die gesicherten Verhältnisse usw., so höre ich's sagen, aber die Verhältnisse waren in Wahrheit doch auch nicht gesichert, und die Nerven wurden auch schon stark beansprucht durch die Erleichterungen und Komplizierungen, die die Technik in das Leben hineinbringt, und das soziale Problem war auch schon überall, nicht nur in seinen Anfängen, da. Nein, der Charakter der Männer des 19. Jahrhunderts war wohl härter als derjenige des heutigen Geschlechts; und vielleicht war ihnen auch die Religion eine stärkere, das ganze Leben beanspruchende und darum die Fähigkeiten konzentrierende Macht. Darum — nicht bloß aus Neugierde — freut man sich auch, daß der Vf. seiner Darstellung Bilder beigegeben hat, an denen man sich seine physiognomischen Gedanken über die theologischen Köpfe der verschiedenen „Richtungen“ machen kann.

Der Lokalpatriotismus des Vf. zeigt sich darin, daß er die Biographien der jetzigen Mitglieder der theologischen Fakultät der Universität Leipzig bringt. Wünschen wir dieser ein *vivat, crescat, floreat* in aeternum!

Viel temperamentvoller und leidenschaftlicher ist das Buch Leeses geschrieben, das der Religion des protestantischen Menschen gilt. Hier ist auch das systematische Problem nicht nur gesehen, sondern es wird kräftig angepackt, mag auch das Schlufsergebnis dürftiger sein, als man nach der munteren, aber gelegentlich auch scharfen und bissigen Kritik erwartet. Leese hat viel gelesen; so viel, daß man manchmal Mitleid empfindet und seine nur gelegentlich zerreißende Geduld bewundert; so viel, daß man auch dies Buch als eine Art „Geschichte der protestantischen Theologie“ werten darf, und zwar als eine perspektivisch gesehene mit systematischer Zielsetzung. Das Buch ist also eine bedeutende Leistung, und vieles an den geradezu und unfeierlich formulierten Urteilen ist mir sehr sympathisch. So etwa die Charakteristik des blasphemischen Unfugs, wenn man das Problem erörtert, ob Barth mit seinem Freund Brunner das Vaterunser zusammen beten könne. So das aus Schwäche gesteigerte Amtsbewußtsein, wonach jeder Pfarrer sich als unmittelbarer Nachfolger der Apostel oder gar Christi fühlen kann. So die Kennzeichnung der dialektischen Theologie als der „amüsichsten“, die dem Vf. bekannt ist. So auch der scharfe Spott, der über ein neuestes Produkt „frommen“ Biblizismus ausgegossen wird, wonach der „für Kirche und Theologie verbindliche und darum wörtlich irrtumslose Bibeltext die deutsche Übersetzung Martin Luthers“ ist. Man

1) Vgl. auch das Urteil Leeses in dem gleich zu besprechenden Buch S. 190. Anm. 96: „Es ist immer wieder erstaunlich zu sehen, wieviel wertvolles Gut in der Theologie der Vorkriegszeit steckt. Die Theologie der Nachkriegszeit ist — von einzelnen Ausnahmen abgesehen — derartig der Barthschen Hysterie verfallen, daß mit ihr wenig anzufangen ist.“

hat doch manchmal den Eindruck, als ob die große Kunst der Theologie die Theologen verrückt macht. So auch schließlich der Hohn über die „Luthermonomanen“, obwohl ich dem Vf. wünschte, daß er sich einmal intensiver in Luther hineinläse. Er neigt nämlich dazu, in der Methode ähnlich wie Troeltsch, nicht die Quellen, sondern über die Quellen zu lesen. Eine Methode, gegen die man viel sagen kann, für die aber auch einiges spricht. Wozu wären, wenn es verboten wäre, sich über die Quellen zu orientieren, Bücher eigentlich sonst notwendig?

Das Buch Leeses beginnt mit einer Analyse der verschiedenen Untersuchungen über den Protestantismus. Unter dem Titel „Der Protestantismus im Einklang mit der Reformation“ werden Schleiermacher, Hundeshagen und Baur dargestellt. Es folgt ein Kapitel über „Die Frage nach der protestantischen Bedeutsamkeit Luthers“ (Schenkel, Lang, A. v. Harnack), wobei der Gedanke herausgearbeitet wird, — mit Recht — daß Luther nicht der Protestantismus ist, und daß man den ganzen Luther nicht zum Glaubensgesetz für die evangelische Kirche machen dürfe. Das Herz des Vf. schlägt aber in dem Kapitel, in dem er die Spannung von Alt- und Neuprotestantismus an Rothe, Sell und Troeltsch herausarbeitet. Troeltsch und seine „Entdeckung“ des Neuprotestantismus ist für den Vf. geradezu zentral. Ich möchte den Vf. freilich auf den ihm sympathischen Stephan hinweisen, der hier weiter gesehen hat als Troeltsch, nämlich daß der Neuprotestantismus nicht bloß in der „liberalen“ oder aufgeklärten, sondern auch in der „pietistischen“ Form aufgetreten ist und erscheint. Vor allem muß ich aber hier auf meine Bemerkungen über den Spiritualismus hinweisen, die ich sonst öfters und in dieser Abhandlung oben gemacht habe. Ich glaube, daß es ein Fehler oder doch etwas Unfruchtbares und Nichtoriginelles bei Leese ist, wenn er lediglich vom Gegensatz zwischen Alt- und Neuprotestantismus ausgeht. Wieviel weiter wäre er gekommen, wenn er beim Gegensatz und bei der Verwandtschaft zwischen Spiritualismus und Reformation eingesetzt hätte! Die Frage, um die es heute bei der Arbeit an dem Problem des Protestantismus geht, heißt: Luther und der Spiritualismus. In Luther selbst stecken von der Mystik her spiritualistische Elemente. Seine Kirche hat jedoch diese, gerade auch im Kampf mit den Schwärmern, ausgestoßen und durch die Fortentwicklung der positivistischen Elemente in der Theologie Luthers, wie sie ihm aus der Franziskanertheologie Ockams zugewachsen waren, ersetzt. So ist der Spiritualismus aus der protestantischen Theologie mehr und mehr ausgeschieden worden und hat sich ihr nicht bloß entgegengesetzt, sondern er hat auch immer wieder an ihre Türe geklopft und um Einlaß gebeten. Meistens ohne Erfolg. So ist aber auch der Spiritualismus die religiöse Kraft, die wirklich hinter der Ablehnung des kirchlichen Christentums in der Gegenwart steht. Und man kann die Frage nicht unterdrücken: Ist hier das deutsche Element in dem durch den Rezeptionsprozeß der Antike, den wir Mittelalter nennen, germanisch und romanisch gewordenen Christentum selbständig geworden, und setzt sich dies gegen die Grundsubstanz zur Wehr?

Aber zurück zu Leese! Er verfolgt weiter die kirchenhistorische Diskussion über den Protestantismus, wie sie durch Loofs, Brieger, Kattenbusch, Böhmer, Stephan, Scheel, Hoffmann, Holl und Hirsch gekennzeichnet ist, und die profanhistorischen Arbeiten, die an Lenz, Haller und G. v. Below geschildert werden. Drei Kapitel schließen diesen ersten Teil, der das protestantische Problem „sichten“ wollte: „Der Protestantismus als Typenlehre vom protestantischen Menschen“ (H. Scholz, Heim, Gogarten); „Der Protestantismus als kritisches und



gestaltendes Prinzip“ (Tillich und E. Seeberg): „Der Protestantismus in der Krisis der Entbürgerlichung und Entchristlichung“, wobei von Heyeses oberflächlichem Buch — er kämpft gegen ein Phantom, das er sich zurecht gemacht hat — von Adolph und Grabert die Rede ist.

Ein Wort über mich selbst, der ich von Leese in die Nähe von Tillich gerückt werde! So stimmt das nicht. Ich bin ein Schüler meines Vaters, bin aber auch in die Schule gegangen bei Harnack, Holl und — durch Lektüre in Reservestellungen während des Weltkriegs — bei Troeltsch. So mag ich auch mit dem gedankenreichen Tillich zusammenhängen, obwohl man ja doch bei Konstatierung aller Abhängigkeiten die Produktion der eigenen Kraft nicht ganz vergessen darf. Im übrigen habe ich meinem 1929 in Königsberg gehaltenen Vortrag über „Das Problem des Protestantismus“, wieder abgedruckt in der Sammlung meiner Aufsätze „Menschwerdung und Geschichte“ 1958 auch heute nur Weniges hinzuzusetzen.

Zehn Thesen beschließen diesen Teil des Buches. Sie sind mir einen Grad zu „liberal“ formuliert. Daß Leese aber tiefer sieht, zeigen seine Zitate aus dem deutschen Philosophen des Gegensatzes, Jakob Böhme: „Ein jedes Leben entsteht in der Angstqual“ (übrigens meiner Erinnerung nach: „wird in der Angstkammer geboren“); zeigt aber auch seine eigene schöne Formulierung: „Nur wo Gräber sind, gibt es Auferstehungen.“ Nur hat Vf. leider nicht bemerkt, daß dieser Gedanke der Grundgedanke der Rechtfertigungslehre Luthers ist, der ihm selbst aus der Anschauung des dogmatischen Christus, der gestorben, begraben und auferstanden ist, zugewachsen ist. Daher möchte ich meine Aufforderung, Luther genau zu lesen, erneuern.

Der zweite Hauptteil dieses Buchs untersucht in vier bzw. fünf Kapiteln „die religiösen Grundelemente des protestantischen Prinzips“. Die Kapitel sind überschrieben: 1. Der protestantische Mensch und das Christentum. 2. Der protestantische Mensch und die Reformation. 3. Der protestantische Mensch und der Idealismus. 4. Der protestantische Mensch und die Naturmystik.

Dabei ist Leese klar, daß der protestantische Mensch weder nach dem Augsburger Bekenntnis zu zeichnen ist, noch daß die Reformation eine Erneuerung des Menschentums ist. Das ist natürlich richtig; und weil ich darin mit dem Vf. übereinstimme, könnte ich mit ihm nutzbar debattieren. Vf. sucht dann der Bedeutung Christi im protestantischen Glauben dadurch nahzukommen, daß er die Gedanken Schleiermachers über die Mittlerschaft Christi, Harnacks Anschauung von der Botschaft Jesu und Troeltschs Ausführungen über das „Wesen“ des Christentums analysiert, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß die Christologie des heutigen protestantischen Menschen darin besteht, daß Christus als das Symbol der Agape Gottes verstanden wird.

Ich habe aus größeren Zusammenhängen heraus den Begriff des „Urbildes“ für die Christologie wieder zu empfehlen gesucht. Ich halte auch „Urbild“ für sachlich besser als „Symbol“, das von der „Illusion“ nur geschützt werden kann, wenn man die Einmaligkeit und die Geschichtlichkeit, die im Begriff „Urbild“ steckt, hinzunimmt. Im übrigen empfehle ich dem Vf. die Lektüre meiner Schrift „Wer ist Christus?“, die ihm vielleicht zeigt, warum das alte liberale Jesusbild nicht das der heutigen Wissenschaft sein kann und ist. Jesus ist eben nicht der Wanderprediger oder der „ländliche Sokrates“, auch nicht der „Messias“ — das ist schon jüdische, aus dem Schema: Weissagung und Erfüllung stammende Übermalung —, sondern der „Menschensohn“, der fliegende Mensch vom Himmel, das leidende Aonenwesen. Und wenn eins heute

tiefer erarbeitet ist, so dies, daß Jesus in sein Evangelium hineingehört, und daß der Christusglaube in ihm selbst seine Wurzel hat. An allen diesen Punkten dürfte die „neuprotestantische“, wie mich dünkt, allzu-sehr dem alten Liberalismus angenäherte Anschauung Leeses der Vertiefung bedürftig sein. Christus ist in seinem Sterben und Auferstehen, gerade also als der dogmatische Christus, das Urbild unseres nicht aufgehenden Lebens, dessen Leiden und Mysterien durch ihn sinnvoll werden können. Das Dogma ist eben kein Mythos; es ist vielmehr der auf die Geschichte bezogene Mythos. Das Dogma ist das Ergebnis der Selbstdeutung Jesu und hat in dieser seine Wurzel. Daher ist die Zerreißung von historischem Jesus und dogmatischem oder gar mythologischem Christus Unsinn. Ich habe das an anderer Stelle geschichtsphilosophisch zu begründen versucht. Nur wenn es so ist, steht die Geschichte des Christentums nicht in der Luft.

Vf. geht der modernen Lutherforschung sorgsam nach. Den systematischen Ertrag der „theologischen Larvensammlung“ hält er für gering, und er weist auch manche Sonderbarkeiten und Verstiegenheiten nach, die von den Lutherforschern verkündigt worden sind. An diesen Urteilen Leeses ist das richtig, daß die Erarbeitung der Gedanken Luthers für den Systematiker, d. h. für den, der sagt, was heutiges Christentum ist, nicht genügt. Dem Urteil: „Luther verstehen, heißt für den protestantischen Menschen: über Luther hinausgehen“, stimme ich durchaus zu. Aber auf der andern Seite ist es doch charakteristisch und gewiß kein Zeichen von Bosheit, wenn man konstatiert, daß der aus der Aufklärung stammende Kampf zwischen Theologie und Philosophie mehr oder minder zu Ende ist, entsprechend dem Sinken der Bedeutung auch der Philosophie. Nur ist die neue Situation dadurch gekennzeichnet, daß die Auseinandersetzung der Theologie nicht so sehr mit der Philosophie geschieht als mit der Historie und mit der historisch beeinflussten Weltanschauung. Auch die systematischen Fortschritte oder neuen Einsichten werden heute nicht von den Systematikern geschaffen, sondern eben von den Historikern und Kirchenhistorikern; daher eben auch in der Lutherforschung. In der Lutherforschung unserer Tage spiegelt sich ein gutes Stück der Ideenbewegung des Christentums unserer Zeit überhaupt ab. Und wenn Vf. meinen zweiten Band über Luthers Theologie (Christus, Wirklichkeit und Urbild) gelesen hätte, so wäre ihm sicher aufgegangen, daß gegenüber der alten Auffassung von Luther und dem Protestantismus: Gott tut alles und schenkt alles, eine neue durchgebrochen ist, die im dogmatischen Christus das befreiende Urbild des leidenden Christus sieht, und die deshalb sowohl die Entwicklung Luthers wie auch die Rechtfertigungslehre in ein neues Licht rückt. Früher sah man auf Grund der berühmten Vorrede Luthers selbst seine Entwicklung als einen Kampf um den gnädigen Gott, der durch die Entdeckung des Sinnes von *justitia dei passiva* und *activa* zu einem guten Abschluß gekommen war. Ich habe demgegenüber die Entwicklung Luthers aus seinen frühen Schriften erhoben, und da ergibt sich ein anderes Bild. Das erste war bei ihm die Schau des Christus, der stirbt, um lebendig zu werden. An ihm zeigt sich einmal die Art des verborgenen Gottes. In der tropologischen Exegese wendet Luther sodann diese Christusschau auf den Menschen an und entdeckt dabei die Grundform der Rechtfertigung: Auch der Christ muß leiden und sterben, wenn er leben und siegen will. Das ist das Erste; und demgegenüber erscheint auch die Sache, die mit den scholastischen Ausdrücken gemeint ist, als sekundär. Das Erste in der Theologie Luthers ist also die Schau des geglaubten Christus. Er zeigt an seinem Geschick

Gottes Gesetz in einer Welt des Leidens auf. Darin liegt, eben in der historischen Arbeit, zugleich auch die systematische verborgen. Gerade von der Lutherforschung her enthüllt sich einem die veränderte Lage der systematischen Theologie. In der historischen Arbeit wächst das systematische Verständnis heute; mehr als in den Dogmatiken mit ihren immer erneuerten Prolegomena. Die Führung ist einstweilen an die Historie übergegangen. Es ist dies kein Wunder bei einer Religion, die so stark wie das Christentum in der Geschichte verwurzelt ist, und deren Leben schaffendes „Kreuz“ die Verknüpfung von Geschichte und Übergeschichte ist.

Es ist erfreulich, daß Leese die plumpe und vulgäre, schroffe Entgegensetzung von Protestantismus und Idealismus nicht mitmacht, die jedesmal die Schaffung einer Karikatur voraussetzt, des Idealismus sowohl wie des Christentums. In seiner Charakteristik des Idealismus stehen Humanismus und Humanität im Vordergrund, und er betont die Gegnerschaft der großen Idealisten gegenüber dem kirchlichen Christentum. Leese sieht im Idealismus die „protestantische Synthese“, und er schreibt ihm, nicht der Reformation, die Förderung des „Pathos der Freiheit“ zu. Diese „gläubige Freiheit“ gehört zum protestantischen Menschen, und dazu rechnet der Vf. die „transzendente Autonomie“, das „religiöse Apriori“ und die Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Ich stimme auch hier der Grundthese durchaus zu, daß Idealismus und Christentum nicht schroff einander entgegengesetzt werden dürfen. Aber ich gehe weiter als Leese. Der protestantische Mensch ist im Anfang des 19. Jahrhunderts der Mensch des Idealismus. Der Idealismus ist nichts anderes wie die Verwandlung des Protestantismus in einem bestimmten Moment der Geschichte. Im übrigen drängt sich einem geradezu die Bedeutung des Spiritualismus auf, wenn man die Charakteristik des Idealismus durch Leese liest; und man bedauert aufrichtig, daß er diese fruchtbare — in historischer und in sachlicher Hinsicht fruchtbare — Kategorie nicht verwendet hat.

Es ist wieder sehr erfreulich, daß Vf. gegen die „Lutherscholastik“ zum Festhalten an der Naturmystik aufruft. In Auseinandersetzung mit Wechßler, mit den neuesten Forschungen über Paracelsus, wobei ich auf den von Metzke gefundenen weiten Zusammenhang des Paracelsus mit Luther besonders hinweisen möchte, mit Jakob Böhme, Hölderlin und Klages gewinnt Vf. die Einsicht, daß der Protestantismus ein positives Verhältnis zur Mystik habe. Das sei zwar etwas Vorchristliches, aber doch etwas „Elementares“ und jedenfalls nichts Widerchristliches. Auch hier habe ich den Eindruck gewonnen, als hätte Leese vor sich selbst und seiner Tapferkeit Angst bekommen. So, wenn er die Naturmystik von der Mystik selbst scheidet. Und den faktisch bestehenden und geschichtlich verankerten Zusammenhang des Protestantismus mit der Mystik kann man schon an der Geschichtsanschauung Luthers erkennen, an seinem Geschichtsmythos oder an seiner Geschichtskonstruktion meinethalben, wonach gerade die großen Mystiker zu den „Zeugen der Wahrheit“ in der Kirchengeschichte gehören. So hat die große Mystik sozusagen legal immer wieder auf die lutherische Form des Protestantismus eingewirkt und einwirken können. Abgesehen davon, daß in Luther selbst unendlich viele Elemente stecken, die ihn mit der Mystik verbinden. Ich denke etwa an die Vorstellung vom „Spiel, das Gott mit seinen Heiligen spielt“ (nämlich in der Rechtfertigung), oder an die Anschauung von der Geschichte als dem „Puppenspiel Gottes“, um anderes Bekannteres und oft Zerkautes hier wegzulassen. Ich habe mir die ganze Frage immer so klar gemacht,

daß Luther kein Mystiker ist — kraft seiner Originalität —, weil er gleichzeitig Ockamist ist, und daß Luther kein Ockamist ist — kraft seiner Originalität —, weil er zugleich Mystiker ist. Im Grund ist ja wohl die Mystik der vorreligiöse Trieb der Seele auf die Einheit hin, in der Subjekt und Objekt verschwinden; jener Trieb, der auch im sexuellen Erlebnis und auch im Rausch oder Tanz wirksam werden kann<sup>2)</sup>. Auf die Religion angewandt ist dann wohl die Mystik, in diesem Sinn gefaßt, das „Apriori“ der Religion, womit dann freilich sofort der Offenbarungsbegriff kollidiert. Von dieser Mystik als dem echten Erleben würde ich dann die „mystische Theologie“ scharf unterscheiden, jene Theologie gewordene Mystik, die eine Summe von Kunstregeln, Gedanken und Lehren zumeist neuplatonischen Ursprungs zusammenfaßt. „Mystische Theologie“ ist ein literarisch gewonnener Durchschnitt durch das beschriebene Erleben der Mystiker, und der Generalnenner dieses Durchschnitts ist die Lehre vom Seelenfunken. Mystik aber ist das Erleben des „Einen“, in dem Welt, du und ich verschwinden und verschweben<sup>3)</sup>.

Leese stellt in seinem dritten Abschnitt die Frage nach der „offenen Dialektik der protestantischen Idee“. Dabei wird auch das Problem gestreift, ob es überhaupt eine Religion gibt, die nicht die Züge des Synkretismus an sich trägt. Alle Religionen leben ja von Spaltung, Mischung und Schichtung; und das protestantische Christentum besteht heute gewiß nicht bloß aus Bibel und Gesangbuch. Vf. stellt dann fest, daß der Protestantismus ein synthetisches und kein synkretistisches Gebilde sei, und er fordert wie Tillich „profetische Kritik“, zu der immer ein Stück Gnade gehört, und „gläubigen Realismus“, der welt- und kulturoffen ist. So ist der Protestantismus individuelle Gesinnungsreligion; er ist der Prozeß einer fortschreitenden Synthese und hat bisher eine klassische Ausprägung nicht gefunden. In diesem Sinn ist die Religion des protestantischen Menschen „offen“.

Vf. behandelt in diesem Zusammenhang weiter die undogmatische Haltung des protestantischen Menschen, den er als den „radikal fragenden“, als den ewigen Wanderer zeichnet. Hier wird — für den Geisteshistoriker von Interesse — Nikolaus von Cues behandelt; dann Lessing; ferner die Hegelsche „Zerstörung der Transzendenz durch die geschlossene Dialektik“ — dazu würde ich mir gestatten, zwei Fragezeichen zu

2) Vgl. E. Seeberg, *Menschwerdung und Geschichte* (1958) S. 135 f. E. Benz, *Der vollkommene Mensch* nach J. Böhme (1937) S. VIII f.

3) Ich bin Leese noch eine Antwort schuldig auf die Frage, warum ich die mystische Idee vom „verborgenen Gott“ eine philosophische Idee nenne, während ich die entsprechende Idee Luthers, die bekanntlich nach Luther auf Christus konzentriert werden muß, als eine religiöse bezeichne. Die Antwort ist sehr einfach: Weil hinter der Taulerschen Auffassung des „unbekannten“ Gottes Plotin und der Areopagite stehen, weil diese Auffassung mit philosophischen Motiven stark verknüpft ist, während bei Luther Christus, der sterbende und auf-erstehende, und die entsprechende Schau des Lebens als Hintergrund des „deus absconditus“ erscheinen. — Leese zankt auch mit mir über meine „gedankenlose“ Formulierung des Problems der Willensfreiheit bei Luther: psychologische Freiheit und metaphysische Gebundenheit. Ich bedaure, die Argumente des Vf. bei einer so klaren Formel nicht verstanden zu haben, nehme also an, daß er selbst mich auch mißverstanden hat. Die Formulierung scheint mir auch heute noch sehr gut zu sein.

setzen — und die Überwindung Hegels durch den späten Schelling, den Sohn Fichtes und durch Chr. H. Weisse, dessen berühmte Definition der Religion sich um die Begriffe „Mysterium“ und „Religion“ bewegt. Schließlich geht Vf. im Anschluß an eigene und Tillichs Arbeiten auf den Symbolbegriff ein und leugnet leidenschaftlich die Möglichkeit ab, das Dogma symbolisch zu verstehen. Wer das tue — und diese Bemerkung ist sehr aufschlußreich für die Tendenzen des Vf. — wolle nicht die „Fragwürdigkeit“ des Dogmas, sondern wolle es auf jeden Fall aufrecht erhalten. Ich habe sonst und auch hier oben einiges zum Begriff des Dogmas gesagt und erkläre zu denjenigen zu gehören, die die symbolische Deutung des Christentums als die heutige Wandlung des dogmatischen Christentums verstehen zu müssen glauben. Das Symbol lenkt eigentlich zum Ursprünglichen zurück und versucht dem Erleben neben der Form sein Recht wiederzugeben. Mythos, Geschichte und Symbol sind für mich die drei Begriffe, die ich für nötig halte, um das zu definieren, was Dogma einst gewesen war und heute zu werden im Begriff steht.

Vf. macht dann interessante Ausführungen über das Werden Gottes, wobei er das Werden Gottes als Weltwerdung Gottes an Heraklit und Goethe, Nikolaus v. Cues und Hegel behandelt, wobei er weiter das Werden Gottes als immanente Selbstwerdung Gottes im Hinblick auf Hegel, Bergson, Scheler und Hermann Schwarz sieht, wobei er schließlich das Werden Gottes als transzendente Selbstwerdung Gottes an Eckhart, Böhme, Schelling und Weisse durchführt. Eine Stellungnahme zu diesen Ausführungen möchte ich mir im Hinblick auf den zur Verfügung stehenden Raum ebenso ersparen wie zu dem Schlußkapitel, das „Letzte Fragen und Antworten“ betitelt ist, und in dem mir der Paragraph über die Dialektik von Grund und Abgrund in Gott eindrucksvoll gewesen ist. Vf. schließt mit der Beteuerung, daß er nicht zu jenen Polemikern gerechnet werden will, welche die Tage des Christentums für gezählt halten. Er meint „die Wende und Krisis des christlichen Geistes“, dialektisch und lediglich als „Ja“ und „Nein“. Die „Mystik des Ungeheuren“ ist „die Krisis des Evangeliums“. Es ist wieder erfreulich, daß Vf. an seinem Teil etwas ahnt von dem Gott, der die Lebenskraft ist, und für den die Begriffe „Person“ oder „Wille“ „viel, viel zu enge“ sind. Auch das hat übrigens Luther immer wieder gespürt und zum Ausdruck gebracht; er hat aber auch — freilich in Form des franziskanischen Positivismus — an seinem Teil die Brücke von diesem Gott her geschlagen zu dem, was Christus und Kirche für den Christen sein können und — im Sinn Luthers — sein müssen. Und gibt es — aufs Große gesehen — einen anderen Weg als diese Brücke?

Gewiß, Luther ist nicht der Protestantismus; denn zum Protestantismus gehören der Calvinismus mit seinen Spielarten so gut wie der Spiritualismus. Luther ist auch nicht die Erneuerung des Urchristentums, im besonderen nicht einfach die Wiederentdeckung der Paulinischen Theologie; denn er ist mehr; er bedeutet eine neue Stufe in der Religionsgeschichte, und er hat die deutsche Form der christlichen Religion vollends geprägt. Aber Luther ist die „Dynamis“ des Protestantismus, der Motor, der um so stärker treibt, als seine Kirche durch einseitige Entwicklung der positivistischen Elemente in seiner Theologie — Gott „hat es so geordnet“, Gott hat der „Dienstweg“ so „gefallen“ — die mystischen und spiritualistischen Kräfte, die auch bei ihm vorliegen, isoliert und ausgeschieden hat.

Das Buch von Theodor Siegfried, *Das protestantische Prinzip in Kirche und Welt*, gehört deshalb nicht in den Zusammenhang

dieses Artikels, weil es eine sich auf Luther gründende systematische Konzeption wiedergibt, ohne zu so weitgreifenden und gelehrten theologiegeschichtlichen Analysen zu kommen wie etwa Leese. Ich möchte jedoch trotzdem kurz auf dies dem Gedächtnis R. Ottos gewidmete Werk hinweisen, weil das Thema demjenigen Leeses in seiner Zielsetzung, nicht in seiner Methode, verwandt ist, und weil der Vf., der schon früher mit einer scharfsinnigen Polemik gegen die dialektische Theologie hervorgetreten ist, meines Wissens mit diesem Buch die einzige größere systematische Arbeit im Jahr 1939 geliefert hat. Siegfried ist stark an der Ethik des Protestantismus oder — besser — an der Reformation als an einer ethischen Erscheinung interessiert. Er versucht von der *theologia crucis* her „Weltentdeckung“ und „Weltheiligung“ des Protestantismus — überhaupt die neue Entdeckung der Welt und die Berufspflicht des Christen — abzuleiten. „Aus dem Beruf folgt die Gestaltungskraft der Reformation.“ Vf. geht, was seine Lutheranschauung anlangt, stark in den Bahnen Holls und der älteren Forschung, ohne etwa von der neuen Wendung in dem Aspekt von der Theologie Luthers Kenntnis zu nehmen. Da bedauert man es denn doppelt, daß die Kenntnis Luthers, zu der ja wohl jahrelange Arbeit gehört, nicht immer wirklich aus den Quellen und ihrem Studium erwachsen ist, sondern mehr aus der Literatur und aus der Benutzung der in dieser angegebenen Einzelstellen.

Zur Sache möchte ich nur auf zweierlei hinweisen: Einmal, die Betätigung des Christen in der Welt und die Gestaltungskraft des Protestantismus ist vor allem aus dem Ziel der Rechtfertigung, der Kooperation Gottes mit den Menschen — die Christen sollen *cooperatores dei* sein — zu verstehen. Wie Gott seine Ehre damit erweist, daß er nach außen wird, was er in sich ist, so wird auch der Christ zum Handeln in diesem Leben gedrängt, weil er als der neue Mensch „Gottes Mitarbeiter“ geworden ist, in dem Gott selbst arbeitet, predigt und wohltut. M. E. ist hier auch der tiefste Ansatzpunkt für den Gemeinschaftsbegriff Luthers. Sodann „der nackte Gott“, der vom „verborgenen Gott“ zu unterscheiden ist, tritt bei Luther, gerade in den vom Vf. herbeigezogenen Disputationen, in nahe Beziehung zum Gesetz. Er erscheint gewissermaßen in seiner Nacktheit im Gesetz. Das ist nicht ganz logisch; aber die Vorstellung ist doch großartig. Daher erklärt es sich, daß das Gesetz in allen seinen Funktionen, und wo immer es mit den Menschen zusammentrifft, die Menschen zerschlägt, erschrickt und zerstört. Die Begegnung mit dem Gesetz ist die Begegnung mit dem nackten Gott, der dem die Augen verbrennt, der ihn ansehen will.

In einem zweiten Teil behandelt Siegfried die Kirche und geht dabei auf die entscheidenden Begriffe ein: der Nächste, die Heilsgemeinschaft, die Erziehungsaufgabe der Kirche, das Gesetz und die Struktur der christlichen Gemeinschaft und Gemeinde. Manches Kluge und Gute ist über Idealismus und Klassizismus als Gestaltungen des Protestantismus gesagt, was etwa zur Korrektur Leeses gebraucht werden könnte. Die Bindung an Luther dürfte hier schwächer geworden sein. Daher müßte auch meine Diskussion mit dem Vf. mehr und mehr auf das systematische Gebiet hinüberwechseln, wozu hier nicht ganz der richtige Ort ist. Übrigens ist Max Brod nicht so schön, daß es sich heute noch lohnte, sich seiner zu erinnern (S. 222).

In seiner bisher vierbändigen deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert hat Franz Schnabel einen ganzen Band den „religiösen Kräften“ gewidmet, und zwar handelt es sich dabei um eine Darstellung des Katholizismus und des Protestantismus in der vor-märzlichen Zeit.

Diese Darstellung ist eingebaut in eine mit großen Gesichtspunkten arbeitende Schilderung der historischen Kräfte und der geistigen Bewegungen im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts. Band I, mir in 2. Auflage vorliegend, behandelt „die Grundlagen“. Dabei wird Deutschland „im Zusammenhang der europäischen Geschichte“ gesehen. Wir hören hier von der Rezeption des Erbes und vom Aufbau der deutschen Geschichte, von der historischen Bedeutung der französischen Revolution und von Empire und Klassizismus. Ein zweites Buch behandelt die „Grundlegung eines neuen Geistes“, nämlich Herder, den Neuhumanismus und die Romantik. Im dritten und vierten Buch dieses ersten Bandes wird die Grundlegung des neuen Staates und die Befreiung geschildert. Auch hier ist Geistesgeschichte mit politischer, militärischer und Bildungsgeschichte klug vereinigt.

Schon dieser erste Band, der wie das ganze Werk gut geschrieben ist, zeigt, daß es sich um eine hervorragende Leistung handelt. Gewiß, es ist nicht alles original erforscht und nicht jeder erreichbare literarische Beitrag — z. B. Meinholds Abhandlung über Rousseau — verwertet worden; aber im Ganzen wird eben doch das Geltende eindrucksvoll mit einem großen Zug und mit Verstand wiedergegeben oder auch neu geformt.

Der zweite Band hat den Titel „Monarchie und Volkssouveränität“, der nach Ranke geformt ist, der eben hierin das Thema des 19. Jahrhunderts erblickt hat. Hier wird, nach Freilegung der Grundlagen, das 19. Jahrhundert sozusagen rekonstruiert. Ordnung, Bewegung und Kampf heißen die Überschriften der einzelnen Abschnitte; und auch hier wird die politische Geschichte geistesgeschichtlich sublimiert und die Geistesgeschichte durch die großen Linien der politischen Geschichte subtruiert. Der „Plan“ Metternichs, im Sinn Srbiks erfaßt; die Entstehung des konservativen „Denkstils“; die geistige Linie von A. L. v. Haller zu Friedrich Wilhelm IV. und Constantin Frantz; der protestantische Humanismus, den Ranke repräsentiert; Altenstein und seine Leute (Süvern, Joh. Schulze, der das Abiturium zur Pforte der Unversität gemacht hat), auf dem Hintergrund die Klage Goethes über die „Verschulung“ Deutschlands. Das sind einige der glänzenden Themata, die ich mir aus den hier behandelten herausgeschrieben habe. Dabei macht es wenig aus, daß Hegel als Pantheist bezeichnet wird, der dies so einfach gewiß nicht war, und daß die vielseitige Überbelastung der Schuljugend im 19. Jahrhundert über dem Widerspruch zwischen dem Bildungsideal der Persönlichkeit und den Anforderungen des modernen Staates nicht recht herauskommt. Im 19. Jahrhundert haben Metaphysik und Ethik die Herrschaft an die Natur- und Geschichtswissenschaft abgegeben.

Der dritte Band, welcher der Wissenschaftsgeschichte gewidmet ist, handelt von Hegel und vom Hegelianismus; sodann von den Geschichtswissenschaften und von der Weltwirkung der deutschen Universitäten (die deutsche Archäologie in Italien; Hegel und Schelling in Rußland; Dorpat, das aber gerade den Westen durch seine Menschen befruchtet usw.); schließlich — für uns Theologen besonders interessant, weil wir davon am wenigsten wissen — von den Naturwissenschaften und von der Technik, wobei auch Bank- und Versicherungswesen besprochen werden.

An dem vierten Band ist besonders die Behandlung der Geschichte der katholischen Kirche und Theologie hervorzuheben. Dabei zeigt sich deutlich, wie auch bei der Schilderung des Protestantismus, daß Schnabel die Darstellung dieser Dinge dadurch in besonderem

Maß lebensvoll macht, daß er sie mit Beiträgen zur Frömmigkeits-, Kunst- oder Berufsgeschichte verbindet. So erfahren wir hier manches über das Leben des Pfarrers, über die Rolle des Feldpropstes in der Personalpolitik, über die Kunst der Nazarener und Gotiker, um nur ein paar Beispiele herauszugreifen. Der Vf. achtet auch in sehr instruktiver Weise auf die Herkunft und Familienverhältnisse der von ihm geschilderten Theologen. Der Vater des bekannten Rationalisten Paulus war wegen Geisterseherei abgesetzt worden; Zschokke, der Verfasser der „Stunden der Andacht“, lebte in der Schweiz als Pädagog und Staatsmann, stammte aber aus Magdeburg.

Die Verwandtschaftsverhältnisse Schleiermachers hat Schnabel dagegen nicht berücksichtigt. Ich benütze die Gelegenheit, darauf auch einmal schriftlich hinzuweisen. Schleiermachers Frömmigkeit ist nämlich gewiß nicht einfach aus der Erziehung in Herrnhut abzuleiten, sondern man muß sich daran erinnern, daß sein Großvater, der reformierte Prediger in Elberfeld, enge Beziehungen zu Eller und seiner „Rotte“ gehabt hat. Der Spiritualismus Schleiermachers ist also großväterliches Erbgut; ein seltenes, aber echtes Beispiel für die Macht des Blutes in der Art und Tatsache der religiösen Begabung. In diesem Sinn ist Schleiermacher ein „Herrnhuter höherer Ordnung“.

Diese Beispiele aus Schnabel lassen sich beliebig vermehren. Sie zeigen, daß der Verfasser, wie Spengler, davon weiß, daß Kunst, Wissenschaft und Religion Ausdrücke eines und desselben Geistes in bestimmten Perioden sind, daß also ein unlöslicher Zusammenhang zwischen allen diesen Phänomenen besteht. Man kann sich diesen Vorzug des Werkes etwa an der vorzüglichen Charakteristik von Sailer veranschaulichen oder auch — in anderer Weise — an der höchst lehrreichen Schilderung der theologischen Fakultäten und Seminarien in den einzelnen Provinzen.

Schnabel beginnt diesen vierten Band mit der Feststellung, daß die Leistungen des 19. Jahrhunderts nicht auf religiösem Gebiet liegen. Zwei Ziele haben die Generationen dieses Jahrhunderts überkommen: die Idee der Humanität und der Selbsterlösung und den Glauben an Christus. Beide Ziele verlieren ihren Glanz und ihre Leuchtkraft; und das 20. Jahrhundert bricht über eine ungläubige Menschheit herein, welcher der Glaube an das Absolute verlorengegangen ist. — Es folgt eine Schilderung der alten Reichskirche und der Kräfte, die am Wiederaufbau der Kirchenverfassung beteiligt gewesen sind. Säkularisation, Episkopalismus, gallikanische und febronianische Ideen; Wessenberg, der Konstanzer Generalvikar und die nationalkirchlichen Bestrebungen, die am Widerspruch Consalvis in Wien und an Metternichs wie der Partikularisten Abneigung gegen eine Gesamtregelung scheitern, so daß nur der Weg über die Konkordate übrig bleibt; Pius VI. und VII., im Hinblick auf welche der Vf. von den durch die Not gestählten Kräften der Kirche spricht; der Kirchenstaat, der letzte Priesterstaat in Europa — das sind einige Stichworte, die in etwas ein Bild von den hier besprochenen Fragen vermitteln. — Sehr ausführlich behandelt Vf. die innere Erneuerung des Katholizismus, wobei die katholische Erweckung (Fürstin Galizin, Hofbauer, Zacharias Werner, Sailer und Christoph Schmid) voransteht. Diesem Kapitel folgt die Schilderung der „Erneuerung der katholischen Wissenschaft“ gegen die die rationalistischen Theologen fördernden Regierungen, wie sie besonders in Tübingen und Freiburg durch Möhler und Hirscher geschehen ist, wobei schon hier Streiflichter auf die späteren Hefe- und Döllinger fallen; und hieran schließt sich die Charakteristik des Mainzer Kreises (Bischof Räß, Geissel, Weis und



auch schon Görres) und der Kirchenpolitik der Mittelstaaten, wobei der „teutsche“ Griechenfreund Ludwig I., der nach staatskirchlichen Grundsätzen verfährt und die Bischöfe einsetzt oder versetzt wie Beamte, voransteht. — Einen großen Raum beansprucht die Schilderung der Kölner Wirren und der Situation im Rheinland, in dem während des 19. Jahrhunderts kein Katholik Oberpräsident gewesen ist, und in dem die rechtlichen, Verfassungs- und Verwaltungsfragen brennend gewesen sind. Wir hören sehr interessante Dinge über die Frage, ob die katholisch-theologische Fakultät nach Bonn oder nach Köln gelegt werden sollte, und über die Zusammenhänge, die für diese Frage in Betracht kommen. Seltsam die Haltung des Grafen Spiegel, der zu dem Frhrn. vom Stein stand und ursprünglich Anhänger von Hermes war, der sich freilich auch merkwürdigen Regelungen gegenüber sah, wie derjenigen der Militärseelsorge von 1810, wonach Katholiken und Juden an jedem vierten Sonntag dem evangelischen Gottesdienst beizuwohnen hatten. Dann die verschlossene und fast dürftige, enge Persönlichkeit des Grafen Droste-Vischering, der aus dem Kreis der Fürstin Galizin stammt, und der im Streit um die Ehefragen und um Hermes, in welchem letzterem die von Droste gemaßregelten Hermesianischen Professoren den Schutz des Staates angerufen haben, verhaftet worden ist. Görres' Athanasius, eine Überschätzung der in Betracht kommenden Persönlichkeiten, steigert die religiöse Erregung und fördert die Entfremdung der Rheinlande von Preußen, wobei die Rheinländer im Grund für die rheinische Bürgerkultur und ihre Erhaltung kämpfen. Der Kölner Kirchenstreit wird mit Recht als Vorläufer des Kulturkampfes bezeichnet, und der Vf. weist, wieder sehr richtig, darauf hin, daß nun der geistige Mittelpunkt des Katholizismus München wird. — Aus dem Kapitel über „die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist“ möchte ich dreierlei hervorheben: 1. Das Ziel Görres', der „ein neues höheres Mittelalter heranzubilden“ strebt, das die wild gewordenen Verstandeskkräfte bezwingen soll wie einst die Urkräfte der Germanen. Hierbei erhalten wir auch eine Charakteristik der „Historisch-politischen Blätter“ und ihrer Mitarbeiter und werden auf die Beziehungen zwischen München und England aufmerksam gemacht. 2. Die katholischen Denker erkennen, daß ein Kampf zwischen den religiösen Prinzipien und dem christlich-germanischen Geist bevorsteht, während Karl Marx umgekehrt — das Bürgertum revolutionärer wertend — den Kampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat voraussieht. Möhler und Görres sehen im Protestantismus das Prinzip der Zersetzung und suchen die Kraft des einheitlichen Katholizismus den Kräften entgegenzuwerfen, welche die abendländische Kultur auflösen. 3. Die katholische Kirche erkennt, daß es mit dem liberalen Verfassungsstaat sich auch leben läßt, eben weil er Meinungsfreiheit und Unterrichtsfreiheit zuläßt. So entsteht der Bund von Katholizismus und Liberalismus überall dort, wo eine katholische Volksgruppe einer andern Nationalität und Konfession innerhalb des gleichen Staatswesens als der schwächere Teil gegenübersteht (Polen und Nikolaus I., die Iren, Belgier und Holländer, die Gestalt Manzonis). — Vf. schildert dann den sozialen Katholizismus und zeigt, wie Adam Müller, Baader und Radowitz die Begriffe von der „organischen Gesellschaft“ und vom „Gemeinwohl“ vorgebildet haben. Es entsteht jetzt der Typus des „sozialen Pfarrers“, den Ketteler und Kolping — letzterer hat, wie Vf. hübsch bemerkt, eine Analogie in Carl Sonnenschein — vorgelebt haben. Vf. meint, daß in Kolpings in die volksdeutschen Gebiete hineinreichenden Bemühungen etwas vom alten deutschen Ständestaat wirksam gewesen sei, und er vergißt auch hier nicht der

Anregungen zu gedenken, die Sailer für die christliche Liebestätigkeit gegeben hat. — Mit großer und liebevoller Sachkunde hat Vf. auch die künstlerischen Bewegungen aufzunehmen und wiederzugeben gewußt. Die Bedeutung, die Sailer über Ludwig I. für die Erneuerung der Kirchenmusik gehabt hat, war mir ebenso unbekannt, wie die Wirkungen, die in dieser Richtung von Proske, Thibaut und E. T. A. Hoffmann ausgehen. Sehr eingehend werden Nazarener und Gotiker geschildert. Die Sammlung der Brüder Boisserée, die „Lukasbrüderschaft“ in Rom, die Fr. Overbeck leitet, Peter Cornelius, das sind einige Daten, die ich heraushebe. Das Urteil Schnabels über die Nazarener ist überraschend günstig: Sie „haben zum letzten Mal in der deutschen Geschichte eine zugleich religiöse und nationale Kunst von ausgeprägter Eigenart geschaffen“. Vf. geht dann der Entstehung der Neugotik im Zusammenhang mit England nach und behandelt genau die Vorschläge zur Erneuerung des Kölner Doms und die Personen, die an den Vorschlägen und am Werk beteiligt gewesen sind.

Der Katholizismus im 19. Jahrhundert ist nach Schnabel charakterisiert durch Konzentration und bewußtes Streben nach Einheit. Man wird schon an diesem Urteil zweifeln dürfen. Erst recht aber ist es fraglich, ob der Weg des Protestantismus einfach als der Weg der Verweltlichung oder des „Fortschrittes in der Zersplitterung“ bezeichnet werden darf. Mich dünkt, daß dies alles etwas auf der Oberfläche gesehen ist. Man sollte auch hier von der Inkarnation ausgehen, die nun einmal Grundlage und Symbol der christlichen Religion ist. Es ist immer so, daß das Christentum im Leib dieser Welt und ihrer Kultur existiert. Gerade auch der Katholizismus. Man wird nur sagen können, daß es Kunst und Kraft der katholischen Kirche ist, Anpassung, Revolution und „Fortschritt“ in den eigenen Organisationen aufzufangen. Und es will mir überhaupt so scheinen, als ob Schnabel über den Idealismus und über die großen Philosophen im Stil — sagen wir — Lütgerts oder aller jener „puristischen“ Vertreter des Christentums urteilt, die vergessen, daß es ein Christentum an sich nie gegeben hat und nie geben wird, sondern daß die christliche Religion überall, wo sie erscheint, mit Volkstum und Kultur bekleidet ist.

Die Darstellung der protestantischen Entwicklung beginnt auch hier mit der Erweckungsbewegung, wobei aber dem Vf. leider die entscheidenden Gesichtspunkte — die Beziehung zum Spiritualismus und zu Luther — verborgen geblieben sind. Ein eingehendes Kapitel ist der Entstehung der preußischen Landeskirche und den damit im Zusammenhang stehenden Fragen gewidmet. Scharf hat der Vf. die Fortdauer des Rationalismus im Hörsaal, im Pfarrhaus und im aufgeklärten Bürgertum erkannt, und auf der breiten Grundlage der neuen Orthodoxie und des neuen Pietismus, d. h. also des kirchlichen Lebens und der Frömmigkeit, zeichnet er das Bild der liberalen Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Gerade diese Verknüpfung, die manche interessanten Einzel- und Gruppenbilder erstehen läßt, gibt auch dem Bild von der theologischen Entwicklung, zu der die soziologische Komponente des Bürgertums gehört, die lebendige Fülle und die die Ideengeschichte ergänzende Anschaulichkeit. Die Schilderung Friedrich Wilhelms IV., seiner hochkirchlichen Tendenzen, der Irrationalitätsphilosophie und der Kunst seiner Zeit, schließt diesen Band ab.

Auch hier ist die Bedeutung des Spiritualismus im Großen nicht gesehen, soviel Schnabel sich sonst assimiliert hat. Es wird damit zusammenhängen, daß ihm die Scheidung zwischen Christlichkeit und Kirchlichkeit nicht recht liegt, in der ich etwa ein Ergebnis der religiö-

sen Entwicklung im 19. Jahrhundert erblicken würde. Die Urteile, die Schnabel fällt, sind zurückhaltend und vorsichtig. Den katholischen Standpunkt des Vf. wird man häufig spüren. Ich denke etwa an die Beurteilung Kolpings oder der Kämpfe um die Parität, insonderheit im Rheinland während des 19. Jahrhunderts, oder wohl auch Friedrich Wilhelms IV. Aber das ist gewiß kein Tadel. Könnte es je anders sein? Nein, es soll auch nicht anders sein.

Ein tüchtiges Stück achtungswerter Arbeit ist an uns vorübergezogen, als wir uns mit diesen Büchern beschäftigten. Jedes ist in seiner Art und in seinen Grenzen wertvoll. Jedes fördert auch die wissenschaftliche Erkenntnis. Aber keines erreicht die konstruktive Zusammenfassung, die R. Seeberg in seiner „Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert“ erreicht hat. Dies Buch hat viele und erhebliche Mängel, die heute vor aller Augen offen daliegen. Aber — es war ein Wurf.

Abgeschlossen am 3. 1. 1940.

## Allgemeines

Eduard Schwartz, Gesammelte Schriften. Band I: Vergangene Gegenwärtigkeiten. Exoterica. Inter arma et post cladem. Dis Manibus. de Gruyter, Berlin 1939. XI u. 392 S.

Diese „Gesammelten Schriften“, in denen viel Wissen, Erfahrung und Geist in schlichter, edler und edler, weil durch die Sache geformter Sprache zusammengefaßt sind, sind den beiden im Weltkrieg gefallenen Söhnen des Vf. gewidmet. Etwas Tragisches zieht sich durch ihren Reichtum hin. Wir spüren durch die Schärfe der Urteile und durch die Sprödigkeit der Natur hindurch die Schmerzen einer Generation, in deren Leben der Weltkrieg äußerlich und innerlich den nie überwundenen Einschnitt gemacht hat.

So finden sich verschiedene Aufsätze, die dem Krieg und den durch ihn in Bewegung gesetzten Fragen gelten. Ich hebe einiges hervor. Der Krieg ist für E. Schwartz die große Probe auf die Übereinstimmung von Wahrheit und Wirklichkeit. Vorzüglich gelungen ist die knappe Charakteristik der deutschen, französischen und englischen Staatsidee, die der Vf. im Zusammenhang mit der grundlegenden Frage nach dem Verhältnis von Gesamtheit und Einzelwesen sieht, und in deren Rahmen er klar und deutlich Sinn und Aufgaben des Volksstaats umreißt. Auch das Wort: „Unsere Geschichte ist reich an Wechsel zwischen tiefem Fall und überraschendem Aufstieg“ entquillt aus der Tiefe eines deutschen Herzens. Ebenso möchte ich die Worte zu Ehren der Gefallenen als Beispiel und Mahnung hersetzen: „Tausende unserer Besten, blühende Jugend und reife Männer, die hofften und strebten zu wirken und zu schaffen, damit Deutschland seinen Teil behalte an den unvergänglichen Gütern, haben ihre Seele dahingegeben für die Freiheit des Bodens, auf dem das Volk der Dichter und Denker gewachsen ist; wir, die Überlebenden, und die, welche heranwachsen, schulden ihnen die heilige Pflicht, unserem Volk das zu bewahren, ohne das auch der Glanz des Sieges und der Macht erbleicht und verfliegt, den ewigen Geist und die unsterbliche Seele.“

Zwei von Erinnerung und Erleben schwere Aufsätze gelten der deutschen Universität Straßburg, deren Zauber ja auch so manche

andere, wie etwa E. Klostermann, bekundet haben, und bei der schönen Rede auf W. Windelband fällt das Wort von der „bitteren Schönheit“ des Amtes des Straßburger Professors.

Reife wissenschaftliche Früchte aus der Arbeit von Eduard Schwartz sind im ersten Teil dieses Buches aufbewahrt. Auch hier begnüge ich mich mit kurzen Hinweisen; so auf die Aufsätze „über Kirchengeschichte“, über „das philologische Problem des Johannesevangeliums“ und auf die beiden Arbeiten, welche die Geschichtsanschauung der Hellenen betreffen. Beachtung verdient auch die Auseinandersetzung mit Spengler, dessen Art einem Mann wie E. Schwartz nicht liegt — Spenglers Buch ist ihm ein Beispiel für die Art, „Geschichte symbolisch zu verdampfen“ —, weil das Urteil trotzdem nicht bloß gut, sondern auch gerecht ist, weil es nicht aus unfruchtbaren und im Grund langweiligen methodologischen Diskussionen hervorgeht, und weil der Vf. von hier aus zu ebenso interessanten wie fundamentierten Bemerkungen und Beobachtungen zu dem großen Problem gelangt, ob die Griechen „Organ für Vergangenheit“ gehabt haben, oder — besser, da das heute kein Vernünftiger leugnen kann — wie ihr Geschichtsbewußtsein ausgesehen hat. Ich kann hier nur das über Herodot und Thukydides Gesagte hervorheben.

Vielleicht am persönlichsten und aufschlußreichsten sind die Gelegenheitsreden und Aufsätze, die den Toten gelten. Sie vermitteln einen glänzenden Einblick in die Wissenschafts- und Geistesgeschichte gegen Ende des 19. Jahrhunderts, deren Größe nur von Dilettanten unterschätzt werden wird. Auch hier kann ich nur einiges betonen oder hervorheben: Das Urteil über Lagarde, dessen „genialste Tat“ die wissenschaftliche Erschließung der Kanones und Kirchenordnungen gewesen ist. Das nachdenklich machende Wort über Ivo Bruns: „Die Gedanken, die er ausgesprochen, werden weiter wirken; aber seine eigenen werden nicht mehr sein.“ Die höchst anschauliche und persönliche Charakteristik Wellhausens. Wir sehen den farmerlike boy vor uns, mit seiner Freude am niederdeutschen „Schnack“, dessen Wesen — auch in seiner Frömmigkeit — „Einfachheit“ ohne „sentimentale Salbung“ war, und dessen „konstruktive Kritik“ geniale Schöpfung wurde. Hier findet sich das vielleicht für den Vf. selbst bezeichnende Wort: „Wessen Acker die Zeit ist, der gibt sich nicht damit ab, eine Schule zu bilden.“

Die Einordnung, in der der Vf. sich selbst in der Wissenschaftsgeschichte sieht, läßt sich vielleicht am ehesten aus den Arbeiten erschließen, die Usener und Wilamowitz gewidmet sind. E. Schwartz bezeichnet sich selbst als den Schüler von beiden. Usener, der den Begriff der doxographischen Überlieferung geschaffen hat, und dessen Sinn für religiöse Wirklichkeit in allen ihren Verkleidungen unerreicht bleibt, wird auch als Persönlichkeit lebendig vor uns hingestellt. Wilamowitz erscheint als der, der die Philologie auf den Erdboden der Geschichte gestellt und der so die Wissenschaft vom hellenischen Altertum im historischen Sinn geschaffen hat. Eduard Schwartz hat in mühseliger und großzügiger Kleinarbeit unendlich viel historische und kritische Entdeckungen gemacht; aber er hat auch mit seinen gewaltigen Editionen und seinen vielfältigen Studien die epochemachende politisch-geschichtliche Sicht des dritten, vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts der Kirchengeschichte geschaffen, die der in unserem Zeitalter gemachte Fortschritt in der Anschauung vom Werden der Kirche über die ältere Idee von der Hellenisierung des Christentums hinaus gewesen ist. Ihm war das möglich, weil er die morschen Zäune, die sich in den Begriffen Kirchen-Profan-Literatur-

geschichte usw. erhalten haben, niedergelegt hat, um so das eine geschichtliche Leben in seiner unumgrenzten Größe zu fassen. Vielleicht ist es auch erlaubt, auf Ed. Schwartz das von ihm auf Wilamowitz geprägte Wort anzuwenden von dem Göttergeschenk der „firnen Reife des Alters, die nur den Großen zuteil wird, die, weil sie alt sein können und wollen, nicht altern“.

Man mag vielleicht zwei Arten unter den wirklichen Gelehrten unterscheiden dürfen: „die Einflußreichen“, die sich anpassen, ohne es zu merken, und deren lebendige Aufnahmefähigkeit sich in Produktivität umzusetzen vermag; und die andern Stillen, denen über allem „Einfluß“ die stolze Freude steht, den eigenen Keim und die eigene Kraft ohne Rücksicht auf Einflußmöglichkeiten zu entwickeln und zur Darstellung zu bringen. Wenn diese Scheidung richtig ist, gehört E. Schwartz dem zweiten Typus an. Er ist er selbst geblieben, ein *vir sui generis*. Das zeigen auch die gesammelten Aufsätze. — Die Besprechung, die in den Weihnachtsferien geschrieben wurde, sei jetzt ein bescheidener Kranz auf dem Grab des Toten.

*Berlin-Grunewald.*

*E. Seeberg.*

Jahrbuch der Synodalkommission und des Vereins für ostpreußische Kirchengeschichte. (Königsberg 1938. Kommissionsverlag Wichern-Buchhandlung.) Paul Gennrich, Erinnerungen aus meinem Leben.

Bei Lebenserinnerungen wird es immer darauf ankommen, ob der Vf. in ihnen seinem Lebensstil den angemessenen Ausdruck zu geben vermag. Findet der Autor die ihm zukommende Form? Dann wird auch das einfachste Leben anschaulich und sympathisch werden. Gennrich ist das gelungen. Nüchtern, bescheiden und humorvoll berichtet er von seinem Lebensgang und den Geschicken, die ihm widerfahren sind. Das „Ich“ tritt hinter den Tatsachen selbst zurück und wird durch sie hindurch und durch die Art, wie sie wiedergegeben werden, sichtbar. Die Jugendzeit in Stolp, die Ausbildung in Berlin, die bildenden Jahre als Erzieher beim Herzog und bei der Herzogin von Oldenburg, die Privatdozentenzeit in Berlin und die Jahre der ersten amtlichen Verantwortung als Seminardirektor in Dembowalonka, die kirchenregimentliche und akademische Tätigkeit in Berlin, Breslau, Magdeburg und in Königsberg — das sind die Überschriften über den Etappen dieses Lebens. Besonders eingehend schildert der Vf. die 16 Jahre als Generalsuperintendent von Ostpreußen; und man erhält in dieser Schilderung einen lebhaften Eindruck von der vielseitigen und anstrengenden Arbeit, die von einem hervorragenden Leiter des kirchlichen Lebens in dieser Provinz geleistet worden ist. Ich selbst, der ich übrigens nicht bloß „eine kurze Gastrolle in Königsberg gegeben“ habe, sondern der ich vier Jahre, die Jahre des „Kollegmachens“, dort gewirkt habe, kann es dem Vf. aus meiner Erinnerung bestätigen, wie so manchesmal ich ihn auf dem Weg zum oder vom Bahnhof getroffen habe, von wo er nicht im Auto, sondern in der Eisenbahn seine Visitationen in der Provinz durchgeführt hat.

Diese Erinnerungen sind nicht das Buch eines kontemplativen Mannes, sondern die einer aktiven, durch die Mäße geordneten Natur. Daher bringen sie weniger Gedanken als Geschehnisse und Erlebnisse. Sie sind dadurch an sich selbst wertvoll; aber auch dadurch, daß sie die Aufgaben und Leistungen eines Kirchenmannes von 1883—1933 im alten Preußen deutlich machen. Die Eigenschaften, die damals von einem Kirchenführer verlangt wurden, werden einem bei der Lektüre sehr

deutlich. Viele Landschaften, Zustände und Menschen gehen durch das Buch hindurch, und man könnte und müßte manches zu alledem sagen. Erinnerungen sind historische Quellen ersten Ranges. Nicht Akten, höchstens Briefe übertreffen sie an Wert. Das gilt auch von Gennrichs schlichtem, aber eindrucksvollem Buch.

Vielleicht ist der Vf. etwas zu hart in der Beurteilung der Männer, die 1935 im Kirchenstreit gegen ihn aufgetreten sind; wie denn überhaupt mit diesem Zeitpunkt die Erinnerungen, wohl mit innerem Recht, schließen. Aber schließen wir die Besprechung mit einem Vers aus dem reizenden Abschiedslied für Gennrich, das den bekannten Generalsuperintendenten Faber, den Verfasser der „harten Reden“, zum Autor hat:

„Er aber bleibe, der er war,  
Ein Mann der höchsten Ideale  
Und immer sachlich, mild und klar  
Den Kern fein lösend von der Schale,  
Dem Kreuzpanier ein treuer Fähnrich!  
Ein dreimal Heil dem Bruder Gennrich!“

Berlin-Grünwald.

E. Seeberg.

Festschrift Ulrich Stutz zum siebenzigsten Geburtstag. Dargebracht von Schülern, Freunden und Verehrern. 117. und 118. Heft der Kirchenrechtlichen Abhandlungen, herausgegeben von † Ulrich Stutz und Johannes Heckel, Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1959.

Ulrich Stutz ist zu seinem 70. Geburtstag neben Festaussagen der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte von Schülern, Freunden und Verehrern auch die vorliegende Festschrift dargebracht worden. Als 117. und 118. Heft der früher allein von Stutz und seit einigen Jahren auch von Johannes Heckel mitherausgegebenen „Kirchenrechtlichen Abhandlungen“ krönt sie die erstaunliche Leistung für die deutsche Kirchenrechtswissenschaft, durch die Stutz in 116 Heften dieser über 36 Jahre von ihm betreuten Abhandlungsreihe sich ein Denkmal gesetzt hat. Johannes Heckel, dem wir die Herrichtung der Festschrift verdanken, hat bei ihrer Zusammenstellung nach der Persönlichkeit der Verfasser wie nach den dargebotenen Gegenständen dafür Sorge getragen, daß ein Eindruck von der Weite des Kreises vermittelt wird, innerhalb dessen das kirchenrechtswissenschaftliche Wirken von Stutz sich entfaltete. Neben Beiträgen aus dem geltenden kanonischen Recht (Mario Petroncelli, Contributo alla personalità dell'ufficio sacro nell'ordinamento canonico; Rudolf Köstler, Rechtspersönlichkeit und Vermögensfähigkeit nach dem päpstlichen Gesetzbuch; Rado Kušej, Die Form der Einweisung in Amt und Pfründe in den katholischen Diözesen Jugoslawiens [wo sich schon staatskirchenrechtliche Einschläge finden]; Arnaldo Bertola, „Dubium juris“ e presunzione di validità del matrimonio nel sistema canonico; Karl Hofmann, Das Verwaltungsstrafverfahren im kanonischen Recht) stehen ausgesprochen kirchenrechtsgeschichtliche Abhandlungen (Siegfried Reicke, Zum Rechtsvorgang der Klosterverlegung im Mittelalter; Franz Gescher, Um die Frühzeit des Landdekanats in der Erzdiözese Köln) und solche, die aus geschichtlichen Betrachtungen in die Erkenntnis kirchenrechtlicher oder staatskirchenrechtlicher Erscheinungen der Gegenwart hineinführen (Hermann Nottarp, Das Stift Altötting; Philipp Hofmeister, Die Verfassung des holländischen Kreuzherrenordens; Anton Scharnagl, Die

päpstlichen Reservationen der niederen Benefizien und die Besetzung der Kanonikate in Bayern seit dem Konkordat von 1817; August Hagen, Die Rottenburger Bischofswahl von 1846). Zu einer bedeutenden Zusammenfassung von Geschichte und Gegenwart erhebt sich Johannes Heckels grundlegender Beitrag über „Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra“. Nur eine der Abhandlungen (Hans Barion, Konkordat und Codex) ist ausschließlich aktuellen Fragen des Staatskirchenrechts gewidmet. Erstaunlich und bezeichnend für die Lage der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft ist es, daß 12 von den 13 Beiträgen der Festschrift Fragen des katholischen Kirchenrechts behandeln und daß nur eine Arbeit, nämlich die von Heckel, das evangelische Kirchen- und Staatskirchenrecht zum Gegenstand nimmt.

Der Referent darf sich im übrigen bei der Beschränktheit des verfügbaren Raumes mit einer Auswahl von einigen mehr stichwortartigen Bemerkungen begnügen: Nottarp fand für seinen Beitrag interessante Anknüpfungspunkte an der Tatsache, daß bei der Kirche des alterwürdigen, aber 1803 säkularisierten Stifts Altötting vor zehn Jahren durch Dekret der Konsistorialkongregation das Kapitulum wiederhergestellt wurde. Er reiht dieses Kapitel in die Kategorie der „Honorarkapitel“ ein, die er als „Form der Zukunft“ bezeichnet und durch deren Einführung er allmählich eine größere Zahl verwaister Dom- und Stiftskirchen geehrt und wiederbelebt sehen möchte. Die in der Würdigung der kirchenrechtlichen Zusammenhänge schlüssigen Ausführungen erscheinen nur nach der staatskirchenrechtlichen (konkordatsrechtlichen) Seite noch einer Abrundung fähig. — An den gründlichen Monographien von Reicke, Gescher und Hofmeister wird besonders der Freund rechtshistorischer Einzelstudien Gefallen finden. Die umfangreiche Arbeit von Heckel dagegen verdient gleichermaßen die Aufmerksamkeit des Theologen, des Kirchenhistorikers und des Juristen. Heckel ermittelt den Ursprung der Begriffe *cura religionis*, *ius in sacra* und *ius circa sacra* im reformatorischen Schrifttum (mit Melancthon beginnend), um dann ihre verschiedenen Sinnwandlungen in der Folgezeit zu erörtern und sie bis zu den literarischen Mißdeutungen und den endgültigen Abgrenzungen im 19. Jahrhundert fortzuführen. Die zentralen Vorstellungen des protestantischen Kirchenverfassungs- und Staatskirchenrechts werden hier durch Ausschöpfung der theologischen und juristischen Quellen neuartig und überzeugend deutlich gemacht, und man wird weit in die Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft zurückgehen müssen, um einen gleichrangigen Beitrag zu diesen Fragen zu finden. — Das Problem der Vereinbarkeit der päpstlichen Reservationen mit den konkordatsrechtlich festgelegten Besetzungsrechten hat bekanntlich die Konkordatspolitik der neueren Zeit ernstlich belastet. Die Fragen sind in Deutschland — wenigstens für die Kanonikate — zu einer gewissen Lösung gebracht worden, indem der Vatikan auf die Reservationen gegen Konzessionen an anderer Stelle verzichtet hat. Scharnagl verfolgt in seinem tiefeschürfenden Beitrag die Entwicklung der wichtigen Frage für das Gebiet des bayerischen Rechts seit dem Konkordat von 1817 bis zu den Lösungen, die in den Jahren 1931/32 gefunden wurden. — Der interessante Bericht von Hagen über die Rottenburger Bischofswahl von 1846 bereichert das umfangreiche Schrifttum über die Bischofswahl und das staatliche Ausschließungsrecht im 19. Jahrhundert um ein instruktives Material. — Der Beitrag von Barion will als Vorarbeit einer Untersuchung über Konkordatstechnik verstanden sein. Während Stutz in seiner bekannten Abhandlung gleichen Titels die stofflichen Berührungen zwischen Konkordatsrecht

und kirchlichem Recht hatte skizzieren wollen, liegt Barion daran aufzuzeigen, wie das Verhältnis von Konkordat und Codex in den Nachkriegskonkordaten technisch gestaltet worden ist. Dieser Versuch ist neuartig; er erweist sich in der scharfsinnigen und prägnanten Analyse, der Barion die verschiedenen Bezugnahmen und Verweisungen der Konkordate auf das kirchliche Recht unterwirft, als überraschend fruchtbar. Hier werden der konkordatsrechtlichen Forschung eine ganze Reihe von Fragen neu erschlossen, ebenso wie sich für die Technik der Konkordatsredaktion zahlreiche wichtige Hinweise ergeben. — Der letzte Teil der Festschrift endlich ist den kanonistischen Arbeiten von Petroncelli, Köstler, Kušej, Bertola und Hofmann vorbehalten.

Das Werk im ganzen liefert einen überzeugenden Beweis dafür, daß die Tradition der deutschen Kirchenrechtswissenschaft sich noch in guter Hut befindet. In der Konzentration auf kanonistische und rechtsgeschichtliche Arbeiten bestätigt sich freilich erneut, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Fragen des evangelischen Kirchenrechts und des aktuellen Staatskirchenrechts offensichtlich einer Erschlaffung anheimgefallen ist.

Berlin.

Werner Weber.

Erich Seeberg, *Krisis der Kirche und des Christentums heute.* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 185) Mohr-Tübingen 1939; 58 S.

Die großen Umwälzungen der letzten Jahre, vornehmlich auf dem Gebiet des politischen und geistigen Lebens, konnten nicht ohne Folgen für die evangelische Kirche sein. Nach anfänglichen Versuchen eines Teiles der Kirche, über die neuen Verhältnisse hinwegzusehen, mußte man sich doch entschließen, zu der neuen Lage eine entsprechende Einstellung zu finden. Diese Notwendigkeit wurde um so dringender, als das Kirchenvolk die Erschütterungen, die der Kirche drohten, zu ahnen oder zu verstehen begann. Die Verschiedenartigkeit der Stellungnahme führte zum verhängnisvollen Kirchenkampf. Nicht immer werden die am Kirchenkampfe Beteiligten über die letzten Gründe des Streites völlige Klarheit gehabt haben. Den interessierten Beobachtern der Auseinandersetzungen wird aber vieles ganz unverständlich geblieben sein. Namentlich in der Gegenwart macht sich oft Ratlosigkeit bemerkbar, die durch die vielen einseitigen Kampfschriften nicht überwunden werden kann. Hier leistet der Verfasser eine überaus wertvolle Hilfe, indem er als Kirchenhistoriker klar die großen Linien des Geschehens aufweist und die bestimmenden tieferen Gründe zeigt.

Der Kirchenkampf, in dessen dritter Phase wir stehen, ist noch nicht zu einer Entscheidung gekommen. Eins aber, so führt der Verfasser aus, ist deutlich geworden: die religiöse Idee der Toleranz, die einst schwer erkämpft und doch vergessen worden ist, muß wieder Geltung finden. Wir leiden an einer Überschätzung der kirchenpolitischen Gruppen, die im Grund nichts anderes sind wie die „Richtungen“ der Vorkriegszeit. Die Grenzen dieser notwendigen Toleranz sind durch das Wort Christus charakterisiert.

Besonders aufschlußreich ist die Ausführung des Verfassers über den engen Zusammenhang der kirchlichen Lage mit der allgemeinen religiösen Krisis der Gegenwart. Die theologische und kirchliche Verkündigung der Gegenwart, beeinflusst durch die Schweizer Theologie, weist eine Kluft zwischen Historie und Dogmatik auf. Die Theologie steigt in immer höhere Probleme auf und wird dem Volk ganz unverständlich.



Daher ist die Verkündigung oft von geringer Wirkung oder ganz wirkungslos. In der religiösen Krisis ist mehr und mehr der alte antikirchliche, aber christliche Spiritualismus zum Wort gekommen. Er findet sich in den kirchenfeindlichen Ideen der Gegenwart eindeutig wieder. Wird der Spiritualismus das geschichtliche Christentum ablösen? Die Bejahung der Frage bedeutet den Verzicht auf die Kirche.

Die immer wieder aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit, die Konfessionen zu überwinden, wird sorgfältig erwogen. Eine deutsche Nationalkirche, ein hoher Gedanke, der sich auf Luther berufen kann, muß vor allem eine religiöse Grundlage haben, nicht bloß eine politische. Diese Grundlage müßte von innen her gewachsen, erstritten und geschenkt sein. Eine wirkliche Reform der Kirche kann nur von innen her kommen, d. h. von der Theologie. Jede Theologie ist wie jede Kunst gewachsener Ausdruck der Zeit. Entscheidend ist die Christusfrage. Christen sind wir nur, so lange wir an Christus glauben. Der Verfasser weist auf Luther hin, der tief gesehen, immer wieder neuen Kraft zuführen kann, die Neues wollen, ohne die Kette der Tradition zu zerreißen. Die Historie hat heute die Aufgabe, gegenüber vielen falschen Vorstellungen vom Christentum ein wahres Bild zu entwerfen, das gewissermaßen wie ein Urbild schöpferisch das heutige Christentum selbst beeinflussen kann.

Die Darlegungen des Verfassers sind überaus anregend und bieten immer wieder neue Ausblicke und zeigen neue Wege, vor allem vermitteln sie klare Erkenntnisse in bezug auf die gegenwärtige religiöse und kirchliche Lage. Keiner wird die Schrift ohne reichen Gewinn und neue Erkenntnisse aus der Hand legen.

*Beerfelde über Fürstenwalde/Spree.*

*Harry von Beuningen.*

Walther von Loewenich, Die Geschichte der Kirche. XV, 506 S. Witten 1958.

Eine Gesamtgeschichte der christlichen Kirche „von den Anfängen bis zur Gegenwart“ wird hier einem breiteren Kreise dargeboten. Damit wird zweifellos einem Bedürfnis der Gegenwart Genüge getan. Aber auch die Verantwortung des Forschers ist bei einem solchen Unternehmen besonders groß, weil ja mit einer gewissen Kritiklosigkeit der Leser gerechnet werden muß.

Vf. ordnet den gewaltigen Stoff einem systematischen Prinzip, seiner Anschauung vom Wesen der Kirche als einer Kirche des „Wortes“ und des Kreuzes, unter. Diesen Maßstab legt er seiner Kirchengeschichtsschreibung als Kriterium des historischen Urteils zugrunde. Dadurch gewinnt das Buch nach einer bestimmten Seite ein scharfes Profil, das gerade Laien sein Studium, aber auch die Übernahme der sich daraus ergebenden einseitigen Urteile erleichtern mag. Denn so nahe in der Nachfolge Luthers eine solche Geschichtsanschauung liegen mag, so nahe liegt auch die Gefahr einer konfessionalistischen Verengung der Schau des Reichtums der Erscheinungen in der Geschichte der christlichen Religion. Es würde zu weit führen, die sich daraus ergebenden Vorzeichnungen besonders der „mittelalterlichen“ Zeit und der Kirche des Ostens hier anführen zu wollen. Der Einwand des Ref. muß sich vielmehr gegen die angewandte Methode als solche wenden, die zu einer Uniformierung der Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen, zur Verallgemeinerung und Verblässung der konkreten Ereignisse und Personen führen muß. Hätte es nicht in unserer Situation des notwendigen Neubaus näher gelegen, die Leser auf die aus dem Geheimnis

der Menschwerdung Gottes fließende Vielfaltigkeit der Formwerdungen der christlichen Religion hinzuweisen, in der jede Zeit und jedes Volk sich diese als individuellen Besitz erwerben muß, um so dem deutschen Volk der Gegenwart den Weg zu einem neuen, aus lebendiger Berührung mit den Urbildern unseres Glaubens in der Geschichte erwachsenen, Verständnis der christlichen Religion zu weisen?

*Hohen-Neuendorf bei Berlin.*

*Ernst Reffke.*

*Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, hrsg. von Joh. Peter Kirsch, Louis Waeber, Oskar Vasella. XXXII. Jahrgang, Heft 1—4. Stans 1938. 320 S.

Léon Kern beschäftigt sich mit dem Prozeß des Bischofs von Cahors, Hugues Gérard, der 1317 in Avignon verbrannt wurde, wobei vielleicht ein Justizmord stattgefunden hat. Vigil Berther untersucht die Luciuslegenden auf ihre Geschichtlichkeit; Dominikus Pflanzler, O.P., bearbeitet „Bruder Klausens Sprüche und Gebet“; besonders interessant sind die Mitteilungen L. Weisz' „Aus Renward Cysats Sammelbänden“, in denen über die Verhältnisse in verschiedenen Luzerner Kirchen und Klöstern berichtet wird. O. Vasella gibt nach Briefen aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts einen Einblick in die bischöfliche Kurie und den Seelsorgeklerus des Bistums Chur; Louis Waeber erzählt von den „Efforts conjugués de Berne et Fribourg pour doter leurs Chapitres“ und Othmar Perler untersucht die „Dacheriana“ im Kapitulararchiv von Valeria bei Sitten. G. Morazzoni berichtet im dritten Heft über „Un bellinzonese davanti al Tribunale della S. Inquisizione a Venezia“ und Leo Weisz veröffentlicht Beiträge aus Quellen, die die Zustände Zürichs nach Kappel 1531 schildern. Otmar Scheiwiller O. S. B. behandelt die Überlieferung des hl. Florin von Remüs; L. Waeber teilt interessante Einzelheiten aus unveröffentlichten Briefen Sébastien Werros mit und Othmar Perler veröffentlicht „Ein Urteil des Petrus Canisius über Molina“. Mitteilungen und Rezensionen beschließen die einzelnen Hefte der Zeitschrift.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Dr. Joseph Wittig, Chronik der Stadt Neurode. Verlegt von der Stadt Neurode. 1937. 565 S.

Das vorliegende Werk verdient von verschiedenster Seite eine volle Würdigung. Buchmäßig ist es sowohl durch schönen klaren Druck, großes Format und nicht weniger als fast 200 Abbildungen (einschl. Karten und Pläne) ausgezeichnet. Als Heimatbuch spricht es in erster Linie und in besonderer Weise zu den Familien der Stadt und ihrer Umgebung; vor allem auch ist das Werk eine ergiebige Quelle für Sippenforschung, die durch den umfangreichen Namenweiser am Schluß ungemein erleichtert ist. Historisch angesehen hinwieder ist ein Doppelpeltes hervorzuheben: einmal fußt der Verfasser durchaus auf Quellen, alten wie neuen, so daß diese Chronik sich von den Chroniken alten Stils mit ihren Legenden und Sagen vorteilhaft unterscheidet. Sodann versteht es Wittig, Anschaulichkeit in kleinen plastischen Einzelbildern und große, klare Entwicklungslinien miteinander zu verbinden; er stellt jene lebendig in diese hinein. Das Werden und Wachsen, Arbeiten, Leiden und Kämpfen der Stadt und seiner Bürger zieht von ersten vorgeschichtlichen Funden an bis zur Gegenwart am Auge vorüber; von 1356 an, also sechs Jahrhunderte lang, sprechen die Quellen. Es ist klar,

daß das, was uns am meisten interessiert, die Kirchengeschichte Neurodes, bei diesem Verfasser nicht zu kurz kommt. In jedem großen Abschnitt sind eine oder mehrere Kapitel der Frömmigkeit und der Entwicklung des religiösen Lebens in Kirche und Schule gewidmet, und gerade der große Abschnitt, der sich mit dem 16. Jahrhundert beschäftigt, trägt die Überschrift: „Die fromme Stadt“ mit folgenden Kapitelüberschriften: Die Frömmigkeit der Neuroder vor der Glaubensspaltung (Kap. 11); Neurode in der Glaubensspaltung (Kap. 12); Der letzte katholische und der erste protestantische Erbherr von Neurode (Kap. 13); Der neue Glaube in Neurode (Kap. 14). Wittig weiß das eigentümliche Durcheinander der verschiedensten Glaubensrichtungen in der Grafschaft Glatz, an dem auch Neurode seinen Anteil hatte, herauszustellen: Lutheraner, Schwenkfelder, Täufer und Calvinisten — alles nebeneinander! Er weiß auch, was auf neuen Funden beruht, daß gerade Neurode in der Reformationszeit eine Pflanzstätte evangelischer Geistigkeit und die Geburtsstätte vieler lutherischer Pfarrer, Kantoren, Dichter und Musiker, sogar eines Theologieprofessors, Petrus Caluminus († 1598 in Heidelberg) war. Das in diesem Abschnitt stehende Verzeichnis der evangelischen Pfarrer von Neurode ist umfassend und berichtigt ältere, ungenaue Verzeichnisse. Nach der Gegenreformation von 1626, die hier wie in Schlesien überhaupt, mit rücksichtsloser politischer und militärischer Gewalt das Evangelium austrieb, blieb Neurode bis in das Ende des 18. Jahrhunderts restlos katholisch. Die Eroberung Schlesiens durch Preußen und der nun einsetzende Zuzug von evangelischen Handwerkern und Beamten führte 1796 zur Neugründung einer evangelischen Gemeinde, die damals mit neun Bürgern begann und heute auf über 2000 angewachsen ist.

Charakteristisch für Wittig und seine innere Haltung ist das Motto, das er dem ganzen Werk, dem Kommen und Gehen der Generationen und Einrichtungen voranstellt und dadurch den Eindruck der Vergänglichkeit alles Zeitlichen und Irdischen, der notwendig solch einer Chronik von sechs Jahrhunderten anhaftet, überwinden hilft: „Ich glaube an eine Auferstehung der Toten und an ein ewiges Leben.“

*Naumburg (Queis).*

*Hellmut Eberlein.*

Erich Jung, *Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit*. 2., völlig umgearb. Aufl., mit 245 Abbildungen. Verlag J. F. Lehmann in München. 1939. 541 S.

Vf. ist im Hauptfach Rechtswahrer (15), was bei der Bewertung seiner religionsgeschichtlich-archäologischen Arbeit nicht gegen ihn vorgeeinommen machen darf; hat doch der Jurist Genzmer die z. Z. beste Edda-Übersetzung geboten! Für Sicherung des „Sachbefundes“, den Jung bei seinen Untersuchungen maßgebend sein lassen will, mag ja gerade auch sein Beruf besondere Eignung erheischen und fördern können. Absoluteste Voraussetzungslosigkeit ist dabei freilich nicht vorzusetzen. Wie die Kunstgeschichte Dehios, mit dem Vf. regen Austausch pflegte — beide Professoren waren 1919 aus Straßburg vertrieben worden —, nach unseres Autors Meinung stark an dem „Mittelmeerbann“ leidet, so hat natürlich auch der letztere selbst „ein starkes persönliches Verhältnis“ zu seinem Gegenstand (23). Ja, man spürt den kräftigen Schlag des treuen deutschen Herzens und ist dankbar für die unter solchem Motiv geleistete gewaltige Kopfarbeit, die ein reifes, grundlegendes, sehr brauchbares Buch entstehen ließ. Auch daran merkt man die Synthese von Kopf und Herz, daß Vf. gleich zu Beginn der

„Einführung“ andeutet, nicht einem Verstoß gegen die echten katholischen Glaubenssätze Vorschub leisten zu wollen, und daß er auf seinen Verkehr mit protestantischen Forschern mehrfach zu sprechen kommt. Zudem lehnt er „Germanomanie“ und „Skandinavomanie“ ebenso ab wie „Keltomanie“ u. dgl. und setzt sich für Bezeichnungen wie „Weihnachtsmond“ und „Christfest“ ein (14 ff.). — Die „Grundlage“ des Werkes ist die Überzeugung von der „Zähigkeit und Bildkraft in der geistigen Erbmasse“ (206), wie sie deutlich wird an den steinernen Urkunden, die als „Realaltertümer“ aus altdeutscher Glaubensvergangenheit in den späteren kirchlichen oder profanen Bereich übergingen oder deren Gestaltung von dorthier beeinflusst wurde, woneben auch Volksglaube (Aberglaube) und Volksbrauch bis hin zur Gegenwart als — vielfach entstellte — Überbleibsel aus vorchristlichem Glaubensgut untersucht werden, — und zwar weit umfangreicher, als der Titel, streng genommen, besagt. Gesamtergebnis: altdeutsche Religion ragt in die jetzige Glaubenshaltung Deutschlands bzw. in deren Ausdruck durch Kult und Kunst herein. Unser Schluß daraus: es sollte, nachdem die Bibel in den Zusammenhang mit ihrer „Umwelt“ hineingestellt worden ist, nicht zweifelhaft sein, daß unsere Kirchengeschichte nur dann vollgültig sein kann, wenn sie sich mit dem von unserer „Vorwelt“ hinterlassenen Erbgut beschäftigt und soweit nötig auseinandersetzt! Hierzu drängt, hierzu hilft das vorliegende Buch. — Ich greife aus den 55 Kapiteln nur ein paar heraus, deren Überschriften allein schon zeigen, daß ihr Inhalt von der Kirchengeschichte aufgegriffen werden muß. Kap. 12: „Der deutsche Turm“. Ob (nach Tögel) wirklich beim Ulmer Münster „der Turm wichtiger als die Kirche“, ob er „die herrlichste Irmensul“ ist, die jemals aus deutschem Glaubensgebiet heraus geschaffen wurde (137)? Hier hätte Hans Preuß (Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst), der scheinbar völlig übergangen ist, eingehend vernommen werden müssen; dann hätte Vf. doch wohl „die Psyche des gotischen Domes“ (Preuß a. a. O. 59) erster genommen! Daß Vf. — an „Irmensul“ anknüpfend — bei der Frage nach den Externsteinen im Entscheidenden für A. Fuchs und R. Günther gegen Teudt eintritt (121 ff.), soll dem Leser um des Schibboleths willen ver-raten sein! In Kap. 19 („Ketzerei und Freigeisterei im Mittelalter“) übernimmt Vf. die These Tillotsons (ohne diesen zu nennen), das Wort „Hokuspokus“ sei Entstellung aus „Hoc est corpus meum“ (228); ein Blick in Kluges Etym. Wörterbuch hätte ihn von der höchsten Unsicherheit dieser Ansicht überzeugen können. Das Abendmahl wird ferner berührt in Kap. 21: „Gedächtnis- (Minne-) Trunk und magisches Essen“, in welchem Jung von einer Chiemgauer Hochzeit 1934 zum Kannibalismus übergeht (254). — durchaus nicht erschütternd für den, der den „Goldenen Zweig“ Frazers liebt und sich nun aber doch noch etwas eindringender mit der Sache befaßt. Natürlich ist es verzeihlich, wenn bei der Darbietung einer solchen Fülle vieles einzelne allzu kurz ausfällt. Aber immerhin wäre gerade bei diesem schwerwiegenden Thema die Lektüre des Artikels „Eating the God“ von Crawley in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics, V, 1912, p. 156 ff. recht vorteilhaft gewesen! — Und da wir nun gerade beim Kannibalismus sind, dieser aber nach Mexiko weist (Crawley a. a. O.: The most important instances, the Christian Eucharist and the Mexican sacrifices, are in strong contrast), werfen wir noch einen Blick in Kap. 34: „Heidenkirchlein“, allwo wieder (er trat schon auf) Hugo Winkler, ausgerechnet der „Panbabylonist“, zu Ehren kommt mit seiner Überzeugung von „weltumspannenden Kulturübernahmen“ (485); — mit Verlaub zu

fragen: Übernahmen also doch wohl auch vom Mittelmeer?! — Lieber natürlich von Mexiko! Wofür ich nun wiederum gern noch andere Quellen außer den vom Vf. gebrauchten angezeigt gesehen hätte, nämlich die in dem 28. Bande der American Ethnology, „Mexican Antiquities“, Washington 1904, gesammelten Aufsätze (ich nenne diese Ausgabe, weil ich nur diese besitze; es gibt auch eine deutsche Bearbeitung). — Solche kleine Meckereien durften nicht fehlen! Auch bei dankbarster Anerkennung des Gebotenen ist ja eben unverkennbar, daß für manches der Kapitel eine eigene, gründlichste Monographie nötig wäre, wenn man aus dem „Sachbefund“ weitgehende Linien ziehen und grundlegende Einsichten gewinnen will.

*Flöha (Sachsen).*

*Georg Krönert.*

August Bode, Heilige Zeichen, Verlag Carl Winter, Heidelberg 1958, 298 S.

Dieses äußerlich ganz vorzüglich ausgestattete, mit 216 Textbildern versehene Buch will vom Stammbaum der Sinnbilder aus zu einer vorchristlich-germanischen Wissenschaft und zu einem arisch-germanischen Weltbild vordringen. Leider begeht Vf. den methodischen Fehler, vom Symbol aus auf die hinter diesem liegende Anschauung zu schließen, während vielmehr das Symbol erst verständlich wird, wenn man einigermaßen weiß, wie der Innenkreis beschaffen ist, dem es entstammt. — Lange mühte ich mich um das Verständnis dessen, was Vf., der viel brauchbares Material beibringt, nun eigentlich dem Leser sagen wollte, bis ich S. 248 die Erklärung meines Unvermögens las: „Das Geheimnis der Wahrheit“ ist „nichts für Pfaffen“, es ist vielmehr „Meistergeheimnis“. Welches den „klugen Leuten“ (283 f.) schier unerreichbaren historischen Verständnisses Vf. sich erfreut, geht einzig schon aus seiner Erklärung des „Schicksals Jesu“ hervor: Jesus hätte an der Spitze einer Horde die Geldwechsler aus dem Tempelhof vertrieben. „Dabei wird sich manch einer seiner Anhänger die Taschen gut gefüllt haben“. Usw. Das ergab dann den Prozeß gegen Jesus (270). Was das mit „heiligen Zeichen“ zu tun hat, dies zu verstehen, bin ich wiederum zu beschränkt. Aber freilich, die „klugen Leute“ haben ja immer nur „den Wein weggeschwätzt“, — vielleicht aber auch diejenigen, die eine fast zweitausendjährige Geschichte nach Christi Geburt etwas anständiger beurteilen als unter dem Gesichtswinkel, als hätten wir „Spaß“ an einem „völker- und kinderfressenden Moloch Jahweh“ (284). Auch „wir möchten, daß es immer nur aufwärts ginge mit der Entwicklung der Menschheit“ (284).

*Flöha (Sachsen).*

*Georg Krönert.*

Johannes Reil, Die Externsteine als Denkmal mittelalterlicher Frömmigkeit. Leopold Klotz Verlag, Leipzig 1958, 27 S.

Dieses ganz vortreffliche Heft des Chemnitzer Pfarrers D. Dr. Reil faßt nicht nur die bisherigen Ergebnisse der exakten Forschungen über die Externsteine (wie sie besonders A. Fuchs und R. Günther veröffentlichten) für einen weiteren Leserkreis zusammen, sondern bringt auch eigene tüchtige Beobachtungen bei. Gute Bildtafeln ermöglichen eigene Ansichtnahme. Das gehaltvolle Büchlein bringt in Kürze das, was heute jedermann von den Externsteinen wissen muß: Das „völlig einheitliche“ Werk „ist eine der im frühen Mittelalter aufkommenden Nachbildungen der Heiligtümer der Grabeskirche Jerusalems in der Hei-

mat“ (8), geschaffen „unter glücklicher Ausnützung der naturgegebenen Szenerie“ (12) durch die Benediktiner von Abdinghof — geweiht 1115 —, es will einen Ersatz für Kreuzzugsteilnahme und Wallfahrt nach Palästina gewähren, will „die Sehnsucht nach Christusnähe“ befriedigen und Christus in der Heimatflur heimisch machen (15).

*Flöha (Sachsen).*

*Georg Krönert.*

## Alte Kirche

Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library. Vol. III. Theological and literary texts (Nos. 457—551) edited by C. H. Roberts. Manchester. University Press 1958.

Die beiden ersten Stücke dieser Sammlung sind der Forschung schon durch Sonderausgaben bekannt und wiederholt besprochen worden. Es handelt sich um das Fragment aus Johs. Evgl. 18 aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts und um das Septuaginta-Fragment aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. Das Glanzstück der neuen Veröffentlichung ist ohne Zweifel Nr. 465, enthaltend ein griechisches Fragment aus dem gnostischen Evangelium der Maria (Magdalena), aus dem 3. Jahrhundert. Den koptischen Parallelabschnitt aus der Berliner Handschrift hat C. Schmidt beige-steuert. Im Jahre 1905 schrieb Schmidt in der Einleitung zu dem ersten Band der koptisch-gnostischen Schriften in der Berliner Kirchenväter-Ausgabe, daß er in einem zweiten Bande die noch unpublizierten Werke, nämlich das Evangelium der Maria, das Apokryphon des Johannes und die Sophia Jesu Christi herausgeben werde, über die er in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie schon im Jahre 1896 kurz gehandelt hatte. Es sind jetzt 45 Jahre seit dem ersten Bekanntwerden vergangen, wann werden uns endlich diese koptischen Texte zugänglich gemacht werden? Und dabei handelt es sich bei dem Evangelium der Maria und dem Apokryphon des Johannes um sehr alte Stücke der gnostischen Literatur, die uns wichtige Aufschlüsse zur Geschichte der Gnosis vermitteln könnten. Ich möchte in diesem Zusammenhang die Vermutung aussprechen, daß die Fragmente aus dem sogenannten Ägypter-Evangelium mit dieser Literatur, in der die Frauen aus dem Gefolge Jesu (Maria Magdalena und Salome) im Mittelpunkt stehen, irgendwie zusammenhängen. Es ist eine kuriose Szene, die das griechische Fragment des Evangeliums Mariae festhält, wie Petrus von Levi zur Rede gestellt wird, weil er die der Maria zuteil gewordene Offenbarung nicht anerkennen will. Merkwürdig ist dabei die Diskrepanz zwischen dem griechischen und dem koptischen Text des Evangeliums Mariae. Es scheint, daß dem Kopten eine andere griechische Rezension zugrunde gelegen hat. Vielleicht tauchen eines Tages noch andere griechische Fragmente aus diesem gnostischen Evangelium auf. Nr. 464 ist aber nicht, wie die Überschrift besagt, Fragment eines apokryphen Evangeliums, die in den Addenda geäußerte Vermutung, daß es das Fragment eines astrologischen Textes ist, darf als viel wahrscheinlicher gelten. Nr. 465 ist wiederum eine wichtige Veröffentlichung: Fragment der Markus-Liturgie aus dem 6. Jahrhundert. Auch wenn der Text orthographisch schlecht geschrieben ist und auch einige Fehler in der Satzfolge hat, so ist er doch wichtig, weil er die durch Pap. Straßbg. 254 und durch die Zitate bei Kosmas

Indikopleustes ermittelte Feststellung erhärtet, daß der Text unserer griechischen Handschriften der Markus-Liturgie, eine sehr späte Entwicklungsstufe der Alexandrinischen Liturgie (Beeinflussung durch die Jakobus- und Basilius-Liturgie) repräsentiert und daß die koptische Liturgie den ursprünglichen Zustand der Markus-Liturgie relativ besser bewahrt hat. Nr. 465 beweist, daß der Wortlaut der Epiklese, den wir in den griechischen Texten haben, nur zu einem kleinen Teil alt ist, die lang ausgeführten Prädikationen des Hl. Geistes (bei Brightman p. 154 1 ff.) haben dem ursprünglichen Wortlaut nicht angehört. Merkwürdig ist, daß nach der Epiklese (von zweiter Hand geschrieben) in Nr. 465 ein Interzessions-Gebet für die Toten folgt. Ich erkläre mir diesen Zusammenhang (entsprechend meinen früheren Darlegungen in *Ephemerides Liturg.* 1932 p. 66 sq.) so, daß wir in Nr. 465 den Text für ein Totenoffizium vor uns haben. Auf die andern liturgischen Stücke in Roberts' Catalogue gehe ich nicht ein, vor allem nicht auf den schwierigen lateinischen Text Nr. 472. Es ist mir sehr fraglich, ob wir es hier mit einem liturgischen Fragment zu tun haben, ich möchte eher an ein Fragment aus einem manichäischen lateinischen Text denken, aber beweisen läßt sich weder das eine noch das andere. Welche Rolle jedoch der Manichäismus in Ägypten gespielt hat, zeigt das unter Nr. 469 (aus dem späten 3. Jahrhundert) veröffentlichte griechische Sendschreiben gegen die Manichäer. Dem Schreiber dieses Briefes war ein manichäisches Werk in die Hände gefallen und nun warnt er die Gläubigen, was er aber über die Verwendung von Menstrual-Blut bei den Manichäern sagt, wird zur Topik der konventionellen Verleumdung gehören. Auf die übrigen Texte in dieser Veröffentlichung können wir nicht mehr eingehen. Das Gesagte wird genügen, um die Interessierten auf die Wichtigkeit des 3. Bandes des Katalogs der John Ryland Library hinzuweisen.

Rom.

Erik Peterson.

1. Harry Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung.* Von Tertullian bis Cyprian (*Latinitas Christianorum primaeva*, fasc. 8). Nijmegen 1958. Dekker & van de Vegt.
2. Derselbe, *Semantische opmerkingen over het oudchristelijk Latijn.* (Antrittsrede.) Dasselbst.
3. Otger Jansson, O. F. M. *L'Expressivité chez Salvien de Marseille.* Première partie: *Les adverbes.* Dasselbst 1957. (*Latinitas christianorum primaeva*, fasc. 7).

Diese drei Arbeiten sind aus der Schule des jetzt verstorbenen holländischen Sprachwissenschaftlers Jos. Schrijnen hervorgegangen. Wer einmal diesem Priester begegnet ist, konnte sich von der geistigen Überlegenheit jenes Mannes, in dem sich die humanistische und die religiöse Tradition der Niederlande auf das Schönste vereinigte, nach kurzer Zeit überzeugen. Die an erster Stelle genannte Arbeit zeigt die Abhängigkeit von Schrijnen auf jeder Seite, man möchte fast sagen: allzu stark; viele historische und theologische Fragen sind dem Vf. nur aus den Aufsätzen Schrijnens oder dem *Dictionnaire d'archéol. chrét.* bekannt. Das ist schade, denn man kann die philologischen Fragen natürlich nur in innigstem Zusammenhang mit den historischen und den theologischen Problemen behandeln. Die Schrift besteht aus zwei Teilen: Aufbau und Verwaltung der Kirche und sodann: Gnadleben. Im ersten Teil werden die Ausdrücke: *ecclesia, catholica, catechumenus, clerus* usw., ferner: *laicus, plebs, populus*, sowie die Ausdrücke für

die einzelnen Gruppen des Klerus behandelt, und endlich die Wortgruppe: haeresis und schisma. Der zweite Teil behandelt die Ausdrücke für den Märtyrer, Bekenner und Leugner, sowie für die Nächstenliebe und Mildtätigkeit. Zugrunde gelegt werden immer: Tertullian und Cyprian, vielleicht hätte der Rückgang auf die altlateinische Bibelübersetzung, sowie die Vertiefung in die Problematik des griechisch-christlichen Sprachgebrauches noch gründlicher erfolgen können. Denn was für eine merkwürdige sprachliche Zusammenstellung stellt doch z. B. die Wendung „ecclesia catholica“ dar! Ecclesia ein Wort aus der Sprache konkreter staatsrechtlicher Institution, und catholica ein Wort aus der wissenschaftlichen Kategorienlehre. Der polemische Charakter dieser Zusammenstellung ist ja ohne weiteres deutlich, aber was waren das für Leute, die in einer solchen Ausdrucksform polemisiert haben? Auf p. 24 ff. handelt der Vf. über die Bezeichnung von ecclesia für das Kirchengebäude. Er verweist für die Bedeutungsentwicklung von Versammlung zu Versammlungsraum auf die analoge Entwicklung von synagoga. Aber die Fragen sind doch komplizierter. Die Griechen haben für den Versammlungsraum der ἐκκλησία die gut griechische Wendung ἐκκλησιαστήριον entwickelt. Warum ist es in der christlichen Sprache nicht zu einer ähnlichen Bildung gekommen? Der Hinweis auf das Wort συναγωγή hilft nicht weiter, denn das συναγειν der in der συναγωγή Zusammentretenden begründet ein privatrechtliches Verhältnis (Vereins-terminus), der Ausdruck ἐκκλησία als Terminus des Staatsrechtes (die Übersetzung mit „Versammlung“ bei Janssen verwischt die Unterschiede) mußte der Entwicklung zur Bedeutung „Versammlungsraum“ entgegenstehen. Auch bei der Behandlung des Wortes clerus vermißt man bei dem Vf. ein tieferes Eindringen in den Sinn der griechischen Terminus. Nur von da aus wäre verständlich zu machen, warum der Gräzismus über das lateinische Wort ordo im Kampf um die technische Geltung den Sieg davon getragen hat (p. 50). So wäre vieles zu dem Buche anzumerken, es würde mir aber leid tun, wenn daraus der Eindruck einer Ablehnung entstünde. Ich glaube vielmehr, daß der Vf. auf gutem Wege ist, und ich halte die Aufgabe einer patristisch-theologischen Philologie, im Unterschied zu einer „bloßen“ Philologie oder „reinen“ Historie resp. Dogmengeschichte für unbedingt erforderlich, zumal sie noch kaum in Angriff genommen ist. Es ist nur nötig, daß die Aufgabe in ihrer wirklichen theologischen Tiefe gesehen wird.

2. Die „Semantische Opmerkingen“ desselben Vf. enthalten in der Form einer Antrittsvorlesung die Hauptgedanken der größeren Schrift.

3. Die Schrift von Otger Janssen scheint auf den ersten Blick rein philologischer Art zu sein und mit der Theologie in keinem Zusammenhang zu stehen, denn was soll wohl die Geschichte der Partikeln: vel (vel maxime), admodum, penitus, fere (ferme), paene und prope mit der Theologie zu tun haben? Und doch ist die Sache, wie der Verfasser im Anschluß an seinen großen Meister darlegt, nicht ohne Interesse. Die Entwicklung dieser Partikel zeigt ein immer größeres Sichentfernen von dem intellektuellen Gehalt derselben und eine immer stärkere Tendenz zur Wiedergabe eines bloßen Affektes, der von der Sprache des christlichen Affektes bestimmt wird. Insofern hat die Arbeit von Otger Janssen also auch Interesse für den Kirchenhistoriker. Die ganze Sammlung der Latinitas Christianorum primaeva kann den Kirchenhistorikern, denen sie zum Teil noch unbekannt geblieben ist, nicht angelegentlich genug empfohlen werden.

Rom.

Erik Peterson.



Diekamp, Franz, *Analecta Patristica*. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik (= *Orientalia Christiana* *Analecta* 117). Rom 1958.

Bei seinen Vorarbeiten für die Edition der „*Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*“ ist Diekamp auf eine Reihe von Texten gestoßen, die er für *Inedita* hielt oder über die er etwas Neues zu sagen hatte, und so ist dann der vorliegende Band der *Analecta patristica* entstanden. Zuerst werden 2 Fragmente aus einer Schrift des Athanasius: *Περὶ νόσου καὶ ὑγείας* (mit dem Incipit: *Τὰ γράμματα τῆς σῆς εὐλαβείας ἡμῖν ἀπεδόθη*) aus *Codex Vatic.* 2200 mitgeteilt. Diekamp meint:

„Der Lehrgehalt wie auch die Schreibweise bieten nichts, das des großen Kirchenlehrers nicht würdig wäre“ (p. 8). Eine solche Schrift des Athanasius ist sonst unbekannt, ob die Zuweisung an ihn zu Recht besteht, könnte man vielleicht mit Hilfe der Bibelzitate ermitteln, auf mich machen die Schluffausführungen (p. 8, 4 ff.) den Eindruck, daß sie aus einer späteren asketischen Schrift stammen (Lehre von der *κατάνυξις* und der *θεία ἀσθησις*). Es folgt ein kleines Fragment aus Cyrill von Jerusalem, das Diekamp Bedenken trägt, demselben zuzuschreiben. Eine Definition des *ἐνάργεια*-Begriffes aus einer unbekannten Schrift Gregors von Nyssa an einen Grammatiker findet sich an dritter Stelle. Es folgen unter Nr. 4 bedeutsame Untersuchungen über Gelasius von Caesarea, auf die ich hier nur hinweisen kann. Nr. 5 ist ein kleines Fragment aus Petrus von Myra gegen Apollinaris und unter Nr. 6 dann wiederum längere Untersuchungen sowie Texte, die auf Gennadius von Konstantinopel Bezug haben. Unter den Gennadius-Fragmenten druckt Diekamp p. 85 aus Pitra, *Iuris eccl. Graecor. historia et monumenta* Roma 1868 (II, p. 187) einen Brief des Gennadius an Martyrius von Antiochien über die Aufnahme der Haeretiker in die Kirche ab. Der schon oft behandelte Text gibt viele Rätsel auf. (Diekamp hätte vielleicht auf W. Sattler's Dissertation, Die Stellung der griechischen Kirche zur Ketzertaufe, Marburg, 1911 verweisen können.) Wie auch Diekamp (p. 103) hervorhebt, wird der größte Teil in dem unechten 7. Kanon des ökumenischen Konzils von Konstantinopel vom Jahre 581 (wiederholt in Kanon 95 des Trullanum) wiedergegeben, aber der Name des Gennadius fehlt in der Überschrift des griechischen Fragmentes, und wenn die Überschrift, in der Martyrius von Antiochia genannt wird, nach Diekamp erst dem Sammler angehört (p. 101), so kann die Zuweisung an Gennadius im Grunde nur aus einer Interpretation des Schreibens selber gewonnen werden. Ich glaube aber, daß der in Frage kommende Satz (p. 85, 10) nicht notwendig auf einen Bischof von Konstantinopel verweist, ja der unterwürfige Ton scheint mir das nicht einmal wahrscheinlich zu machen. Sicherheit in Bezug auf diesen schwierigen Text wird sich wohl erst dann ergeben, wenn man die gesamte handschriftliche Überlieferung zusammenstellt. In dem Schreiben heißt es in bezug auf die Novatianer: *τοὺς λέγοντας ἑαντοὺς καθαρὸς καὶ καθαρωτέρους* (p. 85, 12). Das wird doch wohl der ursprüngliche Wortlaut sein, während die Kanones von Konstantinopel und des Trullanum den sinnlosen Text: *τοὺς λέγοντας ἑαντοὺς καθαρὸς καὶ ἀριστερούς* (Lauchert p. 87, 4 und p. 156, 4 f.) haben. Unter Nr. 7 folgen dann wertvolle Darlegungen über Hypatius von Ephesus, mit einer Sammlung der auf ihn zurückgehenden Fragmente. Einige Texte sind schon öfter behandelt worden. Nützlich ist die Sammlung der Katenen-Fragmente, aus denen ich den Text p. 157, 1 ff. über den Grundbesitz von Kirchen und Klöstern hervorhebe. Der Exeget Hypatius

wird der Antiochenischen Schule zuzuzählen sein. Beachtenswert ist das Fragment über das Stehen beim Gebet in der österlichen Zeit. Diekamp hat als Parallele u. a. auf Basilius, *De spiritu s.* verwiesen. Hypatius wird aber wohl direkt von Basilius abhängig sein, denn der Satz p. 151, 20 ff. entspricht wörtlich den Ausführungen bei Basilius (Ausgabe von Johnston p. 152, 27 ff.). Es ist schade, daß wir in diesen Paralleltexten nicht bestimmen können, wieviel sowohl sprachlich wie sachlich auf die Schrift des Irenäus über das Passah (Frgm. 7, Harvey p. 479) zurückgeht. Die merkwürdige Aion-Spekulation (Österliche Zeit = Aion Nachbildung) würde für uns von besonderer Bedeutung sein, wenn wir sie dem Irenäus zuweisen könnten. Es folgt ein kleines Fragment von Stephanus von Hierapolis, Fragen und Antworten des Andreas von Caesarea, eine wertvolle Ausgabe der Προπαρασκευή des Theodoros von Raïthu und ein Brief des Arethas von Caesarea.

Rom.

Erik Peterson.

Viller, Marcel und Rahner, Karl, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*. Verl. Herder, Freiburg 1959. 358 S.

Das Werk ist die deutsche Bearbeitung von M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Paris 1950. Es ist eine deutsche Überarbeitung und keine bloße Übersetzung, darin liegt der selbständige Wert der deutschen Ausgabe, an der der Reichtum der Literaturangaben und die Verarbeitung alles dessen, was seit dem Erscheinen des französischen Originals erschienen ist, lobend hervorzuheben wäre. Wir haben in deutscher Sprache kein Werk, das uns mit den verschiedenen Strömungen des geistlichen Lebens im christlichen Altertum, die erst durch die Forschung der letzten 15 Jahre deutlich hervorgetreten sind, vertraut macht. Das Buch ist darum als eine nützliche Wegweisung angelegentlichst zu empfehlen.

Rom.

Erik Peterson.

Eiliv Skard, *Nemesios Studien*. Symbolae Osloenses Fasc. XV bis XIX 1956—1959.

Die Nemesios-Forschung hat ihren letzten Auftrieb durch Werner Jaeger erhalten, der gezeigt hat, daß die Gedanken des Nemesios vor allem auf Poseidonios zurückgehen. Unbekannt waren bisher die Mittelquellen oder die unmittelbaren Vorlagen, die dieser Bischof gebraucht hat. Es ist kein Zweifel, daß es solche gegeben hat, denn die Schrift des Nemesios über die Natur des Menschen ist im Stil der späteren Byzantiner eine Kompilation, oder, wie man gröber sagen kann, sie ist abgeschrieben, ist also vor allem als Quelle für ältere Autoren interessant. Skard weist nun schlagend und zwingend nach, daß für wesentliche Teile der oben erwähnten Schrift des Nemesios der Genesiskommentar des Origenes, ein Riesenwerk in 14 Büchern, in Betracht kommt. Ebenso macht er es sehr wahrscheinlich, daß die Darlegungen des Nemesios über die Elemente und über die Physiologie aus Galen stammen; aber auch seine sogenannte Kulturphilosophie ist dem Galen entnommen, der seinerseits auf Poseidonios fußt, wobei bei Nemesios auch noch ältere Bestandteile, Plato und Demokrit, durchschimmern dürften. Die Studien von Skard, die sich übrigens auch gut lesen, sind m. E. ein Muster für stilkritisch-philologische Untersuchungen.

Berlin-Grunewald.

Erich Seeberg.

Heinrich Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*. Verlag der Bonifatius-Druckerei Paderborn. 1938. XIX u. 342 S. Gr.-8<sup>o</sup>.

Nach den bahnbrechenden Arbeiten von Ed. Schwartz (1910) und R. H. Connolly (1916) waren die Fachgelehrten gegenüber anderen Auffassungen (Funk, Achelis u. a.) fast ausnahmslos darüber einig geworden, daß die sogenannte ägyptische Kirchenordnung, Buch VIII der Apostolischen Konstitutionen samt ihrer Epitome, des Testamentum Domini nostri Jesu Christi und die Canones Hippolyti auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, der der Text der ägyptischen Kirchenordnung am nächsten steht, diese in ihrer ursprünglichen Fassung von Hippolyt von Rom stammt und von ihm für seine schismatische römische Gemeinde geschrieben wurde. Diese Ergebnisse suchte der Holländer R. Lorentz in einer Dissertation v. J. 1929 zu erschüttern, indem er namentlich mit dem Nachweis einer Beeinflussung der KO. durch die östliche Theologie und Liturgie die Unmöglichkeit ihrer Herkunft von Hippolyt begründen zu können glaubte.

Hier setzt nun der junge Paderborner Theologe Elfers mit seiner von der Tübinger kath.-theol. Fakultät als Dissertation angenommenen umfangreichen Arbeit ein, um die Abfassung der KO. von Hippolyt erneut sicherzustellen, dabei aber nicht bloß die von Lorentz vorgebrachten Gründe auf ihre Haltbarkeit zu prüfen, sondern auch in ausgedehnten liturgie- und dogmengeschichtlichen Erörterungen östliche Einflüsse auf die KO. und auf andere unzweifelhafte Werke Hippolyts zu untersuchen. Nach kurzen Bemerkungen über die verschiedenen Texteszeugen der KO. (S. 7 ff.) faßt er zunächst (S. 12 ff.) die Frage späterer Interpolationen ins Auge, mit dem Ergebnis, daß zahlreiche Abschnitte, die als spätere Einschübe angesehen wurden, sicher zum ursprünglichen Bestand gehören, nur einige wenige Stücke ausscheiden, in mehreren Fällen aber das Urteil in der Schwebe bleiben muß (S. 45). Darauf führt er (S. 47 ff.) zahlreiche gedankliche und sprachliche Übereinstimmungen zwischen den Statuten der KO. und Schriften Hippolyts vor, aus denen hervorgeht, daß der Gegenbischof in seiner KO. im wesentlichen zwar die damals in der römischen Gemeinde übliche Ordnung wiedergegeben, ihr aber doch sein persönliches Gepräge aufgedrückt hat. So finden sich z. B. die Gedanken des eucharistischen Gebets fast restlos in andern Hippolytischen Schriften in ähnlicher Fassung (S. 50 ff.). Der größte Teil des Buches befaßt sich sodann (S. 78 ff.) mit den östlichen Bestandteilen in der KO. Hier zeigt E., daß Hippolyt überhaupt zu Alexandrien, namentlich zu Origenes, persönliche Beziehungen hatte, und seine Theologie, zumal seine Logoslehre, außer von Irenäus auch von daher beeinflusst ist, und darum auch solche von Lorentz ins Feld geführte Riten der KO., die wirklich von Alexandrien stammen und zur Zeit der Abfassung der KO. in der römischen Kirche vermutlich oder tatsächlich sonst noch nicht in Übung sein konnten (die exorcistische Salbung nach der Taufe, das Wassertrinken in der Tauf-Eucharistie) nicht gegen ihre Herkunft von Hippolyt sprechen. E. geht dann noch weiter und weist (S. 194 ff.) nach, daß die theologischen Grundauffassungen, wie sie in der Eucharistie der KO. zum Ausdruck kommen, durchaus mit der Eucharistielehre Hippolyts übereinstimmen und neben abendländischer Überlieferung auch alexandrinischen Ein-

fluß erkennen lassen. Desgleichen (S. 305 ff.) bezüglich des Taufsymbols der KO. Damit ist den von Lorentz vorgebrachten Einwänden der Boden entzogen. Doch hat A. Harnel in der *Ztschr. f. neutest. Wiss.* 36 (1937) S. 238 ff. wieder Bedenken angemeldet. Durch die eingehende und umfassende Behandlung der einschlägigen Fragen wird aber das Buch zugleich ein bedeutsamer Beitrag zur Liturgie- und Dogmengeschichte, namentlich zur Entwicklung der Firmung und der Eucharistie. Es ist ein specimen eruditionis, das dem Verfasser und der Tübinger kath.-theol. Fakultät Ehre macht.

S. 236 ff. ist E. mit Fr. Wieland der Ansicht, daß bei Justin das Opfer nur in der Danksagung, noch nicht, wie in der KO., im Mitbringen der Gaben durch die Gläubigen besteht, und diese Auffassung auch bei Hippolyt noch nachwirkt. Daneben glaubt er aber, daß doch schon Justin in der Vergegenwärtigung Christi ein wirkliches Opfer erblickt habe. In Wirklichkeit beginnt, wie Wieland gezeigt hat, mit Irenäus ein neuer Abschnitt in der Geschichte des eucharistischen Opferbegriffes. Zu S. 34 A. 16: Die Ansicht Connollys, daß die afrikanische Kirche zur Zeit Cyprians noch keine tägliche Opferfeier gekannt habe, ist unhaltbar. Sagt doch Cyprian in ep. 57, 3 (652, 23 Hartel): ut sacerdotes, qui sacrificia Dei cotidie celebramus hostias Deo et victimas praeparemus, und daß dies eine Opferfeier mit der Gemeinde war, geht, abgesehen von der ganzen Geschichte der eucharistischen Feier, aus ep. 65, 16 (714, 7 ff.) klar hervor. Auch heißt es in ep. 58, 1 (657, 3): Die Soldaten Christi sollen sich bewußt sein, idcirco se cotidie calicem sanguinis Christe bibere ut possint et ipsi propter Christum sanguinis fundere. Zum häuslichen Genuß aber durften die Gläubigen nur das eucharistische Brot mitnehmen (de laps. 26. 256, 6 ff.). — Zu S. 35: in Ref. 9, 12 steht nichts davon, daß Zephyrin den „Presbyter“ Kallist mit der Beaufsichtigung eines Coemeteriums betraut habe (siehe *Ztschr. f. neutest. Wiss.* 17, 1916, 211 f.).

München.

Hugo Koch.

Franz Joseph Dölger, *IXΘYC*. IV. Bd. und Lieferung 1—6 des V. Münster, Aschendorff 1927—1939. XXIV S. und 189 Tafeln, 480 S.

Den II. und III., „Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum“ überschriebenen Band dieses großen Werkes habe ich hier vor 16 Jahren (43. Jahrg., 1924, S. 259) angezeigt; so wird es nach Meinung des Herrn Herausgebers Zeit, daß der seither erschienene weitere Band und die bisherigen Lieferungen des letzten besprochen werden. Der IV. enthält weitere 189 Tafeln, der V., dem bisher noch 22 andere beigelegt sind, bringt, soweit das mit den im III. Band abgebildeten Denkmälern nicht schon im II. geschehen ist, die Erklärung der in jenem und dem IV. dargestellten. Dabei ist dieser, wie der V., „Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst“ überschrieben, aber schon am Schluß des Vorworts zum IV. deutet Dölger das Titelbild: die Meerfahrt des (keulentragenden) Herakles im Sonnenbecher, auf das Temperament, das „noch so ganz leise“ in dem Schlußband seiner *IXΘYC*-Forschungen durchdringen würde, sofern in ihm „so manche starke Behauptung der Religionsgeschichte und so manche feste Meinung der christlichen Archäologie zu Boden“ sinken würde. So zeigt D. zunächst, daß eine ganze Reihe von Denkmälern der verschiedensten Art, auf denen irgendwie Fische erscheinen oder die

Fischgestalt haben, nicht christlich sind, ja zum Teil nicht einmal religiöse Bedeutung haben. Weil sie sich auf einem Amulett mit Oxyrhynchosfischen findet, kommt er hier zum erstenmal auch auf die neuerdings viel behandelte Satorformel zu sprechen, gegen deren Deutung durch Grosser (Archiv für Religionswissenschaft 24. Jahrg., 1926, 166) er sehr mit Recht einwendet (S. 60): „Die Satorformel ist ein Palindrom — und weiter nichts. Ich denke, das magische Quadrat kostete schon Mühe genug. Aus dem Texte noch einmal ein Rätsel zu machen und damit dem findigen Kopf noch mehr Ruhm zu verleihen, ist überflüssig.“ D. deutet die Formel, was in der neuen Literatur über sie nirgends beachtet zu sein scheint: der Sämann hält den Pflug, der Arbeiter die Räder, erklärt sie also für antik-römisch und bleibt dabei auch (S. 254 ff.) gegenüber neueren Vertretern der bezeichneten Deutung. Ja ich glaube, um das hier einzuschalten, daß ebenso die zuletzt von Dornseiff (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1936, 222ff.) versuchte Erklärung unhaltbar ist, und zwar deshalb, weil die Formel dann kaum für jemand verständlich gewesen wäre. Fischdenkmäler hält D. für sicher christlich nur dann, wenn etwa zwischen den Fischen, über deren besondere Bedeutung aber selbst damit noch nichts gesagt sei, das lateinische Kreuz erscheint oder wenn neben ihnen das Christogramm angebracht ist, und die auf den Denkmälern dargestellten Fische selbst erklärt er nur so, wenn sie auf eine neutestamentliche Erzählung hinweisen oder mit einer christlichen Inschrift versehen sind, die aber unter Umständen auch nicht für die Fische beweisend zu sein braucht. Dann spricht er ausführlich von Fälschungen und wieder von Fischdarstellungen, die nicht christlich sein müssen, aber auch andern, von denen das gilt, weil mit ihnen zweifelloso Darstellungen dieses Charakters verbunden sind. Eine zweite, mit S. 327 beginnende Abteilung — wie die erste überschrieben werden soll, ist noch nicht zu ersehen — bringt „antik-heidnische und antik-christliche Mahlszenen mit dem Fisch in Plastik, Miniatur- und Mosaikkunst und in der Elfenbeinschnitzerei“, aber da diese Abteilung noch nicht abgeschlossen ist, mag ihre Besprechung auf diejenige der angekündigten vier Schlußlieferungen verschoben werden. Schon jetzt muß immer wieder der umfassenden Gelehrsamkeit und dem kritischen Scharfblick des Verfassers, der mit seinem Monumentalwerk in der Tat eine „christliche Archäologie unter dem Gesichtspunkt eines Symbols“ (IV, X) geschaffen hat, allerhöchste Bewunderung gezollt werden.

Bonn.

Carl Clemen.

Friedrich Wachtsmuth, *Der Raum*. Zweiter Band: Raumschöpfungen in der althristlichen Kunst. Mit 234 Abbildungen. Verlag des kunstgeschichtlichen Seminars der Universität Marburg, 1935. 190 S.

Nachdem uns die Forschung in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Monographien über die althristlichen Kulträume in den einzelnen Landschaften geschenkt hat, konnte hier der Versuch unternommen werden, eine Gesamtschau zu bieten, die sich in kluger Beschränkung nur einem Problem, dem Hauptproblem aller Baukunst, zuwendet, dem Raum. Jede Raumschöpfung ist zweckbedingt, abhängig vom Gelände und von den Mitteln an Geld und Material und läßt dem Künstler freien Spielraum nur innerhalb dieser Grenzen.

Der Wert der Untersuchung liegt darin, daß die althristlichen Raumschöpfungen nicht isoliert betrachtet werden, sondern daß ihrer Entwicklung von der Zeit Konstantins des Großen bis gegen 1000 die

Raumgestaltungen in der vorchristlichen Zeit vorangestellt werden. Aus der Analyse der vorchristlichen Bauten des Morgen- und Abendlandes ergibt sich, daß die Wurzeln der christlichen Raumschöpfungen im Morgenland liegen. Zwei Raumtypen sind hier von alters her vorhanden: 1. Das Einzelhaus, wie es uns am Ischtartempel von Assur entgegentritt, dessen Merkmale die Doppelachsigkeit (die später aufgegeben wird), die Verbundenheit des querliegenden Hauptraumes mit dem einen Stirnseitengemach und die Querlage des Stirnseitengemachs gegenüber dem längs wirkenden Hauptraum sind, 2. das aus Babylonien stammende Hofhaus, dessen Merkmale der Hof, der Hauptquerraum und die Nische bilden; „...in dem Augenblick, wo der Hof mit einer Decke versehen wird, gleicht er einem Versammlungsraum, wie ihn die späteren Kultbauten ausbilden.“ S. 19. Auf die vom Verfasser aufgezeigte sehr interessante Weiterbildung dieser Typen im Morgenland selbst kann ich hier nur hinweisen. Auch der Zentralbau ist im vorchristlichen Morgenland vorhanden, wenn er auch nicht so verbreitet gewesen ist wie der Lang- und Querraumbau. Die Grundelemente des morgenländischen Zentralbaues sind der quadratische Kernbau, die darin aufgestellten vier Säulen zur Stützung der Decke, der Umgang um den Kernbau. (Gelegentlich ist die Eingangsseite durch Turm, Vorhalle und Hof ausgebaut.) Während als Vorbilder christlicher Raumschöpfungen im Morgenland wesentlich Kultbauten, Tempel, Synagogen in Frage kommen, stehen im Abendland nur Profanbauten zur Verfügung, da ja der antike Tempel dem Zweck des christlichen Gotteshauses, Versammlungsstätte zu sein, geradezu widerspricht. Die abendländischen Raumschöpfungen, die als Anknüpfung für den christlichen Kirchenbau in Frage kommen, waren die Basiliken, die aber mit ihrer zentralen Planung und ihrer Richtungslosigkeit dem christlichen Gottesdienst wenig gemäß waren. — Das Christentum fand also um die Zeit Konstantins in Ost und West eine Fülle von Raumlösungen vor und „brauchte nur zu wählen, um seinem Gotteshaus diejenige Raumform zu geben, die den Bedürfnissen voll und ganz gerecht wurde...“ S. 35.

Es entsteht die „christliche Basilika“ mit Atrium, Narthex, Langhaus, mit gelegentlichem Querhaus und Apsis. Wenn der Verfasser auch dem Morgenlande den Hauptanteil an der Entstehung der altchristlichen Basilika zuschreibt, so ist er doch weit entfernt von aller tendenziösen Verallgemeinerung und weist nach, daß für das Abendland natürlich auch die Basilika Anregungen gegeben hat. „Wir... kommen zu der Erkenntnis, daß „die christliche Basilika“ tatsächlich eine Schöpfung ist, die ihre Entstehung dem Zusammenwirken und Ineinanderarbeiten der verschiedenen Ströme des damaligen Kunst- und Kulturlebens verdankt. Weder das Morgenland und noch viel weniger das Abendland dürfen für sich allein die Urheberschaft dieser Baulösung in Anspruch nehmen“. S. 39. Und jedes Land hat dann noch seine Besonderheiten hineingewoben!

Die folgenden beiden Kapitel, die den Stoff chronologisch gliedern und „die Zeit um Konstantin den Großen“ und „die Zeit um Justinian I. und die Nachfolge“ behandeln, bieten die Anwendung der gewonnenen Grundsätze auf das einzelne Denkmal und führen uns in sorgfältiger Analyse die Entwicklung des altchristlichen Kirchenbaues vor Augen. Ich kann aus der Fülle des Gebotenen hier nur einige Ergebnisse herausgreifen.

1. Es wird einleuchtend gemacht, daß das Querhaus aus der morgenländischen Entwicklung stammt. Aus dem Querraum läßt sich auch die Entstehung des dreiteiligen Bemas nachweisen.

2. Der Gruppenbau wird im Morgenlande vom Einzelbau abgelöst, als man im Abendlande noch lange an der alten Planung festhält. Lag hier neben kultischen Bedürfnissen eine Absage an den spezifisch semitischen Hofbau vor?

3. Eine ausführliche Erörterung ist dem morgenländischen Zentralbau gewidmet, der entweder einen quadratischen Zentralbau zum Ausgangspunkt hat oder aus der Verbindung von Lang- und Querhaus entsteht. Der römische Kuppelbau liebt im Gegensatz zu dem morgenländischen den zylindrischen Unterbau, der der Überwölbung keine neuen Aufgaben stellte.

4. Sehr interessant ist der Exkurs über den Turmbau, der auf seine babylonische Wurzel zurückverfolgt wird und dessen Eindringen in den altchristlichen Kirchenbau auf dem Wege über den Islam wahrscheinlich gemacht wird.

5. Die Emporenbildung wird aus dem Osten, vom jüdischen Tempel und den Synagogen, hergeleitet. Die Trennung der Geschlechter im Gottesdienst war alter jüdischer Brauch.

6. Folgende morgenländische Leitmotive gehen in das christliche Bauschaffen über: die Aufeinanderfolge von Portalbau, Atrium, Narthex, Gemeinderaum, Querhaus, Apsis; die ausgesprochene Richtung; das Querhaus; die Emporen; die Heraushebung der Vierung.

Zusammenfassend wird festgestellt, daß das christliche Gotteshaus aus zwei Grundtypen erwächst, dem jüdischen Kultbau und dem profanen Saal, aus deren verschiedenartigen Kombinationen in Verbindung mit einem eigenen Kult das Neue sich bildet. Ausgangspunkt bleibt das Morgenland, das seine Vormachtstellung bis ins 8. und 9. Jahrhundert behauptet, nämlich bis zur Ausbreitung des Islam und zur Erhebung der nordischen Völker.

Zu S. 54: Das Christentum ist nicht unter Konstantin zur Staatsreligion erhoben worden, sondern unter Theodosius.

S. 125: Lies König statt Kaiser.

*Jena.*

*Hanna Jursch.*

## Mittelalter

Hubert Wurm, Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus (Kanonistische Studien und Texte, hrsg. von Albert Maria Koeniger XVI), Bonn 1939, Ludwig Röhrscheid. — XX u. 504 S.

In der von Ulrich Stutz sogenannten Periode des römischen Kirchenrechts, die sich an die Missionskirchenordnung der christlichen Frühzeit anschließt und der Periode des germanischen Kirchenrechts vorausgeht, treten zum ersten Male Sammlungen auf den Plan, die teils aus dem Stoffe der Konzils- und Synodalbeschlüsse, teils aus dem Stoffe päpstlicher Erlasse (Dekretalen) den Grundstock des alten Kirchenrechts erkennbar machen. Von den Sammlungen jener Zeit haben die Kanones- und die Dekretalensammlung des seit etwa 496 in Rom lebenden und um die Mitte des 6. Jahrhunderts verstorbenen skythischen Mönches Dionysius Exiguus wegen ihres inneren Wertes, auch wegen ihrer Nachwirkung im fränkischen Kirchenrecht (Dionysio-Hadriana) überragende Bedeutung. Wie der Titel der vorliegenden, außerordentlich gründlichen und doch durchsichtigen Untersuchung Wurms zeigt, geht es hier nur um jene 39 Stücke umfassende Dekretalensammlung des

Dionysius, die fast sämtliche grundlegenden Papsterlasse des Jahrhunderts von Papst Siricius (384—399) bis Papst Anastasius II. (496—498) enthält (S. 60). Leider gibt es keine bessere Ausgabe als die mit vielen Mängeln behaftete Justels bei Migne P. L. 67 Sp. 229 ff. Wurm geht im I. Teil zunächst auf Dionysius und sein Werk ein (S. 10 ff.) und schildert dann ausführlich dessen Zusammenhänge mit den zahlreichen sonstigen Dekretalensammlungen jener Periode (S. 80 ff.). Es zeigt sich, daß die Freisinger und die stoffreichere Quesnelsehe Sammlung der Dionysiana besonders nahestehen. Treffende Bemerkungen über Charakter und Verwandtschaft all dieser Sammlungen schließen diesen Teil ab. Teil II zeigt zunächst, wie die Päpste selbst für eine allgemeine Verbreitung der Dekretalen Sorge trugen (S. 108 ff.) und geht dann im einzelnen der ältesten Überlieferung der Dekretalen einzelner Päpste nach (S. 112 ff.). Teil III endlich untersucht in sehr scharfsinniger Weise, ob jene Dekretalensammlungen, die sicher oder wahrscheinlich in Rom entstanden sind, unmittelbar aus dem päpstlichen Archiv geschöpft haben; das Ergebnis ist für die Dionysiana negativ. Ein umfangreicher Anhang S. 236 ff. stellt die Protokolle und Eschatokolle der Dekretalen in den wichtigsten alten Sammlungen zusammen, wie das schon vorher S. 62 ff. für die Dionysiana geschehen ist. — Ausgezeichnete Kenntnis der gedruckten Quellen und zahlreicher Handschriften, umsichtige Stellungnahme zum gesamten voraufgegangenen Schrifttum, Klarheit und Treffsicherheit der Gedankenführung stempeln Wurms grundgelehrte, in mehr als zehn Jahren erwachsene Untersuchung zu einer Leistung von überragendem Werte, deren Ergebnisse nach dem Stande unserer Quellenkenntnis als abschließend betrachtet werden dürfen.

Kiel.

Eugen Wohlhaupter.

George A. Löning, Das Münzrecht im Erzbistum Bremen, XV, 231 S. Weimar 1937 (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit Band VII, Heft 3).

Dies ist eine rein territorialgeschichtliche Studie und hat mit Kirchengeschichte nur insofern etwas zu tun, als es eben ein geistliches Fürstentum ist, dessen Münzwesen und Münzgeschichte hier studiert wird. Der Vf. sucht im ersten Abschnitt: „Die Entwicklung des Münzrechts als Problem der Verfassungsgeschichte des Reiches und der Territorien sowie der Wirtschaftsgeschichte“ die Problemstellung des Gebietes allgemein zu klären und zu vertiefen. Was Münzrecht und Münzhoheit sei und im Verhältnis der Zentralgewalt und der Territorien zueinander bedeute, müsse im einzelnen und in der Entwicklung der Zeiten viel schärfer unterschieden und vielfach anders aufgefaßt werden als die herrschende, klassische „Stufentheorie“ tue. Das Recht, an einer bestimmten Stätte Münzen zu schlagen, sei noch keine allgemeine Münzhoheit, die im allgemeinen in Deutschland erst spät, frühestens im 13. Jahrhundert, erreicht werde; das Münzrecht bedeute vielfach nur die Überlassung des Münzgewinns durch den König an den Beliehenen, der Vorgang sei, zumal an der Frühzeit, durchaus nicht eine Schwächung, viel eher eine Stärkung der zentralen Staatsgewalt. Im späteren Mittelalter müsse die Beteiligung niederer Gewalten im Territorium (Domkapitel, Prälaten, Ritterschaft, Städte) am Münzrecht beachtet und untersucht werden. Die Erzbischöfe (Landesfürsten überhaupt) hätten das Münzrecht rein fiskalisch aufgefaßt, für die Städte aber sei das vielfach für sie bezeugte Aufsichtsrecht nicht nur, wie man allge-



mein annehme, ein Notbehelf und ihr wahres Ziel vielmehr die eigene Erlangung des Münzrechts gewesen, sondern den wahren Bedürfnissen der Städte sei mit dem Aufsichtsrecht in vollständig ausreichender Weise gedient gewesen. Der Vf. begründet das mit den allgemeinen Anschauungen F. Rörigs, dem die Arbeit gewidmet ist, über Fernhandel und gesamte Handelszustände im Mittelalter. (Zu den Ausführungen über Barrenrechnung S. 28 f. vergleiche man die Stelle in des Thomas von Aquino [Tholomeus von Lucca] *De regimine principum* II, 15, in meiner Ausgabe der *Annalen des Tholomeus* S. XXV, Anm. 5.)

Auf der Grundlage solcher begrifflicher Erörterungen verfolgt der Vf. nun die tatsächliche Entwicklung im Erzbistum Bremen an der Hand der Quellen. Er bekämpft dabei z. B. für das 12. Jahrhundert das angebliche welfische Münzrecht Lothars und Heinrichs des Löwen, welcher letzterer nur von 1169—1181 die Münzverwaltung gehabt habe. Weiterhin stellt er das Maß der Beteiligung des Domkapitels (Abschn. IV) und die Stellung der Stadt Bremen zum bischöflichen Münzrecht klar (Abschnitt V) und verfolgt den weiteren Gang der Dinge bis ins 16. und 17. Jahrhundert.

Die Arbeit hat eine allgemeine, programmatische Bedeutung für den Gegenstand und untersucht die Einzelentwicklung für Bremen in vielfach förderlicher Weise.

München.

B. Schmeidler.

J. Raphael Riepenhoff, O. S. B., *Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts*. Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens. (Münsterische Beiträge zur Geschichtsforschung III. F. Doppelheft XXIII/XXIV.) Münster 1939. 413 S.

Das Problem, ob ein von den Eltern einem Kloster als Opfer dargebrachtes Kind Recht und Möglichkeit hat, dieses nach Eintritt der Reifezeit zu verlassen und einen weltlichen Beruf zu ergreifen, wird im Anschluß an die Regel des Benedikt von Nursia in vorliegender Studie behandelt. Im Gegensatz zur Ordenstradition und zu den meisten Kommentatoren leugnet Vf. eine von Benedikt beabsichtigte Verbindlichkeit der Darbringung. In Kap. 59 der Regel — auf textkritische Fragen geht Vf. wenig ein — stellt die *Petitio*, die Bitturkunde, keine *Promissio* dar; ist ferner keine Enterbung der dargebrachten Kinder gefordert, sondern nur durch rechtswirksame Mittel eine Vererbung begüterter Kinder durch ihren Besitz ausgeschlossen. Den eigentlichen Beweis führt R. mit seiner Gesamtanschauung von der Benediktinerregel: Benedikt setzt die älteren östlichen Regeln voraus, ändert und ergänzt diese nur, wo die abendländischen Bedingungen es erfordern. So kann und muß man bei Lücken wie in der Frage der Verbindlichkeit der Oblation die älteren Regeln, vor allem die des Basilios, heranziehen, um Absicht und Praxis Benedikts zu erkennen. Basilios tritt aber deutlich für die Unverbindlichkeit des Opfers ein: will ein Kind die Gelübde später nicht ablegen, hat es die Freiheit, das Kloster zu verlassen. Den Ursprung der Verbindlichkeit, die theoretisch zuerst in der Regel des Isidor von Sevilla und von den Kommentatoren der Benediktinerregel Paulus Diaconus und Smaragdus von St. Mihiel begründet wird, sieht Vf. in der Praxis der damit den Nachwuchs sichernden Klöster, in der Anschauung jener Zeit vom Wert des Gelübdes und den Vorteilen des geistlichen Lebens und dementsprechend in dem Makel, der auf dem Zurücktreten vom Gelübde und geistlichen Leben lag. Erst durch päpstliche Entscheidungen im 12. Jahrhundert und end-

gültig durch das Tridentinum ist die ursprüngliche Freiheit wieder hergestellt worden.

Titel und Vorwort der Arbeit verheißen weit mehr, als diese bei aller Breite der Ausführungen in Wirklichkeit bietet. Im Grunde handelt es sich nur um eine Interpretation von Kap. 59 der Regel Benedikts, die mit einer Fülle von Autoritäten belastet ist. Bei der engen, fast juristisch begrenzten Fragestellung fällt wenig genug für die „Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens“ ab. Die Absicht des Vf. geht wohl auch eher dahin, heute den Vorschlag einer Wiedereinführung des Oblateninstituts im Benediktinerorden auf der Grundlage der Freiheit des Rücktritts, wie es nach seiner Meinung schon der Ordensstifter beabsichtigt hatte, zu machen, um dadurch dem Orden einen geeigneten Nachwuchs zuführen zu können.

*Hohen Neuendorf bei Berlin.*

*Ernst Reffke.*

Karl August Fink, Martin V. und Aragon. Hist. Studien, hrsg. v. E. Ebering, H. 540, Berlin 1938. 164 S.

Daß die große Papstgeschichte von Pastor durch die fortschreitende Forschung in Einzelheiten rasch überholt und in vielen Stücken wesentliche Ergänzungen erfahren würde, war zu erwarten und ist inzwischen schon vielfach geschehen. Auch die vorliegende Arbeit füllt auf einem bedeutsamen Teilgebiet dieses Werkes, nämlich in der Darstellung der Endgeschichte des großen Schismas und des Pontifikates Martins V. (Bd. 1), empfindliche Lücken aus und läßt manches von dem dort Geschriebenen in neuem Licht sehen. Das Königreich Aragon war bekanntlich bis zum Jahr 1415 die Hauptobedienz des Gegenpapstes Benedikt XIII.; dann aber trat es mit dem Vertrag von Narbonne dem Konstanzer Konzil bei, womit das Schicksal Benedikts entschieden war. Wie es nun den langen Verhandlungen und dem Zusammenarbeiten zwischen dem jungen König Alfons V. und dem neugewählten Einheitspapst Martin V. gelang, den in der Felsenburg Peñíscola unbeugsam verharrenden Benedikt und dann seinen Nachfolger Klemens VIII. auch in der aragonischen Heimat matt zu setzen und die sich daraus ergebenden kirchenpolitischen Fragen zu bereinigen, schildert Fink streng quellenmäßig im ersten Kapitel seiner Schrift. Ausdrücklich wird herausgestellt, daß es dem Aragonier mit der Beseitigung des Schismas in seinem Herrschaftsbereich unbedingt und jederzeit ernst war, wenn er auch die Gunst der Stunde zur Erzielung manch staatskirchlicher Vorteile nutzte. — Die beiden anderen Kapitel, die uns in die kirchenpolitischen Ziele des aragonischen Hofes ebenfalls guten Einblick geben, behandeln Gegenstände von mehr partikularer Bedeutung: den aus der Einmischung des Königs in die damaligen neapolitanischen Nachfolgestreitigkeiten sich ergebenden schweren Konflikt mit der Kurie (1421/23), und die Legationen des Kardinals Peter de Foix an den aragonischen Hof (1425/50). Die Geschichte der letzteren hat zwar in F. Baron schon einen Bearbeiter gefunden (*Le cardinal Pierre de Foix et ses legations*; Amiens 1920/22); da dieser aber einseitig nur das vatikanische Archivmaterial, in der Hauptsache also die Legationsakten berücksichtigte, hat Fink ganz recht getan, sie in den wesentlichen Punkten auf Grund der im Kronarchiv von Barcelona vorhandenen Akten, also von der anderen Seite her, nochmals zu beleuchten mit dem Erfolg, daß manche der Aufstellungen Barons als stichhaltig berichtigt gelten müssen.

Finks Arbeit ist unmittelbar aus ersten, bisher nicht verwerteten Quellen, namentlich des Barcelonaer Kronarchivs geschöpft. Sie kommen selbst so ausführlich zu Wort, daß sie im Anmerkungskleindruck

weit mehr als die Hälfte des gesamten Satzspiegels füllen. Vielleicht wäre es besser gewesen, diese langen Texte unter entsprechender Aufmachung im Anhang unterzubringen; solchergestalt hätte dieses sorgfältig zusammengetragene und erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemachte Material wohl auch noch manchem andern Forscher leichtere Dienste getan. Der Verfasser bezeichnet seine Studie als Nebenfrucht zu einer umfassend angelegten Biographie des Papstes Martin V., die er in absehbarer Zeit vorzulegen gedenkt. Wir sehen ihr mit großer Erwartung entgegen.

München.

Josef Oswald.

Neue Forschungen und Texte zur Geschichte der deutschen Bibel, hrsg. in Gemeinschaft mit K. Beckey und E. Zimmermann von Hans Vollmer (= Bibel und deutsche Kultur 9), VIII, 256 S. Potsdam, Athenaionverlag, 1959.

Den Hauptraum des neuen Bandes, der sich mit der gewohnten Pünktlichkeit einstellt, nimmt der sehr willkommene Abdruck der 1525 in Hamburg erschienenen niederdeutschen Übersetzung von Luthers Septemberevangelium ein; und zwar bringt der vorliegende Band Luthers Vorrede und die vier Evangelien; der Rest des Neuen Testaments soll folgen. In Anmerkungen stellt der Herausgeber (Kurt Beckey) die Beziehungen zu Luthers hochdeutscher Fassung und zur Halberstädter Bibel her, in einem Nachwort gibt er eine kritische Übersicht über die Literatur und die Bemühungen um seinen Text.

Die zweite Quellenwiedergabe dieses Bandes betrifft den Hamburger Psalter in scrinio 142 des 14. Jahrhunderts, der die Psalmen 1—71,6 und 73,2—76 umfaßt. Hans Vollmer hat selbst den Abdruck besorgt, Bemerkungen zum Text und zur Übersetzungstechnik hinzugefügt und vergleichende Beobachtungen in bezug auf die altsächs. Psalterbruchstücke, den Windberger Psalter, die Schleizer Bruchstücke u. a. gemacht. Wenn er besonders die Tendenz heraushebt, daß die jüngeren Texte veraltete oder veralternde Ausdrücke durch neue ersetzen, so ist zusätzlich zu beachten, daß ja dieses Veralten landschaftlich bedingt ist; daß daher auch in jüngeren Texten altertümlichere Wörter fortleben (was Vollmer auch auffällt). Entscheidend ist die Stellung zu der maßgebenden landschaftlichen Hochsprache.

Die sprachliche Form dieses Hamburger Psalters ist besonders anziehend und schwierig. „Eine eigenartige Mischung von Mittel- und Niederdeutsch“ stellt der Herausgeber fest; sie verdient eine eindringende Untersuchung. Die auffallendsten Eigenheiten (Nebeneinander von verschobenen und unverschobenen Formen, hybride Formen wie *zugint* statt *tugint* [virtus], *allit* als nd. Entsprechung von *allez*) können nach zwei Richtungen weisen; entweder auf eine Heimat des Psalters in einem Kampfgebiet zwischen hoch- und niederdeutscher Sprachform; oder auf Umschreibung eines hochdeutschen Textes ins Niederdeutsche (oder umgekehrt?). Da ein Teil der sprachlichen Merkwürdigkeiten für Umsetzung ins Hochdeutsche sprechen (*tugint* > *zugint*), ein anderer Teil für das Umgekehrte (*allit*), so ist vielleicht jene Heimattheorie wahrscheinlicher. Vielleicht handelt es sich aber auch um eine noch kompliziertere Verbindung von beiden Möglichkeiten.

Im übrigen nennt der reichhaltige Band zwei neue vorlutherische Bibelübersetzer, Joh. Bischoff und Nic. Straub, und er gibt schließlich nähere Nachricht über eine neuerdings von der Hamburger Bibliothek erworbene Evangelienhandschrift des 14. Jahrhunderts, die mich deshalb besonders angeht, weil sie in die von mir untersuchten

mitteldeutschen Gruppen gehört (siehe meine Bibelstudien, Heidelberg 1929) und mit dem von mir herausgegebenen Bensheimer Stück (siehe Schriften der Hessischen Hochschulen 1925, 4) nächst verwandt ist. Die mir von H. Vollmer angebotene Gesamtausgabe der neuen Handschrift konnte ich aus Zeitmangel nicht übernehmen; hoffentlich findet sich ein Herausgeber, das Stück verdient einen vollständigen Abdruck, zumal E. Zimmermann, der hier darüber handelt, sein hohes Alter nicht bloß vor B, sondern auch vor F wahrscheinlich macht.

Freiburg i. Br.

Fr. Maurer.

## Reformation und Gegenreformation

Erich Seeberg, *Luthers Theologie*. Band II: Christus, Wirklichkeit und Urbild. 464 S. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.

Im Jahre 1929 hat E. Seeberg eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers mit einem ersten Bande über die Gottesanschauung eröffnet. Diesem ersten Bande ist im Jahre 1957 der zweite nachgefolgt, der die Christusanschauung Luthers in dem Ganzen seiner Theologie behandelt.

Das Programm, das E. Seeberg im ersten Bande für seine Darstellung der Theologie Luthers gegeben hat, die für das religiöse Leben und Denken entscheidenden Motive unabhängig von der festen scholastisch-lehrmäßigen Ausbildung herauszuheben, setzt der zweite Band in seiner Weise und in der Konzentration auf die Frage nach der Bedeutung Christi innerhalb der Theologie Luthers fort. So ist die Methode der Arbeit in beiden Werken die gleiche geblieben; aber der Weg, auf dem Seeberg vorgeht, hat sich gewandelt. Stellt der erste Band die Gottesanschauung Luthers in ihren Grundfragen und in ihrer durch Tradition und Gegensatz bestimmten Beziehung zu den Typen der hoch- und spätmittelalterlichen sowie humanistischen Gottesanschauung dar, so orientiert sich die Darstellung des zweiten Bandes ausschließlich an der Fülle der Probleme, die aus der Stellung Christi innerhalb der Theologie Luthers in den verschiedenen Zeitabschnitten ihrer Entwicklung herauswachsen. Der zweite Band ist also nicht analog zum ersten angelegt worden; er setzt nicht mit einer Darstellung der thomistischen, nominalistischen, mystischen, humanistischen und schwärmerischen Christologie ein, sondern er ist in seiner Anlage ausschließlich an der Entwicklung der Christusanschauung bei Luther selbst orientiert. Christus beim jungen Luther — Christus beim Luther des Kampfes — Christus beim alten Luther, das sind die drei großen, den Aufbau des Werkes beherrschenden Abschnitte.

Aus manchen Gesprächen, die ich mit E. Seeberg geführt habe, weiß ich, daß er selbst den Wechsel in der Anlage seines Buches schwer empfunden und — gelegentlich im Vergleich zum ersten Bande — bedauert hat. Aber der Wechsel in der Anlage des zweiten Bandes dieser als Trilogie (Gott, Christus, Heiliger Geist) entworfenen Darstellung der Theologie Luthers erklärt sich nicht nur aus der gesteigerten Zuwendung E. Seebergs zu christologischen Fragen während der zwischen der Abfassung von Band I und II liegenden Jahre, auch nicht nur aus dem durch die Zeit und ihre Fragestellungen gesteigerten Suchen nach der Bedeutung Christi für uns, sondern aus der Sache und ihrer Verwurzelung bei Luther selbst. Aus der Erfassung Christi gewinnt bewußt oder unbewußt jedes theologische Denken seine Eigenart und von

der Christus zugewiesenen Stellung her werden die verschiedenen Theologoumena geordnet und das theologische Denken produktiv gemacht. E. Seeberg hat gezeigt, daß am Anfang der Theologie Luthers eine erlebte Anschauung von Christus steht. In diesem „Urerlebnis Luthers“ sind die später unter dem Einfluß von Augustinus und Paulus gebildeten, oft unter scholastischen Formen ausgesprochenen, für die Christologie Luthers charakteristischen Züge schon mitgesetzt. Die Entfaltung dieser letzten, historisch nicht ableitbaren, sondern in die Tiefe des Erlebens verlegten Anschauung Luthers deutlich zu machen, ihr Wirksamwerden in der Fülle der theologischen Gedanken aufzuzeigen, ihre Ausprägung und Fortbildung durch die zeitgebundene Auseinandersetzung nachzuempfinden, das Bleibende und Gewandelte durch die Entwicklung Luthers hindurch zu verfolgen, erforderten die Sache selbst und die Absicht, die auch jetzt Seeberg bei der Gestaltung des Materiales leitete, die Dynamik der christologischen Anschauungen Luthers spürbar zu machen.

So ist der zweite Band dieser Gesamtdarstellung anders angelegt als der erste; die im einzelnen oft ausführliche Analyse der in reicher Auswahl behandelten Schriften Luthers zeigt, wie innerhalb der Grundanschauung das Einzelne ruht und eine letzte Konzeption die Christusanschauung Luthers charakterisiert. Versuchte Seeberg im ersten Bande seines Werkes die Gottesauffassung Luthers durch den Vergleich mit anderen traditionellen oder zeitgenössischen Gottesbildern zu zeichnen, so macht er in seinem zweiten Bande die Eigenart des Christusbildes Luthers durch die Konzentration auf den ganzen Luther und auf seine Entwicklung deutlich. Der zweite Band ist in diesem Sinne stärker „historisch“ gehalten als der erste und vielleicht reichhaltiger an einem Eingehen auf alle durch die Forschung der letzten Jahre aufgeworfenen Fragen zu Luthers Theologie und Christologie im besonderen. Die Entwicklung Luthers gibt dabei den die Anlage des Ganzen beherrschenden Gesichtspunkt ab, der Wandlungen und Verlagerungen in den Anschauungen Luthers erkennen lehrt, wie sie durch die Auseinandersetzung mit Freunden und Gegnern und durch die Weite der Wirksamkeit Luthers veranlaßt sind. So vermittelt dieser Band ein umfassendes Bild von der Bedeutung Christi für Luthers Denken, das in der Interpretation der frühen großen Vorlesungen, der Randbemerkungen, Sermonen und ersten Kampfschriften, der gegen Erasmus, Zwingli und die Schwärmer gerichteten Hauptschriften, der akademischen Disputationen und Gelegenheitschriften, der von Luther selbst bearbeiteten Predigten und der letzten großen Vorlesungen gewonnen wird.

Diese scheinbar naheliegende Anordnung des Stoffes beruht ihrerseits auf der Erkenntnis, daß die Entwicklung Luthers historisch und nicht unter den Gesichtspunkten, nach denen er sie selbst gezeichnet hat, gesehen werden muß. Die bekannte, die Entdeckung eines neuen Sinnes von *justitia dei activa* und *justitia dei passiva* als wesentlich für seine Entwicklung preisende Selbstdeutung Luthers wird so als Grundlage für die Fragestellung nach der Entwicklung Luthers aufgegeben und durch die andere ersetzt, welche religiösen Anschauungen sich aus den ersten Schriften Luthers selbst erheben lassen und worin ihre religiöse Eigenart beruht. Also nicht Luthers Urteil über sich selbst, sondern seine frühen Schriften sind die Quellen, von denen man primär auszugehen hat. Das ist die methodisch neue Art der Auswertung, der Quellen, die hier vorliegt. Dazu kommt das Inhaltliche. Was steht am Anfang der Theologie Luthers und worin besteht das religiös Selbständige und Neue dieses Anfangs?, das ist die Frage, mit der Seebergs

Buch einsetzt. Luther selbst sah sein Werden als ein Ringen um die Gewißheit der Gnade Gottes, und die bekannten Lutherdarstellungen etwa von K. Holl und R. Seeberg, auf deren Bahnen viele andere nachfolgten, haben im Anschluß an diese Selbstschau Luthers sich bemüht, seine Entwicklung im Hinblick auf die Frage nach dem gnädigen Gott zu zeichnen sowie sie theologisch und psychologisch verständlich zu machen. E. Seebergs Ausgangspunkt ist demgegenüber ein anderer; es ist letzten Endes die kritische Frage, die ihn leitet: wie ist die Entwicklung Luthers überhaupt möglich geworden? In ihrer Durchführung kommt er zu einem neuen, ungemein vielseitigen, die bisherigen, sich vornehmlich auf die Rechtfertigungslehre richtenden Fragestellungen erweiternden, und wie mir scheint, auch psychologisch einleuchtenderen Bilde von der Entwicklung Luthers. Diese wird sachlich als Entwicklung der Christusanschauung dargeboten, aus der die verschiedenen theologischen Anschauungen abgeleitet oder im Zusammenhang mit ihr entfaltet werden, so wie sie in den verschiedenen Zeiten angehörenden Schriften Luthers selbst sich vorfinden. Das also ist der auch gegenüber dem ersten Bande neue Standpunkt dieses Buches, der zugleich seine Stellung innerhalb der Lutherliteratur bezeichnet: Luthers Entwicklung ist primär eine Entwicklung seiner Christusanschauung; von dieser aus ist Luthers Theologie gestaltet worden und zu verstehen.

Wirklichkeit und Urbild sind die beiden Begriffe, mit denen Seeberg das ausdrückt, was Christus für Luther bedeutet. Wirklichkeit im Sinne historisch wirksamer Realität sind die Menschwerdung des Gottesohnes und das gesamte Heilswerk Christi, der Gottmensch mit seinem in Leiden und Sterben sich erfüllenden Geschick und seine das All durchströmende und die Geschichte beherrschende Kraft, Versöhnung und Erlösung als die neuen zwischen Gott und der Menschheit durch den Gottmensch hergestellten Beziehungen, dessen Wirkungen auch in die metaphysische Welt hinaufreichen. Es ist im Grunde Christus in den Anschauungs- und Ausdrucksformen des kirchlichen Dogmas, der für Luther das ist, was wir an dem Begriff Wirklichkeit im Sinne geschichtlicher Realität empfinden. E. Seeberg hat weiter in seinem Buche gezeigt, wie bei Luther die Betrachtung des dogmatischen Bildes von Christus stets durch eine andere ergänzt wird, sobald die historischen Heilsfakten auf den Menschen angewandt werden. Diese andere Betrachtungsweise will den Sinn oder die Idee aus den Heilsfakten erheben, um sie für den Menschen fruchtbar zu machen. Der „dogmatische Christus“ ist zugleich das exemplum für die Gestaltung und Sinnggebung des menschlichen Lebens; er macht in seinem Geschick die Art offenbar, nach der der verborgene Gott an denen handelt, die er liebt. Leiden und Sterben Christi sind so nicht nur für ihn selbst geschehen, sondern haben für den Christen exemplarische Bedeutung. Seeberg umschreibt diese vom Menschen her geforderte Betrachtungsweise Christi bei Luther mit dem Begriff des „Urbildes“. Urbildlich ist das Leben Christi für die Sinnggebung unseres Lebens im großen und im kleinen, und die Rätsel, die unser Sein umschließt, werden von Christus, dem Urbild, her gedeutet. Diese Christusschau — *Christus est nostrum abstractum et nos sumus ipsius concretum*, so faßt sie Luther selbst in der ersten großen Psalmenvorlesung zusammen \*) — macht, wie Seeberg es im einzelnen am historischen Stoff durchführt, die Originalität von Luthers

\*) So aber lautet die Stelle, die ich aus dem Kopf zitiere, da ich, zur Zeit an Bord eines deutschen Kriegsschiffes, sie an meinen Exzerpten nicht überprüfen kann.

Christusanschauung aus. Vielleicht besteht in ihr der Inhalt des eigentlichen Erlebnisses Luthers, das ihm dann *docendo et scribendo* in der Auseinandersetzung mit der nominalistischen Form der Rechtfertigungslehre und d. h. in seiner gedanklichen Durchdringung zu vollem Bewußtsein gekommen ist. Jedenfalls aber steht, wie Seeberg gerade aus der Psalmenvorlesung von 1513/15 es im bewußten Verzicht auf eine irgendwie zeitliche Fixierung dartut, diese Christusschau am Anfang der Theologie Luthers. Sie hat eine für die Ausbildung seiner Rechtfertigungslehre wesentliche Bedeutung.

Karl Holl hat in seinen Lutheraufsätzen mit der ihm eigenen scharfsinnigen Auslegung gezeigt, welcher Gewinn für die Kenntnis der Theologie des jungen Luther auch aus der in den Psalmenvorlesungen geübten Exegese zu ziehen ist. Die gleiche Beobachtung der exegetischen Prinzipien führt Seeberg zu einer Feststellung hinsichtlich der Rechtfertigungslehre, die es gestattet, nicht nur deren Entwicklung und Umwandlung anders als bisher üblich zu sehen, sondern sie auch aus dem einseitigen, stärker den Bekenntnisschriften und dem frühen Melancthon entsprechenden Verständnis zu lösen, in dem sie in eigentümlicher Zähigkeit sich weithin im Protestantismus gehalten hat und praktisch gepredigt wird. Die schulmäßige Anwendung des mittelalterlichen Auslegungsverfahrens ermöglicht es Luther, den *historice* auf Christus bezogenen Sinn der Psalmen *tropologic* auf den Menschen anzuwenden und eben dadurch aus seinem Christusbild das für den Menschen vor Gott Geltende abzuleiten. So gewinnt Luther an der Betrachtung Christi die Grundgedanken seiner Rechtfertigungslehre, die zu allen Zeiten festgestanden haben und deren Inhalt ist, daß die von dem Geist gewirkte Erkenntnis der Sünde identisch ist mit der neuen uns von Christus mitgeteilten Gerechtigkeit. Nicht so sehr die Anrechnung der fremden Gerechtigkeit Christi auf Grund unseres Glaubens an seine Heilstat und des nun einmal von Gott so gewollten Weges zum Heil hat die Luthersche Rechtfertigungslehre zum Inhalt — auch dieser Gedanke fehlt bei Luther gewiß nicht und wird, wenn ich recht gesehen habe, zum erstenmal in der Auseinandersetzung mit den spiritualistischen Gegnern entwickelt, in der ja dann überhaupt die voluntaristischen Züge seines Denkens verstärkt hervorgekehrt werden —, sondern die Identität des auf Christus gerichteten Glaubens mit dem neuen von Christus ausgehenden Leben ist ihr eigentliches Kennzeichen. Entscheidend ist dabei freilich, wie Christus gesehen und der Glaube bestimmt wird. Wenn man an die energische, an die Lösung dieser schwierigen Fragen gewandte Arbeit und ihre Ergebnisse denkt, so ist nunmehr durch Seebergs Untersuchungen das Problem auf eine Ebene gehoben worden, auf der das Ganze und nicht diese oder jene Einzelheit gesehen werden muß: die in Luthers Christologie liegenden Voraussetzungen und die festen zwischen Christusanschauung, Exegese und Rechtfertigungslehre bestehenden Zusammenhänge. In ausführlicher Beleuchtung der einschlägigen Begriffe und Probleme geht Seeberg in den drei großen Abschnitten seines Buches immer wieder der Entwicklung dieser Voraussetzungen und Zusammenhänge nach, wobei alle Nüancierungen und Akzentverschiebungen und die Probleme selbst in der Breite der Einzelausführung anschaulich gemacht werden.

Aber es wäre ungerecht, wenn man gegenüber einem Werke, das selbst auf das Ganze will, bei Einzelheiten verweilen und es nicht als etwas Ganzes auf sich wirken lassen wollte, so sehr auch der reiche Inhalt dieses Buches zu einem längeren Aufhalten verlocken und manche Bemerkung im Anschluß an seine Ausführungen hervorrufen würde, die man etwa hinsichtlich der Stärke des Neuplatonismus bei Luther, der

Umdeutung von Paulus, des Verhältnisses zu Augustinus und damit zur thomistischen Christologie (auch für Thomas ist Christus wie für Augustinus und Luther sacramentum), über den deus nudus und das Gesetz, Gesetz und Evangelium, Gewissen und Natur, in Anknüpfung an die Gedanken des Verfassers zu machen versucht ist. Auf die hier angedeuteten Probleme wirft Seebergs Buch ein neues Licht, indem es sie in den Zusammenhang mit der Christologie rückt. Und wie fruchtbar gerade dieser Ansatz für eine Darstellung der Theologie Luthers ist, das zeigt sich an den weiteren, das ganze Buch durchziehenden Ausführungen über das Wort Gottes und die Rechtfertigungslehre, Christus und die Kirche, die im altkirchlichen Stil gedachte Trinitäts- und die Sakramentslehre, über die Geschichtsanschauung und das typisch „Deutsche“ an Luthers Denken. Für die Lutherforschung bringt Seebergs Werk auch in allen seinen Einzelergebnissen einen reichen Ertrag, und wie immer man sich zu diesem Buche stellen mag, es wird Fragen wecken, weil es zu fragen weiß und weil es von dem Einzelnen stets das Ganze aufleuchten läßt. Und das Ganze heißt für Seeberg: Christus, Wirklichkeit und Urbild.

Läßt man so das Werk hinsichtlich seines systematischen Gehaltes einmal auf sich wirken, so möchte man urteilen, daß sein eigentlicher Schwerpunkt trotz des historischen Aufrisses weniger im Historischen als im Systematischen liegt. Es ist kein Zufall, wenn Seeberg am Schluß seines Buches die Darstellung der Christologie Luthers mit der Frage nach der zentralen Stellung Christi für unser religiöses Leben beschließt, und wenn aus der Beschäftigung mit dem historischen Stoff die Antworten auf diese Frage gewonnen werden. In dieser Hinsicht ist auch Seebergs Buch ein Charakteristikum für die theologische Arbeit der Gegenwart: in geschichtlichen Arbeiten legt sie ihr eigentliches Bild vom Christentum nieder und aus der so oder so gedeuteten Geschichte holt sie sich die Antworten auf die sie eigentlich bewegenden Fragen. Für Seeberg ist dafür der Begriff des Urbildes von ausschlaggebender Bedeutung. Man könnte sich bei diesem Begriff an Schleiermacher erinnert fühlen, für den Christus das Urbild für das fromme Selbstbewußtsein ist, an dem das menschliche religiöse Bewußtsein sich schlechthin aufzurichten hat. Aber Seeberg bezieht diesen Begriff nicht auf das fromme Individuum, wie das bei Schleiermacher der Fall ist und wie das auch sonst in mehr moralischer Abzweckung geschieht und zur Umwandlung des Begriffes Urbild in den anderen Vorbild führt, sondern auf das dogmatische Bild von Christus. Urbildlich ist der Christus, von dem das Fragment Leiden, Sterben und Sieg über den Tod aussagt, für das persönliche und das große geschichtliche Leben. So führt Seebergs Buch im Grunde auf das Problem von Dogma und Geschichte und es löst dieses Problem, indem es das Dogma als gedeutete Geschichte versteht, deren Sinnggebung auch uns heute für das Religiöse produktiv macht. „Wer Gott in seinem Leben haben will, braucht dazu Christus, den Menschgewordenen, unser Urbild.“ Zu der Verwendung dieses Begriffes ist zu bemerken, daß jede Theologie mit ihm arbeitet und das Typische oder Symbolische an der Wirklichkeit Christus auszudeuten versucht. Seebergs Buch zeigt, daß auch der Protestantismus in Luther hier ein eigenes und ihn kennzeichnendes Verständnis des Christentums entwickelt hat. Daß dies so ist, hat seinen Grund bei Christus selbst, dem wirklichen, einzigartigen Menschen, der mit seinem Leben ein neues Menschenbild gegeben hat, das wieder Wirklichkeit wird, wenn wir es in unser Leben hineinziehen.

*z. Zt. bei der Kriegsmarine.*

*Peter Meinhold.*



James Mackinnon, *The Origins of the Reformation*. London, Longmans, Green & Co., 1939, IX, 448 S.

Obwohl der Verfasser über den universalen Charakter einer Vorgeschichte der Reformation theoretisch durchaus zur Klarheit gelangt ist (in der Vorrede zählt er politische, wirtschaftliche, soziale, verfassungsgeschichtliche, intellektuelle, religiöse und moralische Gründe der Reformation auf), legt er nicht alle Schwerpunkt auf die äußere Geschichte, besonders auf die Kirchenpolitik. Sein Buch kann deshalb von der außerordentlichen Vielgestaltigkeit des Inhalts der Vorgeschichte der Reformation keine ausreichende Vorstellung geben. Auch zeitlich und räumlich ist der Gesichtskreis zu eng. In seiner Untersuchung über 'Staat und Kirche vor der Reformation' (1931) glaubt der Referent den vorreformatrischen Gehalt schon des frühen und hohen Mittelalters aufgezeigt zu haben. Beide finden bei Mackinnon nur wenig Berücksichtigung. Auch sind nicht alle Länder, die später ganz oder teilweise von der Reformation ergriffen wurden, herangezogen; es fehlen die Schweiz, Ost- und sogar Nordeuropa fast ganz. Was dann der Verfasser in einem gegenüber dem ganz allgemeinen Titel zu enge gefaßten Rahmen zu bieten hat, kann ebenfalls nicht überall befriedigen, da die neueste Literatur nicht immer verwertet ist und deshalb auch vom gegenwärtigen Stande der Forschung fast nirgends ein abschließendes Bild gegeben werden kann. In den oft etwas willkürlichen Anmerkungen wird manch veraltetes Zitat mitgeschleppt. Schwere fällt ins Gewicht, daß dem Verfasser, dessen Hauptinteresse auf die äußere Einwirkung gerichtet ist, umfassendere geistesgeschichtliche Gesichtspunkte ferner geblieben sind, weshalb auch ein Hauptproblem der Vorgeschichte der Reformation, die Gestaltung des Verhältnisses von geistiger und materieller Kultur, nur wenig Förderung erfährt. Koryphäen der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit der Publizistik und des Geisteslebens überhaupt werden nicht selten nur sehr dürftig behandelt.

Das weite Gebiet der redenden und bildenden Künste, über dessen eminente vorreformatrische Bedeutung man kein Wort zu verlieren braucht, ist fast ganz beiseite geblieben, während unwichtigere Wendungen der äußeren Geschichte, besonders in Schottland, näher behandelt werden. Diese u. a. Lücken und Unstimmigkeiten wären noch sichtbarer geworden, wenn sich der Verfasser entschlossen hätte, ein keineswegs überflüssiges Literaturverzeichnis beizugeben. Die Darstellung ist im allgemeinen nur chronologisch gegliedert, was mit der Vorliebe des Verfassers für die äußeren Dinge zusammenhängt. In einer nach höheren Zielen strebenden Vorgeschichte der Reformation wird aber der Zustandsgeschichte vor der Ereignisgeschichte immer die Vorrang bleiben. So kann der Verfasser den Vergleich mit modernen Autoren wie Imbart de la Tour, Huizinga oder Willy Andreas (die beiden letzten zitiert er gar nicht) kaum aushalten. Aber auch ältere Forscher wie Johannes Janssen haben trotz aller Mißgriffe eine ertragreiche Leistung aufzuweisen. Auch der sehr erhebliche vorreformatrische Ertrag der neuesten Lutherforschung, im wesentlichen der deutschen, wird von Mackinnon nicht nutzbar gemacht. Wenigstens an Otto Scheel hätte er nicht vorbeigehen sollen. Im ganzen bietet sein Buch nicht viel Neues, wohl aber sehr viel Bekanntes. Es bewegt sich öfters in ausgefahrenen Geleisen und übt auch mit seinem trockenen und schwunglosen Stile keine große Anziehungskraft aus, wenn auch die aufgewandte Arbeitsenergie alle Anerkennung verdient. Sie kam ja auch schon in früheren Werken des Autors zum Ausdruck, von denen einige Teile in das gegenwärtige übernommen worden sind.

Hamburg.

J. Hashagen.

Irmgard Schmidt, Das göttliche Recht und seine Bedeutung im deutschen Bauernkrieg. Hanfried, Arbeiten zur mittlern und neueren Geschichte, hrsg. von G. Franz und E. Maschke 2, 1939. VII, 63 S.

Die Verfasserin zeigt die beiden Entwicklungsstufen, die der Begriff des göttlichen Rechtes im Bauernkriege Südwestdeutschlands durchlaufen hat. Auf der ersten Stufe wird das ursprünglich rein profan-volksmäßig gefaßte Recht durch die Bezeichnung „göttlich“ mit besonderer Autorität umkleidet. Auf der zweiten Stufe erfolgt, am deutlichsten in Oberschwaben, die biblische Begründung und geradezu die Gleichsetzung dieses göttlichen Rechtes mit der Bibel, im Geiste eines radikalen Biblizismus. Auch die Vorgesdichte der beiden Entwicklungsstufen wird skizziert. Doch ist diese besonders für den radikalen Biblizismus noch ergänzungsbedürftig. Räumlich liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf Südwestdeutschland nebst Nachbargebieten. Eine Prüfung des ganzen deutschen Aufruhrgebietes und der früheren französischen und englischen Unruhenherde ist nicht beabsichtigt. Wenn die Verfasserin ihre fleißige Studie vornehmlich geistesgeschichtlich anlegt, so darf sie auf Zustimmung rechnen. Darüber hinaus konnten die Bauern freilich auch von taktischen Gesichtspunkten zu den einschlägigen Forderungen angetrieben werden. Das Ganze hätte gewonnen, wenn es mehr in den heutigen Stand der Forschung eingefügt worden wäre. Trotz der starken Bemühungen von G. Franz und dem der Wissenschaft allzu früh entrissenen W. Stölze ist ja über die Hauptprobleme noch keineswegs eine Einigung erzielt.

Hamburg.

J. Hashagen.

Johann Haar, *Initium creaturae Dei*, Eine Untersuchung über Luthers Begriff der „neuen Creatur“ im Zusammenhang mit seinem Verständnis von Jacobus 1, 18 und mit seinem „Zeit“-Denken. 135 S. Gütersloh 1939.

Einer Anregung Rudolf Hermanns folgend, unternimmt H. die Behandlung einer für die Lutherforschung wie für die Systematik gleich bedeutenden Teilfrage aus dem Ganzen des Rechtfertigungsglaubens Luthers. Die „neue Creatur“, „initium creaturae Dei“ im Anschluß an die von Luther bevorzugte Stelle Jac. 1, 18 genannt, wird in ihren Beziehungen zum Glauben, zur Vollendung und Rechtfertigung, andererseits zum „alten Menschen“ im Zusammenhang mit Luthers „geschichtlichem“ Zeitdenken, das in der Abhebung von dem Augustins deutlich hervortritt, in systematischer Klarheit herausgestellt. Das Ergebnis der Arbeit liegt parallel der Erkenntnis des „Zugleich“ von Sünde und Gerechtigkeit durch R. Hermann und der Dimensionalität von Fleisch und Geist durch E. Schott. Wenn der Vf. zusammenfassend das Wesen des *initium* als „Funktionsbegriff“ bestimmt, so ist das eine Probe auf die Richtigkeit seiner Beobachtungen, ist doch das funktionale Element am tiefsten in Luthers Denken verankert. Wenn aber dem Vf. die „Formel“ für diesen Funktionsbegriff fehlt, so mag er sich den Hinweis auf die Formel der Theologie Luthers: die Menschwerdung Gottes in Christus als Wirklichkeit und Urbild gefallen lassen. Allein diese inhaltlich bestimmte „Formel“ kann — methodisch angewendet — die Darstellung der Theologie Luthers vor dem Abgleiten in wesenslose Abstraktion verhindern. Die Bedeutung der Arbeit Haars liegt vor allem darin, daß sie die Mängel des Verständnisses des ethischen Ansatzes Luthers bei Holl überwindet und auf Grund des Zeitverständnisses des

Glaubens, des immer erneuerten *initium creaturae Dei*, das die „Geschichte Gottes mit dem Gerechtfertigten“ bestimmt, den Weg einer „religiösen Verwirklichung“ im Sinne Luthers aufweist.

*Hohen Neuendorf bei Berlin.*

*Ernst Reffke.*

Rudolf Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*. Bd. IX der Quellen und Abhandlungen zur Schweiz. Reformationsgeschichte. Heinsius, Leipzig 1939. XV u. 119 S.

Die Erbsündenlehre Zwinglis gehört zweifellos zum dogmatischen Sondergut des Zürcher Reformators. Nicht von ungefähr hat sich die scharfe Kritik der Lutheraner an Zwingli auch auf dieses theologumenon erstreckt. Wie weit Zwingli aber in seinen Ansichten über die Erbsünde von den anderen Reformatoren abweicht, ist immer noch eine umstrittene Frage. Der Vf. unternimmt einen Angriff auf die von der Mehrzahl der Zwingliforscher geteilte Auffassung, daß sich Zwingli durch seine, modernen Anschauungen nahekommende, Erbsündenlehre wesentlich von den andern Reformatoren unterscheide. In einem ersten Teil untersucht er Zwinglis Lehre vom Ursprung und Wesen der Erbsünde, umschreibt ihr Verhältnis zur Tatsünde, zu Verdammung und Gnade. Der zweite Teil behandelt die dogmengeschichtliche Frage, indem nachgewiesen wird, wie sich Zwinglis Auffassung in der Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, dem Täuferum und mit Luther gebildet hat. Seine Gedanken über die Erbsünde sind durch Augustin, die Scholastik und Luther bestimmt. Im dritten Teil wird Zwinglis Anschauung auf ihre Schriftgemäßheit hin geprüft. Das Ergebnis lautet, bei Zwingli könne keine Abschwächung des Sündenverderbens festgestellt werden, er gehöre mit Luther und Calvin zusammen und seine Ablehnung der Erbschuld entspringe nicht pelagianischem, sondern biblisch-paulinischem Denken.

So umsichtig Vf. seine Untersuchung auch geführt hat und so viel Richtiges er im einzelnen auch zu sagen weiß, wird man doch daran festhalten müssen, daß Zwingli in bezug auf die Erbsündenlehre gegenüber Luther und Calvin eine Sonderstellung einnimmt und nach vorwärts weist. Die Verneinung der Erbschuld und der Verdammlichkeit der Erbsünde bei Kindern ist doch eine Abschwächung der reformatorischen Lehre. Wenn der Vf. den uneinheitlichen und zwiespältigen Charakter der Erbsündenlehre Zwinglis auch zugibt, sollte er die philosophisch-dualistischen Gedankengänge nicht einfach ausschließen mit der Behauptung, sie seien abgesehen von der Schrift „*De providentia*“ nur von untergeordneter Bedeutung. „*De providentia*“ ist Zwinglis systematischste Schrift und darf ihres geistigen Gehalts wegen nicht auf ein Nebengeleise geschoben werden.

*Frauenkappelen bei Bern.*

*Kurt Guggisberg.*

Ernst Stähelin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, hrsg. vom Verein für Reformationsgeschichte. Bd. XXI. Leipzig, M. Heinsius Nachf. 1939. XXIV u. 652 S. Gr.-8°.

Der verdiente Ökolampadforscher E. Stähelin faßt hier seine seitherige Arbeit zusammen. Er schöpft aus den gedruckten und ungedruckten, leider noch nicht in einer Gesamtausgabe vorliegenden Schriften und vor allem aus dem von ihm herausgegebenen Briefwechsel des Basler Reformators. Er schildert ihn als Gelehrten, Prediger und

Kirchenmann. Wir bekommen keine systematische, sondern eine „genetische“ Darstellung seiner Theologie; bei dem Gegensatz der Theologien aller Zeiten ist das nur zu begrüßen, daß die geschichtlichen Zusammenhänge so klar gegeben werden. Die Systematiker werden auf das beigegebene Sachregister verwiesen. Ein Verzeichnis der Bibelstellen und Kirchenväterzitate, etwa nach dem Vorgang des Corpus Schwenckfeldianorum, wäre erwünscht gewesen.

Der 1. Teil bietet die Entwicklung Ök.s bis 1518 „im Schoße der römisch-katholischen Kirche“. Der Schul- und Universitätsbetrieb in Weinsberg und Heilbronn, in Heidelberg, Tübingen und Basel wird geschildert; wir sehen die Teilnahme Ök.s am kirchlichen Leben seiner Zeit und an der Arbeit des Erasmus. Daß der Vf. geschulte Leser voraussetzt, zeigt das Fehlen biographischer Daten, z. B. des Geburtsjahrs und die Menge lateinischer Zitate. Zu S. 8 sei noch der Weinsberger Pfarrer für 1492 angemerkt: Joh. Wagner (Heidellb. Matrikel, Töpke 1, 355: 1477 Currificis aus Hall); er erscheint als Dechant in einem Lagerbuch von Oberstenfeld. Zu S. 61 sei erwähnt, daß der junge Brenz an Katharinen 1515, vermutlich mit Ök., in Straßburg war (W. Köhler, Bibliographia Brentiana Nr. 796). Der 2. Teil bringt den „Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis“ (1518–1522). Als Domprediger in Augsburg nimmt Ök. Beziehung zu Wittenberg. Innere Unruhe treibt ihn ins Kloster. Dort beschäftigen Predigt und Kirchenväterübersetzung, Reform der Ordensstatuten und der Litanei den Kämpfer um die Wahrheit des Wortes Gottes. Der Flucht auf die Ebernburg folgt der Übergang nach Basel. Der 3. Teil gilt der „Grundlegung der Basler Reformation“ mit der Auslegung des Jesaja und des Römerbriefs. Der 4. Teil bringt die wichtigen Abschnitte über den Abendmahlsstreit und das Syngamma, die Disputationen mit den Altgläubigen und die Auseinandersetzung mit den Täufern und Spiritualisten. Neben der Bibelarbeit in Predigt, Vorlesung und Kommentaren zum Alten und Neuen Testament geht her die Mühe um die neue Gottesdienstordnung mit ihrem Psalmengesang. Eine Fülle neuer Erkenntnisse, erwachsen aus peinlich genauer Kleinarbeit, wird uns hier geschenkt. Im 5. Teil sehen wir die „Ausgestaltung des regnum Christi in Basel“, die Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Armenwesen, Zuchtordnung, Schule und Universität stellen neue Aufgaben. Auch zur Frage der Kirchenbücher erhalten wir erwünschten Aufschluß: das Ehebuch beginnt 1529, das Abendmahlsregister 1531. Die Fernwirkung Ök.s tritt hervor in der Zusammenarbeit mit Zwingli und Straßburg, in den mit dem Marburger Abendmahlsgespräch zusammenhängenden Konkordienversuchen, in der Reformation süddeutscher Reichsstädte und in den mit der zweiten Kappeler Affäre verknüpften Fragen. Für die Geschichte der Bibelauslegung und der Kirchenordnung ist hier viel neuer Stoff gegeben.

Druckfehler begegnen wenig, z. B. XXII logi statt loci. Auffallend ist S. 528 der Titel Stadtpfarrer, der m. W. erst nach dem Dreißigjährigen Krieg aufkommt. Für manche Ausdrücke, z. B. S. 524 ein Pfund Stebler, wäre eine erklärende Fußnote erwünscht.

Das Werk bereichert unsere Kenntnis der Reformationsgeschichte Südwestdeutschlands und der Schweiz. Z. B. wird die Brenzforschung daraus Nutzen ziehen. Vor allem gibt es ein wohlabgerundetes Bild des gelehrten, friedfertigen und frommen Basler Reformators, dem nur fünf Jahrzehnte Lebensfrist gönnt waren.

Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins* (Einführung in die evangelische Theologie, Band VI). München 1938, Chr. Kaiser. 241 S.

Wilhelm-Albert Hauck, *Calvin und die Rechtfertigung*. Gütersloh 1938, C. Bertelsmann. 84 S.

Heinz Otten, *Calvins theologische Anschauung von der Prädestination*. München 1938, Chr. Kaiser. 139 S.

Man darf wohl von einer Calvin-Renaissance sprechen, gerade in Deutschland. Dokumente sind nicht nur Neuausgaben und Übersetzungswerke, sondern auch zahlreiche theologische Monographien und jetzt eine „Einführung“ in die Theologie Calvins. Die Bewegung ist nicht bloß getragen von der konfessionellen Gruppe, die für ihren Reformator mit Eifer wirbt. Man merkt den Einfluß von Holls Hochschätzung Calvins; aber auch über diesen Kreis hinaus findet man es fruchtbar, das reformatorische Zeugnis gerade bei dem Genfer zu hören. Die Aneignung zeigt eine starke Wandlung gegenüber der früher herrschenden dogmenhistorischen Behandlung (vgl. R. Seeberg, O. Ritschl); darin spiegelt sich die neue theologische Lage. Die historischen Beziehungen — etwa zu Melancthon, zu Butzer, zum Humanismus, vollends zur katholischen Theologie — treten vielfach ganz zurück. Man will „hören“ und verstehen; man ist, nicht ohne hochgemutes Überlegenheitsgefühl, auch wissenschaftlich stolz, die Grundaufgabe der Interpretation wieder in ihr Recht gesetzt zu haben, man meint erst einmal klarstellen zu müssen, worum es Calvin eigentlich zu tun ist in allen Einzellehren (Niesel 18). Man hört das reformatorische Zeugnis, auf das man theologisch ausgerichtet ist; so kann Calvin eng an Luther heranrücken. Die theologische Interpretation der Jugend führt unter dem Einfluß der beiden Barth vielfach die Linie fort, die von den älteren Reformierten Lang und besonders auch Bohatec in historisch-theologischer Untersuchung angezogen haben.

Diese Lage wird besonders deutlich bei Niesel, dem verdienten Bearbeiter der neuen kritischen Textausgabe der *opera selecta*. Seine „Theologie Calvins“ ist eine Einführung in die reformatorische Theologie, wie sie aus Calvin angeeignet werden kann. So nimmt sie mancherlei Ertrag des theologischen Gesprächs von heute in sich auf (wie etwa in der scharfen Unterscheidung der Kundgebung Gottes in der Natur von der rein hypothetischen, schlechterdings nicht „tatsächlichen“ Erkenntnis 41). Und sie nötigt zur theologischen Auseinandersetzung mit den aus reicher Kenntnis (übersetzt) gebotenen Calvinzeugnissen. Aber es muß auch die Schranke der Aufgabestellung merklich werden. Man kann wirklich mit E. Wolf (Th. d. G. 1939 S. 27) — bei aller Anerkennung — fragen, ob nicht da und dort die Deutung Calvins zu „wohlwollend“ und zu einfach sei und kritische Behandlung von Sonderfragen und Verfolgung der theologischen Tradition wünschenswert bleibe. Wenn Calvins Theologie nur „um Jesus Christus kreist“, d. h. darum, daß „Gott selber, Gott ganz in den Bereich unseres dem Tode verfallenen Lebens eingegangen ist“ (48, 53), wenn die Christenexistenz bei ihm durch Kirche und Sakrament auf die „Gegenwart“ Christi gegründet ist (128, 177, 185), wenn seine Theologie „etwas ganz anderes ist als ein prädestinarianisches Gedankensystem“ und die Erwählungs-, d. i. Prädestinationslehre nur die Heilsgewißheit als Ausdruck der evangelischen Gnadenlehre tragen soll (173, 161), dann wird der Widerspruch der Lutheraner freilich eine unbegreifliche Torheit, dann wird aber auch die Entstehung des Calvinismus aus Calvins Arbeit ein unlösliches Rätsel. Mir scheint, daß die histo-

rische Problematik gerade dem Eindringen in die theologische zu dienen hat, und daß diese Problematik auch einer theologischen Jugend, die „eingeführt“ werden will, in keiner Weise vorzuenthalten ist, gerade um der Aneignung des reformatorischen Zeugnisses willen<sup>1)</sup>.

Hau c k s Arbeit, D. Odenwald und W. Köhler gewidmet, mit einer vorausgehenden Studie über „Sünde“ und „Erbsünde“ nach Calvin (Heidelberg 1938. Egl. Verlag), die einen bis ins einzelne gegliederten Aufriß einer Calvin-Theologie als Darlegung des Gott-Mensch-Verhältnisses bietet, veranschaulicht, wie einem jungen Theologen, dem es um den „Protestantismus“ als das „geschichtlich bewährteste geistige Bollwerk“ gegen Actio catholica hier und „nihilistisch-bolschewistische Propaganda“ dort geht (10), Calvin zur Einführung in die reformatorische Gedankenwelt wird. Für die Aneignung der „ewigen Wahrheit“ (19) in den „Herzpunkten evangelischer Verkündigung“: „Rechtfertigung, Sündenvergebung und gute Werke“ ist er A. Köberle verbunden. Calvin kommt ausführlich zu Wort. Der Aufbau: A. Die Rechtfertigung als richterlicher „Gnaden“akt Gottes, B. Die „Rechtfertigung“ in ihrer Auswirkung am Menschen ist nicht ohne Formung aus der Gegenwartsverhandlung, folgt aber im ganzen dem orthodox gewordenen Denkmzusammenhang. Aber wie dieser Zusammenhang sich herausbildet, unter verschiedenen Einflüssen, das scheint mir ein gerade für die theologische Durchdringung bedeutsames historisches Problem.

Durch die ganze Auffassung der Aufgabe hebt sich die von E. Wolf angeregte Arbeit Ot t e n s von den beiden andern ab. Die „theologische Anschauung“ von der Prädestination — nicht einfach gleichzusetzen mit der Lehre — wird auch hier mit reichen Quellenbelegen aus dem A n l i e g e n, den M o t i v e n gewürdigt: Wahrung der Souveränität Gottes in seinem Gnadenwirken, aber damit Begründung von Heilsgewißheit und humilitas (bes. 34 ff.). Aber die s c h w e r e n F r a g e n nach der Verwerfung und der Vorherbestimmung des Falls — nicht zu verharmlosen mit dem Zurücktreten in den Predigten (Jakobs, Präd. und Verantwortlichkeit bei C. 1937, 148 ff.) — wie nach dem Sinn des gloria-Gedankens und dem Verhältnis zur allgemeinen Vorsehungslehre werden nicht beiseitegeschoben, sondern theologisch fruchtbarm gemacht. Otten stellt zwei nebeneinanderlaufende und sich gegenseitig beeinflussende Anschauungen von der Prädestination fest (131 ff.), die streng soteriologische, mit der Heilsgewißheit verwachsene, die auf den Erlösungsratschluß blickt, und die dem metaphysischen Determinismus den Weg bereitende, in der Gotteslehre ruhende, für die Prädestination der ewige Ratschluß Gottes über die Menschheit überhaupt ist. Er gesteht für die Verwerfungslehre Überschreitung der Schrift zu (66, 88, 134) und für die ganze Prädestination den empirischen Ausgang des Unterschiedes von Gläubigen und Ungläubigen, der erklärt werden soll (27, 87), ist auch offen für meinen Nachweis des gleichen gloria-Prinzips bei Sadolet (40). So wird aber die eindringende historische Untersuchung gerade zu einer recht lehrreichen Entwicklung des Sachproblems. Ich würde fragen, ob in dem Gegensatz der beiden Anschauungen nicht der der Glaubenseinstellung zu der objektiven rationalen Theorie steckt und dadurch auch das Vordringen der zweiten, sich vollendend im „Calvinismus“, seine Beleuchtung findet.

*Geilenkirchen b. Aachen.*

*Hans Emil Weber.*

1) Wenn der Glaube in C.s Rechtfertigungslehre „eine beherrschende Stellung eigentlich nicht einnimmt“ (130), so ist mit unbestreitbarem Abstand von der unreformatorischen Anschauung auch die theologische Aufgabe gestellt!

D. Balthasar Mentzers Handbüchlein. Mit einer Einleitung herausgegeben von Georg Hoffmann. Göttingen 1958, Vandenhoeck & Ruprecht. 100 S.

Es ist sehr begrüßenswert, daß die Sammlung „zeitgemäßer Schriften der Reformatoren“ („Das Wort der Reformation“) auch auf wertvolle, oft zu Unrecht, wie Mentzers Handbüchlein — lat. *Manuale catholicum* — ganz vergessene Schriften führender Denker der Frühorthodoxie ausgedehnt wird. Und Mentzer ist sicher ein guter Griff; denn der Lehrer Gerhards ist einer ihrer selbständigsten Köpfe und dabei wirklich kein Mann der toten Orthodoxie. Das letztere ist dem Herausgeber besonders wichtig, zur Richtigstellung billiger bequemer Aburteile: „Nicht o b w o h l Mentzer gelehrte Polemik trieb . . ., sondern gerade a l s der Vertreter dieser seiner Theologie, a l s der unbeugsame theologische Kämpfer war er z u g l e i c h ein innerlich frommer Mann, stand er als Mitarbeiter in der Praxis kirchlichen Lebens“ (18 f.). Das Handbüchlein, für dessen „heutigen Gebrauch“ der Herausgeber Fingerzeige geben kann (22 ff.), bezeugt den Willen zur Glaubenspraxis, aber auch den theologischen Denker reformatorischer Tradition. Die Christologie ist noch dem „Evangelium“ eingeordnet, der Glaube unmittelbar daran angeschlossen, das ‚Werk‘ der Liebe in den drei Ständen aber erst am Schluß, nach Sakrament, Erwählung, Kirche erörtert, weil durchaus bedingt durch alles, was Gott für den Glauben tut. Diesem theologischen Denker zu Ehren sei in Ergänzung der schönen Einleitung noch bemerkt, daß M. in dem christologischen Streit — dessen Ertrag in bemerkenswerter Schlichtheit auch in das Handbüchlein eingegangen — nicht bloß „die Echtheit des biblischen Lebensbildes Jesus“ festzuhalten b e m ü h t war (10), sondern auch die Kraft hatte, von der Christologie aus sich — in die Bahn vor Chemnitz — seine Metaphysik zu gestalten.

*Geilenkirchen b. Aachen.*

*Hans Emil Weber.*

Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen.

Ein Beitrag zum Problem „Gesetz und Evangelium“. München 1958, Chr. Kaiser. Beiheft 5 zur „Evangelischen Theologie“. 173 S.

Mit aufrichtiger Freude kann ich diese Arbeit aus der Schule E. Wolfs begrüßen. Man würde ihrer Bedeutung nicht gerecht, wenn man nur sagen wollte, daß sie die Gefahren in Sohns Kirchenbegriff, das Akutwerden bei Rieker, die Problematik des *corpus-christianum*-Gedankens und die modernen Anwendungen in der Hegel-Linie bei Stapel, Deutmoser und Meyer-Erlach aufdeckt. Es wird hier in sehr ernsthafter Arbeit die theologische Grundlage für alle Anwendung und Kritik geschaffen. D. geht nicht aus von der von Luther vorausgesetzten, aber eben doch sehr wandelbaren Lage der „christlichen“ Gesellschaft. Er sichert die grundsätzlich theologische Besinnung, indem er sehr anregend bei der Bergpredigtauslegung einsetzt (22 ff.) und den Unterschied von äußerem und innerem Mensch nach De libertate christiana (51 ff.) in das Problem des Staatsbürgers hinein verfolgt. „Luthers christliche Unterrichtung der Gewissen“ (38 ff.) hilft seinen Kampf wider alle Vermischung (110 ff.) der zwei Reiche (durch Papst, Schwärmer, Antinomisten, weltliche Obrigkeit) und das „unterschiedene Beieinander der zwei Reiche“ (132 ff.) recht verstehen. Das theologische Eindringen bestätigen nicht bloß freie Bemerkungen über die „richtige, lutherische Unterscheidung zwischen externitas und absconditas der e i n e n Kirche Jesu Christi“ (141), sondern vor allem auch die prägnant geformten, von sehr geschickten Zitaten geleiteten Schlußsätze über „Gesetz und

Evangelium“ (162 ff.). Ergänzend kann man vielleicht bemerken: 1. daß die Dialektik jenes „unterschiedenen Beieinander“ die Anwendung auf die wechselnde empirische Lage zu einer Aufgabe macht, die mancherlei Gefahren in sich schließt; 2. daß die Leitung von dem lebendigen Gotteswort zu erwarten ist, das das Gotteswort ist, nicht einfach als das geschriebene, aber auch nicht einfach als das gepredigte (141), sondern indem Gott redet und Christus zieht (104, 142) durch den Dienst von Schrift und Predigt, indem er handelt in Gesetz und Evangelium.

*Geilenkirchen b. Aachen.*

*Hans Emil Weber.*

## Neuzeit

Paul Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*. 1. Band: Bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus. 2. verm. u. verb. Aufl. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1937. VIII u. 471 S. geh. 15.— RM., geb. 17.— RM. 2. Band: Die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus, ebda. 1939, 10\* u. 365 S.

Die bereits im Jahre 1921 erschienene erste Auflage des ersten Bandes war seit zehn Jahren vergriffen und ist in der zweiten Auflage einer gründlichen Neubearbeitung unterzogen worden. Beide Bände zusammen bilden die umfassendste Gesamtuntersuchung, die über den behandelten Gegenstand vorliegt. Schon allein mit der Zusammenstellung der nach Ländern geordneten Quellen (Bd. 1 S. 23 ff.; Bd. 2 S. 4 ff.) hat G. ein für alle künftige Forschung auf dem Gebiet der Geschichte des Gottesdienstes unentbehrliches Hilfsmittel geschaffen. Dabei werden neben den amtlich eingeführten Kirchenordnungen, Agenden, Liturgien, Gesangbüchern usw. auch die Privatagenden eingehend berücksichtigt, die namentlich in der Zeit des Rationalismus sehr zahlreich gewesen sind. Auch auf die bienenfleißig zusammengetragene Literaturübersicht, die viel entlegenes Material erfaßt, darf besonders hingewiesen werden.

Nach der Gesamtschau der Geschichte des Gottesdienstes, von der G. sich leiten läßt, haben schon die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Luthers eigentliches Wollen, den Gottesdienst als eine Handlung der gesamten Gemeinde auszugestalten, nicht voll verwirklicht. Mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Gemeinden, die erst durch die Wortverkündigung zu kirchlichem Bewußtsein erzogen werden mußten, trat damals die Predigt zu stark und zu einseitig in den Mittelpunkt des Gottesdienstes. Weder die Orthodoxie noch der Pietismus haben diesen Mangel zu beheben vermocht. „Die Geschichte des lutherischen Gottesdienstes ist so eine Geschichte seines Verfalls geworden“ (1. Bd., S. 15). Besonders der Pietismus hat durch seinen frommen Subjektivismus und durch seine einseitige Betonung der Erbaulichkeit des Gottesdienstes das Gemeindebewußtsein untergraben. Der Rationalismus, der sich schon um 1700 im gottesdienstlichen Leben durchzusetzen beginnt, hat dann die Auflösung seiner alten Formen auf allen Gebieten beschleunigt. Diese Gesamtschau wird im ersten Band namentlich für das 17. Jahrhundert durchgeführt unter besonderer Berücksichtigung des gottesdienstlichen Raumes, der gottesdienstlichen Zeit, des Gemeindegottesdienstes und der sogenannten „Kasualien“. Leider ist es



G. nicht immer gelungen, die Fülle des von ihm berücksichtigten Stoffes zu einem gut lesbaren Gesamtbild zu verarbeiten. Er bietet vielfach nur Stoffsammlung und überläßt es dem Leser, mit Hilfe der trefflichen Register sich das herauszusuchen, was er braucht. Auch ist zu viel wertvolles Material in die umfangreichen Anhänge verbannt worden, das man lieber in das Gesamtbild hineingearbeitet gesehen hätte (Aus der Geschichte des Kirchenliedes und der Kirchenmusik, die „Mimik“ im Gottesdienst usw.). Diese Mängel treten im zweiten Band noch deutlicher hervor. Hier fehlen am Schluß der Hauptteile, die im wesentlichen der Gliederung des ersten Bandes entsprechen, die kurzen Zusammenfassungen, die dort hin und wieder geboten werden und die gerade bei einem solchen Stoff unentbehrlich sind. Dieser zweite Band stellt die Tragödie „des Unterganges des Barock und seiner Nachfahren“ (S. 6\*) dar, „und in diesen Untergang wird das gerade so innig mit ihm verbundene gottesdienstliche und kirchenmusikalische Leben der evangelischen Kirche mit hineingerissen und zum gänzlichen Verfall und Auflösung gebracht“. In seiner Berücksichtigung der gesamten Aufklärungsepoche und ihrer Theologie bietet G. u. a. auch wertvolle Beiträge zur Geschichte der Homiletik und Katechetik dieser Zeit. Das Gesamturteil über sie wird freilich je nach dem theologischen Standpunkt des Betrachters verschieden ausfallen. Eine Auseinandersetzung darüber ist daher hier nicht am Platze. In jedem Falle gebührt dem Verfasser warmer Dank für sein Werk, das hoffentlich zu weiterer Einzelforschung den Anstoß geben wird.

Göttingen.

Martin Gerhardt.

Eine wertvolle Übersicht über die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur (1584—1794) in Archiv und Bibliothek des Vatikans ist den rastlosen Bemühungen Leo Justs zu verdanken: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausgegeben vom Deutschen (früher: Preußischen) Institut in Rom, 29 (1939) S. 249—296. Einen kleinen Teil dieses weitschichtigen Materials verwertet er in einem Aufsatz „Die westdeutschen Höfe um die Mitte des 18. Jahrhunderts im Blick der Kölner Nuntiatur“: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, 134 (1939) S. 50—91.

Hamburg.

J. Hashagen.

Fritz Fischer, Ludwig Nicolovius. Rokoko-Reform-Restoration. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 19). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1939. 468 S.

Georg Heinrich Ludwig Nicolovius ist ein Kind des achtzehnten Jahrhunderts. Geboren 1767 ist er nicht nur ein Altersgenosse von Matthison und Novalis, er hat auch die zarte Sinnigkeit des einen und die schwärmerische Innigkeit des andern, er hat die vornehme Haltung beider. Als alter Geheimer Rat ist er „auf allen auserlesenen Gesellschaften geladener Gast. Seine Nähe löst und belebt. Alle, die in seinen Kreis treten, sind dem Zauber seines Wesen erlegen“. Ein sehr anderes Wesen hat er als der große Geheime Rat in Weimar, mit dem ihn enge schwägerschaftliche Bande verknüpfen, und der den jungen, ihm scheu und feierlich sich nahenden mit souveräner Nichtachtung übersieht, den alternden zwar wohl achtet, aber nicht liebt. Der große Goethe war um „Jünger“ nicht verlegen; der junge Nicolovius wäre so gern einer geworden, wie er nacheinander ein Jünger Hamanns, Jacobis, Leopold Stolbergs, Pestalozzis war. Zeitlebens

mußte er zu einem großen Menschen aufblicken, sich an ihn anlehnen, sich für ihn begeistern können. Das gehörte zu seiner Wesensharmonie; seiner Überzeugung nach machen die großen Männer die Geschichte. Dennoch war ihm Hamann, um dessen Nachlaß und Herausgabe seiner Werke er sich in rührender Treue zeitlebens bemühte, seiner inneren und äußeren Haltung nach fremd, und Stolbergs geistiger und seelischer Weg ging sehr bald andere Bahnen, die dem jungen Nicolovius noch unvertraut waren, so nahe er später über Erweckung und Mystik dem Katholizismus kam. Der wahre „Meister“ des jungen Nicolovius ist Friedrich Heinrich Jacobi, dessen Einfluß durch sein ganzes Leben hindurch spürbar wird, und in dessen Rokokohofhaltung in Pempelfort er wohl die glücklichsten Zeiten seiner Jugend verlebte. Hier ist ihm alles gemäß: ästhetisch das Beschwingte, das den anfangs „hölzernen“ bald aufschließt und geschmeidig macht; ethisch das Grundsätzlich-fromme und Human-rechtliche. Freilich, auch das Initiativlose dieser wie aus einem Watteauschen Gemälde heraustretenden Menschen ist ihm gemäß, wenn er schon das Spielerische, ernster Pflichterfüllung Fremde mit seinem ererbten harten Preußentum letztlich überwindet, als er in die strenge Beamtenlaufbahn einmündet. Dazwischen liegt die schlendernde Reise mit dem Grafen Stolberg, dazwischen liegen Jahre träumerischen und schwärmerischen Glücks in Eutin und Emkendorf, erfüllt von aufnahmebarem Erlebnis der Antike und von religiöser Erbauung, die in ihm beide in eins verschmelzen. Hätte nicht in der Mitte seines Lebens der Strudel des staatlichen Zusammenbruchs Preußens den schicksalhaft gerade damals in seine Heimat Königsberg Zurückgekehrten erfaßt, wäre aus Ludwig Nicolovius wohl einer der vielen schwärmerischen Dichter der Romantik geworden. Die Berührung mit Stein und seinem Kreis, das wundersame Erleben des „Volkes“, die geschichtliche Stunde, die gerade seiner Heimatprovinz schlägt, reißen ihn in die Bahn des „Patrioten“ und schließlich des Staatsdieners. Mit tiefem Glauben und innerster Begeisterung tritt er in diesen Dienst und wird in dreißigjähriger Pflichterfüllung immer resignierter und enttäuschter. Er steigt auf zum Leiter der kirchlichen und erzieherischen Aufgaben des Staates, er strömt über vom Glücksgefühl, den Pestalozzischen Gedanken und Plänen nun Raum geben und Förderung angedeihen lassen zu können, und muß doch bald vor den „hart im Raum sich stoßenden“ Sachen die Segel streichen. Er hat viel Schlimmes zu verhüten vermocht; eigenes Fördersames hat er nicht allzuviel ins Leben gerufen. Ewig sich wiederholendes Schicksal, und doch will schon das viel sagen in Jahrzehnten, in denen die zünftige Bürokratie wieder übermächtig, der König eigensinnig und unbelehrbar, der „österreichische Einfluß“ Metternichs in steigendem Maße spürbar ist; in denen die Kirchhofsluft der Reaktion alle in der begeisterten Wärme der Freiheitskriege emporgesprossenen Keime freierer Geistigkeit mitleidlos erstickt.

Das Bild dieses Mannes zeichnet Fritz Fischer in seinem Buche „Ludwig Nicolovius“. Es ist bedeutsam, daß der Verfasser dem Buche den Untertitel „Rokoko-Reform-Restauration“ gibt. Denn dieses Buch sprengt in seiner Gesamtheit, und nicht nur, wie der Verfasser meint, in seinem zweiten Teil, den Rahmen einer Biographie weit. Beinahe darf der Untertitel als der Haupttitel angesehen werden. Das eigentlich Biographische tritt zurück hinter das allgemein Geistes- und Zeitgeschichtliche; so weit, daß es nicht immer ganz leicht ist, den Lebensfaden des Titelhelden aufzufinden und zu verfolgen. Hin und wieder bedauert man, besonders im zweiten Teil, nicht mehr von den persönlichen Schicksalen Ludwig Nicolovius zu erfahren. Doch dafür

entschädigt die Dichte der Charakterisierung Hamanns, Jacobis, Leopold Stolbergs und Pestalozzis. Scharf gegeneinander abgegrenzt erhält jeder von ihnen mit wenig Strichen ein einprägsam plastisches Profil. Wird schon bei den Genannten mit besonderer Eindringlichkeit ihre „Staatsidee“ untersucht, so beherrscht den zweiten Teil des Buches die Verschiedenheit der Setzung der „Grenzen der Wirksamkeit des Staates“ und der um ihre Verschiebung geführte Kampf. So wird das Werk zu einem Ausschnitt aus der Geschichte des preußischen Staates. Dreißig Jahre Kultus- und Schulverwaltung erfahren eine tiefgründige Schau. Ein Einblick wird eröffnet in die inneren Kämpfe einer Ministerialbürokratie; die verschieden sich kreuzenden idealistischen Strebungen der Stein, Hardenberg, Humboldt werden aufgezeigt; zugleich wird die ewige Verquickung sachlicher Gegensätze mit persönlichen Rancünen wiederholt sichtbar. Auf Friedrich Wilhelms des Dritten Einwirkung auf Kirche und Schule fällt kein günstiges Licht; Dilettantenhaftigkeit und Selbstherrlichkeit erinnern die lebende Generation an eigene Erfahrung. Es wird deutlich, wie eine von liberal-humanitärem Geist mehr oder minder erfüllte hohe Beamtschaft mit Zähigkeit und nicht ohne Teilerfolge der immer mehr alle Zweige der Staatsverwaltung überschattenden Reaktion Widerstand leistet. Nicolovius, all diese Jahre hindurch der erste Gehilfe und die rechte Hand des wechselnden Chefs, sei er nun der kirchlich-fromme Alexander Dohna, der polizeibürokratische Schuckmann oder der wendige Diplomat Altenstein, ist seiner leisen Natur gemäß kein Vorkämpfer. Mitunter mag es scheinen als habe er gar zu oft klein beigegeben und hier und da den Mantel nach dem Winde gehängt. Aber zuletzt wird doch klar, daß gerade er, der empfindungsreligiöse, undogmatische, überkonfessionelle Christ, die freigeistige Tradition seiner engeren Heimat über die Jahre seiner Tätigkeit — und das ist bis an sein Lebensende — hinüberrettet. Er ist kein guter Menschenkenner — so sehr er gerade in der Personalpolitik seiner Grundanschauung gemäß eine seiner Hauptaufgaben erblickt —, er denkt auch nicht in großen Konzeptionen, wie sein Kollege Humboldt, aber alle seine Maßnahmen sind durchtränkt von einer tiefinnerlichen Frömmigkeit und von dem unerschütterlichen Glauben an das Gute im Menschen. In den Jahren der nationalen Erhebung ist ihm spontan auch die Erkenntnis des Guten im Volk — wie er von nun an statt „Masse“ sagt — gekommen, die ihn zu einem der besten und treuesten „Patrioten“ gemacht hat, damit späterhin auch zu einem der „Verdächtigen“, den wohl nur das Unaufdringliche und Zurückhaltende seines Wesens vor dem Märtyrerschicksal Arndts und anderer bewahrte. Daß auch seine Verwaltungsmaßnahmen von diesem, gelegentlich die Grenzen der Objektivität überschreitenden „Patriotismus“ preußischer Prägung beeinflusst waren, zeigt ein Brief an den Theologen und Dichter Kosegarten in Greifswald vom 2. 7. 1816, der sich in dessen auf der dortigen Universitätsbibliothek verwahrtem Nachlaß findet, worin Nicolovius diesem als schwedischer Untertan von der zeitweiligen französischen Herrschaft Vorpommerns, jedoch mit nachträglicher Sanktionierung seines schwedischen Königs zum Professor ernannten und nun durch den Wiener Kongreß unter preußische Hoheit gekommenen Gelehrten schroff tadelnd amtlich schreibt: „daß mir allerdings scheine, Sie haben die Verhältnisse auf eine nicht empfehlenswerte Weise benutzt und... von der Gewalt des Augenblicks Gaben erbeten und erhalten, die auch ihrer Natur nach nur aus anderen Händen erlangt werden sollten“.

Nicolovius entstammt der Sphäre des Pietismus. Sein Leben und amtliches Wirken durchzieht der Gegensatz zum Rationalismus. Und doch wird auch an ihm sichtbar, wie gering im Grunde die Unterschiede der aus dem pietistischen und der aus dem aufklärerischen Lager stammenden echten Geistigkeit sind. Beide finden sich im Spiritualismus.

Auch das ist ein schönes Ergebnis dieser großen, Erich Seeberg als Gabe zum fünfzigsten Geburtstag dargebrachten geistesgeschichtlichen Untersuchung.

*Ahrenshoop.*

*Rudolf Ziel.*

W. Kreck, Die Lehre von der Heiligung bei Kohlbrügge. Christian Kaiser, Verlag, München 1936. 183 S.

A. Ritschls Verdikt über den bekannten Pastor der niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld: „Die verschrobenen theologischen Gedankengänge dieses Mannes zu verfolgen, ist nicht der Mühe wert“, hat Stiasny nicht abgehalten, 1935 die Theologie Kohlbrüggens darzustellen, W. Kreck nicht beirrt, aus dieser Theologie einen einzelnen wichtigen Lehrabschnitt in dem vorliegenden Buche gründlich zu entwickeln. Beides lag Kohlbrügge gleich am Herzen, jede Werkgerechtigkeit auszuschließen und jede Geringschätzung der guten Werke vorzubeugen. Früchte des Glaubens muß der Bekehrte notwendig bringen, aber diese Früchte sind dem Glaubenden und seiner Umgebung verborgen. So real die Heiligung zu verstehen ist, sie bleibt doch Glaubenssache. Ohne mein Wissen, ja wider mein Sehen und Erkennen wird der neue Gehorsam ausgeübt; als meine Handlung ist er nie ohne Sünde, aber Gott nimmt ihn aus Gnaden als gutes Werk an. Ähnlich hat der Baron von Kottwitz geurteilt.

*Wittenberg.*

*Theodor Wotschke.*

W. Schiffers, Cavour und die römische Frage. Bonner Dissertation, 1938. 50 S.

In einer Bonner Dissertation behandelt W. Schiffers Cavour und die römische Frage, wobei er in fruchtbarer Weise auch die persönliche und sachliche Vorgeschichte und die allgemeine Bedeutung der Stellungnahme dieses bedeutenden italienischen Kirchenpolitikers sachkundig erörtert. Die Verhandlungen mit der Kurie erfahren eingehende Behandlung. Die treffliche Studie ist durch die Heranziehung der neuesten, stark angeschwollenen italienischen Literatur ausgezeichnet.

*Hamburg.*

*J. Hashagen.*

Heinrich Stoll, Theodor Kliefoth als Kirchenführer. Ein Denkmal für die Gegenwart. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936. 106 S.

Das Buch will eine objektive Würdigung des Lebens und der Wirksamkeit des großen lutherischen Kirchenführers sein und die Kritik dem Leser überlassen. Eine solche Würdigung wäre jedem Kirchenhistoriker, der sich um eine gründliche Kenntnis des konfessionellen Lutherums bemüht, willkommen gewesen. Leider aber erfüllt der Verfasser sein Versprechen nur teilweise. Denn die Kritik, die jedem überlassen bleiben sollte, wird vom Verfasser, zwar nicht an seinem Helden Kliefoth, aber an dessen Gegnern reichlich geübt, zuungunsten einer objektiven Würdigung. Es kommt zu Verstößen gegen das sprachliche

Fingefühl (S. 74: „Bartholdi ist ein mit Baumgartenscher Theologie garniertes Überbleibsel des Rationalismus“), die in die Pamphletliteratur, aber nicht in die wissenschaftliche Theologie gehören. Mit einer Äußerung wie: „Sellin nimmt es mit der Wahrheit aber nie genau“ (S. 75 Anm.), sollte man doch gerade als Christenmensch sehr vorsichtig sein! Der Verfasser hätte seinem Helden einen größeren Dienst erwiesen, wenn er diese Entgleisungen vermieden hätte, die dem unbeelegenen Leser den Geschmack an der Lektüre verderben.

Der erste Abschnitt unterrichtet über Persönlichkeit und Leben, der zweite über die Wirksamkeit Kliefoths in Mecklenburg in historischer, systematischer und praktischer Sicht, der letzte über seine Arbeit für das gesamte deutsche Luthertum. Es ersteht das Bild eines willensstarken, zielbewußten, organisatorisch begabten, wahrheitliebenden Mannes, der seiner lutherischen Sache mit ganzer Hingabe uneigennützig diente und seine ganze Tatkraft daransetzte, das lutherische Erbe, wie er es verstand, rein wiederherzustellen und zu bewahren. Dem Verfasser ist er gerade dadurch ein Denkmal für die Gegenwart. Uns will es scheinen, als brauchten wir im kirchenpolitischen Kampf der Gegenwart Persönlichkeiten anderen Schlages, die zwar im Glauben ebenso fest verwurzelt sein sollten, aber die Weite hätten, über den Zaun des eigenen Bekenntnisses hinüberzuschauen, da heute das Christentum in Abwehr steht gegen den Antichrist, und nicht mehr das Luthertum gegen Christen, die in der Lehre anderer Meinung sind. So ist zwar die warmherzige Schilderung Kliefoths anzuerkennen, nicht aber der Wunsch, ihn als wirksame Kraft in die Gegenwart einschalten zu wollen.

Der Titel Bischof für Kliefoth ist ein Anachronismus.

*Jena.*

*Hanna Jursch.*

Wilhelm Stölten, Friedrich Zimmer, ein deutscher Volkserzieher. Mathilde-Zimmer-Haus / Verlagsabteilung Berlin-Zehlendorf 1937. 2. Aufl. 280 S.

Die Biographie des bekannten Pädagogen liegt hier bereits in 2. Auflage vor. Das Buch gibt einen lebendigen Eindruck von Persönlichkeit und Werk Friedrich Zimmers und ist geeignet, einem weiten Leserkreise die Gestalt Zimmers nahezubringen und Verständnis für seine Arbeit zu erwecken, zumal der Vf. auf jeden gelehrten Anstrich verzichtet hat. Leben und Werk werden in lebendiger Wechselwirkung dargestellt, dadurch gewinnt das Ganze an Anschaulichkeit, während die Grundgedanken des Zimmerschen Werkes bei einer systematischen Gliederung sicherlich straffer herausgekommen wären. Aber da es sich um eine Biographie handelt und nicht um eine rein wissenschaftliche Würdigung, ist der vom Verfasser eingeschlagene Weg sicher der richtige.

Im Leben Zimmers lassen sich drei Phasen voneinander sondern, die erste umfaßt seine pfarramtlich-akademische Wirksamkeit, die zweite seine Diakoniarbeit an Frauen aller Stände, die dritte die Volkserziehung im Sinn der Lebenserziehung. In der ersten Phase ist ihm in der Praxis die Notwendigkeit einer gründlichen Vorbildung künftiger Pfarrfrauen aufgegangen, das hat ihn weitergeführt zu dem Problem der Frauenberufe überhaupt, und hier hat er dank seiner organisatorischen Begabung Leistungen hervorgebracht, die zum Teil heute noch in Blüte stehen, wie die Töchterheime und der evangelische Diakonieverein. S. 165 gibt eine Übersicht über die Vielfältigkeit der Zimmerschen Anstalten. Immer neue Aufgaben wuchsen ihm zu, die Entwicklung führte sehr bald über die einst gesteckten Ziele hinaus, und Zimmer wurde

der große Volkserzieher, der Aufgaben gesehen und in Angriff genommen hat, die erst nach ihm voll verwirklicht werden konnten, z. B. die Arbeitsdienstpflicht der Frauen, den Beruf der Fabrikpflegerin, die Kolonialfrauenschule, Bürgerkunde als Lehrfach, Gymnastikunterricht. Sein Dienst an der Frau, der er einerseits eine gründliche Durchbildung für die Ehe mitgeben und der er andererseits Berufsmöglichkeiten schaffen wollte, die zu einer Sinnerfüllung des weiblichen Wesens im Falle der Ehelosigkeit führen könnten, wurde zum Dienst am Volk, indem er sich allmählich der Frauen aller Stände annahm, um sie tüchtig zu machen für ihren Dienst an der Allgemeinheit.

In keiner Wissenschaft hängen Werk und Mensch so eng zusammen wie in der Pädagogik. Da ist es notwendig zu fragen, aus welchen persönlichen Kräften das Zimmersche Werk erwuchs. Es ist undenkbar ohne das tiefe Verwurzelte seines Stifters im Christentum. Evangelium und Kirche sind die Grundpfeiler seiner Pädagogik, deren Ziel es ist, verantwortlichen Menschen den Weg zu weisen zu freiwilligem Dienst in der Freude am Schaffen.

Jena.

Hanna Jursch.

## Zur Geschichte der Ostkirche

Daniel Krencker, Die Wallfahrtskirche des Simeon Stylites in Kal'at Sim'ân. I. Bericht über Untersuchungen und Grabungen im Frühjahr 1938, ausgeführt im Auftrag des Deutschen Archäol. Instituts. Mit einem Beitrag von Rudolf Naumann. Aus den Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften Jg. 1938, Phil.-hist. Kl., Nr. 4. Berlin 1939, Verlag der Akademie der Wissenschaften, in Komm. bei W. de Gruyter u. Co. 32 S., 20 Abb. i. T. u. 30 Tafeln.

Hatte das Oktogon von Kal'at Sim'ân eine Überdeckung oder nicht? Alles sprach dagegen, nicht bloß der Bestand der mächtigen Ruine, sondern vor allem auch die Schilderung des Euagrius, der hundert Jahre nach dem Tode des Styliten († 459), etwa im Jahre 560, also nachdem erst zwei gute Menschenalter seit der Vollendung des zwischen 460 und 490 n. Chr. errichteten Baues vergangen waren, von seinem Besuche des Simeonheiligtums ausdrücklich berichtet, daß der Raum, in dessen Mitte die im Sockel und einzelnen Trommeln noch erhaltene Säule des Heiligen steht, eine αὐλή ὑπαίθριος, d. i. ein unter freiem Himmel liegender, unbedeckter Hof sei. Krencker hegte nicht nur Zweifel an der Richtigkeit dieser Schilderung (S. 26), sondern hielt auch aus bauästhetischen und baugeschichtlichen Gründen es für unmöglich, daß der offene, ungedeckte Hof den ursprünglichen Zustand darstelle. Und die genaue Nachprüfung an Ort und Stelle im Frühjahr 1938 hat ihm recht gegeben. Die Durchforschung der herabgestürzten Baureste hat ihm die Beweisstücke in die Hand gegeben, daß der ursprüngliche Bau über dem Oktogon ein von Fenstern durchbrochenes Hochgeschoß hatte, das mittels Ecktrompen vom Achteck ins Sechzehneck umsetzte und auf dem ein Holzdach, aller Wahrscheinlichkeit nach eine Holzkuppel, vorgesehen war. Einzelheiten bleiben wohl auch jetzt noch zu klären, und die vorliegende Abhandlung bezeichnet sich selbst als Vorbericht, dem nach weiteren Untersuchungen eine Gesamtdarstellung aller Ergebnisse und Feststellungen folgen soll. Aber daran, daß das Kernstück, die „Vierung“ der kreuzarmigen Kirchenanlage, für die Eindeckung zube-

reitet war, kann nicht mehr gezweifelt werden, nachdem Krencker und seine Helfer die Fenster und die Ecktrompen und das Abschlußgesims mit den Balkenlagern des Tamburs entdeckt haben.

Offen bleibt nur die Frage, ob die vorgesehene Holzkuppel wirklich je ausgeführt war. Sicher ist, daß die Überkuppelung in der Form, wie sie Krencker in der Abbildung 10 vorgeschlagen hat, aus den fünf großen Bauteilen ein Bauganzes, eine in sich geschlossene Baueinheit macht. Und Krencker ist auch angesichts „der Fertigstellung der Hauptkirche bis zu den Mosaiken im Fußboden“ und angesichts des Einbaues „eines offenen Lettners und von Lampen darüber“ und angesichts „der dadurch bewiesenen vorhandenen, fertigen, offenen Raumverbindung von Mönchskirche und Vierung“ (S. 21) überzeugt von der Wahrscheinlichkeit, daß einst auch die Balken der Kuppel verlegt gewesen sind. Mag diese Frage positiv oder negativ beantwortet werden, bewiesen ist die Tatsache, um die es sich in ihr handelt, bis jetzt noch nicht. Denn 1. sollte man erwarten, daß Euagrius nicht bloß etwas wußte, sondern auch etwas sagte von einer Katastrophe, der die angenommene und bei seinem Besuch fehlende Kuppel zum Opfer gefallen wäre; letzteres tut er aber nicht, bei seinem Besuche fand er alles in Ordnung; 2. hinter der Holzwand („Lettner“) zwischen Oktogon und Mönchskirche haben sich auf dem Marmorfußboden Brandspuren von Holzbalken gefunden (S. 25 f.): rühren diese Brandspuren von einem Brand her, der die ursprüngliche Kuppel (und zugleich vielleicht auch noch die genannte Holzwand) in der Zeit vor dem Besuche des Euagrius zerstörte, oder aber von einem Feuer späterer Zeit? 3. Hatte das Oktogon eine Überdeckung, dann fehlten die direkten Regenquellen, um die im Westen vor der Säule tief in den Felsen eingearbeitete Zisterne, die dem Heiligen schon das Trinkwasser gegeben haben mag, zu füllen, „es sei denn, daß man die Dachwässer sammelte und zu ihr führte, wovon wir aber noch keine Spuren fanden“ (S. 7). Diese Zuleitungskanäle, die unter den Steinplatten des Hofes zu suchen wären, sind ein Punkt, der berufen ist, in unserer Frage, ob die Überdeckung des Oktogons einst ausgeführt war oder nicht, eine entscheidende oder doch mitentscheidende Rolle zu spielen. Sie sind aber, wie Krencker mitteilt, bis jetzt noch nicht gefunden.

Höchst dankenswert sind die zahlreichen vorzüglichen Zeichnungen und Abbildungen im Text und auf 30 Tafeln; von letzteren geben die Tafeln 29 und 30 (mit 16 Nummern) die Illustration zu dem Beitrag des Dipl.-Ing. Dr. Rudolf Naumann: Zur Ornamentik der Wallfahrtskirche (S. 31–32).

Wenn Krencker von der hölzernen Torwand, die zwischen dem Oktogon und der Ostbasilika („Mönchskirche“) angebracht war, regelmäßig (S. 5, 8, 21, 24, 25 f.) als von einem Lettner spricht, so geschieht dies zu Unrecht und ist geeignet, von der Trennwand eine irrige Vorstellung zu erwecken. Denn ein Lettner im kunstgeschichtlichen Sinne dieses Begriffes, d. i. ein Bühnenaufbau war sie zweifellos nicht, sondern eine Holzwand mit der (den) erforderlichen Tür(en).

Ferner ist unverständlich, wie Krencker das Oktogon von Kal'at Sim'an als ἀλή υπαίθριος des Euagrius in Beziehung setzen will mit „der ursprünglichen Grabeskirche in Jerusalem“ (S. 20). Die konstantinische Grabeskirche, d. i. das von dem großen Kaiser erbaute sogenannte Martyrion hatte wohl ein παμμεγέθη χώρον εἰς καθαρόν αἶθριον ἀναπεπταμένον, d. i. einen sehr großen unter freiem Himmel liegenden, an drei Seiten von Säulenhallen umzogenen Platz zwischen der Grabeshöhle und der Basilika (Westatrium) sowie ein αἶθριον ἄλλο und eine

αὐλή πρώτη, als welche Euseb die beiden (Ost-) Atrien vor der Kirche bezeichnet, aber keinerlei Kuppel mit einer oberen freien Öffnung oder dergleichen. Wie die ganze Anlage der konstantinischen Grabeskirche nach der Beschreibung des Eusebios ausgesehen haben muß, habe ich in meiner Abhandlung „Konstantins Bauten am Heiligen Grabe in Jerusalem“, Theologische Blätter 16, 1957, 177—188, dargelegt, die von dem Verfasser unbeachtet geblieben zu sein scheint, obwohl ich sie ihm seinerzeit in einem Abzug übergab, und die den vollen Beifall Prof. L. H. Vincents in Jerusalem gefunden hat.

Krencker schreibt übrigens stets mit falscher Akzentuierung ὁπαθρίος. Auch sonst fehlt es nicht an störenden Druckfehlern: S. 6 A. 5 l. Strzygowski statt Stzygowski. S. 15, 5 stimmt die Angabe Taf. 28 nicht; welche andere Tafel gemeint ist, läßt sich nicht erkennen. S. 25, 1 l. Tal. 26, 1 (wahrscheinlich so) st. Abb. 26. S. 29, 2 l. 381 st. 387 (vgl. S. 28 Absatz 3); ebda. 2 v. u. l. Gesamtanlage st. Gesamtauflage.

Berlin-Grunewald.

Georg Stuhlfauth.

Ivan Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*. Appendice: *Ciro Gianelli, Petar Zlojutrić, primo vescovo dei Bulgari cattolici (1601—1623) in una supplica imedita dei suoi fedeli*. — Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1957. (202 S.) — (*Orientalia Christiana Analecta* 111).

Der junge bulgarische Forscher, der sich bisher vor allem durch die Veröffentlichung einer unbekanntenen Sammlung wichtiger ragusanischer Depeschen zur balkanischen Geschichte des 17. Jahrhunderts („*Avvisi di Ragusa...*“ Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 55 [1936] 728/29) bekannt gemacht hat, legt in diesem Werke neue Quellen vor, die über ein wenig bekanntes Kapitel der balkanischen Kirchengeschichte Licht verbreiten: die katholische Mission in Bulgarien im 17. Jahrhundert. Es handelt sich um die Akten der kanonischen „Prozesse“, die der Ernennung der Bischöfe für die Bistümer Sofia, Marcianopolis, Ohrid, Nikopolis, Skoplje und Prizren vorausgingen. Diese „*Processi informativi sulla nomina dei vescovi*“ geben Aufschluß über die allgemeinen Verhältnisse und Zeitumstände, über Lebensweg und Persönlichkeit der Kandidaten sowie über den Zustand des Bistums und der Bischofsstadt. Aus diesen Aktenstücken, die D. mit philologischer Sorgfalt herausgibt und durch sachgemäße Anmerkungen erläutert, erfahren wir sehr viel über Aufbau und Wirksamkeit der katholischen Mission, was uns bisher unbekannt war.

D. hat es selbst versucht, in der umfangreichen Einleitung (S. 9—74) diesen Quellenstoff auszuwerten. Daraus erhalten wir ein recht anschauliches Bild von der Entwicklung der Mission. Während die mittelalterlichen Beziehungen der Bulgaren zur Westkirche politischen Charakter trugen und sich daher nur an den Herrscher wandten, den es für die Union zu gewinnen galt, wandte sich die Mission des 17. Jahrhunderts, die von der Kurie und von der bosnischen Franziskanerprovinz (daher wurde das Serbokroatische in dieser Zeit geradezu die Literatursprache der katholischen Bulgaren) ausging, an die ganze Masse des Volkes. Die ersten Nachrichten über Katholiken in Bulgarien erscheinen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Schon 1581 tauchte der Plan auf, die bulgarischen Paulikianer zu bekehren. Danach wirkten auch päpstliche Visitatoren in Bulgarien. Die eigentliche katholische Propaganda setzte aber erst mit der Ankunft des Peter Salinate (1595) und vor allem mit



seiner Ernennung zum Bischof von Sofia (1601) ein. Diese Propaganda knüpfte einerseits an die katholischen Bulgaren von Čiprovec, andererseits an die ragusanischen Kaufleute in den Städten an. Die ragusanischen Kaufmannskolonien waren die eigentlichen Träger des Katholizismus.

Manche Bulgaren gingen damals auch zum lateinischen Glauben über, um in den Genuß der ragusanischen Privilegien zu gelangen. Dazu kamen dann die beträchtlichen Erfolge der Mission unter den Paulikianern, um die sich vor allem der Erzbischof Peter Bogdan bemühte, eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der balkanischen Kirchengeschichte in der Türkenzeit. Der Aufschwung des Katholizismus zeigte sich im Ausbau der Hierarchie. 1642 wurde das Bistum Sofia zum Erzbistum erhoben (erster Erzbischof wurde Peter Bogdan). 1656 wurde Skoplje an Stelle von Antivari serbischer Primatialsitz. Der Katholizismus wurde durch seine Beziehungen zum Ausland auch eine politische Macht. Der Missionar P. Parčević hat im Innern die Freiheitsbewegung geschürt und bei den auswärtigen Mächten für diesen Fall politische und militärische Unterstützung gesucht. Dadurch ist die katholische Mission des 17. Jahrhunderts auch von Bedeutung geworden für die Entfaltung des bulgarischen Nationalbewußtseins.

Man würde gerne noch einige Aufschlüsse erwarten. So gerade über die politische Seite dieser Mission, über das Verhältnis zur osmanischen Staatsgewalt und zur orthodoxen Kirche, die von der Pforte begünstigt wurde. Ferner über die äußere und innere Geschichte der Paulikianergemeinden, die das letzte Überbleibsel der einstmals so gewaltigen religiösen Revolution des Bogomilismus waren. Aber das würde über den Rahmen hinausführen, den D. seiner Einleitung gegeben hat. Man muß jedenfalls die Erschließung dieser wichtigen Quellen mit Dank begrüßen.

Leipzig.

Georg Stadtmüller.

Giorgio Hofmann S. J., *Vescovadi cattolici della Grecia. III. Syros. Documenti con introduzione, 2 illustrazioni e con indici dei luoghi e delle persone.* Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1937. (156 S.) (= *Orientalia Christiana Analecta* 112.)

Der Vf. setzt mit dem vorliegenden Band seine umfangreichen Urkundenveröffentlichungen aus dem vatikanischen Archive zur Geschichte der katholischen Kirchensprengel im Osten fort. Den Großteil des Bandes füllt die Ausgabe von 15 Visitationsberichten aus den Jahren 1624 bis 1826 aus. Eine ausführliche Einleitung (S. 9—42) gibt eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte des katholischen Bistums Syros, in die wir zum ersten Male durch diese Visitationsberichte Einblick erhalten. Ein Verzeichnis der Quellen und Literatur sowie ein Register erleichtern die Benützung. — Unter allen griechischen Inseln war Syros seit der Zeit der venezianischen Herrschaft am stärksten von der westlichen Kirche durchdrungen worden. Der Katholizismus war fast allein herrschend, die Orthodoxen bildeten nur eine verschwindende Minderheit. So gab es z. B. im Jahre 1710 etwa 2500 Katholiken, dagegen nur 160 Orthodoxe. Zu Ende des 18. Jahrhunderts vollzog sich dann nach und nach der Umschwung: viele Katholiken wanderten aus und viele Orthodoxe wanderten ein. Aber noch im Jahre 1788 war die Mehrzahl der Bevölkerung katholisch. Das 19. und 20. Jahrhundert bringen dann wieder ein leichtes Ansteigen des Katholizismus. In der Türkenzeit blieb

das Inselbistum, in dessen Seelsorge Jesuiten und vor allem Kapuziner arbeiteten, von Schikanen und Bedrückungen nicht verschont. Zwischen den beiden Konfessionen scheint ein gutes Einvernehmen bestanden zu haben. Die Unterscheidung scheint vielfach verwischt worden zu sein. Es bildete sich eine Art von „konfessionellem Synkretismus“ heraus. So hören wir z. B., daß auch die „Griechen“ bei den Kapuzinern beichteten (S. 19). Die kleine griechische Orthodoxie schien damals nahe daran, im Katholizismus aufzugehen, so wie es ein Visitationsbericht aus dem Jahre 1678 ausspricht: „potrebbe esser col tempo si facessero latini“ (S. 21).

Leipzig.

Georg Stadtmüller.

Giorgio Hofmann S. J., *Vescovadi cattolici della Grecia. IV. Naxos. Documenti con introduzione, 2 illustrazioni e con indici dei luoghi e delle persone.* Roma 1938. Pont. Institutum Orientalium Studiorum (= *Orientalia Christiana Analecta* 115).

In Fortsetzung früherer Ausgaben veröffentlicht der unermüdete Vf. in dem vorliegenden Bande ausgewählte bisher unbekannte Urkunden über die Entwicklung und den Verfall der katholischen Kirche in dem lateinischen Erzbistum Naxos, das die Inseln Naxos, Paros und Antiparos umfaßte, für die Zeit 1566—1830. Die hier erstmals veröffentlichten Quellen stammen aus den folgenden Archiven: Propaganda, Konzilskongregation, Gesellschaft Jesu und S. Officium in Rom, Kapuziner in Naxos, Ursulinen in Naxos, St. Benedict in Stambul. Ferner sind Handschriften der Vatikanischen Bibliothek und der Nationalbibliothek Neapel herangezogen. Die Ausgabe ist mit der gewohnten Sorgfalt und Übersichtlichkeit gearbeitet. Voraus geht ein Verzeichnis der Quellen und der Literatur. Ergänzungen dürften dazu wohl kaum möglich sein (wenn überhaupt, dann nur aus der griechischen lokalgeschichtlichen Literatur). Eine umfangreiche Einleitung (S. 9—58) gibt auf Grund der neuen Urkunden einen Überblick über die Entwicklung des Erzbistums Naxos. Ein Register der Orts- und Personennamen erschließt den Inhalt.

Die in der Einleitung gegebene kurze Darstellung behandelt vor allem die geschichtlich-statistische Entwicklung und das Verhältnis zwischen den lateinischen und den orthodoxen Christen. Das innerkirchliche Leben (Frömmigkeit usw.) wird nur gestreift. Die kulturelle Umwelt wird hinlänglich gezeichnet. Der Verfasser gliedert die Darstellung in die vier Abschnitte: I. Das erste Jahrhundert der türkischen Herrschaft bis zum Fall des venezianischen Candia (1566—1669). II. Das zweite Jahrhundert der türkischen Herrschaft bis zur russischen Okkupation (1669—1770). III. Russische Herrschaft (1770—1774). IV. Gegen den Untergang der türkischen Herrschaft (1775—1830).

Nach einigen Übergangsformen (1537 Tributbarkeit, 1566—1580 Fürstentum eines jüdischen Günstlings des Sultans) war Naxos 1580 türkische Provinz geworden. Die türkische Herrschaft, die von einem in Naxos residierenden Bey des Kapudan Pascha ausgeübt wurde, änderte an den inneren Verhältnissen nichts Wesentliches. Selbstverwaltung und geltendes Recht blieben unangetastet. Die Zivilverwaltung lag in der Hand von sechs gewählten „Primaten“. Der Kirche war Kultusfreiheit zugesichert. Daß diese Freiheit nicht geschmälert wurde, dafür sorgte der diplomatische Schutz Frankreichs, Venedigs und Österreichs. Auch die lateinischen Adelsfamilien blieben noch nach 1566 im Besitz ihrer Privilegien. Trotz dieser religiösen und zivilen Freiheit führte die Türkenherrschaft unmittelbar zu einer Schrumpfung der Gläubigenzahl:

1563 hatte es noch 500 Katholiken gegeben, 1655 gab es nur noch 350. Schon unter lateinischer Herrschaft waren sie in der Minderheit gewesen. Später bildeten sie etwa ein Zwanzigstel der Bevölkerung. Ebenso schrumpfte die Zahl der Kleriker (1563: 26; 1667: 12). In der Seelsorge wirkten die Orden mit. Zunächst waren nur Franziskaner ansässig; dazu kamen dann Jesuiten und Kapuziner. Wirtschaftlich ging es der Kirche schlecht. Besitz und Einnahme schmolzen zusammen. Die Seeräuberplage verursachte vielen Schaden. Manches Unheil konnte freilich der französische Gesandte abwenden. Das innerkirchliche Leben blühte im 17. Jahrhundert. Das Fronleichnamfest wurde prunkvoll begangen. Die Jesuitenschüler führten an diesem Tage religiöse Bühnenspiele auf (!). Das Verhältnis zwischen lateinischen und orthodoxen Christen war gut. Griechische Geistliche gingen bei lateinischen Mönchen beichten (S. 31). Ein Orthodoxer gründete ein Kapuzinerkloster (S. 52). Orthodoxe trauern um einen verstorbenen Jesuiten (S. 52 f.). Der Apostolische Visitator wird feierlich von den Orthodoxen eingeholt (S. 55). Manche orthodoxe Bischöfe hatten Unionsabsichten. Zwei Metropolen von Naxos können sogar — nach Meinung des Verfassers — als katholisch bezeichnet werden (S. 29). Daneben fehlte es auch nicht an kirchenpolitischen Reibereien, vor allem dadurch hervorgerufen, daß der griechische Patriarch auch die Kirchenhoheit über die Katholiken erstrebte. Wertvollen Einblick in diese kirchlichen Verhältnisse geben die Akten einer Diözesansynode von 1654.

Im 18. Jahrhundert besserte sich die kirchliche Lage etwas. Die Zahl der Weltkleriker und der Ordensgeistlichen stieg. 1726 wurde das Ursulinenkloster erbaut, auch neue Kirchen konnten errichtet werden. Die Schulen der Jesuiten und der Kapuziner wurden auch von den Orthodoxen geschätzt. Zwischen Katholiken und Orthodoxen bestand in dieser Zeit ein gutes und vertrauensvolles Verhältnis. So wissen wir z. B., daß es in einer griechischen Kirche eine Kapelle mit lateinischem Altar gab (S. 47). Die religiöse Okkupation durch die Russen (1770—1774) brachte dann manchen Schaden. Zwar wurden die Kirchen und Kirchengüter von den Russen respektiert. Aber die Albaner im russischen Heere verübten manche Greuel (Zerstörung der Kapuzinerkirche und des Kapuzinerklosters in Paros). Seit dieser Zeit wuchs der russische Einfluß mächtig. Katharina II. förderte in jeder Weise die griechischen Interessen. Die geistige Vorbereitung des griechischen Freiheitskampfes war damals bereits in vollem Gange. Die Katholiken versuchten in dieser neuen Situation strenge Loyalität gegenüber der Pforte zu bewahren.

Die Französische Revolution brachte den großen Rückschlag. Den katholischen Orden in der Levante, die ganz überwiegend französisch waren, fehlte von da an der Nachschub. Die äußeren Verluste waren freilich nicht sehr groß. Auch der griechische Aufstand hat nicht zu einer Säkularisation geführt. Das Londoner Protokoll (1830) bestätigte vielmehr die bisherigen Kirchensprengel. Die Zahl der Gläubigen und der Geistlichen stieg sogar bis zum Jahr 1843, das innerkirchliche Leben war befriedigend. Eine ungeheure zahlenmäßige Schrumpfung setzte dann erst während der letzten 50 Jahre ein. Der Grund ist vor allem in der Verarmung der vornehmen katholischen Familien zu sehen. — Diese Forschungen bestätigen also erneut das von dem Vf. bereits früher gezeichnete Bild von der Entwicklung und Schrumpfung der lateinischen Kirche auf der griechischen Inselwelt.

Leipzig.

Georg Stadtmüller.

Ugo Monneret de Villand, *Storia della Nubia Christiana*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1938. 250 S., 10 Karten. (= *Orientalia Christiana Analecta* 118.)

Nach sechsjähriger archäologischer Forschung in Nubien und im Ostsudan, deren Ergebnisse vorgelegt sind in dem Werk „La Nubia medioevale“ (I. II. Kairo 1935), legt der Verfasser hier eine Geschichte des christlichen Nubiens von den Anfängen bis zur Islamisierung (14. Jh.) vor. Es handelt sich bei diesem Werk um nichts geringeres als um die Entdeckung eines neuen und bisher unbekanntes Kapitels der Kirchengeschichte. Was man bisher von der Verbreitung und den Schicksalen des Christentums im mittelalterlichen Ostsudan wußte, das beschränkte sich auf einzelne und unzusammenhängende Nachrichten über die Beziehungen der ägyptischen Kirche zu Nubien und Äthiopien. Die vorliegende erste Darstellung stützt sich auf eine breite Grundlage von literarischen Quellen (griechische, koptische, äthiopische, arabische), Urkunden und Denkmälern. Seit der römischen Besitzergreifung Oberägyptens und der Zerstörung der nubischen Hauptstadt Napata (unter Kaiser Augustus) wird Meroe der politische Mittelpunkt der Nubier („meroitisches Reich“). Mit dem römischen Reich bildet sich ein friedliches Verhältnis heraus (Handelsbeziehungen, vermittelt durch orientalische Elemente, Meroiten pilgern jährlich zum großen Isis-Tempel in Philai). Im 3. Jahrhundert werden dann die Angriffe der zwischen Nil und Rotem Meer sitzenden Blemmyer eine schwere Gefahr für das Reich. Diokletian muß das Gebiet südlich von Philai preisgeben. Aber die Angriffe der Blemmyer, zu denen sich noch die Nobaden (westlich vom Nil) gesellen, dauern fort. Im 5.—6. Jahrhundert wurde die Gefahr für Ägypten besonders groß, dadurch daß alle umliegenden Völker gleichzeitig angriffen. Auch der große byzantinische Sieg von 452 über die Blemmyer und Nobaden und der danach abgeschlossene 100jährige Friede haben diese Gefahr nur vorübergehend gebannt. In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts vollziehen sich in diesem Gebiet dann ganz große Veränderungen: die Blemmyer werden von den Nobaden zurückgedrängt. Der alte Isiskult in Philai wird abgeschafft. Die christliche Missionierung dringt in Nubien ein (Hauptquellen über die Missionierung: Johannes von Ephesos, Barhebraeus), Kurz vor der Mitte des 6. Jahrhunderts wird der König der Nobaden Christ, damit ist die Christianisierung Nubiens, die zunächst gegen die Absichten der kaiserlichen Politik erfolgte, grundsätzlich schon entschieden. Um 580 ist bereits ganz Nubien christlich. Zur Zeit der arabischen Invasion bestand Nubien aus den zwei verschiedenen Staaten der Nobaden und Makuriten, die erst um 700 durch den Sieg der Makuriten zu einem einheitlichen monophysitischen Staat zusammengefaßt wurden (deshalb beginnt im Jahr 704 eine eigene nubische Ära). Die Geschichte dieses nubischen Feudalstaates (ein Großkönig, 30 Kleinkönige) ist im 9. bis 10. Jahrhundert durch innere Thronstreitigkeiten ausgefüllt. Zu Anfang des 9. Jahrhunderts erscheinen die Blemmyer wieder unter dem Namen Beḡa. Sie werden den Arabern tributbar. In dieser Zeit beginnt bereits das allmähliche Eindringen der Araber in den Ostsudan, angelockt durch die reichen Goldgruben. Im 10. Jahrhundert wird dieses arabische Eindringen stärker. Im Jahr 969 war das nördliche Nubien bereits stark von islamischen Elementen durchdrungen. Zu der Gefahr einer friedlichen arabisch-islamischen Durchdringung durch den Wirtschaftsverkehr kam eine neue auswärtige Gefahr: im Zentralsudan, das mächtige Reich der Zagāwa, die mit den Nubiern in ständigen Kämpfen verwickelt waren. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist Nubien

dann dem arabischen Ägypten unterlegen. Nach einem halben Jahrhundert des Vasallitätsverhältnisses wird im Jahr 1323 jeder Rest staatlicher Selbständigkeit beseitigt. Der politischen Unterwerfung scheint schon ziemlich bald der Untergang des Christentums gefolgt zu sein.

Neben der äußeren geschichtlichen Entwicklung sind auch die inneren Verhältnisse behandelt. Das christliche Nubien hat im Hochmittelalter eine ziemlich hochentwickelte staatliche Organisation besessen. An der Spitze stand ein König mit absoluter Macht. Stark tritt der religiös-priesterliche Charakter dieses Königtums hervor (ähnlich wie bei innerafrikanischen Stämmen). In der staatlichen Organisation, deren Beamtenränge im einzelnen eingehend erläutert werden, zeigt sich das Fortleben der altmeroitischen Staatstradition und zugleich die Nachahmung des byzantinischen Staatsaufbaus. Der König ist der Schutzherr des Christentums, das seit Anfang des 8. Jahrhunderts ausschließlich monophysitisch ist. Er macht seinen kirchenpolitischen Einfluß auch in Ägypten geltend, wo er gegenüber den Arabern als Beschützer des Patriarchen von Alexandria auftritt. An der Spitze der nubisch-monophysitischen Kirche steht der Metropolit, der vom ägyptischen Patriarchen ernannt und gesandt wird.

Der Religionshistoriker wird an diesem bedeutenden Werk sehr das Fehlen der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise vermissen. Die Darstellung der Kirchengeschichte beschränkt sich auf die äußere Entwicklung. Die innere Entwicklung bleibt unbeachtet. Man würde gerne etwas über den Vorgang der inneren Christianisierung und der inneren Islamisierung erfahren. Daß der Islam innerhalb eines halben Jahrhunderts das Christentum restlos verdrängt hätte, kann doch nur für den oberflächenhaften Vorgang der äußeren Islamisierung gelten. Hier wie in anderen ehemals christlichen, dann islamischen Gebieten (z. B. Kleinasien, Albanien, Bosnien) wird es wohl ebenfalls so sein, daß christliche Vorstellungen und Bräuche unter der islamischen Oberfläche weiterleben und mit islamischen Vorstellungen und Bräuchen einen merkwürdigen volksreligiösen Synkretismus eingehen. Die zukünftige Forschung wird auf diesen Gesichtspunkt achten müssen. — Als besonderen Vorzug des Werkes sind noch die ausführlichen Register und die beigefügten 10 Karten zu nennen.

Leipzig.

Georg Stadtmüller.

A. M. Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus (Das östliche Christentum H. 6/7). Rita-Verlag. Würzburg. 161 S.

Die vorliegende Veröffentlichung besteht aus einer deutschen Übersetzung der Centurie Kallistus' II., Patriarchen von Konstantinopel (1397), seines Gefährten Ignatius sowie einer Einleitung, die sich mit den geschichtlichen Fragen befaßt, die naturphilosophischen und theologischen Voraussetzungen behandelt und die asketischen Lehren darlegt (p. 1—42). Ammann, der eine große Kenntnis der religiösen Literatur der Russen hat, zeigt in der Einleitung, welche Bedeutung diese kleine hesychastisch-palamitische Schrift, die einen Teil der Philokalia ausmacht, für das religiöse Leben der Ostkirche hat. Es ist erstaunlich, daß Schriften von solcher Tiefe des geistlichen Lebens einen größeren Leserkreis unter den kleinen Kaufleuten und Gewerbetreibenden in Rußland gefunden haben. Die Schrift der beiden byzantinischen Autoren ist wichtig, weil sie das Fortleben patristischer Tradition: Euagrius, Nilus, Maximus Confessor, Isaak von Antiochien, Hesychius, Johs.

Klimakos, Diadochus usw. bezeugt. Interessant ist, daß die russische — im Unterschied zu der altslawischen — Übersetzung die spezifisch palamitischen Bestandteile ausgelassen hat. Hoffentlich findet die kleine Schrift auch ihre Leser, dem gelehrten Verfasser sei für seine Mühen herzlich gedankt.

Rom.

Erik Peterson.

## Territorialkirchengeschichtliche Forschungen

Johannes Meyer, *Kirchengeschichte Niedersachsens*. Göttingen 1939. Vandenhoeck & Ruprecht. 275 S. Gr. 8°.

Eine niedersächsische Kirchengeschichte fehlte bisher. Uhlhorns hannoversche Kirchengeschichte ist vergriffen. Um so mehr ist dies Werk zu begrüßen. Niedersächsische Kirchengeschichte ist ja von eigentümlichen Schwierigkeiten bedrückt, die in der Geschichte und namentlich in der wechselnden Verbundenheit mancher Gebiete ihren Grund haben. Immerhin ist schon deswegen eine Gesamtdarstellung, wie Meyer sie gibt, vorzuziehen. In der Frage der räumlichen Begrenzung hat er sich für den heute üblichen Begriff Niedersachsens entschieden, d. h. das Gebiet südlich der Elbe. Doch muß die Darstellung nicht nur selbstverständlich im Anfang sehr viel weiter greifen, sondern auch später noch diese Grenze mehrfach überschreiten, z. B. bezüglich Lauenburgs, auf das freilich näher nicht eingegangen wird (das Konsistorium war übrigens in Ratzeburg, S. 155). Nicht unbeeinflusst von diesen räumlichen Schwierigkeiten sind die auf zeitlichem Gebiet, sofern nicht immer für das ganze Gebiet das gleiche Jahr eine Wende bedeutet. Das gilt natürlich weniger für die ältere Zeit und für die großen Perioden. Der Viertelteilung (Geschichte der bischöflichen Kirche Niedersachsens im Mittelalter, das Jahrhundert der Reformation und Gegenreformation, — 1620, Geschichte der niedersächsischen Territorialkirchen bis zum Durchbruch der Toleranz, — 1816, und Geschichte der niedersächsischen Landeskirchen seit den Freiheitskriegen) wird man ohne weiteres zustimmen, aber auch der Unterteilung der ersten Periode, wenn nach der Sachsenmission die junge bischöfliche Kirche bis zu den Ottonen (936) und dann die Zeit des Aufstieges der Bischöfe zu weltlicher Macht bis zum Sturze Heinrichs des Löwen behandelt wird. Gerade durch den Blick auf ganz Niedersachsen empfiehlt es sich in der Tat hier und nicht 1235 den Abschnitt zu machen, worauf dann „die bischöfliche Kirche im Hochmittelalter“ (—1400) und „die bischöfliche Kirche im vorreformatorischen Spätmittelalter“ folgt. In den späteren Perioden sind die Unterteile naturgemäß kürzer gewählt, manchmal sogar sehr kurz. Das hat insofern eine gewisse Berechtigung, als die zersplitterten Gebiete auch für einen kurzen Raum viel Stoff bieten. Die Schattenseite ist, daß manchmal Zusammenhänge getrennt werden, die man lieber in einem behandelt sähe. Wenn z. B. die 2. Periode unterteilt wird, 1. die reformatorische Bewegung bis 1540, 2. Kämpfe und Ausbau der Konfessionskirchen (bis 1570), 3. die Zeit der beginnenden Gegenreformation (bis 1600) und 4. konfessionelle Verschärfungen und Anlehnungen (bis 1620), so entsteht doch die Frage, ob es nicht möglich war, aus den letzten drei Teilen in der Weise zwei zu machen, daß das Wirken des Herzogs Julius nicht zerrissen wurde. Eine ähnliche Frage entsteht gegenüber der Unterteilung der 3. Periode (1. die Zeit des

Dreißigjährigen Krieges, bis 1650, 2. die Blütezeit des Calixtinismus, bis 1700, 3. auf dem Wege zur Aufklärung, bis 1740, 4. der Siegeszug der Aufklärung, bis 1790, und 5. der Ausgang der alten Territorialkirchen). Hier wird der Pietismus auseinandergerissen. Die letzte Periode endlich bringt die Unterteile: 1. Gestaltungsanfänge der Landeskirchen in der Entwicklungszeit (bis 1840), 2. Ausbau der Landeskirchen in der Zeit der konfessionellen Kämpfe (bis 1866), 3. von der Annexion Hannovers bis zum Tode Ritschls (bis 1890), 4. vom Tode Ritschls bis zum Weltkriege und 5. vom Ausbruch des Weltkrieges bis zur Gründung des Dritten Reiches. Hier könnte man fragen, ob nicht eine Zusammenfassung der beiden ersten Teile und eine Abgrenzung mit 1860 vorzuziehen wäre. Gewiß kann der Schnitt, den 1866 für die hannoversche Landeskirche bedeutet hat, nicht leicht überschätzt werden, aber einmal bedeutet er nicht dasselbe für die anderen Gebiete, und sodann besteht seine Auswirkung doch mehr in einer Verschärfung oder Umbiegung und Störung von Entwicklungen, die schon vorher eingesetzt haben. Die im Bunde mit der Romantik in Niedersachsen aufstrebende Erweckungsbewegung, wie sie Meyer zutreffend schildert, hatte in den fünfziger Jahren ihre Blütezeit erreicht, die Revolutionsjahre hatte sie überwunden, hatte aber infolgedessen sich der Reaktion genähert. Nun steht sie seit 1859/60 in der Verteidigung gegen den von außen, aber auch bald von innen andringenden Liberalismus (Katechismusstreit in Hannover, die Kämpfe um die Einführung von Synodalordnungen usw.). 1866 bringt dann nur die Verschärfung dieser Lage durch politische Untertöne. Damit ergäbe sich auch für die Zeit von 1860—1890, wenn man, was durchaus möglich ist, hier einen Einschnitt machen will, eine sachliche Überschrift, etwa „der Ausbau der Landeskirchen im Kampf mit dem Liberalismus“, woran sich ein Abschnitt „die Kirchen in der Verteidigung“ anschließen würde. Ist doch das eigentliche Kennzeichen der Zeit von 1890—1914 die „Apologetik“. Im letzten Unterteil würde man besonders gern manches noch ausführlicher lesen, wie etwa die Verfassungskämpfe, die Anregungen Hannovers zum Zusammenschluß der lutherischen Landeskirchen (1926 lutherische Bischofskonferenz) u. dgl. Auf S. 253 vermißt man etwa den Aufruf Hannovers wegen der Krisis des Bauernturns (Oldenburg ist erwähnt) und den Religionsunterricht in Landwirtschaftsschulen, bei Ph. Meyer (S. 259) Seemannsfürsorge und Jugendarbeit, vor allem aber die von der hannoverschen Kirche eigentlich seit 1799 betriebene Versorgung der Lutheraner Südafrikas. Auch das Friederikenstift ist nicht erwähnt. Vermutlich war Raummangel der Grund. Glücklich trifft es sich, daß Ergänzungen gerade für die neueste Zeit sich in Rolffs, Evangelische Kirchenkunde Niedersachsens, finden, die vor kurzem in 2. Auflage erschienen ist, ihrerseits wieder aufs trefflichste ergänzt und unterbaut durch Meyers Werk. Dessen überaus sorgfältige Arbeit wird vielleicht am besten dadurch illustriert, daß Einzelheiten, die zu korrigieren wären, kaum begegnen. Das Stephansstift ist 1869 (nicht 1870) gegründet, v. Lüpké 1934 gestorben (nicht 1924), Landesbischof Marahrens 1928 Abt zu Loccum geworden (Abt Hartwig starb 1927). „Kirchenpräsident“ (S. 225) und „Stadtsenat“ (S. 200) sind unzutreffende Bezeichnungen. Zu erstreben ist endlich auch für kirchengeschichtliche Arbeiten eine gleichmäßige und korrekte Bezeichnung der braunschweig-lüneburgischen Teilgebiete. Das Ganze heißt Herzogtum Braunschweig-Lüneburg, die Fürsten Herzöge, die Teilgebiete aber Fürstentum Calenberg, Göttingen, Lüneburg (Celleschen Teils, Harburgischen Teils) usw.

*Hannover.*

*D. Fleisch.*

Gustav Lang, Geschichte der Württembergischen Klosterschulen von ihrer Stiftung bis zu ihrer endgültigen Verwandlung in Evangelisch-theologische Seminare. Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag) 1938, XVI u. 584 S.

Der durch zahlreiche Veröffentlichungen zur württembergischen Kloster- und Schulgeschichte bekannte Verfasser will in seinem umfangreichen Werke einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Klosterschulen in Württemberg geben. Er führt diese Aufgabe in zwei großen Teilen durch, von denen der erste der äußeren Geschichte der Klosterschulen gewidmet ist, während der zweite die innere Entwicklung und Auswirkung der leitenden pädagogischen Ideen darlegt.

Nach einer Darstellung der Vorgeschichte der württembergischen Klöster im Mittelalter führt Lang aus, wie sich allmählich die herzogliche Landeshoheit über die Klöster herausbildete. Dadurch wurde es dann Herzog Ulrich bei der Einführung der Reformation in Württemberg ermöglicht, in verschiedenen Klöstern Vögte einzusetzen und 1535 eine „Clausterordnung“ einzuführen, in der das Klosterleben unter Einfügung reformatorischer Gesichtspunkte umgestaltet wurde. Nach den Schwierigkeiten, die das Interim für die Säkularisation der Klöster brachte, errichtet Herzog Christoph aus dem Klostergut das Mannsklösterdepositum. Die neue Klosterordnung von 1556, die die Lesung der Heiligen Schrift betonte und in ihrer äußeren Gestaltung sich eng an den hergebrachten Lebensgang im Kloster anschloß, wurde ohne Schwierigkeiten durchgesetzt. Die Klöster übernehmen den Unterricht der Kinder, die für ein späteres Studium im Tübinger Stift für geeignet gehalten werden.

Eine eigenartige Stellung nehmen die württembergischen Prälaten ein. Seit 1559 sind sie nicht freie Reichsstände, sondern einverleibte Landstände; jedoch besitzen sie in den Klöstern eine große Selbständigkeit. Durch die Klosterordnung von Brenz und Vannius (1559) wird der Unterricht im reformatorischen Sinne erheblich vermehrt; so wird das Griechische jetzt zum Pflichtfach erhoben. Der Landtagsabschied vom 19. Juni 1565, der zum Landesgrundgesetz wurde, bestätigt die Anstalten feierlich, „welche ein solcher Schatz seien, der in ganzer deutscher Nation nicht gefunden werde“.

Seit 1582 setzen infolge der Verarmung des Landes verschiedenartige Versuche ein, die Verwaltung der Klöster möglichst sparsam zu gestalten, ja später auch eine Anzahl Klöster zu schließen.

Auf Grund des Restitutionsediktes gehen 1630 zeitweilig alle großen Mannsklöster wieder in katholischen Besitz über, woran der Tübinger Jurist Besold nicht unbeteiligt ist. Prälaten und Schüler kommen dadurch in große Berufsnöte hinein. Auf Grund des Prager Friedens aber werden 1635 unter Herzog Eberhard III. wieder vier Klosterschulen eingerichtet, vor allem Blaubeuren und Bebenhausen. Auch die Unterrichtsordnung wird verbessert; so werden die hebräische Sprache und die mathematischen Fächer neu gepflegt. Ferner wird die Verwaltung der Klöster von der eigentlichen Präzeptur getrennt. Maulbronn und Hirsau werden als niedere Klöster hinzugenommen.

Herzog Friedrich Karl gründet in Stuttgart das Gymnasium Illustre, auf dem auch Französisch gelehrt wird; doch bleiben die Klöster zunächst unreformiert. Um der Gefahr vorzubeugen, die ein katholischer Thronfolger für die Klöster bedeuten würde, verfügt Herzog Eberhard Ludwig in seinem Testament: die Klöster sollten „als Pflanzgarten der evangelisch-lutherischen Religion in beständigem Flor erhalten werden“.



1758 erfolgt eine gründliche Revision der Klosterstatuten. Die Klöster, deren Einrichtung stark kritisiert wird, werden zu Internaten mit ausreichenden Rekreationen. Als Reform wird sogar bereits ein von der Theologie losgelöster Lehrerstand gefordert!

Die Reform König Friedrichs macht aus den Klöstern Seminarien, die nur der Oberstudiendirektion unterstellt sind. Die alte Prälatenherrlichkeit hat damit ein Ende. In Maulbronn sind die täglichen Gottesdienste auf kurze Andachten beschränkt. Neu eingeführt ist der Unterricht in Deutsch, Französisch und Philosophie.

Die letzte Reform ist die König Wilhelms I., in der die alten Klöster zu vier Seminaren mit je vierjährigem Kurs werden (Blaubeuren, Urach, Maulbronn, Schöntal). Zur Aufnahme ist das Bestehen des sog. „Landexamens“ notwendig.

Die im einzelnen sehr wechselreiche und äußerst lebendig dargestellte Geschichte der Klöster endet 1918 durch die Trennung von Kirche und Staat damit, daß die Seminare öffentliche Schulen mit einem an die staatlichen Gymnasien angegliederten Lehrplan werden. Sie unterstehen der staatlichen Unterrichtsverwaltung, doch hat der Oberkirchenrat ein Aufsichtsrecht über die Internate. Schule und Internat werden aber in der „evangelischen Seminarstiftung“ zusammengefaßt. Die Kosten für die Lehrkräfte, staatliche Lehrer und theologische Repetenten nebst Musiklehrer, werden zwischen Staat und Kirche geteilt.

Wichtiges Material für die Geschichte der Pädagogik enthält der zweite Teil des Buches, der der inneren Entwicklung gewidmet ist. Der Verfasser bietet zunächst eine eingehende Darstellung der frühen Klosterverordnungen, und zeigt an ihnen die allmähliche Erweiterung der Unterrichtsfächer auf. Genaue Wochenplanübersichten über die einzelnen Unterrichtsgebiete vertiefen den Einblick in die Unterrichtsgestaltung. Dadurch, daß sich der Verfasser lückenlos um die Darstellung des jeweiligen Unterrichtsstandes bemüht hat, ist es zugleich dem Leser ermöglicht, den allmählichen Wandel der pädagogischen Anschauungen und seine Auswirkungen auf einem begrenzten Territorium zu erkennen.

Die Hausordnungen der evangelischen Klöster waren ursprünglich noch stark an die katholischen Klosterordnungen angelehnt. So nimmt der tägliche Gottesdienst noch einen breiten Raum ein. Der Wandel zeigt sich vor allem in einer Vermehrung der Unterrichtsfächer. Im Lateinischen werden mehr Autoren gelesen, Griechisch und schließlich auch Hebräisch treten als neue Sprachen hinzu. Die Schüler müssen ihre Kenntnisse in wöchentlichen „Argumenten“ und Extemporalien erweisen. Das Erziehungsideal der Klosterschulen ist die „Erziehung von Studiosen, welche in Lehr- und Predigtämtern zu jeder Zeit zu gebrauchen sein möchten“. Daher ist das Haupterziehungsmittel das Studium der Heiligen Schrift, aber in lateinischer Sprache! Ungezügelter Pennalismus, aber daneben auch Bemühungen um die Seelsorge an den Schülern zeichnen die Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg aus.

Ebenso beginnen jetzt die Einflüsse pädagogischer Reformbewegungen geltend zu werden. So finden wir in Tübingen den Professor Magnus Hensenthaler als Anhänger des Comenius, desgleichen den Vizekanzler der Tübinger Universität Tobias Wagner. Während weiterhin die Aufklärung in Württemberg keine bedeutsame Rolle spielte, wird der Pietismus sehr einflußreich. So ist der Blaubeurener Präzeptor Weißensee besonders von A. H. Francke beeinflusst. 1717 besucht Francke sogar selbst die Klöster Denkendorf, Bebenhausen und Blaubeuren. Das Hallesche Waisenhaus wirkt dann mit seiner Einführung des Französischen und seiner Betonung der Realien auch unmittelbar auf das Lehrideal der Klöster ein. Ebenso wird jetzt der Geschichts-

unterricht in den Klöstern eingeführt und statt der lateinischen nunmehr die deutsche Bibel gelesen. Das Ziel der Erziehung wird die Pflanzung einer „wahren und ohngeheuchelten Pietät“, wie sie dann auch von dem Denkendorfer Prälaten Bengel, einem „Mann der Mitte“, vertreten wird.

Durch den Neuhumanismus erwacht eine z. T. recht unsachliche Kritik an den Klöstern, so vor allem von Prof. Seybold, W. R. Weckhlin, K. F. Reinhard. Sie wirft den Klöstern eine falsche Mönchsasketik vor, die zu keiner Welt- und Menschenkenntnis führen könne. Wie unsachgemäß diese Kritik war, zeigt die Tatsache, daß zur gleichen Zeit bereits allgemein in den Klöstern die private Lektüre der neuen deutschen Schriftsteller wie Klopstocks, Schillers und Hölty's gepflegt wurde. Denn „zweierlei zeichnet die Klosterschulen aus, die Konzentration des Unterrichts und die reichliche Arbeitszeit zum Privatstudium“. Wie stark die neue deutsche Literatur in die Klöster eindrang, zeigt die Tatsache, daß aus ihnen ein Dichter von Ruf hervorgehen konnte: Friedrich Hölderlin. So kam es, daß sich, wenn auch nur allmählich, die Klöster selbst nicht vor dem Neuhumanismus verschließen konnten. Es gilt die Losung: „Studium der Meisterwerke der alten Klassiker sei die Hauptbeschäftigung.“ So steht an der Spitze jetzt nicht mehr die Theologie, sondern die Philologie. Die Unterrichtsmethode basiert auf Realerklärung und eromatischer Lehrweise; Französisch und Physik sind unentbehrlich geworden, ebenso rückt die Beschäftigung mit der deutschen Literatur sowie der Geschichtsunterricht in den Vordergrund. Der Religionsunterricht, der Glaubens- und Sittenlehre sowie Geschichte des Christentums behandelt, kommt in den Seminarverordnungen sogar erst an letzter Stelle!

Durch diese deutliche Verweltlichung verliert somit die alte Klosterschule ganz den Charakter der kirchlichen Fachschule und unterscheidet sich kaum mehr vom staatlichen Obergymnasium. Dadurch aber, daß die führenden Württemberger fast ausnahmslos in ihrer Jugend Kloster- und Stiftsgeist in sich aufgenommen haben, haben die württembergischen Klosterschulen zur Entstehung der württembergischen Eigenheit das Ihre beigetragen.

Zwei größere Abschnitte des Buches berichten uns ferner ausführlich über Klosterzucht und Klosterleben. So vermag das aufschlußreiche Buch in seiner Darstellung der äußeren wie der inneren Entwicklung der württembergischen Klosterschulen einen lebendigen Einblick zu gewähren in die geschichtliche Entwicklung dieser Anstalten. Und keiner, der an historischen, pädagogischen und theologischen Fragen und ihrer Verknüpfung Anteil nimmt, wird das Werk ohne eine reiche Vertiefung seiner Erkenntnisse aus der Hand legen!

*Caputh b. Potsdam.*

*Winfried Zeller.*

Gerhard Schaufler, Die Rechtsstellung der niederen evang.-theol. Seminare in Württemberg, vornehmlich im 19. und 20. Jahrhundert, Inauguraldissertation, Tübingen (Albert Becht) 1939, VIII u. 59 S.

Diese juristische Doktordissertation wurde durch die vor zwei Jahren erschienene ausführliche Geschichte der württembergischen Klosterschulen angeregt und bietet eine wertvolle Zusammenfassung und Weiterführung der auch dort neben der Schulgeschichte erörterten Frage des Verhältnisses dieser altherwürdigen Einrichtung zum württembergischen Staat, einer Frage, die in neuester Zeit wieder ganz besonders aktuell geworden ist.

Mit Recht geht der Doktorand in seiner gründlichen Darstellung von der Reformation Württembergs durch Herzog Christoph aus, der im Jahr 1556 aus dem Vermögen der von ihm reformierten Mannsklöster in deren Räumen humanistische Internatsschulen zum Zweck der Heranbildung evangelischer Geistlicher einrichten und deren Weiterbestand durch die württembergischen Landstände garantieren ließ. Diese hochherzige Stiftung des Herzogs „wurde auch tatsächlich in allen Wechselfällen der Geschichte des Herzogtums weder von den Herrschern noch von den Landständen in Frage gestellt“. Erst als das durch Napoleons Gnade stark vergrößerte Herzogtum zum souveränen, absolut regierten Königreich erhoben wurde, trat hier ein Wandel ein. Friedrich, der erste souveräne württembergische König, zog 1806 mit einem einzigen Federstrich das ganze Kirchengut ein und säkularisierte damit auch die protesantischen Klöster vollends. Aber er verpflichtete sich zugleich feierlich „bei seinem königlichen Wort“, alle seither vom Kirchengut getragenen Lasten auf die Staatskasse zu übernehmen, also auch die gesamten Kosten der Klosterschulen; er sorgte nur dafür, daß sie nach neuzeitlichen Grundsätzen in sog. Evangelisch-theologische Seminare verwandelt wurden. Sein Nachfolger, König Wilhelm, der von der absoluten zur konstitutionellen Monarchie übergang, stellte 1817 wiederum „die Erhaltung und fortschrittliche Verbesserung der für die Bildung evangelischer Geistlicher bestimmten Seminarien unter den besonderen Schutz der württ. Verfassung“. Von da an standen die Evangelisch-theologischen Seminare bei den Budgetverhandlungen beider Kammern immer wieder zur Debatte, aber jedesmal wurde von Regierungsseite anerkannt und betont, daß der württembergische Staat bis zur Wiedererstattung des eingezogenen Kirchenguts an die Kirche staatsrechtlich verpflichtet sei, die Seminare in ihrer überlieferten Form als Schulen mit Internat zu erhalten.

Die Revolution von 1918 führte zu einer neuen Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Württemberg, wie im Reich. Sie brachte der Evangelischen Landeskirche Autonomie und Selbstverwaltung und ordnete die finanziellen Beziehungen des Staats zur Kirche neu. Auch jetzt noch blieben die bisherigen auf Gesetz und Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften bestehen; doch sollten sie durch Staatsgesetz in eine unveränderliche Geldrente verwandelt werden. Bis diese Rente vereinbart wäre, sollten die Bedürfnisse der Kirche wie bisher aus der Staatskasse befriedigt werden. Schließlich einigten sich im Jahre 1924 Staat und Kirche dahin, daß der Staat vier Fünftel des Gesamtaufwands der Kirche übernahm, während die Kirche das letzte Fünftel aus dem Ertrag der Landeskirchensteuer deckte. Nach langwierigen Verhandlungen kam es 1928 auch hinsichtlich der Evangelisch-theologischen Seminare zu einem Kompromiß zwischen Staat und Kirche. Die Seminare blieben öffentliche Schulen und als solche der staatlichen Schulaufsicht unterstellt. Dagegen wurden die damit verbundenen Internate (Seminarheime genannt) zu rein kirchlichen Anstalten gestempelt und unter Aufsicht der Oberkirchenbehörde gestellt. Damit jedoch die Seminare nicht in zwei gesonderte Anstalten auseinanderfielen, sondern nach wie vor einheitlich verwaltet und beaufsichtigt würden, schob man zwischen Staat und Kirche eine kirchlich-bürgerliche Stiftung des öffentlichen Rechts, die sog. „Evangelische Seminarstiftung“ ein, deren Vorstand, aus einem Vertreter des Staats und drei Vertretern der Kirche zusammengesetzt, die Verwaltung und Aufsicht über beide, sowohl über die Seminarschulen als über die Seminarheime auszuüben hat. Auch zur Unterhaltung der Seminare steuert der Staat der Evangelischen Semi-

narstiftung eine bestimmte Pauschalsumme bei. Dieser Vertrag kann weder von staatlicher noch von kirchlicher Seite einseitig abgeändert oder gekündigt werden. Dadurch wurde Weiterbestand und stetige Weiterentwicklung der Schulen gewährleistet. „Die Neuordnung hat einerseits den veränderten staatlichen und kirchlichen Verhältnissen Rechnung getragen, andererseits blieb aber die geschichtlich gewordene Eigenheit der Seminare erhalten.“ Diese zeitgemäße Regelung, die der Weimarer Staat traf, hat auch die Revolution von 1933 überdauert und ist bis auf den heutigen Tag in Kraft.

Mit dieser Feststellung schließt der Doktorand seine klaren, sachkundigen und musterhaft aufgebauten Darlegungen. Er tut gut daran, sich nicht auf Vermutungen über mögliche weitere Entwicklungen der Rechtsverhältnisse der Evangelischen Seminare im Dritten Reich einzulassen. Auch so wird seine tüchtige Arbeit bei den künftigen Verhandlungen zwischen Kirche und Staat über die Zukunft dieser Anstalten ein gewichtiges Wort mitzureden haben. Möge sie zu einer gerechten Lösung der schwebenden Fragen mithelfen!

Kornthal.

Gustav Lang.

## Aus Zeitschriften

**Analecta Bollandiana:** 57 (1939), 3/4: Fr. Halkin: Le mois de janvier du „ménologe impérial“ byzantin. — C. Brunel: Vita, Inventio et Miracula S. Enimiae. — P. Peeters: La Passion de S. Pierre de Capitolias († 13 janvier 715). — J. M. Erlean: Silva Focluti. — P. Grosjean: Vitae S. Roberti Knaresburgensis I. —

**Orientalia Christiana Periodica:** V (1939), 3/4: B. Marx: Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne. — J. M. Vosté: Catalogue des Manuscrits Syro-Chaldéens conservés dans la Bibliothèque Episcopale de 'Aqura (Iraq). — G. Hofmann: Briefe eines päpstlichen Nuntius in London über das Konzil von Florenz. — E. Hermann: Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts. — J. M. Vosté: Le Commentaire de Menochius sur l'Apocalypse traduit en syro-chaldéen. — Ir. Hausherr: Deux noms à ajouter à la liste épiscopale de Damas au neuvième siècle. —

**Revue d'histoire ecclésiastique:** 35 (1939), 4: M. Richard: Le traité De sectis de Léonce de Byzanze. — L. Antheunis: John Hamilton (154?—1609). — M. Álamo: Un texte du poète Prudence. — P. David: Un credo cathare? — J.-M. Dechanet: Pour mieux connaître S. Vincent de Paul. —

**Revue bénédictine** 51 (1939), 2/3: G. Morin: Depuis quand un canon fixe à Milan? Restes de ce qu'il a remplacé. — C. Lambot: Lettre inédite de S. Augustin relative au „De civitate Dei“. — A. Dodd: Ein aszetischer Brief aus dem 5. Jahrhundert im Codex Vindob. lat. 954. — C. Lambot: Passage de la „Regula Magistri“ dépendant d'un manuscrit interpolé de la règle bénédictine. — L. Brou: Le répons „Ecce quomodo moritur“ dans les traditions romaine et espagnole. — A. Wilmart: Un nouveau poème de Marbode, Hildebert et Rivallon.

**Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedenis: 31 (1939), 4:** M. van Rhijn: Van Oosterzee en zijn buitenlandsche relaties. — Th. C. van Stockum: De anthropologie van Paracelsus. — A. Hal-  
 lema: Het huis van Oranje en het protestantisme in Westelijk  
 Noord-Brabant omstreeks het midden der 17e eeuw. — J. de Hullu:  
 De „horrible delicten“ en „sanglante excessen“ in November 1668  
 gepleegd tegen de Gereformeerde gemeente van den Odeman in  
 Staats-Vlanderen en haar predikant Johannes Stuerbant. —

**Archiv für Kulturgeschichte: 29 (1939), 1/2:** Alexander Scharff: Typus  
 und Persönlichkeit in der ägyptischen Kunst. — B. Bischoff: Ein  
 wiedergefundener Papyrus und die ältesten Handschriften der Schule  
 von Tours. — W. Wießner: Geschichtliche und geographische  
 Voraussetzungen der Besiedlung Frankens in germanischer Zeit. —  
 E. Schulz: Zur Beurteilung Engelberts von Admont. — B. Ode-  
 brecht: Zu Hermann von Salza. — H. Herbst: Der Braun-  
 schweiger Stiftsherr Johannes Schorkop und seine Bibliothek. —  
 W. Ganzenmüller: Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit. —  
 W. Goetz: Briefwechsel Schmoller-Brentano (Forts.). — H. Leube:  
 Germanentum und Christentum. — R. Winderlich: Geschichte  
 der Mathematik und der Naturwissenschaften. — O. Kluge: Eine  
 neue Humanismusbiographie.

**Revue bénédictine 51 (1939), 4:** A. Wilmart, Deux lettres con-  
 cernant Raoul de Verd, l'ami de saint Bruno. — F. S. Schmidt,  
 Cinq recensions de l'Epistola de Incarnatione Verbi de saint An-  
 selme de Cantorbéry. — Th. Michels, La date du couronne-  
 ment de Charles le Chauve (9 sept. 869) et le culte liturgique de  
 saint Gorgon à Metz. — Ph. Grierson, The Translation of the  
 Relics of St. Amalberga to St. Peter's of Ghent.

### Nachruf.

Die Gesellschaft für Kirchengeschichte betrauert den Verlust  
 ihres langjährigen und treuen Mitgliedes,

### Pfarrer Lic. E. Kieniś

aus Czempin im ehemaligen Polen.

Er wurde Anfang September 1939 von polnischen Banditen  
 verschleppt und ermordet.

Vivendo, immo moriendo fit theologus,  
 non intelligendo, legendo aut speculando.

(Luther, W. A. 5, 163.)