

## Alte Kirche

Joachim Jeremias: Die Wiederentdeckung von Bethesda. Joh. 5,2. (= Forsch. z. Rel. u. Lit. d. ANT. 59) Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1949. 26 S., 2 Abb. kart. DM 3,50.

Auf die feine, kleine Studie meines Freundes J. Jeremias möchte ich an dieser Stelle hinweisen, weil sie nicht nur den Neutestamentler und Archäologen, sondern auch den Kirchenhistoriker angeht als ein Paradigma der Notwendigkeit der Zusammenarbeit der verschiedenen Disziplinen.

Den Ausgang bildet die Exegese von Joh. 5,2. Gegenüber der durch Luther vertretenen und sprachlich keineswegs unmöglichen Ergänzung von *προβατικῆ* durch *πύλη* gibt J. der Verknüpfung mit *κολυμβήθρα* den Vorzug und übersetzt: „Es ist aber in Jerusalem beim Schafteich die auf Aramäisch Bethesda genannte (Stätte) mit fünf Säulenhallen“. Während nun für den „Schafteich“ nur alte Etymologien zur Verfügung stehen, weist der Name Bethesda, = Stätte der Barmherzigkeit Gottes, auf Glauben und Brauch hin, die sich mit jenem Teich verbunden haben. Diesen mit dem Siloahsteich (Joh. 9,7) zu identifizieren, verwehren der archäologische Befund wie die Nachrichten, die sich seit alters mit Teich und Hallen beschäftigen. Die Kontrolle dieser Überlieferung ist nicht zuletzt das kirchengeschichtlich Bemerkenswerte.

Der älteste Zeuge ist Eusebs Onomastikon; es spricht von einem durch Regenwasser gespeisten Doppelteich, dessen einer rötliche Wasserfärbung zeige. Die Lokalmeynung früherer kultischer Verwendung führt in die Nähe des Tempels. — Heilender Kraft des Zwillingsteichs gedenkt bald danach der Pilger von Bordeaux. — Die Verknüpfung von Joh. 5,2 vollzieht eine Predigt Kyrills von Jerusalem, der zugleich — noch sekundiert von Theodor von Mopsuestia — der fünften Halle, dem Warteraum der auf Heilung hoffenden Kranken, den Platz mitten zwischen den beiden Teichen anweist. — Die Pilgerberichte des 6. Jahrhunderts, die zugleich den Bau einer Marienkirche bezeugen, geben endlich die Ortsbestimmung: nördlich des Tempelplatzes, in der Nähe des heutigen Stephanus-Tors. Die Bethesda-Kirche wurde bei der Eroberung durch die Perser im Jahre 614 vergeblich als Asyl aufgesucht. Zweihundert Jahre später ist ihrer zuletzt vor den Kreuzzügen gedacht, nun als Stätte der Geburt der Gottesmutter. — Die Kreuzfahrerzeit erneuert die Erinnerung, bis dann die endgültige mohammedanische Eroberung die Tradition unterbricht bzw. auf einen anderen Teich verlegt.

Grabungen, die unsystematisch und mit langen Unterbrechungen schon längere Zeit betrieben wurden und nicht dem Teich sondern der Geburtskirche galten, haben neuerdings zur Wiederentdeckung des Doppelsteichs geführt, die nun die ursprüngliche Anlage erkennen läßt. Man darf annehmen, daß sie von Herodes d. Gr. im Zusammenhang mit dem Ausbau des Tempels errichtet wurde, gewiß nicht ohne Rücksicht auf die dem Wasser zugebrachte Heilkraft.

Bei der Frage, ob die wiedergefundene herodianische Anlage mit dem Teich von Joh. 5,2 identifiziert werden dürfe und also die seit Euseb bezeugte Jeru-

salemer Tradition Glauben verdiene, wird man nicht an der Erwägung vorübergehen können, ob es vorstellbar sei, daß Herodes einen kostspieligen Bau eigens für die Benutzung durch arme Kranke herstellen ließ. Aber diesem Zweifel wird man entgegenhalten dürfen, daß es dem auf seine Popularität bedachten fremden Herrscher schon beim Tempelausbau gewiß auf den Ruhm ankam, Glauben und Kult seiner Untertanen zu fördern. Dazu würde auch die Freigabe der offenbar mit den Tempelbauten in Verbindung stehenden Basiliken und Teiche stimmen.

Nach allem wird man dem Verfasser beipflichten dürfen, wenn er den Ausgrabungsbefund mit den Angaben von Joh. 5,1 ff. zusammenbringt und den neu entdeckten Doppelteich nördlich des Tempelplatzes mit dem Schafteich von Joh. 5,2 gleichsetzen möchte, zu archäologischer Bestätigung der Ortsangabe des Evangelisten.

Auch abgesehen von dem, was diese Bestätigung für die „Johanneische Frage“ bedeuten mag, ist der schöne Fund wertvoll als Probe auf die Zuverlässigkeit Eusebs und seiner Nachfolger, besagt also etwas für das Zutrauen, mit dem wir der Jerusalemer Lokaltradition gegenüber treten dürfen: ein Einzelbeispiel, das — fein herausgearbeitet — wirklich beispielhaften Rang besitzt!

Göttingen

Hermann Dörries

Rudolf Schneider: *Welt und Kirche bei Augustin*. Ein Beitrag zur Frage des christlichen Existentialismus (= Christentum und Geistesleben Bd. 6). München (Paul Müller) 1949. 120 S. DM 3.—.

Diese Heinrich Rendtorff gewidmete Schrift ist ein origineller Versuch, Augustins christliche Predigt in der Blickrichtung und mit den Stichworten des modernen Existentialismus wiederzugeben. Ausgehend von Augustins Predigten anläßlich des römischen Zusammenbruchs, erörtert sie das Verhältnis zur Welt, die Kirche als „existentielle Befreiung der Welt“ und das Wesen der christlichen Existenz. Dabei liegen fast überall Worte von Augustin selber zu Grunde, besonders aus den exegetischen Schriften und den Predigten, die in der bekannten Weise mehr paraphrasierend und reflektierend als analysierend und kommentierend wiederholt und dadurch oft überraschend und neuartig zum Leuchten gebracht werden. Augustin wird nach Möglichkeit von der biblischen, „pneumatischen“ Seite her genommen und an die reformatorische Haltung (z. B. hinsichtlich der Anfechtung) nahe herangerückt. Die Umsetzung und Umdeutung seiner Aussagen ins Moderne ist oft kühn. Es ist gewiß nicht augustinisch empfunden, wenn für „miseria“ die Übersetzung „Unheimlichkeit“ in Vorschlag gebracht wird; denn „das Wesen der Welt ist die Unheimlichkeit“. Aber es ist im Grunde auch gar nicht die Absicht des Büchleins, den historischen Augustin unter psychologischer oder geistesgeschichtlicher Fragestellung zu interpretieren. Es will die Predigt Augustins in ihrem wesentlichen, christlichen Gehalt für moderne Menschen wieder zum Klingen bringen, und ich könnte mir denken, daß es dieses Ziel bei „Studenten, Pastoren und theologisch interessierten Gemeindegliedern“, an die dabei vor allem gedacht war, auch erreichen wird. Auf die alten Fragen der, wie der Verfasser sagt, „verflossenen Dogmengeschichtsschreibung“ darf man allerdings keine Antworten erwarten, und es wäre besser gewesen, der Verfasser hätte noch radikaler darauf verzichtet, sie hie und da trotzdem zu versuchen. Die Probleme des augustinischen Kirchenbegriffs werden durch seine kurzen Bemerkungen nicht gefördert, und auch das Weltverhältnis des geschichtlichen Augustinus, dessen Geheimnis eine sublimale Asketik bleibt, wird dadurch nicht geklärt, daß ihm wieder einmal eine gewisse „Weltoffenheit“ nachgerühmt wird.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

# Christliche Archäologie

Friedrich Gerke: Der Trierer Agricicus-Sarkophag. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Kunst in den Rheinlanden. Trier (Paulinus-Verlag) 1949. 52 S., 4 Tab., 6 Taf. DM 4.80.

Es mag auf den ersten Blick überraschen, wenn das Fragment eines kürzlich zu St. Maximin in Trier gefundenen Sarkophags, von dessen vorderer Bildwand kaum die Hälfte erhalten ist, eine eingehende monographische Behandlung gefunden hat. Aber die Studie, die uns der beste Kenner altchristlicher Sarkophagplastik hier vorgelegt hat, trägt nur scheinbar spezialistischen Charakter. In Wirklichkeit ist sie als Vorarbeit zu einer „Geschichte der altchristlichen Kunst in den Rheinlanden“ gemeint, für die der neue Fund von hervorragender Bedeutung ist. Der Sarkophag läßt sich mit guten Gründen für den auf der Arler Synode von 314 bezeugten Bischof Agricicus von Trier in Anspruch nehmen. Es handelt sich also um den Sarkophag einer führenden kirchlichen Persönlichkeit und somit um ein Stück von repräsentativer Bedeutung, das sich chronologisch mit Sicherheit einordnen läßt. Die Eigenart des Fragments zwingt den Verfasser, vor allem den ikonographischen Problemen nachzugehen, die es stellt. Aber auch so fällt auf die landschaftliche Besonderheit und die ungewöhnliche Bedeutung, die Trier in der Entwicklung der frühchristlichen Kunst besitzt, neues Licht.

Die Front des Agricicus-Sarkophags zeigte links und rechts von der zentralen Gestalt des „guten Hirten“ die Darstellung des Sündenfalls und die drei Jünglinge im Feuerofen. Er ist damit das vielleicht erste Beispiel eines klar gegliederten Friessarkophags, auf dem die „kryptochristliche Allgemeinsymbolik“ durch die biblische nahezu abgelöst ist, aber auf dem die alttestamentliche Motivik — wie meist in dieser Zeit und wie besonders im Raum von Trier — gleichzeitig noch durchaus überwiegt. Im Mittelpunkt steht der „gute Hirte“, also das alte Ursymbol der christlichen Kunst. Seine Bedeutung wird durch die Verbindung mit dem das menschliche Geschick bestimmenden Sündenfall einerseits und mit einer typischen biblischen „Rettungsszene“ andererseits besonders hervorgehoben. Mit dieser für das 3. Jahrhundert bezeichnenden „Todes- und Rettungssymbolik“ steht der Agricicus-Sarkophag an der Grenze einer Epoche. Diese Thematik wird im 4. Jahrhundert durch triumphal-dogmatische Kompositionen um den König Christus und eine breite, historisierende Entfaltung biblischer Szenen zurückgedrängt.

Von diesem einen, neu entdeckten Fragment aus zieht nun der Verfasser mit unvergleichlicher Materialkenntnis die Linien nach rückwärts und vorwärts zu bekannten, aber auch zu bisher kaum beachteten Stücken, besonders der näheren Umgebung. Wir gewinnen so eine vollständige Übersicht über die ikonographische Komposition aller vergleichbaren altchristlichen Sarkophage mit dem Guten Hirten und alt- und neutestamentlichen Szenenfolgen. Die verschiedenen Gruppen werden am Schluß in sehr willkommenen, datierten Tabellen vorgeführt. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf eine trockene Zusammenstellung des Stoffes; in ständiger Bezugnahme auf parallele Kompositionen und die altchristliche Literatur erläutert er lebendig und mit bestechendem Schwung auch die Bedeutung und den religiösen Gehalt der einzelnen Stücke und Typen. Es wird sich nicht bestreiten lassen, daß er die Entwicklung im Großen hier wie sonst treffend gezeichnet hat. Im einzelnen kann ich aber doch Bedenken nicht unterdrücken, ob die Kompositionen der altchristlichen Kunst wirklich überall in einem so hohen Grade von klaren, geistigen Prinzipien bestimmt waren. Mir scheint, daß man der erbauenden Gedankenlosigkeit, zumal auf künstlerisch weniger hochstehenden Stücken (und diese bilden doch die Mehrheit), der Schwerkraft der übernommenen Tradition und dem einfachen Bedürfnis zu variieren und über-

haupt dem Zufall, auch dem technisch bedingten Zufall, für das Zustandekommen der Szenenfolgen eine sehr viel größere Bedeutung einräumen müßte. Und um die Verbindungslinien im Sinne einer bestimmten ikonographischen Entwicklung und Tendenz auszuziehen, bleibt das Material, besonders im begrenzten Raum einer einzelnen Landschaft, doch immer noch arg lückenhaft.

Aber diese Bedenken sollen den Wert des tatsächlich Gebotenen und Gesicherten nicht herabsetzen. Es scheint nun wirklich festzustehen, „daß Trier eine blühende Sarkophagwerkstatt in frühchristlicher Zeit besessen hat“ und darin auch eine eigene Richtung vertrat. Interessant sind auch hier die östlichen Einflüsse, die sich nicht nur indirekt, von den provençalischen und gallischen Werkstätten aus erklären lassen, sondern unmittelbare Beziehungen voraussetzen, wie sie ja auch aus allgemeinen politischen und kirchlichen Gründen einleuchten. Und die erneut herausgestellte Bedeutung Triers ist nicht nur für das kirchliche Altertum interessant. „Wenn weitere Grabungen die gewonnenen Ergebnisse bestätigen“, schreibt der Verfasser, „so wird sich zeigen, daß die führende Rolle, die das Rheinland in der europäischen Kunst des frühen und hohen Mittelalters gespielt hat, auf die frühchristliche Zeit zurückgeht.“ Ein weites Neuland für die Forschung tut sich damit vor uns auf.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Helmut Beumann und Dieter Groszmann: Das Bonifatiusgrab und die Klosterkirchen zu Fulda (= Marburger Jahrb. f. Kunstwiss. XIV, 1949, S. 17—56). Verlag d. kunstgesch. Seminars der Univ. Marburg, 1949. 40 S., 8 Abb.

Die Verfasser haben sich die verdienstvolle Aufgabe gestellt, eine der ältesten deutschen Kirchenbauten, die Klosterkirche zu Fulda mit dem Grab des Bonifatius, auf Grund der mittelalterlichen Schriftquellen und der Ausgrabungen von 1908 bis 1941 neu zu untersuchen. Die zahlreichen Probleme, die diesen ehrwürdigen Bau umschließen, sind für Kunstgeschichte und Heiligengeschichte gleichermaßen interessant und waren auch durch die jüngsten Arbeiten von J. Vonderau, D. Heller und K. Lübeck nicht gelöst worden. Jetzt dürften die entscheidenden Punkte geklärt sein:

1. Die älteste Anlage, die Kirche des Abtes Sturm, die 744 auf Veranlassung des Bonifatius begonnen wurde und beim Tode des Heiligen 754 im wesentlichen vollendet gewesen sein dürfte, war ein Steinbau, wie die Bonifatiuskirchen von Fritzlar und Hersfeld. Sie war nach Osten gerichtet und bestand wahrscheinlich nur aus einem langen, rechteckigen Schiff mit Apsis. An die Westwand schloß sich eine 1,50 m tiefer gelegene Krypta an, über der sich vermutlich ein Turm erhob. 2. Bonifatius wurde nach seinem letzten Willen im Westteil der Kirche beigesetzt: Die hier gefundene, in den Felsen gestemmte Grabkammer barg die Reliquien des Heiligen. Der Altar, dessen Fundamente in der Nähe zum Vorschein kamen (Kreuzaltar), hängt mit dem Märtyrergab zusammen. 3. Bereits im Jahre 791 schritt Abt Baugulf zu einem Neubau der Kirche, die durch das Grab des Heiligen rasch an Bedeutung gewonnen hatte. Die Bauleitung lag in den Händen des Mönches und späteren Abtes Ratgar. Die Gestalt dieser neuen, wesentlich größeren Kirche ist uns durch Stiche und Beschreibungen sowie durch die Grabungen hinreichend bekannt. Sie hatte drei Schiffe, im Westen ein stattliches Querhaus und Chöre im Osten und im Westen, unter denen dreischiffige Hallenkrypten eingebaut waren (ältestes Beispiel von Doppelchörigkeit auf deutschem Boden), und 2 Osttürme, die Abt Hadamar (927—956) hinzufügte. Ihr Verhältnis zur Sturm-Kirche ist klar erwiesen: der ältere Bau lag im östlichen Mittelschiff des Neubaus, und zwar so, daß die beiden Längsachsen einander decken und die beiden hintereinander liegenden Apsiden den gleichen Mittelpunkt

haben. Die Ratgar-Basilika hat im wesentlichen bis 1704 bestanden. 4. Da Bonifatius im Westen der von ihm gegründeten Kirche bestattet sein wollte, war mit dem Neubau eine Translation der Reliquien aus dem ursprünglichen Grab im Westen der Sturm-Kirche in den Westteil der Ratgar-Basilika erforderlich, die bei der Weihe der Kirche im Jahre 819 erfolgte. Das neue Grab fand seinen baulichen Ausdruck in der Gestaltung des Westchors mit dem Bonifatiusaltar. Der Ostchor mit dem Marienaltar verlor demgegenüber bald mehr und mehr an Bedeutung und wurde beim Bau des heutigen Doms im 18. Jahrhundert schließlich ganz aufgegeben. So erklärt sich, daß der Fuldaer Dom heute nach Westen gerichtet ist: seine Bauentwicklung steht in Zusammenhang mit dem Heiligengrab.

Göttingen

Ernst Schäfer

## Reformation

Wilhelm Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1949. 168 S. geh. DM 12.50.

Das Buch besteht aus zwei in sich abgeschlossenen, stofflich verwandten und in Methode und Zielsetzung einheitlichen Abhandlungen: „Wissenschaftliche Theologie und volkstümliche Erbauung, in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt anhand des Freiheitstraktats“ (S. 9—79) und „Schöpfungswerk und Erlösungswerk, in besonderer Beziehung zur Auslegung des Magnifikat“ (S. 82—158); angehängt ist ein Exkurs über die zeitliche Datierung einzelner Psalmenauslegungen in den Operationes in Psalmos mit zwei chronologischen Tabellen (S. 159—166); über den hypothetischen Charakter dieser Datierungsversuche läßt M. selbst keinen Zweifel (S. 159).

Beide Abhandlungen haben zunächst ein literar- und stilgeschichtliches Anliegen: Luthers akademisch-wissenschaftliche Schriftauslegung und seine volkstümliche (und polemische) Erbauungsschriftstellerei werden in einen engen zeitlichen und sachlichen Zusammenhang gebracht, derart, daß die Erbauungsschriften aus der exegetisch-theologischen Arbeit hervorstüben. So wird überzeugend nachgewiesen, daß die großen Reformationsschriften des Jahres 1520, der Sermon von den guten Werken und der Freiheitstraktat, aber auch die Schrift an den Adel und über die babylonische Gefangenschaft ihre Wurzel in den Operationes in Psalmos von 1519—21 haben. Für den Sermon und den Freiheitstraktat wird gezeigt, daß sie speziell aus der Auslegung von Psalm 13/14,1 und der darin gegebenen Erörterung der Zeremonienfrage erwachsen sind (S. 11 ff). Der Glaube als Erfüllung des 1. Gebotes und damit aller Gebote ist der gemeinsame Grundgedanke jener Psalmenauslegung und des Sermons. „Indem der Glaube Gottes Geboten nachkommt, überwindet er in der Verbindung mit Christus die Spannung von Freiheit und Notwendigkeit“ (S. 78) — damit ist die sachliche Verbindungslinie zum Freiheitstraktat aufgewiesen, die bis in die Einzelheiten verfolgt wird. Das Verhältnis des deutschen zum lateinischen Freiheitstraktat wird entgegen der allgemeinen Anschauung so bestimmt, daß die deutsche Fassung als die ursprüngliche erscheint. Die lateinische Fassung glättet stilistisch, gliedert schärfer, expliziert theologisch genauer, vermehrt den Schriftbeweis und kommt dem humanistischen Verständnis näher, ohne die Grenze zum Humanismus jedoch in der Sache zu verwischen. Ebenso werden die Verbindungslinien zwischen der Psalmenauslegung zu den bereits genannten anderen großen Reformationsschriften wenigstens kurz aufgezeigt.

Dabei tritt wohl der Unterschied in Luthers Arbeitsweise und Darstellungsarten ans Licht; mehr noch geht es M. darum, die ungemene Nähe der wissenschaftlichen Schriftauslegung und der Erbauungsschriftstellerei deutlich zu machen.

Diese erstaunliche Nähe „ist nur möglich, weil Frömmigkeit und Theologie sich bei Luther in ganz anderer Weise decken, als es im zeitgenössischen biblischen Humanismus der Fall war und als es seit den Tagen der Aufklärung im Protestantismus üblich geworden ist... Theologie bringt unmittelbare Erfahrung zum Ausdruck, die in frommer Hingabe angeeignet wird; und sie entzündet sich an der in Christus verborgenen Offenbarung Gottes. Die Theologie stellt dar, was dem Glauben davon geschenkt wird“ (S. 79).

Auch wenn man in diesen Formulierungen manches anders akzentuiert und ausgedrückt wünschen möchte — der biblische Aspekt wird von M. mehr gewürdigt, als es die zusammenfassende Formel ahnen läßt, während der kritische Charakter der Theologie im Lehrenden Luthers bei ihm etwas zu kurz kommt — so leuchtet doch ein, wie fruchtbar die hier angewandten Gesichtspunkte sind. Die Durchschlagskraft der reformatorischen Traktate entstammt Luthers theologisch-exegetischen Erkenntnissen; diese Erkenntnisse werden nach den polemischen und seelsorgerlichen Bedürfnissen geformt, ohne in ihrer Substanz modifiziert zu werden. Über die ungemaine Aktualität dieser kirchlich-theologischen Stilfragen kann hier nicht weiter gehandelt werden, so angebracht es wäre. Aber auch das Bild des Schriftstellers Luther wird sehr viel deutlicher, als man es gemeinhin vor Augen hat. Das — immer noch nicht ganz ausgestorbene — Bild des Reformators als poetisch-romantischer Stürmer und Dränger, als theologisch-religiöses Originalgenie wird endgültig verdrängt durch den Aufweis der großen Nähe, in welcher die akademische und die volkstümliche Autorschaft Luthers zueinander stehen. Wie aber M. das sachliche Verhältnis beider Arbeits- und Darstellungsweisen und ihrer Ergebnisse bei Luther ansieht, geht aus seiner Feststellung hervor, „die Lutherforschung wäre gut beraten gewesen, hätte sie... immer fest im Auge behalten, daß des Reformators Äußerungen zuerst aus seinen eigentlichen wissenschaftlichen Darstellungen erhoben werden müssen, ehe sie in seinen polemischen oder volkstümlichen Schriften richtig erkannt werden können“ (S. 9).

Bevor wir auf M.'s sachlich-theologisches Anliegen eingehen, ist hier noch über die zweite Abhandlung in Kürze zu berichten. Sie erörtert das Problem von Schöpfungswerk und Erlösungswerk anhand der Auslegung des Magnifikat. Ein erstes Kapitel geht auf die Auslegung des Magnifikat ein (S. 83—109), während in einem zweiten die Entsprechungen und Vorformen von Luthers Gedanken in den Operationes in psalms dargetan (S. 109—130), in einem dritten Kapitel die Ursprünge in der ersten Psalmenvorlesung aufgesucht werden (S. 130—158). Der leitende Begriff in allen drei Untersuchungen dieser Abhandlung ist die Doppelheit des opus Dei als opus factum und opus actum: das opus factum ist Gottes unmittelbare Gewalt, mit der er ohne kreatürliche Vermittlung wirkt; das opus factum geschieht still und heimlich, nur innerlich in den Herzen, nicht in der äußerlich sichtbaren Welt, während das opus actum öffentlich in der sichtbaren Welt der Natur und Geschichte geschieht, indem Gott durch die eine an der andern Kreatur wirkt (S. 88 f.). „Der Zusammenhang zwischen Gottes Schöpfungswalten und seinem geistlichen Handeln wird darin ebenso ersichtlich wie der Riß, der infolge der Gottlosigkeit der Menschen durch die Schöpfung geht und durch die Erlösung geheilt wird. Es ist die Dialektik von Schöpfung und Erlösung, hervorgerufen durch die zwischen Sünde und Gnade und überwunden durch die Einheit zwischen Gott und Mensch im Gottmenschen“ (S. 111). Diese Grundgedanken Luthers, die sich ja dann sehr bald zu der Lehre von Gottes beiden Regimenten ausformen, werden nun von M. in ihren Ursprüngen aufgesucht und nach den verschiedensten Beziehungen hin entfaltet, vor allem auch in Erörterung der vielverhandelten Frage nach dem Einfluß der Mystik auf den frühen Luther, den M. sehr gering bewertet: „deren Bilder und Begriffe sind umgedeutet, Gefäße geworden für den neuen Inhalt der Rechtfertigungstheologie“ (S. 117).

M.'s eigentliches Anliegen aber, bekannt schon aus seinem anregenden und wichtigen Buch über ‚Bekenntnis und Sakrament‘ (Berlin 1939) und aus seiner auf dem Marburger Theologentag vorgetragenen Abhandlung über die Einheit von Luthers Theologie (Theol. Lit. Ztg. 75 Nr. 4/5 1950 Sp. 245—252), muß hier noch zur Sprache kommen. M. möchte Luthers theologisches Denken als Mysterientheologie verstehen. Was ist für M. Mysterientheologie? Er kann es ganz allgemein formulieren; z. B. in der Entfaltung des Opus-dei-Begriffs: „Das opus Dei ist verborgen und offenbar zugleich. Im opus actum verbirgt sich Gott hinter dem kreatürlichen Werk, im opus factum verhüllt er sich in einem rein geistlichen Geschehen, und zwar so, daß er dabei völlig gegensätzliche Wirkungen hervorruft. In beiden Werken aber gibt er sich zugleich zu erkennen“ (S. 89). In dieser allgemeinen Form werden M.'s Sätze allgemeine Zustimmung finden. Die Zustimmung wird auch dort ausgesprochen werden, wo M. einen Schritt weiter geht und sich dem Christusverständnis Luthers interpretierend zuwendet. Nun möchte er aber mit seinem Ausdruck Mysterientheologie gleichzeitig den nach seiner Meinung besonders unglücklichen und verwirrenden Ausdruck ‚Christusmystik‘ für Luthers Theologie (im Freiheitstrakt und sonst) verdrängen und vor allem diese als Erneuerung der altkirchlichen, speziell athanasianischen Christologie verstehen und erweisen. Diese Anknüpfung an die altkirchliche Christologie sei wichtiger als Luthers positive (und negative) Anknüpfung an alle späteren Stadien des theologischen Denkens, auch als die Anknüpfung an Augustin. Diese Anknüpfung bedeute jedoch zugleich Erweiterung und Erneuerung, indem das Christusmysterium von der Rechtfertigung des Sünders aus neu verstanden, der Christenmensch in dieses Mysterium einbezogen werde (S. 50 f). Luthers Theologie sei also einerseits abhängig von der altkirchlichen dogmatischen Tradition, andererseits erneuere sie diese schöpferisch, verknüpfe abendländische und morgenländische Tradition und bringe so „einen reichen Ertrag aus der Geschichte von Dogma und Frömmigkeit in die Scheuer“ (S. 51). Freilich geht Luther nach M.'s Meinung darin wesentlich über die altkirchliche Mysterientheologie hinaus, daß er die Natur- und Substanzkategorien durch die personale Kategorie des Glaubens ersetzt (S. 38) — was ja nun gewiß keine neue These ist. Glaube sei nicht übernatürlich gewirkte Erkenntnis übernatürlicher Wirklichkeiten, sondern werde gerade auf das Irdisch-Natürliche, nein Widernatürliche, weil dem göttlichen Schöpfungs- und Erlösungswillen Widerstreitende hingelenkt (ebda). „In das altchristliche Heilmysterium, das Athanasius einst klassisch formuliert und zur Grundlage des von ihm endgültig geprägten christologischen Dogmas gemacht hat, ist die lutherische Erfahrung von der Anfechtung des Sünders und seiner Rechtfertigung durch Gott völlig eingebaut. Eine neue Stufe der christlichen Theologie ist damit erreicht“ (S. 40).

Es ist deutlich, daß M. die dogmengeschichtliche Grundkonzeption von Kliefoth und Vilmar aufnimmt, wenn er von der stufenweisen Entwicklung der Theologie redet. Das muß hier im Einzelnen unerörtert bleiben, wie auch seine wesentlich personal und deswegen vielleicht nicht ganz zureichend gefaßte Definition des lutherschen Glaubensbegriffs — dieser ist gerade nicht personalistisch im Sinn der Lutherdeutung des 19. Jahrhunderts. Es ist merkwürdig genug, daß M. gerade hier nur die alten Antithesen aufnimmt, ohne sie kritisch zu prüfen.

Aber wir müssen zu jenem Grundanliegen der Mysterientheologie nochmals zurückkehren. Es wären zwei Fragen an M. zu richten.

Er formuliert einmal selbst: „Die altkirchliche Mysterientheologie, seit den Tagen des Hochmittelalters in unerkannte und theologisch nicht mehr geklärte Tiefen versunken, wacht in Luthers Erbauungsfrömmigkeit wieder auf und findet bei ihm einen theologisch neu geprägten Ausdruck“ (S. 79). Eben dieses ‚Aufwachen‘ bleibt aber solange ein geschichtliches Rätsel, als der Nachweis nicht geführt wird, daß Luther bewußt an die voraugustinische Tradition anknüpft. Erst wenn M. in den in Aussicht gestellten weiteren Untersuchungen diesen Nachweis erbringt, könnte seine These geschichtlich gelten.

Die andere Frage müßte vom inhaltlichen Ansatz Luthers her gestellt werden. M. schreibt einmal: „Die Worttheologie... ist angewandte Christologie“ (S. 53). Dem wird man als Gesamturteil zunächst gewiß zustimmen. Luthers Worttheologie ist keinesfalls von seinem Christusverständnis und von seiner Christusverkündigung zu trennen. Mysterientheologie aber wird nach M. eigener Begriffsbestimmung wesentlich verstanden als „Heilsgeschichte, von der die Schrift berichtet“ wie auch als „kultische Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens“, als „Fortsetzung der Menschwerdung Christi in der Kirche und ihren Sakramenten“ (S. 50 Anm. 1). Es erscheint mir bezeichnend, daß M. hier die für Luther so wesentliche Kategorie des Wortes als *Promissio* nicht berücksichtigt. Von ihr aus bestimmt sich aber Luthers Glaubensbegriff ganz anders, ebenso das Christusverständnis. Mysterientheologie könnte heute nur heißen Deutung eines mythisch-geschichtlichen Heilsgeschehens. Verheißungstheologie — wenn ich dies hier in der Antithese so formulieren darf — hebt das zutiefst unfruchtbare Hin und Her der Problematik von Glaube und Geschichte auf und erinnert daran, daß Christus zwar Mensch geworden ist in der Geschichte, daß er aber ganz Wort werden muß, um der Christus für uns werden zu können.

Die hier angemeldeten Fragen möchten aber den ungemainen Wert der beiden Abhandlungen keineswegs mindern. Er besteht darin, große Zusammenhänge, wenn auch nicht immer ganz überzeugend, zu zeigen. Desto mehr ist es M. in diesen Abhandlungen gelungen, was er selbst als Anliegen und Aufgabe bezeichnet, „diese großen Zusammenhänge im kleinen anschaulich zu machen“ (S. 51).

Göttingen

K. G. Steck

Thomas Müntzer: Politische Schriften, mit Kommentar herausg. von Carl Hinrichs (= Hallische Monographien hg. v. O. Eißfeldt Nr. 17) Halle, Saale (Max Niemeyer), 1950, 103 S. DM 8.60.

Carl Hinrichs: Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht (Arbeiten z. Kirchengesch. begr. v. H. Lietzmann, hg. v. K. Aland, W. Eltester u. H. Rückert Bd. 29) Berlin (Walter De Gruyter & Co.) 1952, 187 S. brosch. 19.80 DM.

Diese Ausgabe von Thomas Müntzers Politischen Schriften bringt die drei wichtigsten Stücke aus dem Jahr 1524, nämlich 1. die Auslegung des zweiten Capitels Danielis (die sog. Fürstenpredigt, wahrscheinlich am 13. Juli 1524 auf deren Anordnung vor Herzog Johann von Sachsen und dessen Sohn, Kurprinz Johann Friedrich, in Allstedt von Müntzer gehalten); 2. die Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens — eine polemische Auslegung von Lukas 1, vom Herausgeber in zwei Fassungen gebracht: A nach dem Druckexemplar aus der Ratsschulbibliothek in Zwickau, B nach der Handschrift (d. h. einer Abschrift des am 1. August 1524 von Müntzer in Weimar zur Zensur eingereichten Originals) aus dem Weimarer Staatsarchiv; 3. die Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg.

Der Titel ‚Politische Schriften‘ wird vom Hg. selbst als Notbehelf zur Bezeichnung derjenigen Schriftengruppe erklärt, die recht eigentlich Müntzers revolutionäre Theologie enthält im Gegensatz zu den vorhergehenden mehr theologischen und liturgischen Schriften, deren Herausgabe Günther Franz für den Verein für Ref.-Geschichte vorbereitet. C. Hinrichs selbst beabsichtigt die Herausgabe aller ungedruckten Stücke aus dem Nachlaß Müntzers, sodaß dann endlich dessen sämtliche hinterlassenen Werke und Briefe in kritischen Ausgaben vorliegen werden (S. 102).

Die Ausgabe bringt einen buchstabengetreuen Abdruck der Schriften und zeichnet sich durch einen ausführlichen Kommentar aus, der sich die doppelte Aufgabe einer sprachgeschichtlichen Erklärung und einer Präzisierung der pole-



mischen Anspielungen vor allem auf Luther gestellt hat und damit vorzüglich das Verständnis dieser schwierigen Texte der Reformationszeit erschließt.

Vielleicht vermag diese, leider auf schlechtem Papier gedruckte, aber erfreulich billige Ausgabe dazu beizutragen, daß das heute so ungemein aktuelle Problem einer ‚schwärmerischen‘ Ethik des Politischen nicht mehr nur in allgemeinen Schlagworten, sondern anhand der wirklichen Texte erörtert und in seiner theologischen Tiefe deutlicher erkannt wird.

Hinrichs selbst läßt dieser Ausgabe eine monographische Auswertung folgen; sie analysiert vor allem in drei Kapiteln die Fürstenpredigt, die Ausgedrückte Entblößung und die Hochverursachte Schutzrede (1524) ausführlich nach Entstehung und Inhalt und stellt Müntzers und Luthers Positionen einander gegenüber. Dabei liegt das Schwergewicht auf Müntzer, sodaß man den Titel eigentlich umkehren möchte.

Ausgehend von Holls These, daß in M. „der Gegensatz zu Luther zuerst zum deutlichen Bewußtsein über sich selbst gelangt“ (S. 1), stellt H. diesen Gegensatz in einen weiten und bedeutenden Rahmen: M. habe in Allstedt ein Gegen-Wittenberg errichten wollen, das Gegenüber zu Luther sei nicht nur der theologische Streit zwischen Geistprinzip und Schriftprinzip, sondern auch soziologisch der Gegensatz zwischen M.'s Kirche als dem Bund der Auserwählten mit dem revolutionären Ziel der Ausrottung der Gottlosen und der Kirche Luthers, die am humanistischen Bildungsprivileg der Schriftgelehrsamkeit festhält und damit das einfache Volk unmündig und abhängig beläßt. An der Stellung zur Obrigkeit spitzt sich dann der Gegensatz bekanntlich schärfstens zu, vor allem in der Frage des Aufruhrs, d. h. des revolutionären Handelns der Kirche. Von Luthers Schriften werden vor allem die ‚Treue Vermahnung‘ von 1522 und der ‚Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist‘ von 1524 herangezogen. In der Abwehr gegen diesen Brief wendet sich M. dann endgültig zur Absage an die sächsischen Fürsten und damit zur Revolution.

Denn in der Schilderung des äußeren Hergangs, die von Hinrichs nur bis zu M.'s Flucht aus Allstedt im August 1524 geführt wird, wird mit Recht herausgearbeitet, wie M. zunächst an eine Revolution im Bund mit den sächsischen Fürsten denkt, auch gezeigt, inwieweit solche Hoffnungen durchaus nicht unbegründet waren angesichts der theologisch-politischen Unentschlossenheit und Unsicherheit vor allem des Herzogs Johann, M.'s unmittelbarem Landesherrn, der ihn nicht nur, wie Böhmer wollte, aus Neugierde anhörte. Auch das Zensur-exemplar der Auslegung von Luk. 1 wirbt noch um die sächsischen Fürsten, während sich dann, bestärkt durch Luthers Brief, in der Ausgedr. Entblößung und in der Schutzrede M.'s endgültige Wendung zur Revolution gegen die Fürsten vollzieht. Ein von Hinrichs durchaus ernstgenommener Vermittlungsvorschlag von Jak. Strauß scheidet, u. a. an der Ablehnung von M., sich noch auf die von ihm selbst vorher gewünschte öffentliche Disputation einzulassen.

Neben der Verdeutlichung des geschichtlichen Ablaufs arbeitet Hinrichs vor allem die theologischen Gegensätze zwischen M. und Luther stärker heraus als dies etwa bei Holl geschieht. Er sieht den eigentlichen und letzten Gegensatz in den verschiedenartigen eschatologischen Vorstellungen: Bei Luther ist das Weltgericht als Sieg über den Antichrist rein transzendent, ohne irdisch-politische Mitwirkung der wahren Kirche; bei M., der nicht nur im Papsttum den Antichrist sieht, sondern sich auch gegen die gottlose Obrigkeit wendet, wird das Gerichtsende durch politisch-soziale Einwirkung der Kirche als des Bundes der Auserwählten herbeigeführt. So lehnt Luther den Aufruhr überhaupt ab, während M. zwischen berechtigtem und unberechtigtem Aufruhr unterscheidet (S. 162). Desgleichen wird der Unterschied der sozialetischen Auffassungen herausgearbeitet: Da M. die Luthersche Rechtfertigungslehre und das aus ihr resultierende Verhältnis von Gnade und Gesetz ablehnt, gewinnt sein Denken unmittelbaren Zugang zur sozialpolitischen Verwirklichung, ohne daß M. hier freilich modernisiert werden dürfte.

So bedeutet Hinrich's Darstellung einen erheblichen Fortschritt über den doch an der Oberfläche bleibenden Sarkasmus Böhmers und über die allzusehr ins Allgemeine des Schwärmerproblems ausgreifende Abhandlung K. Holls hinaus. Es kommt endlich zu einer umfassenden, geschichtlich anschaulichen und theologisch tief eindringenden Gegenüberstellung der beiden Antipoden; auf die ungeheure Aktualität dieser Auseinandersetzung braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es wäre zu wünschen, daß die Einwirkung des Phänomens Müntzer auf den späteren Luther auch noch in die Darstellung einbezogen wird. Erst dann würde sie mit vollstem Recht ihren Titel tragen.

Göttingen

K. G. Steck

## Neuzeit

Synopsis historiae Societatis Jesu. Löwen [St. Alphons-Druckerei] 1950. 820 Sp. 4<sup>o</sup>.

Den großen, nach Ländern geordneten Geschichtswerken über die Gesellschaft Jesu von Astrain, Duhr, Tacchi Venturi, Fouquieray u. a. sind in jüngster Zeit zwei kürzere Gesamtdarstellungen aus der Feder von Jesuiten gefolgt: R. Garcia Villoslada, Manual de Historia de la Compañia de Jesús (Madrid 1941) und H. Becher, Die Jesuiten (München 1951). Insbesondere die letztgenannte gibt zwar ein vorzügliches Gesamtbild der Ordensgeschichte, aber an Reichtum des dargebotenen Tatsachenmaterials erreichen beide nicht die Ordensgeschichte der Franziskaner von Holzapfel und die der Dominikaner von Walz. Diese Lücke wird nun bis zu einem gewissen Grade durch das vorliegende Kompendium ausgefüllt, das allmählich aus einem für den internen Gebrauch des Ordens von dem späteren General Franz Xaver Wernz verfaßten „Abriß der Geschichte der Gesellschaft Jesu“ herausgewachsen und durch die Patres L. Schmitt und A. Kleiser verbessert, schließlich durch J. B. Goetstouwers vollendet worden ist. Den Hauptteil (Spalte 40—607) bildet eine in sechs Kolonnen aufgegliederte, synchronistische Tabelle der wichtigsten Tatsachen und Dokumente der Ordensgeschichte 1540—1940, in der die gesetzgeberischen Akte der Päpste und Ordensgenerale mit den wichtigsten Vorgängen in den einzelnen Ländern und in den Missionen in Parallele gesetzt sind. Fast noch wichtiger für den Historiker erscheinen mir die in Teil III (Sp. 608—705) enthaltenen Listen der Generalkongregationen, Generale, Assistenten und Provinziale des Ordens, die der kirchengeschichtlichen Forschung endlich eine Art „Eubel“ für die Gesellschaft Jesu an die Hand geben. Wie üblich, fehlen auch nicht Verzeichnisse der Heiligen und Seligen (Sp. 716—746) und der sonstigen „viri illustres“ des Ordens (Sp. 747 bis 786). Ausführliche Indices erschließen den Inhalt dieses äußerst willkommenen Nachschlagewerkes, über dessen Zuverlässigkeit man freilich, wie stets in solchen Fällen, Endgültiges erst wird sagen können, wenn man es einige Jahre benutzt hat.

Bonn

H. Jedin

Emil Herz: Denk ich an Deutschland in der Nacht. Die Geschichte des Hauses Steg. Berlin (Druckhaus Tempelhof — Deutscher Vlg.) 1951. 330 S. Gln. DM 12.—.

Das Buch setzt ein mit der Geschichte einer Rabbinenfamilie im westfälischen Warburg des 18. Jahrhunderts und läuft aus in die autobiographischen Erinnerungen eines Abkömmlings dieser Familie, der als Leiter des Ullsteinbuchver-

lages nach 1933 zur Auswanderung gezwungen war und nun seinen Kindern auf ihre Bitte hin seine und seiner Vorfahren Geschichte berichtet.

Das Buch verdient aber weit über den ursprünglichen Anlaß und Bereich hinaus Interesse. Es gibt ein deutliches Bild von der Lage des Judentums seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, zeigt den langsamen und vielfach gehinderten Weg der Judenemanzipation, aber auch die Eigenart der jüdisch-rabbinischen Bildung aus Talmud und Kabbala und deren Verbindung mit den religiösen Bewegungen des Ostjudentums (etwa der Chassidim). In all dem wird es dann zur Darstellung der Entwicklung des sich immer mehr modernisierenden und liberalisierenden Judentums; die inneren Konflikte mit dem orthodox bleibenden Judentum werden nur schwach angedeutet. Die späteren Nachkommen des einstigen Landesrabbiners der westfälischen Synagogengemeinden Samuel Steg werden keine Rabbiner mehr, auch wenn sie das jüdische Ritualgesetz nie völlig abtun und sich in den Verfolgungszeiten der ursprünglichen jüdischen Religiosität wieder stärker zuwenden.

In die Darstellung der jüdischen Entwicklung eingeflochten finden sich wichtige Hinweise auf die immer mehr sich verstärkenden Wellen des Antisemitismus. Gerade hier ist das Buch ungemein objektiv; die unerfreulichen Züge im Bilde Adolf Stöckers werden freilich nicht gemildert oder verwischt. So wird das Buch ein wichtiger Beitrag zu diesem dunkelsten Kapitel unserer neueren Geschichte. Man möchte wünschen, daß der Entstehung des Antisemitismus stärker nachgegangen worden wäre, nicht nur seinen Auswirkungen. Herz schließt übrigens seinen Bericht mit dem Aufkommen des Naziregimes und gibt nur mehr in kürzesten Zügen die Schicksale seiner engeren Familie an.

In ganz andere Richtung weist, was der Verfasser über seine berufliche Geschichte als Leiter des Ullsteinbuchverlags zu berichten hat. Hier wird ein sonst nur wenig gekanntes und doch höchst wichtiges Stück unserer inneren Geschichte seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts geschildert. Der tiefe und weite Einfluß des Hauses Ullstein und seiner Literatur — der höheren und der weniger hohen! — wird dem Leser anhand der mitgeteilten Auflagezahlen eindrucksvoll vorgeführt, allerdings auch der Mangel strenger Maßstäbe und weiterführender Programmatik. Und auch die höchsten, gerade der Initiative des Verfassers zu verdankenden Leistungen des Ullsteinbuchverlags — die Ullstein-Weltgeschichte, die Propyläenweltgeschichte und -kunstgeschichte offenbaren nur, wie wenig wir es hier mit den organischen Symptomen des wirklichen Geistes der Zeit zu tun hatten und wie unbeeinflußt von all dem die faktische Entwicklung der inneren und äußeren Katastrophe Deutschlands zutrieb.

Das ganze Buch: in dem Augenblick, wo das Haus Ullstein wiederkehrt und auch sonst manches wiederzukehren scheint, eine nachdenkliche Lektüre. Daß die Konturen weithin nicht schärfer ausgezogen werden, ist ebenso bewundernswert wie — bedauerlich.

Göttingen

K. G. Steck

## Ostkirche

Metropolit Seraphim: Die Ostkirche. (Sammlung Völkerglaube) Stuttgart (W. Spemann) 1950. 339 S., 13 Taf. Hln. DM 10.80.

Es handelt sich um eine Selbstdarstellung der orthodoxen Kirche „für diejenigen deutschen Kreise, die sich für die Ostkirche interessieren“ (S. 9). Als Vv. werden für den I. (dogmatischen) Teil der vor einem Jahr verstorbene Metropolit des Orthodoxen Mitteleuropäischen Metropolitankreises und Erzbischof von Berlin und Deutschland Seraphim (Lade, ein geborener Deutscher), für den II. Teil

(das christliche Leben in der Orthodoxie) Professor Tschetwerikow, für den historischen Teil der Belgrader Theologe und Priester W. Lengenfelder genannt. Wir haben es hier erstmalig mit einem von authentisch kirchlicher Seite (wohl auch in institutionellem Sinn) unternommenen Versuch der Ostkirche zu tun, ihre Eigenart in deutscher Sprache zu Gehör zu bringen. Daß es sich um ein aus dem Aspekt der russischen Kirche geschriebenes Werk handelt, ist in Anbetracht der Bedeutung derselben im Gesamtorganismus der Ostkirche verständlich (10). Zudem gehören ja mindestens die beiden ersten Vf. der russischen Emigrantenkirche an. Wir waren es in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen gewöhnt, Stimmen der Ostkirche zu hören, die zum großen Teil aus dem Pariser Kreise der russischen Theologen und Religionsphilosophen kamen. Bei aller kirchlichen Gebundenheit auch jenes Kreises war doch für ihn vielfach das starke philosophische Interesse sowie der Versuch originaler Schöpfungen (bis hin zur gnostisch-spekulativen Sophia-Lehre S. Bulgakows) kennzeichnend. Im vorliegenden Buch handelt es sich um eine strenge im Umkreis traditionell-kirchlicher Lehre sich bewegende Darstellung mit exklusivem Charakter hinsichtlich aller Sondersysteme bei deutlicher Distanzierung gegenüber der Sophiologie Bulgakows (21). Nichtsdestoweniger wird die besonders seit der Jahrhundertwende vollzogene Hinwendung der orthodoxen Theologie zur Patristik und überhaupt zu den älteren Quellen echten ostkirchlichen geistlichen Lebens unter Lossagung von der Scholastik und von aller rationalistischen Theologie voll bejaht (18). Darum erfolgt eine entschiedene Absage an alle katholisierenden Tendenzen früherer Jahrhunderte, wie z. B. bei Peter Mogila (18), und an die rationalistische Theologie noch des 19. Jahrhunderts, wie sie etwa von Makarij (Bulgakow) vertreten wird (19). Dagegen wird gegenüber der Linie orthodoxen Denkens, die wir als „russische Religionsphilosophie“ zu bezeichnen pflegen. — wenigstens beim ersten Vf. — kühle Zurückhaltung geübt (23). Nur einige ältere Slawophile, besonders Chomjakow und Kirejewski (bes. 24 f.) werden öfter in positivem Sinne zitiert. Man würde also falsche Voraussetzungen an das Buch herantragen, wollte man es mit dem Maßstab der Originalität messen. Das behandelte Stoffgebiet deckt sich ungefähr mit dem der (im einzelnen viel ausführlicheren und mit einem reichen wissenschaftlichen Apparat versehenen) Darstellung Fr. Heilers („Urkirche und Ostkirche“) und geht nur im II. Teil mit der eingehenden Behandlung des Stanzentums über Heiler hinaus. Aber gerade die Spannweite des in einer bestimmten Kürze gebotenen Stoffes macht diese Darstellung zu einem geeigneten Handbuch für den interessierten Laien, weniger für den Fachtheologen. Ihre Bedeutung liegt darin, daß hier aus erster Hand ein Bild orthodoxen Kirchentums in der ihm eigentümlichen Lebendigkeit vermittelt wird.

Im I. Teil wird die Glaubenslehre der Orthodoxie unter reicher Beibringung von Belegen aus den Kirchenvätern sowie aus den liturgischen Büchern entfaltet (eine Darstellungsweise, die uns besonders von Arseniew her noch eindrücklich ist). Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei nur erwähnt, daß hier eine Reihe von Spezifika orthodoxen Theologisierens zur Behandlung kommt: das Verhältnis Schrift-Tradition-Kirche (31 ff.), Wesen Gottes und Energien der Gottheit (37 ff. — wichtig für die hesychastische Mystik!), die Vergottungslehre (55 f.), kosmische Bezogenheit der Erlösung (57 f.) usw. Im eingeschobenen historischen Teil wird eine Geschichte der Kirche von den Anfängen bis zu der Kirchentrennung und den Unionskonzilien geboten, darauf die Geschichte der alten Patriarchate, der neueren autokephalen Kirchen und der getrennten Nationalkirchen. Die Schuld am Schisma wird uneingeschränkt der Papstkirche zugesprochen (140 ff.). Interessant ist die Erklärung der Lostrennung der Altgläubigen in Rußland aus dem Widerspruch gegen die Griechenfreundlichkeit des Patriarchen Nikon (nicht gegen die von ihm durchgeführte Reform — 162 f.).

Im II. Teil berichtet Tschetwerikow, der auf Grund ähnlicher Veröffentlichungen in russischer, französischer und deutscher Sprache kein Unbekannter mehr ist, über das „geistliche Leben in der Orthodoxie“. Hier finden wir u. a.

Schilderungen des Kirchenraums und des Gottesdienstes, vor allem aber des Mönchtums und Starzentums mit Lebensbildern führender Gestalten aus diesem Bereich der Ostkirche auf russischem Boden. In diesem Abschnitt wird auch die bekannte Frage der russischen Volkspsyche aufgeworfen (291 ff.) und stellenweise in leichter Anlehnung an Formulierungen W. Schubarts („Europa und die Seele des Ostens“) beantwortet.

Fragen wir zum Schluß noch einmal nach dem spezifischen Charakter der vorliegenden Darstellung unter den vielen mit dem gleichen Thema und Anliegen, dann darf erwähnt werden, daß ihr maßgebender Vf. und Herausgeber Metropolitan Seraphim innerhalb der russischen Emigrantenkirche jener Richtung angehörte, deren Führung einst in Karlowitz (Jugoslawien) ihren Sitz hatte, von wo sie 1944 nach Deutschland (München) übersiedelte, und für die eine bestimmte, nicht nur kirchenpolitische, sondern auch politische Haltung kennzeichnend ist, insofern sie in der Wiederherstellung der Zarenherrschaft in Rußland eine unumgängliche Voraussetzung für eine kirchliche Erneuerung innerhalb des russischen Volks sieht. Diese Anschauung findet ihren theologischen Ausdruck in einer bestimmten Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche, dessen Intaktheit („Symphonie“) postuliert wird. Sucht man nach einem Niederschlag dieser Konzeption im vorliegenden Buch, so findet man nur eine beiläufige Andeutung derselben (Mißbilligung des Zusammengehens des Moskauer Patriarchats mit der Sowjetregierung — 164 f.). So wird der Gegensatz, in dem diese Richtung zu anderen Richtungen innerhalb der Orthodoxie steht, nicht deutlich. Dies könnte ein eindrucksvolles Zeichen der inneren Geschlossenheit der Orthodoxie (auch wo sie nach außen das Bild einer ungeheuren Zersplitterung aufweist) sein, die den Westeuropäer immer wieder verwundert, zumal der evangelische Theologe in ihr die Strenge und Korrektheit theologischen Denkens und seines sprachlichen Ausdrucks vermissen muß. So dürfte z. B. das, was im I. Teil (23 f.) über das Verhältnis von Theologie und Philosophie gesagt ist, vielen von uns unklar, ja verschwommen erscheinen, und doch besteht trotz dieser vermeintlichen Unklarheit eine erstaunliche Übereinstimmung unter den orthodoxen Theologen in diesen Dingen. Ein weiteres Charakteristikum der „Karlowitzer“ (jetzt „Münchener“) Richtung ist (wiederum im Gegensatz zu vielen anderen orthodoxen Gruppen) ihre Nichtbeteiligung an der Ökumenischen Bewegung. Man merkt auch davon in unserem Buch nichts, es sei denn, man wolle das Schweigen in dieser Hinsicht als symptomatisch ansehen. So wenig diese letzten Überlegungen eine unmittelbare Kritik bedeuten wollen, legen sie doch die Frage nahe, warum in diesem Buch, hinter dem eine so stark ausgeprägte und so militante kirchliche Gruppe steht, die tiefere theologische Voraussetzung dieser Prägung nicht berührt wird. Diese Frage muß offen bleiben.

*Mesum über Rheine i. W.*

*Eberhard Treulieb*

Ludolf Müller: Solovjev und der Protestantismus. Mit Anhang: V. S. Solovjev und das Judentum. Nachwort von Wladimir Szykarski. Freiburg (Herder) 1951. 182 S. DM 6.50 (Zitiert: I)

Ders.: Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert. Witten/Ruhr (Luther-Vlg.) 1951. 178 S. DM 8.—. (Zitiert: II)

Der Marburger Kirchenhistoriker legt in den beiden Bändchen Untersuchungen über die Kritik des Protestantismus seitens führender russischer Denker des 19. und 20. Jahrhunderts vor. Besonders dankenswert ist in II die Auswahl, die sich nicht auf die in diesem Zusammenhang oft genannten Namen beschränkt. Da Vf. mit dem Zeitalter Alexanders I. einsetzt, kommt die Reaktion der damaligen Orthodoxie auf den Einbruch des Protestantismus in seiner pietistisch-

spiritualistisch-biblistischen Gestalt zur Behandlung. Im weiteren Verlauf werden Puschkin, Tjuttschew, Leskow als Schriftsteller mit herangezogen. Die Reihe schließt mit zeitgenössischen Namen, die auch von den ökumenischen Tagungen her einen Klang haben. Daß die Russen selbst weitgehend zu Wort kommen und die Beurteilung ihrer Kritik auf ein Mindestmaß beschränkt ist, wird man als Zeichen einer wohlthuenden Objektivität ebenfalls mit Dank entgegennehmen. In I ist der monumentalsten Gestalt Solowjew (dem die Bedeutung zukommt, eine Wende in der russischen Geistesgeschichte herbeigeführt zu haben, da unter seinem Einfluß ein Teil der russischen Intelligenz sich der religiösen Frage öffnete und zur Kirche zurückkehrte), eine monographische Behandlung seines Verhältnisses zum Protestantismus — unter Berücksichtigung der Wandlung desselben in den einzelnen Lebensperioden des Religionsphilosophen und des Einflusses, den Schelling auf ihn ausgeübt hat, — zuteil geworden. Es ist wichtig, sich beim Lesen der Ausführungen vor Augen zu halten, was Vf. im Vorwort zu II (S. 7) betont, nämlich daß es notwendig ist, einerseits zwischen „Orthodoxie“ und „russischem Geist“ sorgfältig zu unterscheiden, andererseits bei den Russen oft stillschweigend statt „Protestantismus“ — „das Luthertum, . . . der Pietismus . . .“ usw. zu lesen (II 8). Auch daß Vf. den Weg der geistesgeschichtlichen Darstellung gewählt hat (7), wird man an sich noch keiner Kritik unterziehen dürfen, wenn man versteht, daß fremdartige, räumlich und zeitlich fernliegende Phänomene zunächst einer beschreibenden Ausbreitung des Stoffes und der Aufhellung geistesgeschichtlicher Zusammenhänge bedürfen, um in den Blick zu kommen.

Doch ist es geboten, hier eine Frage an Vf. zu richten, die z. T. das Methodische betrifft, zugleich aber über dasselbe hinausgreift. Vf. setzt sich ein „ökumenisch-kirchliches“ Ziel, er will nämlich versuchen, „eine Handreichung zu geben zu dem Gespräch zwischen den Konfessionen“ (II 7). Die Frage lautet nun: Leiden die Untersuchungen Vf.'s nicht an einer gewissen Standortlosigkeit? Kann man in dieser Unverbindlichkeit Partner im ökumenischen Gespräch werden? Müßte die Begegnung mit der Orthodoxie nicht auf ein echteres kirchlich-theologisches Standhalten gegenüber dem Gesprächspartner hinzielen? Das sei an einem Beispiel erläutert. Mit außerordentlicher Prägnanz hat Chomjakow den Unterschied zwischen den beiden Konfessionen implicite bestimmt, wo er vom Verhältnis Schrift-Kirche nach orthodoxer Auffassung spricht: „Die Kirche erkennt in der Schrift ihr eigenes Zeugnis an und betrachtet sie als ein inneres Faktum ihres eigenen Lebens“. „Die Bibel ist die geschriebene Kirche, die Kirche aber die lebendige Bibel“ (II 46). Ferner: „Der Kanon . . . macht die Bibel zur Hl. Schrift“, „außerhalb der Kirche (gibt es) keinen Kanon“ (45). Es wird hier nämlich deutlich, daß das Traditionsprinzip der Orthodoxie in der von ihr vorausgesetzten Geistesmittelbarkeit der Kirche wurzelt, dem gegenüber die Schrift nur ein Teilmoment der kirchlichen Selbstentfaltung bedeutet. So kann Chomjakow folgerichtig sagen, die protestantische Welt stehe „der Schrift in äußerlicher Weise gegenüber“ (46) als von außen an den Menschen herankommender Autorität (45). (Vgl. auch Berdjajew II 112, Bulgakow 124, Florowskij 143). An dieser Stelle könnte gegenüber der Orthodoxie in fruchtbarer Weise das reformatorische Schriftverständnis mit seiner Überordnung der Schrift über die Kirche (weil das in der Schrift bezeugte Wort Gottes im Akt der Verkündigung die Kirche konstituiert) entfaltet werden. Damit wäre die Wurzel einer echten, tiefgreifenden und weitreichenden Differenz zwischen den beiden „Konfessionen“ aufgezeigt. Vf. hat aber der Orthodoxie nur schwache Argumente entgegensetzen, bis hin zu solchen: „Der strenge Biblizismus ist nur eine Strömung innerhalb des Protestantismus; zwar ist er auch bei Luther ansatzweise vorhanden, in anderer Hinsicht (und in anderen Situationen) aber stand Luther der Schrift bekanntlich frei gegenüber“, „erst recht kann man dem Neuprotestantismus keinen sklavischen Bibelglauben vorwerfen“ (52 f.). In ähnlichem Zusammenhang wird gegen Sturdza argumentiert: „Gerade die protestantische Forschung hat erwiesen, daß . . . der neutestamentliche Kanon . . . in einer viel umfassenderen Weise auf

„Tradition“ beruht, . . . und . . . dadurch die Problematik eines reinen Biblizismus immer stärker hervortreten lassen“ (26). An anderer Stelle wird von der Kirche, die „die Schrift geschaffen“ habe, gesprochen (92), die Orthodoxie wird gefragt, ob sie „der ernsthaften Bibelkritik ernsthafte Argumente entgegenzusetzen“ habe und ob sie bereit sei, deren Ergebnisse in ihr „religiöses Bewußtsein aufzunehmen“ (147). Vf. scheint doch den Protestantismus auf einer falschen Linie verteidigen zu wollen. So wird auch zu fragen sein, ob „die Bereitschaft“, den eigenen Standpunkt der Kritik zu unterwerfen, . . . bei uns gewissermaßen zum Dogma gehört, . . . für uns Prinzip ist“, ferner ob man, wenn die „Wahrheitsfrage“ aufgeworfen wird, sagen kann, „daß die Wahrheit eben gesucht werden solle in der Bereitschaft, zu hören und sich kritisieren zu lassen“ (147). Wen zu hören? Von woher sich kritisieren zu lassen? Ist es nicht so, daß Vf. gewisse Positionen des „Protestantismus“ verteidigt, an denen nichts gelegen sein kann, zugleich aber wesentliche Erkenntnisse der Kirche der Reformation preisgibt, an denen alles gelegen ist, ja von denen aus ein ökumenisches Gespräch überhaupt erst sinnvoll sein könnte? Und liegt es nicht daran, daß Vf. den „geistesgeschichtlichen“ Zirkel nicht recht überschreitet, so wenn er z. B. an „Frömmigkeitstypen“ (II 21), an „Stufen des religiösen Lebens“ (53), an der „Spannungseinheit lebendiger Kräfte“ (I 6), an der „protestantischen Freiheit des Individuums oder der ‚Persönlichkeit vor Gott‘“ als eines „wesentlichen Problems“ (II 53), schließlich an der „Beschäftigung“ des „Deutschen“ (?) mit Solowjew und Schelling — mit Berufung auf H. Knittermeyer und K. Leese (I 120 f.) und zuletzt auch auf Rilke — interessiert ist, weil „ernstestes und tiefstes Bemühen um ein Verstehen Gottes Recht und Pflicht des glaubenden und denkenden Menschen“ ist (123) u. dgl. mehr? Die Geistesgeschichte kann sich eben als ein Labyrinth erweisen, aus dem man zu gegebener Zeit nicht ohne Ariadne-Faden herausfindet. Wenn Vf. sagt, alle drei Konfessionen hätten Solowjew „als den ihren beansprucht“, nämlich der Katholizismus und die Orthodoxie, und dann fortfährt: „Und selbst die dialektische Theologie (Fritz Lieb) findet in ihm einen der ihren“ (I 5), so kann man nur noch fragen, was an diesem Satz — auch geistesgeschichtlich gesehen — überhaupt noch richtig ist. Und so fragt es sich weiter, ob man theologisch legitim das „Gesamtphänomen des Protestantismus“ so ins Auge fassen kann, wie es Vf. immer wieder tut, um dann die Probleme der Philosophie, Teosophie und Theologie einander begegnen zu lassen, als handle es sich um ein und dieselbe Ebene, auf der sie sich entfalten (z. B. I 5 f., besonders deutlich I 141 Anm. 25). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die „Standortlosigkeit“ des Vf. mit dazu beigetragen hat, daß zu I ein solches Nachwort vom katholischen Philologen und Solowjew-Forscher Szylkarski geschrieben werden konnte, wie es geschehen ist. Man wird in der Frage „War Solowjew katholisch?“ dem Vf. (gegen Szylkarski) zustimmen müssen, der unter diesem Stichwort in der Evangelischen Theologie, Jahrg. 1951/52 (Juli 1951) noch einmal sein Ergebnis zusammenfaßt und die lockere Bindung S.'s an die katholische Kirche bei einem im Grunde freien Verhältnis gegenüber allen Konfessionen aufweist, und man ist gespannt, was Vf. in seiner angekündigten Schrift „Herrn Szylkarski zur Antwort“ darüber hinaus zu sagen haben wird.

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin, P. Devos. Tom. LXIX, Brüssel 1951, LIX, 468 S.

S. I—XLVII: Paul Devos, Le R. P. Paul Peeters (1870—1950). Son oeuvre et sa personnalité de Bollandiste (mit Bild). S. XLVIII—LIX: Bibliographie du P. Paul Peeters. S. 1—38: Henri Grégoire, avec la collaboration de Paul Orgels, La véritable date du martyre de S. Polycarpe (23 février 177) et le "Corpus polycarpianum". S. 39—54: Fernand De Visscher, Le régime juridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome. S. 55—56: Clovis Brunel, Nouvelle version provençale de la lettre du Christ tombée du ciel (Nachtrag zu Anal. Boll. LXVIII, 1950, 383—396). S. 57—66: Baudouin De Gaiffier, Les sources de la Passion de S. Eutrope de Saintes dans le "Liber Sancti Jacobi". S. 67—76: François Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie, IV. La Palestine (Fortsatzung von Anal. Boll. LXVII, 1949, 87—108). S. 77—106: Paul Grosjean, Notes d'hagiographie celtique (Forts. von Anal. Boll. LXI, 1943, 91—107 u. LXIII, 1945, 65—130): 15. S. Fintan Máeldub; 16. Un feuillet de Michel O'Clery; 17. Un miracle posthume de S. Cíarán de Clúain en faveur du roi Diarmait mac Cerrbéoil; 18. Elégie de S. Cíarán de Clúain Moccu Nois. S. 107—118: Maurice Coens, L'origine corbéienne du psautier de Zurich Car. C 161 d'après ses litanies. S. 119—130: Paul Devos, Actes de Thomas et Actes de Paul. (Zu Erik Peterson in *Vigiliae Christianae* III, 1949 S. 142—162). S. 131—147: Baudouin De Gaiffier, Hagiographie bourguignonne. A propos de le thèse de doctorat de M. René Louis sur Girart, comte de Vienne. Appendice: Sermo de S. Maria Magdalene. S. 148—211: Bulletin des publications hagiographiques. S. 211—216: Ouvrages envoyés a la rédaction. S. 217—237: Raymond J. Loenertz, La légende parisienne de S. Denys l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin: I. La première passion latine de S. Denys de Paris; II. Le premier témoin de la légende aréopagitique parisienne; III. Les Passions de S. Denys employées par Hilduin et la date du "Post beatam et gloriosam"; IV. La genèse de la légende aréopagitique parisienne; Appendice: La légende aréopagitique est-elle antérieure a l'année 817? S. 238—281: François Halkin, Manuscrits grecs à Messine et à Palerme: I. Bibliothèque universitaire de Messine, Fonds du Saint-Sauveur; II. Bibliothèque nationale de Palerme; III. Bibliothèque communale de Palerme; Index Sanctorum. S. 282—323: Baudouin De Gaiffier, Un calendrier franco-hispanique de la fin du XIIe siècle (Le calendrier d'Oña du ms. Ambrosien F. 105 Sup.) S. 324—347: Paul Grosjean, Les Vies de S. Finnbar de Cork, de S. Finnbar d'Ecosse et de S. Mac Cuilinn de Lusk; Appendice: Description du manuscrit E. 3.8 du Collège de la Trinité à Dublin. S. 348—387: Maurice Coens, Le lieu de naissance de Sainte Renelde d'après sa Vita: I. Condé ou Kontich? Histoire d'une controverse; II. La transmission manuscrite de la Vita Reineldis; III. Examen d'une solution récente. S. 388—403: François Halkin, Publications récentes de textes hagiographiques grecs, IV (1946 bis 1950) (Forts. von Anal. Boll. LIII, 1935, 366—381; LIX, 1941, 299—305; LXIV, 1946, 245—257). (Wichtig S. 403: Patres Nicaeni: La Liste inédite des Pères de Nicée, signalée naguère par M. Giannelli dans le ms. Vatic. gr. 1587 (cf. ci-dessus, p. 158), ne contient que 301 noms. Elle vient d'être publiée par M. E. Honigmann, qui la compare à celle du Vatic. gr. 44 et à celles de 318 noms, dans *Byzantion* XX, p. 63—71). S. 404—446: Bulletin des publications hagiographiques. S. 446—453: Ouvrages envoyés a la rédaction. S. 454—466: Index Sanctorum.

Sch.

<sup>1</sup> Hier werden die Titel von Aufsätzen verzeichnet, die in Zeitschriften erschienen sind, mit denen die ZKG in Austausch steht. Eingehende Besprechung einzelner wichtiger Aufsätze bleibt vorbehalten.



The Journal of Ecclesiastical History. Ed. by C. W. Dugmore. London (Faber and Faber). Vol. I, 1950; IV, 248 S. Vol. II, 1951; II, 250 S. (Erscheint zweimal im Jahr, Preis: 25 sh. pro Jahr, Einzelheft 15 sh.)

Vol. I: S. III—IV: Introduction by the editor. S. 1—11: T. W. Manson, The New Testament Basis of the Doctrine of the Church (Presidential Address to the Studiorum Novi Testamenti Societas, delivered at Oxford in Sept. 1949). S. 12—28: Einar Molland, Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession. S. 29—36: Edward C. Ratcliff, The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora (I). S. 37—50: Rose Graham, The Conflict between Robert Winchelsey, Archbishop of Canterbury and the Abbot and monks of St. Augustine's, Canterbury. S. 51—62: Stephen A. van Dijk, The Litany of the Saints on Holy Saturday. S. 63—75: Was Thomas Cromwell a Machiavellian? S. 76—84: Hubert Jedin, The Blind „Doctor Scotus“. S. 85—95: Geoffrey F. Nuttall, Richard Baxter's Correspondence: a preliminary survey. S. 96—101: Norman Sykes, The Election and Inthronization of William Wake as Archbishop of Canterbury. S. 102—113: Norman H. Baynes, The Byzantine Church: a bibliographical note on recent work (Übersicht über die Literatur seit 1939). S. 114—124: Reviews. — No. 2, S. 125—134: Edward C. Ratcliff, The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora (II, Fortsetzung von S. 36). S. 135—150: W. H. Semple, Augustinus Rhetor. A study, from the Confessions, of St. Augustine's secular career in education (read as a paper to the Classical Association at its General Meeting in Manchester 21. 4. 1949). S. 151—171: Paul Grosjean, S. Patrice et quelques homonymes dans les anciens martyrologes. S. 172—186: E. F. Jacob, On the Promotion of English University Clerks during the Later Middle Ages (A paper read to the Anglo-French Historical Conference at Oxford, 15. 9. 1949). S. 187—196: Claude Jenkins, British History, mainly Ecclesiastical, in the Nuremberg Chronicle. S. 197—206: Geoffrey F. Nuttall, The Worcestershire Association its Membership. S. 207—224: P. G. Lindhardt, Grundtvig and England. S. 225—231: Winthrop S. Hudson, Post-Reformation Church History Studies published in the United States since the War. A bibliographical note. S. 232—246: Reviews. S. 247—248: Books Received.

Vol. II: S. 1—18: Donald Atkinson, The Origin and the Date of the „Sator“ Word-Square. S. 19—23: Arthur H. Couratin: The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora: a note on the Roman Sanctus (zu Ratcliff Vol. I, S. 125—134). S. 24—37: C. W. Dugmore, Sacrament and Sacrifice in the Early Fathers. S. 38—42: Michel Rajji, Le Monothélisme chez les Maronites et les Melkites S. 43—53: Rosalind Hill, Bishop Sutton and his Archives: a study in the keeping of records in the thirteenth century (Paper, read to the Canterbury and York Society on 15. 11. 1949). S. 54—68: L. H. Burler, Archbishop Melton, his Neighbours, and his Kinsmen, 1317—1340. S. 69—80: Leo F. Solt, John Saltmarsh: New Model Army Chaplain. S. 81—101: R. D. Middleton, Tract Ninety. S. 102—124: Reviews. S. 125: Books received. — No. 2, S. 127—142: Marcel Simon, Saint Stephen and the Jerusalem Temple (This paper reproduces the substance of a lecture given at the University of Manchester in February 1951, and is part of a larger work to be published on St. Stephen). S. 143—157: Bernard Capelle, L'Entretien d'Origène avec Héraclide (zu dem Fund von Toura, vgl. die Ausgabe von Jean Scherer in den Textes et documents de la Société Fouad I de papyrologie, 1949). S. 158—168: M. Lang, Peter the Iberian and his Biographers. S. 169—179: Teresa Hart, Nicephorus Gregoras: historian of the Hesychast Controversy. S. 180—189: Sherwin Bailey, Robert Wisdom under Persecution, 1541—1543. S. 190—206: Norman Sykes, Bishop William Wake's Primary Visitation of the Diocese of Lincoln, 1706. S. 207—221: Geoffrey F. Nuttall, A Transcript of Richard Baxter's Library Catalogue, a bibliographical note. S. 222—249: Reviews. S. 249—250: Books received. Sch.