

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalterliche Ordensgeschichte¹⁾

Von Friedrich Zoepfl, Dillingen a. d. D., Ziegelstr. 21.

I. Die alten Orden.

1. Allgemeines.

Wiederholt wird im folgenden die Festgabe zu erwähnen sein, die Ordensgenossen, Schüler und Freunde Ildefons Herwegen zu seinem silbernen Abtjubiläum dargebracht haben²⁾. Die 15 Abhandlungen der Festschrift verteilen sich fast gleichheitlich auf Geschichte der Liturgie (7) und des alten Mönchtums (6). Die ordensgeschichtlichen Abhandlungen werden im folgenden an zukommender Stelle gewürdigt werden.

Soweit sich die Geschichte des christlichen Mönchtums zurückverfolgen läßt, gilt der Abbas als der geistige Vater der Mönchsgemeinde, und zwar in dem Sinn, daß er durch seine von Gott her fließende Unterweisung, das pneumatische Logion, in den Jüngern das vollkommene Leben erzeugt. Die Idee von der geistigen Vaterschaft stammt nicht erst aus Mysterientheologie und Hellenismus. L. Dürr³⁾ zeigt, daß schon längst vorher im Alten Orient, bei Ägyptern, Assyrern, Babyloniern, vor allem im Alten Testament der Lehrer als der geistige Vater des Schülers angesehen wurde. Die Idee konnte hier deshalb entstehen, weil es vornehmlichste Pflicht des leiblichen Vaters war, seine Söhne in der Weisheitsüberlieferung zu unterrichten. Die Begriffe Vater sein und Lehrer sein waren so eng miteinander verknüpft, daß sie nicht geschieden wurden, auch als die Lehre von einem andern als dem leiblichen Vater ausging. — Den Wandlungen, die das Verhältnis der Mönchsgemeinde zum Chorgebet im Laufe des Mittelalters durchmachte, geht St. Hilpisch⁴⁾ nach. Das Benediktinerium des früheren Mittelalters sah im liturgischen Chorgebet das feierliche Gotteslob der Mönchsgemeinde; der einzelne Mönch hatte dabei mit seinen Anliegen und Bedürfnissen zurückzutreten. Bernhard v. Clairvaux erblickte in dieser Inanspruchnahme des einzelnen für die Gesamtheit eine Verkümmerng des persönlichen Frömmigkeitslebens; der einzelne sollte mit seinen Wünschen und Gefühlen im Chorgebet stärker zu seinem Recht kommen. So wurde das Chorgebet mehr zum Rahmen für den „Affekt“ der minnenden Seele; dem Wort der Psalmen wurde vom einzelnen ein persönlicher Sinn unterlegt. Die minnliche Glut der Mystik dämpfte sich

1) Abkürzungen: AFH. = Archivum Franciscanum Historicum. Ad Claras Aquas, Florentiae (Firenze-Quaracchi). — FSt. = Franziskanische Studien. Werl. i. Westfalen. — QuFD. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Vechta.

2) Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes. Hrsg. von O. Casel. Münster i. W., Aschendorff 1938. 285 S.

3) Herwegen-Festschrift 1—20.

4) Ebd. 263—284.

in der „devotio moderna“ ab. Aber auch sie kehrte nicht zum ursprünglichen Sinn des Chorgebetes zurück; für sie wurden die einzelnen Horen und Psalmen Ausgangspunkt still-frommer Betrachtung, vor allem über das Leiden des Herrn. Die katholische Restauration des 16./17. Jahrhunderts übernahm dieses spätmittelalterliche Erbe. Erst die neuere Zeit kehrte wieder zur ursprünglichen Auffassung des Chorgebetes als einer Angelegenheit der Gemeinschaft zurück. — Ein oberbayerisches Klosterbuch, allerdings und leider mit Ausschluß der Mendikantenniederlassungen, schenkt uns M. Hartig⁵⁾. Das Hauptgewicht legt er bei Darstellung der einzelnen Stifte und Klöster auf ihre Kunstpflege, die in fast allen altbayerischen Klöstern erstaunlich rege war, und das nicht erst im Zeitalter des Barock. Auf dem Gebiet der Klosterkunst ist Hartig, der geschätzte und begehrte Führer durch die bayerischen Klosterkirchen, ja auch ausgezeichnete Kenner. So kann er, auch wenn er auf archivalische Forschungen größeren Umfangs verzichtet hat, manches Unbekannte zur Geschichte der klösterlichen Kunstbestrebungen beisteuern. Jedenfalls haben wir in diesen beiden Bänden eine namentlich für das Geschichtliche wertvolle Ergänzung zu Dehios Handbuch, ein klostergeschichtliches Nachschlagebuch, dessen Brauchbarkeit durch Beigabe von Vorsteherlisten, Klosterwappen, Personen- und Künstlerverzeichnis erhöht wird. Die Absicht, ein Handbuch zu schaffen, macht es verständlich, wenn Hartig für die Darstellung eine lose, mehr chronikalische Aneinanderreihung der Geschehnisse gewählt hat. Immerhin wäre es dem Werk nicht zum Schaden gewesen, wenn die einzelnen Klostergeschichten mehr als Ganzes gesehen und damit stärker verlebendigt worden wären. Um den Preis des Werkes niedrig zu halten, wurde nur eine beschränkte Zahl von Bildern beigegeben. Was wir bei dieser Auswahl aber zu sehen bekommen, weckt den lebhaften Wunsch, Verfasser möge seinen Plan verwirklichen und einen eigenen Bilderband altbayerischer Klosterkunst zusammenstellen.

2. Vorbenediktinisches Mönchtum.

Geist und Zweck des an Mönche gerichteten Logos asketikos des Bischofs Diadochos von Photike (5. Jahrhundert) erschließt M. Rothenshäuser⁶⁾. Vollkommene Gottesliebe ist ihm Ziel und Zweck aller Askese.

3. Benediktiner.

Regel. Eine neuartige Betrachtung erfährt die Regel St. Benedikts durch E. v. Hippel⁷⁾. Hippel ist Theosoph und als solcher der Überzeugung, daß die dem Stoff verhaftete und ziellos irrende Menschheit nur dann gesunden kann, wenn sie sich wieder dem ewigen Geist, der hinter allen sichtbaren Dingen lebendig webt, zu öffnen vermag, wenn sie zum esoterisch gedachten Christentum der Frühzeit zurückkehrt. In der Regel Benedikts sieht Hippel den großartigen und

5) Die oberbayerischen Stifte. Die großen Heimstätten deutscher Kirchenkunst. 2 Bände. München, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz AG. [1936]. 237 und 167 S.

6) Herwegen-Festschrift 59—85.

7) Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung. Halle/Saale, M. Niemeyer 1936. 90 S. (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse. 13. Jahr Heft 1).

fruchtbaren, wenn auch schon nicht mehr ganz bruchlosen Versuch, eine irdische Ordnung aus dem Geisterlebnis aufzubauen und mit Hilfe dieser Ordnung, die nur ein Abbild der Geistordnung ist, eine Schar von Menschen zu Geistjüngern, zu Gotteskämpfern zu erziehen. Hippels Versuch, die Regel Benedikts als esoterisches Gebilde zu erweisen, führt in manchen Einzelheiten zu einer vertieften Erkenntnis, wozu ja auch das juristisch scharfe Denken des Verfassers beiträgt. Auch das kommt dem Verständnis der Regel zugute, daß sie der Verfasser mit der Ehrfurcht und Sehnsucht des religiösen Menschen zur Hand nimmt. Doch krankt der Versuch daran, daß Hippel die benediktinische Regel, vor allem ihre Theologie zu sehr für sich betrachtet und infolgedessen als benediktinisches Eigengut ansieht, was zur Zeit der Entstehung der Regel allgemein christlich war. Auch trägt Hippel viel zu viel von seiner eigenen Auffassung des Christentums in Benedikts Gedankengänge und Ordnung hinein. Was für Benedikt und seine Regel gilt, das gilt nach dem Verfasser nicht in gleicher Weise für das benediktinische Mönchtum der Folgezeit. Benedikts Regel hat sich doch nicht als stark genug erwiesen, die „Kriegerschar Gottes“ gegen die Anfechtungen der Stofflichkeit zu feien. Wie die ganze abendländische Welt, die Kirchen nicht ausgenommen, glitt auch das benediktinische Mönchtum aus den geistigen Ordnungen und hegt heute nur mehr die erstarrten und mißdeuteten Paragraphen der Regel. — Hippels Studie wird nach der begriffsgeschichtlichen Seite hin ergänzt durch die feinsinnige Abhandlung von H. E m o n d s, Geistlicher Kriegsdienst⁸⁾. Der Topos „Militia spiritualis“ geht auf Pythagoras zurück und wird von Platon in mystischem und ethischem Sinn gebraucht. In seiner ethischen Bedeutung wird er von der Stoa übernommen und besonders ausdrucksvoll von Seneka und Epiktet verwendet. — Mit Hippels Untersuchungen über den esoterischen Gehalt der Benediktusregel berührt sich der Vortrag, den Abt I. Herwegen bei der Tagung der Görres-Gesellschaft 2. September 1936 hielt und uns in erweiterter Form vorlegt⁹⁾. Herwegen sucht zu erweisen, daß das Pneuma, das die Lebenskraft des östlichen Anachoretentums war und sich im Logion, im geisterfüllten Weisheitsspruch, Ausdruck und Wegweisung schuf, auch der Benediktusregel, die ihrem Wesen nach Gesetz, beinahe Kriegsgesetz, ist, nicht mangelt. Die Einzelheiten, die Herweg zu Erhärtung seiner Ansicht aus der Regel herausstellt, zeigen aber doch nur, daß, ganz im Sinne der zeitgenössischen abendländischen Haltung, die Mitwirksamkeit des göttlichen Geistes im klösterlichen Geschehen nicht ausgeschaltet ist, daß sich die Geistesgefolgschaft aber innerhalb der Regelordnung zu vollziehen hat — die Regel steht über dem Geist. In ihrem Hauptergebnis bietet die Studie nicht gerade Neues. Aber sie enthält so viele feinsinnige Beobachtungen über das Wesen von Logos, Logion, Regula, sie ist von so vornehmer Geist durchweht und in ihrer Darbietung so abgeklärt, daß man nicht ansteht, die kleine Schrift zu den Perlen monastischen Schrifttums zu zählen. — Ergänzungen zu Herwegens Studie bietet O. C a s e l¹⁰⁾ in seinem Aufsatz „Benedikt von Nursia als Pneumatiker“. Nach Casel weist bereits die Bezeichnung „regula“ in ihrer Bedeutung als geistige Ordnungsmacht ins Pneumatische, was freilich bezweifelt werden kann. Als geisterfüllten, in Gottes Kraft wirkenden und lebenden Mann, als Pneumatiker im Sinne der alten Propheten schildert den Mönch Benedikt

8) Herwegen-Festschrift 21—50.

9) Väterspruch und Mönchsregel. Münster i. W., Aschendorff [1937]. 46 S.

10) Herwegen-Festschrift 51—58.

auch sein Biograph, Papst Gregor d. Gr. — Das Bild vom Guten Hirten, das in der Benediktusregel in Anlehnung an die Bibel für den Kloster-vorsteher gebraucht wird, findet sich, wie J. Quasten zeigt¹¹⁾, bereits bei hellenistischen Philosophen (Philon) und frühchristlichen Logos-theologen (Klemens v. Alexandrien, Eusebios u. a.). — Einen schon viel behandelten Gegenstand greift J. R. Riepenhoff in dem umfangreichen Werk „Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts“ auf¹²⁾. In breitester Ausführlichkeit zeigt uns Riepenhoff — was wir im großen und ganzen bereits wußten —, daß Benedikt, als er für seinen neuen Orden das Grundgesetz niederschrieb, das Institut der Oblation von Kindern an ein Kloster bereits vorfand und es ohne wesentliche Änderung aus der basilianischen Regel übernahm. Wesentlich änderte das Oblateninstitut die nachbenediktinische Zeit damit, daß sie die elterliche Oblation als verbindlich für das dargebrachte Kind ansah; nun erlangte der vom 4. Konzil von Toledo (655) geprägte Grundsatz Geltung: *Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit* — ein Satz, dessen klaren und harten Wortlaut Riepenhoff im Sinne einer nur relativen Verbindlichkeit der Oblation zu erweichen sich vergeblich abmüht.

Geschichte. Klug und ansprechend, wenschon ohne nennenswert neue Ergebnisse behandelt eine aus der Schule Heinrich Günters hervorgegangene Dissertation von E. Landers¹³⁾ die Frage, wie sich die deutschen Benediktinerklöster des 10. bis 12. Jahrhunderts zu den vom französischen Westen ausgehenden innerklosterlichen Reformbestrebungen stellten. Fast durchweg, zum Teil sehr entschieden wurden diese Reformbewegungen, wenn sie von Bischöfen oder Königen an die Klöster herangetragen wurden, abgelehnt. Nicht aus mangelndem Ordensgeist, sondern aus der Erkenntnis, daß in den deutschen Klöstern eine Reform in dem Umfang nicht nötig sei wie im Westen, und aus dem Empfinden, daß durch die kluniazensische Reform fremdartige Gedanken in die benediktinische Überlieferung hineingetragen würden. Freilich mußten die deutschen Benediktinerklöster ihre Abneigung gegen die von der Reform geforderte Kongregationsbildung mit dem Verlust ihrer Vorrangstellung büßen.

Einzelne Klöster. Nachdrücklich hingewiesen sei auf die ansprechende, liebevoll aus Quellen und Darstellungen erarbeitete Schilderung des Lebens, Ringens und Meinens der Mönche von St. Gallen zur Zeit Notkers des Deutschen, wie sie uns P. Th. Hoffmann in seinem Buch „Der mittelalterliche Mensch, gesehen aus der Welt und Umwelt Notkers des Deutschen“ darbietet. Das Werk, 1922 erstmals erschienen (Gotha, Perthes), ist 1937 in zweiter Auflage (Leipzig, Hinrichs) herausgebracht worden¹⁴⁾. Die neue Auflage hat sich die Ausstellungen und Ratschläge der Kritik zu Nutzen gemacht und vieles, wenn auch nicht alles, verbessert. Auch der Ton ist etwas gedämpft worden. In Anlage, Geist und Zielrichtung ist sich das Werk in der neuen Auflage gleich geblieben. Es begnügt sich nicht mit einer Schilderung Notkers und seines Klosters. Für Hoffmann ist Notker das Musterbeispiel des mittelalterlichen, richtiger des frühmittelalterlichen Menschen. Gut weiß sich

11) Herwegen-Festschrift 51—58.

12) Münster i. W., F. Copenrath 1959. 413 S. (= Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 74. und 75. Heft).

13) Die deutschen Klöster vom Ausgang Karls des Großen bis zum Wormser Konkordat und ihr Verhältnis zu den Reformen. Berlin, E. Ebering 1938. 81 S. (= Hist. Studien, H. 139).

14) 315 S.

Hoffmann in die Seele des St. Gallener Mönches einzufühlen. Freilich trägt er in Notker und seine Welt auch manches hinein, was wir dort noch nicht suchen dürfen. Hoffmann ist eben, wie seine beschwingte Darstellung zeigt, ein gut Stück Dichter. Daß er seinem Helden etwas zu viel zutraut, zeigt besonders seine Darstellung der Theologie Notkers. — Der Abtei Tegernsee, genauer ihren Leistungen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft widmet S. Geiger eine frisch geschriebene, für weitere Kreise berechnete Geschichte¹⁵⁾. Die reichen archivalischen und bibliothekarischen Bestände Tegernsees, die heute in München verwahrt werden, die wertvollen Sonderabhandlungen, die die letzten Jahre gezeitigt haben, haben dem Verfasser Stoff in Fülle geboten. Daß Geiger mit dem Preis auf die Abtei Tegernsee nicht spart, ist angesichts ihrer einzigartigen Leistungen, der vielen und prächtigen Persönlichkeiten, die dort gewirkt haben, des nur selten getrüben monastischen Geistes durchaus verständlich. — Wichtige Beiträge für eine zukünftige Geschichte des von Tegernsee aus besiedelten bayerischen Benediktinerklosters und vielbesuchten Wallfahrtsortes Andechs („des heiligen Berges“) liefert B. Kraft in seinen „Andechser Studien“, von denen bis jetzt der erste Band vorliegt¹⁶⁾. Zwar legt Kraft das Hauptgewicht auf eine Klärung der umstrittenen Andechser Heilungsgeschichte (Teil I und II). Der III. Teil des Werkes befaßt sich aber doch mit den klösterlichen Verhältnissen auf dem heiligen Berg im späteren Mittelalter und stellt auf Grund ausgedehnten Urkunden- und Handschriftenstudiums manche bisher festgehaltene Irrtümer richtig. Demnach muß in Andechs im Anschluß an den großen Heiltümerfund von 1388 (etwa 1392) von Herzog Johann von Bayern ein Benediktinerkloster gegründet worden sein, das etwa 1410 an die Augustinerchorherrn von Diessen übergang. Diese erbauten 1423/24 die gotische Hallenkirche, die, in Umformung des 18. Jahrhunderts, heute noch besteht. Die Diessener Chorherrn hatten Andechs bis etwa 1437 inne. 1455 trat, von den Wittelsbachern gegründet, an Stelle des Chorherrnstiftes wieder ein Benediktinerkloster, das von Tegernsee her auch den durch die Melker Reform erweckten wissenschaftlichen Geist erhielt. Eine stattliche Zahl von Buchschreibern kann Kraft für das 15. Jahrhundert in Andechs feststellen, und umfangreich ist der Bestand an Handschriften und Inkunabeln, die sich aus der Frühzeit des Andechser Klosters in die Gegenwart gerettet haben (Hauptmasse in der Münchener Staatsbibliothek).

4. Zisterzienser.

Wertvolle Vorarbeit für eine Geschichte des kolonisationsmäßig wichtigen Zisterzienserklosters Neuzelle in der Niederlausitz (gegründet 1268 von dem Meißener Markgrafen Heinrich d. Erlauchten, bezogen 1280/81) leistet W. Oelmann mit seinen Untersuchungen zur Quellenkunde und Besitzgeschichte dieses Klosters¹⁷⁾. Im ersten Teil erhalten wir einen genauen Überblick über den Quellenbestand des Klosters, der für die ältere Zeit, da Neuzelle im Hussiten- und Schwedenkrieg schwer mitgenommen wurde, recht gering ist. Der zweite Teil gibt uns eine Geschichte der Besitzverhältnisse des Klosters von der Gründung bis zur

15) Kloster Tegernsee. Ein Kulturbild. München, Erzbischöfliches Ordinariat München und Freising 1956. 180 S.

16) Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte. 73. Bd. München 1937. 260 S.

17) Das Stift Neuzelle. Greifswald, H. Adler 1937. 184 S.

Auflösung (1817). Für die Kirchengeschichte ist die Tatsache beachtlich, daß Neuzelle das ganze 16. Jahrhundert hindurch von seinem Landesherren, dem böhmischen König, hart mit Geldforderungen bedrängt und dadurch in seiner Wirtschaft und in seiner inneren Haltung bedenklich erschüttert wurde; König Ferdinand dachte sogar daran, das Stift an Markgraf Johann v. Brandenburg zu verpfänden, was wohl einer Säkularisierung des Klosters gleichgekommen wäre. — Vollständig vom Erdboden verschwunden ist Kloster Kirschgarten (ursprünglich Hortus beatae Mariae virginis), vor den Mauern der Stadt Worms gelegen. P. Weißenberger¹⁸⁾ hat sich viel Mühe gegeben, die äußere und innere Geschichte des Klosters aufzuhellen. Aber so viele Urkunden und Akten er auch durchforscht hat, es bleiben noch recht viele Dunkelheiten. Kirschgarten wurde 1226 als Zisterzienserinnenkloster gegründet, nahm einen raschen Aufschwung, zerfiel aber seit 1400, hauptsächlich deshalb, weil es zu einer Versorgungsanstalt für adelige Mädchen wurde. Eine Pest führte 1430 das Ende herbei. Mit Genehmigung des Abtes von Cîteaux übergab der Wormser Bischof 1445 das verlassene Kloster Augustinerchorherrn der Windesheimer Kongregation, die es wirtschaftlich wieder in die Höhe brachten, eine in der Umgebung geschätzte Schreibstube unterhielten und ihren Reformeifer auf andere Klöster übertrugen. Im Bauernaufstand von 1525 übel mitgenommen, wurde das Kloster vom Wormser Rat den Augustinerchorherrn abgedrungen (1546) und teilweise geschleift.

5. Kartäuser.

Dem Kartäuserorden gehört der Verfasser der vielbenützten „Margarita philosophica“ (erstmalig Freiburg i. Br., Johannes Schott, 1503), der ersten philosophischen Enzyklopädie Deutschlands, Gregor Reisch, an. Eingehende Beschäftigung mit der Margarita philosophica und gründliche Befragung einschlägiger Quellen hat es G. Münzel¹⁹⁾ ermöglicht, unsere Kenntnis von Reisch in einigen Punkten zu erweitern oder zu berichtigen. Reisch ist um 1470 in Balingen (Württemberg) geboren. 1487 wurde er in Freiburg, 1494 in Ingolstadt immatrikuliert; die Universität Heidelberg hat er dagegen nicht besucht. In Freiburg ist er, jedenfalls noch vor 1500, dem Kartäuserorden beigetreten. 1501 war er Prior in Buxheim, 1502 in Freiburg. Mehrfach als Visitor und Definitor innerhalb seines Ordens verwendet, ist er 1525 gestorben. Dem Humanismus kann Reisch nur sehr bedingt zugesellt werden, wenngleich er mit führenden Humanisten wie Erasmus, Locher Philomusus in Verkehr stand und in der antiken Literatur gut zu Hause war.

II. Orden auf der Grundlage der Augustinusregel.

1. Prämonstratenser.

Die Geschichte des Prämonstratenserordens erhält eine schätzenswerte Quellenbereicherung durch die Veröffentlichung des ältesten Totenbuches des 1123 gegründeten Stiftes Ilbenstadt bei Frankfurt a. M. (vorhanden im hessischen Staatsarchiv Darmstadt). Die Urschrift des Totenbuches scheint allerdings verloren; aber die 1572 gefertigte Ab-

18) Geschichte des Klosters Kirschgarten in Worms. Worms, Stadtbibliothek 1937. 99 S. (= Der Wormsgau, Beiheft 6).

19) Der Kartäuserprior Gregor Reisch und die Margarita philosophica. Freiburg i. Br., J. Waibel 1937. 87 S.

schrift ist sorgfältig und zuverlässig. Wie der Herausgeber L. Clemm²⁰⁾ in der Einleitung zeigt, läßt sich vom Totenbuch her manche Seite des klösterlichen Lebens von Ilbenstadt beleuchten; die romanischen oder romanisierten germanischen Namen von Ilbenstädter Prämonstratensern scheinen die alte Überlieferung zu stützen, daß Ilbenstadt von Prémontré aus besiedelt wurde.

2. Dominikaner.

Quellenschriften. Einer ebenso schwierigen wie verdienstvollen Arbeit hat sich G. Meersseman²¹⁾ unterzogen. Längst schon war es bekannt, welch hervorragende Bedeutung für die dominikanische Ordens- und Personengeschichte der *Catalogus fratrum spectabilium* (1412) und die *Chronica compendiosa ordinis Fratrum Praedicatorum* (1412) des Dominikaners Laurentius Pignon (gest. 1456 als Bischof von Auxerre) haben. Wiederholt ist auch schon der Versuch gemacht worden, beide Werke nach der einzigen Hs., die sie überliefert, dem cod. Paris. lat. 14582 (geschrieben vor 1439 bei St. Viktor in Paris), zu veröffentlichen. Immer aber war der Versuch an der über die Maßen verderbten Textgestalt gescheitert. Meersseman hat sich durch keine Schwierigkeit abschrecken lassen, uns einen gesicherten Text beider Werke zu liefern. Alle Rätsel der handschriftlichen Überlieferung zu lösen ist freilich auch ihm nicht gelungen. Meersseman hat außerdem den durch Denifle bekannt gewordenen dominikanischen Schriftstellerkatalog (*Catalogus scriptorum Fratrum Ordinis Praedicatorum Stamsensis*) und den 1891 erstmals edierten *Catalogus Upsalensis*, die in ihrer Vorlage, der *Tabula Parisiensis*, eine Hauptquelle des Pignonschen Schriftstellerkataloges darstellen, verbessert beigelegt.

Geschichte. Für Fragen der dominikanischen Frühgeschichte wird das von M. H. Vicaire O. Pr. herausgegebene zweibändige Werk „*Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre*“²²⁾ in Zukunft unentbehrlich sein. Es trägt an der Spitze den Namen des um die Dominikusforschung hochverdienten P. Pierre Mandonnet (gest. 4. Januar 1936). Das ist insofern berechtigt, als der größere Teil der in diesem Werk vereinigten Abhandlungen von Mandonnet stammt und die anderen Mitarbeiter (Vicaire, Ladner) sich als Schüler und Ordensgenossen Mandonnets ganz zur Forschungsweise und den Auffassungen des Meisters bekennen. Was die beiden Bände aus Mandonnets Feder bringen, ist zum größeren Teil bereits bekannt, aber wichtig genug, um es gesammelt nochmals abzudrucken; und zudem hat der Herausgeber nach Mandonnets Handstück Verbesserungen eingearbeitet und in Fußnoten von neuen Forschungsergebnissen her zu einzelnen Punkten Stellung genommen. Neu und wichtig ist die unter dem Titel „*L'ordre régulier et l'imitation des apôtres*“ dargebotene Untersuchung über die Zusammenhänge zwischen der Augustinusregel und der Dominikanerregel, über die Abhängigkeit anderer Regeln von der Dominikanerregel

20) Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde. N. F. 19, 1936, 169—274 (= Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte 11, 1937, 61—166).

21) Laurentii Pignon Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O. P. Romae, Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum 1936. 134 S. (= Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum historica vol. XVIII).

22) Paris. Desclée de Brouwer [1938]. 280 und 321 S.

und über die ältesten Konstitutionen des Dominikanerordens. Es ist das letzte Werk Mandonnets, von ihm begonnen, von Vicaire zu Ende geführt. Mandonnet greift im ersten Teil der weit ausladenden Untersuchung ein in den Streit um die Urgestalt der augustianischen Regel. Eine These des Pollinger Augustinerchorherrn Eusebius Amort aufnehmend, sucht er zu erweisen, daß Augustinus, noch Laie, 588 zu Thagaste die sogen. *Regula secunda* (von Mandonnet *Disciplina monasterii* genannt) verfaßte, dieser 391 zu Hippo die sogen. *Regula tertia* (von Mandonnet *Commentarius* genannt) hinzufügte und schließlich den für Männerklöster gedachten *Commentarius* für einen Frauenkonvent umarbeitete. Diese „*Transcriptio*“, gewöhnlich *Regula prima* genannt, ist als Anhängsel zu Augustins Brief Nr. 211 überliefert. Die Bestrebungen zur Erneuerung des klerikalen Lebens, wie sie das 11. Jahrhundert beherrschten, führten zu einer Belebung des kanonikaln Gedankens und damit von selbst zu einer Besinnung auf die Regel Augustins. Allerdings wurde nun die aus *Disciplina* und *Commentarius* bestehende Regel Augustins um ihren ersten Teil, die *Disciplina*, verkürzt — wie Mandonnet und Vicaire annehmen, auf päpstliche Entscheidung hin — und in dieser verkürzten Form wurde sie von Dominikus auf Veranlassung des Papstes Innozenz III. für den von ihm gegründeten Orden übernommen. Viel Neues und Selbständiges sagt und begründet Vicaire in Einzelstudien, die dem ersten Band angefügt sind. So sieht er — um die Hauptergebnisse festzuhalten — das rätselhafte *Marchiae*, wohin Diego und Dominikus im Dienste des Hauses Kastilien reisten, in Skandinavien. Prouille ist nach ihm im April 1207 von Dominikus selbst gegründet worden, um bekehrten Häretikerinnen eine Zufluchtsstätte zu bieten und die Möglichkeit zu geben, ihren frommen Neigungen unter kirchlicher Hut nachzuleben. Die augustinish-kanonikale Form ist nach Vicaire nicht, wie H. Chr. Scheeben behauptete, den Dominikanern von Papst Innozenz 1215 aufgedrängt worden, sondern sie ist das Ergebnis einer Fühlungnahme zwischen Dominikus und dem Papst, die sich seit 1206 kannten und in ihren Ansichten über Aufgabe, Zweck, Ausrichtung der dominikanischen Gründung durchaus eins waren; der Predigerorden war ja nichts anderes als die Dauereinrichtung der nur als vorübergehend gedachten päpstlichen „*Predigt von Narbonne*“ (1204 bis 1208), an der auch Diego und Dominikus mitgearbeitet hatten. Die Gründung des hl. Dominikus erhielt den Namen „*ordo Praedicatorum*“, eine Bezeichnung, die, wie R. Landner etwas breit ausführt, bereits der patristischen Zeit geläufig war, bis auf Dominikus aber gewöhnlich die Gesamtheit derer bezeichnete, die im kirchlichen Auftrag des Predigtamtes walteten, also der Bischöfe und der von ihnen bestellten Priester. Bei Joachim v. Fiore ist der Begriff „*ordo Praedicatorum*“ jedoch eingengt auf die, die im Gefolge des großen „*praedicator veritatis*“ nur der Predigt und der Glaubensverteidigung leben, zugleich aber ihr Predigtwort an sich selbst vollenden, den „*ordo praedicatorum*“ zum „*ordo justorum et perfectorum*“ machen. Landner hält es nicht für ausgeschlossen, daß die joachimischen Gedanken den Predigerorden vorbereiten halfen; jedenfalls haben die späteren Dominikaner in Joachims Ausführungen über den „*ordo Praedicatorum*“ eine Weissagung auf ihren Orden gesehen. Nicht bekannt scheint den Verfassern das 1937 (Cambridge) erschienene Werk von R. F. Bennett (*The early Dominicans. Studies in the thirteenth-century Dominican history*) zu sein, das einzelne Seiten der dominikanischen Frühgeschichte (Armutsgedanke, Studium, Predigt, Verhältnis zur Umwelt) behandelt und von der allgemeinen Zeitgeschichte her beleuchtet.

Dominikanische Persönlichkeiten. Zur 700. Wiederkehr des Todesjahres Jordans von Sachsen hat H. Chr. Scheeben²³⁾ eine Lebensgeschichte dieses unermüdlich tätigen, charaktervollen und erfolgreichen deutschen Dominikaners erscheinen lassen. Sie ist flüssig und anregend geschrieben, reich mit Quellenäusserungen durchflochten, breit ausgesponnen, so daß der Leser geradezu eine Gesamtgeschichte des Dominikanerordens in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens erhält. Da sich das Buch weniger an die gelehrte Welt als an die Allgemeinheit wendet, der ein brauchbares Lebensbild Jordans bisher fehlte, hat Scheeben auf Quellenbelege, Anmerkungen, Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen, Register ganz verzichtet. Die Begründung verschiedener Aufstellungen und viele für die Forschung wichtige Ergebnisse seiner Vorarbeiten zur Jordanbiographie hat er gesondert erscheinen lassen im 55. Heft der QuFD.²⁴⁾ Das Wichtigste aus dem Inhalt dieses reich befruchteten Werkes sei mitgeteilt. Das 1. Kapitel gibt eine kritische Übersicht über die Quellen zur Lebensgeschichte Jordans. Beachtlich ist Scheebens Versuch einer neuen zeitlichen Festlegung der Briefe Jordans. Er kommt dabei mehrfach zu anderen Ergebnissen als Altaner, dem wir die kritische Ausgabe der Jordanbriefe verdanken. Das 3. Kapitel befaßt sich mit den Fragen um Diana d'Andalo und das Kloster St. Agnes in Bologna. Besondere Beachtung darf das 4. Kapitel beanspruchen, das sich mit der Stellung des Predigerordens zur Wissenschaft unter Dominikus und Jordan befaßt. In seiner Entstehungszeit war Wissenschaft für den Orden nicht Selbstzweck; der Orden beschäftigte sich und seinen Nachwuchs nur mit theologischer Wissenschaft und mit dieser einzig zwecks Vertiefung und aussichtsreicher Gestaltung der Seelsorge. Akademische Lehrstühle an sich zu bringen, lag dem Orden ferne. Jeder Konvent hatte sein eigenes Lektorat. Die Konventslektoren erhielten ihre Ausbildung im Konvent von St. Jakob in Paris. Hier schob aber der Streik der Studenten und Professoren 1229 den Dominikanern einen Lehrstuhl an der Universität zu. Damit war das Verhältnis des Ordens zur Wissenschaft ein anderes geworden. Die beiden folgenden Kapitel wollen Stoff vorlegen für eine künftige Geschichte der dem Predigerorden von der Kurie verliehenen Privilegien und der Tätigkeit der Dominikaner im Dienste der Inquisition — erstmals ist ein inquisitorischer Auftrag für den Dominikanerorden am 27. November 1231 erwähnt. Die Angabe des Chronicon Wormatiense, Konrad von Marburg sei (1231) von einem Predigerbruder (Konrad Dorso) begleitet gewesen, hält Scheeben für unglaubwürdig. Das letzte Kapitel stellt die Provinzialprioren der Teutonia zur Zeit Jordans fest und sucht Klarheit in die verschiedenen unter dem Namen Heinrich, Konrad, Walter überlieferten Dominikanerpersönlichkeiten der Frühzeit zu bringen. — Ein kenntnisreicher Gelehrter, ein selbständiger und selbstbewußter Denker, den an seiner geistigen Ausreifung und an tieferer Wirkung nur äußere Verhältnisse hinderten — so faßt E. Filthaut²⁵⁾ seine Meinung über den Dominikanertheologen Roland von Cremona (geb. Ende des 12. Jahrhunderts, seit 1219 im Orden, gest. um 1259) zusammen. Unser Urteil über die Begabung Relands kann sich zwar nur auf ein einziges Werk stützen, eine theologische Summe (1234 abgeschlossen), die noch dazu unfertig und unvollständig auf uns ge-

23) Vechta, Albertus-Magnus-Verlag 1937. 246 S.

24) Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen. Vechta 1938. 173 S.

25) Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner. Vechta, Albertus-Magnus-Verlag 1936. 224 S.

kommen ist (erhalten in einer vielleicht aus der Urschrift Rolands geflossenen Abschrift des cod. 795 der Bibliothek Mazarin in Paris). Aber dieses eine Werk mit seiner mutigen Gegnerschaft gegen anerkannte Autoritäten (vor allem Wilhelm v. Auxerre), mit seinem Eintreten für Aristoteles gegen Platon, mit seinen mitunter gewagten Spekulationen gibt das Recht zu der Vermutung, daß von Roland Größeres zu erwarten gewesen wäre, hätte er seinen Platz auf der Lehrkanzel oder in der Abgeschlossenheit der Zelle beibehalten können. Allein kaum zum theologischen Magisterium an der Pariser Universität gelangt (1229), wurde er im Kampf gegen die Albigenser eingesetzt, zunächst an der Universität Toulouse (1250), dann (seit 1252) als päpstlicher Inquisitor in Oberitalien. Filthaut hat das Wenige, was wir über Roland wissen — nicht einmal sein Geburtsort (Cremona?) steht eindeutig fest — fleißig zusammengesucht und umsichtig geprüft. Der Hauptteil der Studie ist der quellenkritischen und inhaltlichen Untersuchung der Summe gewidmet, wobei wertvolle Einzelerkenntnisse zur Geschichte der Philosophie und Scholastik gewonnen werden. — Die Persönlichkeit des englischen Dominikaners Thomas Waleys (gest. nach 1549), aber auch die Gegensätzlichkeit, die zwischen Dominikanern und Franziskanern bestand, und den Mißbrauch, der bei ihren Streitigkeiten mit der Inquisition getrieben wurde, beleuchtet Th. Käppelis gediegenes Werk „Le procès contre Thomas Waleys O.P.“²⁶). Waleys hatte sich bei den Franziskanern unbeliebt gemacht durch seine Haltung in der Armutsfrage. Nun hielt der streitbare Mann am 3. Januar 1553 bei den Dominikanern zu Avignon eine Predigt, die sich gegen die von Papst Johann XXII. vertretene Anschauung von der visio beatifica wandte. Seine Gegner hetzten ihm unverzüglich die Inquisition auf den Hals. Deren endlose Fragen und Plackereien brachten Waleys beinahe zur Verzweiflung und er appellierte am 12. Oktober 1553 an den Papst. Daraufhin wurde er (22. Oktober 1553) in päpstliches Gewahrsam überführt, und eine Kardinalskommission wurde mit der Behandlung des Falles betraut. Über den Ausgang des Prozesses sind wir nicht unterrichtet. Eine Verurteilung dürfte kaum erfolgt sein; aus der Haft scheint Waleys allerdings auch nicht entlassen worden zu sein. Die Darstellung des Prozesses, die Käppeli im ersten Teil des Werkes gibt, gründet sich in der Hauptsache auf den Quellenstoff, der in einer Hs. des 14. Jahrhunderts der Universitätsbibliothek Cambridge überliefert ist und von Käppeli im 2. Teil in vollständiger Wiedergabe mit Nachweis der Zitate zum Abdruck gebracht wird.

Dominikanische Provinzen und Klöster. Einen Vorstoß in ein wenig erforschtes Gebiet unternimmt G. v. Walther-Wittenheim, deutschbaltische Benediktinerin, mit ihrer Geschichte der livländischen Dominikanerniederlassungen²⁷). Der Quellenstoff, in der Hauptsache im Stadtarchiv Reval, im dominikanischen Generalarchiv und im vatikanischen Archiv in Rom, ist lückenhaft. Immerhin gelingt es dem Fleiß der Verfasserin, uns die allgemeine Entwicklung aufzuzeigen und über alle Gebiete dominikanischen Lebens in Livland (Wissenschaftspflege, Kunsttätigkeit, Wirtschaft, Verhältnis zu den übrigen Orden, den Herrschaften, der Bevölkerung) wenigstens einiges zu sagen. Die Dominikaner kamen durch die Bemühungen des päpst-

26) Romae, Institutum Fratrum Praedicatorum 1936. 251 S. (= Dissertationes historicae Fasc. VI.).

27) Die Dominikaner in Livland im Mittelalter. Die Natio Livoniae. Romae, Institutum Fratrum Praedicatorum 1938. 159 S. (= Dissertationes historicae. Fasc. IX.).

lichen Legaten für den Nordosten, des Bischofs Wilhelm von Modena, nach Livland. Die fünf Konvente Riga (gegründet 1234), Reval (1246), Dorpat (1500), Pernau (1505, wohl nur Terminei), Narwa (1520) waren zur natio Livonia zusammengeschlossen und, wenigstens seit 1517, der dominikanischen Provinz Saxonica angegliedert. Der allgemeine Verfall der Ordenszucht machte sich auch in der Livonia bemerkbar. Doch gelang es der von Holland ausgehenden Reformwelle, die livländischen Konvente zu erfassen (1474 Reval, 1475, Riga, 1480 Dorpat) — allerdings nur unter Preisgabe zahlreicher Brüder, die es vorzogen, zu den weniger strengen Deutschordensbrüdern abzuwandern. Der Reformation scheinen sich nur wenige livländische Dominikaner zugewandt zu haben. Nachdem aber die livländischen Städte sich für die Reformation erklärt hatten, war für die Dominikaner kein Bleiben mehr. 1524 mußten Riga und Narwa, 1525 Reval und Dorpat aufgegeben werden. Einige Zeit konnten sich die Dominikaner noch bei der Ritterschaft halten. Mit dem Übertritt des letzten livländischen Ordensmeisters Gotthard Kettler zum Protestantismus (1561) war die natio Livonia endgültig aufgelöst. Wenig hat sich aus der dominikanischen Vergangenheit erhalten: Reste von Archiven und Bibliotheken in Reval und Riga, die Rigaer Dominikanerkirche, von der Revaler Kirche spärliche Baureste und ein Flügelaltar aus der Schule Hans Memlings. Dem Revaler Konvent entstammte Balthasar Fannemann, der später Weihbischof von Hildesheim und Mainz wurde und als Gegner Bugenhagens in der Reformationsgeschichte hervorgetreten ist. — Eine Geschichte des augsburgischen Dominikanerklosters, das mit kurzen Unterbrechungen von etwa 1225 bis 1808 bestand, ab 1709 Sitz des Provinzialrats der süddeutschen Provinz war, von 1746—1794 ein auch von Weltklerikern besuchtes Generalstudium beherbergte und der Stadt und dem Bistum Augsburg viele seelsorgerische Kräfte stellte, liefert P. Siemens²⁸⁾. So viel archivalischen Stoff diese Geschichte verarbeitet, sie leidet doch unter erheblichen Mängeln. Sie lehnt sich zu eng und zu widerstandslos an die Hauschroniken des 18. Jahrhunderts an und wird damit mehr zu einer Apologie als zu einer Geschichte des Klosters. Sie legt den Ton allzu stark auf die Personalgeschichte und verliert damit die großen Gesichtspunkte. Und sie ist, wie ich in *Theologische Revue* 36, 1937, 62 bis 64 gezeigt habe, mit vielen Flüchtigkeiten und Unrichtigkeiten behaftet. — Die Geschichte des Dortmunder Dominikanerklosters liefert uns in einem sehr stattlichen und reich bebilderten Band Th. Rensing²⁹⁾. Die vornehme Ausstattung und die sehr breite Behandlung entsprechen nun freilich nicht der Bedeutung, die das Dortmunder Kloster in der Gesamtgeschichte des Ordens auch nur seines deutschen Zweiges gehabt hat. Zwar Kirche und Kloster, beide in der Hauptsache noch vor der Reformation fertiggestellt, verdienen die Beachtung, die ihnen die Kunstgeschichte schon seit geraumer Zeit geschenkt hat. Die Flügelbilder des Hochaltars hat man bisher für ein Werk der Dünwege gehalten, eine Annahme, der der Verfasser endgültig den Boden entzieht. Den Kreuzgang, der nach der Auflösung des Klosters in geradezu barbarischer Weise mißhandelt wurde, hat W. Lübke für den schönsten Westfalens erklärt. Mit seiner Tätigkeit auf monastischem, wissenschaftlichem oder seelsorgerischem Gebiet hat sich das Dortmunder Domini-

28) Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsburg (1225—1808). Vechta, Albertus - Magnus - Verlag 1936. 320 S. (= QuFD. Heft 33).

29) Das Dortmunder Dominikanerkloster (1509—1816). Münster i. W., Aschendorff 1936. 288 S.

kanerkloster jedoch keinen besonderen Namen in der Kirchen- und Ordensgeschichte gemacht. In der Zeit von der Reformation bis zur Auflösung 1816 schon gar nicht — zeitweilig war es recht verwildert, und der endgültigen Auflösung war das innere Sterben bereits vorausgegangen. Aus der mittelalterlichen Geschichte ist auch nur die eine oder andere Tatsache von etwas erheblicherem Belang. Eine Rolle spielten die Dortmunder Dominikaner Ende des 14. Jahrhunderts in der Ketzerbekämpfung. Ihnen wurde die Inquisition für die kölnische Provinz anvertraut. Rensing konnte für diesen Abschnitt seiner Arbeit bisher nicht beachtete Inquisitionsprotokolle heranziehen, die auf mannigfachen Umwegen 1911 in die Bonner Universitätsbibliothek gelangt sind. In der Reformation, die den Dortmunder Konvent zwar nicht beseitigte, ihm aber für die Dauer jede Entfaltungsmöglichkeit benahm, ist stärker hervorgetreten der nachmalige Hildesheimer Weihbischof Balthasar Fannemann. — Eine eingehende Geschichte jenes Konvents, dem die nun auch von E. G. Kolbenheyer verherrlichte Mystikerin Margareta Ebnerin Unsterblichkeit verliehen hat, des schwäbischen Dominikanerinnenklosters Maria Mödingen, wäre sehr zu begrüßen, wenn sie heutigen Anforderungen entspräche. Denn was A. v. Steichele im 3. Band des Werkes „Das Bistum Augsburg“ (S. 159—190) zur Geschichte dieses Klosters gebracht hat, liegt nun doch schon ein paar Menschenalter zurück, ist in manchem überholt und da in ein größeres Werk eingebaut, etwas knapp gehalten. Die Geschichte des Klosters und der Hofmark Maria Mödingen, die uns C. Jedelhauser vorlegt³⁰⁾, führt nun leider nicht weit über Steichele hinaus. Das liegt daran, daß die Verfasserin neue wichtige Quellen nicht flüssig machen konnte, auch daran, daß sie offenbar Anfängerin ist. Sie hat wohl fleißig die erreichbaren Quellen und Darstellungen (nach S. 103 scheint sie den Unterschied von Quellen und Darstellungen nicht zu kennen!) durchgearbeitet, den Stoff sauber verzettelt und übersichtlich geordnet (Anfänge des Klosters; Schirmvogtei und Landeshoheit; Gerichtsbarkeit; Wirtschaft; innere Verhältnisse und Reform; Priorinnenreihe). Allein es scheint ihr doch der kritische Blick und die methodische Schulung zu fehlen. Dieser Mangel macht sich besonders bei der Wirtschaftsgeschichte geltend, die sich in einem oft recht nichtssagenden Nebeneinander von Kaufverhandlungen erschöpft. Auch in Einzelheiten wäre eine viel gründlichere Durcharbeitung notwendig gewesen. Recht dürftig ist das Reformationsjahrhundert behandelt. Und doch wäre gerade für diesen Zeitraum vieles und Wichtiges zu sagen gewesen. Die Verfasserin schließt ihre Darstellung mit dem Jahre 1606, dem Todesjahr der Äbtissin Maria Berger. Nach zehnjähriger Sedisvakanz wurde Maria Mödingen von St. Katharina in Augsburg aus neu besiedelt und hielt sich von da an bis zur Säkularisation.

5. Annunziaten.

I. F. Bonnefoy³¹⁾ zeigt, daß Johanna von Valois bei Stiftung des Annunziatenordens (1501) an Doppelklöster dachte, ähnlich wie sie der Orden von Fontevrault oder der Birgittenorden hatte. Wenn die ursprüngliche Idee nach dem Tod der Stifterin preisgegeben und der Orden nur in einem weiblichen Zweig fortgeführt wurde, so deshalb,

30) Geschichte des Klosters und der Hofmark Maria-Medingen von den Anfängen im 15. Jahrhundert bis 1606. Vechta, Albertus-Magnus-Verlag 1936. 124 S. (= QuFD. Heft 34).

31) AFH. 31, 1938, 1—16.

weil der männliche Zweig anscheinend wenig Zugang, vor allem an Priestern hatte. Die geistliche Betreuung der Annunziatinnen wurde 1517 den Minoriten von der Observanz übertragen.

III. Mendikanten.

1. Franziskaner.

FSt. 25, 1936, 454—458 bieten einen Nachruf auf P. Heribert Holzappel (gest. 1936), den Verfasser des grundlegenden „Handbuches des Franziskanerordens“, das, heute in manchem überholt, für seine Zeit (1909) eine Leistung war und in der Art der Behandlung des Gegenstandes auch weiterhin vorbildlich bleibt.

Franziskus. Um die Klärung der Frage, wann cod. 538 der Stadtbibliothek (früher des Sacro Convento) von Assisi, der den schriftlichen Nachlaß des hl. Franziskus enthält, geschrieben wurde, haben sich die meisten Franziskusforscher bemüht, ohne zu einem befriedigenden Ergebnis zu gelangen. K. Eßer³²⁾ überprüft die Frage nochmals und begründet mit neuen beachtlichen Gesichtspunkten die Annahme, daß der die opuscula s. Francisci enthaltende Teil des cod. 538 im 3. Viertel, wahrscheinlich sogar um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden ist. — M. Bihl³³⁾ erweitert die knappen Angaben über den Handschriftenbestand der Vita I. Celanos, die der Ausgabe dieses Werkes (Quaracchi 1906) vorangeschickt sind. — Unbarmherzig zerstört der gleiche Verfasser³⁴⁾ den schönen Traum des Schweizer Kapuziners Hilarin Felder, der in dem deutschen Passional (nach Felder 1254 verfaßt, nach allgemeiner Annahme um 1300) und in der Legenda aurea des Jakobus a Voragine eine bisher unbekannte „legenda anonyma s. Francisci“, um 1240 verfaßt, entdeckt haben wollte. — Daß Julian von Speyer das Reimoffizium des hl. Franziskus gedichtet und komponiert hat, steht fest. Die Frage, wann das Reimoffizium entstanden ist, harrt noch der Lösung. Nach A. van Dijk³⁵⁾ muß es zwischen 25. Mai 1230 und 4. Oktober 1235 entstanden sein. — Im British Museum (Add. 43688 W) befinden sich zwei vom Einband eines Lutherdruckes (Enchiridion piarum precationum, Wittenberg 1534) abgelöste Pergamentblätter, die Fragmente eines metrischen Franziskuslebens in anglonormannischer Sprache enthalten (Ende 15. Jahrhundert)³⁶⁾.

Franziskanische Ordnungen. Die Archives départementales von Rouen verwahren zwei Kopialbände, die für die Frühzeit der franziskanischen provincia Franciae von Belang sind. Der erste, um 1550 in Paris geschrieben, ist als Chartularium der Provinz anzusprechen. H. Lippens gibt AFH. 50, 1937, 51—68 Regesten sämtlicher Bullen- und Urkundenabschriften und veröffentlicht die noch ungedruckten Stücke im Wortlaut. — Im Anschluß an Ausführungen über das Capitulum generale Caturci (Cahors) celebratum (AFH. 50, 1937, 69—169) untersucht M. Bihl³⁷⁾ das Verhältnis, das zwischen den durch die Bulle vom 28. November 1336 von Benedikt XII. für die Minoriten erlassenen Konstitutionen und den vom Kapitel selbst gegebenen Sta-

32) FSt. 26, 1939, 120—142.

33) AFH. 29, 1936, 273—307; 50, 1937, 1—30, 257—281.

34) AFH. 28, 1935, 505—525.

35) FSt. 25, 1936, 208—214.

36) AFH. 31, 1938, 48—58.

37) AFH. 30, 1937, 309—390.

tuten besteht, und kommt zu dem Schluß, daß die *statuta nova Caturcensia* das enthalten, was außer den päpstlichen Konstitutionen in der minoritischen Ordensgesetzgebung noch zu Recht besteht.

Armutsstreit. 1252—1272 tobte an der Pariser Universität zwischen den Mendikanten und den Weltgeistlichen ein heftiger Streit. Einer der Führer des Weltklerus, Guillelmus de S. Amore, griff in seiner Schrift „*De antichristo et eiusdem ministris*“ das Armutsideal und die pastoralen Ansprüche der Mendikanten leidenschaftlich an. Aus Mendikantenkreisen antwortete ihm die (wohl von Fr. Thomas Eboracensis verfaßte Schrift) „*Manus, quae contra Omnipotentem tenditur*“. Da Guillelmus, von der Kirche verurteilt, aus Frankreich ausgewiesen war, übernahm es sein Freund M. Gerardus de Abbatisvilla (Abbeville), Archidiakon von Ponthieu und Cambrai (gest. 1272), auf diese Schrift zu erwidern. 1269 ließ er die Schrift „*Contra adversarium perfectionis christianae*“ ausgehen, die dem Gegner Schritt für Schritt folgt und die Rechte des Weltklerus und den kirchlichen Besitz verteidigt. Diese Schrift, der entgegentreten Thomas v. Aquino, Bonaventura, John Pecham für nötig hielten, gibt S. Clasen auf Grund von fünf Hss., von denen zwei bis an die Wende des 15./14. Jahrhunderts zurückreichen, mit Quellennachweisen versehen, heraus³⁸⁾. — M. Glorieux hatte den Nachweis erbringen zu können geglaubt, das mendikantenfeindliche Reimser Provinzialkonzil (28. Dezember 1267?), von dem ein Brief des Kardinallegaten Simon de Brion Kunde gibt, habe in Reims selbst getagt. H. Lippens zerstört diese Vermutung mit dem Erweis, daß das Konzil (Ende 1267 oder anfangs 1268) in Compiègne zusammengetreten sei. Für den Brief des Kardinallegaten, der die Beschlüsse des Provinzialkonzils stark abschwächt, hat Lippens einen neuen Textzeugen in den Beständen des ehemaligen Franziskanerarchivs in Rouen entdeckt, den er im Wortlaut veröffentlicht³⁹⁾. — Einen weiteren Quellenbeitrag zur Geschichte des Armutsstreites liefert S. Clasen⁴⁰⁾ mit der Veröffentlichung eines gegen John Pechams Quästion über die vollkommene Armut gerichteten Traktats (Cod. Paris. Lat. 16297) eines ungenannten Verfassers. — Am 5. Juli 1350 überreichte Richard Fitzralph, seit 1346 Erzbischof von Armagh, Papst Klemens VI. zu Avignon eine Schrift, in der er wider die Bettelorden und ihre Eingriffe in das seelsorgerische Gefüge Klage erhob. L. L. Hammerich legt uns diese „*Propositio Unusquisque*“ in einer brauchbaren kritischen und kommentierten Ausgabe vor, unterrichtet uns außerdem über Fitzralphs Leben und Wirken bis 1350, vor allem über seine Predigtstätigkeit, und schenkt uns schließlich einen kritisch gesicherten Text der prächtigen „*Oratio autobiographica*“, mit der Fitzralph seine „*Summa contra Armenos*“ schließt⁴¹⁾.

Franziskanische Wissenschaft. Die nicht gerade große Zahl mittelalterlicher Kataloge franziskanischer Schriftsteller — es sind nur etwa fünf bekannt — vermehrt O. Bonmann⁴²⁾ um einen neuen aus Cod. I. 111 des Würzburger Franziskanerklosters. Der Katalog ist

38) AFH. 51, 1938, 276—529.

39) AFH. 29, 1936, 79—97.

40) FSt. 25, 1938, 241—258.

41) The beginning of the strife between Richard Fitzralph and the Mendicants with an edition of his autobiographical prayer and his proposition *Unusquisque*. København, Levin & Munksgaard 1938. 85 S. (= *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist-filologiske Meddelelser* XXVI, 5).

42) FSt. 23, 1936, 113—149.

zwischen 1440/45 in Süddeutschland entstanden. — Die „Liste der an der Wiener Universität lehrenden und hörenden Franziskaner bis einschließlich 1650“, die A. Hasenhütl⁴³⁾ vorlegt, gründet sich auf die Wiener Universitätsmatrikel und die Akten der theologischen Fakultät. Vor 1399 kann Hasenhütl kein franziskanisches Mitglied an der Universität namhaft machen. Etwas häufiger erscheinen franziskanische Lehrer seit Mitte des 15. Jahrhunderts. Die Reformation riß eine 60 Jahre währende Lücke. Erst 1586 ist wieder ein Minorit an der Universität feststellbar. Der bedeutendste Kopf der Franziskanerdozenten war der italienische Humanist Johannes de Camerino (Johannes Ricutius Vellinus), 1497 bis 1529 in Wien nachweisbar, zuletzt scharfer Gegner der Reformation. — B. Roths ebenso stoffreiches wie gründlich gearbeitetes Werk über Franz von Mayronis⁴⁴⁾ schlägt mehr in das Gebiet der Scholastik, näherhin des Skotismus ein, dessen bedeutsamster Vertreter der „*Doctor acutus sive illuminatus*“ (geb. vor 1288 zu Mayronne, Provence, gest. nach 1328) war. Sein Leben war voll ausgefüllt mit schriftstellerischer Arbeit, von der zahllose Hss. in den meisten europäischen Bibliotheken und Drucke Zeugnis geben. Mit zähem Fleiß hat Roth die vorhandenen Hss. aufgestöbert und sie nach ihrer Bedeutung für die Mayronisforschung gewürdigt. — Dem schriftstellerischen Nachlaß des englischen Franziskaners Richard v. Conington (Oxforder Magister, 1310—1316 Provinzialminister, 1350 gestorben) ist V. Doucet⁴⁵⁾ nachgegangen und hat zu den bisher bekannten Werken aus vatikanischen und Leipziger Hss. weitere (ein Quodlibet und sieben Quaestiones) herausgehoben. Seiner geistigen Einstellung nach ist Conington Gesinnungsgenosse Heinrichs v. Gent, den er gegen Duns Scotus verteidigt. — V. Doucet⁴⁶⁾ ist auch in der Lage, den wissenschaftlichen Nachlaß des eifervollen Scotusanhängers Anfredus Gonteri O. Fr. Min. (Bretonne, zwischen 1303 und 1325 nachweisbar) um ein neues Werk zu bereichern (Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen in cod. Vat. Lat. 1113). — Die Gestalt des Franziskanertheologen Kilianus Stetzing ist bisher nur schattenhaft aufgetaucht. L. Meier⁴⁷⁾ vermag ihr etwas Blut und Farbe zu geben. Handschriftlich erhalten sind zwei seiner Werke (Sentenzenkommentar und *Tabula in metaphysicam Antonii Andreae*). Ausgesprochen spekulative Begabung, reiches Wissen, unermüdlicher Fleiß, dazu eine kindliche Frömmigkeit machen ihn nach Meier zu einer der anziehendsten Gestalten des 15. Jahrhunderts. — L. Meier hat uns vor mehreren Jahren (vgl. *Antonianum* 5, 1950, 157—202) mit der wissenschaftlichen Tätigkeit des sächsischen Minoriten und Provinzialministers Nikolaus Lakmann bekannt gemacht. In Cod. 716 (Helmst. 666) der Wolfenbütteler Bibliothek hat nun Meier⁴⁸⁾ gekürzte lateinische Nachschriften dreier von ihm zu Erfurt gehaltener Predigten gefunden, die Lakmann von einer neuen Seite beleuchten. Sie zeigen auch, daß sich die Franziskaner in Erfurt überhaupt eines guten Rufes als Prediger erfreuten.

Franziskanische Persönlichkeiten. Eine sehr dankenswerte Zusammenstellung der Quellen zur Geschichte der hl. Klara mit

43) FSt. 26, 1939, 25—58.

44) Franz von Mayronis OFM. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott. Werl i. W., Franziskus-Druckerei 1956. 592 S. (= Franziskanische Studien, 3. Heft).

45) AFH. 29, 1936, 396—442.

46) FSt. 25, 1938, 201—240.

47) FSt. 23, 1936, 176—200, 265—295.

48) FSt. 25, 1938, 162—177.

Überschau über den Stand der literarkritischen Fragen gibt M. Faßbinder⁴⁹⁾, die 1934 ein brauchbares Lebensbild der Heiligen (Freiburg i. Br.) hat erscheinen lassen. — Die älteste Lebensskizze Johannes Kapistrans findet sich in einem Brief, den Kapistrans Begleiter, der Minorit Gabriel von Verona, am 8. September 1451 von Brünn aus an den Utraquistenführer M. Johannes Borotin gerichtet hat. J. Hofer teilt die einschlägigen Stellen dieses Briefes aus einer Münchener und einer Brünner Hs. (15. Jahrhundert) im Wortlaut mit⁵⁰⁾. Als Lobeshymnus eines begeisterten Verehrers, bestimmt als Empfehlung des gefeierten Predigers, hat diese Skizze nur bedingten Wert. In einem weiteren Aufsatz beleuchtet Hofer⁵¹⁾ die Rolle, die Kapistran im Aufstand der preußischen Städte gegen die Herrschaft des deutschen Ordens gespielt hat. Schon zu seinen Lebzeiten wurde gegen ihn der Vorwurf erhoben, er habe es mit den aufständischen Städten gehalten und den polnischen König zu einem Zusammengehen mit ihnen beredet. Die Anklage wurde von R. Grieser 1936 in seinem Werk über Hans v. Baysen, den Führer der Aufständischen, wiederholt und hauptsächlich begründet mit dem Hinweis auf die Ablehnung, die Kapistran einer Einladung von seiten des Hochmeisters (1433) hatte zuteil werden lassen, nach Preußen zu kommen, dort zu predigen und besänftigend auf die erregten Städte zu wirken. Teilweise mit Heranziehung neuer Archivalien zeigt Hofer, daß die Gründe, die Kapistran für seine Weigerung anführte (Krankheit, Hussitenmission, Mangel einer weitgehenden Vollmacht von seiten des Kaisers und des Papstes) tatsächlich bestanden und daß von einer Beeinflussung des Polenkönigs im Sinne eines Eingreifens zugunsten der Städte keine Rede sein könne. — Seit längerem schon beschäftigt sich die Forschung, auch die deutsche, mit dem spanischen Franziskanerobservanten Francisco von Osuna. Mit dem umfangreichen Werk des Kapuziners F. de Ros⁵²⁾ kann die Osuna-Frage als abgeschlossen bezeichnet werden. Trotz allem Spüren ist es dem Verfasser freilich nicht gelungen, den Lebensgang Osunas in allen Einzelheiten festzulegen. Geboren ist Francisco im andalusischen Osuna, um 1492. 1510 war er beteiligt beim Kampf um Tripolis. Um 1515 trat er dem Observantenorden bei. Um 1519 empfing er die Priesterweihe. Aus seinem folgenden Lebensabschnitt, der ganz mit schriftstellerischer und seelsorgerischer Tätigkeit ausgefüllt ist, ist eine Auslandsreise hervorzuheben, die ihn nach Frankreich, den Niederlanden, Deutschland (Aachen, Köln) führte (1532—1536). Um 1540 ist er gestorben. An gesicherten Werken hat er acht in spanischer, sechs in lateinischer Sprache hinterlassen. Tiefere Wirkung war seinen spanischen Werken beschieden. Trotz gelegentlicher scharfer Kritik am Kirchenwesen war Francisco ein durchaus mittelalterlicher Mensch, der nichts von Erasmus oder Luther hören wollte, Skotist seinem Denken nach, Mystiker in seiner Frömmigkeitshaltung. Das Besondere seiner Mystik ist das „*recogimiento*“, die über alle raumzeitlichen Erscheinungen des Göttlichen hinaus, auf das göttliche Wesen unmittelbar gerichtete Beschauung, und dessen Höhepunkt das „*no pensar nada*“, das Nichts-mehr-Denken, das Aufleuchten- und Redenlassen des Göttlichen selbst. Mit seiner Mystik hat Francisco

49) FSt. 23, 1936, 296—355.

50) FSt. 25, 1938, 89—93.

51) FSt. 26, 1939, 201—218.

52) Le père François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle. Paris, G. Beauchesne 1936. 704 S. (= Etudes de théologie historique publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'institut catholique de Paris).

auf Teresa von Avila, Juan de la Cruz, Luis de Granada eingewirkt und so die Blütezeit der spanischen Mystik heraufführen helfen. Die Schrift „Gracioso convite“ (Das gnadenreiche Gastmahl) kam auf den Index der spanischen Inquisition — wie der Verfasser vermutet deshalb, weil Osuna für die tägliche Kommunion warb.

Franziskanische Frömmigkeit. Was sich über die kultische Verehrung der franziskanischen Heiligen Antonius, Klara, Bernardin v. Siena, Elisabeth, Ludwig IX. von Frankreich im mittelalterlichen Schweden aus liturgischen Dokumenten erheben läßt, hat T. Schmid⁵³⁾ sorgfältig zusammengestellt. Der Norden scheint in der Verehrung dieser Heiligen zurückhaltender gewesen zu sein als das übrige Europa. In die nordisch-franziskanische Josephsliturgie sind birgittinische Gedanken eingegangen; allerdings wurden sie nur so lange festgehalten, als die „Revelationes“ Brigittas noch unverdächtig waren. — Einen gedrängten Überblick über die Entwicklung der Verehrung der fünf ersten Märtyrer des Franziskanerordens (Berardus, Otho, Petrus, Adjutus, Accursius; getötet 16. Januar 1220 in Marokko) gibt R. Menth⁵⁴⁾. Mittelpunkt der Verehrung war die Chorherrnkirche S. Cruz zu Coimbra, wo die Gebeine der Märtyrer ruhen. Von S. Cruz in Coimbra aus verbreitete sich die Verehrung der fünf Märtyrer auf die übrigen der Kongregation von S. Cruz angeschlossenen Chorherrnstifte. Die allgemeine Verehrung dieser Heiligen läßt sich aber nicht über 1480 zurückverfolgen. — An Hand bisher unbekannter oder wenig beachteter Schriftstücke, die im Wortlaut veröffentlicht werden, gibt E. Longpré⁵⁵⁾ eine lebendig geschriebene Geschichte des ganz Europa aufwühlenden Streites um die Verehrung des Namens Jesu, wie sie von dem Minoriten Bernardin von Siena und seinen Genossen seit 1423 gepflegt, verbreitet und im Kampf gegen Dominikaner, Augustinereremiten und andere Orden durchgesetzt wurde. Auch in Deutschland, vor allem in Breslau, erhitze der Streit die Gemüter; Hss. in Leipzig, Danzig, Prag, Barcelona geben davon Kunde. Den bisher bekannten drei Streitschriften über diesen Gegenstand, die von Augustinereremiten (Andreas Biglia und Andreas de Cassia) ausgingen, tritt eine weitere zur Seite, die A. Stroick⁵⁶⁾ in cod. 4264 (theol. 258) der Wiener Nationalbibliothek entdeckte. Die Schrift ist Spätherbst 1431 abgefaßt, wahrscheinlich von einem Dominikaner, der dem Inquisitor von Bologna nahestand. Der erste Teil der Schrift ist wichtig, weil er uns mit der Art der Propaganda von seiten Bernardins und seiner Genossen bekannt macht.

2. Clarener.

Zur Geschichte der orthodoxen Clarener, einer italienischen franziskanischen Einsiedlerkongregation, steuert L. Oligier⁵⁷⁾ wichtige Dokumente bei: eine Bulle Sixtus IV. vom 26. Januar 1475, in der die Clarener erneut der Privilegien des Minoritenordens teilhaft gemacht werden; eine Urkunde vom 23. November 1483, in der der Generalminister der Franziskaner die Clarener in den Verband des Minoriten-

53) FSt. 25, 1938, 65—88, 134—161.

54) FSt. 26, 1939, 101—120.

55) AFH. 28, 1935, 443—476; 29, 1936, 142—168, 443—477; 30, 1937, 170—192.

56) FSt. 25, 1936, 390—405. — Stroick ist im Juni 1940 als Divisionspfarrer in Frankreich gefallen.

57) AFH. 31, 1938, 59—72.

ordens aufnimmt; eine Bulle Innozenz VIII. vom 12. November 1486, in der den Clarenern die erbetene Loslösung aus dem Verband der Minoriten gewährt wird.

5. Kapuziner.

Die Erforschung der Frühgeschichte des Kapuzinerordens erfährt eine begrüßenswerte Erleichterung durch die *Monumenta historica ordinis Minorum Capuccinorum*, mit deren Herausgabe sich das Kapuzinerkolleg S. Lorenzo da Brindisi befaßt. Bis jetzt liegt ein Band vor⁵⁸⁾, enthaltend drei Berichte des Kapuziners Mario Fabiani a Mercato Saraceno (um 1512—1580) über die Anfänge des Kapuzinerordens. Die Ausgabe, von M. a P o b l a d u r a besorgt, entspricht allen Anforderungen, die man heute an eine Textedition stellt und bringt in der (lateinisch geschriebenen) Einleitung auch manches Neue über Mario Fabiani und seinen schriftstellerischen Nachlaß. — Das im letzten Bericht (vgl. ZKG. 55, 1936, 348 f.) angezeigte Werk über die rheinische Kapuzinerprovinz erhält in einer Studie von R. L i n d e n⁵⁹⁾ eine Ergänzung und Vertiefung. Während uns Jacobs die äußeren Schicksale der rheinischen Provinz und die Tätigkeit ihrer Mitglieder im Dienste der Gegenreformation schilderte, widmet Linden seine Untersuchung den innerklösterlichen Zuständen der Provinz in der Zeit von ihrer Gründung bis zu ihrer Teilung (1611—1668). Sein Ziel sieht Linden näherhin darin, aufzuzeigen, wie sich das in Regel, Konstitutionen, Ordinationen, Kapitelsbeschlüssen geformte Ideal des Kapuzinerordens im Bereich der alten rheinischen Provinz verwirklichte. Die Verhältnisse waren damals der Verwirklichung des auf äußerste Strenge, tunlichsten Abschluß von der Welt, ständige Geborgenheit in Gott gerichteten Trachtens nicht sonderlich günstig. Gleichwohl haben sich die Klöster und Mitglieder der Provinz, wie Linden an Hand der Kapitelsverordnungen, Kongregationsbeschlüsse, Ordenskorrespondenzen beweist, im großen und ganzen auf der damals überhaupt möglichen Höhe gehalten. Lindens Studie bereichert in mannigfacher Weise die Geschichte des franziskanischen Frömmigkeitslebens. Besonderer Pflege erfreute sich bei den rheinischen Kapuzinern der eucharistische Kult, vor allem das 40stündige Gebet und der häufige Kommunionempfang. Etwas tiefer hätte Verfasser auf die Predigtstätigkeit der rheinischen Kapuziner eingehen dürfen.

IV. Jesuiten.

So viel über den Jesuitenorden geredet wird, das Gesetzbuch der Gesellschaft Jesu („*Examen generale*“ mit seinen Erläuterungen und „*Constitutiones*“ mit ihren Auslegungen) ist wenig bekannt. Das liegt zum Teil daran, daß die Satzungen nur stückweise in Übersetzung zugänglich sind. Auch P. de Chastonay hilft diesem Übelstand in seinem Buch „*Die Satzungen des Jesuitenordens*. Werden, Inhalt, Geistesart“⁶⁰⁾ nicht ganz ab. Er bietet uns im ersten Teil wohl eine

58) Marius a Mercato Saraceno O. M. Cap., *Relationes de origine Minorum Capuccinorum*. Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi 1937. 552 S.

59) Die Regelobservanz in der Rheinischen Kapuzinerprovinz von der Gründung bis zur Teilung 1611—1668. Münster i. W., Aschendorff [1936]. 149 S. (= Franziskanische Studien, Beiheft 16).

60) Einsiedeln/Köln, Benzinger & Co. 1938. 278 S.

ziemlich ausführliche Entstehungsgeschichte der Satzungen, schließt daran (im 2. Teil) aber nicht den Satzungstext in Übertragung, sondern begnügt sich mit einer Inhaltsangabe, die freilich manche Abschnitte wörtlich bringt. Das Hauptgewicht ist auf den 3. Teil gelegt, in dem die Grundgedanken und Grundkräfte der Satzungen herausgearbeitet, in ihrer religiösen, geschichtlichen und zeitgemäßen Bedeutung gewürdigt und gegen Einwendungen von kirchlicher und nichtkirchlicher Seite gerechtfertigt werden. Ohne den Blick vor den „detrimenta“ zu verschließen, die sich im Laufe der Geschichte im Jesuitenorden gezeigt haben, ist Chastonay doch voll und ganz davon überzeugt und sucht in eindringlicher Beweisführung auch den Leser davon zu überzeugen, daß die Satzungen des Jesuitenordens das Werk eines religiösen und organisatorischen Genies seien und bis zur Stunde noch nichts von ihrer Kraft und Brauchbarkeit verloren haben.

Amica exegesis

Von Rudolf Hermann.

Zu Erich Seebergs „Grundzüge der Theologie Luthers“.
W. Kohlhammer, Stuttgart 1940. Lwd. 240 S. Preis geh. RM. 5.—,
geb. RM. 6.—.

Die leitenden Gedanken von S.s Lutherauffassung sind bekannt. Er stellt das Handeln Gottes, wie es im „Gegensatz“ zu den menschlichen Wertungen und Maßstäben, bzw. in einer Überwindung dieses Gegensatzes verläuft, in den Mittelpunkt der Lehre Luthers. Er bringt Luther dadurch in Zusammenhang mit der deutschen Mystik, freilich nicht ohne tiefgehende Unterscheidungen zwischen beiden herauszuarbeiten. Er sieht sodann Luther jenen „Gegensatz“, und das Wille, Herz, Geschichte, Kirche und Welt durchziehende „Lebensgesetz“, das solches Handeln Gottes „im Gegensatz“ einschließt, an der Person Christi gewinnen. Christus wird sogar als die „Personifizierung“ jenes Lebensgesetzes bezeichnet (95). Damit verbindet er den „konkreten Geistgedanken“ Luthers, also die These, daß Luther den Geist, auch den Heiligen Geist, nicht „abstrakt“ als Vernunft fasse, wie das etwa der Humanismus und weithin der Katholizismus tue, auch nicht psychologisch-metaphysisch als Seelengrund oder Funken, wie die mystische „Konzentration“ seiner habhaft zu werden suche, sondern so, daß das Geistliche zugleich leiblich, das Innerliche zugleich äußere Gestalt werde und so erst seine volle Wirklichkeit habe. In diesem Sinne ist etwa das Verhältnis des Geistes zum Wort und zum Sakrament zu verstehen, ähnlich das von Christi Person zu seiner Urbildlichkeit für uns, nicht minder das der Offenbarung zur Menschwerdung, schließlich auch das der Rechtfertigung dazu, daß wir Gottes Werkzeuge werden. Der Geist sei also mit seinen Wirkungen und Erscheinungen in Leben, Geschichte und Kirche zusammen zu denken — im Unterschiede zum Spiritualismus und zur Transzendenz eines Zwingli (52 f.).

S. hat diese Gedanken in zwei größeren Werken über Luthers Theologie sowie in kleineren Arbeiten bereits ausführlicher vertreten. Er bietet in dem vorliegenden Lehrbuch eine Zusammenfassung, die bereits, wie es durch den Zweck des Buches gegeben ist, mancherlei Gebiete der Theologie Luthers umfaßt, von denen jene Werke und Arbeiten noch nicht in extenso handeln. Das Lehrbuch schränkt die dort gebotene Stofffülle naturgemäß ein, bietet aber ebenfalls ein reiches Stellenmaterial. Seine Methode ist die des systematischen Aufbaues, der aus der dogmengeschichtlichen Typenvergleichung hervorwächst. Besonders ergiebig sind dabei die Skizzen über Tauler und die Mystik, über den Occamismus und über den Humanismus. Die biographisch-psychologische Entwicklung der Theologie Luthers wird mehr zurückgestellt, kommt aber auf andere Weise, nämlich in dem sehr maßgebenden und bewußt vertretenen Zurückgreifen auf Luthers Psalmenvorlesung von 1513/15 nicht minder zum Ausdruck. S. hält, mit anderen, diese Vorlesung (Rez. folgt ihm darin freilich nicht) für das sachlich gegebene Fundament der L'schen Theologie überhaupt.

Wenn sich auch, zumal an diesem Orte, der Stil werturteilsmäßiger Sprache verbietet, so darf doch gesagt werden, daß S.s Buch sich sehr eindrucksvoll liest. Damit ist nicht nur die Prägnanz vieler Formulierungen gemeint. In der gedrungene Gestalt des Lehrbuches, wiewohl

die Hauptgedanken immer wieder, vielleicht bisweilen zu reichlich, anklingen, kommt das Anliegen der S'schen Arbeit an Luther besonders einprägsam und mit großem Ernst zum Ausdruck. Das Buch ist für Studenten ¹⁾ nur „in erster Linie“ bestimmt. Es ist auch weiteren Kreisen vollauf zugänglich. Und wenn S. es für die Aufgabe der Theologie hält, nicht nur kirchenpolitische Kämpfe zu überwinden, sondern zugleich „Sinn und Ziele“ des Lebens gestalten zu helfen, dazu selber religiös wirksam zu werden (VIII), so darf, auch wenn man das mehr für ein Charisma als für ein Programm der Theologie hält, gesagt werden, daß die gegenwärtigen theologischen Strömungen, bis weit in die von Kierkegaard beeinflussten hinein, in dem Buche starken Widerhall finden, ferner daß es in das Leben zeitlos und zeitlich hineinzusprechen mit Pathos — ohne pathetisch zu werden — bestrebt ist ²⁾, und daß es andringlich in Glaubenssachen zu reden weiß. An weitgespannten Umblicken und bemerkenswerten Einblicken in geistesgeschichtliche Zusammenhänge fehlt es auch in diesem neuesten S'schen Werke nicht.

Wenn ich nun einige charakteristische Züge dieser Lutherdarstellung näher herausheben soll, so wäre zuerst auf die Lehre vom „Gegensatz“ zu kommen. Man hat gemeint, daß S., zumal da er diesen Lutherschen Gedanken für möglicherweise durch die Beschäftigung mit Ps. Dionysius Areopagita zunächst angeregt hält, in seiner Lutherdarstellung im Grunde Neuplatoniker bleibe. Aber was S. als eine Art Willensmystik — schon bei Staupitz („Verbindung des menschlichen mit dem göttlichen Willen“ [17]) — herausstellt, und was er zur Unterscheidung L.s von der tradierten Mystik anführt (keine mystische Technik bei L. und „keine metaphysische Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch“ [33]) —, steht gegen jene andere mystische Linie. Auch die Richtung des L'schen Denkens auf das Thema: Gott und Geschichte, gehört im Sinne S.s hierher, bei dem jedenfalls Gehalt und Gestalt der Lutherdarstellung gegen die neuplatonischen Gedanken geht.

Der Lehre von dem Handeln Gottes, das S. das „im Gegensatz“ nennt, ist sich ja auch der Luther von *De servo arbitrio* als sehr in sein eigenes Erkennen gehörender Wahrheit bewußt. *Qui nostra legerunt, habent haec sibi vulgatissima*, sagt er in *W.* 18, 653, 13 f. — wenn er sie an der Stelle dort auch nicht zum Hauptpunkt macht. Um einen Luther stets begleitenden Gedanken handelt es sich also sicher. Angesichts der Tatsache, daß S., bei der Psalmenvorlesung anhebend, ihn zum eigentlichen Zentrum macht, wird es sich diskussionsmäßig um die Frage handeln, woran das Moment der Gegensätzlichkeit orientiert ist. Ist es irgendwie in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt als solchem begründet, vielleicht sogar in dem vom Unendlichen und Endlichen? Oder ist es in der Tatsächlichkeit der Sünde begründet, die der Mensch als zwischen ihm und Gott stehend anerkennen muß, in einer Trennung also, die nicht der Mensch, sondern nur Gott aufheben konnte? Im zweiten Falle ist der Gegensatz aus dem bis in die Tiefen reichenden menschlichen Widerspruch gegen Gott, gegen seine Gemeinschaft, sein Heil und seine Gerechtigkeit, zu verstehen, weil der Mensch

1) Diesen müßte m. E. auch die Walchsche Lutherausgabe schon wegen ihres mannigfachen literarischen Sammelmateriale und ihrer Register genannt werden.

2) Auch auf die heute lebensmäßig brennende Frage: Warum Christus? sucht S. mit dem Hinweis auf jenes „Lebensgesetz“ des Gegensatzes durch Tod zum Leben, durch Leiden zur Herrlichkeit — das an Christus nicht nur aufleuchte, sondern für das er auch das Urbild werde, eine Antwort zu geben.

seine eigene Gerechtigkeit will. Im ersten Falle käme man auf den Gegensatz letzten Endes doch als auf eine Art kosmisch metaphysischer Formel.

S. betont wiederholt den engen Zusammenhang zwischen der Sünde und jenem „Gegensatz“. Auf die These „von der absoluten Andersartigkeit Gottes der Welt gegenüber“ wirke die „tiefe Bezogenheit der Gedanken L.s auf die Sünde“ nach (54). „Ohne diesen in der Sünde erscheinenden Gegensatz gibt es kein Leben“ (113). Gleichwohl scheint mir die Frage nach Über- oder Unterordnung beider noch offen zu sein, zumal da andere Stellen anders lauten. Darf man den zweiten der soeben zitierten Sätze auch so formulieren: Ohne die auch im Gegensatz erscheinende Sünde kennen wir kein Leben? Und darf man im ersten Satz statt vom „Nachwirken“ der Sünde von ihrer zentralen Stellung im „Gegensatz“ sprechen? — Wir werden ähnliche Gegenfragen noch mehrfach stellen.

In demselben Sinne charakteristisch scheint mir in dem Kapitel über „die Gottesanschauung“ (S. 60 ff.), das übrigens mit interessanten religionsphilosophischen Vorbemerkungen beginnt, bereits die Überschrift von dessen zweitem Abschnitt zu sein: „Gott und das Übel bzw. (!) die Sünde“ (65), sowie auch die Tatsache, daß dieser Abschnitt zu zweit kommt, nach einem ersten über den »verborgenen Gott« bei L. (61 ff.). Es ist zu erwarten, daß eben diese Gedanken über den „verborgenen Gott“ bei S.s Ausgangspunkt stark in den Vordergrund treten müssen. Nach ihm sieht „derjenige die Theologie L.s nur zur Hälfte, der bei L. lediglich den persönlich und ethisch bestimmten Gott findet. L. hat vielmehr ein starkes Empfinden für die Macht der ‚Gottheit‘ gehabt, die alles Lebendige, das Kleine wie das Große, ‚ist‘ und wirkt“ (61).

Nun kann kein Zweifel daran sein, daß die gewaltigen und tiefen Worte L.s über Gottes Macht und Gegenwart überall, die sich besonders in den Abendmahlsschriften von 1527/28 finden, von S. eindrucksvoll herausgestellt und gewürdigt werden. Aber wenn doch für L. das Wort „Gottheit“ durch Bibelworte seine Prägung hatte — kann er mit der Macht der „Gottheit“ etwas anderes als die Majestät Gottes meinen? Es hieße die ganzen hier vorliegenden, einer nicht erlahmenden Diskussion bedürftigen Probleme aufrollen, wenn wir nun fragen würden: lassen die Äußerungen L.s über Gottes Macht und Allwirksamkeit, über seine „Überwesentlichkeit“ (72 ff.), ja auch die über den nudus deus wirklich den persönlichen Gott unter und hinter sich? Daß wir Gott selbst in seiner Herrlichkeit nicht sehen können, hat ja seinen Grund in der Sünde und der Bestimmtheit unserer Natur durch sie (Disput. Drews. S. 129 f.). Der Gott aber, gegen den die Sünde geht, ist irgendwie der P e r s ö n l i c h e. Ebenso kommt auf den Heiligen Geist in sua majestate (ebd. 416), also nicht, wie er der Tröster ist oder in den Gnadenmitteln wirksam wird, die Offenbarung des Gesetzes und seiner Schrecken. Und so wenig vom Gesetze das Heil kommt, so sehr ist es doch wohl eine Brücke des Persönlichen in das uns unzugängliche Gebiet der Majestät Gottes an sich, wie ja auch seine Liebe nicht bloß sein Kleid ist³⁾. Als der „Verborgene“ ist Gott ja kein anderer Gott als der offenbare. Als der P e r s ö n l i c h e wiederum „ist“ er nun doch nicht, was er „wirkt“ (vgl. auch 20 f.), obwohl sein Sein nach L. nicht räumlich lokalisierbar und umschreibbar ist. Wohl aber weiß der Glaube, der ihn als den in

3) Dabei sehe ich noch davon ab, daß bisweilen der Begriff des nudus deus auch eine Art Fehlgebilde verwegenen menschlichen Spekulierens nach gesetzlicher oder mystischer Art sein kann (vgl. etwa ebd. S. 294).

Christus Offenbaren und seine Weise kennt, Geheimnisse — diese und andere (mit der Prädestination zusammenhängende) — stehen zu lassen.

Die Rede müßte dann ausführlicher auf den „verborgenen“ Gott kommen. Wir können nur einiges berühren. Für S. ist, wobei die Psalmenvorlesung von 1515—15 die Führung übernimmt, der verborgene Gott *deus crucifixus*, Christus (62 f.). — Zunächst einen Satz S.s im Wortlaut: „Luther ... kommt zum Gedanken an Gott vom Leiden her, von der Not und von der Sünde. Diese Gott widersprechende Welt ruft nach dem, der den Widerspruch aufhebt. In der Sinnlosigkeit dieses Lebens an Gott glauben, das heißt den verborgenen und heiligen Sinn des Lebens schauen“ (61). — Ich würde, allerdings nicht auf die erste Psalmenvorlesung begründet, eine Art Gegenvorschlag machen, Luther kommt zur rechten Wirklichkeit Gottes von der Sündenvergebung her und vom Glauben an sie, von der Lösung der Not, und in der Tat vom Leiden sowohl unter der dauernden Sünde wie unter denen, die — letzten Endes vom menschlichen Stolz her — ihre kirchliche Macht gegen das befreiende Evangelium setzen.

Aber auch über die erste Psalmenvorlesung, wenn man den von S. in seinem Band I (1929) S. 140 ff. angegebenen Stellen nachgeht, scheint mir die Diskussion weitergehen zu müssen. Zwar besagen diese Stellen zweifellos, daß die Art des göttlichen Handelns den menschlichen Maßstäben entgegen zu sein, gerade in Christus, in seiner Erscheinung, seinem Kreuz vor allem, zum Ausdruck kommt. Auch spielt das Wort *abscondere* dabei eine wesentliche Rolle. Aber wie das Wort *Deus absconditus* (außer an einer neu zu identifizierenden Stelle, ebd. S. 143, Anm. 2) mir dort nicht vorzukommen scheint, so ist auch bei der wohl überwiegenden Anzahl der Stellen der Gegensatz an der Tatsache der Sünde und an der der Rechtfertigung orientiert, auch wo es nicht ausdrücklich gesagt wird. Ist das aber so, dann scheint mir die *Verborgenheit* Gottes in Christus erst von seiner Offenbarkeit in ihm her deutbar zu sein. Nicht daß Gott paradox ist (65; vgl. den Ausdruck „Urparadoxie“ 65), ist der Inhalt der Offenbarung. Sondern die Offenbarung macht es verständlich, daß Gottes Wesen und Handeln dem Sünder, auch dem Sünder in uns, paradox erscheint⁴⁾.

Auf die Prädestinationslehre soll hier nicht weiter eingegangen werden. Im wesentlichen sind L.s Gedanken über sie an dem Zusammenhange Rechtfertigung und Erwählung orientiert. Freilich gewinnen bekanntlich auch L.s Aussagen über den verborgenen Gott, besonders in *De servo arbitrio*, für das Verhältnis des prädestinierenden Gottes zu denen, die er nicht bekehrt (ich glaube, so muß es doch ausgedrückt bleiben)⁵⁾, erhebliche Bedeutung. Aber S. schärft auch m. E. im Sinne seiner Hauptthese Aussagen Luthers, in denen dieser, und zwar um der Sache willen, abbricht oder tastet. Ähnliches wäre zu der Bemerkung zu sagen, daß L. die wörtliche Exegese der Schrift mit der Zeit stärker als die allegorische und tropologische bevorzuge, „weil“ (!) das Paradoxe und Anstößige des Wortes Gottes gerade (!) hier „stärker hervortritt“ (142). Die dort angegebenen Stellen (W. 19, 484 f., W. 18, 700, 149) handeln

4) Was die *Resignatio*-Stelle in der Römerbriefvorlesung (Ficker II. 218 f., vgl. 216—221, Seeberg, Lehrbuch 65) betrifft, so scheint mir das *Pro nobis* in 218, 32 und der Abschnitt S. 220, 15 ff. besonders zu betonen zu sein.

5) Abgesehen von, wie ich meine, wesentlich einer Stelle spricht *De servo arbitrio* nicht für eine doppelte Prädestination, sooft das auch vertreten worden ist.

allerdings von harten Bibelworten, und sie richten sich dagegen, daß man mit exegetischen Künsten an dem vorbeigeht, was der Wortlaut zumutet. Meint S. nun einen ausgesprochenen Grundsatz L.s: Wörtliche Exegese um des Paradoxen willen, so finde ich einen solchen in den Stellen nicht. Meint er eine psychologische Tatsache bei L., dem Exegeten, so gehört das angegebene Moment gewiß mit hinein. Aber ist sie als solche nicht doch umfassender an der Verfaßtheit des Gesamtevangeliiums im Wort, das verstanden und übersetzt sein will, nicht bloß am Paradoxen orientiert?

Im Ganzen: S. läßt es beim Offenbarungsbegriff gewiß nicht an der Herausarbeitung der Liebe Gottes und der Menschwerdung in Christo fehlen — gerade der Menschwerdung gilt ja seine Arbeit ganz besonders. In der Menschwerdung sieht er die Überwindung jenes „Gegensatzes“. Gott verleibt sich und bekleidet sich mit der Menschheit Christi (76). Besonders hervorheben möchte ich auch das auf S. 144 über die Verhüllung als „liebevollte Anpassung“ Gesagte. Gewiß ist auch die Menschwerdung Einhüllung. Aber ist nun die Menschwerdung in erster Linie „Aufdeckung eines nicht gegenständlich Seienden durch Konkretisierung an einem bestimmten Punkt“ und in diesem Sinne Verleiblichung, Bekleidung und Einhüllung, oder ist sie in erster Linie sein Kommen zu uns, in unser Fleisch, wo wir uns ihm *n a h e n* dürfen? — Man könnte natürlich sagen: beides. Aber nicht beides gleich im Sinne eines Wechselverhältnisses. Denn Offenbarung geht grundlegend von Gott aus zu uns, und das bleibt auch die tragende Linie durch alles Entgegenstehende wie durch alles Medium hindurch. — Auch der Satz: „Erst die Verklärung Christi durch den Heiligen Geist hat die Anerkennung und Offenbarung der im Fleische verhüllten Gottheit bewirkt“ (58), hat durchaus sein Recht. Nur muß ja dabei vorbehalten sein, daß das Fleisch nicht als Ort der Offenbarung erwählt wurde, weil es verhüllt, sondern weil es die Stätte unseres Lebens ist. Fleischwerdung nicht, weil Gott sich verhüllen, sondern weil er sich enthüllen wollte. Nicht das Fleisch, sondern die Sünde verhüllt.

Ich hebe noch den charakteristischen Satz heraus (85): „Luther empfindet in der Menschwerdung sehr stark die Erniedrigung Gottes.“ Daß S. darüber nicht die Majestät der Gottheit Christi im Fleisch verkümmern lassen möchte, zeigt sogleich der Abschnitt 3 auf S. 86, auf den ich besonders hinweise. Aber wie steht S. zu der Tatsache, daß das Luthertum nur ein *genus majestaticum* in der Lehre von der *Communicatio idiomatum* kennen wollte, nicht wie die reformierte Christologie, ein *genus tapeinoticon*? Liegen nicht doch die Gründe dafür in Luther selbst?

Eine Besprechung kann vieles nur kurz herausheben. So die dankenswerte Schilderung der Sünde (56), ihre Kennzeichnung als Flucht vor Gott (106) und den trefflichen Schlußsatz des ganzen Kapitels: „Die Frage nach der Sünde — ist der Mensch gut oder böse — ist der ausschlaggebende Punkt, an dem sich Glauben und Weltanschauung immer wieder geschieden haben, scheiden und scheiden werden“ (113). — So die Unterscheidung von „Lebensnorm“ und „Lebensform“ bei der Lehre vom Gesetz (94), sowie die Würdigung der Tatsache, daß das Thema von Gesetz und Evangelium, nach S. besonders in den Predigten, seine Selbständigkeit gegenüber den Gedanken vom „Gegensatz“ hat (125). Erwähnt sei weiter das Verständnis der Wirklichkeit des Zornes Gottes (58), die lichtvolle Darstellung von Versöhnung und Erlösung (96), überhaupt der Lehre vom „Werke Christi“ (98 f.), auch die der „guten Werke“ und des neuzeitlichen Momentes darin (125).

Über einige andere Punkte muß etwas ausführlicher gesprochen werden. Auf einen sehr bedeutungsvollen Tatbestand bei L. weist S. mit dem kennzeichnenden Ausdruck: der „konkrete Geistgedanke“ hin. Das ist die Weise L.s, anders als der schwärmerische Spiritualismus, anders aber auch als das katholische Denken, in der Theologie nicht von der Unterscheidung von Natur und Geist auszugehen und sie womöglich ins Metaphysische zu erheben. Vielmehr scheut der Heilige Geist, der Geist Gottes, die „Natur“, besser die Schöpfung Gottes, nicht, trotzdem hier unten die Sünde und der Satan ihr Wesen treiben. Eben gegen sie geht ja das Wirken Gottes. Daher bleibt sein Geist nicht bloß in einer gleichsam aristokratischen Himmelshöhe. Es gilt vielmehr, um — nunmehr mit S. (138) — ein Lutherwort zu zitieren, „... daß der Geist bei uns nicht anders sein kann, denn in leiblichen Dingen wie im Wort, Wasser und Christus Leib und in seinen Heiligen auf Erden“. (Mit den letzten beiden ist das Abendmahlsbrot und werden die Glaubenden überhaupt — nach S. die „großen Frommen“ — [159] gemeint sein.)

In der Tat gehören diese Gedanken zu den großartigsten bei L. Mit Recht und mit viel Liebe kommt S. immer wieder auf sie zu sprechen. Der abstrakte Geistgedanke sei der Transzendenz Zwinglis (52 f.) und dem Bauen auf den „Seelengrund“, oder auch auf die Vernunft (Schwärmertum und rationalistische Einschläge in das theologische Erkennen) vorbehalten. Der Geist gehöre konkret mit seinen Wirkungen und Erscheinungen, besonders in der Geschichte und in der Kirche, zusammen (ebd.). — Wenn nun S. den Skopus dieser Gedanken vornehmlich darin findet, daß die „Verwirklichung“ (138) des „Geistigen und Göttlichen“ sowie die „geschichtliche Art des Geistes“ erkannt werde, so ist u. E. mehr die Wahrheit in den Vordergrund zu stellen, daß Gott seiner ganzen Schöpfung nahe ist und nicht künstlich scheidet. Er schmeichelt dem Geist des Menschen nicht und zieht ihn nicht vor. Die besondere Offenbarung in Christus ist selber geschichtlich. Das Wort ward Fleisch. — Daß auch die Gnadennittel — das ist mit S. zu unterstreichen — nicht „Symbole“ sind und Gottes Geist dann eigentlich hinter und über ihnen zu suchen wäre, daß er vielmehr in, mit und unter ihnen ist, — das sind sehr zentrale Momente des „konkreten Geistgedankens“.

Weiter muß des „Transzendentalismus“ (49 ff. u. ö.) gedacht werden, in dem sich für S. das Verhältnis des Menschen zu Gottes Wirklichkeit, der Glaube, die Rechtfertigung usw. darstellen. Es betrifft das Gedanken Luthers, die Loofs (Studien und Kritiken, Jahrgang 1917, S. 322 ff.) unter dem Titel des „Objektivationsschemas“ und R. Seeberg bereits unter dem obigen Titel behandelt haben. *Qualis est enim unusquisque in se ipso, talis est ei Deus in ojecto . . . Verum haec mutatio extrinseca est. „Glaubst Du, so hast Du. Glaubst Du nicht, so hast Du nicht.“*

Darf ich versuchen, diese Gedanken L.s durch ein Gleichnis aus der Natur zu veranschaulichen? Wenn wir in Mondnächten am Wasser entlanggehen, so kommt die Lichtstraße des Mondes auf uns zu. Und dann wandert sie auf dem Wasser mit uns. Wir haben also den Mond „für uns“ nach Maßgabe unserer Einstellung auf ihn. Aber eben diese Einstellung wird nur dadurch möglich, daß der Mond wirklich da und daß er sehr hoch über uns ist. Es ist nicht an dem, daß er dadurch von uns abhängig würde, auch nicht so, daß seine und unsere Wirklichkeit korrelativ durcheinander beständen.

S. bringt das sehr treffend zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Gewiß, ohne den Glauben ‚ist‘ Gott, Christus, Geist, Zorn und Liebe Gottes. Aber das alles ist für mich nicht lebendig. Mir wird alles das wirklich, wenn ich daran glaube“ (126). In derselben Linie liegen die Ausführun-

gen auf S. 50. Das Moment der persönlichen Lebendigkeit möchte ich besonders unterstreichen. Unter Rückverweis auf eigene frühere Ausführungen⁶⁾ würde ich sagen: Das talis ... Deus in objecto bedeutet den Gottesgedanken, den zu bilden zu unserer Lebendigkeit und zu unserem inneren Werden gehört, wie es sich durch unser Glauben oder Nichtglauben gegenüber dem wirklichen Gott und seinem zu Gottes innerem Wesen gehörigen Worte⁷⁾ vollzieht. Wenn also S. (49 u. ö.) den Vergleich mit einem Koordinatensystem zieht, in dem „die Veränderung der einen Größe diejenige der anderen Größe“ bedingt, so würde dieses Taliter Qualiter für das Verhältnis der menschlichen Person zu ihrem Gottesgedanken oder Gottesbild, also für unser lebendiges Bewußtsein zuzugeben sein. Dagegen glaube ich nicht, daß es für unser Verhältnis zu Gott selbst, der mit seinem Worte doch uns und unseren Glauben wirklich erreicht, angewendet werden darf. Allerdings hat auch Loofs (a. a. O. S. 388 A. 4) bemerkt, daß Luther später die Offenbarung Gottes im Wort von der „Objektivierung“, also vom Gottesgedanken, wie wir sagen, nicht immer reinlich getrennt gehalten hat, wodurch also das Wort eine gewisse Einbuße, wie uns scheint, an seiner göttlichen Unmittelbarkeit erleiden würde. Trotzdem setzt sich die Erkenntnis, daß der redende, sich kundgebende Gott doch der sich gleichbleibende Gott, wie er an sich selbst ist, bei Luther, wie ich glaube, immer wieder durch. — Oder, wo das nicht der Fall ist, wäre die Frage fremden Einschlags bzw. mystischer und auch occamistischer Residuen zu erörtern. Eine Durchführung des Gedankens vom Koordinatensystem für das Verhältnis von Gott und Mensch dürfte sich mit der steten drohenden Tendenz auseinanderzusetzen haben, auch die darin sich gegenseitig bestimmenden Größen, Gott und das innere Leben — das sich dann sehr aktiviert — zu „koordinieren“.

Ein näheres Eingehen auf diese Fragen würde zu grundsätzlichen Erörterungen darüber führen, ob das Ganze der Theologie Luthers mehr von daher gewonnen werden soll, daß Luther der Gründer der evangelischen Kirche auf dem Fundament der Rechtfertigungslehre geworden ist, oder mehr von den geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Untergründen und Zusammenhängen her, aus und in denen seine Theologie erwachsen ist.

Auch die Stellung zur Lehre von Christus als dem „Urbild“ unseres Lebens wäre zu der S'schen Betonung des, wie man später sagte, „effektiven“ Moments, daß nämlich „der Christus in uns“ die „Ursache für unsere Gerechtereklärung oder für die Nichtanrechnung der Sünde durch Gott“ (118) sei, hängt mit jener grundsätzlichen Frage zusammen, wo man den Schlüssel zum Ganzen der Theologie L's einsetzen soll. Auch die direkte Auslegung der Lutherstellen im Zusammenhange der Quelle ist davon nicht ganz unabhängig.

Nach S. ist „der Sinn der Menschwerdung Christi ... das »geistliche Kommen« Christi in die Herzen der Menschen“ und die Erschließung des Lebensinnes durch das „Urbild Christus“ (101). Unter diesem und unter verwandten Gesichtspunkten führt S. den Urbild-Gedanken immer wieder an. — Nun kann kein Zweifel daran sein, daß Luther vom „Christus in uns“ und vom Urbild Christi — jedenfalls dem Sinne nach — oft und gern geredet hat. Andererseits muß hervorgehoben werden, daß S. die Gottheit Christi, überhaupt seine Unterschiedenheit von

6) Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Römer 3, Gütersloh 1926, S. 9—11 und Anmerkungen.

7) Luthers Vorlesung zum Römerbrief. Ficker II, 66, 22 u. 67, 7—9.

uns bei Luther, auch über die bereits im Begriff „Urbild“ gegebene Unterschiedenheit hinaus, durchaus betont, besonders sogar in dem Abschnitt, der mit dem Stichwort „der Mensch Christus im Mittelpunkt“ beginnt (86, vgl. auch 87). Deutlich unterstreicht er es auch, daß die Imputation, also die *A n r e c h n u n g* der Gerechtigkeit Christi, beim späteren Luther mehr in den Vordergrund tritt, als etwa die Gedanken vom „Ein Kuche“ mit Christus werden (118 f). Und wenn nun die lutherische Kirche mit ihren Bekenntnissen sich unter Berufung auf L. mehr auf die Seite der Anrechnung gestellt hat, und die Lutherforschung zu Zeiten immer wieder, auch in neuerer Zeit (Holl, R. Seeberg, später erst recht), E. Seeberg aber mit seiner Sicht besonders, die andere Seite herauskehrt, so zeigt das an, daß hier ein schwer zur Ruhe kommender Problemkomplex vorliegt, der gewiß nicht bloß Fragen aus dem 16. Jahrhundert, das sie auch schon unter lebhaften Kämpfen verhandelte, betrifft, sondern dauernde Fragen des Glaubens, des Lebens, der Religion und der Ethik. Nicht nur die Lutherforschung, sondern die Theologie überhaupt muß sie dauernd im Auge behalten, besonders wenn sie auf anderen Gebieten zeitweilig zurücktreten.

Also nochmals, S. würdigt das „Werk Christi“ (98 f.) und damit das „Objektive“ — im Unterschiede zu dem, was aus dem Christusgläubigen wird — bei L. vollauf. Er lehnt wiederholt die „Nachfolge“ Christi — etwa im franziskanischen Sinne oder in dem des Thomas von Kempen oder in dem der *Devotio moderna* — für L. ab. Eher sei „Christum anziehen“ bei ihm der gegebene Ausdruck (100). Er kehrt die Notwendigkeit Christi und des Glaubens an ihn, weil der sonst unsichtbar bleibende Gott hier sichtbar und der sonst nicht unmittelbar erlebbare Gott hier erlebbar werde, ans Licht (81⁸). Aber er widmet nun dem Gedanken ein stark in den Vordergrund tretendes Interesse, daß Christi „geschichtliche Wirklichkeit die Grundlage seiner Wirkungen als des Urbildes geworden ist“. Es macht „dem Menschen anschaulich“, daß sein „sterbendes Leben nicht sinnlos ist“ (81). Vgl. das über den „Gegensatz“ Gesagte — was in Christi Leben exemplarisch sich darstellt, wo es für S. zugleich als Versöhnung des Gegensatzes heraustritt. Christus als das Urbild beantwortet „dem christlichen Menschen die Frage nach dem Sinn seines Lebens“ und macht ihn so „von den Mächten des Leidens frei“ (81).

S. belegt für die Urbildlehre dann auch Begriffe und Ausdrücke, die wir sonst nicht im „effektiven“ Sinne gebrauchen, vor allem den des Glaubens selbst⁹). Man könne nach S. die Urbildlehre auch so ausdrücken: „Das Ziel der Menschwerdung ist das Evangelium und unser Glaube an das Evangelium. Erst durch den Glauben wird das Leben Christi Kraft und Sinn unseres Lebens“ (101). Diese Worte, die man natürlich auch von der Imputationslehre her unterschreiben würde, sind aber die Fortsetzung des oben mitgeteilten Satzes über das „geistliche Kommen“ Christi, des Urbildes, und sie stützen sich ihrerseits auf das Lutherzitat: „Gott hat mehr aufs Evangelium und diese öffentliche Zukunft durchs Wort denn auf die leibliche Geburt oder Zukunft (sc. Christi) in die Menschheit acht gehabt. Es ist ihm um das Evangelium und unseren Glauben zu tun gewesen, darum hat er seinen Sohn d a z u¹⁰) lassen Mensch werden.“

8) Es hätte auch an dieser Stelle noch der Versöhner angeführt werden können.

9) Beachte auch z. B. das „Für uns“ des Todes Christi (95 sub 8).

10) Von S. unterstrichen.

Dies Zitat findet sich in W. 10 I, 2 S. 7, Z. 12 f. S. gibt es mit sieben anderen Stellen zusammen auf S. 101 an. Sie sollen den Geist Christi als „das mystische Lebensprinzip der neuen Menschheit“ und dessen „tiefe Verknüpfung mit seiner (L.s) Auffassung von Wort, Glaube, Evangelium und Geschichte“ (ebd.) veranschaulichen. Auch hier würde eine eingehende Erörterung zu weit führen. Es mag aber in die Problemlage hineinleuchten, wenn auf folgendes hingewiesen wird: Ein gewisses Schwanken L.s in Sachen von „Urbild“ geht daraus hervor, daß er in W. 10 I, 2 S. 15 Z. 24 f. (i. J. 1522) das Bibelwort 1. Kor. 15, 49 im Zusammenhange mit dem „Christum anziehen“ und seinem „Exempel und Furbild“ auslegt, dagegen in der Auslegung von 1. Kor. 15 (i. J. 1532) diese Deutung beiseite stellt (E 51, 251 = W. 56, 670, 22 Druck, vgl. freilich auch 671, 8). Sodann, wenn in der zitierten Stelle oben eine gewisse Einschränkung der Bedeutung des leiblichen Kommens Christi auffällt, so erklärt sie sich vielleicht aus W. 10 I, 2 S. 91 Z. 9 so, daß mit Jesus Christus die Verheißung an den leiblichen Stamme Jesse aufhört und auf das Evangelium und die christliche Kirche übergeht. — Gewiß wird ferner in W. 10 I, 2 S. 15, wie schon erwähnt, das „Anziehen Christi“ von Röm. 13, 14 mit „Exempel und Furbild“ erklärt, aber zuerst wird auch dort jenes Anziehen auf Christus als Gabe und Pfand des Glaubens gedeutet, wenn das auch nicht der Sinn dieser Stelle sei. — Gewiß steht wiederum in W. 10 I, S. 553, Z. 11, er sei „darum leiblich gekommen, daß er solche geistliche Zukunft des Glaubens wirkte“. Aber das ist so gemeint, daß sein leibliches Kommen der Inhalt des Glaubens sei, daß wir dadurch von der „Knechterei“ des Gesetzes frei werden, und daß sich alle Zeiten vor und nach im Glauben um sein leibliches Kommen scharen möchten. „Es muß alles hangen vom Anbeginn der Welt bis ans Ende an dieser leiblichen Zukunft, durch welches Anhangen die Knechterei aufhört, wann und wo solches Anhangen geschieht“ (ebd. Z. 15 ff.).

Das leibliche Kommen behält hiernach seine grundlegende Bedeutung. Es wird nicht zur Unterstufe für ein eigentliches Kommen im Wort oder im Gestaltetwerden nach dem Vorbild und Exempel Christi. Der Glaube aber, wiewohl er freilich den Menschen innerlich wandelt, richtet sich vornehmlich auf die „leibliche Geburt“ und schwingt um das Thema Gesetz und Evangelium.

Wir können das Urbild-Problem jetzt nicht in seiner ganzen Breite aufrollen. Die vielen Aussagen L.s, die S. in diesem Buch sowie im zweiten Bande seiner größeren „Theologie Luthers“ unter diesem Begriff beibringt und bespricht, sollen und können nicht weggeleugnet werden. Sie geben einer von anderen Gesichtspunkten herkommenden Lutherdeutung manche harte Nuß zu knacken auf. Aber wie das Verdienst ihrer umfassenden Darbietung und des energischen Hinweises auf sie die Anregung zu mancherlei Einzeluntersuchungen, auch nach dem individuellen Zusammenhang der Stellen, in sich schließt, so hält es auch die oben bereits angedeutete Frage wach oder erweckt sie neu, ob L.s Theologie von der Rechtfertigungslehre, von Gesetz und Evangelium, von dem damit zugleich gegebenen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit her, sowie von der auf die Rechtfertigungslehre gestellten Gemeinschaftsgründung (evangelische Kirche) her, also zugleich teleologisch entworfen wird, oder ob sie aus dem mannigfachen Acker ihres geistesgeschichtlichen Mutterbodens, unter dem Zeichen eines menschlichen Lebensgesetzes („Gegensatz“ und seine Überwindung) vor uns erwachsen soll, zugleich mit der Bestimmung, uns gleichsam existentiell in sie hineinzuziehen.

Es wäre noch mancherlei zu diesem wie zu anderen Kapiteln der S.schen Darstellung zu sagen. Interessant ist die Frage, ob man L. als religiösen „Revolutionär“ bezeichnen soll. Für S. ist er das, so z. B. im Vergleich zum Humanismus, der es nicht sei (43). Für diesen vollziehe sich „das religiöse Leben letzten Endes in der rationalen Sphäre, also durch die Vernunft“. Aber auch im Vergleich zum katholischen Kirchenbegriff (171 f.). Luther sei Revolutionär gewesen, so wenig er ein Mann des „Aufbruchs“ (Bauernkrieg) gewesen sei (196 f.). Im ganzen ein „konservativer“ Revolutionär. — Es verlohnte sich schon der Mühe, scheint uns, einmal zu untersuchen, ob Rechtfertigung, Wiedergeburt und Bekehrung, neutestamentlich sowohl wie bei L., revolutionäre Prinzipien sind. Wir glauben es nicht. Auch die soeben berührte Frage nach dem Zusammenhang der Rechtfertigungslehre mit dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit (Stanges Lutherforschung ist besonders für diesen Zusammenhang eingetreten) gehört zu diesem Problem hinzu.

Mit Betonung sei noch hingewiesen auf die Darstellung von L.s Gedanken über Wort Gottes und Bibel (140 f.), ferner der Sakramentslehre, insbesondere auf die Ausführungen über den Unterschied der Franziskaner wie L.s zu Thomas (145), ebenso über die „Zeichen“ beim Sakrament (nicht „Symbole“, sondern „Anzeichen für das Vorhandensein einer Wirklichkeit“ 144, 154), auch über die antipositivistischen Züge seiner Sakramentslehre (148) wie darüber, daß sie keineswegs im Grunde ein katholisches Residuum darstellt, ferner über Taufe und Abendmahl je für sich (148—163), nicht zuletzt über den Abendmahlsstreit zwischen L. und Zwingli und seine tiefliegenden kirchengeschichtlichen Vorgestaltungen (163).

Was die Lehre von der Kirche betrifft, so ist zu erwarten, daß S. hier auf Analogien zur „Menschwerdung“ hinweist, denen L. jedenfalls „ursprünglich“ gefolgt sei (164). Es wird aber bemerkenswerterweise ausdrücklich festgestellt, daß die Kirche nicht als die „Fortsetzung“ der Inkarnation gedacht ist (169). In fesselnder Darstellung wird ferner die „Verfallsidee“ und die Idee der *testes veritatis* („Traditionsidee“) in L.s Gedanken über die Kirche aufgezeigt (165 f.). S. hat bekanntlich diese Geschichtsideen in seinem Werk über Gottfried Arnold aufgedeckt und entwickelt. Auch auf die Darstellung des Reformprogramms L.s sowie auf das frühe Erscheinen des Melancthonischen Landeskirchentums sei hingewiesen (176 f.).

Ein Aufriß der Ethik — aus dem besonders die Ausführungen über die Bedeutung des Gesetzes (187 f.), über Freiheit und Freude des Handelns (189 f.), über Anfechtung, Kampf und Blick für die Wirklichkeit der Sünde, aber auch die sozialethischen Abschnitte unterstrichen seien (über die religiöse Aufgabe des Staates: „Wegbereiter des Reiches Gottes und Schirmherr des Christentums“ (193 f.) sowie über den Krieg (200 ff.) — schließt sich an und schließt die Darstellung zuletzt mit einer Gegenüberstellung des als „dualistisch“ charakterisierten Verhältnisses von Staat und Kirche bei L. zu der anders gerichteten Fassung dieses Verhältnisses beim Katholizismus, beim Spiritualismus und beim Calvinismus ab.

Über das letzte Kapitel „Die weltgeschichtliche Bedeutung Luthers“ müßte gesondert gehandelt werden. Eine sehr ausführliche Inhaltsangabe, die alles gut und leicht auffinden läßt, ist eine willkommene Beigabe zu dem bedeutsamen, eigene Wege gehenden Werke S.s, das viel Auseinandersetzung und viel Dank beanspruchen darf.

Abgeschlossen 14. 10. 1940.

Die Visionen Konstantins des Großen

Der Kreuzesvision Konstantins ist eine zwei Jahre ältere heidnische Vision (H. Gregoire, 1931), oder wenigstens eine priesterliche symbolische Handlung (H. Lietzmann, 1937) zugesetzt.

Eusebius von Cäsarea versichert, daß er die Kreuzesvision aus dem Munde Konstantins gehört hatte. „Ἦν (θεοσημίαν) τάχα μὲν ἀλλουλέγοντος οὐ ῥάδιον ἦν ἀποδέξασθαι, αὐτοῦ δὲ τοῦ νικητοῦ βασιλέως τοῖς τὴν γραφὴν διηγουμένοις ἡμῖν μακροῖς ὕστερον χρόνοις, ὅτε ἤξειώθημεν τῆς αὐτοῦ γνώσεως καὶ ὁμιλίας, ἐξαγγελαντος ὁρκοῖς τε πιστωσαμένου τὸν λόγον, τίς ἂν ἀμφιβάλοι μὴ οὐχὶ πιστεῖσαι τῷ διηγήματι; (Vita Constantini, I. 28). Man hat bis jetzt die Versicherung des gelehrten Bischofs beiseite gelassen; wie ich meine, mit Unrecht. Wenn man annimmt, daß die überlieferten zwei Visionen Konstantins miteinander in Beziehung stehen, dann sind nur zwei Lösungen möglich.

Die erste: Konstantin hat Eusebius das Ereignis des heidnischen Tempels von Gallien erzählt. Eusebius mißverstand es, indem er meinte, daß es mit dem Siege Konstantins an der Milvischen Brücke in Beziehung stand. So möglich das sein mag, so ist doch diese Verwechslung des Eusebius zu groß. Deshalb gehe ich auf die Einzelheiten dieser Lösung nicht ein.

Eine andere Lösung scheint mir wahrscheinlicher, Konstantin selbst hat das Ereignis des Tempels von Gallien mit der Schlacht an der Milvischen Brücke in Beziehung gebracht. Er hat dies nicht erst in seiner Erzählung an Eusebius getan, sondern viel früher, als er gegen Maxentius marschieren mußte. Wie bekannt, befand er sich damals in schwieriger Lage; es lag nahe, daß er sich an das Ereignis des Tempels von Gallien erinnerte, eigentlich an den wichtigsten Punkt desselben, nämlich an die Prophezeiung, welche ihm versprach, er werde sechzig Jahre König sein. So gewann er die Überzeugung, daß der Sieg über Maxentius sicher sei; sonst wäre es nicht möglich, daß die Prophezeiung in Erfüllung ginge. In dieser Zuversicht siegte er über ihn. Nach dem Siege hat Konstantin gewiß noch mehr an die Wahrheit der Prophezeiung geglaubt. Als er allmählich im Christentum vorschritt und seine früheren und späteren religiösen Erlebnisse miteinander verband, überzeugte er sich, daß jene Prophezeiung eine allgemeinere und wichtigere Bedeutung hatte.

Ihr verdankte Konstantin, daß er über Maxentius siegte und an dem Vorherrschen des Christentums arbeiten konnte. Er dachte wohl auch, daß die wahre Prophezeiung nur vom wahren Gott herrühren konnte, den er jetzt näher kennen gelernt hatte. Als er diese Überzeugung gewann, ist er auf die Idee gekommen, daß die Zeichen (×××), welche in den zwei Kränzen der symbolischen Prophezeiung standen und welche zeigten, daß er zweimal dreißig Jahre regieren sollte, keine zufällige und äußere Ähnlichkeit mit der Initiale des Namens des Christus und mit dem Zeichen des Kreuzes hatten, sondern eine tiefere und wesentliche Beziehung zu ihnen. Im entscheidenden Moment vor der Schlacht an der Milvischen Brücke schwebte da der lateinische Buchstabe X, oder das christliche Kreuz

vor seinem Geiste? Darüber konnte er sich nun nicht mehr klar werden. Als dieser Prozeß im Geiste Konstantins weiterschrift, hat er einen Traum gehabt, der ihn veranlaßte, das Christusmonogramm auf die Standarte seiner Leibgarde zu setzen. Davon sprechen Eusebius und Lactantius; sie setzen dies Ereignis aber anachronistisch vor die erwähnte Schlacht. Der Traum verstärkt die Überzeugung Konstantins, daß seine Auffassungen wahr seien. Dann erzählte er Eusebius die ganze Geschichte vom neuen Standpunkt aus. Was Eusebius aus dem Munde Konstantins hörte, war also nicht sehr verschieden von der Kreuzesvision vor der Schlacht an der Milvischen Brücke. Daß Eusebius daraus eine Kreuzesvision machte, ist nicht weit vom Worte und vom Sinne Konstantins entfernt. Diese Erzählung Konstantins zeigt gerade mehr als anderes seine Mentalität, welche zwei Welten gehörte und von der einen zu der anderen übergang.

Athen.

Basil Stephanides.

Allgemeines

Erich Seeberg, *Menschwerdung und Geschichte*. Aufsätze. Verl. W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1938. II/282 Seiten. 8^o. Brosch. RM. 12.—, geb. RM. 14.—.

Die Aufsätze, die Seebergs Freunde für diesen Band zusammengestellt haben, sind zunächst einmal Dokumente unseres Zeitalters und seiner Probleme, mögen sie nun Historismus oder Exegese heißen, Krieg oder Wirtschaft, Hochschule oder Politik. Sie sind sodann Dokumente eines theologischen Denkens, das diese Probleme in das Licht einer tief und weit gefaßten Zentralidee rückt, in das Licht des Inkarnationsgedankens: Das Ewige wird „notwendigerweise“ Geschichte; es muß, „ohne sich zu depotenzieren, zeitlich, endlich, Wort und Fleisch werden“ (S. 95/96). So verstanden ist alles Sein auf Geschichte angelegt und „das Leben selbst ist seiner Art und Natur nach Geschichte“ (S. 60: 281). Die sinngebende Mitte dieser Geschichte aber ist die christliche Religion, die durch ihre Idee und ihre Tatsächlichkeit die „relative Einheit nicht bloß der europäischen Geschichte verbürgt“ (S. 40). . . . So sind diese Aufsätze Zeugnisse einer theologischen Facharbeit aus dem Geiste der *universitas literarum* und Zeugnisse einer Universitätsarbeit, die mitten im Kulturleben des Reiches stehen will, nehmend und gebend. Wem diese und andere Hochschulprobleme am Herzen liegen, der wird etwa den Beitrag über Die Umwandlung der deutschen Universitäten (1938) mit besonderer Freude lesen und manchen Vorschlägen darin die ernsteste Beachtung wünschen. Ich nenne nur zwei: die Anregung großorganisierter Gemeinschaftsarbeit und die Forderung, „Menschen, die geeignet sind, am selben Strang zu ziehen, für die gleichen Aufgaben an den gleichen Orten zu vereinen. Wer kann mit wem zusammenarbeiten?“ (S. 257 ff.). Möchte das allezeit der Leitgesichtspunkt planvoller Fakultätspolitik sein!

Seebergs Aufsätze enthalten aber auch ein theologisches Programmwort, das alsbald schulebildend gewirkt und jenseits der Seebergsschule ebenso anregend wie aufregend weitergewirkt hat. Seeberg fordert eine „Theologie der Geschichte“, und diese Forderung zwingt den Leser und Berichterstatter vorweg zu einer kurzen Besinnung auf die historischen und grundsätzlichen Voraussetzungen eines solchen Unternehmens.

Die Idee einer Geschichtstheologie ist älter als das Christentum selbst. Sie ist erwachsen aus der Begegnung zwischen altiranischer und alttestamentlicher Prophetie in der vorchristlichen Apokalyptik. Hier zum ersten Male ist alles Weltgeschehen als Geschichte und alle Geschichte als Weg Gottes mit seiner Welt verstanden. Hier allein ist die Zeit in ihrer Richtungshaftigkeit, Einmaligkeit und Schicksalhaftigkeit radikal ernst genommen. Die *U r k i r c h e* hat dieses Geschichtsbild christianisiert dadurch, daß sie es um das Ereignis der Inkarnation Christi konzentriert hat. Dies Ereignis erscheint nun als der absolute Beziehungspunkt, zu dem alle anderen Geschichtsdaten relativ sind, der Mittelpunkt, auf den alles Frühere hinzielt, durch den alles Seitherige bestimmt ist, der Scheidepunkt, der eine neue schicksalsgeschichtliche Situation schafft. Hier allein ist der Ereignischarakter des „*incarnatus est*“ radikal ernst genommen. Augustin hat diese christozentrische Geschichtstheologie in seiner *Civitas Dei* zur Vollendung gebracht und ist so zum theologischen Testamentsvollstrecker der Apokalyptik und zugleich zum Vater der abendländischen Universalgeschichte geworden. Windelband sah in ihm einst den Vorläufer des idiographischen Denkens, das dem Individuellen und in diesem Sinne Geschichtlichen zugewandt ist. Das ist zu wenig. Denn bei Augustin und seinen Vorgängern ist ein Denken am Werk, das nicht nur auf das Individuelle in aller Geschichte, sondern auf das Singularrisimum aller Geschichte ausgerichtet ist, ein ordnendes Denken, das das Christusereignis in seiner schlechthinigen Einmaligkeit wie schicksalsgeschichtlichen Bedeutsamkeit erfaßt und sichergestellt durch die Einordnung jenes Ereignisses an einem singulären Punkt eines singulären Geschichtsverlaufs. Erst der *Spiritualismus* hat diese „orthodoxe“ Geschichtstheologie transponiert in eine Geschichtsmetaphysik, die das Individuelle, das Geschichtlich-Konkrete in aller Welt zur Geltung brachte und die Menschwerdung Christi als das sinngebende Urphänomen aller Geschichte deutete. Der *Neuhumanismus* endlich hat diese Geschichtsmetaphysik zu einer Geschichtsphilosophie verdünnt und an die Stelle des Urphänomens der Inkarnation das Ideal der Humanität gesetzt. Menschwerdung des Menschen ist das regulative Prinzip der Geschichte!

Es ist das historische Verdienst *Seebergs*, daß er gegenüber dieser Geschichtsphilosophie humanistischer Prägung den Geist des *Spiritualismus* wieder lebendig macht und von da aus zu einer Erneuerung des Christentums und seiner Theologie ansetzt. So sieht auch *Seeberg* im „*Individuellen und Konkreten*“ den Träger der Geschichte und die Erscheinungsform ihres Sinnes; das Unendliche gibt sich zu erkennen in der „*einmaligen Individualität*“. Von diesem Ansatz her erscheint dann die Menschwerdung als die Sinnmitte der Geschichte. Die Geschichte ist die Geburts- und Schädelstätte des Göttlichen in eins. Sie ist das *Golgatha* des Geistes, aber auch seine Aufbewahrungsstätte. Ihr Gesetz heißt immer: *Stirb und werde*, zugleich. Ausdruck und Verwirklichung dieser Idee ist *Jesus Christus*. Darin besteht seine Bedeutung. Am *Geschick Christi* ist *Luther* das Geheimnis der Rechtfertigung aufgegangen, die Einheit von *Katastrophe* und *Sieg*. Von hier aus ergibt sich nunmehr die Möglichkeit und Aufgabe einer Geschichtstheologie. Denn hier erschließt sich der Blick für Gottes Art, Weg, Gesetz in aller Geschichte. „*Das Urbild Christus* ist ewiges Symbol für Menschenlos. Kein *Sieg* ohne *Verlust*, kein *Leben* ohne *Sterben*! Diese einfache und große Lösung für das *Schicksal* menschlichen Daseins gibt uns für alle Zeiten *Christus*. Sein

Geschick ist der Schlüssel für die Fragen nach unserm Schicksal. Das Urbild gibt diesem unserem Leben Sinn und mit dem Sinn Halt“ (S. 237 f.). Hier wird uns Seebergs geschichtstheologische Arbeitsweise klar: Er sucht den Sinn unserer Existenz, entdeckt ihn in der Idee der Inkarnation, findet diese Idee verwirklicht in immer neuen geschichtlichen Erscheinungsformen und sieht darin die Einheit der Geschichte verbürgt.

In einem der jüngsten Beiträge dieses Bandes erklärt Seeberg: „Der dialektischen Theologie ist ... entgegenzustellen eine durchgeführte Theologie der Menschwerdung, die von der Tatsache des Gottes im Fleische ausgeht und die an dieser Idee all die übrigen Fragen des Christentums heute orientiert“ (S. 207). In der Tat, nichts hat uns 1933 so sehr gefehlt wie eine durchgeführte Geschichtstheologie. Und wenn wir uns heute umschauen auf dem Kampfplatz der deutschen protestantischen Theologie, dann ist das Programmwort Geschichtstheologie tatsächlich das Panier geworden, um das sich die jüngsten und vielleicht stärksten antidialektischen Kräfte zusammenscharen. Wird dieser Aufmarsch zu einer Überwindung der dialektischen Theologie und Eroberung des unvergänglichen orthodoxen Erbes führen, das sie noch immer fest in ihren Händen hält? Ich wage es nicht zu glauben, und es ist mir zweifelhaft, ob Seeberg selbst es glaubt (vgl. S. 208). Die Geschichte unserer Theologie, Kirche und Nation aber fordert, das ist doch wohl auch Seebergs eigene Überzeugung, eine Synthese, die über Theses und Antitheses hinausführt, nicht im billig vermittlungstheologischen Sinn, sondern im tiefsten Sinn einer Hegelschen Synthesis, in der Theses und Antitheses aufgehoben und nur deshalb überwunden sind. In welcher Richtung kann diese Synthesis liegen? Vielleicht ist Seebergs Programmwort Geschichtstheologie, ganz im Seebergschen Sinne, dazu bestimmt, über die ursprünglichen Absichten und Gedanken seines Urhebers hinauszuwirken und den Weg zu jener Synthese zu weisen. Vielleicht trägt es den Aufruf in sich, noch entschlossener, als Seeberg selbst es tut, zum „Blut der Anfänge“ zurückzukehren und eine Geschichtstheologie aufzubauen im Geiste der orthodoxen Urtradition — eine realistische Geschichtstheologie, die nicht von der Idee der Inkarnation und der dadurch vertieften Sinndeutung unseres Schicksals, sondern von der Botschaft des „incarnatus est“ und der dadurch heraufgeführten Revolutionierung unseres Schicksals spricht — die die Einmaligkeit des Christuserignisses und die Schicksalhaftigkeit der Zeit wieder radikal ernst nimmt —, in der Himmel und Erde, Natur und Menschheitsgeschichte, Vergangenheit und Zukunft, Kreuz und Schicksal, Tragik und Dämonie, Kirche und Reich ihre feste Stelle haben. Vielleicht würde eine derartige Geschichtstheologie sich auf den „ganzen Luther“ berufen dürfen (vgl. S. 238). Seeberg weiß um die Möglichkeit solcher Geschichtstheologie (S. 36; 133; 184). Wird er selber den ersten Schritt zu ihrer Verwirklichung tun?

Bonn.

Ethelbert Stauffer.

Otto Ritschl, Ethologie des sozialen und des persönlichen Menschenlebens. Halle, Akademischer Verlag 1939. 356 S.

Das Werk des bekannten Dogmenhistorikers erscheint als XI. Band der von Barnikol herausgegebenen Theologischen Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte und ist gedacht als 1. Band einer noch umfassenderen Darstellung, deren Gegenstand das „Ethos des praktischen Idealismus und der pflichtgebundenen Sittlichkeit“ sein soll.

Es stellt gleichsam den systematischen Ertrag dar, den der Verf. aus seinen langjährigen dogmengeschichtlichen Forschungen gewonnen hat — eine erstaunliche Leistung, besonders auch wenn man das hohe Lebensalter des Gelehrten berücksichtigt.

O. Ritschl unterscheidet zwischen Ethik und Ethologie. Er will in seinem Werk keine normative Ethik geben, sondern ethologisch ein „möglichst wirklichkeitstreuues Bild der im Leben der Menschheit gegebenen Erscheinungen des sittlichen Denkens, Wollens und Handelns“ (7). Er will also wie Schleiermacher deskriptiv und nicht normativ-spekulativ verfahren. Gegenstand seiner Ethologie sind die persönlichen und die sozialen Erscheinungen des sittlichen Lebens, wobei für R. der Gedanke maßgebend ist, daß alle persönliche Sittlichkeit nur in der Wechselwirkung des Individuums mit der mannigfaltig gegliederten menschlichen Gemeinschaft sich entwickeln und reifen kann. So wird der Gedanke der Gemeinschaft ungemein fruchtbar in den Mittelpunkt des Ganzen gestellt und darum in der Uneigennützigkeit das entscheidende Merkmal der sittlichen Güte gesehen. Ganz besonders wird dabei der überragende Wert der völkischen Gemeinschaft und des nationalen Gemeinwohls betont, der als Grundwert alles menschliche Handeln und Schaffen bedingt und den der Verf. am meisten im totalen Staat des Nationalsozialismus realisiert findet.

All diese in der Gegenwart besonders wichtigen Zusammenhänge werden gründlich und umfassend untersucht, und man kann den Ausführungen, soweit sie sich auf eine wissenschaftliche Analyse ethischer Grundbegriffe beschränken, weitgehend folgen. Die Schwierigkeiten beginnen erst dort, wo der Verf. versucht, seine philosophische Analytik, die er von einer idealistischen Grundposition aus gestaltet, mit dem Christentum zu verbinden. Denn ganz offensichtlich ist sein Bestreben, ähnlich wie Schleiermacher, aufzuzeigen, wie im letzten Grunde seine völkisch-philosophische Ethologie mit den Grundwahrheiten des Christentums übereinstimmt. In den meisten Fällen aber, wo der Versuch unternommen wird, auf diese Weise Philosophie und Christentum zu verbinden, wird die Einheit vollzogen auf Kosten der Eigentümlichkeit der christlichen Haltung. Das scheint uns auch in dem vorliegenden Versuch der Fall zu sein. Jedenfalls ist es oft erstaunlich, wie leicht ein Kenner des genuinen lutherischen Protestantismus vom Range Ritschls die Synthese vollzieht zwischen der protestantischen Deutung des Christentums und einem Ethos, das doch aus einer ganz anderen Grundhaltung herausgewachsen ist. Nur so war das möglich, daß die Begriffe Sünde, Gnade, Freiheit, Reich Gottes usw. in ihrer genuin lutherischen Bedeutung abgeschwächt und dem sittlichen Idealismus angepaßt wurden. Hätte R. das sola gratia der Rechtfertigungslehre ernster genommen, so hätte die Spannung von philosophischer und theologischer Ethologie stärker in seinen Gesichtskreis treten müssen. Dann wäre von selbst auch die Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat, von christlicher Agape und weltlicher Macht mehr hervorgehoben worden. So bleibt der beherrschende Grundton des in seinen Einzelanalysen zweifellos verdienstvollen Buches ein philosophischer Idealismus, der eine oft feinsinnige Psychologie der natürlichen emotionalen Grundlagen des natürlichen Seins entwickelt, die Dämonie dieses Seins aber und ihre notwendigen Konsequenzen für die menschliche Existenz zu wenig berücksichtigt.

Walther Rehm, Europäische Romdichtung. München, Max Huber Verlag, o. J. (1939). 237 S. 8^o, RM. 9.50.

Das Gesamthema „Rom“, wie es als eine überzeitliche, ideen-, macht- oder kulturgeschichtliche Aufgabe sich darstellt, erscheint dem heutigen Denken vorwiegend in der Form der polaren Fragestellung: „Roma aeterna“ oder „Der Untergang Roms“. Es wird von dem Nebenthema begleitet, das die Frage behandelt, von welchem Rom jeweils die Rede sei, ob das republikanische, kaiserliche, päpstliche, faschistische, das antike, mittelalterliche, moderne, das ideale oder das zeitgebundene, das imperiale oder das nur-italienische Rom in seiner Gesamtheit, Teilverbindung oder Vereinzelnung gemeint sei. Die Lösung der damit gestellten Probleme ist letztlich weltanschaulich bedingt, wie schon ihr Auftauchen durch den Kampf der Weltanschauungen hervorgerufen wurde: Die Polarität entstammt dem Kampf zwischen der „heidnischen“ und der „christlichen“ Geschichtsdeutung, die göttergewolltes Bestehen oder heilsgeschichtlich notwendigen Untergang Roms als Panier einer glaubensbedingten Sinngebung des Geschehens aufpflanzen. Die moderne Geschichtswissenschaft hat keineswegs eine Vereinfachung der Problematik vorbereitet, geschweige ihre Lösung erreicht. Weder bei dem Ewigkeits- noch bei dem Dekadenzproblem ist das einfachste historische Erfordernis erfüllt, die anerkannte zeitliche Ansetzung oder Periodisierung. Hinsichtlich des ersten besteht keine Einigkeit in der Auffassung der großen Träger der Aeternitasidee, der Kaiser und Päpste, die dem einen als Täter, dem andern als Täuscher gelten. Kommt dem politisch- oder geistig-imperialen Rom, dem *imperium sine fine* oder der *civitas Dei* auf Erden das Prädikat der Aeternitas zu? — Als Gründe für den Untergang werden längst nicht mehr politische — die Einbrüche der „Barbaren“ — angegeben (es geschieht noch bei unsern romanischen Nachbarn); soziologische und biologische Momente sind in den Vordergrund getreten. Handelt es sich überhaupt um „Untergang“, oder ist richtiger von „Übergang“ zu sprechen? — Der Weg, der aus dem Labyrinth der Problematik herausführt, liegt in der Kraft der Weltanschauung, und es fragt sich nun, ob diese selbst wiederum nicht durch das Phänomen „Rom“ mitbestimmt ist. Der Teil der Welt, der zur Romanitas gehört, der sprachlich, glaubens- und gesittungsmäßig von ihr beeinflusst ist, weist seine eigenen Lösungen vor. Wie weit hier völkische Bedingtheiten ausschlaggebend sind, muß in diesem Zusammenhang unerörtert bleiben. Es ist aber nicht so, daß das Thema Rom einen Abgrund quer durch Europa klaffen läßt. Im Gegenteil, trotz oder vielleicht wegen der Vielfalt der Problematik werden die Völker in ihrem geistigen Streben, ihrer Sehnsucht, ja man kann sagen ihrer Liebe zu Rom zusammengefaßt. Auf ihre Weltanschauung fällt ein durchdringendes Licht, das Gemeinsame wird gleichsam magisch angezogen und läßt ein europäisches Anliegen gewahr werden. Auch dies eine Erscheinung, und mehr, eine Tatsache, würdig der *Roma aeterna*! — Ein Beispiel für diese Einigung Europas auf einem Gebiet gibt Rehm für das Feld der Dichtung. Seine Arbeit über die Europäische Romdichtung folgt einer älteren über den „Untergang Roms im abendländischen Denken“, Leipzig 1930. Das Thema wurde dort als großes Gespräch aufgefaßt, dessen Teilnehmer, von Polybios und Augustin an bis Nietzsche, jeder für seine Zeit, für seine Weltanschauung sprechen. So läßt auch das neue Werk von Hildebert von Lavardine und vorher schon von Claudian bis zu Lord Byron einen Bogen durch die Jahrhunderte sich wölben: jedes Gedicht ein Stein, jeder Stein in der Wölbung

anders behauen, einer von dem andern berührt, einer für den andern notwendig, alle vereint unter dem großen Thema Rom. Ebenso wie das europäische Romgespräch sich mit dem Problem des Untergangs befaßt, besingt auch die europäische Romdichtung die Ruinen, beklagt in Erinnerung an einstige Größe die Dekadenz, berührt den einen Pol des großen Themas. Wer die Geschichte der Malerei kennt, die das „Klassische Land“ verherrlicht, den überrascht diese Erscheinung nicht. So ist es nicht Willkür des Verfassers, dessen Interesse auch sonst dem „Todesproblem“ gilt, daß hier die Dichtung dem Dekadenzproblem zugeordnet wird, wenn anders Schillers Wort recht hat: Was unsterblich im Gesang soll leben, muß im Leben untergehen. Was unsterblich soll leben ... kündigt sich hier eine Synthese zwischen dem Problem der Aeternitas und der Dekadenz an? ... Daß die Romdichtung in der dichterischen Klage beginnt und endet, — „in die Form der Elegie also kleidet sich jede wahre Romdichtung ...“, schreibt Rehm — hängt irgendwie damit zusammen, daß sie von Nichtrömern getragen wird — auch der Orientale Claudian muß dazu rechnen. Diese leben in einer „humanistisch-ästhetischen Betrachtungsweise“, wie sie schon bei Hildebert bemerkbar ist. Elegische und humanistische Stimmung: diese Verbindung verdient festgehalten zu werden, da sie die Hinwendung zu der Seite der Dekadenz in dem großen Thema erklärt, bei dem so viel auf das Stimmungsmäßige ankommt. Die Dichter, deren Heimat jenseits der Alpen liegt, stehen Rom objektiver gegenüber, sie haben beim Anblick der Trümmer andere Empfindungen als die Römer, ja als der Wahlrömer Petrarca. Ein du Bellay empfindet Rom als „erdrückende Last“, „sein Lobpreis ist im Rückgrat gebrochen durch das Bewußtsein jenes Nichts, durch den Hader mit einem undurchdringlichen, gottlosen Himmel, der diesen Absturz zugelassen hat“. Ein großer Teil der Gedichte wird von dem Problem des christlichen Rom erfasst: Das Nebenthema kündigt sich an, zwischen dem einen oder anderen besonderen Rom ist die Entscheidung zu treffen. Die Stadt der Apostelfürsten, die als solche die neue Roma aeterna zu verkörpern hatte, wird selbst vom Verfall erfasst, als das Papsttum von seiner Höhe herabsinkt. Rehm zeigt, wie sie schließlich Anlaß zu der kalvinistischen Diatribe eines Grévin gibt und im Denken des 18. Jahrhunderts durch das antike, heidnische Rom abgelöst wird; John Dyers Werk „entbehrt im ganzen fast jeder christlichen Farbe“. Der Übergang, der von diesem Engländer zu Goethe gemacht wird, läßt einen gewissen Bruch in dem großen Gewölbe entstehen. Der Leser wird auf die Römischen Elegien gelenkt — der Abschnitt ist „*Erotica Romana*“ überschrieben —, die dann doch nur in einem weiteren Sinne als Beitrag zur abendländischen Romdichtung zu gelten haben: in einem tieferen Sinne vielleicht, aber nicht in der Art der geschichtlichen Betrachtung der Ewigen Stadt, von der die andere Poesie erfüllt ist. Im folgenden Kapitel sind Schiller und Schlegel vereint, wobei der erste naturgemäß zu kurz kommt. Dafür entschädigt der Abschnitt über Humboldt, bei dem allein die Überschrift „Stadt der Trümmer“ dem Inhalt nicht angemessen ist. Rom ist für Humboldt mehr, es ist die Erbin von Hellas: dies kommt nicht nur sonst bei dem Gestalter des humanistischen Bildungsideals tausendfach zum Ausdruck — wie es Rehm in seinem schönen Buch über „Griechentum und Goethezeit“ aufgezeigt hat —, auch Humboldts Romelegie weiß davon. — Wenn Romantik nach dem Worte Goethes das Kranke ist, so ist Rom für sie eine tödliche Gefahr: Die „patrie des tombeaux“, der antiken und der christlichen, muß zum Symbol der unglücklichen

Seele werden; darum ist es für Byron — mit ihm als „letzten großen Europäer“ schließt Rehm — „city of the soul“. Nach der Voraussetzung des Schillerworts versiegt die Romdichtung im 19. Jahrhundert dank des Aufstiegs Roms — wie die Briefe Schölzers zeigen, hat er noch geraume Zeit auf sich warten lassen. Daß keine Dichter nach dem Engländer mehr zu nennen waren, mag andere Gründe haben; es konnte nur eine Auswahl gebracht werden, die dem Verfasser überlassen bleiben muß. Dadurch, daß sie mit einer Idee, einer geistesgeschichtlich bedeutsamen Stellungnahme zu dem Problem Rom jeweils verbunden wird, entsteht ein Bild, das in seiner Schwermut nicht eigentlich farbig, aber doch wunderbar durchgezeichnet und in seinem Helldunkel von starker Wirkung ist — würdig des großen Themas. Bildtafeln, unter denen die Wiedergabe Piranesis vorwiegt, unterstreichen die Absicht des Verfassers und zeugen im übrigen von der gediegenen Ausstattung. —

Der historische Längsschnitt, der Nord und Süd zu Worte kommen läßt, erweckt zum Schluß einen Wunsch: Hätte nicht die Fülle des Materials aus der Dichtung der Nationen — bei dem Italienertum e silentio — zu einer völkischen Scheidung der Romdichtung führen können, die, abgesehen vom Zeitbedingten, die Synthese der nationalen Einzelzüge bringt, indem sie den „Geist der Nationen“ einem großen Gegenstande gegenüber in Erscheinung treten läßt? Ein Buch, dessen Titel den Namen eines Begriffs — Europa — trägt, der heute fragwürdig geworden, einen erneuerten Inhalt empfangen wird, sollte sich diesen Beitrag der Wissenschaft zum Leben nicht entgehen lassen. Die Täter sind am Werk. Wir harren der heißen Gesichte der Dichter. Das große Thema wird auch in der Dichtung mit einer neuen Variation erklingen. Es war an der Zeit, die Ernte von anderthalbtausend Jahren einzubringen; die reifsten Garben sind geborgen.

Berlin.

Helmut Werner.

Stengel, Edmund E., Kaisertitel und Souveränitätsidee. Studien zur Vorgeschichte des modernen Staatsbegriffs. Verlag Hermann Böhlans Nachfolger, Weimar 1939. (Auch: Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters, Bd. III, H. 1.) Vortrag, gehalten am 1. September 1938 auf dem VIII. Internationalen Historikerkongreß in Zürich.

Verf. fragt nach dem Ausgangspunkt der souveränen Staatsidee und stellt in den Mittelpunkt seiner wort- und rechtsgeschichtlichen Untersuchung Wort und Begriff „imperator“. Verf. meint, universales und hegemoniales Kaisertum ständen im Abendland einander gegenüber. Das hegemoniale Kaisertum sei romfrei und bedeute Zusammenfassung und Führung kleinerer Reiche. Der siegreiche Feldherr der Römer, der imperator, sei das eigentliche Vorbild dieser Hegemonialkaiser, ihre Voraussetzung der militärische Erfolg. Man könne also von Heerkaisern sprechen. Diesen Imperatortitel legten sich nun auf Grund ihres Erfolges die Herrscher abendländischer Reiche bei, unterschieden ihre Herrschaft bewußt vom römischen Kaisertum, das Einheit der abendländischen Welt bedeutete, und in dem Maße, wie das Selbstgefühl der Staaten Europas wuchs (rex imperator in regno suo), entwickelte sich auch aus der Heerkaiserwurzel die Souveränitätsidee.

Verfasser nennt seine Arbeit selbst einen Versuch, den Ursprung dieser Idee aufzufinden. Er sieht ihren ersten greifbaren Niederschlag in der Verbreitung des Kaisertitels in England, betont seine

Einwirkung auf das Frankenreich u. a. über Alchwin. In den deutschen Gebieten habe zunächst der römische Kaisergedanke überwogen. Aus dem Gebrauch in Spanien ließen sich ebenfalls hegemoniale Tendenzen erkennen. Als sehr wichtig für weitere außerdeutsche Entwicklung gilt dem Verf. die Stelle bei Widukind von Korwey, der dem „imperator“ den alten römischen Inhalt gegeben habe, wobei aber die später übliche Bedeutung des Heerkaisers eingeschlossen sei. Nach Ottos Vorbild (vielleicht eher: Widukinds) hätten die Beherrscher Englands diese aus dem älteren England stammende Idee wieder aufgegriffen. Sie habe dann ihren Weg im Abendland aufs neue bis zur völligen Selbständigkeit der europäischen Staaten angetreten.

Der Vortrag rafft ausgedehnte Arbeit zu diesem schwierigen Thema zusammen. Schwierig deshalb, weil die Begriffsinhalte so außerordentlich nahe liegen, z. T. ineinander übergehen. Die meisten römischen Imperatoren haben mit Heeresmacht ihr Kaisertum begründet und behauptet. Auch im römischen Reich gab es Vasallenkönige. Aber es besteht kein Zweifel, daß der urgermanische Führergedanke im Kampfe der Ideen wirken mußte. Verf. bezeichnet seine Arbeit als einen Auftakt. Zunächst bliebe die Tatsache zu erörtern, daß im Germanischen der Führer vor dem Kampfe Herzog hieß und im Römischen der Sieg zum Imperator machte. Auch ist zu überlegen, ob nicht doch Verbindungen Englands über die Kirche zur römischen Welt deren Ideen wirksamer machten, als es hier den Anschein hat¹⁾.

Berlin-Grünau.

Gerhard Vetter.

Helmut Lüpke, Historische Fälschungen als Werkzeug der Politik. (Schriften der Hochschule für Politik. Idee und Gestalt des Nationalsozialismus. Heft 40—41.) Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940. 67 S.

Der Verf. verfolgt in großen Zügen von der Konstantinischen Schenkung bis zu der Eisnerschen Dokumentenfälschung unter eingehender Benutzung der Literatur das Problem der politischen Fälschung in der Geschichte. Der Verf. weist an 17 Fälschungen ihre Motive und ihre Wirkung auf die Geschichte nach. Es kommt ihm hierbei vor allem auf die Wirkungen an, die die Fälschungen in ihrer politischen Auswertung hervorgerufen haben. Man bedauert, daß der Verf. nicht stärker dem geschichtsanschaulichen Anspruch, der jeder Fälschung zugrunde liegt und ihre Motive deutlich erhellt, nachgegangen ist. Die Arbeit hätte dadurch sicherlich eine Bereicherung und Vertiefung des Problems gerade auch nach der politischen Seite hin erfahren. Die Broschüre orientiert den Leser gut über den Stand der Forschung zu einigen geschichtlichen Dokumenten, der Wert der Broschüre liegt in dem Aufzeigen des politischen Zwecks der Fälschungen.

Kiel.

Bengt Seeberg.

1) Wie schwierig auch in Spanien, das doch recht romnah ist, die Verhältnisse liegen, zeigt Verf. selbst S. 13 Anm. 8: *imperator de Legionibus et rex totius Hispaniae.*

So erschloß der Verf. neue Gebiete für sehr viel genaue Kleinarbeit, die er selbst gemäß seinen bekannten Arbeiten sicher weiterführend in Angriff nehmen wird.

Werner Haugg, *Das Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten* (Schriften zum Staatsaufbau, Neue Folge der Schriften der Hochschule für Politik, Teil II Heft 44). Verlag Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940. 44 S.

Verf. gibt eine Darstellung des Aufbaus des Reichskirchenministeriums und zeigt die Aufgaben des Ministeriums auf. Die Schrift enthält wertvolle statistische Angaben und gibt einen Einblick in die Ziele der staatlichen Religionspolitik. Angemerkt sei nur, daß die Definition der evangelischen Kirche als Reich Christi (S. 17) nicht zutrifft. Nach der Augustana ist die Kirche dort, wo Wort und Sakrament recht verwaltet werden. Man könnte heute definieren: Kirche ist die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben. Die Schrift von Haugg ist für die gegenwärtige Kirchenpolitik nicht ohne Bedeutung.

Kiel.

Bengt Seeberg.

Prof. Anton Baumstark, *Liturgie Comparée*. Édition refondue, o. J. (= 1959 oder 1940). IX, 276 S. Monastère d'Amay à Chevetogne (Belgique).

Bei der engen Verwandtschaft, die — trotz aller Unterschiede im einzelnen — zwischen den Liturgien der älteren christlichen Bekenntnisse besteht, fühlt sich der menschliche Geist ganz von selbst dazu gedrängt, Vergleiche anzustellen. So betont schon die Pilgerin Aetheria, sie habe die ausführliche Beschreibung des Gottesdienstes der Kirche von Jerusalem deswegen unternommen „sciens, quia libenter haberetis haec cognoscere“. Und so oft seitdem jemand in engere, lebendige Berührung mit einem anderen Ritus kam, lockte es ihn, seine Beobachtungen und Eindrücke schriftlich niederzulegen. Mit dem Fortschreiten der allgemeinen wissenschaftlichen Haltung des menschlichen Geistes nahmen solche Darlegungen auch wissenschaftlicheren Charakter an; vgl. die Arbeiten von Jakob Goar O.P. oder die des noch nicht allzu lange verstorbenen Propstes Alexej Maltzew. Indessen mangelte es auch Arbeiten der letztgenannten Art in wissenschaftlicher Hinsicht noch an manchem; so vor allem an der restlosen, systematischen Erfassung alles irgendwie erreichbaren einschlägigen Materials und erst recht an der sicheren Handhabung einer klar erkannten und straff durchgeführten Methode. Hier gründlich Wandel geschafft und damit die „vergleichende liturgiegeschichtliche Forschung“ begründet zu haben, bleibt für immer das besondere Verdienst Anton Baumstarks. Nachdem er in zahlreichen Einzeluntersuchungen an charakteristischen Beispielen seine Methode jahrelang erprobt, führt er nun in einem großen Wurf das Gesamtgebäude dieses von ihm mit so viel Liebe und Hingabe gepflegten Wissenszweiges auf.

Wie schon eben angedeutet, liegt das Schwergewicht auf der Methode. Da B. als Gegenstand seiner Untersuchungen nur die konkret-greifbaren „Formen“ der Liturgie, darunter vor allem die Texte, anspricht und da er diese Formen ausschließlich unter philologisch-historischem Gesichtspunkt betrachtet, bekommt seine Methode ein streng exaktes Gepräge; ja, in vielen Punkten gleicht sie sogar der Methode der Naturwissenschaften. Denn zunächst gilt es ja, Tatsachen festzustellen und zu diesem Zwecke alles einschlägige Material herbeizuschaffen. Sodann sind die festgestellten Tatsachen richtig zu deuten: „Unter welchem Einfluß kam es zu dieser Erscheinung? Läßt sich diese Erscheinung als Ausfluß einer bestimmten Gesetzmäßigkeit begreifen?“ B. hat geradezu eine Fülle von solchen Gesetzmäßigkeiten zu entdecken gewußt. Unter diesen ist am reizvollsten wohl das „Gesetz der Erhaltung des Alten

in liturgisch hochwertiger Zeit“, das uns erklärt, warum wir z. B. im römischen Ritus am Karsamstag kein Credo, kein Offertorium, kein Agnus Dei haben. Gewiß sind solche Gesetzmäßigkeiten noch keine metaphysischen Grundgesetze; gibt es doch auch Fälle, wo sie keine Anwendung finden können oder wo sie sich sogar überschneiden. Aber da heißt es eben, die besonderen Gründe für eine solche Ausnahmeerscheinung ausfindig zu machen!

Man wird es begreifen, wie lichtvoll und anregend es ist, mit einem Verf., der eine in solch hohem Maße dem Gegenstand angepaßte Methode mit solcher Meisterschaft zu handhaben weiß, in die Einzelheiten der Forschung einzutreten. Hier liegt die siegreiche Kraft des Buches. Wenn man auch manchmal eine einzelne Tatsache in einem anderen Zusammenhang gesehen wissen möchte und wenn auch hie und da die Kühnheit der Schlußfolgerung geradezu schwindelerregend erscheint, nie wird sich selbst der Fachmann bei wohlwollender Prüfung gegenüber dem Gewicht der Argumente verschließen können, die der Verf. so geschickt aufzureihen versteht. Dabei wird dieser in seiner Stellung um so unangreifbarer, als er über eine staunenswerte Kenntnis auch der unbedeutendsten Einzelheiten verfügt. Das soll aber nicht heißen, daß in unserem Buche bereits jede einzelne Frage, die die vergleichende Liturgiegeschichte stellen kann, behandelt sei. Das will auch der Verf. gar nicht. Er will nur den Weg weisen und an besonders ausgewählten Beispielen zeigen, wie es zu machen ist. Und das ist ihm gelungen, so gut, daß niemand mehr einen anderen Weg weisen kann. Manches mag noch ergänzt werden, manches noch verbessert werden können. Aber all das trifft nicht mehr ins Wesentliche. Baumstarks Weg ist schlechthin der Weg.

Gerleve über Coesfeld.

P. Dr. Hieronymus Engberding O.S.B.

Neues Testament und Alte Kirchengeschichte

Die *Meta noia* als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum *ordo salutis* auf biblisch-theologischer Grundlage. Von Hans Pohlmann. (Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von E. Klostermann, Heft 25.) Verlag J. C. Hinrichs, Leipzig 1938. 116 Seiten, RM. 6.—

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, einen geschichtlichen: „Der *ordo salutis* in der christlichen Frömmigkeit“, einen biblisch-theologischen: „Der *ordo salutis* nach dem Neuen Testament“ und einen systematischen: „Der *ordo salutis* im Umbruch des theologischen Denkens.“ Es wird zunächst richtig erklärt, die Dogmatik verstehe unter dem *ordo salutis* diejenige Ordnung, die Gott gewählt hat, um dem Menschen das Heil zuteil werden zu lassen. Gleich darauf aber werden wir eines besseren belehrt: „Wir verstehen unter dem *ordo salutis* denjenigen Akt, der uns Menschen mit Gott verbindet.“ Wie kann ein *ordo* ein Akt sein! Mit dieser unklaren Begriffsbestimmung beginnt das Buch. Es läßt dann auch im weiteren Verlauf nichts an Unklarheit zu wünschen übrig. Die Verkürzung des *ordo* zu einem Akt führt gleich im geschichtlichen Teil zu einer einseitigen und darum irreführenden Beschreibung des katholischen, des protestantischen und des pietistischen Typs (Erfüllung des Gesetzes als Heilsweg; Glaube als Heilsweg; Bekehrung als Heils-

weg). Eine ernsthafte dogmatische Untersuchung hätte zu genaueren Ergebnissen führen müssen. — In dem biblisch-theologischen Teil gibt sich der Verf. nicht die Mühe, zunächst das griechische Wort $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ und sein hebräisches Äquivalent sprachgeschichtlich genauer zu untersuchen. Er kommt vielmehr nach der Exegese einzelner Stellen, die zum Teil anfechtbar ist, zu dem Ergebnis, daß für Jesus nicht der Glaube, sondern die Buße „der Zentralbegriff christlicher Frömmigkeit“ ist. Nun ist es gewiß richtig, daß die Buße in der Verkündigung Jesu eine wichtige Rolle spielt, aber daß man damit die Botschaft Jesu und den von ihm verkündigten Heilsweg zutreffend und vollständig beschreiben kann, wird der Verf. uns nicht glauben machen. Was soll man aber zu der Erkenntnis sagen, die offenbar aus einer Analyse des Wortes $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ gewonnen ist: „ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ als Bekehrung steht im Gegensatz zum $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ “? Oder zu solchen Sätzen: „Jesus gehört in die $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ hinein“ oder: „ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ist grundlegend Erkenntnis Gottes“? Ich meine, auch die theologischen Begriffe sind uns dazu gegeben, daß wir in wissenschaftlichen Untersuchungen einen klaren und sauberen Gebrauch davon machen. Ganz schlimm wird die Sache dann bei Paulus. Der Verf. kann nicht leugnen, daß zum mindesten im Römerbrief der Zentralbegriff der „paulinischen Frömmigkeit“ der Glaube ist. Aber gleich darauf wird mit der Leichtigkeit, die dem Verf. beim Vertauschen biblischer Begriffe eigen ist, gesagt: „Man wird feststellen können, daß $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ im paulinischen Verständnis gleichbedeutend ist mit der $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ in der Verkündigung Jesu“. Hier wird also gleich im Ansatzpunkt eine Verkürzung der paulinischen Theologie vorgenommen. Die $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, so lautet dann das Ergebnis der Untersuchung, stellt sich bei Paulus in $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ und $\acute{\alpha}\rho\theta\eta$ dar. Es heißt wörtlich: „Denen gegenüber, denen das Evangelium ein $\sigma\kappa\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$ ist, beschreibt Paulus den Heilsweg als $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$; den anderen aber gegenüber, denen es $\mu\omega\rho\tau\acute{\alpha}$ ist, beschreibt er ihn als $\acute{\alpha}\rho\theta\eta$.“ Der Verf. fügt dann hinzu, es sei noch eine dritte Manifestation der $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ denkbar und möglich: „Denen, denen das Kreuz als Zeichen der Schwachheit galt, kann das Evangelium dargebracht werden als das Heldentum, ‚das vor Gott gilt.‘“ Was wohl Paulus zu diesem Satz gesagt hätte? Natürlich wird auch die Bekehrung des Paulus als $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ verstanden. Ich frage: Ist es nicht die erste und einfachste Aufgabe des Exegeten, festzustellen, wo Paulus das Wort $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ gebraucht, um von da aus zu weiteren Schlüssen zu kommen? Die neutestamentliche Wissenschaft muß sich mit allem Ernst dagegen verwahren, daß den neutestamentlichen Texten derart Gewalt angetan wird, wie es in dem Buch geschieht. — Was mit der vom Verf. befolgten Methode angerichtet wird, ist dann ganz deutlich im dritten Teil zu erkennen, wo der Verf. mit Stolz für sich in Anspruch nimmt, einen „Umbruch des theologischen Denkens“ herbeizuführen. Es wird gefordert, daß die Dogmatik von der $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ her neu zu gestalten ist. Wie sieht diese „Dogmatik“ aus? Der Verf. erklärt: „Die Theologie der $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ist Offenbarungs-Theologie.“ Gut. Was aber ist Offenbarung? Offenbarung ist „die logische und religiöse Voraussetzung für die $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ “; anhangsweise wird hinzugefügt: „und damit natürlich auch für den Glauben“. Einige Seiten weiter liest man dann zu seinem Erstaunen: „ $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ als Bekehrung des Menschen zu Gott ist zwar niemals gleichbedeutend mit Offenbarung als Hinkehr Gottes zu dem Menschen, aber auch nie ohne Offenbarung, sondern stets mit Offenbarung gefüllt.“ Einige Seiten später: „Offenbarung Gottes ist Wort Gottes als Erlebnis“ (!). Nun wissen wir also endlich, was Offenbarung ist! Weiter: „Der *ordo salutis* ist nach dem

Sündenfall kein anderer wie vor ihm.“ Als wenn vor dem Sündenfall überhaupt die Notwendigkeit eines *ordo salutis* bestanden hätte! „Sünde ist nicht die Voraussetzung der *μετάνοια*, sondern das Gegenstück zu ihr! Entweder *μετάνοια* — oder Sünde!“ Aber bald darauf heißt es: „Zum *ordo salutis* gehört nur die Selbst-Erkenntnis des Menschen, daß er vor Gott sündig ist.“ Die *μετάνοια* ist „das Ja zu Gott“. „Ich vertraue Gott und dem von ihm gesetzten *ordo salutis*, weil ich in der *μετάνοια* stehe.“ Was heißt das? — Worauf aber die ganze Theologie der *μετάνοια* hinaus will, wird klar an der Stellung des Verf. zu den Heilstatsachen. Die Heilstatsachen sind nach dieser „Theologie“ nicht heilsnotwendig. „Das Vertrauen zu der Gnade Gottes wird grundlegend begründet nicht durch die Heilstatsachen, sondern durch die *μετάνοια*.“ Die Theologie der *μετάνοια* kennt nur einen „*ordo*“ *salutis*, eben die *μετάνοια*; aber er „gliedert sich (!) in drei Stufen: 1. Begegnung mit Gott; 2. Rechtfertigung aus dem Glauben (Rechtfertigung: „der innere Vorgang, der im Selbstgericht (!) plus Vertrauen besteht“); 3. der Sieg des Christus. Die Christusfrage rückt erst auf der dritten Stufe in den Mittelpunkt. Daran ergibt sich für den Verf. der biblisch völlig unhaltbare Satz, daß es „grundsätzlich Heil gibt auch ohne Christus“. Gewiß, es gibt Frömmigkeit ohne Christus, aber Heil gibt es, wenigstens nach christlicher Erkenntnis, nur in Christus. Es ist klar, daß in der Theologie der *μετάνοια* das Kreuz Christi keine entscheidende Bedeutung hat. „Von einer metaphysischen Heilsnotwendigkeit des Sterbens Jesu kann nicht die Rede sein.“ „Die göttliche Heilsgnade wird dem Menschen zuteil ohne das Opfer von Golgatha, allein durch *μετάνοια*.“ Was sagt Paulus? Oder hat Paulus keine Geltung mehr in einer „christlichen“ Theologie? Wird nicht das ganze Handeln Gottes zum Heil in sein Gegenteil verkehrt, wenn der Verf. sagt: „Ehe Christus sich mit seinem Opfertod zu uns bekennt, müssen wir uns durch *μετάνοια* zu ihm als dem Gekreuzigten bekennen“? Ist etwa für die Theologie der *μετάνοια* das Kreuz ein Skandalon? Für den Verf. gehört der Gedanke der Stellvertretung nicht zum *ordo salutis*, er „verbindet ihn mit der Heiligung“. Gehört die Heiligung etwa nicht zum *ordo salutis*? Was die Sühne „im religiös-subjektiven Sinn“ bedeutet, geht aus folgender Erklärung hervor: „Als Menschen, die mit diesem Christus in der Gemeinschaft des Kreuzes stehen, erkennen wir jetzt, daß sein Tod unser Tod, sein Opfer unser Opfer ist, und in der inneren Haltung der *μετάνοια* bringen wir (!) dies Opfer des Todes Gott zur „Wiedergutmachung“ oder zur Sühne dar.“

Wozu die ganze biblische Grundlegung in der Arbeit, wenn der Verf. zu einer solchen „Theologie“ kommt? Die Arbeit ist aufschlußreich als persönliches Bekenntnis des Verf. Die „Theologie der *μετάνοια*“ stellt freilich einen „Umbruch“ dar, aber einen Umbruch, den wir ablehnen müssen. Möge diese Theologie, deren begriffliche Grundlagen nicht klar sind und die das biblische Zeugnis nicht im Gehorsam gegen das Wort, sondern willkürlich handhabt, auf das vorliegende Buch beschränkt bleiben. Sie verdunkelt nur die Botschaft des Neuen Testaments und der Kirche Christi. Es kommt wirklich nicht darauf an, daß wir uns eine Theologie von einem Grundprinzip her ausdenken, sondern daß wir das Wort Gottes, das uns gegeben ist, zur Darstellung bringen. Nur das kann die Aufgabe einer christlichen Theologie sein.

G. Kittel, *Christus und Imperator*. Kohlhammer, Stuttgart 1939. 56 S.

In einer sauberen Exegese aller neutestamentlichen Stellen, die vom Staate und der Obrigkeit handeln, sucht Kittel zu verstehen, wie im N.T. Stellen wie Röm. 13 und die Romstellen der Apokalypse nebeneinander bestehen können. Er betont mit Recht, daß Röm. 13 zur Zeit der „guten“ Jahre der nderonischen Regierung geschrieben ist. Doch überwertet er wohl noch die Verfolgung von 64: sie kann unmöglich die Apokalypse unmittelbar beeinflussen haben, da sie eine lokalrömische Angelegenheit war und nicht den Christen als solchen, sondern den Brandstiftern Roms galt. Der Nero der Apokalypse ist sicher erst aus späterer Schau entstanden. An der Spitze stehen die „positiven“ Staatsworte Röm. 13, Mk. 12, 13—17 und Par. Bei dem Jesuswort müßte m. E. die Sonderbedeutung von ἀποδίδοναι (Geliehenes zurückgeben) stärker betont werden. Die positive Haltung wird dann weiter in 2. Thess. 2, 3—8, 1. Tim. 2, 1—4; Tit. 3, 1 ff. und 1. Pt. 2, 13—17 herausgearbeitet, denen eine Reihe altkirchlicher Zeugen folgen. Ihnen schroff gegenüber steht die Apokalypse. K. meint, daß zum Verständnis dafür eine historisch-psychologische Erklärung, die eben aus den veränderten Verhältnissen zur Zeit Domitians käme, nicht genüge und beruft sich dabei auf Jesusworte wie Lk. 13, 1 ff.; Mk. 10, 42. Er bleibt dann bei einer im neutestamentlichen Sinne formalen Lösung, der „Doppelheit aller neutestamentlichen Aussagen über die irdischen Ordnungen des Lebens“ und endet mit dem schönen Wort: „daß sie (die irdischen Ordnungen) Schöpfung und Geschöpfe des ewigen Schöpfers sind — eben dies ist ihre tiefste und geheiligteste Würde“. In einem Anhang wendet er sich gegen eine der seltsamsten und gewaltsamsten Verzerrungen der Exegese von Röm. 13, der dämonistischen Auffassung des Exousiabegriffs. In sorgfältiger philologischer Exegese mit Heranziehung der altkirchlichen Auslegung zeigt er die Unhaltbarkeit dieser „haeretischen“ Modeauslegung. Das Büchlein ist eine klare, übersichtliche Einführung in heute viel diskutierte Fragen; es ist nicht eigentlich Fachliteratur, sondern für einen größeren Leserkreis formuliert.

Königsberg/Pr., z. Z. im Heeresdienst.

Carl Schneider.

Martin Dibelius, *Paulus auf dem Areopag*. C. Winter, Heidelberg 1939. 56 S.

Das viel behandelte Problem will D. dadurch neu aufrollen, daß er vom Sinn der Rede ausgeht und erst dann zu den kritischen Fragen fortschreitet. In den Mittelpunkt stellt er die schwierigen Verse 26 und 27 und entscheidet sich nach eingehender Exegese dafür, daß ihr Sinn nicht alttestamentlich-geschichtlicher, sondern hellenistisch-philosophischer Haltung entspreche. Besonders zustimmen kann man dem Nachweis, daß es sich in den Versen nicht um Geschichtsepochen, sondern um die griechische Zonenlehre handelt, die z. B. bei Cicero schon religiös gewertet ist. Fraglich scheint mir, ob εἰς ἑνός richtig verstanden ist. Die Ergänzung ἀνθρώπου ist keineswegs sicher und alttestamentliche Beziehung auch hier nicht selbstverständlich. Ἐνός könnte sehr gut neutrisch sein und dann auf die absichtliche Undeutlichkeit stoischer Ursprungslehren hinweisen. Will man ἀνθρώπου ergänzen, bliebe immer noch eine platonisierende Urmenschenspekulation das Nächstliegende — vom Gesamttenor der Rede her gesehen. Auch das sehr viel benutzte ποτεῖν braucht den alttestamentlichen Schöpfungsbezug nicht zu enthalten, der ja deutlich im Widerspruch zu V. 28 f. stünde. Die Bildung des Menschen ist ja altes griechisches Gut, und der Prometheusmythos

ist im Hellenismus beliebt genug, so daß ein theologisierender Stoiker oder mittlerer Platoniker, den wir als Verfasser der Rede anzusehen hätten, aus der dort üblichen Terminologie schöpft. Jedenfalls fehlt hier alles spezifisch Alttestamentliche. Zu Vers 22 und 23 wird das bekannte Material übersichtlich wiedergegeben; Absonderlichkeiten wie Bornhäusers Jahvephantasie wären keiner Anmerkung wert gewesen. Unwahrscheinlich erscheint mir die Aufteilung der Verse 24 und 25 in Alttestamentliches und Hellenistisches. Die hellenistischen Motive sind, wie Dibelius selbst feststellt, so überwiegend, daß die beiden als alttestamentlich angegebenen Satzteile, Gott als Schöpfer und die Tempelgegnerschaft, auch kaum alttestamentlich sein werden. Das erstere ist bei religiösen Stoikern oder mittleren Platonikern auch durchaus möglich, und das letztere ist, wie ja Dibelius selbst vermerkt, im Judentum vor 70 zum mindesten nicht allgemein oder gar genuin. Schön erkennt der Verf., daß vor allem der Gedanke der Bedürfnislosigkeit Gottes in diesen Versen ganz unjüdisch und rein griechisch ist. Auch die Ausdrücke $\zeta\omega\eta$ und $\pi\omega\eta$ beziehen sich kaum auf Gen. 2, 7, sondern sind stoisches Gemeingut. Zum Motiv der Gottverwandtschaft wird zunächst wieder das bekannte Material zusammengefaßt, im Anschluß an Ischodad glaubt D. auch an zwei Zitate. Eine Verwandtschaft mit Arat wird außer in dem einen Zitat auch in der Gesamthaltung der Stelle gespürt. Auch auf die Verwandtschaft zu Dio von Prusa und Seneca wird eingehend hingewiesen. Die Polemik gegen die Bilder wird ebenfalls als hellenistisch erkannt. Das Gesamtergebnis dieser Sinnanalyse ist: die Areopagrede ist eine hellenistische Rede mit christlichem Schluß.

Aber darin kann ich Dibelius nicht folgen, daß er sie deshalb als einen Fremdkörper im Neuen Testament ansieht. Es ist hier nicht der Ort, das Gesamtproblem des „hellenistischen“ Neuen Testaments aufzurollen, aber hier ist die — oder vielmehr eine bestimmte Art der — Dogmatik über den Historiker Dibelius Herr geworden. Ausdrücke wie „die eigentliche Mitte der paulinischen Botschaft“ verdeutlichen, was ich meine. Diese „eigentliche Mitte“ des Neuen Testaments ist eine unhistorische Konstruktion einer erbaulich-unwissenschaftlichen Systematik. Das neue Testament selbst ist viel zu synthetisch, viel zu vielseitig, um eine Mitte zu haben — auch viel zu heterogen. Der gezogene Riß zwischen Röm. 1, 23 ff. und Act. 17, 29 ist künstlich: beide Stellen besagen dasselbe und sind nur verschieden nuanciert auf Grund der verschiedenen Situation. Überhaupt ist die Paulusinterpretation, die Dibelius hier bringt, von der Dialektik her bestimmt, und nicht von der Zeitgeschichte her. So einfach läßt sich Röm. 2, 14 ff. nicht in einer Anmerkung ausschalten! Und wie steht es mit all den Panformeln bei Paulus, mit all seinen idealistischen und platonisierenden Sätzen? Wo steht bei Paulus, daß die Hamartia das Wesen des Menschen ausmacht? Ist sie nicht gerade ein dazwischen hineingekommener Fremdkörper im paulinischen göttlichen Kosmos? Nicht die Areopagrede ist ein „Fremdkörper“ im Neuen Testament, sondern die dialektische Exegese — und schon vor ihr die judenchristliche — bringt etwas Fremdes an den hellenistischen Paulus heran! Paulus zerreißt den Zusammenhang zwischen Gott und Mensch keineswegs so stark, wie Dibelius meint; wenn Gott in Christus ist, so kann der Mensch, der in Christus ist, jederzeit eben auch in Gott sein, so wie der im Sohn des Zeus Dionysos Seiende auch von Zeus besessen ist. Aber wie gesagt, das Problem Paulus und Hellenismus kann hier nicht im einzelnen aufgerollt werden; jedenfalls hat mich Dibelius hier in keiner Weise überzeugt.

Anders steht es mit dem literarischen Abschnitt V. Der Nachweis, daß Bericht und Rede zusammengehören, ist geglückt. Richtig ist sicher auch

der Verzicht auf topographische Erwägungen. Das Ergebnis, daß die Areopagrede literarisch vom Verf. der Apostelgeschichte stammt und in sein Itinerar eingesetzt wurde, wird auch kaum bestritten werden, ebenso wenig die Verbindung mit Act. 14, 15 ff. Aber wieder überzeugen nur die literarischen, nicht die theologischen Argumente. So empfinde ich der ganzen Schrift gegenüber einen merkwürdigen Zwiespalt. Soweit sie historisch ist, ist sie, wie Dibelius immer, anregend, zuverlässig und neu. Wo sie theologisch wird, beugt sie sich unter ein Schema, das den lebendigen Geist der Geschichte gerade bei einer so dynamischen Persönlichkeit wie bei Paulus wieder in Fesseln schlägt. Die Verkümmernng des reichen und großen hellenistischen Menschen Paulus zu einem eschatologisch-dialektischen Theologen ist zwar heute weithin Allgemeingut, stimmt aber mit dem Reichtum der Quellen nicht überein.

Königsberg/Pr., z. Z. im Heeresdienst.

Carl Schneider.

F. Buri, Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff. Verlag M. Niehans, Zürich und Leipzig 1939.

Nachdem Staehlins schönes Register Clemens in ganz neuer Weise erschlossen hat, war zu erwarten, daß sich auch die monographische Literatur über Clemens vermehren würde. Der Verfasser geht in den Bahnen Franz Overbecks; auf Grund guter Quellenkenntnis und klaren systematischen Durchdenkens sucht er an einem Sonderproblem das Verhältnis des Clemens zu Paulus zu klären. Daß er dazu den Freiheitsbegriff wählt, empfiehlt sich deshalb, weil dieser einen der Brennpunkte der Clemensschriften darstellt, andererseits auch für Paulus zentral ist. Nach einem kurzen, vorwiegend referierenden Teil über Clemens Kampf gegen unchristliche Freiheitsbegriffe wird der von Clemens als paulinisch vertretene Freiheitsbegriff näher umrissen. Er umfaßt vor allem Freiheit von Leidenschaften, Optimismus im freien Gebrauch der Lebensgüter, innere Freiheit in den Höhen und Tiefen der Welt. Dazu kommt eine innere Erhabenheit über das Gesetz, die jedoch nur dem Gnostiker zusteht. Die Anlage zur Freiheit ist seit der Schöpfung mitgegeben, sie bildet die Grundlage der sittlichen Persönlichkeit und fordert den Aufstieg zur Vollendung des Gnostikers. Der dritte Teil, der die Abweichungen des Clemens von Paulus darstellen will, leidet jedoch an einem einseitigen, ausschließlich von Schweitzer geformten Paulusbild. Von hier aus konstruiert B. eine Umdeutung des „pessimistischen, eschatologischen paulinischen Dualismus“ in einen uneschatologischen optimistischen Monismus. Dadurch gehen viele gute Einzelbeobachtungen über die deutliche Rationalisierung des Freiheitsbegriffes gegenüber Paulus im systematischen Schema zu sehr verloren. So viel Interimsethik, wie Schweitzer und sein Schüler meinen, steht gar nicht bei Paulus. Andererseits darf der Unterschied von Eschatologischem und Gnostischem nicht so tief gezogen werden, wie B. tut. Sehr schön ist die Feststellung über die viel radikalere paulinische Stellung zum Gesetz. Hier hat Clemens in der Tat stoisch „verharmlost“. Auch die Zweipoligkeit in der paulinischen Haltung zum Gesetz hat Clemens nicht verstanden. Verkenning des paulinischen Naturalismus sieht B. in dem Nichtbeachten der naturhaften Hemmungen der Willensfreiheit. Daraus ergeben sich eine Reihe weitere Folgerungen: weder zu dem paulinischen Begriff „neue Kreatur“ hat Clemens einen Zugang noch zur paulinischen Christumystik. Paulus moralisiert auch viel weniger als Clemens meint. Das ist im allgemeinen alles richtig gesehen. Aber die Begründung ist falsch: B. legt ein viel zu großes Gewicht auf das

Ausbleiben der Parusie. Damit hatte sich Paulus auch längst abgefunden. Aber B. sieht den paulinischen Freiheitsbegriff viel zu sehr als Einheit und überbrückt die dynamische Beweglichkeit durch das starre Wort „dialektisch“. Nicht erst Clemens hat den Freiheitsbegriff „umgedeutet“, sondern Paulus bewegt sich von selbst auf Clemens zu.

Königsberg/Pr., z. Z. im Heeresdienst.

Carl Schneider.

H. W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit.* Vandenhoeck und Ruprecht. 1958. 148 S.

Die vorliegende Dissertation untersucht in sehr verschiedenen umfangreichen Analysen folgende „Martyrien“: die Makkabäermartyrer, einige rabbinische Martyrien, die Passionsgeschichten der Evangelien, Stephanus, Jakobus und Polykarp. Der Verf. will gegen Holl und andere nachweisen, daß die Verfolgungen der Makkabäerzeit das jüdische Martyrium geschaffen hätten und daß dieses sich bis in die christlichen Martyrien forterbte. Von vornherein leidet die Arbeit aber unter zwei großen Mängeln. Obgleich S. gelegentlich an „stoischen“ Einwirkungen auf die Makkabäerzeit nicht vorübergehen kann, bemüht er sich gar nicht um die doch entscheidende Frage, wie weit diese relativ späten jüdischen Martyrien nicht einfach von griechisch-hellenistischen abhängig sind, wie etwa von den Dionysosmartyrien, auf die schon Leopoldt so nachdrücklich hingewiesen hat. So verläuft die Arbeit — wegen der mit Hilfe Boussets, Schlatters, Schürers und Billerbedks leichten Zugänglichkeit des Materials? — in der Hauptsache auf der jüdischen Ebene; der Hellenismus ist dem Verf. fremd. Warum es z. B. „von vornherein erhellt“ (schon solche Wendungen sind in einer Dissertation immerhin etwas auffällig), daß der Hinweis, man könne dem Zorn und der Strafe Gottes doch nicht entgehen, „typisch jüdisch“ sein soll, ist keineswegs einleuchtend: hat der Verf. einmal eine griechische Tragödie gelesen? Wie viel hätte der Verf. von einer Methodik wie etwa der Rud. Meyers lernen können, der beide Seiten in Betracht zieht!

Dabei enthält die Arbeit auch manche wertvolle Einzelergebnisse, so den sehr sauberen quellenkritischen Vergleich von 2. Makk. und 4. Makk. Auch da, wo die Motivanalyse im strengen Dibeliusschen Stil durchgeführt wird, ist sie sehr beachtlich. Aber gerade von Dibelius hätte S. lernen können, daß man unmöglich das Jüdische so isoliert sehen darf.

Der andere große Mangel ist die Verwischung des eigentlich historischen Problems. Mit ein paar erbaulichen Worten (S. 8, 42) kann man doch die vielleicht ernsteste Fragestellung jeder antiken Überlieferung nicht abtun. Gerade in den Passionsgeschichten der Evangelien wird und muß ganz nüchtern zunächst einfach die historische Frage gestellt werden, der man nicht mit der bequemen Feststellung, daß es sich ja um Schriften von und für Glaubende handle, entziehen kann.

Ungenügend erscheint mir ferner das viele Arbeiten mit dem Wort „Märchenmotiv“. Hier sollte doch die Arbeit eigentlich erst anfangen. Wo kommen diese Motive her, wie sind sie eingedrungen, warum hat man sie aufgenommen? Eine stärkere religionsgeschichtliche Vergleichung und eine religionspsychologische Vertiefung hätte da wesentlich weiterführen können.

Alle diese Ausstellungen, die allerdings weit ins Grundsätzliche führen, sollen nicht undankbar verkennen, daß der Verf. vieles scharf und klar gesehen hat. Die analytische Herausarbeitung der Hauptgedanken der Martyrien ist ihm weithin gelungen. Besonders der Abschnitt über die sachlichen und formalen Parallelen der verschiedenen jüdischen Martyrien ist gut beobachtet.

Aufs Ganze gesehen zeigt sich aber doch das Verhängnis der Einseitigkeit. Die Martyrien sind weder, wie Campenhausen ebenso einseitig meinte, eine genuin christliche, noch wie S. meint, eine jüdische Schöpfung. Soweit wir es nicht mit rein historischen Vorgängen zu tun haben, steht auch hier die große, komplexe Welt des Hellenismus, die viel reicher ist, als beide Verfasser meinen, hinter ihnen.

Königsberg/Pr., z. Z. im Heeresdienst.

Carl Schneider.

W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Leipzig I. C. Hinrichs 1938. 351 S. RM. 28.—.

Aus der Fülle der in den letzten Jahren erschienenen Philoliteratur hebt sich dies umfangreiche und gründliche Werk vorteilhaft ab. Leider hat der Verf. das vor kurzem hier besprochene neue Philowerk von Goodenough noch nicht einsehen können, was wohl manche Einzelheit der Darstellung beeinflusst hätte. Im allgemeinen aber hat Völker vorwiegend systematische Fragestellungen. Daß er dabei öfter vereinfacht und schematisiert, anstatt die zahlreichen Widersprüche in Philo stehen zu lassen, ist der Hauptfehler der sonst großzügigen Arbeit. Hervorzuheben ist die geradezu ungeheure Material- und Quellenkenntnis, die V. in die erste Reihe der Philoforscher stellt.

Um das Ergebnis voranzunehmen — es berührt sich eng mit Goodenough: Philo ist kein Mystiker. Weder die Geschichte der christlichen Mystik noch der christlichen Askese hat ihm etwas zu danken. Er ist nirgends mehr als ein ständig schwankender Eklektiker und bleibt immer typischer Weltjude.

Methodisch erkennt V. klar die Schwierigkeiten jeder Philoarbit. Er erläutert sie an einer aufschlußreichen Geschichte der Philoforschung, die hoffentlich noch einmal erweitert erscheint. Die große Bibliographie bei Goodenough erleichtert diese Arbeit in Zukunft. Die Übersicht ist zugleich ein interessanter kleiner Beitrag zur Stellung der deutschen Geistesgeschichte zum Judentum im letzten Jahrhundert. Allerdings ist mir die Wertung Heinemanns durch den Verf. völlig unverständlich; er ist schuld an den schlimmsten schematischen Verzerrungen spätplatonischen Denkens. Ed. Schwartz hat doch aufs Ganze gesehen recht behalten, wenn er Philo einen „flachen Schwätzer“ nannte, auch die Ergebnisse V. bestätigen ja die scharfen Urteile von Schwartz nur. Im übrigen lehnt V. jede Hilfsstellung, besonders die der Religionsgeschichte, zunächst ab, ob mit Recht, bleibt zu fragen. Doch macht er den Versuch, Philo einmal zunächst aus sich selbst zu deuten. Das ist zweifellos verdienstlich — leider wissen wir nur nicht, wieviel Philo bei seiner skrupellosen Abschreiberei überhaupt Echtes hat. Hier liegt nun auch wieder die Schwäche des Buches klar zutage: in der Suche nach dem „Echten“ bei Philo werden oft die gut entdeckten Widersprüche und Gegensätze doch wieder überbrückt und der systemlose Eklektiker allzu oft zum echten Philosophen gemacht.

Der Verf. nimmt seinen Ausgang bei Philos Gedanken über die Sünde. Schon hier zeigt sich verhängnisvoll, daß der Verf. zu stark vereinheitlicht. Das Durcheinander von Alttestamentlichem, Orthodox Jüdischem, Stoischem und Platonischem — das übrigens der Verf. mit reichem Material belegt — beweist ja nur, daß es Philo mit nichts ernst gewesen ist. Wenn er für Juden schreibt, kann er genau das Gegenteil von dem sagen, was er für Griechen sagt. Auch beweist das gute psychologische Einfühlen in Zustände sündiger Depressionen noch keineswegs „eine tiefe religiöse Sündenauffassung“. Philo ist überhaupt viel zu sehr Psychologist, um wirklich tief zu sein.

Das gilt auch für den folgenden Abschnitt über das Gewissen und über die Buße. Auch hier gelingen, trotz vorbildlicher Materialkenntnis, die Versuche der Einheitsschau nicht. Überall bleiben große Risse, weil bei Philo die entschiedensten Stellungnahmen immer wieder aufgehoben werden.

Richtig gesehen ist Philos Synergismus; hier ist die Kritik an Windisch berechtigt, aber auch hier wertet der Verf. Philo zu sehr religiös (S. 123!). So dicht liegen echtes religiöses Erleben und Intellektualismus wirklich nicht nebeneinander.

Ausführlich wird der Kampf gegen die Leidenschaften behandelt. Auch hier bewährt sich das Schema nicht restlos. Es zeigt sich hier eher eine gewisse Spießbürgerlichkeit als eine wirklich religiöse Grundlage. Aber wieder ist bei der Verworrenheit des Durcheinanders und der reinen Zweckbezogenheit der Schriften Philos kaum mit Sicherheit zu sagen, ob auch hier etwas Echtes vorliegt. Die Therapeutenromantik sollte man nicht allzu sehr überschätzen. Wichtig ist die Herausstellung, daß hier völlig verschiedenwertige Dinge immer auf eine Ebene gerückt werden.

Sehr eingehend wird dann das Aufstiegsschema und seine verschiedenen Abwandlungen und Voraussetzungen untersucht. Richtig gesehen ist hier das durch die Transzendenztheologie einerseits, das immanent-mystische Minimum in jedem Aufstiegsschema andererseits bedingte Dilemma. Deutlich wird hier auch bei dem Verf., wie Philo keineswegs in die Sphäre der Mysterienreligionen hineinragt. Dazu ist er eben zu wenig religiös. Es bleibt auch hier meist beim Beschreiben psychologischer Zustände, sofern nicht einfach ausgeschrieben wird. Gut gekennzeichnet ist der empirische Ansatz (S. 179 f.); er erklärt auch den Psychologismus Philos. Die Kritik an Cumont ist berechtigt. Eine „astronomische Weltanschauung“ hat Philo in der Tat nicht gehabt.

Die Beurteilung der berühmten Abschnitte über Gottesschau bei Philo wird im Grunde richtig sein. V. kennzeichnet sie weithin rein als literarische Einkleidung, soweit nicht ganz allgemeine Wendungen vorliegen. Ein wirkliches Mysterium liegt auch hier nicht zugrunde. Der ethische Teil ist vorwiegend referierend; hier wäre ein genaueres Auseinanderhalten der verschiedenen Schriften zuweilen von Vorteil gewesen. Fraglich scheint mir wieder, ob man beim Tugendbegriff bei Philo wieder so großes Gewicht auf das göttliche Geschenk legen darf. Vielmehr ist auch hier nur der Eklektizismus und die Leserschaft für den Akzent verantwortlich. V. zeigt ja auch die vorwiegend stoischen Quellen gut auf.

Der letzte große Abschnitt endlich beschäftigt sich mit dem Begriff der Vollendung und dem Ideal des *τέλειος*. Vorher geht noch eine Beschreibung des philonischen Glaubensbegriffes. Ihn sieht V. vor allem wieder als einen Beweis für die letzte Einheitlichkeit des philonischen Denkens an. Besonders wichtig ist hier aber die gut geglückte scharfe Abgrenzung zum neutestamentlichen Glaubensbegriff. Der philonische Glaube hat nicht, wie der des Paulus, die Werke, sondern die Sinnenwelt als Gegensatz. Das ist eine zutreffende Formulierung. Doch hätte auch hier der Psychologismus mehr betont werden können. Die Vollendung selbst wird zuerst vom Ethischen her beurteilt. Die einzelnen Schichten werden sorgfältig abgehoben. Schön gesehen ist hier der tiefe Unterschied vom echt griechischen Denken. Jüdischer Nomismus und Kalokagathie sind eben unvereinbar. Noch einmal wird die Gegensätzlichkeit der einzelnen Elemente am Schluß sichtbar: in den mannigfachen Bedeutungen von Ekstase. V. lehnt hier die Ergebnisse der

religionsgeschichtlichen Arbeit an Philo zu schnell ab; trotz des philonischen Psychologismus sind Einflüsse der Mysterienterminologie nicht zu verkennen. Echte Erlebnisse Philos selbst brauchen dabei in keinem Falle vorzuliegen: man kann auch eine Ekstase unecht mit- oder nachempfinden.

Königsberg.

Carl Schneider.

Joseph Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum. Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike* (Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, Heft 20). Verlag Hinrichs, Leipzig 1939. 74 S.

In erweiterter Form legt Vogt seinen Vortrag über Kaiser Julian und das Judentum, den er auf der letzten Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Kiel gehalten hat, vor.

Der Verf. zeigt zunächst die geistige Verfassung des Judentums in der Kaiserzeit, die durch geistige Erstarrung in der Defensive gegen das Christentum und eine Annäherung an den Hellenismus charakterisiert ist. Der Neuplatonismus als die Philosophie der Spätantike kommt auf Grund seiner Bestrebungen, alle Volksreligionen philosophisch zu begründen und für die Gebildeten eine höhere Religion zu schaffen, zu einer Wertschätzung und Anerkennung der völkischen Religiosität des Judentums. Vor allem Porphyrius und Celsus begründen durch ihre Ablehnung und Bekämpfung des Christentums die Hochschätzung des Judentums. Es sind gerade die orientalischen Momente im Neuplatonismus, die zu einer Anerkennung des Judentums führen. Das Judentum nimmt aber den Neuplatonismus auch in sich auf. Den Gegendruck gegen den Neuplatonismus führen Origenes, Klemens von Alexandrien und Eusebius. Sie greifen auf die alte christliche Geschichtsanschauung, deren Wurzel im Neuen Testament liegt, die aber dann von den apostolischen Vätern und vor allem den Apogeten mit der Einführung des präexistenten Ost und West umspannenden Logosgedanken herausgebildet ist, zurück und bilden sie weiter. Das Christentum setzt sich deutlich ab von der Synagoge, es unterscheidet zwischen vor- und nachexilischem Judentum. Es nimmt den Alten Bund und die Propheten für sich in Anspruch und bekämpft mit seiner Konstruktion vom Neuen Bund das moderne Judentum auf das Heftigste. So setzt das Christentum sein Geschichtsbild gegen das Neuplatonische und verbindet es mit der Idee des römischen Weltreichs. Unter Konstantin kommt das christliche Geschichtsbild, das zum imperialen Geschichtsbild wird, zum Siege. Auf gesetzlichem Wege wird versucht, das Judentum von der Welt abzukapseln. Den Juden werden hohe Steuern auferlegt. Die Heirat zwischen Christen und Juden unter Todesstrafe gestellt. All das sind die natürlichen Folgerungen aus dem Sieg des Christentums und des christlichen Antijudaismus. Lediglich in der babylonischen und persischen Diaspora kann das Judentum sich stärker halten und versucht, unter Ausnutzung der politischen Gegensätze zwischen Persien und dem Reich, das Reich zu bedrohen.

Das war die Situation, die Julian bei seinem Regierungsantritt vorfand. Auf Grund seiner neuplatonischen Einstellung sucht er noch einmal das Steuer der Religionspolitik herumzuwerfen. Das Christentum sollte geduldet werden, aber untergeordnet neben der überlieferten Religion des antiken Staates stehen. Seine Ablehnung des Christentums und die Versuche, mit Hilfe der neuplatonischen Ideen unter Anerkennung der Volksgottheiten und des Volkstums eine neue heidnische Kirche zu schaffen, führen Julian zu einer positiveren Einstellung

gegenüber dem Judentum. Der Volksnomos und die Annäherung des Judentums an den Hellenismus kamen ihm hierbei entgegen. Auf Grund seiner völkischen Weltanschauung der Spätantike bedient sich Julian, ähnlich wie Celsus und Porphyrius, des Judentums zur Bekämpfung des Christentums. Gibt aber dem Judentum trotz vieler Bedenken einen recht hohen Platz unter den Volksreligionen. Der Gegensatz zum Christentum und politische Rücksichtnahme auf die Juden in Persien bringen Julian dazu, die Genehmigung zum Tempelbau in Jerusalem zu geben und damit auch äußerlich das Judentum als eigene Volksreligion sichtbar anzuerkennen. Dahinter stand die Idee der Neugestaltung des Hellenismus und der Belebung des Götterkultes. Eine Naturkatastrophe verhindert den begonnenen Bau. — Vogt untersucht hierbei sehr gründlich die verschiedenen Berichte über diese Katastrophe und sucht sie ihrer legendären Umrandung zu entkleiden. — Julian läßt nach dem Perserkrieg und dieser Erfahrung seine Pläne fallen. Seine Behandlung des Judentums bleibt eine Episode in der episodenhaften Religionspolitik des Kaisers. Seine Nachfolger lenken zu der alten Religionspolitik Konstantins zurück, mäßigen aber die Judenfeindschaft in ihren Gesetzen. Das Christentum zwingt sowohl im Osten wie auch im Westen mit seinem Antisemitismus die Kaiser zu einer schärferen Politik gegen das Judentum, die schließlich zum Sieg der kirchlichen Forderung, das Judentum als Religion zu beseitigen, führt.

Die Studie von Vogt geht über die Frage Kaiser Julian und das Judentum heraus. Sie bietet eine neue Sicht der Weltanschauungskämpfe der Spätantike, vor allem in der gründlichen Behandlung des Geschichtsbewußtseins des Neuplatonismus und des Christentums. Es stehen sich die zwei Prinzipien der Religionspolitik eines Imperiums gegenüber. Das Neuplatonische, das im Staatskult die Volksreligionen und Volksgottheiten gelten lassen will. Das Christliche, das mit der monotheistischen Religion die Einheit des Reiches innerlich begründen will. Gesiegt hat das christliche Prinzip durch die Verbindung der christlichen Geschichtsanschauung mit der römischen.

Man bedauert, daß der Verf. nicht manche Fragen ausführlicher behandelt, so etwa die Wurzeln des christlichen Geschichtsbewußtseins bei den apostolischen Vätern und den Apologeten. Gibt es eine stärkere Bekämpfung des Judentums als die, die wir im Barnabasbrief finden? Auch die Frage der Umbildung und Aufnahme des Neuplatonismus bei Origenes wäre einer breiteren Behandlung wert. Jeder aber, der über das Geschichtsbewußtsein der alten Kirche arbeitet, wird dankbar zu der Studie von Vogt greifen. Wir können nur wünschen, daß die von Vogt angeschnittenen Fragestellungen einmal in einer umfassenden, uns leider immer noch fehlenden Arbeit über die Geschichtsanschauung der alten Kirche behandelt werden. Auch der Praktiker wird in dem Weltanschauungskampf unserer Tage dankbar die Studie von Vogt begrüßen, nicht nur in dem, was über die Stellung der alten Kirche zum Judentum gesagt wird, sondern auch in dem, was Vogt über den Neuplatonismus ausführt, steckt doch in der gegenwärtigen Religiosität unseres Volkes und auch der Kirche viel umgeformtes und umgedeutetes neuplatonisches Gedankengut, es braucht nur an Männer wie Augustin, Ekhart, Luther, Böhme, Leibniz — um nur diese zu nennen — erinnert zu werden.

Kiel.

Bengt Seeberg.

Mittelalter

Heinz Eberhard Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*. Verlag Teubner, Berlin und Leipzig 1939. 222 S.

Die Arbeit von G., die aus der Schule von W. Weber hervorgegangen ist, stellt einen bedeutsamen Beitrag zur Frage des Christentums der Germanen dar. Vor allem aber sei auf den Exkurs zu den Arianerfragmenten aufmerksam gemacht; gegenüber Mercati und Böhmer-Romundt hat G. einen sehr einleuchtenden Neuordnungsversuch der Fragmente unternommen, der eine Lösung dieser Frage zu sein scheint.

Der Verf. untersucht das Werden und Vergehen des germanischen Arianismus, der durch Ulfila und seine Schule seine germanische Ausprägung gefunden hat. Nicht der Kult ist es, der die Germanen für den Arianismus gewinnt, sondern die theologische Ausdeutung, die Ulfila dem Arianismus gibt. Ulfila schafft ein germanisches Christentum und sprengt damit die Grenzen des Christentums. Zu seiner germanischen Ausprägung des Christentums kommt Ulfila, der unter dem Einfluß Eusebs von Caesarea stehend in der Theologie des Ostens aufwächst, auf Grund seiner germanischen Geisteshaltung. In vier Grundgedanken prägt sich der germanische Charakter dieses Arianismus aus: 1. In der Vorstellung der über alles erhabenen Hoheit des Göttlichen. 2. In dem Fehlen der Eschatologie, an deren Stelle die Kosmogonie tritt. 3. In der Ersetzung des Begriffs der Sünde durch den Begriff der Schuld. 4. In dem germanischen Schicksalsbegriff, der dem einzelnen die Freiheit gibt, bei der Lehre des Teufels zu bleiben oder in die Nachfolge Christi einzutreten. Die Erlösung erfolgt nicht durch das Kreuz, sondern allein durch die Nachfolge Christi. Christus wird von Ulfila als der Lehrer gesehen. Er ist in der Lehre von der göttlichen Dreiheit des Ulfila ebenfalls Gott, leitet aber alles, was er besitzt und schafft, von der Göttlichkeit und Allgewalt des Vaters her. Christus ist vor Beginn der Welt gezeugt, um nach Gottes Befehl die Welt und alle Geschöpfe entstehen zu lassen und um den Kampf für den Willen Gottes in dieser Welt durchzukämpfen. Der Geist ist vom Sohn vor der Schöpfung der Welt geschaffen, er ist eine erleuchtende, heiligende und unteilbare Kraft. Er teilt sich allen mit, die sich für die Nachfolge Christi entscheiden. Durch ihn erkennt die Menschheit Christus und durch Christus erfährt sie vom Wesen Gottes. So nimmt der Geist im System des Ulfilas eine überragende Stellung ein, denn nur durch den Geist ist, nachdem Christus von der Erde geschieden ist, die freiwillige Nachfolge Christi möglich, durch ihn erhält das irdische Leben im Kampf an der Seite Christi Sinn und Inhalt. Die Passion Christi, die Gnaden- und Erlösungslehre fehlen im gotischen Christentum, dafür enthält der gotische Glaube einen starken kämpferischen Geist. Der Schwerpunkt der Gläubigkeit wird vom Jenseits auf das Diesseits verlagert und die Frage auf den Sinn des Lebens erhält eine positive Antwort. So verliert der Arianismus seinen christlichen Charakter und Ulfilas füllt christliche Ausdrucksformen mit fremdem Inhalt, wie G. meint. Die Theologie des Ulfilas mit dem Gedanken der Nachfolge Christi gewinnt die Germanen für das Christentum, das ist das Bedeutsame an dem Buch von G.

Der Verf. untersucht dann weiter die Ansätze der germanisch-arianischen Staatskirchenbildung und kommt zu dem Ergebnis, daß die arianische Staatskirche nicht eine Folgerung aus der arianischen Lehre, sondern eine Folge ihrer geschichtlichen Entwicklung ist. Sie endet daher auch mit dem Untergang der germanischen Reiche, was der Verf. in

sorgfältiger, manchmal etwas breiter Weise im einzelnen durchführt. Die Arbeit von G. rückt die ganze germanische Arianerfrage in ein neues Licht, mag man auch manche Fragestellung als etwas zu „modern“ empfinden.

Z. Z. bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Jean François Lemarignier, *Etude sur les privilèges d'exemption et de Jurisdiction ecclésiastique des abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140.* (Archives de la France Monastique vol. XLIV.) 1957. XXXIII u. 351 S.

Robert Génestal war bei seiner Untersuchung der Exemption und Jurisdiction der normannischen Klöster zu dem Ergebnisse gekommen, daß die Privilegien nicht auf den Papst zurückzuführen seien, wohl von ihm manchmal bestätigt, manchmal aber auch bekämpft wurden. Jetzt liegt aus der Feder Lemarigniers eine genaue und sorgfältige Untersuchung dieser Privilegien der normannischen Klöster vor.

Nach einer kurzen Vorrede, die den Stand der Frage darlegt, folgt (XI—XXXIII) ein Verzeichnis der benutzten Quellen und Literatur, worauf in der Einleitung die Entstehung der Exemptionen bis auf die Zeit der Cluniazenser verfolgt wird. Für den Anfang des 11. Jahrhunderts werden Fälle nachgewiesen, in denen Äbte Jurisdiction über Pfarren haben, was sonst nur Bischöfen zusteht. Es wird nun für das Gebiet der Normandie untersucht, in welchem Verhältnisse Exemption und Jurisdiction zueinander stehen.

Aus der Kirchenprovinz Rouen wird für die Zeit vom 6. bis 10. Jahrhundert nur ein einziger Fall von Klosterexemption nachgewiesen, der des Klosters Pental (Kap. I, 15—25).

Die in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts durch die Normannen zerstörten Klöster wurden bereits seit Mitte des 10. Jahrhunderts wieder aufgebaut; der Reformabt Wilh. von Volpiano folgte 1001 mit 12 Mönchen einem Rufe Herzog Richards II. nach Fécamp, und dieses Kloster wurde von der Jurisdiction des Erzb. von Rouen befreit. Diese Exemption wurde 1006 durch je eine Urkunde des Herzogs Richard II. und des Königs Rob. des Frommen (Kap. II, 26—45) verbrieft. Befreiung von allen dem Bischof zu leistenden Abgaben (coutumes) und eigene geistl. Jurisdiction über Pfarreien erhielten die Abteien Cerisy (1052) und Montivilliers (1055), waren aber selbst nicht exempt (III, 44—64). Es werden dann untersucht die geschichtlichen Anfänge dieser Befreiung von den Abgaben, der Gewinnung eines Anteils am Zehnten, an den Synodal- und Visitationsgebühren, den Strafgeldern und Gerichtsabgaben, womit zugleich die Gerichtshoheit übertragen wurde, die Aufsicht über den Handel und Polizeigewalt. Das Kloster Montivilliers übte die Gerichtsbarkeit über 12 Pfarreien aus (IV, 64—84). Das folgende Kap. (V, 84—118) liegt außerhalb des gestellten Themas, da es die Normandie verläßt und sich mit den entsprechenden Verhältnissen in Westfrankreich und in England befaßt. Es werden dort für die Zeit bis 1060 dieselben Verhältnisse nachgewiesen. Auch Kap. VI (118—138) beschäftigt sich nicht mit besonderen, die Normandie betreffenden Fragen, behandelt vielmehr die Ursprünge der feudalen Einrichtung der geistlichen Gerichtsbarkeit der Abteien, die zwar in der fränkischen Immunität erkennbar war, doch erst im 10.—11. Jahrhundert entstand. Zur Normandie kehrt das VII. Kap. (138—179) zurück, indem es für die Zeit von 1059—1087 die Exemptions- und Juridiktionsprivilegien in diesem Herzogtum und in England behandelt. Man blieb in Überein-

stimmung mit dem Papsttum, hütete sich aber sehr davor, es an die Aufsicht und Leitung der normannischen Kirche heranzulassen. Erst seit Urban II. (1088—1099) erfolgten Eingriffe der päpstlichen Gewalt in die normannischen kirchl. Verhältnisse: sie wurden, der allgemeinen Entwicklung folgend, immer stärker (VIII, 179—220) und hatten seit 1140 die volle Oberhand gewonnen.

Als Anhänge sind der fleißigen und ergebnisreichen Arbeit zehn Einzeluntersuchungen beigefügt (235—288), dann folgen als Belegstücke drei Urkunden und zwei Fotokopien, ferner zwei Karten, von denen die erste das Territorium von St. Florent le Vieil um die Mitte des 12. Jahrhunderts, die andere die Bezirke geistlicher Jurisdiktion von Abteien in der Normandie bis zur selben Zeit darstellt.

Krefeld.

G. Buschbell.

Pedro M. Abellán S. I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Biblioteca Teológica Granadina, Serie I, Volumen 1). Granada 1939. XXIV und 212 S. Pts. 20.—

Diese dogmengeschichtliche Arbeit entstand aus Studien zur aktuellen Frage nach der sittlichen Erlaubtheit der periodischen Enthaltung in der christlichen Ehe. Die Überfülle des Materials veranlaßte eine Beschränkung auf die Frühcholastik. Eine Weiterführung ist in Aussicht genommen, wozu die Arbeit des Verfassers über die Ehelehre des Hugo von S. Cher den Weg bereitet (Archivo Teologico Granadino, 1, 27—56). Forscher von Rang wie F. Pelster, O. Lottin, I. de Ghellinck, H. Weisweiler, F. Hürth waren dem Verfasser bei der Sammlung und Sichtung des Stoffes behilflich (S. V). Die technische Einleitung (IX—XVIII) enthält ein Verzeichnis der Abkürzungen, der gedruckten und ungedruckten Quellen und der häufiger benutzten Literatur. In letzterem tritt der starke deutsche Anteil an der frühcholastischen Forschung besonders bei den Namen Bliemetzrieder, Landgraf und Weisweiler eindrucksvoll hervor. Die literarische Einleitung (XIX—XXIV) verrät eine gründliche Vertrautheit mit der deutschen pastoralen Literatur über die Ehe. Sie orientiert über Ziel, Grund und Anlage des Buches und betont den unvollkommenen Stand der frühmittelalterlichen Theologiegeschichte. Damit begründet sie überzeugend die Notwendigkeit eines breiten schul- und literargeschichtlichen Unterbaues, der im ersten Teil der Arbeit (1—146) gegeben wird. Darin handelt A. in sieben Kapiteln von einzelnen Autoren vor 1164 (1—6), von der Ehelehre der Kanonisten (6—28), von der Schule von Laon (29—40), von der Schule von Chartres mit Porretanus und Magister Simon (41—55), von Abälard und Hugo von St. Viktor (56—77), Petrus Lombardus und Gandulf von Bologna (78—95), sowie einer Reihe selbständiger, keiner Schule zugehöriger Autoren (95—146). Nach dieser umfangreichen, größtenteils aus Handschriften erhobenen Vorarbeit entwickelt der zweite Teil (147—202) die Ideengeschichte. Das erste Kapitel handelt vom Zweck (147—194), das zweite von der Sakramentalität der Ehe (195—202). Ein Schlußwort (202) faßt die Ergebnisse zusammen: Die Literatur hat sich in der fraglichen Epoche von der einfachen Kompilation bis zur durchgearbeiteten, persönlichen theologischen Urteilsfindung entwickelt. Augustins Autorität übt maßgebenden Einfluß. In der Lehre vom Ehezweck dominiert die „proles“, während das „remedium concupiscentiae“ stellenweise durch rigoristische Ansichten verdunkelt wird und das „mutuum adiutorium“, noch mehr die seelische Ergänzung der Gatten, fast ganz zurücktritt. Die Lehre von der Sakramentalität ruht auf dem paulinischen Sym-

bolismus von Christus und der Kirche, ohne dessen Wirksamkeit hervorzuheben. Selten erscheint ein trinitarischer Symbolismus. Handschriftenverzeichnis — warum „Munich“ und nicht „München“, wo doch Bamberg, Münster, Salzburg, Wien? —, Namen- und Sachweiser beschließen das Werk (205—210). Angesichts seiner methodischen Sauberkeit verdienen die Ergebnisse volles Vertrauen. Dem deutschen Leser wird klar, in wie reichem Maße auch die gediegene theologische Forschung anderwärts zum Studium deutscher Sprache und Art und zum Ansehen des deutschen Namens in der Wissenschaft beiträgt.

Dettelbach (Main).

Ludger Meier.

Johannes Vincke (Prof. in Braunsberg), Briefe zum Pisaner Konzil. (Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, hrsg. von Johannes Vincke I.) Bonn 1940. Verlag Peter Hanstein. 251 Seiten. Preis kart. RM. 12.60.

Was Vincke, der sich bisher besonders als bester Kenner der kirchlichen Rechtsgeschichte Spaniens einen Namen gemacht hat, im vorliegenden Bande bietet, sind nicht die mehrfach gedruckten Akten des Pisaner Konzils (über deren durchweg alte Ausgaben vgl. man Hefele-Knöpfler, Konziliengeschichte VI², Freiburg 1890, S. 992 f.), sondern Schreiben der verschiedensten am Pisaner Konzil interessierten und beteiligten Körperschaften und Einzelpersonlichkeiten. Wäre die Erschließung von bisher größtenteils unbekanntem Quellen angesichts der Bedeutung der Kirchenversammlung von Pisa schon an sich ein Verdienst, so weiß der Historiker eine Sammlung von solchen Briefen doch noch in ihrem eigentümlichen Werte zu würdigen. Weit unmittelbarer und rückhaltloser als in dem oft offiziell gedämpften Ton der Konzilsakten selbst spricht in solchen Briefen die öffentliche Meinung und die Stimmung von Einzelpersonlichkeiten über Jahrhunderte hinweg zu uns. Im übrigen vollstreckt hier V. gleichsam ein wissenschaftliches Testament von drei bedeutenden deutschen Forschern, Georg Erler, Heinrich Finke und Ludwig Schmitz-Kallenberg, deren Andenken dieser Band als Zeichen der Dankbarkeit für ihre einschlägigen Vorarbeiten gewidmet ist. Über die handschriftlichen Quellen, über seine gesunden Editionsgrundsätze und über die ebenfalls billigen Auswahlg Gesichtspunkte spricht sich V. in der Einleitung S. 7—9 kurz aus. Seine wissenschaftliche Absicht, eben eine Sammlung von Briefen, nicht eine Ausgabe der Konzilsakten zu veranstalten, wirkt sich in der zeitlichen Verteilung der aufgenommenen Schriftstücke so aus, daß der weitaus größte Teil (Nr. 1—101, sowie Anhang I über die Werbebesandtschaften der römischen Konzilskardinäle und Anhang II über die Konzilsgesandtschaften der Avignoner Kardinäle [S. 216—238]) der Vorkonzilszeit angehört; in den Tagungszeitraum des Pisanums (25. März bis 7. August 1409) fallen die Nr. 102—122; nur die letzten drei Stücke Nr. 123—125 stammen aus der Nachkonzilszeit. In der Sprache der mitgeteilten Schreiben überwiegt zwar das Latein, es sind aber auch italienische, katalanische, einige wenige kastilische und mehrere deutsche Schreiben darunter. Sorgfältig gearbeitete Verzeichnisse der Sachen, der Orte und Personen erschließen den reichen Inhalt des Bandes, worüber nun einige Worte gesagt werden sollen.

Aus V.s Hinweisen auf besonders fesselnde und wichtige Gesichtspunkte (Einleitung S. 9—16) seien nur einige wenige aufgegriffen. Man findet bei Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte 7. Aufl., neu bearbeitet von Robert Holtzmann I (Stuttgart 1930) S. 500 die Feststellung, die Konzilskardinäle hätten, sobald sie des zur

Signorie Florenz gehörigen Pisa als Tagungsort sicher waren, die Konzilsberufungsschreiben erlassen, diese aber, soweit sie für die Obediens Gregors XII. bestimmt waren, mit Hinblick auf die Konzils-einberufung dieses Papstes (2. Juli 1408) auf den 24. Juni zurückdatiert. Mit dieser vielerörterten Zurückdatierung — man vgl. auch Otto Günther, Zur Vorgeschichte des Konzils von Pisa, Neues Archiv XLI (1917/19) S. 633 ff. — scheint es in der Hauptsache seine Richtigkeit zu haben; vgl. Vincke, Einleitung S. 11 ff. und 15 und die Nr. 31 und 32, die Ankündigungen des Konzils an König Rupprecht und an den Hochmeister des Deutschen Ordens. Gebhardt-Holtzmann erwähnt aber ferner, die Konzilskardinäle hätten die an die Obediens Benedikts XIII. gerichteten Einberufungsschreiben auf den 16. Juli 1408 zurückdatiert. Die Sammlung von V. enthält nur ein Stück dieses Datums (Nr. 41); es ist die Einladung an König Martin von Sizilien und V. (S. 79) bemerkt dazu, dieses Schreiben sei an Könige beider Obediens abgegangen. — Eine gute Vorstellung gewinnt man durch V.s Sammlung von der Rolle der Universitäten in der Unionsfrage; dazu vgl. man auch V.s Einleitung S. 15 f. und schon früher Lorenz Dax. Die Universitäten und die Konzilien von Pisa und Konstanz, Freiburger phil. Diss. 1910 S. 3 ff. Obgleich auch bedacht auf die Wahrung berechtigter Eigeninteressen, zeigten doch die Universitäten — von ganz wenigen Ausnahmen, z. B. Heidelberg, abgesehen — bei einem Vergleich mit der Haltung vieler sonstiger Mitspieler das idealste Streben hinsichtlich des Zustandekommens des Pisanums und der Arbeit auf dem Konzil selbst. V. bringt u. a. die Urkunden über die Entsendung von Konzils-gesandten der Universitäten Paris, Toulouse, Angers und Montpellier (Nr. 69, 90, 100, 103), eine konzilsfreundliche Äußerung der Universität Krakau (Nr. 80) und mehrere Stücke (Nr. 116, 118, 120), die zeigen, mit welcher brennender Anteilnahme man auf der Universität Wien die Arbeit des Konzils verfolgte. Die Universitäten konnten freilich, nachdem in Pisa neben den Prälaten auch Magister und Doktoren zugelassen waren, um über Wohl und Wehe der Gesamtkirche zu beraten, in ihren theologischen und kanonistischen Vertretern die zur Lösung der obwaltenden Fragen befähigsten Persönlichkeiten entsenden; so begegnen, um nur einen Gesichtspunkt herauszugreifen, in der ganzen Sammlung z. B. S. 20, 46, 58, 124, 150, 156, 175, 178, 183, 187 zahlreiche Kanonisten und mehrere Legisten. Darunter sind ganz berühmte Namen wie Antonius de Butrio (etwa 1338—1408), Professor der Dekretalen in Bologna (S. 20 und 46) und Petrus de Ancharano (etwa 1350—1416), der an verschiedenen Universitäten wirkte (S. 46 und 58); andere Juristen wie Petrus de Condone, ein Abgesandter des Herzogs von Lothringen, und Nikolaus von Rishton, ein Abgesandter des englischen Königs, traten auf dem Konzil durch ihre Zeugenaussagen besonders hervor (S. 156 Note 7 und 176 Note 2). Birgt so die vorliegende Sammlung für diese und andere Einzelpunkte eine Fülle von Aufschlüssen in sich, so erkenne ich ihren Hauptwert doch in dem Ertrag für eine Gesamtschau des Rechtsproblems der großen abendländischen Kirchenspaltung. Ich darf dazu etwas weiter ausholen. Es ist von jeher, ob ausgesprochen oder unausgesprochen, das wichtigste Anliegen jeder Rechtsordnung gewesen, öffentliche und private Interessen und innerhalb der letzten höher und geringer zu wertende gegeneinander abzuwägen und ins richtige Verhältnis zu setzen. Auch das Kirchenrecht unterscheidet verschiedene Rechtswerte; oberster Rechtswert ist der Heilswert — *salus animarum suprema lex* —, ihm untergeordnet sind die Rechtswerte der Kirchengemeinschaft und berechnete Interessen einzelner Kirchenmitglieder. In welche Verwirrung eine Kirche geraten mußte, die das rich-

tige Verhältnis dieser verschiedenen Rechtswerte vergessen hatte, das zeigt besonders deutlich das abendländische Schisma. Es war freilich, wie Michael Seidlmayer, Peter de Luna und die Entstehung des großen abendländischen Schismas, Spanische Forschungen IV (1935) S. 206 ff. gezeigt hat, keineswegs an dem, daß sich hier nur das Gesamtinteresse an der kirchlichen Einheit und das Privatinteresse der römischen oder avignonesischen Obedienz gegenübergestanden hätten. Denn auch der Papst der einen oder anderen Obedienz, der persönlich gewillt gewesen wäre, durch seinen Rücktritt das Schisma zu beseitigen, sah sich noch vor die Frage gestellt, ob er als Papst die Lösung aus der Hand eines Konzils entgegennehmen könne. Die konziliäre Theorie — und das Pisanum ist der erste Versuch, diese schon lange vorher erörterte Theorie in die Praxis umzusetzen; Kurt Dietrich Schmidt, Studien zur Geschichte des Konzils von Trient, Tübingen 1925, S. 8 — bedeutete doch gegenüber dem rein autoritären Papalsystem des 15. und 14. Jahrhunderts einen ähnlichen Gegensatz wie etwa der Gedanke der Volkssouveränität gegenüber dem monarchischen Prinzip. So handelte es sich hier um einen verwickelten Interessenwiderstreit; das gesamtkirchliche Einheitsinteresse, das ja schließlich gesiegt hat, das Interesse der Päpste an der Erhaltung des Papalsystems — also zwei kirchliche Interessen von allerdings verschiedenem Werte — und die verschiedensten mehr oder minder begründeten Interessen einzelner Kirchenmitglieder standen sich gegenüber. Wer unter diesem Gesichtspunkt unsere Sammlung durchforscht, findet eine Fülle von Stoff für teils erfreuliche, teils recht betrübliche Feststellungen. Zu den erfreulichen darf man es rechnen, daß man sogar noch über die Union des Abendlandes hinaus den Blick auf die Wiedervereinigung der östlichen und der römischen Kirche richtete (Nr. 46). Andererseits vermag man sich dem Eindruck nicht zu entziehen, daß der ursprünglich unionsfreundliche Gregor XII. jedenfalls zum Teil durch private Interessen zur unseligen Wendung seines Verhaltens bestimmt wurde. Viel sympathischer berührt dagegen die Haltung Benedikts XIII., dessen Entgegenkommen hoch eingeschätzt werden muß, wenn man bedenkt, daß er das verhängnisvolle Konklave von 1378, den Anfang der Kirchenspaltung, miterlebt hatte und daß er, kenntnisreicher Kanonist, der er war, einen Rechtsstandpunkt, nicht nur Eigeninteressen wahren zu müssen glaubte, wie sich das aus der bereits angeführten Abhandlung von Seidlmayer sich ergibt. Daß es Einzelinteressen waren, die sich dem Rechtswert der Kircheneinheit entgegenstellten, erkannte in einem entscheidenden Punkte schon damals Peter von Wormditt, der Prokurator des Deutschordens, dessen Brief an den Hochmeister vom 28. Juni 1409 (Nr. 117) ein besonders wertvolles Stück der Sammlung darstellt. Peter von Wormditt teilt zunächst die Wahl Alexanders V. mit und gibt eine treffende Charakteristik des neuen Papstes, macht auch kein Hehl aus seiner Überzeugung, die Absetzung der beiden früheren Päpste durch die ungewöhnlich stark besuchte Kirchenversammlung sei völlig rechtmäßig. Aber er weiß auch, daß der deutsche König Rupprecht dem neuen Papst die Anerkennung versagt und immer noch zu Gregor XII. hält. Mit Hinblick auf die Verbundenheit des Deutschordens mit dem Reiche bittet Peter von Wormditt seinen Hochmeister dringend, ihm Verhaltensmaßregeln zu geben; denn er könne die Lage nicht anders auffassen, als daß Rupprecht und seine Parteigänger in der Kirchenfrage „umb eyns cleynen nutzes willen“ die heilige Christenheit in ständiger Zwietracht belassen wollten. So offenbart dieser Brief den inneren Konflikt eines rechtlich denkenden deutschen Mannes.

Nach dem Gesagten ist es wohl überflüssig, noch viele anerkennende Worte über die von V. vorgelegte Sammlung zu verlieren; es genüge die Feststellung, daß sie einen der wichtigsten neuen Quellenbeiträge zur problemreichen Geschichte des abendländischen Schismas darstellt.

Kiel.

Eugen Wohlhaupter.

Heinrich Günter, Das deutsche Mittelalter. Zweite Hälfte: Das Volk (Spätmittelalter). Herder, Freiburg i. Br. 1939. VIII, 504 S. RM. 9.40.

Seiner Geschichte des deutschen Hochmittelalters (vgl. diese Zeitschr. 57, 267) läßt Günter jetzt die Darstellung des späten Mittelalters folgen. Die Untertitel der beiden Bände, „Reich“ und „Volk“, zeigen, welche Gesichtspunkte G. in den Vordergrund stellt und worin er den charakteristischen Unterschied des Spätmittelalters gegenüber der deutschen Kaiserzeit sieht. Das deutsche Spätmittelalter — das hebt er einleitend mit Recht hervor — ist in erster Linie Volksgeschichte. Dabei gilt aber seine besondere Aufmerksamkeit auch in diesem Bande dem Reichsgedanken und dementsprechend der „Reform“ und den Reformversuchen, sowohl auf politischem wie auf kirchlichem Gebiete. Schon die vier Abschnitte, in die er die Darstellung teilt, „König und Reich“, „Das deutsche Volk und das Römische Reich“, „Reformversuche“, „Innere Aufbauarbeit“, lassen dies deutlich erkennen.

Die Schwierigkeiten, die sich bei dem Versuch ergeben mußten, die Fülle der politischen Ereignisse und die kulturellen Erscheinungen dieser Zeit in dem für die eigentliche Darstellung zur Verfügung stehenden Raum von 250 S. anschaulich werden zu lassen, sollen keineswegs verkannt werden. G. hat in diesem Rahmen eine Fülle von Einzel Tatsachen vereinigt. Man kann sich aber bei der Lektüre des Buches nicht des Eindruckes erwehren, daß ein Weniger in dieser Hinsicht vielleicht besser am Platz gewesen wäre. Da sich die Darstellung zudem streng an die zeitliche Reihenfolge hält, treten die Linien der verschiedenen nebeneinander laufenden Entwicklungen nicht klar hervor.

Noch stärker aber empfindet man einen anderen Mangel des Werkes. Es will in erster Linie „Volksgeschichte“ geben. Im Mittelpunkt hätten also die großen Leistungen des Volkes in diesem Zeitalter stehen müssen. Wir dürfen sie, wie jüngst H. Heimpel in seiner Darstellung dieser Zeit im Handbuch der deutschen Geschichte hervorgehoben hat, vor allem in zwei Erscheinungen erblicken, in der „Stadt“ und der „Ostkolonisation“. Auf das Städtewesen, die Entwicklung der Städtebünde und die Kultur des Bürgertums ist G. an verschiedenen Stellen eingegangen; der Osten hingegen tritt unverhältnismäßig zurück. Von der Erweiterung des deutschen Lebensraumes durch die Wiedergewinnung des Ostens hören wir kaum etwas. Die Ostkolonisation wird nicht behandelt, nur die Geschichte der Hanse und des Ritterordens werden in ihren wichtigsten Ereignissen kurz gestreift, aber auch hier er wächst, da diese Angaben an verschiedenen Stellen nur beiläufig eingestreut werden, kein geschlossenes Bild von beiden Erscheinungen. Die Verschiebung des Schwergewichtes auch der Reichsgeschichte nach Osten, wie sie unter Karl IV. ganz deutlich wird, bleibt infolgedessen in ihren tieferen Ursachen unerklärt.

Aber auch der ganze Fragenkomplex der „Reform“ kann in seiner Darstellung nicht befriedigen. Die Linie, die von den Staatsschriften des frühen 14. Jahrhunderts zu den Reformtraktaten des 15. Jahrhunderts führt, wird nicht deutlich, ebensowenig hört man, wenn man von einer kurzen Stelle (S. 133 f.) absieht, etwas Näheres über die Ent-

wicklung der konziliaren Idee. Hier wie auch sonst werden die Probleme der Zeit wohl angedeutet, aber nicht in ihrer Mannigfaltigkeit und ihren wechselseitigen Beziehungen wirksam herausgearbeitet; gerade bei einem Buch, das sich nicht auf den Fachhistoriker beschränken, sondern weiteren Kreisen das spätere Mittelalter als eine eigenständige Zeit nahebringen will, wird man dies besonders bedauern.

Halle (S.)

Karl Jordan.

Helmuth Exner, *Der Einfluß des Erasmus auf die englische Bildungsidee*. (Neue deutsche Forschungen Bd. 2 222, Abt. Englische Philologie Bd. 13.) Berlin, Junker & Dünnhaupt 1939. 159 S.

Die vorliegende Dissertation faßt das interessante Thema in treffender Weise an, indem sie im ersten Hauptteil Erasmus als Vermittler antiker und andererseits christlicher Bildungswerte zeichnet, also den äußeren Rahmen absteckt —, im zweiten Hauptteil inhaltlich die erasmischen Einflüsse im Einzelaufbau der Erziehungselemente und im englischen Staatsdenken aufweist. Das Ergebnis, das in vielen glücklichen, gut durchdachten Einzelformulierungen etwas breit durchgeführt wird und auf ausgedehnten Kenntnissen ruht, lautet etwa: Die Aufnahme erasmischer Gedanken in England beschränkt sich auf Formales (lateinische Sprach-, insbesondere Stilbildung, andererseits Charakterbildung durch den Einzelerzieher), während sie deren inhaltliche Absicht um ihren ursprünglichen Sinn bringt. Hier setzt sich vielmehr die genuin englische Überlieferung durch, die durch die stärkere Akzentuierung einerseits des christlichen, andererseits des nationalen Elements gekennzeichnet ist. Besonders in der Betonung des völkischen Erziehungswillens und Erziehungszieles, das im politischen Führer gipfelt, tritt die englische Bildungsidee in entscheidenden Gegensatz zu Erasmus, dem humanistischen Weltbürger und Gelehrten.

Diese Feststellungen sind im wesentlichen richtig, allerdings nicht neu. So wecken sie Fragen und Bedenken, zunächst dies, daß der Verfasser der verbreiteten Gefahr formelhafter Pressung in der Bestimmung englischen Wesens erlegen ist. Die englische Bildungsidee, deren autochthone, vor-erasmische Prägung der Verfasser sorgfältiger hätte nachgehen sollen, ist reicher, als er voraussetzt. Sie umfaßt so komplexe Größen wie Chaucer und Langland, Thomas Morus und Shakespeare, den Platonismus der Cambridger Schule und den Empirismus Lockes, die Kunstliebe und die Naturbeobachtung, den Biblizismus und den Sport, die Liebhaberei des Kenners und Sammlers (Bibliophilie) und die tätige staatliche Verantwortung, Nationalismus und Weltendungsbewußtsein. Die englische Literatur vom Beowulffiede und von Havlock an bis zu Bernard Shaw und Joseph Conrad spiegelt diese Gegensätzlichkeit in dem Nebeneinander von Erbauungs- und Heldendichtung, von Lyrik und Drama, von historischem und Familienroman, von lehrhaftem und sentimentalem Schrifttum, wobei keines das Übergewicht erhält. Die englische Bildungsidee zeichnet sich vor der französischen durch das Zurücktreten des Formalismus und des Journalismus, der Rhetorik und der Spielerei aus, sie bleibt hinter der deutschen in der Grundsätzlichkeit der Problemerkennung, in der reinen Geistigkeit zurück. Erst in diese Vielseitigkeit läßt sich Erasmus zutreffend einordnen: der Gedanke des Gleichgewichtes, der sobriety (Schücking) gäbe, tief gefaßt, den fruchtbarsten Vergleichspunkt ab.

Kleinröhrsdorf über Radeberg (Krs. Dresden). Martin Schmidt.

Fr. - W. Wentzlauff-Eggebert, Studien zur Lebenslehre Taulers. (Aus den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1939, Phil.-hist. Klasse Nr. 15.) 1940. Berlin, de Gruyter.

Verf. hat das Verdienst, in dieser Abhandlung mit Energie und Sachkunde die Frage nach der praktisch-ethischen Haltung gestellt zu haben, welche die großen deutschen Mystiker empfehlen. Vielleicht sieht er das Problem manchmal zu psychologisch und nicht metaphysisch genug, wie man das an seinen Ausführungen über die unio mystica und den „Grund“ oder auch über die „Überformung“ deutlich machen könnte. Überhaupt ist wohl der Punkt, von dem sich die „Lebenslehre“ der deutschen Mystiker erschließt, ihre Rechtfertigungslehre. Schon im Hinblick darauf zweifle ich auch am „Quietismus“ der deutschen Mystik sowohl wie des Katholizismus. Ich erlaube mir, auch auf meine Darstellung der theologischen und philosophischen Motive im Denken Taulers in meiner Theologie Luthers Band I hinzuweisen.

Interessant und bedeutsam ist die vom Verf. angewandte Methode. Er setzt ein bei dem Bedeutungswandel der Begriffe in der deutschen Mystik und weist in einer exakten Untersuchung der Worte „Wille“ und „Werk“ die Unterscheidungen der Taulerschen Ausdrücke von derjenigen der Scholastik nach. Daran schließt sich eine Prüfung der Predigten 42—45 über „Wille“ und „Werk“ und eine Schilderung der Art und Weise, in der sich Tauler die *vita activa* gedacht hat. Aus der Wiederkehr einiger Hauptthemen erschließt Verf. den Grundriß einer Lebenslehre auch Taulers. Verf. macht die Beobachtung, daß bei Tauler die Contemplation zeitlich begrenzt wird, so daß man besser von einer *hora contemplativa* statt von einer *vita contemplativa* spräche.

Einige Fragen, die ich zum Schluß stellen möchte, sollen meinen Dank an den Verf. ausdrücken, der uns methodisch und sachlich ein gutes Stück weiter gebracht hat.

Ist der literarische Charakter der Predigten Taulers wirklich klar? Oder — genauer gesagt — prägt der Literaturcharakter der Predigten nicht manchmal den Gedanken? — Stammen nicht die Schematen, die der Verf. herausstellt, also die drei Arten von Menschen, die drei Stufen des Aufstieges, die sieben Gaben des Geistes, aus dem Areopagiten bzw. aus der Tradition der „mystischen Theologie“? Und hat nicht Tauler diese mystischen Schematen mit den spezifisch kirchlichen kombiniert?

Liegt nicht seine Bedeutung überhaupt in der Verkirchlichung der Eckhartschen Gedanken?

Wie weit sind nicht auch bei Taulers Willenslehre Spuren des kirchlichen Positivismus zu bemerken? Ist das nicht auch eine Nuance bei ihm, daß Gott etwas Unbegreifliches so gewollt hat, wie es ist?

Muß man nicht auch die *resignatio ad infernum* zur Erläuterung der Taulerschen Willenslehre heranziehen, und muß man nicht oft bei ihm die religiöse und alltägliche Sphäre scheiden?

Spielt nicht die kirchliche Lehre von der *gratia gratis data* in die Anschauung vom „bereiteten Willen“ grundlegend hinein? Und liegt nicht in Taulers Gedanken vom „freien Willen“ weniger das Interesse an der „Entscheidung“ und mehr die Frage nach dem, der im Heilsprozeß den Anfang macht?

Dr. Albert Braun, Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittelalters (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen Bd. XIV). Münster i. W. 1938. XIX, 200 S.

In der Einführung (S. 1) weist der Verf. auf die Annäherung der beiden konfessionellen Lager hin, indem die einen davon abließen, das Bild der damaligen Zustände zu verschönern und die anderen aufhörten, darin lediglich kirchlichen Niedergang und klerikale Verderbnis zu finden. Man wurde einig, daß ein allgemeines Urteil sich erst würde ermöglichen lassen, wenn die Verhältnisse in örtlich beschränkten Reichsteilen überall durch Einzeluntersuchungen geklärt wären.

Das geschieht in dem vorliegenden Bande für Konstanz. Im ersten Abschnitt (5—78) kommt die Besetzung der Pfründen vom Bischof (1. Kap.) über Domkapitel (2), Kollegiatstifte (3) und Klöster (4) bis zu den Pfarr- und Kaplaneipfründen (5) zur Sprache, während ein 6. Kap. sich mit der Pfründenanhäufung beschäftigt.

Die Konstanzer Bischöfe wurden ursprünglich nach den Bestimmungen des Wormser Konkordates gewählt. In der Zeit des Avignoner Exils und des Schisma gewann die päpstliche Provision die Oberhand, während nachher das Kapitel wieder größeren Einfluß bekam. Im 14. und 15. Jahrhundert wurden von 21 Bischöfen nur 6 durch Wahl, die übrigen alle durch Provision berufen, doch wurde in 9 Fällen den Wünschen des Kapitels Rechnung getragen. Unter den Bischöfen waren 13 hochadlig, während 5 dem niedrigen Adel angehörten; die übrigen waren bürgerlich. Bei den Domkapiteln war der Verlauf ähnlich, indem auch dort die Provision vordrang. Über die Hälfte aller Konstanzer Domherren waren bürgerlicher Herkunft; sie stammten aus dem reichen städtischen Patriziat, das dem niederen Adel nahe stand. In den Kollegiatstiften wurde die ursprüngliche Selbstergänzung durch die Provisionen eingeschränkt. Oft übte der Adel Patronatsrechte aus; Adlige und vornehme Bürgerliche zogen sich allmählich auf die Würde des Propstes zurück, die anderen Stellen verblieben den Söhnen emporgekommener Zunftfamilien.

Auf die Besetzung der Klöster übte die Kurie größten Einfluß aus durch das Supplikenwesen; die Abtsstellen lagen im Bereich der Provisionen, bei denen namentlich seit Beginn des Exils politische Erwägungen eine Rolle spielten (gegen Ludw. d. Baiern). Bei den Klöstern, die anfangs nur Hochadlige aufnahmen (Reichenau, St. Gallen, Einsiedeln), war ein Rückgang zu bemerken, der sowohl die Zahl der Insassen als die Wirtschaft betraf; man mußte Angehörige des niederen Adels und schließlich auch Bürgerliche aufnehmen.

Am wichtigsten war natürlich der Pfarrklerus, dessen Bestallung nicht der Bischof vornahm, sondern meist durch Patronat und Inkorporation vor sich ging. Das Laienpatronat erwies sich als der hauptsächlichste Mißstand in der Organisation der spätmittelalterlichen Kirche, dem ihr Zusammenbruch zuzuschreiben ist. Das adlige Patronat und dessen Auswüchse kündigen das Nahen des Landeskirchentums an. Es machte sich aber auch ein Ansteigen der bürgerlichen Patronate bemerkbar; diese wurden oft den Städten übertragen, denen es so möglich ward, sich in kirchliche Angelegenheiten einzumischen. B. meint sogar, Luther, der die Gemeinde der Gläubigen in den Vordergrund zog, habe damit nur den Schluß eines jahrhundertalten Prozesses gemacht, dessen Ursprung im Patronat und in Stiftungen des Bürgertums zu suchen war.

Doch auch Klöster und Stifte ließen sich die bisherigen Patronate inkorporieren. Von 1293—1490 fanden über 570 derartige Eingliederungen statt, so daß weit über die Hälfte der Pfarren in Händen von

Klöstern und Stiften war. Es ist klar, daß damit der Einfluß des Bischofs völlig verkümmerte.

Auch Eingliederungen von Pfarren in Spitäler und Universitäten fanden statt; ferner außerordentliche Besetzung durch päpstliche Provisionen.

Zu den zahlreichen Pfründenanhäufungen (Kumulationen) war man in manchen Fällen wegen der unzureichenden Erträge einzelner Pfründen gezwungen; sie fand also immer aus finanziellen Gründen statt, meist aber war skrupelloses Erwerbstreben maßgebend, wobei das Beispiel des höheren Klerus verheerend wirkte. Die Verleihungen gingen durch das Patronat vor sich, in großer Zahl auch über die römische Kurie. Auch dabei hatten politische und finanzielle Gründe große Bedeutung.

Der 2. Abschnitt (79—105) handelt über die Bildung des Klerus. Die altberühmte Domschule war nicht etwa im Verfall, aber ihr erwuchs ein starker Wettbewerb in den Universitäten Tübingen und Freiburg. Die kirchlichen Behörden stellten bestimmte Anforderungen und schrieben eine Prüfung vor (Latein, Kenntnis des kirchlichen Zeremoniells und Gesang), doch wurde die Theologie gegenüber anderen Wissenschaften vernachlässigt und zu wenig Gewicht auf Charakter- und Willensbildung gelegt. Auch hatten die Behörden auf die Besetzungen durch Patronate usw. keinen Einfluß, so daß dort Unbildung herrschend war.

Für den 3. Abschnitt (Die Sittlichkeit, 106—124) dienten die Gerichtsurteile als Hauptquelle. Es werden aus den zwei Jahrhunderten 400 schuldige Geistliche erfaßt, wozu der Verf. bemerkt, es seien dies bei weitem nicht alle; über die überwiegende Mehrheit wissen wir nichts. Die Vergehen waren Waffentragen, Tanzen, Wirtshausbesuch, Kartenspielen und besonders Verstöße gegen den Zölibat. Als schädlich erwiesen sich die Interdikte, der Bischofsstreit und das immer wieder zu nennende Patronatswesen, durch das zu junge und unwürdige Personen eindringen.

Die Pfarrgeistlichkeit wurde auf die Gottesdienstordnungen eidlich verpflichtet (4. Abschnitt: Gottesdienst und Seelsorge; 125 bis 159). Doch kamen Klagen über das Nichthalten der Residenzpflicht, worunter besonders die Spendung der Sakramente litt. Die öffentlichen Sünder hatten am Gründonnerstag zu erscheinen; 1427 waren es 1287 Leute. Gepredigt wurde im Konstanzer Bistum viel, besonders nach Stiftung von Prädikaturen seit Anfang des 15. Jahrhunderts. Vielfach wurde durch die Prediger das Laienvolk gegen den Klerus aufgehetzt. In der Reformationszeit wurden für diese Stellen oft Neugläubige präsentiert, die dann gar nicht als solche angesehen wurden. Auf die hohe Bedeutung der Ablässe für die damalige Zeit wird hingewiesen (Entstehung der Münster in Freiburg und Ulm; zahlreiche andere Beispiele). Als verhängnisvoll erwies sich die Verhängung von Bann und Interdikt aus rein politischen Gründen, sowie um Steuern einzutreiben und Wirtschaftskämpfe auszufechten. Von den Mönchen standen die Bettelorden mit dem Bischofe gut; sie halfen mit Predigt und im Beichtstuhl, gerieten dabei oft in Zwist mit dem Pfarrklerus wegen des Einkommens und aus Eifersüchtelei.

Was geschah denn nun gegen die Mißstände? So fragt der 5. Abschnitt (Reformsätze; 160—190). Es wurden Diözesansynoden abgehalten, Statuten erlassen, Hirtenbriefe geschrieben, Visitationen vorgenommen. Der Verf. verfolgt die Tätigkeit der Bischöfe in dieser Hinsicht im einzelnen und findet manchen erfreulichen Ansatz, muß aber zum Schluß doch die Frage aufwerfen, warum die Bischöfe keine wesentlichen Erfolge zu verzeichnen hatten, und stellt fest, daß diese

mehr und mehr in der Verwaltung Gefangene der Domkapitel wurden. Es ist die Zeit der Wahlkapitulationen, die zwischen 1526 und 1496 von 7 auf 57 Paragraphen anschwellen. Dazu kam die Unzufriedenheit des niederen Klerus, verursacht durch bischöflichen Steuerdruck. Sodann wurde durch die Verquickung von geistlicher und weltlicher Macht das Bild des geistlichen Hirten verdunkelt. Der Einfluß der Bischöfe wurde weiter eingeschränkt durch die verhängnisvolle Exemption der Klöster, die sich sogar gegen den Bischof zusammenschlossen. Am meisten aber schädeten das Patronatsrecht und die Inkorporation, indem der Bischof auf die Stellenbesetzung wenig oder gar keinen Einfluß besaß. Die Reformen wurden von den Bischöfen, die sie betrieben, nicht mit dem Aufgebot aller Mittel vorgenommen: keiner wagte es, so urteilt der Verf., dabei seine ganze Existenz aufs Spiel zu setzen. Die Kirche aber könne auf die Dauer nicht mit bürokratischen Maßregeln erhalten werden, sondern nur durch Apostel. „Luther hat diesen Existenzsatz gewagt. Das ist das Geheimnis der von ihm ausgelösten Bewegung... Die Reformation Luthers kann daher im Letzten mit einer noch so eindeutigen Aufhellung der Vorreformationszustände allein nicht erklärt werden, sondern man muß die Tat der Reformation der Persönlichkeit Luthers lassen.“ Das sind die letzten Sätze des gut geschriebenen Buches, das in allen Teilen auf solider Grundlage beruht.

Im einzelnen fiel mir auf: S. 17, Z. 2 l. Provision statt Provison; S. 26, Z. 6 v. u. l. „aus aller Herren Ländern“ statt Länder. Unedle Ausdrücke finde ich S. 52 „Die Chorherren... krochen nicht auf den Leim“, S. 42 „der die Abteigüter verluderte“. S. 87 steht das häßliche „diesbezüglich“, das nicht aussterben zu können scheint.

Ein Personen- und ein Ortsverzeichnis bildet den Schluß der guten Arbeit.

Krefeld.

G. Buschbell.

Reformation und Gegenreformation

Josef Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens. 1937. M. u. H. Marcus, Breslau. (Heft 147 der Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte.) XVIII, 754 S.

Die Calvinauffassung heute bewegt sich auf zwei Linien. Die einen, welche die Eigenart und Selbständigkeit Calvins herausarbeiten wollen, betonen seine französische Art, seine Beziehungen zum Humanismus, seine Nähe zu den Täufern, seine katholisierenden Tendenzen. Neuerdings hat man auch den Einfluß der Böhmisches Brüder auf Calvin in Betracht gezogen; soweit ich sehe, eine noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeit. Die andern sehen auch in Calvin vor allem den Schüler Luthers; er steht dann in der Geschichte der protestantischen Theologie — perspektivisch gesehen — auf derselben Höhe wie Melancthon.

Bohatecs Buch, das durchaus die Nuancen in Calvins Denken herausarbeitet und die Mannigfaltigkeit der Einwirkungen auf ihn abwägt, bestärkt im Ganzen energisch die zweite Linie. Calvin ist der Epigone Luthers. Er stimmt mit Luther, ja auch mit dem Augsburgischen Bekenntnis, überein. B. polemisiert vor allem gegen Troeltsch, dem er Konstruktionen aus der Literatur vorwirft (aber, so frage ich in Parenthese, wozu sind eigentlich die Bücher da, die aus den Quellen geschöpft

werden, wenn man sie nicht benützen darf), und lehnt die Einflüsse der Täufer kräftig ab. B. wendet sich gegen Sohm und Rieker, die über der „Gesetzlichkeit“ Calvins die katholisierenden Elemente, den Rückfall ins Mittelalter, empfunden haben. B. bekämpft auch Reinhold Seeberg, der dem Biblizismus Calvins und seiner Ämtertheorie, die in der wie ein Gesetzbuch und auf einer Fläche behandelten Bibel begründet ist, die Schuld gibt, wenn Calvin das Mittelalter nicht so wie Luther überwunden hat. B. streitet auch gegen Martin Schulze, der den platonischen Jenseitsglauben Calvins in den Vordergrund rückt und mit der Betonung der „Last“ im Calvinischen Berufsgedanken in gewisser Weise der These Max Webers von der „innerweltlichen Askese“ bei Calvin vorgearbeitet hat.

Demgegenüber versteht B. die Gemeinschaftslehre Calvins — schließlich geht es um die Frage Individuum und Gemeinschaft — vom Organismusgedanken her, und zwar in vier Büchern: 1. Staat, 2. Kirche, 3. Staat und Kirche, 4. Die Stände im Staatsorganismus. B.s Darlegungen beruhen auf gründlichen und ernsthaften Forschungen in Calvin selbst und arbeiten auch die Verbindungslinien Calvins zu seiner Umwelt mit großer und erarbeiteter Gelehrsamkeit heraus. Wir sehen die Einflüsse des antiken Staatsdenkens auf Calvin, seine Abhängigkeit von Zadius und G. Budé, von der Schule von Bourges und Orléans, von somnium Viridarii, einer 1376 erschienenen gallikanischen Streitschrift gegen den päpstlichen Universalismus, von Bartolus und von der Staatsanschauung in Frankreich, gegen deren Absolutismus Calvin besonders oft polemisiert hat. B. hat — wie in seinem Kantbuch — das Verdienst, gerade im Hinblick auf die literarischen und sachlichen Verwurzelungen seines Helden Neues herausgestellt zu haben.

Das ganze Buch ist eine erhebliche Leistung und bringt auch für Luther manche interessante Einzelheiten, z. B. den Hinweis auf den Ursprung — wenn man so sagen darf — der Föderaltheologie in dem Sermon Luthers über die Taufe (W. 2). Trotzdem ist das Rätsel Calvin noch nicht gelöst, und W. Köhler dürfte recht haben, wenn er in einer Besprechung dieses Buches in der Historischen Zeitschrift die Frage stellt: Worin besteht nun aber die durch die Geschichte erwiesene Eigenart Calvins? Vielleicht hilft uns etwas voran eine Untersuchung des politischen Handelns und der politischen Grundsätze Calvins, wie ich sie angeregt habe. Vielleicht aber muß noch einer an Calvin herankommen, der Luther und Calvin gleich gut kennt. Holl ist auch dafür zu früh gestorben. Und Luther ist kompliziert durch die Jugendschriften, die zwar den roten Faden für das Labyrinth seiner Theologie in die Hand geben, die aber für seine Fortwirkungen viel weniger bedeuten als etwa seine Predigten.

B. gibt gute und erarbeitete Analysen. Oft wünschte man freilich schärfere und zugespitztere Formulierungen, vielleicht auch mehr Konstruktion, wie B. sie an Troeltsch tadelt. Das umfangreiche Buch liest sich gut, obwohl die Schaukelsätze (Wie — so oder: Hat — so) etwas ermüdend wirken.

Um aber einen Eindruck von B.s Buch zu vermitteln, muß ich einige Einzelfragen hervorheben.

Zentral ist das „pneumokratische“ Prinzip Calvins, wonach die Gemeinschaft Organismus ist und verankert in Gottes Willen, nicht in Rechtssatzungen. Alle Verträge sind nach Calvin vor Gott geschlossen. Volkssouveränität und Staatsverträge sind ausgeschlossen. Daher sind Revolutionen Vertragsbrüche Gott selbst gegenüber.

Sehr interessant sind die Ausführungen B.s über das Naturrecht bei Calvin, das trotz der Souveränität Gottes unerschütter

bleibt und als Regulator der positiven Gesetze dient. Naturrecht, Epiekie — sie kommt auch bei Luther vor, und ich weiß nicht, ob B. den Begriff ganz richtig interpretiert — und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sind identisch. Ein „Widerstandsrecht“ der Völker, der Stände oder der Einzelnen gibt es nicht. Gott und niemand anders ändert die Herrschaftsformen in einem Volk.

Die Untersuchung über die Staatslehre Calvins, die vom „Pathos der Ordnung“ getragen ist, ist besonders weitschichtig angelegt. B. geht in eigenen Forschungen den Anschauungen des Aristoteles nach und charakterisiert auch die Motive der Abneigung Calvins gegenüber der Monarchie, die nur für kleine Verbände, nicht aber für Reiche passe, und deren Erbrecht Unfähigkeit und Tyrannis befördere. Calvin steht überall hier im Gegensatz zur Schule von Toulouse, mit ihrem Satz: *Rex Franciae est in suo regno tamquam quidam corporalis deus*. Anders wie das Mittelalter sieht Calvin im römischen Weltreich das *magnum latrocinium*, wie ihm Weltkirche und Weltstaat überhaupt Desorganisation und Tyrannei bedeuten.

Weniger gelungen scheint mir die Bestreitung der „Gesetzlichkeit“ im calvinischen Kirchenbegriff, die B. vornimmt. Das geschieht, indem er auch Luthers Lehre vom geistlichen Amt auf göttlichem Recht begründet sein läßt, wodurch der m. E. hier prinzipiell vorliegende Unterschied zwischen Luther und Calvin verwischt wird. — Andererseits hat B. das Problem des reformatorischen Kirchenbegriffs, wie es auch bei Calvin vorliegt, deutlich gesehen. Es geht um die Verbindung des anstaltlichen Prinzips mit dem genossenschaftlichen. Diese Verbindung geschieht bei Calvin durch den Organismusgedanken und durch die Identifizierung von Christus und seinem Leib. Aber schließlich ist auch hier der Rekurs auf die göttliche Setzung nicht zu umgehen, und die Betonung der „Erziehung“ verrät griechisch-humanistischen Geist. Gott will seine Prädestination durch die Erziehung in der Kirche vollbringen. „Die Erziehung durch die Kirche bezweckt die Auferbauung der Gemeinde. Die *educatio* bewirkt die *aedificatio* . . . das Erziehungsmoment ist im Bestand der Kirche gerade so unentbehrlich wie der Zug nach Einheit“ (S. 563 f.). Den Unterschied von Luther sieht B. richtig, daß bei Calvin der Heilige Geist auch durch das nicht gepredigte Wort kommt, da ihm *libera agitatio* zukommt. Es ist einer der Punkte, an dem klar werden kann, wie Calvin den Geist denkt, abstrakt oder konkret.

Die Auseinandersetzung mit Sohm beginnt mit einer Untersuchung über die *Kirchenzucht*. Sie ist bei Calvin nicht rechtlich, sondern spiritual, und das Zuchtverfahren ist durchaus Seelsorge. Überhaupt trennt Calvin die spirituale Gewalt der Kirche ernster und strenger als Luther selbst von der weltlichen Gerichtsbarkeit. Das alles richtet sich gegen Sohm's von anderen Forschern ausgebaute These, daß „die reformierte Kirche wie die katholische das Kirchenrecht fordert, während nach der Schrift und ebenso nach dem Lutherischen Bekenntnis Kirchenrecht und rechtliches Kirchenregiment mit dem Wesen der Kirche Christi im Widerspruch stehen“ (S. 564). Die sichtbare Kirche ist für Calvin auch schon ein Rechtskörper, und die Kirchenverfassungen der Gegenwart zeigen überall reformierte Einschlüge; letzten Endes ein Sieg der Aufklärung. Hiergegen sagt B. zusammenfassend: „Recht und Kirche stehen nicht im Widerspruch; denn das innerste Wesen des kirchlichen Rechts und das innerste Wesen der Kirche ist geistlich“ (S. 580). Calvin wollte praktisch die Volkskirche zur Bekenntniskirche umformen; und gerade dies, daß bei ihm Wesenskirche und Erscheinungskirche zusammenfallen, hat den Protestantismus gerettet (S. 576). Das geistliche

Recht ist Tyrannei. Denn alles Recht in der Kirche ist „Wortrecht und Geistesrecht“ (S. 570). Aber die geistliche Gewalt kann sich nach Calvin auch in der sichtbaren Kirche offenbaren, weil die konkrete, positive Offenbarung zum Wesen der göttlichen Ordnungen gehört.

An der Darstellung der Anschauung Calvins vom Verhältnis von Kirche und Staat ist die Einführung des Volksbegriffs überraschend und neu. Im übrigen ist Calvin ein Gegner des Staatskirchentums in jeder Form. Er erkennt wie Melancthon die Obrigkeit als *membrum praecipuum* der Kirche an; aber das Schutzrecht der Fürsten ist, anders wie bei Luther, kein Notrecht, sondern ein dauerndes Recht; denn die Obrigkeit muß der Kirche helfen, die „Pest der Ketzerei“ auszurotten und die Exkommunikation praktisch durchzuführen. Offenbar ist in diesen Anschauungen Calvins die Wertschätzung des Alten Testaments maßgeblich gewesen, das für ihn doch eben mehr als zeitgeschichtliche Bedeutung gehabt hat. Calvin ist auch ein Gegner der Theokratie. Sein Ideal ist vielmehr der christliche Staat, und die Verchristlichung der Menschheit ist das am Ende stehende Ideal. Weil aber Calvin der „erste Unionsmann“ im Protestantismus ist, der auch „zehn Meere durchqueren will“, um die kirchliche Einheit zu erreichen, deshalb ist er auch der Soziolog der organischen Einheit der Gesellschaft (S. 653).

Die Ansichten Calvins über den Beruf berühren sich eng mit denjenigen Luthers. Aber Calvin ist moderner als Luther, weil er den Beruf nicht in die Kirche, sondern in den Staat einordnet. Wir übergehen die Darstellung, welche die Amterlehre Calvins, besonders das Lehramt — *pietas* und *eruditio* gehören zusammen —, bei B. gefunden hat; ebenso auch die Schilderung von Calvins Stellung zu Geschichtswissenschaft, die B. im Anschluß an eine ältere Arbeit gibt, und werfen nur einen Blick auf das Problem der „innerweltlichen Askese“, für welche B. den Ausdruck „organische Askese“ vorschlägt. B. sieht, daß Max Weber quellenmäßiger und feiner arbeitet als Troeltsch, und betont, daß erst der Calvinismus, nicht Calvin selbst, zu den Lutherschen Gedanken die Idee hinzugefügt habe, daß der Glaube sich im weltlichen Berufsleben zu bewähren habe. Der Ausdruck „Askese“ kommt bei Calvin selbst vor; aber er ist kein „Gesinnungsmönch“, sondern er will mit der Askese die Disziplinierung der Leidenschaften und die Einordnung der individuellen Möglichkeiten zum Wohl des Ganzen und zum Ruhme Gottes.

Ich habe nicht alle Einzelfragen oder Einzelzüge berühren können. Aber das Gesagte und Angedeutete wird hoffentlich genügen, um ein Bild zu erzeugen und zum Selbstlesen anzuregen. Es kommt nicht oft vor, daß ein Gelehrter, der jahrelang kleinere Arbeiten veröffentlicht hat, plötzlich mit zwei großen Büchern — Calvin und Kant — hervortritt. Aber das ist charakteristisch für die zähe Forschung und für die geduldige Hingabe, die die Wissenschaft nun einmal fordert. Man darf den Verf. zum Abschluß seiner Studien und die protestantische Theologie zu solchen Leistungen beglückwünschen.

Berlin-Grünwald.

E. Seeberg.

Wilhelm-Albert Hauck, Christusglaube und Gottesoffenbarung nach Calvin. Gütersloh 1959, C. Bertelsmann (145 S.). Kart. 4,50 RM.

Diese Theologie Calvins bewahrt auch im dritten, vom Verlag vorzüglich ausgestatteten Heft ihre Art (vgl. 1940 S. 251). Calvin kommt in reichen Anführungen schön zu Wort. Er gibt als der Schüler Luthers, der in den Fußspuren des „großen deutschen Meisters“ sich bewegte (36), die „reformatorische Antwort auf die Frage: Gottesglaube mit oder

ohne Christus?“ (Titel). Der Christusglaube ist das Gottvertrauen (I), weil das Christusereignis als Gehalt der Gottesoffenbarung Totalitätsanspruch hat (II) und nur der Geist den immer paradoxen und immer eschatologisch ausgerichteten Offenbarungsglauben vermittelt (III). Kritische „dogmengeschichtliche“ Fragen wie die des christologischen Problems (71 f.), der Prädestination, der Inspirationslehre (97), des Glaubensbegriffs, ob der Glaube wirklich Vertrauen oder nicht schon mehr die Voraussetzung des Vertrauens ist und ob das *sola fide* hier wirklich noch dieselbe Geltung hat wie bei Luther (46—56, 45; vgl. dazu Reform., Orthod. und Ration. I 230, II 259), ob wirklich „das von Calvin stärkstens betonte finitum non est capax infiniti im Glauben für Augenblicke aufgehoben sei“ (118), werden höchstens gestreift. Man ist fast erstaunt, auf dem Widmungsblatt unter den Berliner Lehrern des Verf. auch R. Seeberg zu finden. Jene „dogmenhistorischen“ Fragen bergen nun eben doch sehr gewichtige dogmatische Sachproblematik zu dem Thema in sich, die man gerade um der „Gegenwartsnähe“ willen nicht übersehen kann.

Geilenkirchen b. Aachen.

H. E. Weber.

Thomas Murner im Schweizer Glaubenskampf. „Ein brieff den Strengen eren not festen Fursuhtigen Ersamen wysen der XII örter einer löblichen eydtgnoschaft“ (1526). „Ein worhafttigs verantwortun der hochgelorten doctores und herren“ (1526). „Hie würt angezeigt das vnchristlich freuel, vngelört vnd vnrechtlich yssriffen vnd fürnehmen einer loblichen herrschafft von Bern“ (1528). Hrsg. von Dr. Wolfgang Pfeiffer-Belli (Corp. Cath., Werke kath. Schriftsteller im Zeitalter der Glaubenspaltung 22), Münster 1939, Aschendorff. XXXVIII und 91 S. 4^o. RM. 5.70.

Murner weilte vom Frühsommer 1525 bis zum 30. Juni 1529 in Luzern. Als Flüchtling war er in die Schweiz gekommen, fluchtartig mußte er als der verhaßteste Gegner der Reformation nach dem ersten Kappelerkrieg das Land wieder verlassen. Den Schweizer Aufenthalt hat er dazu benutzt, mit all den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln für die Sache der katholischen Orte einzustehen; am meisten glaubte er ihnen zu nützen durch seine scharfe, derbe, oft geistreiche und sprachlich immer originelle Polemik, die sich in tolleren Satiren austobte. Doch haben seine Flugschriften der katholischen Partei ebensoviel geschadet wie genützt, weil er durch seine „übermütige, ja bacchantische Laune“ und durch seine Überfülle ironischen und sarkastischen Talentes mit-half, den Glaubenskampf zu vergiften. Das zeigt sich etwa in seinem „Kirchendieb- und Ketzerkalender“ von 1527, in dem die Neugläubigen als „omechtig erloss böswicht, dieb, leker, schelmen, buben Furfanty tutti quanti“ bezeichnet werden, und es zeigt sich in ebenso großem Maß in den drei weniger bekannten Schriften, die W. Pfeiffer-Belli mit einem sorgfältigen Kommentar und einer Einleitung herausgegeben hat. Die beiden ersten handeln von der Badener Disputation, wobei die zweite scharfe Angriffe gegen Zwingli vorträgt, die dritte kritisiert das Berner Disputationsausschreiben und kommt zur Überzeugung, der neue Glaube sei nichts anderes als ein Bundschuh, alle geistlichen Güter an sich zu ziehen. Zwingli wird u. a. vorgeworfen, er sei innerlich unsicher und wandelbar, was durch die Behauptung belegt wird, er sei zuerst Täufer gewesen und dann von dieser Gemeinschaft abgefallen. Die Schriften geben einen starken Eindruck von der Heftigkeit, welche die konfessionelle Auseinandersetzung in den Übergangsjahren der

Schweizer Reformation angenommen hatte. Die Einleitung des Herausgebers wird Zwingli und den tiefsten Beweggründen der Reformation nicht ganz gerecht.

Frauenkappelen bei Bern.

Kurt Guggisberg.

Die Kirchenordnungen von Ziegenhain und Kassel 1559. In ursprünglicher Form dargeboten und erläutert von D. Alfred Uckley. Marburg. N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung 1539.

Vor 400 Jahren erschien die Ziegenhainer Ordnung der christlichen Kirchenzucht für die Kirchen im Fürstentum Hessen und, als ihre Erweiterung und Ausführung, die Kirchenordnung zu Kassel. Beide stehen unter dem bestimmenden Einfluß Martin Butzers und versuchen den Gedanken der Zucht, d. h. der planmäßigen Erziehung der Gemeinden, durch eine entsprechende Organisation und einschlägige Maßnahmen zu verwirklichen. Auch Luther kennt den Gedanken der Erziehung und legt ihn, insbesondere in den ersten Jahren des Reformationswerkes, dem Gottesdienst zugrunde. Butzer übersieht nicht die Bedeutung der Wortverkündigung, erwartet aber von ihr nicht alles; er legt größtes Gewicht auf das „Vermahnen und Strafen“ und betont die unerläßliche Notwendigkeit des eifrigen „Aufsehen“, d. i. der Seelsorge an allen Gliedern der Gemeinde. Diese Seelsorge soll durch die Kirchenzucht unterstützt werden, deren strengste Maßnahme der Bann ist, damit nicht „solcher sauerteyg den gantzen teyg des Christlichen volcks verseure und verderbe“.

Nicht auf Grund theoretischer Erwägungen, sondern infolge praktischer Nötigung kam es zur Organisation dieser Gemeindeerziehung (Zuchtordnung). Im Fürstentum Hessen machte sich, wie der Verfasser in den Erläuterungen sehr anschaulich ausführt, das Treiben der Wiedertäufer bemerkbar und nahm mehr und mehr einen bedrohlichen Umfang an. Philipp dem Großmütigen lag daran, dieser Bewegung möglichst ohne Anwendung radikaler Gewaltmittel Herr zu werden. Die Irrenden sollten „berichtet“ und wieder der Kirche eingegliedert werden. Den einheimischen Theologen gelang es jedoch nicht, die „armen Davider, die man Widertäufer nennt“, zu gewinnen. Diese beharrten nicht nur bei ihren Lehrrirrtümern, sondern brachten ihren schweren Anstoß an den Zuständen vor, die im Raume der Kirche ungerügt und unbeanstandet geduldet wurden. Der Kampf der Wiedertäufer betraf demgemäß nicht nur das theologische Problem der Kindertaufe, sondern ebenso das praktische Problem einer straffen Kirchenzucht. Nachdem die bisherigen Bemühungen des Landgrafen, die Wiedertäufer mit Ernst und Milde zu gewinnen, ergebnislos verlaufen waren, berief Philipp der Großmütige zur Führung weiterer Verhandlungen Martin Butzer. Dieser kannte die Wiedertäuferbewegung von Straßburg her; er erschien auch allen Beteiligten unbelastet und vertrauenswürdig. Es gelang ihm in sehr kurzer Zeit zu positivem Erfolge zu kommen. Butzer war einsichtig genug, den Gegnern dadurch den Wind aus den Segeln zu nehmen, daß er ihre berechtigten Forderungen anerkannte und Abstellung der Argernisse zusagte. Dazu gehörte der Anstoß, den man an der Unfreundlichkeit vieler Hirten und Seelsorger nahm, und die Klage über „Seumnis in christlicher Zucht“. Butzer bemühte sich um Abstellung der Mißstände. Man kann wohl annehmen, daß das nicht nur auf Drängen der Beteiligten geschah, sondern auch entsprechend der persönlichen Einstellung Butzers. Auf seine Gedanken geht die Ordnung zurück, nach der nicht nur die Träger des

Pfarramtes die alleinige Verantwortung und Last zu tragen haben, sondern mit ihnen zugleich die gewählten Ältesten. Damit werden Laien in den kirchlichen Dienst der Seelsorge gestellt. Da es den „Dienern des Wortes nicht möglich ist, allein auf jedermann zu sehen“, soll die „alte Ordnung des H. Geistes, die wir in den apostolischen Schriften haben“, aufgerichtet werden und in „jeder Kirche“ Älteste verordnet werden. Es handelt sich dabei nicht unmittelbar um eine Aktivierung der Gemeinde in heutigem Sinn, vielmehr um eine Erweiterung des Dienstes an der Gemeinde. Es liegt dabei auch keineswegs eine genossenschaftliche Auffassung der Gemeinde vor. Nicht die Gemeinde als solche ist verantwortlich für die Versorgung ihrer Glieder. Der Gedanke der mehr oder weniger autoritativen Leitung, unter Verantwortung auch der Obrigkeit, steht nach wie vor im Vordergrund. Trotzdem ist es von außerordentlicher Bedeutung, daß hier in überwiegend lutherisch beeinflussten Gemeinden die Institution der Ältesten geschaffen worden ist.

Weitreichender noch ist die Bedeutung des planvoll gestalteten „Catechismus“. Kinder, die durch den Catechismus „im christlichen Verstande so weit bracht sind, das man sie billich soll zum tisch des Herrn zulassen“, sollen zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten öffentlich geprüft werden, ihnen die Hände aufgelegt und sie „confirmiert“ werden. Wir haben hier unter Butzers Einfluß die erste vollständige Konfirmation in der evangelischen Kirche. — Die Kirchenzucht mit dem Kirchenbann hat sich in den lutherischen Gemeinden auf die Dauer nicht halten können, aber die Institution der Ältesten und die Konfirmation hat im Laufe der Zeit einen festen Platz gewonnen. — In der Ziegenhainer Kirchenzuchtordnung tritt uns eine Fülle von Einzelheiten entgegen, die nicht nur das Interesse des Historikers finden, sondern auch heute noch dem praktischen Theologen Anregung geben können.

Die mit bester Sachkenntnis und allen wissenschaftlichen Anforderungen in photographischen Druckverfahren hergestellte Wiedergabe der ursprünglichen Ausgabe ist mit Erläuterungen versehen, die das Verständnis erleichtern. Die wertvolle Veröffentlichung ermöglicht die Beschäftigung mit einer der wichtigsten Kirchenordnungen der Reformationszeit, die sonst nur schwer zugänglich sind. Es ist zu wünschen, daß die Ausgabe nicht nur ihren Platz in den Büchereien findet, sondern zu sorgfältigem Studium in die Hand genommen wird.

Beerfelde über Fürstenwalde-Spree.

H. van Beuningen.

Neuere und Neueste Zeit

John L. Nuelsen, John Wesley und das deutsche Kirchenlied. (Beiträge zur Geschichte des Methodismus Heft 4.) Anker-Verlag Bremen 1938. 222 S.

Der Altmeister der deutschsprachigen Wesley-Forschung greift aus der inneren Entwicklung des jungen Wesley einen bedeutungsvollen Einzelpunkt heraus und ordnet ihn in umfassende Zusammenhänge kirchengeschichtlicher, hymnologischer und kulturgeschichtlicher Art ein. In sorgfältiger Bestandserhebung und Beweisführung werden wesentliche Erkenntnisse gewonnen. Es ergibt sich zunächst eine breit durchgeführte Stützung der These Nehemiah Curnocks (in seiner kritischen erläuternden Ausgabe von John Wesleys Journal): nicht Charles, sondern John Wesley ist der Begründer des methodistischen Kirchengesangs.

Zweitens wird die sprachlich-stilistische Begabung John Wesleys in helles Licht gerückt. Drittens erscheint John Wesley als ein Vorkämpfer für die Aneignung deutscher Bildungswerte in England — zu einer Zeit, die auf literarische Vorherrschaft Frankreichs zurückblickte und mit der Verbreitung deutscher Sprachkenntnisse eben erst begann (hier scheint mir Nuelsen etwas zu übertreiben). Unter diesem Gesichtspunkt verdient es besondere Beachtung, daß gerade auch deutsche Singweisen übernommen bzw. neu verbreitet werden, darunter reformatorische Choräle wie „Vater unser im Himmelreich“. Die deutschen Lieder, die Wesley dem Gesangbuche der Brüdergemeine und dem Freylinghausenschen Gesangbuche entnahm, gehören zu den besten Erzeugnissen des Pietismus: die Dichter Zinzendorf, Freylinghausen, Gottfried Arnold, Johann Scheffler, Christian Friedrich Richter stehen voran. Dazu treten vier Perlen Paul Gerhards: Befehl du deine Wege, Ich singe dir mit Herz und Mund, O Welt, sieh hier dein Leben, O Jesu Christ, mein schönstes Licht. Was die Behandlung der deutschen Originale durch den englischen Übersetzer anlangt, so fällt am meisten die Zurückdrängung der erotischen Bilder auf, John Wesley empfand wesentlich kühler und strenger sachbezogen.

Die Bedeutung dieser Liederübersetzungen für das innere Werden John Wesleys ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Sie stellen ein wesentliches Element in seiner Aufnahme des deutschen Pietismus dar. Die Frage, was dieser ihm zu geben vermochte, wird verschieden beantwortet werden, je nach der Beurteilung, die die innere Entwicklung in ihrer gesamten Ausdehnung erfährt. Wenn man (wie Theodor Sippell ZKG. 58 [1939] 608 f.) die ganze Begegnung mit dem deutschen Pietismus als Selbsttäuschung, als Suggestion ansieht, wird man auch den biographischen Wert dieser Lieder für Wesley gering veranschlagen. Ich stimme mit N. darin überein, daß hier ein wichtiges vorbereitendes Moment für die Bekehrung liegt, finde jedoch, daß seine Glaubenshaltung vor der Bekehrung formal differenzierter, inhaltlich stärker theozentrisch und schöpfungszugewandt war, als es seine eigene rückschauende Selbstbeurteilung wahrhaben will. Dieser generellen Selbstbeurteilung sind die bisherigen Forscher fast rückhaltlos gefolgt, ohne (methodisch) zu bedenken, daß die Blickrichtung aller Bekehrten (vgl. das klassische Beispiel von Augustins Konfessionen) in schärfsten Gegensätzen verläuft (bei Augustin: Sinnlichkeit [concupiscentia] — Gottesliebe [caritas], bei Wesley: Gesetz [Werkgerechtigkeit] — Gnade [Rechtfertigung]), — und ohne (quellenmäßig) die unmittelbaren Frömmigkeitszeugnisse der Zeit vor der Bekehrung genügend zu beachten, d. h. sie im einzelnen in ihrem Gewicht zu werten und sie in inneren Zusammenhang zu bringen. Deshalb vermag ich N. nicht zuzustimmen, wenn er (S. 50) Wesleys Wesen als „merkwürdige Mischung von hochkirchlich-ritualistischen und mystischen Zügen“ angibt, „die er mit strenger Askese verband“, wenn er einen Widerspruch zwischen seiner verstandes- und willensbetonten Grundrichtung und seiner mystischen Lektüre feststellt. Es ist gerade bezeichnend, an welche Art von Mystik er sich anschließt: an die romanische, der der Appell an den Willen das Gepräge gibt (vgl. dafür die ausgezeichnete Kennzeichnung durch Erich Seeberg, *Zur Frage der Mystik* 1921). So stempelt ihn diese Lektüre nicht zum Mystiker schledthin, sondern beweist umgekehrt die Wesensgemäßheit der Auswahl, die er vollzog. Der Einheitspunkt seiner Entwicklung ist das bewußte, programmatische Streben nach Wiederaufnahme der urchristlichen Haltung. Dabei sind Willens- und Verstandeskräfte beteiligt. In diesem Zusammenhange muß auch seine Askese gesehen werden, die im Entschluß zum Verzicht auf die Ehe in Georgia

gipfelt — nicht im Zusammenhange des Heiligungsgedankens schlechthin und seiner etwaigen Steigerung durch den Verdienstgedanken. Es genügt nicht, seine Frömmigkeit als „gesetzlich“ im allgemeinen Sinne zu bezeichnen, sondern es gilt, die konkreten Repräsentanten des Gesetzes aufzusuchen, die ihm die Lebensmitte bedeuten: dies ist vor allem die urchristliche Haltung. Ich halte es für den entscheidenden Fehler der bisherigen Deutungsversuche der Bekehrung John Wesleys, daß sie sein späteres Lebensmotiv, die Heiligung und Vollkommenheit, in die Frühzeit zurücktragen (so am umfassendsten der von Theodor Sippell, ZKG. 58 [1939], 609 gegen mich aufgebotene C. N. Impeta, *De leer van de heiliging en volmaking bij Wesley en Fletcher*. Leiden 1912). Es liegen zweifellos — sehr feine — Wurzeln für diese spätere Lehre auch schon in der Frühzeit vor. Ich habe (Luther JB XX [1938] 146 f., 154, 158) versucht, sie im einzelnen an seinem Verständnis des Glaubens und des Gesetzes freizulegen. Daher ist es nicht eigentlich der „Mystiker in John Wesley“ (S. 52), der durch die persönlichen, vertrauensvollen Klänge des pietistischen Bekenntnisliedes angesprochen wurde, sondern der nach Jesusnähe, persönlicher Jesusbezogenheit Strebende. So bedeuten die Lieder — noch nicht — den Anfang eines „Umlernens“ von gesetzlicher Werkgerechtigkeit zu Gottes freier Gnade, sondern eine Intensivierung seiner urchristlichen Haltung.

An kleinen Versehen ist zu notieren, daß August Hermann Franckes Pietas Hallensis nicht — wie der Titel vermuten läßt — lateinisch, sondern englisch geschrieben ist. Es ist die englische Ausgabe der „Segensvollen Fußstapfen“ (S. 21). Weiterhin ist die Frage nicht berücksichtigt, ob bei der Begegnung mit den Deutschen auf der Überfahrt von England nach Amerika nicht ein wesentlicher Anteil den mitreisenden Salzbergern zufällt (vgl. P. A. Strobel, *The Saltzburgers and their Descendants*. Baltimore 1855, 75 ff.).

Im ganzen reiht sich die Untersuchung den bisherigen Arbeiten des Verfassers zur Frühgeschichte des Methodismus würdig an und fördert die Erkenntnis der einschlägigen Fragen wesentlich. Wertvoll ist auch die Beigabe der deutschen Originale und der englischen Übersetzungen.

Kleinröhrsdorf über Radeberg (Krs. Dresden). Martin Schmidt.

Evelyn Waugh, Saat im Sturm. Lebensbild des Edmund Campion aus der Zeit Elisabeths von England. Ins Deutsche übertragen von H. H. v. Voigt. München, Kösel a. J. (1938) 215 S.

Die als geschickte Erzählerin bekannte Verfasserin bietet ein spannend geschriebenes, von Bewunderung getragenes Lebensbild des ersten bedeutenden englischen Jesuiten. Das Ganze ruht auf einwandfreier wissenschaftlicher Grundlage, die in sorgfältigen Studien erworben wurde. Die Art der Darstellung und Bewertung drängt die Absicht nicht störend hervor, zeigt sie aber unverkennbar als stets festgehaltenen Unterton. Mit der Katholikenverfolgung wird nicht Elisabeth, sondern werden ihre Ratgeber belastet.

Die Würdigung der dichterischen Leistung liegt außerhalb der Aufgabe dieser Zeitschrift. Nur zwei Punkte seien hervorgehoben: der Einsatz mit der Sterbebettsszene der Königin Elisabeth, der es ermöglicht, Rückschau auf ihr Leben zu halten und damit der Erzählung einen großen Rahmen zu geben — und die Steigerung des Lebensganges Edward Campions bis zur großartigen Hinrichtungsszene. Zu dieser Steigerung gehört auch die Stufenfolge der Überschriften von der neu-

tralen bis zur persönlich bekenntnishaften: der Gelehrte, der Priester, der Held, der Märtyrer.

Eine Förderung der historischen Erkenntnis ist weder beabsichtigt noch erreicht.

Kleinröhrsdorf über Radeberg (Krs. Dresden). Martin Schmidt.

Max Keller-Hüschemenger, Das Problem der Fundamentalartikel bei Johannes Hülsemann in seinem theologiegeschichtlichen Zusammenhang. BF chr. Th. 41,2. Gütersloh, Bertelsmann 1939. 193 S. RM. 5.40.

Die „menschliche und theologische Ehrenrettung“ für einen der scharfsinnigsten und belesensten Denker der Hochorthodoxie lohnt sich, und es hat sein gutes Recht, sie von einer charakteristischen Frage aus zu geben, die die Einordnung in die theologische Entwicklung vermittelt. Die Verschiebung von der „dialektischen Dynamik“ der „existentiellen Theologie des Wortes“ zur „doktrinär-statischen Versachlichung“ des „rationalen Lehrsystems“ (150, 66) wird bei Hülsemann verfolgt bis zu dem erschreckenden Satz, daß die Glaubensartikel das Fundament des Glaubens sind, indem aus ihnen zunächst der Heilsglaube erzeugt wird (153 ff.). Dabei kann andererseits eine (freilich H. schwerlich bes. auszeichnende) Erhaltung des reformatorischen Verständnisses des Rechtfertigungsglaubens beobachtet werden (140, 183). Verdienstlich ist der Aufweis einer Entlehnung von Alex. Hal. und Bonaventura (110 ff. Unterscheidung von vorausgesetzten, konstituierenden und Folge-Artikeln). Die Themastellung hat natürlich auch ihre Schranken, indem einerseits an Hülsemann manches Beachtliche — wie die scholastische Unio-mystica-Lehre oder das fortentwickelte staatskirchliche Denken — beiseite bleibt, andererseits in der voraufgehenden „Orientierung“ Bedeutsames übersprungen wird wie bei der Frage des Fundamentalens Acontius und die Reformierten, beim Schriftprinzip Flacius, Wigand, Major, Culmann u. a., die wirklich weit mehr als Heerbrand (86 f.) Bahnbrecher sind (s. Reform., Orthod. u. Rational. I 307 ff., II 260 ff.).

Weber.

Ludovicus Gómez Hellín S. I., Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo. Doctrinae de electione ad gloriam in theologis Societatis Iesu saeculorum XVI et XVII historica evolutio (Analecta Gregoriana 12), Romae 1938. XII und 192 S. Lire 15.—.

Die unter dem Einfluß von H. Lennerz entstandene Arbeit (S. V) gibt nach einer formgerechten technischen Einleitung (VI—XII) einen Überblick über die römische Lehrtätigkeit des Kardinals Johannes von Lugo, zum Teil auf Grund von neuem handschriftlichem Material (1—19). Sodann entnimmt sie die Problemstellung (20—2) aus dem Ringen um den Ausgleich zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Vorherbestimmung, zwischen den Extremen des Pelagianismus und Calvinismus. Innerhalb der Gesellschaft Jesu teilten sich im 17. Jahrhundert die Theologen in zwei Lager, je nachdem sie die Lösung in einer „praedestinatio ante merita“ oder in einer „praedestinatio post merita“ suchten. Lugo hat sich nach dem Ergebnis der vorliegenden Studie allmählich von dem ersten zum zweiten Lösungsversuch entwickelt, wiewohl letzteren er allerdings aus praktischen Gründen in verschleierte Form vortrug (144). Zum Erweis stellt G. im ersten Teil (23—80) die Lehrentwicklung vor Lugo dar, erhebt im zweiten Teil (81—144) dessen eigene These und

würdigt im dritten Teil (145—185) dieselbe nach Gründen und Folgen. Ein Register über Namen und Sachen — vielleicht würde man beides lieber getrennt sehen — beschließt die Arbeit, die einen schätzenswerten Beitrag zur nachtridentinischen Theologiegeschichte darstellt.

Dettelbach (Main)

Ludger Meier.

Kurt Guggisberg, *Jeremias Gotthelf, Christentum und Leben*. Verlag Max Niehans, Zürich und Leipzig 1959. 285 S.

Die Arbeit vermittelt ein objektives und lebendiges Bild Gotthelfscher Frömmigkeit. Im ersten Teil werden Persönlichkeit und Werk Gotthelfs aufgezeigt, seine innere Bestimmtheit durch die geistliche Tradition des Elternhauses, die Einflüsse der Aufklärung, eines Herder, Schleiermacher und Fries auf seine Entwicklung, die Entstehung einer echten Verbindung von Idealismus und Christentum. Seine religiöse Entwicklung wird als Frontwechsel gedeutet: während er in seiner ersten Periode gegen die erstarrte Orthodoxie zu Felde zieht, kämpft er später gegen einen antikirchlichen Radikalismus. — Der Hauptteil des Buches beschäftigt sich mit den religiösen Anschauungen Gotthelfs, mit seiner Meinung über den christlichen Glauben und das christliche Leben. Die Ergebnisse der Untersuchung sind kurz folgende: Schöpfungsoffenbarung und Schriftoffenbarung stehen für Gotthelf gleichwertig nebeneinander. Der Glaube umfaßt die Totalität von Gefühl, Denken und Wirken. In der Gottesvorstellung finden sich biblische und idealistische, theistische und pantheisierende Gedanken nebeneinander. An Stelle der Spekulation über Gott steht das lebendige Interesse an seinen Beziehungen zur Welt. Vorsehungs- und Schöpfungsglauben führen zu einer optimistischen Weltbetrachtung. Die Anthropologie ist idealistisch, der Mensch steigt aus der Triebhaftigkeit zu sittlicher Vollkommenheit auf, aber daneben wird der Realität Rechnung getragen und die Sündhaftigkeit stark betont. Die Christologie tritt gegenüber der Theologie zurück, zwar ist Gotthelfs Gesinnung christozentrisch, nicht aber seine theologische Ausdrucksweise. Auch in der Heilsaneignung finden sich biblische und idealistische Züge nebeneinander. Die Rechtfertigung tritt zurück, die Heiligung als langsame sittliche Entwicklung hat den Vorrang. Nicht der sündige, sondern der bekehrte Mensch wird gerecht erklärt. — Doch wichtiger als alle Theologie ist im Gesamtwerk Gotthelfs die Ethik mit ihrer religiösen Begründung. Ein intensives Gebetsleben ist die Voraussetzung des Handelns, und die Arbeit wird als Mittel christlicher Erneuerung gewertet. Im einzelnen wird seine Stellung zu Ehe und Familie, zu Bildung und Bildungsstätten, zu Volkstum und Staat aufgezeigt; aus allem ergibt sich eine patriarchalische Haltung, die allem Radikalismus fern, aber allem Fortschritt offen ist. Ähnlich steht es mit den Anschauungen über die Kirche, den Gottesdienst und die Sakramente. Auch hier hält er eine mittlere Linie inne: Ideal ist eine vom Staat nicht geknechtete Staatskirche. Was Gottesdienst und Sakramente anbelangt, so ist ihm eine gesetzliche Auffassung ebenso fremd wie jeglicher Radikalismus. Das Ziel des christlichen Lebens ist bei Gotthelf wieder von idealistischen und biblischen Gedankengängen bestimmt. Der Entwicklungsgedanke wird von der Abfallstheorie durchkreuzt. „Gotthelfs Biblizismus ist durch den Idealismus hindurchgegangen und von mystischen Elementen umrahmt.“ S. 250. — Im letzten Teil wird Gotthelfs Stellung zu den religiösen Hauptströmungen seiner Umwelt aufgezeigt, zu Volksaberglauben, Erweckungsbewegung, liberaler Theologie und sozialer Frage. Auch hier ergibt sich das gleiche Bild, mit Instinktsicherheit weiß Gotthelf aus

jeder Richtung das Wertvolle zu assimilieren, ohne sich ihrem Radikalismus zu verschreiben.

Der Schluß, der eine Übersicht über die verschiedenen Gotthelfdeutungen gibt, zeigt am klarsten, was wir der vorliegenden Studie verdanken. Der Verf. nimmt Gotthelf nicht für seine Richtung in Anspruch, sondern versucht ihn zu zeichnen wie er war, als den frommen Menschen, der in seiner Glaubenskraft die Gegensätze umfaßte, statt Klüften aufzureißen, dem es um die Bewährung im Leben ging und nicht um theologische Definitionen. Ein weiteres Verdienst des Buches ist die sorgfältige Auswertung von Gotthelfs Predigten für sein Verständnis des Christentums.

Jena.

Hanna Jursch.

Margot Lührs, Napoleons Stellung zu Religion und Kirche. Historische Studien ed. Oskar Röfler, Heft 359, 119 S. Berlin 1959.

Die vorliegende Arbeit setzt es sich zum Ziel, die Stellung Napoleons zu Religion und Kirche unter neuen Gesichtspunkten zu untersuchen. Dabei wird nicht so sehr das Verhältnis Napoleons zum Katholizismus auf seine weltpolitische Seite hin hervorgehoben, sondern die Religionspolitik N.s, deren Eigenart durch „psychologische Einsicht“ verstanden werden will, steht im Vordergrund, wobei kritisch untersucht wird, wie weit die Behauptung stimmt, daß N. der Weltanschauung der Aufklärung verpflichtet ist.

N.s religiöse Haltung wird vom Verf. gesehen im Unterschied zu den politischen Gegebenheiten; Religion ist für N. mehr als ein politischer Kräftefaktor. Die streng katholische Erziehung in der Jugend hat N.s Anschauungen bestimmt, zu der ein ausgesprochener Wirklichkeitssinn hinzutritt, der den Überschwang in der Beurteilung Rousseaus, wie er im Zuge der Zeit liegt, nicht mitmacht. Vor allem ist es aber ein ausgesprochener Sinn für die Tradition, der N. in seinem Urteil über die Religion beeinflusst hat. Die Religion gehört zu den heiligen Ordnungen der Welt, in die Reihe von Gesetz und Sitte als Teil des Gesamtschicksals der Nation. Mag Voltaire auch die Religion als eine Angelegenheit für Schuster und Mägde ansehen, N. ist ein Feind dieser Philosophen, deren abstrakte Konsequenz von Kausalreihen die Wirklichkeit vergewaltigt. Dabei stand dem Romanen N. das katholische Christentum mit seinen ethischen und sozialen Eigenschaften näher, als das viel stärker germanisierte protestantische. In die Frage der Stellung N.s zur Religion ist durch den bigotten General Gourgoud viel Verwirrung gebracht worden. N. hänselte ihn, um sich die tote Zeit des Exils zu vertreiben. Wichtig ist das Urteil Metternichs, in dem eine große Achtung vor N.s religiöser Haltung zum Ausdruck kommt. Das Christentum galt N. als die ethische Grundlage Europas, als das Bindemittel des sozialen Gefüges.

N.s Stellung gegenüber der Kirche wird beherrscht von dem Gedanken der Einigung mit dem Papst. Verf. gibt einen klaren Überblick über die kirchenpolitische Entwicklung während der Revolution. Die kath. Geistlichkeit zerfällt in zwei Lager, in die eidleistende und die eidverweigernde Partei. Unter der Herrschaft des Nationalkonvents entstand die Intoleranz gegen jede Religion; an die Stelle des Christentums trat der Vernunftkult, dem der Holbachsche Materialismus zugrunde liegt. Diesem sog. „Theophilanthropismus“ hat N. keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt, sondern ihn als unfruchtbare „Ideologie“ abgetan. Das Besondere ist, daß N.s Regime die widerstrebenden Kräfte

zusammenzwingt, denn auch die natürliche Reaktion auf die Aufklärung, die in der romantischen Schule zum Ausdruck kommt und den Boden vorbereitet für den Ultramontanismus De Maistres, kann sich unter N. nicht entfalten. So steht N.s Kirchenpolitik im logischen Zusammenhang mit seiner inneren und äußeren Politik, ihr Ziel war daher ein doppeltes: die innere Spaltung des Volkes, zu der die Trennung von Staat und Kirche während der Direktorialzeit geführt hatte, zu lösen, indem ein einheitlicher katholischer Klerus geschaffen wurde, der dem Staat verbunden war. Zum andern verfolgte die Konkordatspolitik N.s als außenpolitisches Ziel die Hebung des moralischen Ansehens Frankreichs, indem das Legimitätsprinzip auf diese Weise erschüttert und dem Papsttum die unter Pius VI. erworbene Märtyrerkrone genommen wurde. Verf. zeigt dann, wie sich die Widerstände gegen das Konkordat auswirken, wie es zum Abschluß des Konkordates kommt und wie endlich das gute Verhältnis N.s zur Kirche an der inneren Konsequenz seiner imperialen Politik zerbricht. Der praktische Erfolg seiner Politik ist es, daß N. Oberhaupt der gallikanischen Kirche wird. Auf der andern Seite gelingt es N. nicht mehr, sein Verhältnis zum Papsttum so zu gestalten, wie es ihm bei Karl d. Gr. als Ideal vorgeschwebt hatte. Eine neue Ära in der Geschichte der katholischen Kirche zieht nach N. herauf, aber das Restaurationskonkordat von 1817 ist nicht populär geworden, dagegen besitzt das Konkordat von 1801 noch heute in Frankreich Gültigkeit.

Eine lesenswerte Dissertation, die manche anregende Gedanken enthält und deren Thema gerade in heutiger Zeit Beachtung verdient.

Z. Z. bei der Kriegsmarine.

Hellmut Heinrich.

Friedrich Zoepfl, Alfred Schröder. Ein Lebens- und Schaffensbild. Sonderdruck aus dem 9. Bande des Werkes „Das Bistum Augsburg“. Augsburg 1934—1938, B. Schmidtsche Buchhandlung. 15 S. 1 Bildnis.

Der Dillinger Professor Friedrich Zoepfl gibt in einem kurzen Aufsatz eine Würdigung seines Freundes und Kollegen Alfred Schröder, der 1935, 70jährig, gestorben ist. Die Verbindung von edelstem Menschentum mit großer Gelehrsamkeit wird ihm nachgerühmt. Sein Lehrmeister war Augustin. Die wissenschaftliche Arbeit Schröders ist vor allem der Lokalforschung gewidmet, sein Hauptwerk ist „Das Bistum Augsburg historisch und statistisch beschrieben“ Bd. 5—9. Die dem Aufsatz beigefügte Übersicht über Schröders Publikationen zeigt seine Vielseitigkeit und seine besondere Vorliebe für die Kunst — er hatte ja in Dillingen die Professur für Geschichte und Kunstgeschichte! Über die engeren Grenzen seiner Heimat hinaus hat ihn die Übersetzung von Augustins Gottesstaat bekannt gemacht, die in der Kemptener Kirchenväterausgabe erschienen ist.

Jena.

Hanna Jursch.

Helmuth Kittel, Alfred Graf Schlieffen, Jugend und Glaube. (Protestantische Studien Heft 26. Verlag des Evang. Bundes Berlin, s. a. 79 S.)

Der Verf. untersucht vornehmlich die Jugend Schlieffens und seine religiöse Umwelt. Bestimmend ist der Einfluß der Mutter gewesen, die mit den Grafen Stolberg verwandt, durch die Erweckungsbewegung und Gofner, die Hofprediger Theremin und Straus, in ihrer religiösen Einstellung geprägt wurde. Die Glaubenswelt der Mutter, die eine große Frau gewesen sein muß, ist bei aller zeitlich bedingten Verschiebung die

religiöse Norm für den Feldmarschall geblieben. Hinzu tritt die Erziehung in Niesky. Der Verf. untersucht die Formen der Erziehung und findet in Niesky das heute oft wieder angestrebte Ideal der „musischen Erziehung“ verwirklicht.

Das Geheimnis des Glaubens Schlieffens liegt für den Verf. darin, daß er sein Leben in Schlieffens Werk hat. Luthers Berufsethos mache Schlieffen zum Vorbild evangelischen Glaubens.

Ist aber nicht die Kathedorie des Lutherschen Berufsethos angesichts der pietistischen Glaubenswelt in der Jugend Schlieffens zu eng, um seinen Glauben ganz erfassen? —

Eine interessante und dankenswerte Aufgabe wäre es, einmal der Bedeutung der Religion in den Memoiren und Denkwürdigkeiten, grade auch der großen Soldaten, nachzugehen und ein Bild der Frömmigkeit der Zeit zu geben, die sich ja auch in den Memoiren spiegelt.

Angemerkt seien noch die Beziehungen Schlieffens zu R. Seeberg, dessen Predigten der Feldmarschall zu besuchen pflegte.

Z. Z. bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Tor Andrae, Nathan Söderblom. Berlin 1938, Töpelmann. VII, 232 S. 4,80 RM.

Der Schüler und Freund des großen schwedischen Kirchenmanns und Gelehrten gibt in diesem Buch, das von Emmy Gronning und Albrecht Völklein aus dem Schwedischen übersetzt wurde, ein packendes und erhebendes Lebensbild seines Lehrers. In lebendiger und feinsinniger Darstellung wird das Leben Söderbloms geschildert: die Jugendjahre in Trönö und Hudiksvall, die Studienjahre in Upsala, die Jahre des Kämpfens und Forschens in Paris, Upsala und Leipzig, der Höhepunkt des reifen Wirkens als Erzbischof und Führer der ökumenischen Bewegung. Man erhält ein anschauliches Bild von der ungeheuren Arbeitskraft dieses Mannes, der neben seinen umfangreichen kirchlichen Aufgaben noch Zeit genug fand zu intensiver wissenschaftlicher Arbeit und den Satz wagte: „Ich weiß, daß Gott lebt; ich kann es durch die Religionsgeschichte beweisen.“ Niemand kannte besser den Umfang dieser Arbeit als der Verf., der selbst Söderbloms Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der Universität Upsala ist. Er war auch in erster Linie berufen, den Menschen Söderblom darzustellen, dessen Leben ein Opfergang war, der die größten Anforderungen an sich stellte und darum auch an andere stellen konnte, der bei einer Ordination den jungen Geistlichen zurufen konnte: „Seid hart gegen euch selbst, aber nachsichtig gegen die Seelen“, der auf eine Mahnung, sich zu schonen, antwortete: „Ein Christ muß auf seinem Posten fallen.“ Wie sich dann doch mit dieser strengen Lebensführung eine tiefe Herzengüte verband, wird von A. ausgezeichnet geschildert. — Man legt das Buch nur mit reichem, innerem Gewinn aus den Händen und wünscht ihm weiteste Verbreitung auch in Laienkreisen.

Kiel.

Werner Schultz.

Dr. Franz Xaver Seppelt und Dr. Klemens Löffler, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. 36.—45. Tausend. Neue, verbesserte und ergänzte Auflage. Verlag Kösel-Pustet, München. XVI, 440 Seiten. Mit 210 Bildern auf 96 Kunstdrucktafeln und 65 Textzeichnungen und Karten. Leinen 7,50 RM.

Die hohe Auflage wie auch die Übersetzung in mehrere Sprachen (in das Polnische, Holländische und Amerikanische) beweist, daß das Buch

einem Bedürfnis weiter Kreise entgegenkam und ihm auch abgeholfen hat. Dabei handelt es sich nicht um eine eigentlich volkstümliche Darstellung; die Leser werden vielmehr in den weiteren Kreisen der Gebildeten, besonders der Katholiken, zu finden sein, die auch die fremdsprachlichen Zitate verstehen können. Der Darstellung merkt man auf Schritt und Tritt genaue Kenntnis der Literatur an (vgl. Quellen und Litt. S. XI bis XIV), die auch jeweils kritisch gewürdigt wird. Die Schattenseiten der einzelnen Pontifikate werden nicht verschwiegen, wenn auch nichts übersehen wird, was zur Entlastung angeführt werden kann, indem Person und Amt immer streng auseinandergehalten werden. Man kann aber nicht leugnen, daß die zu manchen Zeiten geradezu unglaublichen Zustände und Tatsachen, die theoretisch als unmöglich gelten müssen, auch auf das Ansehen des Amtes selbst abfärbten. Man hat deshalb auch früher versucht, die entsprechenden Zustände und Tatsachen zu bestreiten, was aber auf die Dauer nicht möglich war.

Von den beiden Verfassern ist Löffler inzwischen gestorben, so daß Seppelt die Aufgabe zufiel, nicht nur den ganzen Text neu zu überarbeiten, sondern auch den Löfflerschen Teil (19. und 20. Jahrhundert S. 274—414) bis etwa zum Jahre 1938 des Pontifikates Pius XI. fortzuführen. Neu hinzugefügt wurde ein Papstkatalog, den eine Tabelle gleichzeitiger Ereignisse begleitet; die Bilder wurden fast sämtlich neu beschafft; sie sind nicht mehr im Texte verstreut, sondern wurden auf 96 Kunstdrucktafeln an den betr. Stellen eingefügt. Dies bedeutet eine wesentliche Verbesserung. In Anbetracht der Ausstattung muß der Preis als sehr billig bezeichnet werden. Wir vermissen ein Bild Marcellus II. Die Galerie Borghese hat ein solches, das ihn allerdings als Kardinal darstellt.

In der sonst flüssigen Darstellung fallen namentlich im ersten Teil an manchen Stellen die berüchtigten Schachtelsätze auf. So lesen wir z. B. S. 255: „Mit untrüglichem staatsmännischem Blick hatte er (Sixtus V.) nach kurzem anfänglichem Schwanken erkannt, daß nur bei seiner Politik, welche die Erhaltung des Gleichgewichts unter den katholischen Mächten erstrebte, die unbedingt notwendige Selbständigkeit von Kirche und Papsttum, die durch die spanische Weltmacht, die auch über Ober- und Unteritalien gebot, bei ihrem ausgeprägten Staatskirchentum und ihren Bevormundungsgelüsten aufs schwerste bedroht war, für die Zukunft gesichert werden konnte.“ Ähnliche Beispiele finden sich S. 237, 251, 256, 311. Oft kann der Fall durch einfaches Heraufheben des Verbums geheilt werden. Warum z. B. 237: ... Die Absolution Heinrichs IV. mußte zum Bruch mit Spanien, das unbeirrt seine Pläne weiter verfolgte, führen, wo das Ganze viel einfacher wird, wenn das verbum vor den Relativsatz tritt. Ähnlich 239 bei dem ersten Satze oben. Auffällig ist auch der Gebrauch des veralteten „derselbe“ in allen Kasus, das wir doch nur noch im Sinne von „idem“ gebrauchen; also nicht etwa „Untertan desselben“, sondern „dessen Untertan“.

Sachliche Einzelheiten: S. 209 würde ich die Schlacht bei Pavia nicht allgemein als „unglücklich“ bezeichnen, sondern nur als für Franz I. unglücklich. 210: Hätte zum Wormser Edikt gesagt werden sollen, daß gleich darauf Karl V. Deutschland verließ und neun Jahre fern blieb. Häßlich ist der Ausdruck eine „Krönung, die päpstlicherseits erfolgte“. War das verweltlichte Treiben nur damals wenig passend? (211). Was unter „potestas indirecta“ (239) zu verstehen ist, hätte erklärt werden sollen. In dem Satze (238), der beginnt „Angesichts seiner absolutistischen Neigungen“ bezieht sich „seiner“ grammatisch auf den Papst, nicht auf Jakob VI. Hatte man (502) auf die „Erhebung des revolutionären Prinzips“ in Frankreich nur gewartet? Doch

wohl nur auf die Revolution selber. S. 382 ist von der durch den Papst veranstalteten Sammlung für arme Kinder die Rede. Bis zum 20. 12. 1920 kamen ein 16 747 604 Lire. Davon erhielten Deutschland und Österreich 7 755 006, also noch nicht die Hälfte. Man möchte doch gerne wissen, wem das übrige Geld zufließt.

Dankbar ist man für das gute Personen- und Ortsverzeichnis (422 bis 441). Die „petite Ste. Thérèse“ wird man in Deutschland aber schwerlich unter Teresa de Jesus suchen; sie ist dort auch mit der Spanierin zusammengeworfen. Das Personenverzeichnis macht Windhorst (so richtig im Text 355) adlig, verdrückt ist Fonk (richtig 363 Fonck). Der Druck ist im übrigen vorbildlich korrekt; mir fiel (neben S. 302, wo zu lesen ist injustice statt iniustice) ein einziger Fehler auf: S. 307 1. Geseppe statt Guiseppe.

Krefeld.

G. Buschbell.

Josef Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit. 4. (Schlußband). Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI. 1922—1939. Gr. 8°, 229 Seiten, in Leinen 11,50 RM., in Halbleder 14 RM.

Der Verf. behandelt nach einer kurzen Einführung in 5 Kap. das Vorleben (5—37), dann die geistliche Regierung (bis 101), die Beziehungen zu den katholischen Ländern (bis 138), zu den überwiegend nichtkatholischen Ländern (bis 188) und zuletzt des Papstes Verhalten gegenüber der Weltmission der katholischen Kirche (bis 209). Es folgt dann noch ein Abschnitt, der das Lebensende und die Beisetzung darstellt und eine Charakteristik versucht. Mit einem Epilog über die Erhebung des neuen Papstes Pius XII. schließt das Werk ab. Bekanntlich war das Buch schon zu Lebzeiten Pius' XI. geschrieben, der zur sofortigen Veröffentlichung keine Erlaubnis gab. Viele Ereignisse der allerletzten Zeit hat der Verf. nicht mehr in den schon fertigen Text hineingearbeitet. So vermissen wir den Anschluß Österreichs, der im päpstlichen Rom wie eine Bombe einschlug, den Untergang der Tschechoslowakei, der man noch 1936 durch einen Katholikenkongreß in Prag hatte helfen wollen, zu dem der Papst als seinen Legaten aus dem mit der Tschechei verbündeten Frankreich, den Kardinal Verdier von Paris, entsandt hatte. Ferner vermißt man ein Wort über den Ausgang der Kämpfe in Spanien.

Das Vorleben Pius' XI. ist besonders bemerkenswert, weil Ratti den weitaus größten Teil seines Lebens dem Stande der Bibliothekare, zuletzt als Präfekt der Vatikana angehört hat. Er wurde dann mit der bekannten Sendung nach Polen betraut (1918), auf der er seine Vorliebe für die Polen nicht verleugnete. 1921 wurde er dann zum Kardinal und zum Erzbischof seiner Heimat Mailand erhoben. Nur fünf Monate weilte er in seiner Diözese und wurde dann als Pius XI. Papst. Der Bericht eines großen deutschen Blattes in Rom sagte damals voraus, daß der neue Papst politisch keine Bedeutung haben werde; aus der Wahl seines Namens meinten (und fürchteten) viele, er werde in die Bahnen des unpolitischen Pius X. zurückkehren. Wie sehr haben alle sich getäuscht! Das System des Integralismus wurde vielmehr, wenn auch theoretisch natürlich festgehalten, so doch praktisch vollständig im Stich gelassen, was sich namentlich im Verhalten gegen Frankreich (Action française) mit aller Deutlichkeit zeigte.

Bei den „Massenbeatifikationen“ (so S. 55) und Kanonisationen fällt auf, daß sich außer dem m. a. Albertus Magnus nur ein Deutscher (der Kapuzinerbruder Konrad von Parzham) unter den neuen Heiligen

befindet, da der Jesuit Peter Canisius von den Holländern beansprucht wird. Abgesehen von einigen Engländern gehören sozusagen alle den romanischen Völkern an, in erster Linie den Italienern und Franzosen. Ein Wort hätte wohl dem eigenartigen mystischen Verhältnisse des Papstes gewidmet werden sollen, in dem er zu der unter seiner Regierung kanonisierten Karmeliterin Therese von Lisieux stand, durch das seine Entschlüsse unablässig beeinflusst wurden. Von einer Reise nach Frankreich konnte er 1937 nur mit Mühe abgehalten werden, entsandte dafür aber Pacelli und verlieh den in Frankreich regierenden Freimaurern die höchsten kirchlichen Orden, was bei Schmidlin aber nicht erwähnt wird (vgl. 118 Anm. 10).

Die gewohnte *Imparität* zugunsten der Italiener bei den Kardinals-ernennungen blieb bestehen. Pius beförderte noch Ende 1935 20 Prälaten, von denen 15 Italiener waren, so daß 1939 von insgesamt 62 Kardinälen 35 Italiener waren.

Die Übersichten über die Enzykliken, die Ansprachen, Jubiläen und Gedenkfeiern, die Eucharistischen Kongresse, kurialen und klerikalen Reformerlasse erheben sich vielfach nicht über die Statistik, sind aber als solche nützlich. Das gilt auch für das Eingehen auf die vielen Konkordate, die unter Pius abgeschlossen wurden, da wir über deren Inhalt genau unterrichtet werden. Das wichtigste Ereignis, das Übereinkommen mit Italien, wird ausführlich dargestellt. Es ist das eigenste Werk des Papstes, das er, auch sonst nicht ohne absolutistische Neigungen, durchführte, ohne dem Kardinalskollegium Einblick oder gar Einfluß zu gestatten.

Die Fürsorge für die Bibliothek und die Kunstsammlungen über- rascht natürlich bei dem ehemaligen Bibliothekar nicht. Gewaltig sind die nach Gründung der Città del Vaticano entstandenen Bauten, bei deren Erstellung der Papst Norditaliener bevorzugte, so daß in Rom das Wort entstand: *Ecce panis Romanorum, factus cibus Lombardorum*.

Man findet wieder allerhand seltsame Wortbildungen: Maurraswerke (119), Klerusgehälter (125), Preßkongreß (124), Erstkongreß (134), Osterfeieruntersagung (137), Papstschriststeller (47) u. a. mehr. Vatikanbahnhof (95), Vatikanbeamte (95), schadhafter Mißbrauch (47), fehlerhafte Deklination (dem Kronprinz; zwischen dem Nuntius und Ministerpräsident [161]).

Krefeld.

G. Buschbell.

Karl Bornhäuser, *In allerlei Gottesdiensten unter allerlei Kanzeln*. Gütersloh, Bertelsmann. 96 S. 2 RM.

Man hört dem Verfasser gern zu, auch wo er von nichtevangelischen Gottesdiensten erzählt, und z. T. sind seine Berichte, aus denen er Lehren für junge Theologen und andere Christen der Gegenwart zieht, auch von kirchengeschichtlichem Interesse, so die Charakteristiken von Heinrich Hoffmann in Halle und von Cremer als Prediger und von einer Predigt Rittelmeyers mit gewagter Exegese.

Niederbobritzsch bei Freiberg i. Sa.

Mulert.

Über Arbeiten zu „Religiöse Volkskunde“ in der Mark Brandenburg und die Gründung einer Arbeitsgemeinschaft für diesen Gegenstand *Simon* (2). — *Jerschel* (2) macht den interessantesten Versuch, die Herkunft der Glocken in der Mark Brandenburg anschaulich darzustellen, als einen Beitrag zur „Kulturgeschichtlichen Raumkunde“

Mittelalter. Die Arbeit von *Helmut Weigel* (1) über Siedlung und Kirche an der oberen Tauber ist nicht nur inhaltlich für das behandelte Gebiet aufschlußreich, sondern auch methodisch recht wichtig für den Zusammenhang zwischen Siedlungs-, Patrozinien- und Uppfarreforschung und ihre gegenseitige Befruchtung. — *Herrmann* (8) stellt die Geschichte des kirchlichen Grundbesitzes in Thüringen (Bistümer, Klöster, Pfarreien, Kirchenfabriken) von seinen Anfängen bis zur Gegenwart im Überblick dar, um dadurch eine einwandfreie Grundlage für die lebhaft erörterte damit zusammenhängenden Fragen zu schaffen. — Zwei Arbeiten behandeln Klöster: *Büttner* (5) stellt dar, wie das Prämonstratenser Stift Langenselbold bei Gelnhausen trotz Übergabe an den Papst in geistliche und weltliche Abhängigkeit von den Erzbischöfen von Mainz kam; *Köhler* (8) stellt zusammen, was über die Geschichte des Kollegiatstifts Römheld (gegründet 1450 durch einen Grafen von Henneberg) festzustellen war; 1546 wurde ein ev. Prediger an der Stiftskirche eingesetzt und bald darnach das Stift aufgehoben.

Reformation. Was *Dunker* (1) über Kaspar Haslach beibringt, ist von allgemeinem Interesse, weil es zeigt, wie ein im Herzen ev. gesinnter Prädikant in den Anfangsjahren der Reformation in kath. Umgebung predigte. — *Bahlow* (7) berichtet über Sebastian Schubart, einen der ersten ev. Prediger in Liegnitz; er war eine Zeitlang Anhänger von Schwendkfeld; als solcher hatte er einen Zusammenstoß mit Paul Speratus während einer Amtszeit in Johannisburg in Ostrp.; später war er wieder Lutheraner. — *Clemen* (2) führt uns in den Kreis junger lateinischer Dichter, der sich um den alternden Melancthon scharte (Noah Buchholzer). — *Löhr* (6) bringt einige Angaben über die letzten Lebensjahre des Kölner Reformations-Kurfürsten Hermann von Wied. — *Helleiner* (4a) und *Hübel* (4b) vermitteln Einblick in die Schicksale einzelner österreichischer Protestanten im 16. und 17. Jahrhundert. — *Max. Weigel* (1) bringt Neues bei über die Beziehung des Wittenberger Diakonen Sebastian Fröschel zu seiner Vaterstadt Amberg. — *Fröhlich* (6) druckt unter dem etwas ganz anders vermuten lassenden Titel „Zur ältesten Kirchengeschichte des Pfalz-Zweibrückischen Oberamtes Meisenheim“ Visitationsprotokolle über dieses Amt von 1555 und 1558 auszugsweise ab; sie gewähren interessante Einblicke in die Zeit des Übergangs zum neuen Glauben. — *Max. Weigel* (1) bringt Bemerkungen zur Reformationsgeschichte der Stadt Neumarkt in der Oberpfalz. — *Teufel* (1) gibt ein gleichzeitiges volkstümliches Stimmungsbild über die Kämpfe um das Interim in der Reichsstadt Dinkelsbühl wieder. — *Dedic* (4b) berichtet darüber, wo die luth. Pfarrer Mährens in seiner ev. Zeit ordiniert wurden, wie die Kirchen- und Gottesdienstordnungen gestaltet waren, über die wirtschaftliche und sonstige Lage der Pfarrer usw. — *Lipták* (4b) gibt den Inhalt mehrerer in madjarischer Sprache erschienenen Schriften über die Geschichte des Protestantismus in der Zips (Einführung der Reformation, gegenreformatorische Bedrängnis in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts usw.) wieder und vermittelt dadurch wichtige Erkenntnisse über die Geschichte des Deutschtums in der heutigen Slowakei. — *Dollinger* (1) verfolgt die ev. Kirchenzucht in den fränkischen Ländern durch die Jahrhunderte. — *Bunzel* (7) weist nach, daß in Schlesien in einer Übergangszeit nach der Reformation weithin alle kirchlichen Feiern bei der Beerdigung weggefallen waren. — *Michael* (7) bietet eine Zusammenstellung über das ev. Schulwesen Schlesiens im 16. und 17. Jahrhundert; auffallend ist, daß darnach die Lateinschulen „Deutsche Elementarschulen“ gewesen sein sollen, die nur in den oberen Klassen etwas Latein lehrten. — Aus dem Aufsatz *Gürschings* über das Alumneum in Wunsiedel wird deutlich, daß diese

Einrichtung eine besondere Organisation für den kirchenmusikalischen Dienst der Lateinschüler war. — *Max. Weigel* (1) schildert das Pädagogium in Amberg (1566 bis zur Rekatholisierung) als eine höhere, auf den einfachen Lateinschulen der kleinen Städte aufbauende Anstalt des Calvinismus in der luth. Oberpfalz. — *Leube* (7) schildert, wie die schlesische Kirchengeschichtsschreibung bis zur Aufklärung unter dem Einfluß der romantisch-nationalen Haltung des Humanismus und Melancthons steht. — Für die Thesen von Max Weber und Tröltch über die wirtschaftliche Bedeutung des reform. Bekenntnisses bringen die reichen Stoffsammlungen von *Kallbrunner* (4a) und *Siebel* (6) über die wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen der Protestanten Österreichs bzw. der Eifel neue Belege bei. In beiden Fällen handelt es sich um winzige Minderheiten in kath. Umgebung.

Gegenreformation. *Iwan* (7) bietet einen interessanten Überblick über die religiösen Wanderungen in, aus und nach Schlesien, die eine Wirkung der Gegenreformation waren, teils aus den Sudetenländern nach Schlesien, teils aus den kath. Teilen des Landes in die ev., teils aus Schlesien nach Polen und Brandenburg; zuletzt wird noch die Ansiedlung der Zillertaler und die Auswanderung der Unionsgegner nach Nordamerika und Australien erwähnt. — *Dedic* (4a und 4b) belegt mit zahlreichen Einzelangaben, wie der Protestantismus in Kärnten trotz aller Ausrottungsversuche sich durch eininhalb Jahrhunderte im Verborgenen hielt; die aus dem Reich eingeschmuggelten luth. Bücher spielten dabei eine wesentliche Rolle. — *Becker* (6), *Wotschke* (6: Jülich und Cleve, Hückehoven), *Roderwald* (6: Atlay) und *Linck* (5) bringen neues Material bei zu den kath. Unterdrückungsversuchen in den Herzogtümern Jülich und Cleve, in der vorderen Grafschaft Sponheim und dem Gebiet der Rheingrafen (17. und 18. Jahrhundert). — *Lindeck* (4b) untersucht die Frage, warum der österreichische Protestantismus trotz aussichtsreicher Lage schließlich unterlag, und sieht den Grund, soweit die vorliegenden Ausführungen erkennen lassen (Fortsetzung steht noch aus) in der luth. Lehre vom Recht bzw. Unrecht des bewaffneten Widerstandes gegen die Obrigkeit. — *Reymann* (4b) erzählt, wie Friedrich der Große beim Beginn des Siebenjährigen Krieges einen Aufstand der unterdrückten Protestanten in Ungarn zu entfesseln suchte.

17. und 18. Jahrhundert. *Wotschke* (2) gewährt einen Einblick in die Beziehungen zwischen Wittenberg und der beim Übertritt ihres Gatten, des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg, zum Calvinismus luth. gebliebenen Kurfürstin Anna in Berlin. — *Saring* (2) schildert, wie der Große Kurfürst sich seiner reform. Glaubensgenossen in Zerbst annahm, die durch eine luth. Fürstin-Wwe. und ihren Sohn bedrückt wurden (1654—79). — *Schreyer* (1) stellt die Äußerungen von Michael Dilherr über die Fürther Juden zusammen. — *Braun* (1) schildert in Wort und Bild die „biblischen Figuresprüche“ eines in und mit der Bibel lebenden Augsburger Bürgers im 17. Jahrhundert. — *Wolff* (2) beantwortet die Frage, ob die Frömmigkeit des preuß. Königs Friedrich Wilhelm I. von August Hermann Franke beeinflusst sei, dahin, daß das nicht der Fall sei; sie mute nur insofern pietistisch an; weil sie sich darstellen als „ernste strenge Laienfrömmigkeit, gepaart mit reform. Sittenstrenge“. — *Buschbeck* (7) schildert die Lebensumstände und bringt Liederproben von einigen pietistischen Dichtern, die gleichzeitig in Meßfersdorf (Schlesien) lebten. — Einblick in den rheinischen, teilweise mit der Aufklärung zusammenhängenden Pietismus vermitteln *Horstmann* (6) und *Wotschke* (6: Schleiermacher). — *Zobel* (7) stellt dar, wie der Rat von Görlitz als Stadtoberkeit im 18. Jahrhundert gegenüber der Kirche die Kirchengewalt in vollem Umfange ausübte, ebenso

wie das anderwärts Aufgabe der Konsistorien war. — *Como* (5) veröffentlicht eine interessante luth. Kirchenordnung von 1750 für eine unter adliger Ganerbenherrschaft stehende Gemeinde im jetzigen Rheinhessen. — *Herrmann* (8) druckt einen Brief Herders von 1805 ab; er ist von besonderer Bedeutung dadurch, daß der darin für die Landes-superintendentur in Gera empfohlene Mann in seinem Wirkungskreise die fortgeschrittene Aufklärungstheologie zur Herrschaft brachte.

19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. (*Stupprich* (2) berichtet von der vergeblichen Gegenwehr gegen die Auflösung der preuß. Kirchenverfassung 1808. — *Jung* (5) bringt den Abschluß seiner Ausführungen über „Die pfälzische Kirche unter französischer Herrschaft“, indem er eine von ihm 1920 verfaßte, sehr aufschlußreiche Denkschrift über die Vermögensverluste der Pfälzer Kirche in dieser Zeit abdruckt. Er versucht in ihr diese Verluste wenigstens annähernd zahlenmäßig festzustellen. — *Meisenburg* (6) schildert tumultuarische Vorgänge in Essen, die die Erregung der rheinischen Katholiken gegen Preußen und den Protestantismus infolge des Mischehenstreites zum Hintergrund haben (1845). — *Eberlein* (7) bietet Auszüge aus dem Tagebuch eines schlesischen Pfarrers, der, durch die Erweckungsbewegung angeregt, zum luth. Konfessionalismus hin sich entwickelte (1807—1886). — *Wurm* (9) weist an der Stellung der Württemberger Theologie zur Frage des Verhältnisses zwischen Gott und Welt nach, daß der Grundcharakter der württembergischen Kirche bei aller Milde und Weitherzigkeit noch lutherisch sei. — *Dedic* (4a) stellt Lebensgang und Persönlichkeit von Karl Völker dar. — *Zenker* (7) schildert Erich Schäder als Mann der Kirche. — *Reinhardt* (7) stellt Martin Schians reiches Schrifttum zusammen.

Weimar.

Rudolf Herrmann.

Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte.
34. Jahrgang. 1959.

R. Stupperich, Johann Briesmanns reformatorische Anfänge. K. Link, Eine Predigt Luthers für eine Diözesanversammlung in Leitzkau 1512 verfaßt, in deutscher Übersetzung wiedergegeben. W. Wendland, Die märkische Reformation, Ihre Eigenart und ihre Schranken. W. Dürks, Der Beginn der märkischen Reformation 1539. O. Clemen, Zum Türkenfeldzug des Kurfürsten Joachims II. von Brandenburg 1542. V. Herold, Fürs Evangelium. Von tapferen Predigern und Streitern für Luther in der Mark. W. Wendland, Einführung in die Quellen und Literatur zur märkischen Reformationsgeschichte. K. Nagel, Kirchliche Sitten und Ordnungen in einer uckermärkischen Landgemeinde um 1750. W. Rotscheid, Brandenburger Studenten am Akademischen Gymnasium zu Hamburg (1613—1883).

Territorialkirchengeschichtliche Forschungen

1. Zeitschrift für bayrische Kirchengesch.; i. Auftrag d. Ver. f. bayrische Kirchengesch., hrsg. von Karl Schornbaum. 14. Jahrg. 1959. Verlag Chr. Kaiser, München. 264 S. (Mit Orts- und Personenverzeichnis.)

Inhalt: Franz B e n d e l, Die Gefangennahme d. Pfarrers zu Winterhausen Mag. Vitus Treu i. Würzburg i. J. 1585. S. 94—105; Fr. B r a u n, Z. Gesch. des Pietismus i. Augsburg (Biblische Figursprüche des Melchior

Mattsperger) S. 224—241; Otto Clemen, Erasmus Flock, ein Nürnberger Arzt und Mathematiker, S. 195—202; Robert Dollinger, Evang. Kirchendisziplin i. d. fränkischen Kirchen, S. 37—58; Ludwig Duncker, Die Stellung des Prädikanten Kaspar Haslach z. Reformation, S. 129—159; Heinrich Gürsching, Das Alumneum i. Wunsiedel, S. 20—35; Josef Link, Kann man von einer eigenen Deutschordensliteratur reden?, S. 187—195; Paul Schreyer, Mag. Joh. Michael Dilherr, Pfr. zu S. Sebald in Nürnberg, über die Fürther Juden, S. 55—56; Eberhard Teufel, Ein Dinkelsbühler Ratsherrn-Sohn erzählt selbsterlebte Kämpfe aus seiner Vaterstadt, S. 15—19; Helmut Wergel, Siedlung und Kirche an d. oberen Tauber i. frühen Mittelalter, S. 59—94, 159—187; Maximilian Weigel, Beitr. z. einer Gesch. d. kurfürstl. Pädagogiums in Amberg, S. 206—223; Ders., Die Beziehungen des Diakonus M. Sebastian Fröschel in Wittenberg zu seiner Vaterstadt Amberg, S. 1—15; Ders., Ordination in Neumarkt 1578, S. 105—109; Ders., Das gottesdienstl. und kulturell-sittl. Leben des alten luther. Amberg 1558—1626/8, S. 109—114; Ders., Z. Reformationsgeschichte d. Stadt Neumarkt i. d. Oberpfalz, S. 202—206; Theodor Wotschke, Süddeutsche Mitarbeiter an d. Acta historico-ecclesiastica (Schluß) S. 114—120.

2. Jahrbuch f. Brandenburgische Kirchengeschichte, hrsg. i. Auftr. d. Ver. f. Brandenburg. Kirchengesch. von Walter Werdland, 35. Jahrg. 1938. Berlin, Kommissions-Verlag von Martin Warneck. 145 S.

Inhalt: Gerhard Abraham, Ein Prozeß vor d. hochfürstl.-Sächsischen und Reichsgräflich Promnitzschen Konsistorium in Forst, S. 105 bis 113; Otto Clemen, Noah Buchholzer, S. 5—12; Heinrich Jerchel, Glockenkarte der nördlichen Provinz Brandenburg 125 f.; W. Rotscheidt, Brandenburger Studenten am Gymnasium illustre in Bremen (1610—1810), S. 125—127; Hans Saring, Der Große Kurfürst u. d. Zerbster Kirchenstreit, S. 45—69; Ders., Die Taufe des Soldatenkönigs, S. 105 f.; Joh. Simon, Religiöse Volkskunde d. Mark Brandenburg, S. 128—151; Robert Stupperich, Die Auflösung d. preußischen Kirchenverfassung i. J. 1808 und ihre Folgen, S. 114—122; Karl Wolff, Ist d. Glaube Friedrich Wilhelms I. von A. H. Francke beeinflusst? S. 70—102; Theodor Wotschke, Der Berliner und Stockholmer Hofprediger Rössel, S. 15—42.

3. Beitr. z. Hessischen Kirchengesch., hrsg. v. Wilhelm Diehl, Fritz Herrmann (†) u. E. E. Becker. 11. Bd., 5 Heft. 1938. Darmstadt, i. Selbstverlag d. Historischen Ver. f. Hessen. 80 S.

Inhalt: E. E. Becker, Vom Kloster Blankenau, S. 328—332; H. Büttner, Zur Gesch. vom Stift Selbold u. seiner Beziehungen zu d. Erzbischöfen von Mainz i. 12. u. 15. Jahrh., S. 253—270; J. Como, Eine Kirchenordnung um 1750 f. d. luth. Gemeinde von Nieder-Saulheim (Rheinhessen), S. 316—327; Adam Gottrom, Zwei mittelrheinische Orgelwerke des 16. Jahrh., S. 305—315; Heinrich Linck, Versuche z. Einführung d. Simultaneums in Wörrstadt, Ober-Saulheim u. Eichstadt, S. 298—304; Otto Opper, Die Rumpenheimer Pfr. von 1526—1701, S. 271—297.

4a. Jahrbuch d. Gesellschaft f. d. Gesch. d. Protestantismus i. ehemaligen Österreich, hrsg. von Paul Dedic; 59. Jahrg. 1938. Wien, Manzsche Verlags- und Universitäts-Buchhandlung. 181 S.

Inhalt: Paul Dedic, Karl Völker z. Gedächtnis (mit Bild), S. 1—14; Ders., Der Kärntner Protestantismus von d. Adelsemigration bis z. Ende d. 17. Jahrh., S. 65—165; Ders., Miscellen (betr. „Wiedertäufer-Geschirr“ u. Friedhöfe bei Rottenmann usw.), S. 166—170; Karl Helleiner,

Briefe d. Hofkammerkonzipisten Abraham Pfändler 1569—1576, S. 23 bis 44; Ignaz Hübel, Die 1620 i. Nieder- u. Oberösterreich politisch kompromittierten Protestanten, S. 45—62; S. 105—125; Josef Kallbrunner, Wirtschaft u. Protestantismus, S. 15—22.

4b. Dasselbe, 60. Jahrg. 1939. 211 S.

Paul Dedic, Zur Frage d. kirchl. Organisation d. Luthertums in Mähren i. Reformationsjahrhundert, S. 7—48; Ders., Die Einschmuggelung luth. Bücher nach Kärnten i. d. ersten Jahrzehnten d. 18. Jahrh., S. 126—177; Irmtraut Lindeck, D. Einfluß d. staatsrechtlichen und bekenntnismäßigen Anschauungen auf d. Auseinandersetzung zwischen Landesfürstentum und Ständen i. Österreich während d. Gegenreformation, S. 81—104; Joh. Lipták, Der Protestantismus i. d. Zips, S. 49 bis 74; G. Reymann, Zur Geheimreise Matthias Bahils nach Ungarn 1756, S. 75—80; Erich Winkelmann, Ein Pfarrbesetzungstreit i. Ehrenhausen, S. 178—185; Bernhard H. Zimmermann, Miscellen (betr. Hans v. Ungnad und Stephan Consul), S. 184—189.

5. Blätter f. Pfälzische Kirchengesch., hrsg. vom Verein f. pf. Kirchengesch.; Schriftleiter: G. Biundo; 14. Jahrg. 1938, Heft 6 (S. 129 bis 150, mit Inhaltsverz. z. 14. Jahrg.); 15. Jahrg. 1939 Heft 1 und 2 (S. 1—64). Druck und Versand: Emil Sommer, Buchdruckerei, Grünstadt.

Inhalt: G. Biundo, Zur Gesch. d. wallonischen Gemeinde Billigheim, S. 24—29; Ders., Pfr. u. Revolution (Reichenbach), S. 60—64; O. Jung, Die pfälzische Kirche u. d. franz. Herrschaft (Fortsetzung und Schluß), S. 129—144, 1—23; E. Herancourt, Niederhodstedt und seine Kirche, S. 35—49; Th. Kaul, Das kirchl. Finanzwesen d. Grafschaft Leiningen-Westerburg 1699, S. 50—56; C. Pöhlmann, Napoleons Druck auf die protestantische Geistlichkeit, S. 57—59.

6. Monatshefte f. Rheinische Kirchengeschichte, hrsg. v. Wilhelm Rotscheid; 33. Jahrg. Heft 3—12 (S. 33—288; mit Personenverz. zum 33. Jahrg.); 34. Jahrg. Heft 1/2 (S. 1—54). Verlag des Evang. Preßverbandes f. Rheinland, Essen.

Inhalt: Becker, Düsseldorf Religionsbeschwerden 1631, S. 193 bis 213; O. Clemen, Ein Brief aus Köln von Cornelius Duplicius von Schepper an Melancthon, S. 234 f.; P. Diesner, Ein eschatologisches Prognostikon d. elsässischen Arztes Dr. Helis. Röslin 1615, S. 100 bis 106; Karl Fix, Die Bedeutung d. Eifeler Protestanten f. Wirtschaft u. Kultur d. Eifel, S. 231—254; H. Fröhlich, Zur ältesten Kirchengesch. d. Pfalz-Zweibrückischen Oberamtes Meisenheim, S. 53—59; W. Horstmann, Anna Dorothea Wuppermann, S. 257—272; R. Löhner, Die Pfr. von Altwied, S. 59—64; Ders., Bemerkungen zu Hermanns zu Wied. gewesenen Erzbischofs zu Köln, letzten Lebensjahren, S. 273—277; Paul Mast, D. Streit zwischen Hörstgen u. Kamp, S. 241—249; Friedrich Meisenburg, Eine tumultumische Fronleihnamsprozession in Essen 1845, S. 116—122; Heinrich Müllers, Der Gebhardsheiner Pfr. Joh. Rhodous und sein gleichnamiger Sohn, S. 176—186; W. Rausch, Lebenslauf d. Inspektors Abraham Rausch, S. 93—95; Rodewald, Das Superintendanturarchiv Aachen (Aktenverzeichnis), S. 97—99; Ders., Die Denkschrift Pseuders über Altlay (1811), S. 213—220; A. Rosenkranz, Ein lehrreicher Prozeß i. Laubenheim 1844—1851, S. 249—253; Ders., Zum Andenken an Archivar lie. H. Rodewald, S. 53; W. Rotscheid, Professor Christoph Raab i. Duisburg, S. 123—128; Ders., Gg. Willeins, ein niederrheinischer Schulmann und Prediger, S. 235 bis 240; W. Siebel, D. Bedeutung d. Eifeler Protestanten f. Wirtschaft u. Kultur d. Eifel, u. für d. deutsche u. außerdeutsche Wirtschaft u.

Kultur, S. 129—176 und 1—52; Theodor Wotschke, Aus meiner Sammelmappe (Religionsbeschwerden aus Jülich und Kleve), S. 65—92; Ders., Beschwerden d. Gemeinde Hückelhoven 1766, S. 107—115; Ders., Der Ronsdorfer Ellerianer, Beschuldigungen wider Daniel Schleiermacher, S. 225—251; Ders., Zur Gesch. d. wallonischen Gemeinden i. Wesel, S. 278—282.

7. Jahrbuch d. Vereins f. Schlesische Kirchengesch., Bd. 59, 1950. Oskar Heinze, Buchdruckerei u. Verlagsanstalt, Liegnitz, 260 S.

Inhalt: Ferd. Bahlow, Sebastian Schubart (1458—1580), S. 28—54; Manfred Bunzel, D. Gesch. d. evang. Beerdigung i. Schlesien i. Reformationsjahrhundert, S. 97—108; Herm. Buschbeck, Der kleine Meffersdorfer Dichterkreis i. pietistischen Zeitalter, S. 109—128; Hellmut Eberlein, Aus einem Tagebuch d. Erweckungszeit, S. 192—212; W. Iwan, Die religiösen Wanderungen i. Schlesien, S. 55—78; Hans Leube, Volkstum und Protestantismus, S. 11—27; Michael, Die evang. Schule Schlesiens i. 16. und 17. Jahrh., S. 129—158; Konrad Müller, Aus d. Gesch. d. Schlesischen Gustav-Adolf-Predigt, S. 213 bis 255; Werner Reinhardt, Martin Schuans Schrifttum, S. 5—10; Schoenaich, Die höheren Schulen Schlesiens Kirchenschulen, evang. Gymnasien, S. 159—172; Walter Schwarze, Geistl. Amt u. Gemeinde nach d. Schlesischen Kirchenordnungen, S. 79—96; Otto Zänker, Ein Theologieprofessor als Mann d. Kirche, S. 254—248; Alfred Zobel, Stadt und Kirche i. Görlitz i. 18. Jahrh., S. 173—191.

8. Beiträge z. Thüringischen Kirchengeschichte, hrsg. von R. Jauernig i. Verbindung mit R. Herrmann u. W. Schmidt-Ewald, Bd. 4 Heft 5, 1959, Verlag d. Frommannschen Buchhandlung, Walter Biedermann, Jena, S. 321—419.

Inhalt: H. Helmbold, Fritz Rollberg †; Rudolf Herrmann, Der kirchl. Grundbesitz i. Thür., S. 322—346; Ders., Ein unbekannter Hardarbrief, S. 417—419; Paul Köhler, Kirche u. Kollegialstift Römheld, S. 547—416.

9. Der Lutherische Grundcharakter der württembergischen Landeskirche von Th. Wurm. Zum 70. Geburtstag dargeboten vom Verein f. württembergische Kirchengeschichte dargeboten, 1938, 55 S.

Aus Zeitschriften

Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 57, 1959, 1: R. Bauerreiss, Bonifatius und das Bistum Staffelsee. Zur bayerischen Bistumsorganisation von 759. — H. Frank, Das Todesjahr des Hl. Benedikt in der Chronik des Leo von Ostia. — R. Bauerreiss, Mozart und die Benediktiner.

Archivum Historicum Societatis Jesu, Anno IX, Fasc. I, 1940: Leo de Hogue, S. J., The direttorio mistico of J. B. Scaramelli. — S. J. Edmond Lamalle, S. J., La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616). — Leon Lope te gu i S. J., Padre José de Acosta (1540—1600).

Ekklesia X, 1959: Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche. — Chr. Papadopoulos †, Grundzüge der Geschichte der ortho-

doxen Kirche. — D. Balanos, Die Geschichte der griechischen kirchlichen Literatur. — K. Dyobouniotes, Die Lehre der griechisch-orthodoxen-anatolischen Kirche. — H. S. Alivisatos, Das kanonische Recht der orthodoxen Kirche. — Der Kultus der Kirche. — B. Stephanides, Das Mönchtum in Geschichte und Gegenwart. — G. Strinopoulos, Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen.

Historische Zeitschrift Bd. 161, 1—3, 1939/40. A. Scharff, Die Bedeutungslosigkeit des sogenannten ältesten Datums der Weltgeschichte und einige sich daraus ergebende Folgerungen für die ägyptische Geschichte und Archäologie. — M. Lintzel, Der Codex Carolinus und die Motive von Pippins Italienpolitik. — R. Adam, Bismarcks Reichsgründung und der Nahe Osten. — H. Heimpel, Frankreich und das Reich. — R. Stadelmann, Das Duell zwischen Scharnhorst und Borstell im Dezember 1807. — O. Pretzl, Muhammed als geschichtliche Persönlichkeit. — O. Scheel, Der Volksgedanke bei Luther. — L. Santifaller, Zur Liber Diurnus-Forschung. — W. Mommsen, Zur Biographie Friedrich Naumanns.

Bd. 162, 1—3, 1940: O. Höfler, Volkskunde und politische Geschichte. — F. Wagner, Frankreich und sein Kolonialreich. — H. Christern, Deutscher Ständestaat und englischer Parlamentarismus. — M. Uhlirz, Kaiser Otto III. und das Papsttum. — J. Hashagen, Die Perioden des Weltkriegs. — G. Tellenbach, Zwischen Worms und Canossa 1076/77. — H. Cysarz, Gegenwartslage der deutschen Geisteswissenschaften. — H. Aubin, Vom Aufbau des mittelalterlichen deutschen Reichs. — H. J. Beyer, Hauptlinien einer Geschichte der ostdeutschen Volksgruppen im 19. Jahrhundert.

Umfrage

Ich arbeite an der Biographie von Reinhold Seeberg im Rahmen einer Zeitgeschichte. Ich bitte alle die, die Briefe von Reinhold Seeberg besitzen, mir dieselben zu diesem Zweck leihweise zur Verfügung zu stellen.

Berlin-Grunewald, Trabenerstraße 2.

Prof. D. Erich Seeberg.