

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Hans-Joachim Schoeps: *Gottheit und Menschheit. Die großen Religionsstifter und ihre Lehren.* Stuttgart (Steingrüben) 1950. 197 S. geb. DM 8.20.

Der Leser dieses Buches wird guttun, von vornherein dreierlei zu beachten. Erstens: der Verfasser schreibt nicht als Theologe, sondern als Religionsgeschichtler; zweitens: er schreibt nicht als Christ, sondern als Jude; drittens: er bietet in seinem Buch, das aus Vorlesungen vor Hörern aller Fakultäten erwachsen ist, „keinerlei neue Erkenntnisse der Religionswissenschaft oder eigene Forschungsergebnisse“, sondern „fußt weitgehend auf Untersuchungen Früherer, soweit sie der wissenschaftlichen Nachprüfung standhielten“, nicht ohne den Stoff, den er vorfand, auf seine „von anderen Darstellungen abweichende Art und Weise zu sehen“ (S. 5). Zum ersten ist zu bemerken: Schoeps gibt in seinem Einleitungskapitel die Möglichkeit einer theologischen, d. h. normativen Behandlung der Religionen, also das, was heute innerhalb der evangelischen Theologie als evangelische Religionskunde erscheint, durchaus zu, sieht seine Aufgabe aber mit Recht darin, Leben und Lehren der großen Religionsstifter rein historisch und deskriptiv zu behandeln. Das ist ihm mit einer Sachlichkeit und Vornehmheit gelungen, für die der evangelische Theologe ihm sehr dankbar ist. Daß auf diese Weise auch die „universale Gültigkeit des Christentums“ zum religionswissenschaftlichen Phänomen wird, kann der christlichen Theologie nur ein Anreiz sein, ihre Problematik immer von neuem zu durchdenken. Zum zweiten: Schoeps ist Jude. Was er für die christlich-theologische Beurteilung „der beiden anderen monotheistischen Religionen biblischer Prägung“ (S. 14) als unmöglich bezeichnet, daß ihnen nämlich „der gleiche Rang und die gleiche Wahrheitsteilhaber zugebilligt werden müßte“ (ebd.) wie dem Christentum, erscheint ihm „vom Judentum her möglich, das exklusiv nur für seine Bekenner ist, grundsätzlich aber im Begriff des Noachidismus die Möglichkeit von Heilswegen außerhalb des eigenen Religionsbereiches zugibt“ (ebd.). Daß auch der Islam die prinzipielle Möglichkeit hat, „Judentum und Christentum als rangebenbürtig anzuerkennen“ (ebd.), geht entgegen der Versicherung des Verfassers aus seiner Darstellung des Muhammed nicht eindeutig hervor. Sch. bescheidet sich damit, auch diese Möglichkeiten nicht als Wertmaßstäbe, sondern als Ordnungsprinzipien zu nehmen, die sie in der Tat für die religionswissenschaftliche Arbeit sein können. Der christliche Theologe ist wiederum dem jüdischen Darsteller Mosis, des „ersten Dieners Gottes“ (S. 29), in seiner „historischen Einmaligkeit“ (S. 30) nicht minder dankbar wie für das Bild Jesu, das er nicht als Bild des „Heilandes“ zeichnet (S. 43: „Dies ist die legitime Sprache des Theologen, der aus dem Glauben spricht und um den Glauben an Ihn handelt“), sondern als Bild des „Menschensohnes“, dessen „messianisches Selbst- und Sendungsbewußtsein“ er gegenüber der früheren liberalen Theologie mit Recht stark herausstellt (S. 73). Zum dritten: die eigentliche Forschungsarbeit des Verfassers liegt „auf speziellen historischen Gebieten der biblischen Offenbarungsreligionen“ (S. 5). Dieser Umstand ist nicht nur seiner Darstellung Mosis und Jesu, sondern auch des Marcion, Mani, Muhammed und Zarathustra zugute

gekommen. Konventioneller ist die Behandlung des Buddha. Zu flächig ist sein Urteil: „Von der Bibel her kann es zu Buddha und seiner Lehre nur ein eindeutiges Nein geben. Judentum, Christentum und Islam können sich zu jeder Stunde finden, weil sie alle drei an einen Gott glauben, an denselben Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat“ (S. 169). Der Satz: „Der Konfuzianismus ist letzten Endes gar keine Religion, sondern eine Ethik, und zwar eine rationalistische Intellektuellen-Ethik“ (S. 187), ist dem Europäer zwar vertraut und sehr geläufig, bedarf aber dringend der Überprüfung. Mit seinem Bemühen, die innersten Kräfte zugänglich zu machen, die das Werk der großen Religionsstifter prägten, und mit seiner lebendigen, übersichtlich geordneten Darstellung vermag das Buch insbesondere den Religionslehrern an höheren Schulen hilfreich zu sein.

Tübingen

G. Rosenkranz

Hans von Soden: *Urchristentum und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, hrsg. von Hans von Campenhausen. Band I: Grundsätzliches und Neutestamentliches, mit einem Vorwort von Rudolf Bultmann. Tübingen (Mohr) 1951. IX, 278 S. 1 Bild. DM 18.—, geb. DM 21.—.

„Die Veröffentlichung von Predigten und Aufsätzen Hans v. Sodens hat einen doppelten Sinn. Sie soll einmal das, was er zu sagen hatte, wieder und weiter erklingen lassen . . .“ und soll „das Bild seines Wesens vermitteln oder festhalten, wie es hinter seinen Worten steht und aus ihnen hervorleuchtet.“ So umschreibt R. Bultmann die Absicht, die mit der Herausgabe der Aufsätze und Vorträge H. von Sodens verbunden ist in einem Vorwort, das zugleich ein kurzes Lebensbild und eine glänzende Charakteristik des unvergessenen großen Marburger Theologen bietet. Nachdem 1947 (im Kaiser-Verlag) zwölf Predigten aus dem Nachlaß von Sodens herausgegeben waren, liegt jetzt der erste Band der Aufsätze vor, besorgt von Hans von Campenhausen, in dem Grundsätzliches und Neutestamentliches vereinigt worden sind.

Mit der Rektoratsrede von 1927: „Was ist Wahrheit?“ wird der Band eröffnet — man wüßte nicht, wie es besser geschehen könnte. Es folgt der Beitrag zu der Gemeinschaftsvorlesung über die Krisis der Gegenwart, 1931: „Krisis der Kirche“, und die 1932 in Helsingfors gehaltene Gastvorlesung: „Christentum und Kultur“. Die folgende Rede zur Grundsteinlegung des kunstwissenschaftlichen Instituts der Universität Marburg 1926: „Vom Wesen christlicher Kunst“ scheint mir ein ganz besonders wichtiger Beitrag zu sein, nach dessen Lektüre man sich fragt, warum eigentlich die Disziplin der christlichen Archäologie und Kunstgeschichte bei den theologischen Fakultäten ein so kümmerliches Dasein führt. H. von Soden hat jedenfalls zu den grundsätzlichen Fragen dieses Gebietes noch heute viel zu sagen und wußte aus seinem reichen Wissen viele Anregungen zu geben, denen leider kaum nachgegangen ist. „Religion und Medizin in der geistigen und sozialen Krisis der Gegenwart“, ein 1923 auf einer Ärztesfreizeit gehaltener Vortrag, behandelt das Problem des Verhältnisses von Theologie und Medizin und gibt eine scharfe Analyse der geistigen und religiösen Situation der Zeit, die man — leider — heute noch als völlig zeitgemäß ansehen muß. Auch die Hinweise auf den Weg, auf dem das Verhältnis von Arzt und Seelsorger befriedigend zu gestalten ist, verdienen noch heute Beachtung.

Die folgenden Beiträge: „Hat Ludendorff recht?“, „Jesus der Galiläer und das Judentum“, „Die synoptische Frage und der geschichtliche Jesus“, „Ein erdichtetes Markusevangelium“ sind Auseinandersetzungen mit Ludendorff, Grundmann und Winkel, die die Klarheit und Unbestechlichkeit des Urteils des Verfassers ebenso erweisen wie die weitgreifende Gelehrsamkeit. Dabei muß wieder gesagt werden, daß diese zunächst doch zeitbedingten Polemiken keineswegs überholt sind. Ich will nicht darauf eingehen, wie hier und da der von Soden bekämpfte Ungeist und seine Vertreter sich wieder ans Licht wagen (es gibt ja

heute z. B. wieder Ludendorffianer!), sondern muß nur mit Nachdruck darauf hinweisen, daß man an diesen Beiträgen lernen kann, wie man wissenschaftlich arbeitet und argumentiert. Dazu kommt, daß in der Auseinandersetzung mit Grundmann und Winkel die bei uns oft so stiefmütterlich behandelte und weitgehend verachtete Kleinarbeit der neutestamentlichen Textkritik in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Geschichte des Urchristentums hervortritt, und daß von Soden beispielhaft klar macht, wie man auch auf diesem Gebiet zu Hause sein soll — um der Theologie und um der Kirche willen.

Den Schluß des Bandes bildet der Aufsatz „Sakrament und Ethik bei Paulus“ (zu I. Kor. 8—10), jene Studie, die bis heute für die Exegese des ersten Korintherbriefes unentbehrlich ist, und die man immer wieder mit größtem Nutzen heranziehen wird, um durch sie in einen wichtigen Abschnitt des NT und der Geschichte des Urchristentums eingeführt zu werden.

So wird tatsächlich in diesem Band noch einmal die Gestalt von Sodens lebendig und redet zu uns und führt uns weiter, wie von Soden es einst zu seinen Lebzeiten getan hat. Seine kritischen Bemerkungen zum kulturellen und kirchlichen Leben haben nichts an Aktualität eingebüßt (vgl. etwa S. 54 f.!) und sein Ruf zur Wahrheit, zum geschichtlichen Denken, zum Recht und zur Ehrfurcht ebensowenig. „Er war Theologe, und zwar ein Theologe, in dem sich der Gehorsam gegen die Forderung freier und rücksichtslos ehrlicher Wissenschaft mit der Liebe und Sorge für die Kirche, ihre Verkündigung und ihre Ordnung, zu einer festen Einheit verband“ (Bultmann S. VIII). Man kann die Lektüre dieses Bandes allen Kirchenhistorikern nur wärmstens empfehlen. Der zweite Band, dessen Erscheinen hoffentlich nicht zu lange auf sich warten läßt, soll die eigentlich kirchengeschichtlichen Arbeiten und einige kirchenrechtliche und kirchenpolitische Beiträge enthalten.

Göttingen

W. Schneemelcher.

Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel als Festschrift für D. Dr. Herbert Girgensohn hrsg. von Johannes Fichtner. Neue Folge 3. Band 1952. Bethel (Verlagshandlung der Anstalt Bethel) 1952. 195 S., 1 Bild, geb. DM 7.75.

Die Theologische Schule in Bethel legt auch für das Jahr 1952 wieder ein Jahrbuch vor, das in seinem Abhandlungsteil H. Girgensohn zum 65. Geburtstag gewidmet ist. Aus diesem Teil der „Wissenschaftlichen Beiträge“ (dem ein 2. berichtender Teil „Aus Leben und Arbeit der Theol. Schule“ folgt) seien zwei Arbeiten genannt, die in unser Fachgebiet gehören:

A. Adam behandelt „Das Sintflutgebet in der Tauf liturgie“ (S. 9—23). Ausgehend von dem Gebet im Taufbüchlein Luthers von 1523, das sich in vielen reformatorischen Agenden wiederfindet, versucht A. die Vorstufen und die Herkunft dieser typologischen Gebetsformel zu erheben. Er macht einleuchtend, daß die typologischen Stücke des Sintflutgebetes sämtlich in der scholastischen Theologie nachzuweisen sind und daß Luther das Gebet aus einer lateinischen Agende, die eine verkürzte Tauf liturgie örtlicher Sonderform enthielt, übersetzt hat. „Das typologische Schema, das für die Taufe den Hinweis auf Schöpfung, Sintflut, Rotes Meer und Jordantaufe vorsah, kann bis in die Anfangszeiten der christlichen Kirche zurückverfolgt werden“ (S. 18). A. versucht, das an Cyrill von Jerusalem, Justin und 1 Petr. 3 nachzuweisen, um dann schließlich durch einen Vergleich mit den Gebeten des jüdischen Neujahrsfestes die Möglichkeit aufzuweisen, daß bereits in der Urgemeinde der „Charakter des Herbstfestes, der in der Bundes- und Welterneuerung zu sehen ist, auf das Passa-Fest übertragen worden“, und daß daraus „als neues und eigenartiges Fest die christliche Osterfeier entstanden“ ist (S. 22). Die Taufe ist ganz bewußt auf den Tag gelegt wor-

den, „der den Übergang aus dem Tod der vergehenden Welt in das Leben des Reiches Gottes bezeichnete: auf den Großen Sabbat zwischen Karfreitag und Ostern“ (S. 23). Ich habe absichtlich so ausführlich über diesen Aufsatz hier berichtet, weil ich meine, daß er genaueste Beachtung verdient. Der gelehrte Verf. zeigt hier Zusammenhänge auf, denen nachzugehen sich verlohnt. Allerdings würde ich beim letzten Teil einige Fragezeichen machen, kann aber in eine Auseinandersetzung hier leider nicht eintreten. Nur sollte die Warnung W. Bauers (D. Wortgottesdienst d. ältesten Christen, 1930, S. 5) vor einer Überschätzung des Einflusses der Synagoge auf den christlichen Gottesdienst in der Frühzeit auch hier wiederholt werden. Es ist „sicher erwiesen, daß die Synagoge noch frühestens im 3. Jahrhundert Einflüsse auf den christlichen Gottesdienst gewinnt, die sie anfangs nicht gehabt hat“ (ebda).

Der Aufsatz von W. Brandt (S. 24—37) befaßt sich mit „Wicherns Ringen mit den sozialen Problemen seiner Zeit“ und untersucht in überzeugender Weise die einzelnen Entwicklungsstufen der Einstellung Wicherns zu dem Problem der christlichen und sozialen Wiedergeburt von Staat und Kirche. Die Schlußfrage: „Warum haben diese Gedanken schließlich doch nicht das Proletariat erreicht?“ beantwortet Brandt vor allem mit dem Hinweis auf die Abhängigkeit von den politischen Idealen Friedrich Wilhelms IV. Die Neutralität war nicht radikal genug und die konkreten Vorschläge blieben in Halbheiten stecken. Auch Brandts Ausführungen, die ja sehr stark in Gegenwartsfragen hineinführen (gerade da wird man vielleicht andere Antworten geben müssen), die aber doch der Gestalt Wicherns und der Inneren Mission im vorigen Jahrhundert gerecht werden, verdienen Beachtung.

Ob das Gutachten des Dozentenkollegiums der Theologischen Schule zur „Entmythologisierung“, mit dem der wissenschaftliche Teil des Jahrbuches schließt und das auch gesondert erschienen ist (24 S., DM —.80), die Debatte um das hermeneutische Problem, das ja auch uns Historiker heute bewegen muß, weiterführt, scheint mir sehr fraglich.

Göttingen

W. Schmeemelcher

Mgr. P. Glorieux: *Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives* (= *Mélanges de Science Religieuse*, IX, 1952, Cahier Supplémentaire). Lille (Facultés Catholiques) 1952. 82 S. Brosch. fr. 300.—.

Die Patrologie des geschäftstüchtigen Abbé Migne erfreut sich keines sehr guten Rufes, aber sie muß immer wieder benutzt werden. Zu viele Texte sind nur dort abgedruckt, andere wieder sind zwar an anderen Stellen besser veröffentlicht, aber aus mancherlei Gründen nicht erreichbar. Jeder, der mit dem Sammelwerk des Abbé Migne schon einmal zu tun gehabt hat, weiß, daß viele Texte darin unter falschem Autorennamen abgedruckt sind. Weiter ist bekannt, daß seit dem Erscheinen der beiden Reihen der Patrologia manche der dort als Spuria oder Dubia bezeichneten Schriften inzwischen dem richtigen Verfasser zugeteilt werden konnten. All diese Fragen muß man bei der Benutzung des Migne von Fall zu Fall nachprüfen und wird dabei zu den ausgezeichneten Patrologien von Altaner oder Quasten, zu den Literaturgeschichten von Bardenhewer, Schmidt-Stählin und Schanz-Krüger, und schließlich für die lateinischen Väter zu dem vorzüglichen *Clavis Patrum* von Dom E. Dekkers (vgl. ZKG 64, 1952/53, 339—342) greifen.

Mgr. Glorieux hat nun den Gedanken gehabt, durch ein kleines Bändchen die Patrologia latina von Migne zu ergänzen. Seine *Tables rectificatives* haben die Absicht, „de tenir compte des progrès réalisés par la critique littéraire et de conserver ainsi à la Patrologie toute sa valeur de travail“ (S. 3). G. will also die 235 Indices, die Migne seiner Patrologia latina in Band 218—221 beigegeben hat, durch einen 236. ergänzen, in dem nun zunächst in der Reihenfolge der

Mignebände angegeben wird, welche Änderungen bei den dort abgedruckten Schriften bezüglich der Verfasserfrage, der Abfassungszeit u. a. etwa notwendig sind. Man kann nun also für jede Schrift, die man in der Patr. Lat. aufschlägt, in dem Heft von Glorieux nachsehen, ob das betr. Werk einem anderen Autor zuzuweisen ist als dem, unter dessen Namen es bei Migne steht. Dabei verweist Gl. auf Nachschlagewerke oder einzelne Publikationen, in denen der Nachweis oder die Vermutung der Verfasserschaft zu finden ist. Für die Bände 1—111 der Patr. Lat. ist es vor allem der Clavis von Dekkers, auf den als Autorität verwiesen wird. Mit Recht, denn es ist für die lateinischen Kirchenväter wohl kaum ein besseres und zuverlässigeres Hilfsmittel zu finden. Aber warum hat der Verf. nicht durchgängig den Clavis benutzt (soweit die Schriften, die zur Debatte stehen, darin verzeichnet sind)? Und warum hat er die veraltete Patrologie von Bardenhewer (1910!) benutzt und nicht die von Altaner oder Quasten? Die Zitate nach Bardenhewer müßten auch genauer sein! Gewisse Mängel sind hier sehr peinlich spürbar. In der Table des Auteurs werden die in dem ersten Verzeichnis genannten Autoren alphabetisch aufgeführt. Soweit Werke von genannten Autoren bereits im Migne abgedruckt sind, ist die Fundstelle mit vermerkt.

Man wird sicher im Einzelnen manche Fragezeichen machen können. Sind es doch oft die in der Überlieferung unter mehreren Namen laufenden Schriften, die hier behandelt werden. Man wird weiter die genannten Mängel nicht gering einschätzen. Aber trotzdem kann auch dieses Heft nützlich und förderlich sein, vor allem, wenn in einer neuen Auflage die Fehler verbessert sind.

Göttingen

W. Schneemelcher

Leo Santifaller: „Austria Sacra“. Geschichte und Plan des Unternehmens. (Forschungen und Vorarbeiten zur „Austria Sacra“, I. Band) Wien (Dom-Verlag) 1951. 152 S. Sch. 48,—.

Der durch seine vielen und grundlegenden Forschungen zur Geschichte mittelalterlicher kirchlicher Institutionen und zur Urkundenlehre schon längst bekannte Wiener Historiker und Generaldirektor des Wiener Staatsarchivs entwickelt das große wissenschaftliche Projekt einer „Austria Sacra“. Zur Begründung dient das den weitaus größten Teil des Buches umfassende 1. Kapitel: „Vorläufer und Geschichte des Unternehmens“, das meisterliche Vertrautheit mit der Geschichte der Quellenerforschung verrät und geradezu eine Historiographie zur Kirchengeschichte unter topographischen Gesichtspunkten darstellt; zugleich eine „bibliografia ragionata“, die das Buch auch für quellenkundliche Übungen sehr empfiehlt. Von den frühesten Namenslisten (catalogus, chronica, gesta, historica, nomina, series) als Grundlage späterer geschichtlicher Arbeiten an haben wir eine gedrängte Übersicht über die mittelalterlichen, noch nicht eigentlich wissenschaftlichen Bemühungen. Gut herausgestellt ist der rechtliche Charakter der Urkunden, die Entstehung der Urkundenkritik aus forensischen Gründen mit Recht betont und der schriftliche Niederschlag im Geschäftsgang der kirchlichen Verwaltungen, insbesondere das Provinciale Romanum in ihrer wahren Bedeutung gewürdigt. Vier Typen topographisch angeordneter kirchengeschichtlicher Werke lassen sich unterscheiden: universal gerichtete im Sinne des „Orbis christianus“, solche die eine Kirchenprovinz oder einzelne Staaten und Länder umfassen, Ordens- und Klostersgeschichten, Diözesanbeschreibungen. Ausführlicher sind besprochen u. a. die Gallia christiana, Italia Sacra, Monasticon Anglicum. Einen Einschnitt bedeuten die Bollandisten und Mauriner, nach deren Methode im 17. und 18. Jahrhundert vorwiegend Hansiz, Schannat, die St. Blasianische Germania Sacra und Garampi arbeiten. Eigene Forschungen sind verwertet in dem Abschnitt „Diözesanbeschreibungen“, der vorwiegend die österreichischen Versuche und Ergebnisse in der 2. Hälfte des 18. und in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts behandelt. Dazu ist im Anhang ein „Schrift-

wechsel über die Bearbeitung einer kirchlichen Topographie, Geschichte und Statistik der Diözesen Salzburg, Brixen und Trient“ aus dem Innsbrucker Archiv gegeben.

Das 19. Jahrhundert könnte man als den Weg von den Programmen zu den Quellen bezeichnen. Hier ist es vor allem das Lebenswerk von P. Kehr in seinen *Regesta Pontificum Romanorum*, näherhin in der *Germania Pontificia* (für Deutschland und Österreich) und die *Germania Sacra*. Deutlich erweist sich die *Germania Pontificia* als eine Vorarbeit und ein besonderer Ausschnitt aus der *Germania Sacra*. Auch vom *Repertorium Germanicum* ist richtig gesagt, daß ohne die Aufschließung der riesigen Materialien des Vatikanischen Archivs eine *Germania Sacra* für das spätere Mittelalter und die Neuzeit kaum durchführbar erscheint.

Nach dem umfassenden geschichtlichen Rückblick entwickelt das 2. Kapitel den Plan der neuen „*Austria Sacra*“. Die topographischen Bedenken, die sich hier sofort melden, sind auch vom Verf. gesehen und nicht einfach umgangen worden. Gut gewählt ist die zeitliche Begrenzung nach oben etwa um 1800, da dann meist neue kirchliche Zirkumskriptionen anheben. Dagegen macht die räumliche Begrenzung erhebliche Schwierigkeiten, weil auf diesem geschichtlichen Gebiete Deutschland und Österreich nicht voneinander zu trennen sind, und z. B. Österreich fast das ganze Mittelalter hindurch zum großen Teil zur Diözese Passau gehörte. Es wird aber daran festgehalten, daß die topographisch-historisch-statistische Beschreibung der österreichischen Kirche nach kirchlich-topographischen Gesichtspunkten zu erfolgen hat; von der Entstehung der Quellen her geht es anders auch schwerlich. Demnach sind drei Gruppen vorgesehen: Salzburg, Passau und Brixen. Da der Stand der Vorarbeiten für diese österreichischen Bistümer relativ günstig ist, läßt sich das heimatliche archivalische Material wohl ziemlich rasch bewältigen. Anders liegt der Fall dagegen mit den schwer erfaßbaren, ungeheuren Beständen des Vatikanischen Archivs; da kann man nicht skeptisch genug sein ohne das *Repertorium Germanicum* oder das von mir wiederholt vorgeschlagene *Repertorium universale*. Aus den Erfahrungen vieler Vorgänger lernend betont S. sehr nachdrücklich die organisatorische Seite, von der denn auch alles abhängt; ich meine damit nicht nur die Finanzierung sondern vor allem die hauptamtlichen Mitarbeiter. Die hier so glücklich beschriebene Vorgeschichte solcher topographisch ausgerichteter historischer Forschungen könnte eigentlich vor neuen Plänen nur abschrecken, denn keine der vielen neueren Unternehmungen ist zu einem Abschluß gelangt. Um so mehr ist der Mut zu einer neuen „*Austria Sacra*“ zu bewundern.

Tübingen

K. A. Fink

Jahresberichte für Deutsche Geschichte, hrsg. im Auftrage der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Albert Brackmann † und Fritz Hartung, Neue Folge, 1. Jahrg. 1949, Berlin (Akademie-Verlag) 1952. 80 S. geh. DM 7.—.

Auch der Kirchenhistoriker wird das Wiedererscheinen dieses wichtigen und bewährten Hilfsmittels begrüßen. Verantwortlich dafür zeichnen die alten Herausgeber, so daß sich ein Wort über den Rang und die Güte der wieder aufgenommenen Arbeit, deren wissenschaftliche Leitung Dr. K. Kettig (Berlin) gehabt hat, erübrigt. Albert Brackmann konnte das Erscheinen dieses ersten Fortsetzungsbandes nach 1945 nicht mehr erleben; der Mitherausgeber Fritz Hartung hat dem Begründer der *Jahresberichte* ein Wort des Gedächtnisses geschrieben. Nach dem Eingehen der *Jahresberichte* der Geschichtswissenschaft und wegen der Ungunst der Verhältnisse, unter denen eine neue Reihe *Jahresberichte* der deutschen Geschichte nach dem ersten Weltkriege stand, hatte Brackmann die Gesellschaft „*Jahresberichte für deutsche Geschichte*“ mit Hilfe von Reichs- und Staatsbehörden ins Leben gerufen, die 1927 dann den ersten Bericht (für 1925) vorlegen

konnte. Der letzte Band war 1942 für die Berichtsjahre 1939/40 erschienen, allerdings ohne die Forschungsberichte, deren Satz dem Bombenangriff auf Leipzig zum Opfer gefallen war. Die Lücke zwischen 1940 und 1949 wird man gewiß bedauern, doch gerade im Hinblick auf die Gewissenhaftigkeit, die ein solches Werk erfordert, wird man es begrüßen, daß die Herausgeber entschlossen mit einem Bericht über das Jahr 1949 eingesetzt und sich nicht mit dem Nachholen einer Arbeit aufgehalten haben, die sich in Kürze doch nicht meistern läßt.

In dem vorliegenden ersten Band der neuen Folge konnten auch noch keine Forschungsberichte gegeben werden, doch ist ihre Aufnahme für die Zukunft geplant. Als Ersatz sind Stichworte unter den einzelnen Titeln vermerkt. Eine Änderung in der Anordnung haben die Jahresberichte insofern erfahren, als die Sondergebiete, die nach 1933 eingereiht worden waren, ausgeschieden wurden: Raumgeschichte, Bevölkerungsgeschichte, Siedlungsgeschichte, Rassenkunde, Sippenkunde, historische Volkskunde und deutsche Wehr- und Heeresgeschichte. Neu bzw. wieder aufgenommen wurden Parteiwesen (sollte dafür nicht der Ausdruck Parteiengeschichte oder einfach Parteien verwandt werden?) und Arbeiterbewegung und Sozialismus. Für die Kirchengeschichte ist es von mehr als technischer Bedeutung, daß der Bericht über die Judenfrage in Deutschland aus dem Bereich der Rassenforschung der Kirchengeschichte zugewiesen ist und neben der katholischen und evangelischen Kirchengeschichte als selbständige Disziplin genannt wird. Die Einteilung der Kirchengeschichte ist zum Guten und zum Schlechten geändert worden: neben den Abschnitten Mittelalter und Neuzeit hätte über Gesamtdarstellungen und Allgemeines gesondert berichtet werden sollen; die frühere Gesamtüberschrift für das Mittelalter: mittelalterliche Kirchen-, Ordens- und Klostergeschichte ist mit Recht zu einem Spezialtitel geworden.

Für die nächsten Jahresberichte seien noch einige Geringfügigkeiten angemerkt. Die Nummern 764 und 870 bedeuten eine Inkonsequenz, da im übrigen die landeskirchengeschichtlichen Reihen nur im Zeitschriftenverzeichnis erscheinen. Der Ausdruck Landschaften ist mißverständlich, ist er doch mehr ein geographischer als ein historischer Begriff. Besonders deutlich wird das durch einen Titel im Kapitel über Wirtschafts- und Sozialgeschichte: Landschaften, Territorien und Einzelstaaten. Weil hier der zur Frage stehende Begriff seinen präziseren Inhalt bekommt, setzt er zwei andere (Territorium und Staat) aus sich heraus. Das aber sollte zu der Konsequenz führen, daß in den eigentlich historischen Abschnitten eben nicht Landschaft, sondern Territorium, Land und Staat anzuwenden sind, was kein Bekenntnis zum Föderalismus in sich zu schließen braucht. Ein Vergleich bei der Anwendung kann das deutlich machen: Territorialgeschichtsforschung, Landesgeschichtsforschung, aber Landschaftsgeschichtsforschung (!).

An dieser Stelle sei schließlich noch der Benutzer gedacht, die den ersten Band der deutschen Jahresberichte nicht ohne das schmerzliche Empfinden durchblättern werden, daß die Vernichtung ihrer Arbeit nun auch hier ihre Dokumentation gefunden hat: an Stelle der zahlreichen früheren Publikationsreihen zur ostdeutschen Landesgeschichte und Landeskirchengeschichte ist nur noch eine einzige genannt: das Archiv für schlesische Kirchengeschichte (der Forschungsbericht über Ostdeutschland in den Blättern für Landesgeschichte 89. Jahrg. 1952, S. 264 zeigt, daß zwar einige weitere Heimatzeitschriften seither erschienen sind, sich die Gesamtlage aber nicht wesentlich geändert hat); so mancher andere Titel mag an verlorene Arbeiten oder durch Zwang der Verhältnisse aufgegebene Pläne erinnern. Trotzdem läßt die erste Nummer der Forschungsberichte nach dem Kriege vor allem die Gewißheit entstehen, daß die deutsche Geschichtsforschung, die von allen wissenschaftlichen Fachgebieten wohl am meisten politischen Nötigungen ausgesetzt gewesen ist, ihre Freiheit und damit ihren Rang wiedergewonnen hat.

Göttingen

H. W. Krumwiede.

Alte Kirche

- Martin Dibelius: Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1949, 1. Abh.) Heidelberg (Winter) 1949. 59 S. brosch. DM 4,20 (zitiert als I).
- Martin Dibelius: Aufsätze zur Apostelgeschichte. Hrsg. von H. Greeven. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1951. 192 S. geb. DM 12,80 (zitiert als II).
- Martin Dibelius: Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. I. Band: Zur Evangelienforschung. In Verbindung mit Heinz Kraft hrsg. von Günther Bornkamm. Tübingen (Mohr) 1953. VIII, 380 S. brosch. DM 22.—, Lw. DM 25.60 (zitiert als III).

Jeder Kirchenhistoriker wird immer wieder bemüht sein müssen, ein Bild von der Geschichte des Urchristentums zu gewinnen, da ja diese Geschichte der gegebene Ausgangspunkt für seine weitere Arbeit ist. Er wird also auch nicht umhin können, sich auf dem Gebiet des Neuen Testaments gründlich umzusehen, und nicht nur versuchen, die Gestalt des Paulus zu erfassen, was noch verhältnismäßig einfach ist, sondern auch über die Gemeinden der ersten Zeit etwas auszusagen, was schon erheblich schwieriger ist. Denn darüber muß man sich ja klar sein, daß weder die Evangelien noch die Apostelgeschichte des Lukas Geschichtsdarstellungen in modernem Sinn sind. Es gilt also diese Quellen richtig zu interpretieren und aus ihrer Entstehung und aus ihrer Bearbeitung heraus Erkenntnisse für das Werden und die Entwicklung der Gemeinden des ersten Jahrhunderts zu gewinnen. Es ist keine Frage, daß die sogenannte formgeschichtliche Methode für diese Aufgabe beste Dienste leistet, und man wird als Historiker gut daran tun, diese Arbeit genau zu beachten (vgl. den Überblick von M. Dibelius in Theol. Rundschau NF I, 1929, 185—216, sowie die Einleitung zu R. Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl., 1931, 1—8).

Diese ganze Arbeit ist ohne den Namen von M. Dibelius nicht denkbar. Neben seinem Buch „Formgeschichte des Evangeliums“ hat er sowohl für die Evangelien wie für die Apostelgeschichte in einer Fülle von Aufsätzen grundlegende Einsichten erarbeitet (vgl. die Bibliographia Dibeliana in Coniectanea Neotestamentica VIII, 1944). Eine der letzten Arbeiten aus seiner Feder ist die Studie „Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung“, ein Vortrag in der Heidelberger Akademie 1944, der aber erst 1949, also nach dem Tode von Dibelius (11. XI. 47) im Druck erschien. Diesem Aufsatz kommt insofern besondere Bedeutung zu, als in ihm D. vieles von dem zusammenfaßt, was er seit 1923 (Stilkritisches zur Apg. = II, 1—28), ja man kann wohl sagen seit 1915 (Herodes und Pilatus = III, 278—292) zur Apostelgeschichte gesagt hat.

Dibelius stellt die Apostelgeschichte und insbesondere die in ihr enthaltenen Reden in den Zusammenhang der „historiographischen Tradition“, d. h. er untersucht diese Reden nicht primär auf ihre Echtheit hin, sondern vor allem auf ihre Funktion im Ganzen des Werkes. Denn die Rede ist für die antike Geschichtsschreibung „das naturgegebene Komplement der Tat“ (I, S. 5, Zitat von O. Regenbogen) und damit ist natürlich ein bestimmtes Verhältnis der Reden zur geschichtlichen Wirklichkeit gegeben. Aber läßt sich die Apg. überhaupt mit anderen Werken der antiken Historiographie vergleichen? Ist ihrem Verfasser zuzutrauen, daß er die Rede als Kunstmittel verwendet? D. bejaht diese Frage mit dem Hinweis darauf, daß Lukas in der Apg. nicht an Vorgänger gebunden war, sondern wirklich historische Technik anwenden konnte. Die gestaltende Hand ist in diesem Buch, das ja wohl eine gebildete Leserschaft ansprechen will, überall zu spüren. In den Acta finden sich nun etwa 24 Reden, deren Stellung im Organismus des ganzen Buches D. genau prüft. An den Reden in Athen und Milet, auf der Treppe

zur Burg Antonia, sowie an den Reden im Zusammenhang mit der Bekehrung des Cornelius zeigt D., wie der Verf. der Apg. durch solche Reden „dem Augenblick erhöhte Bedeutung verleihen und die Kräfte sichtbar machen will, die hinter den Ereignissen wirksam sind“ (I S. 33). Steht der Verf. der Apg. hier in der großen, von Thukydides begründeten Tradition, so sind andere Reden seines Werkes nicht von daher zu verstehen (etwa die Missionsreden der Apostel, die Rede des Paulus in der Synagoge zu Antiochia und die Rede des Stephanus). Hier überwiegt vielmehr der Zweck der Predigt und der Lehre. Insbesondere arbeitet D. eine Intention des Lukas scharf heraus: Paulus wird in diesen Reden dargestellt als „Träger und Sprecher einer Theologie, die ohne Bruch aus dem Judentum der Diaspora herauswächst“ (I S. 43). Die Reden sind also „weniger aus der historischen Lage als aus dem Zusammenhang des Buches zu verstehen“ (ebda). Das gilt auch für act. 1,4 f. und 1,7 f., wobei 1,8 b nichts anderes ist als das Thema, dem dann in der Ausführung die Einteilung des Buches entspricht. Zusammenfassend untersucht D. dann das Verhältnis zur antiken Historiographie und geht insbesondere den Kunstmitteln nach, die Lukas anwendet (auch in der Gruppe der „Missionsreden“!). Gerade dadurch wird nun aber auch eine gewisse Freiheit des Lukas gegenüber der Tradition deutlich, er blieb auch hier Evangelist. Aber er arbeitet als solcher „historisch“, und daher gilt, daß man die Reden der Apg. „nicht als Quelle für Gedanken und Worte der Redner“ verwenden darf (I S. 53): „Die Worte der Redner sollen so unmittelbar, als wären sie heute gesprochen, an den Leser herankommen“ (I S. 49). In einem Anhang geht Dibelius noch dem Problem der literarischen Anspielungen in den Reden der Apg. nach (Act. 5,35 bis 39: Josephus; Act. 17,28: Arat; Act. 26,14: Euripides oder ein anderer). Diese Benutzung griechischer Literatur zeigt das positive Verhältnis des Lukas zur Bildung seiner Zeit. D. hat mit dieser Arbeit für große Teile der Apg. wirklich das richtige Verständnis erschlossen. In vielen Hinweisen und vor allem in den Anmerkungen wird dabei deutlich, daß er über die Reden hinaus uns zu einer richtigen (d. h. zu einer angemessenen) Interpretation führen kann. Seine früheren Aufsätze zu der Apostelgeschichte haben hier ja bereits den Weg gewiesen und es war eine wissenschaftliche Notwendigkeit, daß all diese verstreuten Arbeiten einmal zusammengefaßt vorgelegt wurden. Dieser Sammelband, dem wir uns nun zuwenden, ist herausgegeben worden von H. Greeven und umfaßt 14 Aufsätze, von denen Nr. 9 der eben besprochene über die Reden in der Apg. ist, während Nr. 10 und 11 bisher unveröffentlicht waren.

Eröffnet wird der Band mit dem grundlegenden Beitrag von D. zur Gunkel-Festschrift (1923): Stilritisches zur Apostelgeschichte (II S. 9—28). Hier hat D. den Schritt von der Formgeschichte der Evangelien zur Apg. getan, allerdings mit der Einschränkung, daß vor einer formgeschichtlichen Betrachtung der Apg. zunächst stilkritisch zu arbeiten ist, da ja das Problem der dem Verf. der Apg. zur Verfügung stehenden Überlieferung nicht klar zu Tage liegt. „Die Frage, was Tradition, was Komposition sei, muß bei den verschiedenen Abschnitten, ja oft auch bei den einzelnen Berichten gesondert gestellt werden“ (II S. 17). D. arbeitet nun mit Hilfe der Stilkritik eine Reihe kleinerer Einheiten heraus, um zu zeigen, wie verschieden die einzelnen Teile der Apg. zu beurteilen sind (auch im Blick auf die „historische Zuverlässigkeit“), „anders dort, wo der Autor das Itinerar benutzte, als dort, wo er nur durch Sammelberichte verschiedene Traditionen verband, anders bei den Legenden als bei den literarischen Reden“ (II S. 28).

Mit dem zweiten Aufsatz „Paulus auf dem Areopag“ (II S. 29—70, aus den Heidelberger Sitzungsberichten 1938/39) geht D. an eine der schwierigsten und umstrittensten Perikopen des NT: Apg. 17,19—34 wird hier von dem Grundsatz aus analysiert, daß man zuerst nach „dem Sinn der Rede und erst dann nach ihrer Geschichtlichkeit und ihrer Bedeutung im Buch der Apostelgeschichte“ zu fragen hat. Die ‚philosophische‘ Interpretation dieser Rede und nicht die ‚geschichtliche‘ ist von D. als die allein mögliche erwiesen. Das wird auch daran deutlich, daß sich hier Motive finden, die zwar dem Hellenismus vertraut sind, im gesamten

NT aber, mit alleiniger Ausnahme der Areopagrede, fehlen (z. B. das Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes). Auch hier wird wieder die Frage nach dem Verhältnis des Verf. der Apostelgeschichte zu der Bildung seiner Zeit sichtbar! „Was wir vor uns haben, ist eine hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis“ (II S. 54), und damit ist der Areopagredner „der Vorläufer der Apologeten“ (II S. 59) und seine Rede ist „das Wahrzeichen christlicher Theologie auf dem Boden griechischer Geistesbildung“ (II S. 70).

Die folgende Skizze „Paulus in Athen“ (II S. 71—75, aus *Forschungen und Fortschritte* 15, 1939; in englischer Fassung erweitert: *Research and Progress* VII, 1940; die Erweiterung ist vom Herausgeber im Apparat abgedruckt) stellt eine kurze Zusammenfassung des vorhergehenden Beitrages dar, mit teilweise noch besseren und schärferen Formulierungen (z. B. II S. 75: „Man tut dem Verfasser aber ebenso unrecht, wenn man ihn nur als Zeugen eines Abfalls vom Evangelium zum Hellenismus wertet. Er spürte früher als andere, was der christlichen Predigt not tat, wenn sie von den Gebildeten gehört werden sollte. Und schließlich hat er doch geschichtlich recht gehabt: denn so, wie er es andeutet, ist die christliche Theologie der Alten Kirche geworden“).

Als Nr. 4 wird die deutsche Fassung eines im *Journal of Religion* (21, 1941) erschienenen Aufsatzes abgedruckt: Der Text der Apostelgeschichte („Die nächste Aufgabe“: II S. 76—83). Hier behandelt D. zunächst das Problem des „westlichen“ Textes, wie die Handschrift D ihn bietet. Er sieht in diesem Text einen Versuch, Nähte zu beseitigen oder zu verdecken, kommt also von der formgeschichtlichen Arbeit zu der Beurteilung textkritischer Tatbestände. Auch bei dem „ägyptischen“ Text der Apg. muß nach Dibelius ein anderer Maßstab angelegt werden als bei den Evangelien. D. gibt einige Stellen, an denen er meint, dem überlieferten Text nicht folgen zu können, sondern Textverbesserungen vorschlägt, die Beachtung verdienen. Zu Apg. 2,9 schlägt er vor, Judaea durch Galatia zu ersetzen. Harald Fuchs hat in der *Theol. Zeitschrift Basel* V, 1949, 233—4 auf einen Aufsatz von St. Weinstock verwiesen, in dem die Herkunft der ‚Völkertafel‘ in Apg. 2,9 f. behandelt wird. Danach ist die von Tertullian und Augustin bezeugte Lesart Armenian vorzuziehen.

„Das Apostelkonzil“ (II S. 84—90, aus der Festschrift W. Bauer, *ThLZ* 72, 1947) bietet eine kritische Analyse von Apg. 15,1—29, aus der sich ergibt, daß wir über die Verhandlungen zwischen Paulus und den Uraposteln in Jerusalem nur einen Bericht haben, nämlich den des Paulus in Gal. 2. Das sogenannte Aposteldekret stammt aus einem anderen Zusammenhang und ist von Lukas hier eingefügt. Damit ist aber wieder das Problem der „Apostelgeschichte als Geschichtsquelle“ gestellt, dem der nächste Aufsatz gewidmet ist (II S. 91—95, aus *Forschungen und Fortschritte* 67—69, 1947). Auch hier wird auf formgeschichtlichem Wege herausgearbeitet, was Lukas an Quellen zur Verfügung stand (vor allem Itinerar, daneben umlaufende Geschichten und erkundete Nachrichten) und wie er dieses Material gruppiert und durchleuchtet hat. „Die geschichtliche Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte aber ist von Fall zu Fall zu ermitteln, jeweils nach dem Material, das Lukas verarbeitet hat und das die neuere literarische Betrachtungsweise (eben jene von Dibelius so meisterhaft gehandhabte Methode) vielleicht besser erkennen und bewerten lehrt als die alte, die nur nach dem Erzählten fragte und nicht nach der Art der Erzählung“ (II S. 95).

Die Arbeitsweise des Lukas, seine Art, mit überlieferten Geschichten umzugehen, sie zu erweitern, zu deuten und sie vor allem in sein Werk einzubauen, wird besonders einsichtig in der Analyse von Apg. 10,1—11,18, die D. in dem nächsten Aufsatz bietet: Die Bekehrung des Cornelius (II S. 96—107, aus *Coincitantia Neotestamentica* XI, 1947). „Lukas hat hier, wie auch sonst, auf die exakte Wiedergabe der Tradition verzichtet um einer höheren geschichtlichen Wahrheit willen. Wir haben gesehen, welche es ist: die Idee, die Heiden ohne gesetzliche Verpflichtung in die Kirche einzugliedern, stammt nicht von Paulus und nicht von Petrus, sondern von Gott!“ (II S. 107). In welchem Sinn man nun

Lukas als den „ersten christlichen Historiker“ ansprechen kann, wird von D. in dem nächsten Stück des Bandes (ursprünglich ein Vortrag in Heidelberg 1947, erschienen 1948 in den Schriften der Universität H.: Der erste christliche Historiker, II S. 108—119) gezeigt. Lukas hat versucht, das, was ihm überkommen ist, in einen bedeutungsvollen Zusammenhang zu stellen und zugleich den Richtungssinn der Ereignisse sichtbar zu machen. Er hat daher Anspruch auf den Titel eines Historikers und steht in der antiken Tradition: „Der antike Historiker will gar nicht das Leben mit photographischer Treue wiedergeben, sondern er will das Typische darstellen und erhellen“ (II S. 119). Damit wird aber zugleich deutlich, daß Lukas seiner Pflicht als Prediger gerade so zu genügen meinte, daß er die ihm gegebenen Mittel des Historikers benutzte. Den Abschluß des Bandes bilden zwei unveröffentlichte Aufsätze, die beide als Teile größerer Arbeiten vorgesehen waren. „Die Apostelgeschichte im Rahmen der urchristlichen Literaturgeschichte“ (II S. 163—174) war für eine urchristliche Literaturgeschichte in den „Neuen Theologischen Grundrissen“ bestimmt. D. schildert darin Inhalt und Stil der Apg., verweist dabei auf den Unterschied zu dem Evangelium des Lukas (Reden!) und fragt nach den Quellen (Wir-Bericht, Itinerar). „Paulus in der Apostelgeschichte“ (II S. 175—180), der letzte Beitrag des Bandes sollte als Beilage einem Buch über Paulus („Paulus der radikale Christ“, nicht zu verwechseln mit dem in der Sammlung Göschen erschienenen Bändchen von D., 1951) beigegeben werden. In dieser kurzen Skizze, die durch die vorhergehenden Aufsätze ergänzt werden muß, geht D. der Frage nach, wie die Paulusdarstellung des Lukas, insbesondere das merkwürdige Nebeneinander von reichhaltigen und spärlichen Mitteilungen, zu beurteilen sei. „Erst wer sich klar gemacht hat, warum der Verfasser der Apostelgeschichte über Paulus so viel und doch nicht mehr als dieses sagt, welche Quellen und Nachrichten ihm zur Verfügung stehen, welches seine literarische Absicht ist, erst der kann bemessen, welche Teile des Buches er als geschichtlich zuverlässig ansehen darf“ (II S. 175). Wichtig ist vor allem die knappe Analyse der fünf Verhöre des Paulus in Apg. 21,15—26,32: „Im Rahmen des Paulus-Prozesses gibt Lukas also eine Darstellung des christlichen Glaubens zu apologetischem Zweck. und nur dadurch ist seine Schilderung des Prozesses so ausführlich geworden“ (II S. 180).

Es ist keine Frage, daß dieser Sammelband der Aufsätze zur Apostelgeschichte für jeden, der sich mit der Geschichte der Kirche in den ersten Jahrzehnten befaßt, zu den wichtigsten Büchern gehört, die es überhaupt gibt. Die neuere Debatte um Lukas und sein Werk zeigt, daß man nicht oft genug auf die Arbeiten von Dibelius hinweisen kann (vgl. P. Vielhauer, Zum ‚Paulinismus‘ der Apostelgeschichte: Evangel. Theologie, 1950/51, 1—15). Nur wenn wir auf diesem von D. gezeigten Weg weitergehen, werden wir es lernen, die Apg. richtig zu verstehen, und werden Licht in das Dunkel jener Jahrzehnte bringen können. Alle Versuche, Lukas und die Apostelgeschichte zu „retten“, wirken gegen diese klaren, sauberen und unbestechlichen Analysen von D. nur peinlich und können getrost zu den Akten gelegt werden. Die Arbeiten von D. aber werden auf lange Zeit den Weg weisen, den der Historiker zu gehen hat.

Es sei noch vermerkt, daß der Abdruck der Aufsätze gegenüber den Originalen unverändert erfolgt ist, daß der Herausgeber, H. Greeven, aber die Zitierungsweise vereinheitlicht und in den Anmerkungen dankenswerter Weise Verweise gegeben hat. Ein Register ist beigefügt.

Die Aufsätze zur Apostelgeschichte sind aber nun nur ein Teil des großen Lebenswerkes dieses Gelehrten. Neben der schon genannten „Formgeschichte des Evangeliums“ und neben den Kommentaren zu paulinischen Briefen liegen eine Reihe von wichtigen Aufsätzen vor, die sich mit religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Problemen der Evangelien und der anderen altchristlichen Literatur beschäftigen. Auch diese Aufsätze haben heute wie einst ihr Gewicht und es ist daher nur zu begrüßen, daß G. Bornkamm in Zusammenarbeit mit H. Kraft einen großen Teil dieser verstreuten Arbeiten gesammelt und herausgegeben hat. Der

I. Band dieser Sammlung liegt unter dem Titel „Botschaft und Geschichte“ hier zur Besprechung vor.

Eröffnet wird der Band mit der Abhandlung „Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium“ (III S. 1—78, aus Sitzungsber. d. Heidelb. Akad., 1932). D. analysiert hier meisterhaft die „Vorgeschichten“ bei Lukas, arbeitet die einzelnen Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, heraus (zum Teil stammen sie aus Täuferkreisen) und zeigt, wie in der Verkündigungsgeschichte ursprünglich gar nicht die Jungfrauengeburt im Vordergrund steht, sondern „die Ankündigung des messianischen Königs in völlig traditioneller Weise“ (III S. 15). Die Frage ist, ob mit dem Gedanken der göttlichen Zeugung ein fremdes Element eingetragen wird. D. geht dem religionsgeschichtlichen Ort dieser Vorstellungen nach, insbesondere dem Vorkommen solcher wunderhafter Erzeugungen im hellenistischen Judentum (aber auch in den Heilungsberichten aus Epidauros). Dieses hier und dort feststellbare Theologoumenon ist auf die Erzeugung Jesu angewandt worden. Der nächste Schritt ist dann der von der Vorstellung zur Legende (wobei allerdings noch einige Unterschiede zwischen Luk. und den sonst geläufigen Vorstellungen zu bemerken sind: II S. 39 f.). „Die erste christliche Form der hier untersuchten Vorstellung war das Theologoumenon von der Geburt aus dem Geist; die zweite wurde durch die Legende von der Erzeugung aus der Jungfrau bezeichnet“ (III S. 42). Die dritte Etappe der Formung der Geschichte war dann die Einführung des irdischen Vaters, die „erheblichen Einfluß auf die weitere Gestaltung des Stoffes gewonnen hat“ (III S. 43). D. geht dann den weiteren Teilen der Legende bei Lukas nach (Krippenmotiv, Hirten, Engelbotschaft) und fragt vor allem nach der religionsgeschichtlichen Einordnung, wobei auch die apokryphen Evangelien berücksichtigt werden. Die eigentliche Absicht dieser Untersuchung ist, die eigentümliche Art der bei Lukas vereinigten Geschichten zu bestimmen: „Die beiden Legenden vom Jungfrauensohn und vom Krippenkind verdeutlichen so die beiden Tendenzen christlicher Predigt: Das Wunder der Erlösung zu beschreiben bald als übermenschliche Erscheinung, die das Gesetz menschlicher Lebensvorgänge außer Kraft setzt, bald als Gabe Gottes in den engen Raum irdischen Daseins“ (III S. 78).

Es erscheint mir notwendig, mit allem Nachdruck auf die Bedeutung gerade dieses Aufsatzes hinzuweisen: Hier werden Form- und Religionsgeschichte in den Dienst der Erklärung und des Verständnisses des Evangeliums gestellt, hier wird ernst gemacht mit historisch-kritischer Fragestellung und hier wird etwas sichtbar von dem Wachsen und Werden der Gemeinde in den ersten Jahrzehnten, das sich ja in der Geschichte der synoptischen Tradition widerspiegelt. Wer allerdings die ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums vor allem unter dem Gesichtspunkt des Beleges für den Beweis der Existenz von Engeln betrachtet (K. H. Rengstorff, Das Evangelium des Lukas: NTD 3, 1937, 32 ff.), der wird kaum etwas mit den Ausführungen von D. anfangen können, er wird aber auch wohl kaum dem Text gerecht werden. Andererseits wird z. B. an dem schönen Aufsatz von P. Vielhauer (Das Benedictus des Zacharias: ZThK 49, 1952, 255—272) deutlich, wie die Arbeit von D. eine gute Grundlage für die weitere exegetische Arbeit an diesen schwierigen Lukastexten darstellt.

Das nächste Stück in dem Sammelband ist eine deutsche Übersetzung der Shaffer-Lectures an der Yale-University 1937 (im Druck: New York 1940; übersetzt von Frau Dora Dibelius): Die Bergpredigt (III S. 79—174). Man wird gerade für diesen, in Deutschland doch bisher weithin unbekanntem Beitrag besonders dankbar sein. Ist doch, wie D. sagt, das große Problem, „ob das Evangelium von Jesus Christus noch eine Botschaft an die heutige Welt sei, zugleich das Problem der Bergpredigt“ (III S. 82). In sieben Abschnitten analysiert D. dieses wichtige Stück christlicher Überlieferung und stellt dabei, ausgehend von der formgeschichtlichen Untersuchung, die Texte in einen wirklich weiten Rahmen (besonders bedeutend: Abschnitt VI: Die Bergpredigt und Christi Sendung). Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten einzugehen. Man könnte z. B. fragen, ob die

Aussagen über die „enttäuschte Hoffnung“ (III S. 148) in der Urgemeinde (Aubleiben der Parusie) so haltbar sind. Dieselbe Frage wird sich auch bei einem späteren Aufsatz (Evangelienkritik und Christologie) einstellen. H. Schlier hat in einem leider nur wenig beachteten Aufsatz zu diesem Problem Stellung genommen und meines Erachtens den Sachverhalt deutlicher herausgestellt (Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit: Evgl. Missionszeitschr. III, 1942, 166—182 und 208—212, vor allem S. 209). Jedenfalls würde es sich lohnen, hier in eine Debatte mit der Arbeit von Dibelius einzutreten. Eines sei aber noch aus diesem Aufsatz hervorgehoben. D. schreibt am Schluß: „Wir brauchen sorgfältige Exegese nach den modernsten Forschungsmethoden, um uns zur Erkenntnis dessen zu verhelfen, was christlicher Glaube wirklich ist, und welches die Maßstäbe sind, deren Gültigkeit wir Christen in diesen Zeiten zu erhalten wünschen. In dieser Hinsicht kann die kritische neutestamentliche Forschung der christlichen Religion in den heutigen Kämpfen hilfreich beistehen.“ Was unter sorgfältiger Exegese zu verstehen ist, kann man bei D. lernen!

Es folgt ein ganz kurzer Beitrag: Die dritte Bitte des Vaterunsers (III, S. 175 bis 177, aus Christl. Welt 1940), eine Auseinandersetzung mit G. Schümer über den Sinn der dritten Bitte. „Das soziale Motiv im Neuen Testament“ (III S. 178 bis 203, aus einem Studienbuch der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates: Kirche, Bekenntnis und Sozialethos, 1934) geht den grundsätzlichen Fragen des sozialen Handelns, wie sie sich aus der Botschaft des NT ergeben, nach. „Dem Evangelium eignet also unbedingte Aktualität; es enthält radikale Kritik und radikale Forderung“ (III S. 181). Dieser Leitsatz wird entfaltet und dann für die verschiedenen Bereiche der Ethik im Urchristentum und in der Gegenwart angewandt.

In dem nächsten Aufsatz „Joh. 15.13: Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums“ (III S. 204—220, aus Deissmann-Festschrift 1927) will D. die „gewisse Sonderart“ (III S. 204), den „Eigenwert“ (III S. 208) durch formgeschichtliche und inhaltliche Analyse klären. Wichtig ist dabei auch die Untersuchung des Begriffes „Liebe“ bei Johannes. Es geht auch in diesem Stück um die Scheidung von Tradition und Komposition und von da aus um das Verständnis des Evangeliums. (Bultmann, Johannesevangelium S. 417 Anm. 7 lehnt den „Eigenwert“ ab, gibt aber die Möglichkeit zu, daß „v. 13 eine umlaufende Gnome aufgreift“.)

In dem Aufsatz „Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums“ (III S. 221—247, aus der Festschrift Baudissin, 1918) zeigt D. programmatisch, wie die formgeschichtliche Methode hier nun auf ein Spezialthema angewandt, deutlich aufzeigen kann, wie es überhaupt zu der Formung des Traditionsstoffes kommt. „Am Anfang aller geistigen Produktion im Urchristentum steht die Predigt. Missions- und Gemeindepredigt, Erzählung und Paränese, Prophetenrede und Schriftauslegung. Wenn dies gilt, dann muß aber noch viel mehr Ernst gemacht werden mit der Aufgabe, die Entstehung des urchristlichen Schrifttums aus der Predigt zu begreifen“ (III S. 221). „Predigt und Tradition sind nicht identisch; aber indem die Predigt weitergab, was die Augenzeugen gesehen und berichtet hatten und was von Lehrern aus dem Alten Testament erschlossen war, schuf sie die Tradition“ (III S. 243). D. weist nach, wie die alttestamentlichen Motive, die ihren Sitz in der Predigt haben, in den Evangelien historisiert und novellistisch verarbeitet werden. (III S. 237 einer der ganz wenigen Fehler, der hier störend wirkt: Statt S. 141 Anm. 1 muß es heißen: unten Anm. 25.) Jedenfalls wird auch an diesem Aufsatz deutlich, was diese Methode zu leisten vermag. Sie führt wirklich in das Leben der Urchristenheit und vermittelt so wichtige Einsichten in die Geschichte der Kirche jener Zeit. Der Aufsatz „Das historische Problem der Leidensgeschichte“ (III S. 248—257, aus ZNW 30, 1931) stellt eine Auseinandersetzung mit Lietzmanns Untersuchung „Der Prozeß Jesu“ (Sitzber. Berliner Akad. 1931) dar. D. macht gewichtige Bedenken gegen Lietzmann geltend. Insbesondere will er zeigen, „daß und inwie-

fern eine Feststellung oder kritische Erhebung der ältesten Tradition der historischen Fragestellung voranzugehen hat“ (III S. 257). Mit Recht wird also hier die Frage nach der Beschaffenheit der Quellen derjenigen nach der geschichtlichen Zuverlässigkeit vorgeordnet. (Lietzmann hat darauf geantwortet: ZNW 30, 1931, 211 bis 215).

Ebenfalls der Leidensgeschichte sind die drei folgenden Beiträge gewidmet. In „Gethsemane“ (III S. 258—271, ursprünglich englisch in *The Crozer Quarterly* 12, 1935, übersetzt von H. Kraft) stellt D. wieder die Frage: „Sollte es nicht möglich sein, aus dem Typus der Erzählung die Absicht des Erzählers zu erkennen und somit aus dem Stil der Erzählung ihren wirklichen Sinn zu erschließen?“ (III S. 258), und untersucht von ihr aus die Szene in Gethsemane. Auch hier wird der Leser wieder in die Anfänge der urchristlichen Predigt (und damit auch an den Beginn der Dogmenbildung) geführt. Denn wir müssen ja diese Geschichte lesen „nicht als interessantes oder rührendes Ereignis, nicht als ein Blatt der Geschichte von Jesu letzten Lebensstunden, sondern als Verkündigung der Botschaft, daß dieses Leiden in Übereinstimmung mit Gottes Willen ist, daß es der Verkündigung des Leidens im Alten Testament entspricht“ (III S. 271). Denn das ist ja der ursprüngliche Sinn und die Absicht dieser Geschichte. In dieselbe Richtung weist auch „Judas und Judaskuß“ (III S. 272—277, aus *Dt. Pfarrerbericht* 1939). Der Aufsatz „Herodes und Pilatus“ (III S. 278—292, aus *ZNW* 16, 1915) wurde schon genannt. Er hat in gewisser Weise programmatischen und wissenschaftsgeschichtlichen Wert, weil D. hier (in dem „ältesten“ Stück des Bandes) seine Methode, die sich schon in seinem Buch über die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (1911) abzeichnet, an einem Teil der Leidensgeschichte unter Beweis gestellt hat. Hieß es in dem genannten Buch 1911: „Als Ziel der Arbeit hat mir dabei . . . vorgeschwebt . . . das Erfassen des literarischen Werdegangs, insofern wir ein Zweifaches von ihm ablesen können: die Geschichte der Form von den Erzählungen wandernder Missionare bis zu dem gewaltigen Werk des vierten Evangelisten und die Geschichte der Sache auf ihrem Weg von Jerusalem nach dem Abendland“ (Vorwort S. III), so stellt D. in dem Aufsatz über Herodes und Pilatus nach eingehender Analyse der Texte fest: „Der Fall (d. h. die Komposition der tradierten Stoffe durch Lukas) ist symptomatisch: Der Weissagungsbeweis beeinflusst die kultische Sprache, diese produziert Tatsachen, die, solange die Überlieferung noch im Fluß ist, sogar noch in ein Evangelium Aufnahme finden“ (III S. 292).

Unter der Überschrift „Evangelienkritik und Christologie“ (III S. 293—358, ursprünglich englisch: *Gospel Criticism and Christology*, London 1935, übersetzt von H. W. Bartsch) wird noch eine besonders wichtige Studie veröffentlicht, die in fünf Abschnitten die grundsätzlichen Fragen der Evangelienüberlieferung und der Christologie erörtert. In eine Auseinandersetzung mit diesem Aufsatz kann hier nicht eingetreten werden. Es wäre auch hier wieder die bereits genannte Frage nach der Wertung der Geschichte der Christologie zu stellen. Vor allem zu S. 346 f. (Das NT befaßt sich nicht mit der Natur Christi, sondern mit seinem Werk usw.) wäre manches Fragezeichen anzubringen. Ein Satz soll aber doch aus diesem Aufsatz hervorgehoben werden, der nicht oft genug wiederholt werden kann: „Evangelienkritik und Christologie sind darum keine Gegensätze, sondern gehören in der rechten Theologie zusammen“ (III S. 357).

Abgeschlossen wird der Band mit dem Aufsatz „Individualismus und Gemeindebewußtsein in Joh. Seb. Bachs Passionen“ (III S. 359—380, aus *Archiv f. Reformationsgesch.* 41, 1948), der in eindrucksvoller Weise zeigt, wie D. über seine Facharbeit hinaus, aber gerade durch sie geschult, die Weite des Blickes hatte, die ihn auch befähigte, die Passionen Bachs zu deuten. Das ist ja immer wieder bei der Lektüre dieses Buches, wie auch des vorher besprochenen Bandes zur Apostelgeschichte, der Haupteindruck: Hier tritt uns ein Forscher entgegen, der uns auch heute noch viel zu sagen hat und dessen Arbeiten die Grundlage für unsere Arbeit sein können und müssen. So ist man auch für diese Sammlung der

Aufsätze zur Evangelienforschung von Herzen dankbar und hofft auf baldiges Erscheinen des zweiten Bandes dieser Sammlung.

Überblickt man die Arbeit von D., wie sie uns nun in den beiden besprochenen Bänden entgegentritt, so ist man überrascht, wenn E. Stauffer (in seinem Anti-Bultmann-Pamphlet, das unter dem anspruchsvollen Titel „Der Stand der neutestamentlichen Forschung“ in jenem merkwürdigen Sammelband „Theologie und Liturgie“, hrsg. von L. Hennig, 1952, abgedruckt ist) über die Formgeschichte orakelt, sie sei wohl an ihren Kinderkrankheiten gestorben und sei wohl kein neutestamentliches Forschungsthema mehr, sondern nur „ein Schlagwort im Munde derer, die lieber mitreden als mitarbeiten“ (a.a.O.S. 82). Nun dieses Urteil ist zumindest voreilig. Denn wer etwas Einblick in die Arbeit am NT hat, weiß, daß solche Arbeit, wie die von D. begonnene und geförderte, ihre Zeit braucht, um zu wirken, daß sie aber wirklich lebendig und wirksam ist und bleibt. Sicherlich wird eine „Realtheologie“ (d. h. eine Archäologie des leeren Grabes) immer schneller das Ohr der breiten Masse in Theologie und Kirche finden als exakte wissenschaftliche Arbeit bester Qualität. Aber die Lektüre der Aufsätze von D. erfüllt uns nicht nur mit Dank gegenüber dem verehrten großen Theologen und Historiker sowie gegenüber den Herausgebern, sondern auch mit der Zuversicht, daß diese Arbeit nicht umsonst gewesen ist, sondern durch ihre Klarheit, Freiheit und Weite wirken wird und immer wieder Historiker und Theologen zu derselben „Freiheit und Weite geschichtlichen Erkennens“ (III S. 6) erziehen wird.

Göttingen

W. Schneemelcher

Hans Frhr. v. Campenhausen: Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab (= Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1952, 4. Abh.) Heidelberg (Winter) 1952. 52 S., brosch. DM 8,50.

In dieser Walter Bauer und Hermann Strathmann gewidmeten Untersuchung stellt v. C. an die Ostergeschichten „die alte, unausweichliche Frage des Historikers . . ., wieweit und mit welchem Grade der Wahrscheinlichkeit die tatsächlichen Geschehnisse und ihr Ablauf noch zu erkennen sind“ (S. 7), und kommt zu dem Ergebnis, daß sich zwei Daten als zuverlässig erkennen lassen: „eine Reihe von unbezweifelbaren Christuserscheinungen, die nach Galiläa zu setzen sind, und die Entdeckung des leeren Grabes zu Jerusalem“ (S. 39); und zwar sei diese zeitlich primär. Daraus ergibt sich die Rekonstruktion des Ablaufs der Osterereignisse: nach Jesu Tod blieben die Jünger zunächst in Jerusalem, am 3. Tag entdeckten Frauen aus ihrem Kreis das leere Grab, darauf begaben sich die Jünger unter Führung des Petrus nach Galiläa, und hier ereigneten sich die Christophanien, die 1. Kor. 15,5—7 in chronologischer Reihenfolge aufgezählt werden. Zum Abschluß skizziert v. C. kurz die theologische Relevanz des historischen Ergebnisses seiner Untersuchung.

Die Arbeit will in Methode und Zielsetzung als historische Arbeit verstanden sein, nimmt die literarkritische, form- und traditions geschichtliche Forschung der letzten 50 Jahre mit kritischen Modifikationen auf, glaubt aber aus der historischen Skepsis herausführen zu können. Als Basis der Erkenntnis der geschichtlichen Vorgänge bleiben nach kritischer Sichtung der Tradition einmal die alte, wohl Anfang der vierziger Jahre entstandene Paradosis 1. Kor. 15,3 ff. und dann der kritisch gereinigte Markusbericht über Jesu Begräbnis und das leere Grab (15,40—16,8). Mit einer großen Reihe von Forschern scheidet v. C. die Tradition von den Christuserscheinungen in und bei Jerusalem (Lk. 24; Joh. 20) als legendär aus; darüber hinaus will er alle 1. Kor. 15,5—7 genannten Christophanien in Galiläa lokalisieren (die Argumentation ist freilich nicht immer überzeugend; so soll die Erscheinung vor den 500 Brüdern aus räumlichen Gründen in Jerusalem

nicht möglich gewesen sein, und „einen Waldgottesdienst am Ölberg wird man ebenfalls nicht in Erwägung ziehen wollen“, es müsse sich um „eine Versammlung unter freiem Himmel irgendwo in Galiläa“ handeln (S. 12f.); aber daß ein Waldgottesdienst am Ölberg weniger erwägenswert sein soll als ein Feldgottesdienst in Galiläa, ist nicht so recht einzusehen). Seine eigentliche These ist aber die Priorität der Entdeckung des leeren Grabes vor den Erscheinungen des Auferstandenen: Da Mk. 16,7 die ersten Christophanien in Galiläa lokalisiert, müssen die 1. Kor. 15,5 erwähnten hier stattgefunden haben; dann aber kann die Datierung „auferstanden am dritten Tage“ 1. Kor. 15,4 lediglich den Zeitpunkt der Entdeckung des leeren Grabes, nicht jedoch außerdem den Zeitpunkt der ersten Christophanie meinen, da für den Weg von Jerusalem dorthin der Zeitraum zu kurz war (S. 11); d. h. aber: die Tradition von der Entdeckung des leeren Grabes ist schon in der alten Paradosis 1. Kor. 15,3 ff. vorausgesetzt; und d. h. weiter, daß historisch die Entdeckung des leeren Grabes der ersten Christophanie vorausgegangen ist, nicht etwa diese die „Entdeckung“ veranlaßt hat. Auf die Frage freilich, wie das Grab leer geworden ist, kann der Historiker keine Antwort geben (S. 48 f.).

Eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dieser Arbeit erforderte eine eingehende Prüfung ihrer sehr abgewogenen Argumente auf dem Hintergrund der vielverschlungenen literarischen und theologischen Problematik der kanonischen und außerkanonischen Überlieferungen (zu deren Entwirrung die vorliegende Studie sehr viel Klärendes beiträgt) und ist hier aus Raumgründen nicht möglich. Ich beschränke mich auf zwei kritische Bemerkungen: 1. Keine der 1. Kor. 15,5 ff. genannten Christuserscheinungen wird in unsern Evangelien erzählt (lediglich die vor Petrus Lk. 24,34 kurz erwähnt), was im Hinblick auf die üppig wachsende Überlieferung über die Auferstehung nur bedeuten kann, daß jene alten Geschichten aus theologischen Gründen getilgt und die uns erhaltenen aus theologischen (und apologetischen) Interessen heraus gestaltet wurden. v. C. erkennt diese Tatsache natürlich nicht, scheint mir aber ihr Gewicht zu gering anzuschlagen. Es ist angesichts der Traditionsgeschichte der Auferstehungserzählungen m. E. sehr problematisch, durch eine Kombination von 1. Kor. 15 und Mk. 16 und durch wenn auch noch so vorsichtige Heranziehung der andern evangelischen Nachrichten den historischen Vorgang und Ablauf der Osterereignisse rekonstruieren zu wollen. 2. Fraglich scheint mir die Interpretation des „dritten Tages“ 1. Kor. 15,4 als des Datums nicht der Auferstehung, sondern ihres Bekanntwerdens (und zwar als Entdeckung des leeren Grabes); denn wie es auch um den Ursprung dieser Zeitangabe und um ihr Verhältnis zu der andern „nach drei Tagen“ stehen mag, die Leidensweissagungen und Mt. 12,40 beziehen sie eindeutig auf die Auferstehung selbst; auf sie wird das Datum auch 1. Kor. 15,4 bezogen werden müssen, und ihr Bekanntwerden dürfte hier mit dem $\omega\varphi\theta\eta$ gemeint sein. Zumindest scheint mir die genannte Interpretation nicht so gesichert, daß sie die stichhaltige Voraussetzung für die gezogenen historischen Konsequenzen sein könnte.

An dem hohen Alter der Vorstellung vom leeren Grab ist nicht zu zweifeln; sie ist so alt wie der Glaube an den Auferstandenen selbst; denn von den jüdischen Prämissen des christlichen Osterglaubens, von der Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung aus war das leere Grab ein theologisches Postulat. Insofern ist das leere Grab auch 1. Kor. 15,4 vorausgesetzt; daß diese Voraussetzung allerdings die Gestalt der in Mk. 16,1—8 vorliegenden Tradition oder gar Erzählung hatte, ist weder bewiesen noch zu beweisen und mir aus traditionsgeschichtlichen Gründen unwahrscheinlich; denn vom Postulat oder Theologumenon bis zur Erzählung, und vollends zur apologetischen Erzählung, ist ein weiter Weg, den man z. B. an der Vorstellung von der Jungfrauengeburt besonders deutlich verfolgen kann. Die Frage aber, ob den Erscheinungen des Auferstandenen oder der Tradition von der Entdeckung des leeren Grabes die Priorität zukommt, scheint mir zugunsten der erstgenannten beantwortet werden zu müssen.

Im übrigen bringt auch diese Studie v. Campenhausens eine solche Fülle scharfsinniger Beobachtungen, neuer Gesichtspunkte und fruchtbarer Anregungen, daß sie, wie man sich auch zu ihren Ergebnissen stellen mag, die Forschung noch lange beschäftigen und fördern wird.

Bonn

P. Vielhauer

Karl Heinrich Rengstorff: Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit (= Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Landesuniversität zu Münster, Heft 30). Münster/Westf. (Aschendorff), 1953. 45 S. u. 4 Taf. Kart. DM 2,—.

Diese anregende und inhaltsreiche Münsteraner Rektoratsrede stellt die These auf, daß die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit sich in den johanneischen Schriften des NT widerspiegeln. Der Verf. sucht diese These dadurch nachzuweisen, daß er die Spuren der drei wichtigsten Charakteristika des Asklepioskultes, den Heilandsnamen, die wundertätige heilige Quelle und die heilige Schlange, in den joh. Schriften verfolgt und aus diesen Spuren ein Gesamtbild rekonstruiert, nach dem das joh. Christusbild in Anlehnung an und in Antithese gegen die Gestalt und Welt des Asklepios geformt ist. Für das erste Element ist nur Joh. 4,42; 1. Joh. 4,14 beizubringen: doch wird dies Material ergänzt durch das joh. Heilandsbild, bes. durch Joh. 5; 9 und 11, wo sich auch terminologische Anklänge an die Sprache des Asklepioskultes finden. Für die wundertätige heilige Quelle verweist R. auf Joh. 4,13 f.: 7,37; 13,1—14; 1. Joh. 1,7; Apk. 1,5; 7,14. Die heilige Schlange findet er als Bild des Satans in Apk. 12. Nach Darbietung und Interpretation des Materials (S. 8—28) zieht R. die Konsequenzen für die sog. joh. Frage (S. 30—33), die in einer vollen Bestätigung der altkirchlichen Tradition über den Verfasser und die Heimat der joh. Schriften bestehen: alle sind in Kleinasien, dem Zentrum der Asklepiosfrömmigkeit, entstanden: ihr Verfasser ist palästinischer Judenchrist und zwar der Zebedäide Johannes; Abfassung noch im 1. Jhd.

Einige Bedenken seien in Kürze angemeldet. 1. Der Entwurf des skizzierten Gesamtbildes ist nur möglich durch eine kräftige Heranziehung der Apk. Aber daß das Evg. und der 1. Brief des Joh. „zugeständenermaßen mit der Offenbarung des Johannes zusammengehören“ (S. 13), ist hinsichtlich des Zugeständnisses wie der Sachlage nicht richtig; die Apk. differiert vom Evg. und dem Brief des Joh. in Stil und Terminologie, Vorstellungswelt und Theologie derart, daß von einer Zusammengehörigkeit kaum die Rede sein kann, und daß ihre gesonderte Behandlung zumindest eine unerläßliche methodische Forderung ist. 2. Die aufgezeigten Parallelen gehören größtenteils zur allgemeinen Topik der antiken und neutestamentlichen Heilungswunder und legen eine spezielle oder gar ausschließliche Beziehung zum Asklepioskult nicht nahe (vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums², 1933, S. 130—178, bes. 149 ff.). Der Titel „Heiland der Welt“ weist ebensowenig ausschließlich in diese Richtung wie die Vorstellung vom Lebenswasser Joh. 4,10—15; 7,37 ff. 3. Der Verf. gibt selbst zu, daß die Asklepiosfrömmigkeit nicht die einzige Front sei, gegen die die joh. Schriften stehen (S. 31 f.). Man muß aber noch mehr sagen, nämlich daß die zweifellos vorhandenen Züge des joh. Jesus als eines *θεῖος ἀνθρώπου* nicht das ganze Christusbild des 4. Evg. ausmachen, vollends nicht in der Einschränkung auf wunderhafte Heilungstätigkeit. Die Antithese der joh. Christologie richtet sich gegen jeden Heilbringer, und damit auch — ob bewußt oder unbewußt, sei dahingestellt — gegen Asklepios. Aber aus der Antithese gegen diesen lassen sich weder die „Ich bin“-Worte, noch die Präexistenzvorstellung, noch der Dualismus, noch das gegenseitige Verhältnis von Jesus und den Seinen, kurz: weder der Offen-

barungsanspruch des joh. Jesus noch die ganze joh. Christologie verstehen. Nicht nur das hellenistische Mysterienwesen, sondern auch und vor allem die orientalisches-hellenistische Gnosis ist die geistige Welt und Macht, gegen die Joh. sich wendet; das ist nach den Kommentaren von W. Bauer und R. Bultmann nicht mehr zu bezweifeln.

Trotzdem behält die Untersuchung R.s ihren Wert, weil sie eindringlich auf ein bisher wenig beachtetes Motiv aufmerksam macht und eine Fülle von Material und Literaturhinweisen vorlegt.

Bonn

P. Vielbauer

Henri de Riedmatten O. P.: *Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du IIIe au IVe siècle* (= *Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne VI*). Fribourg en Suisse (Ed. St. Paul) 1952. 171 S. sfr. 7,50.

Die eindringende Studie sucht die Fundamente, auf denen die beiden die Forschung über Paul v. Samosata bestimmenden Bücher von Bardy (1923, ² 29) und Loofs (1924) aufbauten, zu erweitern und zu festigen. Sie bemüht sich um einen gesicherten Text und will die erhaltenen Fragmente wie die polemische Tradition auf das Aktenfaszikel der Antiochenischen Synode von 268 zurückführen, stellt sich also zunächst eine literargeschichtliche Aufgabe. Diese wird man als gelöst bezeichnen dürfen. Der Nachweis der Aktenansammlung, zu der vor allem der Synodalbrief und das Disputationsprotokoll des Streitgesprächs zwischen dem vielgenannten Bischof und seinem ihm dialektisch überlegenen Presbyter Malchion gehören, ist gelungen und ihr in Gestalt der umstrittenen ‚Epistel der 6 Bischöfe‘ ein weiterer wichtiger Bestandteil angefügt. Mit feiner Kunst wird hier der Echtheitsbeweis geführt, wie denn auch die Argumente, mit denen die Berichte und Auszüge in ihren ursprünglichen Zusammenhang eingeordnet werden, überzeugend sind.

Doch der Verf. begnügt sich nicht mit diesem beachtenswerten Ergebnis, sondern mag es sich — auch wenn er noch keine neue Darstellung der Lehre des Paul v. Samosata geben will — nicht versagen, auch die inhaltlichen Fragen zu berühren. Er befaßt sich — das war schon für seine erste Aufgabe kaum vermeidbar — mit der Terminologie der Fragmente und stellt damit die Frage nach ihrer Theologie. Das umfaßt sowohl die Äußerungen des Verurteilten wie die seiner Richter; und es kann kein Zweifel darüber sein, daß ohne sichere Kenntnis der Anschauungen der Konzilsväter Sinn und Tragweite der von ihnen erhobenen Vorwürfe nicht gewürdigt werden können. Der Verf. stellt die Auseinandersetzung von 268 in einen weiten Rahmen, zu weit, um noch überall sichere Linien ziehen zu können. Aber man täte ihm Unrecht, wollte man nun mit dem Verf. darüber rechten, was denn die dogmengeschichtlichen Streifzüge etwa zu Novatian oder Methodius eintragen können, — wenn es auch gewiß besser wäre, das Verständnis der christologischen Kämpfe des III. Jhds. nicht schon durch eine Erörterung der apollinaristischen Thesen zu komplizieren. Dagegen verdient es, wenn nicht Zustimmung, so doch Beachtung, so doch Träger der Lehrtradition über die antiochenische Häresie Euseb von Caesarea in Anspruch genommen wird. Ist er der auch zur Interpretation des Konzils Befugte, so würde dessen eigene Stellungnahme in eine nicht ganz unbedenkliche Nähe zu Anschauungen geraten, wie sie im Laufe des IV. Jhds. eine große und zuletzt doch angefochtene Rolle gespielt haben. Dagegen wird Lukian, der in der Überlieferung mit Paul v. Samosata in — näheren oder entfernteren — Zusammenhang gebracht wird, ganz von ihm (und übrigens auch von Arius!) getrennt.

Wenn aber die dogmengeschichtlichen Bemerkungen mehr skizzenhaften Charakter haben, so beeinträchtigen sie doch den Wert der Studie in ihrem eigent-

lichen Thema nicht: der kritischen Sichtung der Überlieferung über eine der gerade in ihrer Vieldeutigkeit meistumfragten Gestalten der Kirchen- und Dogmengeschichte des III. Jahrhunderts.

Göttingen

H. Dörries

G. P. Maher: *Saint Augustine's defense of the Hexaemeron against the Manicheans* (= *Dissertation der Pontificia Universitas Gregoriana*), Rom 1946. 92 S.

Die Arbeit bringt in ihrem ersten Teil eine ausführliche Inhaltsangabe des 1. Buches von de Gen. c. Man. mit gelegentlichen Ergänzungen aus anderen Büchern; damit verbunden ist in den Anmerkungen eine genaue Wiedergabe aller bei Augustinus sich findenden Varianten des Genesistextes 1,1—31. Ziel der Ausführungen, die sich im Anschluß besonders an Ambrosius in weitem Ausmaß der allegorischen Deutung bedienen, ist nicht die Aufhellung des Wortsinnes, sondern die Verteidigung des biblischen Berichtes gegen die Verdächtigungen der Manichäer. — Der zweite Teil enthält eine zusammenfassende Darstellung der manichäischen Kosmogonie nach den Angaben Augustins vor allem in seinem Werk gegen Faustus und im *liber de haeresibus*; dieser wird die Kosmogonie der *Kephalai* des Manes gegenübergestellt, deren Entdeckung durch C. Schmidt und H. J. Polotsky ausführlich erzählt wird. Die abschließende Vergleichung ergibt die Übereinstimmung der beiden in allen wesentlichen Punkten, so daß sich geradezu die Vermutung nahelegt, daß Aug. eine lateinische Übersetzung von manichäischen Schriften vorliegen hatte. Die Zuverlässigkeit Aug's in seiner Berichterstattung über den Manichäismus ist damit sichergestellt.

Der Hauptwert der Arbeit liegt in ihrem zweiten Teil, der mit dem ersten kaum eine inhaltliche Berührung aufweist. Im ersten Teil wäre der lateinische Genesistext Aug's mit den Varianten besser zusammenhängend aufgeführt; dabei könnten Wortumstellungen, die offensichtlich nur von der Zitation aus dem Gedächtnis herrühren, ruhig übergangen werden.

Die einschlägige Literatur ist mit Sorgfalt herangezogen, die französische mehr als die deutsche. Übersehen ist G. Bardy, *Le „haeresibus“ et ses sources* (*Miscellanea Agostiniana II*, Rom 1931, S. 397—416); daraus ergibt sich, daß als Quellen dieses Ketzerkataloges nicht Eusebius und Epiphanius (S. 10), sondern Pseudo-Epiphanius (eine verkürzte Wiedergabe des Panarion von fremder Hand) und Philastrius zu gelten haben.

Würzburg

F. Hofmann

Aloys Grillmeier S.J. und Heinrich Bacht S.J.: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Im Auftrag der Theologischen Fakultät S.J. Sankt Georgen, Frankfurt/Main, herausgegeben. Band I: *Der Glaube von Chalkedon*. Würzburg (Echter-Verlag) 1951. XVI, 768 S. Subskriptionspreis kart. DM 24,—. Lw. DM 27,—.

Die Wiederkehr des Tages, an dem vor 1500 Jahren in Chalkedon das Dogma von den zwei Naturen Christi beschlossen und verkündet wurde, hat verständlicherweise in der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit ein vielfaches Echo gefunden (vgl. dazu meinen Aufsatz: *Chalkedon 451—1951* in: *Evangelische Theologie XI*, 1951/52, 241—259, wo ich eine ganze Reihe von Jubiläumsaufsätzen genannt habe). Wohl die wichtigste Publikation aus diesem Anlaß ist ein großes, auf drei Bände angelegtes Werk „*Das Konzil von Chalkedon*“, eine Gemeinschaftsarbeit von über 50 katholischen Forschern aus vielen Ländern, das von H. Bacht und A. Grillmeier im Auftrag der Jesuiten-Fakultät Frankfurt/Main heraus-

gegeben und vom Echter-Verlag in Würzburg verlegerisch vorzüglich betreut wird. „1500 Jahre der Geschichte des Konzils von Chalkedon sind vergangen. Sie rufen zu einer Besinnung, was von seinem Geiste noch als Erbe vorhanden und als Verpflichtung noch zu erfüllen ist. Traditio, moderatio, veritas, so möchte man beides Chalkedon als Erbe und Verantwortung, zusammenfassen. Treue zur apostolischen Überlieferung, Mäßigung in seinen Formulierungen, Klarheit und Eindeutigkeit seiner Glaubensentscheidung: das macht Chalkedon zur klassischen Schule christlichen Geistes“ (S. VII). So wird in dem Vorwort die Intention dieses großen Werkes umrissen. Es soll keine „Encyclopaedia Chalcedonensis“ geboten werden, wohl aber sollen Beiträge zur „Lösung jener Aufgabe, welche das Konzil vom Jahre 451 unserer Gegenwart stellt“, geboten werden (ebda.). Die drei geplanten Bände, von denen Band I hier zur Besprechung vorliegt, stehen unter den Überschriften: I. Der Glaube von Chalkedon, II. Entscheidung um Chalkedon, und III. Chalkedon heute. Schon aus der Gliederung wird deutlich, daß Band I den dogmengeschichtlichen Fragen gewidmet ist, Band II sich stärker den kirchenpolitischen und kirchengeschichtlichen Problemen zuwendet und Band III schließlich nach den dogmatischen Konsequenzen und den Einflüssen auf die moderne katholische und nicht-katholische Theologie fragt. Der Kirchenhistoriker wird also vor allem Band I und II zu beachten haben, wird allerdings aus grundsätzlichen Erwägungen auch auf das Erscheinen von Band III gespannt warten, da ja auch dort notwendigerweise immer wieder historische Fragen berührt werden müssen. Die Bände I und II dagegen gehören eng zusammen, da ja die Dogmengeschichte und die Kirchenpolitik in der Zeit um Chalkedon nur schwer zu trennen sind, was allerdings in dem vorliegenden I. Band vielleicht nicht immer genügend berücksichtigt ist. Dieser I. Band ist in 4 Hauptteile gegliedert: 1. Zur dogmatischen Vorgeschichte des Konzils von Ch., 2. Zum geschichtlichen Rahmen des Konzils, 3. Deus-Homo Jesus Christus: Das Dogma von Ch., 4. Der theologische Kampf um Chalkedon.

1. In drei Beiträgen wird der Weg des christologischen Dogmas bis 451 untersucht und nachgezeichnet. Mit Recht haben die Herausgeber dabei nicht etwa bei 431 eingesetzt, sondern den Rahmen weiter gespannt. Ja, der erste Beitrag von A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon (S. 5—202, also im Format eines Buches!) bietet faktisch eine Geschichte der Christologie von den Anfängen bis kurz vor 451, wie wir sie so noch nicht besitzen. Diese Untersuchung ist nicht nur dem Umfang, sondern auch dem Wert und dem Gehalt nach mehr als nur eine notwendige Einführung in das Gesamtwerk. Unter Verarbeitung der gesamten modernen Forschung (vor allem der französischen Patristiker, die ja für das 4. und 5. Jahrhundert in den letzten Jahren besonders viel geleistet haben), aber zugleich doch unter genauer eigener Durchdringung der Quellen zeichnet Gr. den Weg des christologischen Dogmas vom NT bis hin zu Flavian von Konstantinopel. Wir müssen diesen Weg, wie ihn Gr. eigenständig erfaßt und geschildert hat, kurz nachzeichnen, da es sich um eine der wichtigsten Arbeiten zur Dogmengeschichte in der neuesten Zeit handelt und die Auseinandersetzung mit dieser Arbeit — die natürlich hier nicht ausführlich erfolgen kann — in Zukunft keinem Dogmengeschichtler erspart bleiben kann.

Zunächst schildert Gr. die „Grundlegung der christologischen Sprechweise und Beginn einer spekulativen Ausdeutung“. Dabei — und das gilt für den ganzen Beitrag von Gr. — wird ‚Christologie‘ im Sinn der Formel von Chalkedon ganz eng begrenzt verstanden: Es geht um die Aussagen und um die Lehre, die sich mit der Person Jesu Christi befassen. Die Soteriologie bleibt ebenso wie das trinitarische Problem am Rande, was verständlich ist von der Zielsetzung des Werkes aus, was aber doch manchmal eine Verengung bedeutet.

„Die Christusformel ist aus den Selbstaussagen des Herrn und der apostolischen Predigt erwachsen und hat in jener Bestimmtheit, welche sie schon in der apostolisch-nachapostolischen Zeit angenommen hat, für immer den Kern der kirchlichen

Verkündigung gebildet“ (S. 7). Diese Grundformel — von der Formel ist das Schema = Deutung der Formel zu unterscheiden — bleibt auch in den großen Kontroversen lebendig gegenwärtig. „Aufgabe dieser Kontroversen aber wird es sein, die verschiedenen Ebenen sichtbar zu machen, auf welchen je die Einheit und die Zweiheit in Christus ohne aufhebenden Widerspruch ausgesagt werden kann“ (S. 9). Schon das NT bringt die „grundlegende Redeweise“, welche zum Stil der christlichen Theologie geworden ist (S. 11). Das zeigt Gr. zunächst an den paulinischen Christusformeln (Gal. 4,4; Rm. 1,3 f.; Phil. 2,5—11, zu dieser Stelle vgl. jetzt vor allem E. Käsemann in ZThK 47, 1950, 313—360; Kol. 1,15—20), in denen er besonders die Aussagen über die göttliche Seinsweise und den Seinsstand des Menschen (Jesus) hervorhebt, sowie die Ausdrücke für die Art der Verbindung der beiden (Werden, Entäußern und Annehmen, Einwohnen, Erscheinen, Sein) untersucht. „Johannes bedeutet den Höhepunkt in der christologischen Formelbildung des NT“ (S. 20). Die beiden Begriffe ‚Logos‘ und ‚Logos im Fleisch‘, sowie das Problem der Einheit in Christus werden hier untersucht, und schließlich wird noch der Frage der „Geistchristologie“ im NT, die nicht im Gegensatz zu den paulinisch-johanneischen Aussagen zu sehen ist, nachgegangen. Im Ganzen wird für das NT von Gr. zweierlei hervorgehoben: 1. Die neutestamentlichen Formeln enthalten in nuce bereits das spätere Dogma der Kirche, allerdings in unabgeklärter Form. Daher konnten diese Formeln mißverstanden werden und sind tatsächlich mißverstanden worden, bedurften also der näheren Erklärung, d. h.: Die Entwicklung des Dogmas bis hin zu Chalkedon ist eine zwingende Notwendigkeit gewesen. 2. Im Johannesevangelium und in seiner Christus-Aussage (Logos!) taucht bereits das Problem der „Hellenisierung“ des Evangeliums auf, das dann im weiteren Verlauf der Darstellung immer wieder zur Sprache kommen wird.

Die nachapostolischen christologischen Formeln bedeuten eine „Befestigung und Verdeutlichung des apostolischen Christusbekenntnisses“. Das zeigt Gr. an Ignatius (Eph. 7,2 allerdings m. E. den Text zu Unrecht gegen die handschriftliche Überlieferung ändernd, was für die Deutung nicht ohne Folgen ist!), Irenäus und Meliton von Sardes. „Diese beiden (sc. Iren. und Meliton) nehmen insofern eine besondere Stellung ein, als sie einen Fortschritt der Sprache und Formel mit der ererbten Einfachheit der christologischen Idee verbinden“ (S. 33). In Abwehr der zerstörenden Tendenzen der Gnosis (Basilides, Valentin und Markion werden genannt, können aber nicht näher charakterisiert werden; nur sollte für Markion doch wohl das bis heute grundlegende Werk von A. von Harnack genannt werden) gebraucht Irenäus zwar Ausdrücke, die auf eine merkwürdige Mischung von „Einigungs- und Trennungs-Christologie“ hinweisen, ist aber — nach Gr. — doch eindeutig Vertreter einer „Logos- und Einheits-Christologie“ (S. 37). Wichtig ist das, was Iren. über die Beziehung des Logos zu dem angenommenen Fleisch sagt. Er vertritt hier „eine Vorstufe der später so stark ausgebauten Logos-Sarx-Christologie“ (S. 38, Anm. 27). Meliton von Sardes wird von Gr. nur kurz erwähnt mit dem Hinweis auf seine Bedeutung, die darin deutlich wird, daß bei ihm zum ersten Mal die Begriffe *φύσις* und *οὐσία* (allerdings ohne philosophische Präzisierung) gebraucht werden. Problematisch bleibt für Gr. nur, ob die überlieferten Fragmente echt sind. Die Echtheit der *Homilia de passione* würde ich aber — trotz P. Nautin — nicht bezweifeln und würde daher die ja recht beachtlichen christologischen Aussagen darin stärker berücksichtigen. Diese Aussagen passen dann allerdings nicht in das hier angewandte Schema!

„Die Befestigung und Verdeutlichung der christologischen Formel findet einen ersten Höhepunkt, ja sozusagen schon einen gewissen Abschluß, in Männern wie Hippolyt und vor allem Tertullian“ (S. 39). Beide zeigen, wie der griechische und lateinische Westen in der christologischen Formel einen Höhepunkt erreicht, um den der Osten noch lange ringen muß. Allerdings bringt dieses Ringen eine Vertiefung der christologischen Idee mit sich. (Gr. lehnt bei der Behandlung Hippolyts die Aufteilung der unter dessen Namen überlieferten Werke auf zwei Verfasser,

wie sie von P. Nautin verfochten wird, mit Recht ab). An einer Formel im Antioch des Hippolyt macht Gr. deutlich, wie dieser Theologe die Begriffe *ὑποστάσις* und *οὐσιαισ* in die christologische Sprache einführt. „Zum ersten Male wird der Versuch gemacht, ein metaphysisches Fundament für die Einheit von Gott und Mensch in Christus anzugeben: Die Gemeinschaft der Existenz, welche das Fleisch mit dem Logos hat. Tertullian wird einen zweiten Versuch machen, der auf dem Personbegriff aufbaut. Beide haben in der weiteren Geschichte Erfolg. Ihre beiden Versuche werden sich in der Formel von Chalkedon begegnen“ (S. 43). Tertullian wird von Gr. natürlich ziemlich ausführlich gewürdigt (1. Die geschichtliche Situation seiner Christologie, 2. Die Christusformel) und insbesondere wird der Leser über den wichtigen persona-Begriff zuverlässig unterrichtet.

Die Logoslehre der Apologeten, des Clemens Alexandrinus und des Origenes dagegen, unter dem Oberbegriff „Keimkräfte des Hellenismus“ zusammengefaßt, kommen erheblich kürzer weg. Hier werden außerchristliche Einflüsse („Hellenisierung“) sichtbar, die der Kirche schwer zu schaffen machen. Bei den Apologeten ist es vor allem der Gedanke des *λόγος σπέρματικός*, bei Clemens und Origenes die Lehre vom *ἡγεμονικόν*, auf die Gr. Gewicht legt. Bei Origenes wird aber auch deutlich — und Gr. betont das mit Recht —, daß neben allen philosophischen Aussagen immer wieder Gedanken der kirchlichen Tradition begegnen. „In dieser Christologie sind also zwei entgegengesetzte Tendenzen. Die eine drängt im Sinn der kirchlichen Überlieferung zur Unterscheidung der zwei Naturen, so daß sogar die Einwohnungsidee als theologische Deutung der Einheit in Christus auftaucht. Die andere Tendenz treibt zur Aufhebung des Menschlichen im Herrn“ (S. 66).

Der II. Teil dieses Beitrages ist nun der „Ausbildung einer Christologie vom Typus Logos-Sarx“ gewidmet. Schon der klare Aufbau und die durchdachte Gliederung dieses ganz besonders gut gelungenen Teiles zeigen, daß Gr. hier das Material bis ins letzte hinein durchforscht und durchdacht hat. In der Tat stehen wir ja hier auch an einem besonders wichtigen Abschnitt der Geschichte der christologischen Dogmenentwicklung. Denn — das zeigt sich bei Gr. — mit den Gegensätzen alexandrinisch-antiochenisch ist eigentlich noch nichts ausgesagt und nur durch eine sachliche Differenzierung, wie sie Gr. nun mit den beiden Schemata ‚Logos Sarx‘ und ‚Logos-Mensch‘ vollzieht, wird man der äußerst komplizierten Materie gerecht, auch wenn man nun im Einzelnen manche Fragezeichen zu Gr.s Ausführungen machen wird. Gr. sieht mit Recht, wie das Logos-Sarx-Schema im 4. Jahrhundert den wichtigsten Versuch darstellt, das Geheimnis der Inkarnation mit menschlichen Mitteln zu erfassen. Er unterscheidet dabei nun zwei häretische und eine kirchliche Ausprägung dieses Schemas: Arianismus, Athanasius, Apollinarismus sind die drei Größen, die nun nacheinander abgehandelt werden.

An den Beginn stellt Gr. einen Hinweis auf die Synode gegen Paul von Samosata im Jahre 268, ohne allerdings auf sie näher einzugehen, um der Studie von H. de Riedmatten nicht vorzugreifen (vgl. zu dieser Studie die Rezension durch H. Dörries, oben S. 156). Das ist zu bedauern, denn die Synode stellt in der Tat ein „christologisches Ereignis von großer Wichtigkeit dar. Paul von Samosata scheint eine Christologie der Trennung vertreten zu haben, seine kirchlichen Gegner eine solche der Einigung“ (S. 67). Bereits bei Riedmatten wird deutlich, daß das Problem der ‚Seele‘ bei Paul von Samosata hervortritt, das nun die folgenden christologischen Auseinandersetzungen erheblich bestimmen wird. Allerdings ist damit nicht eine direkte Abhängigkeit der Arianer von Paul von Samosata ausgesagt. Wohl aber tritt bei den Arianern das Problem der Seele Christi noch stärker in den Vordergrund. Denn das Logos-Sarx-Schema nimmt bei ihnen die Form an, daß sie „in Christus eine unmittelbare Verbindung von Logos und Fleisch . . . ohne eine menschliche Seele Jesu Christi“ (S. 68) behaupten. Auch die Formel vom „inneren Menschen“ tritt uns hier entgegen, die einem „Logos-Vitalismus“ entspringt und in gewisser Weise den Monotheismus vorausnimmt. Gr. meint, daß diese Christologie der Grund für die arianische Irrlehre im trinita-

rischen Dogma gewesen sei. Das erscheint mir fraglich, da die Herkunft der arianischen Gedanken von Origenes dabei nicht genügend berücksichtigt würden.

Wichtig ist nun der folgende Abschnitt über das Logos-Sarx-Schema in der alexandrinischen Christologie, näherhin bei Athanasius. Auch bei Athanasius ist das Problem der „Seele“ eine wichtige und umstrittene Frage, und Gr. legt großes Gewicht auf dieses Problem. In 5 Kapiteln schildert Gr., wie der große Alexandriner, trotz seiner Abhängigkeit von dem genannten Schema und trotz seiner Beeinflussung durch Origenes, Clemens, Alexandrinus und Stoa doch in kirchlichem Sinn die Einheit des Subjekts in Christus betont. (Es hätte hier vielleicht darauf hingewiesen werden können, daß der Einfluß des Origenes bereits bei dem Lehrer des Ath., Alexander von Alexandrien, im Schwinden begriffen ist. Offensichtlich wird, besonders in der Erlösungslehre, Irenäus hier wirksam. Vgl. dazu meinen Aufsatz in ZNW 43, 1950/51, 242—256). Gr. verschließt nicht die Augen vor den Schwierigkeiten, in die Athanasius gerät, wenn für ihn der Logos „das aktive Prinzip in der Menschheit Christi“ ist und wenn der Tod Christi als „Logos-trennung“ gedeutet wird. Immer ist dabei das Problem der „Seele Christi“ sichtbar, die für Athanasius aber keine „theologische“, ja kaum eine „physische“ Größe zu sein scheint. Ath. scheint Vertreter eines „realen Logos-Sarx-Schemas“ (im Gegensatz zu einem verbalen) zu sein, wenigstens in den Frühschriften. Anders wieder scheint es in dem Tomus von 362, dessen Bedeutung Gr. richtig würdigt, und in dem Brief an Epiktet auszusehen. Aber Gr. will hier keine endgültige Entscheidung treffen, weil er meint, daß die Quellen doch noch nicht genügend unter diesem Gesichtspunkt erforscht sind, will aber unterstreichen, daß der Unterschied zu Apollinarios deutlich hervortritt: „Er (sc. Athanasius) hat nie eine ausdrückliche Leugnung der Seele Christi ausgesprochen und keinen Satz geschrieben, wie ihn Apollinarios geprägt hat“ (S. 99). Es hätte vielleicht noch darauf verwiesen werden können, daß Athanasius eben gar nicht primär die christologischen Probleme im Blick hat, sondern als Theologe und als Kirchenpolitiker ganz auf die Soteriologie und die Ekklesiologie ausgerichtet ist, und daß daher die Unklarheiten in dem hier zur Debatte stehenden Problem rühren.

Dem Apollinarios ist der 3. Abschnitt dieses Teiles gewidmet, mit den Unterabschnitten „Der ‚himmlische Mensch‘“, „*μία φύσις*“ und „Das Personale in dem Christusbild des Apollinarios“. Schon diese Überschriften zeigen, wie Gr. das System dieses Vertreters der Logos-Sarx-Christologie zu erfassen sucht, den er nicht als ‚Monophysiten‘, sondern eher als ‚Monotheleten‘ oder ‚Monenergeten‘ ansprechen möchte.

Das proton pseudos der arianischen wie der apollinaristischen Christologie liegt in der „seinshafte[n] Verbindung von Logos und Fleischesnatur, verstanden nach der Art einer Natureinheit, wie zwischen Leib und Seele“ (S. 117). Das aber ist der gefährlichste „Einbruch hellenistischer Ideen in die überlieferte Auffassung von Christus“ (S. 118). Aber auch die kirchliche Form des Logos-Sarx-Schema (Athanasius) zeigt Gefahren. Denn es ist ein „ekliptisches Schema, welches im Christusbild nicht alle überlieferten Züge in gleicher Weise betont“, und damit Verzeichnungen nahe legt. Positiv ist zu werten, daß diese Christologie „eine Innenschau dessen ermöglicht, was wesenhafte, seinshafte, substantiale Einheit in Christus ist“ (S. 119). „An der ganzen Entwicklung des großen Komplexes der Logos-Sarx-Christologie wird jedenfalls deutlich, was der Einfluß philosophischer, außerchristlicher Elemente auf die christliche Offenbarung und Theologie bedeuten konnte. Bis diese fremden Keime wieder ausgestoßen wurden, bedurfte es noch großer und schwerer Kämpfe“ (S. 119 f.).

Diesen Kämpfen sind nun der III. und der IV. Teil gewidmet. Teil III: „Der Kampf gegen die Christologie vom Typus Logos-Sarx und sein Beitrag zur Ausgestaltung der christologischen Formel“ stellt vor allem an Eustathios von Antiochien, Eusebios von Emesa, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia dar, wie die Diskussion um diese Frage langsam in Gang kommt und wie die theolo-

gischen Positionen in schweren Kämpfen sich zu klären beginnen. (S. 121 ist die Interpretation des Basiliusbriefes 258 zumindest mißverständlich. Der Brief ist um 377 geschrieben, also kann der Satz von dem Zusatz zum Nicaenum nicht auf das Constantinopolitanum von 381 gehen, höchstens auf eine Vorform dieses Symbols). Wichtig ist, daß Apollinarios in all diesen Kämpfen dadurch als Initiator wirkt, daß er die Begriffe *φύσις*, *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* einführt. Aber diese Begriffe müssen erst geklärt werden und das geschieht durch die Ausbildung des Schemas Wort-Mensch. Ferner ist zu beachten, daß in dem Kampf gegen das Logos-Sarx-Schema sich die antiochenische Trennungschristologie bildet, die nun wieder Kyrill von Alexandrien auf den Plan rufen muß. Erst die Synthese beider Ansätze führt zu der klärenden Entscheidung von Chalkedon.

Sehr eindrucksvoll ist die Schilderung der Christologie des Eustathios von Antiochien, dem ersten Gegner der Logos-Sarx-Christologie, der allerdings noch recht unausgeglichene Gedanken der Einigungs- und der Trennungschristologie nebeneinander vertritt. (Hier wäre vielleicht ein Hinweis darauf angebracht, daß Eustathios offensichtlich zu den strengen Vertretern des Nicaenums gehört hat. Die aus verständlichen Gründen vorgenommene Beschränkung auf das rein christologische Problem macht sich wie schon bei Athanasius störend bemerkbar). An den beiden Gestalten des Euseb von Emesa und des Diodor von Tarsus wird der Weg vom Logos-Sarx-Schema zur Trennungschristologie aufgezeigt. Der geistige Stammbaum des Euseb weist auf das Logos-Sarx-Schema zurück (Euseb von Caesarea!), aber es ist beachtlich, wie er gegenüber der arianischen Konzeption nun gewisse Korrekturen anbringt und so (vor allem durch seinen Einfluß auf Diodor) zum Wegbereiter der antiochenischen Trennungschristologie wird. Auch bei Diodor, dessen Lehre allerdings infolge der trümmerhaften Überlieferung nur schwer zu erfassen ist, sieht man das Mühen um christologische Aussagen, die ausgehend von der Logos-Sarx-Terminologie nun versuchen, die „Einheit zwischen Wort und Fleisch nach Art eines compositum humanum“ (S. 143) unmöglich zu machen. Dabei vertritt er Gedanken, die durchaus „unantiochenisch“ sind, kommt aber nicht zu einer Ausbildung eines ‚Logos-Mensch-Schemas‘. Dieses gelingt erst Theodor von Mopsuestia, dem Gr. eine sehr abgewogene und sachliche Darstellung widmet. Gr. hält sich hier ebenso von einer Ehrenrettung wie von einer Verdammung zurück und zeigt durch diese — angesichts der heutigen Debatte um Theodor notwendige — Art der Darstellung seinen Willen zur gerechten und objektiven Geschichtsschreibung (natürlich unter seinen Voraussetzungen, von denen nachher zu sprechen sein wird). Wenn allerdings in diesem Zusammenhang die Kappadokier mit einem Satz abgetan werden und erst im Ausblick zu diesem Teil ein paar weitere Sätze über sie hinzugefügt werden, so wird man das bedauern und kann es nur von der Begrenzung auf das eigentlich christologische Problem verstehen.

Die positive Bedeutung Theodors liegt vor allem in der Kritik des Logos-Sarx-Schemas, insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit dem Gedanken der vital-dynamischen Wirksamkeit des Logos in der Sarx Christi. „Die Menschenatur Christi bekommt ihr echtes physisch-menschliches Innenleben und ihre Handlungsfähigkeit wieder zurück“ (S. 147). Durch seine Rede von „einem Proponon und zwei Naturen“ hat Theodor die Entscheidung von Chalkedon vorbereitet und hat vor allem das Schema Logos-Mensch theologisch ausgewertet, auch wenn manche Unklarheiten blieben. In einem kurzen Ausblick zieht dann Gr. die Linien weiter bis hin zu Theophilos, Epiphianos und Nemesios, und gewinnt so den Anschluß an die Kämpfe um die Lehre des Nestorios, denen der IV. Teil: Zwischen Ephesos und Chalkedon, gewidmet ist. Allerdings tritt die Gestalt des Nestorios ungebührlich zurück und die Ausführungen sind hier noch stärker als sonst auf das Ziel ausgerichtet: Vorbereitung von Chalkedon. Aber gehörte Nestorios nicht dazu?

Im ersten Kapitel dieses Teiles wird das Konzil von Ephesos behandelt, in dessen Mittelpunkt zwar keine neue Formel wohl aber eine dogmatische Idee stand: „Göttliches Leben beim Vater, Herabkunft auf die Erde, Fleischwerdung

und Menschsein müssen von ein und demselben Subjekt ausgesagt werden, von dem mit dem Vater gleichwesentlichen Logos“ (S. 163). Wenn es trotz des Zurückgreifens auf Nicaea und trotz der klaren dogmatischen Aussagen von Ephesos zu schweren Auseinandersetzungen kam, so liegt der Grund dafür darin, daß „es bis dahin noch nicht gelungen ist, die metaphysische Ebene sichtbar zu machen und begrifflich deutlich zu kennzeichnen, auf welcher in Christus Einssein und Verschiedensein zu suchen ist“ (S. 164). Gewiß, aber ist das der einzige Grund? Hier bleibt doch die kirchenpolitische Seite der Geschichte zu sehr unbeachtet!

Im 2. Kapitel befaßt sich Gr. mit dem hlg. Kyrill von Alexandrien, den er für die „bedeutsamste theologische Gestalt der christologischen Kontroversen“ hält, „und zwar nicht bloß zu seinen Lebzeiten, sondern auch darüber hinaus“ (S. 165). Sehr eingehend erörtert Gr. das Verhältnis der kyrillischen Aussagen zu der Logos-Sarx-Christologie, geht den verschiedenen Einflüssen auf Kyrill nach, zeichnet die verschiedenen Stufen und Schichten in der Theologie K.s und meint bei K. eine „Synthese aus zwei christologischen Typen, deren Bestes er miteinander verbunden hat“, feststellen zu können. Eine „zweifache Sprache“ ist dem Kyrill möglich, ohne daß die Sache irgendwie verrückt wird. Die Bedeutung seiner christologischen Formel faßt Gr. (in Nachfolge von M. Richard) zusammen: „1. Man darf die *ὑποστάσεις* oder *φύσεις* Christi nach der Einigung nicht trennen. 2. Man darf die *ἰδιώματα* nicht auf zwei Personen oder Hypostasen (oder zwei selbständige *φύσεις*) verteilen, sondern muß sie alle auf eine einzige Person beziehen, auf die *μία ὑπόστασις (φύσις) τοῦ θεοῦ ὁμοακρωμένη*. 3. Der Logos ist *καθ' ὑπόστασιν* dem Fleische geeint, welches er angenommen hat. Diese Formeln werden zu dem großen Streitobjekt in den kommenden Auseinandersetzungen“. (S. 181 f.).

Das dritte Kapitel dieses Teiles schildert „Die christologischen Hauptbegriffe im Kampf der Orientalen gegen die theologischen Formeln Kyrills“, insbesondere die Gestalten des Theodoret von Kyros und des Andreas von Samosata, die beide mit Kyrill, vor allem mit seinen Anathematismen sich auseinandersetzen. Nach Gr. läuft diese Auseinandersetzung auf eine Annäherung hinaus, die dann die Entscheidung von Chalkedon ermöglicht. Durch Proklos und Flavian wird dann das letzte Stadium der Vorbereitung der Formel von 451 erreicht (Begriff der *ὑπόστασις*!).

Gr. faßt dann noch einmal zusammen, was sich aus der Untersuchung des Weges vom NT bis zu der Entscheidung von Chalkedon ergibt: „1. Die Formel von Chalkedon ist das Ergebnis einer innertheologischen Entwicklung. Die christliche Theologie hat aus innerer Kraft die Christusaussage des Jahres 451 vorbereitet“, und nicht die staatliche Macht hat die Entscheidung gegeben.

„2. Die Christusformel von 451 ist das Ergebnis einer innerkirchlichen Entwicklung. Darin einen unberechtigten Einbruch menschlicher Ausdrucksmittel in das Gotteswort zu sehen, wäre eine völlige Verkennung der geschichtlichen theologischen Dynamik und des Rechtes der Kirche, unter Leitung des Geistes Christi das Wort Gottes neu, je nach Lage und Sprache der Zeit zu verkünden“.

„3. Die Hauptlinien dieser innertheologischen und innerkirchlichen Entwicklung zeigen ein besonderes Hervortreten theologischer Schemata, Formeln und Begriffe, mit denen um das Geheimnis der Menschwerdung gerungen wird“ (Logos-Sarx und Logos-Mensch). „Die kirchliche Lehre selbst konnte nur eine Synthese sein, welche aufgebaut auf dem Schema ‚Logos-Mensch‘, damit die Idee der substantialen, seinhaften Einheit, wie sie besonders im ‚Logos-Sarx-Schema‘ zum Ausdruck kam, verband“.

„4. Innerhalb der Formeln und theologischen Denkschemata konzentrierte sich die theologisch-sprachliche Arbeit insbesondere auf zwei Begriffe: auf *φύσις* und *ὑπόστασις*“.

„5. Durch die Klärung des Physis-Begriffes und dessen Abgrenzung vom Hypostasis-Begriff war die Grundlage für jene ‚diphysitische‘ Redeweise geschaffen,

welche von da an zum Eigentum der kirchlichen Christologie geworden ist“ (S. 199 ff.).

Eine Auseinandersetzung mit dieser großartigen Leistung Gr.s wird zwei Fragen auseinanderhalten müssen, die zwar zusammenhängen, die aber doch wohl nicht vermischt werden dürfen. Es ist 1. zu fragen nach der Grundkonzeption, von der aus Gr. die Geschichte der Christologie darstellt, und es ist 2. zu fragen, ob seine Darstellung im Einzelnen den Quellen entspricht.

1. Die Frage nach der dogmengeschichtlichen Grundkonzeption kann leicht in die Kontroverstheologie führen, muß aber doch auch vom Historiker gestellt werden. Ich meine, daß bei Gr. sehr deutlich hervortritt, unter welchem Gesichtspunkt er Dogmengeschichte treibt. Ihm ist Chalkedon der Maßstab, an dem er die Entwicklung der Christologie mißt. Das wird nicht nur an den eben zitierten Sätzen aus der Zusammenfassung am Schluß klar, sondern ist auch sonst nicht zu übersehen. So schreibt er z. B. S. 145 Anm. 2 zur Beurteilung des Theodor von Mopuestia: „Man muß also fragen: Wie stellte sich für ihn das christologische Problem, und welche Mittel standen ihm für eine Lösung zur Verfügung? Daraus ist sein objektives und subjektives Verhältnis zum Dogma von Ephesos abzuschätzen. Dieses Dogma ist selbstverständlich als der eigentliche Maßstab der Beurteilung zu betrachten, wird aber sicherlich nicht gefährdet, wenn aufgezeigt werden kann, daß auch in Theodor kirchliche Elemente vorhanden waren“. Sollte man nicht vielmehr fragen, wie die Lehre des Theodor zu den Aussagen des NT sich verhält? Ob ein Dogma gefährdet wird oder nicht, ist für die geschichtliche Erforschung doch wohl kein Maßstab! Von dieser Einstellung aus wird auch deutlich, warum das NT verhältnismäßig kurz weggekommen ist. Es wird nicht versucht, die verschiedenen christologischen Aussagen der Urgemeinde zu erheben, nur Paulus und Johannes kommen zu Worte. Das ist eine Verkürzung, verständlich vom Ausgangspunkt, der Formel von 451, her, aber bei einer historischen Arbeit macht sich diese Verkürzung sicher bemerkbar. Es wirken ja auch die neutestamentlichen Stellen nach, die nun alte christologische Vorstellungen vertreten. (Vgl. zum Grundsätzlichen meinen Aufsatz: Das Problem der Dogmengeschichte in ZThK 48, 1951, 63—89).

2. Außer diesen grundsätzlichen Bedenken meine ich nun noch 4 Fragen anmelden zu müssen:

a) Ist die Begrenzung auf rein christologische Probleme (im Sinn von Chalkedon) nicht ein Hindernis für die Erfassung der Zusammenhänge (z. B. bei Athanasius)?

b) Ist die an sich richtige Erhebung der Schemata nicht zu schematisch erfolgt? Ist Chalkedon nur von der Theologie her zu verstehen und nicht auch von dem Kult und dem Gemeindeglauben aus? Auch die Vorgeschichte der Entscheidung von 451 ist doch von non-theological-factors bestimmt. Und der lebendige Prozeß der Verkündigung der frohen Botschaft (auch im Kult!) wird hier zu sehr verkürzt.

c) Kann man, wenn man die „Vorbereitung der Formel von Chalkedon“ schildert, so völlig von der Kirchenpolitik und der staatlichen Oberhoheit über die Kirche absehen? Gewiß werden diese Dinge in späteren Beiträgen des Werkes noch behandelt. Aber man darf die Dogmengeschichte nicht so isolieren, wie es hier geschieht.

d) Es ist mehrfach in der Arbeit von Gr. von Einflüssen des Hellenismus die Rede, aber wie mir scheint nicht genügend und nicht klar genug. Die Harnacksche These ist m. E. nicht haltbar. Aber andererseits ist die Geschichte des christlichen Dogmas ja nun einmal dadurch bestimmt, daß Menschen sich in der Sprache ihrer Zeit um die begriffliche und theologische Erfassung der Heilstat Gottes in Jesus Christus bemüht haben. Wenn dem aber so ist, dann gehört zu einer Schilderung dieses Prozesses auch die Beachtung der geistigen und philosophischen Umwelt, in der nun dieser Prozeß der Dogmenbildung sich vollzieht.

Diese Fragen, die in abgeänderter Form an das ganze Werk zu richten sind, sollen nun aber keine kleinliche Kritik sondern nur der Ausdruck des Dankes sein,

den wir Gr. schuldig sind. Diese Abhandlung ist eine großartige Einführung in die Probleme der altkirchlichen Christologie, die wir nur mit Dank und Anerkennung entgegennehmen können.

Die Arbeit von Gr. wird nun durch zwei kleinere Beiträge ergänzt, welche Einzelfragen, die bei Gr. schon berührt wurden, näher ausführen.

Henri de Riedmatten, *Les fragments d'Apollinaire à l'Eranistes* (S. 203 bis 212), geht den bei Theodoret überlieferten Apollinaris-Texten nach. Die Texte sind seinerzeit von Lietzmann (*Apollinaris von Laodicea*, 1904) nach der Ausgabe von Schulze abgedruckt, allerdings unter Heranziehung von handschriftlichem Material. R. hat nun dieses handschriftliche Material erheblich vermehren können und bietet einen neuen Text, der an manchen Stellen tatsächlich ein besserer ist. Es wird hier wieder einmal sehr deutlich, daß wir endlich eine Ausgabe des Theodoret brauchen! Über die sachliche Bedeutung dieser Fragmente steht das Notwendige bei Grillmeier. Thomas Camelot, *De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies* (S. 213—242), ist eine genauere Untersuchung der schon bei Gr. kurz behandelten theologischen Aussagen des Nestorius und des Eutyches. Allerdings ist auch dieser Beitrag kein Ersatz für das Fehlen einer ausführlichen Würdigung des Nestorius. Und die kurze Bemerkung auf S. 238 ist keine genügende Antwort auf die Ausführungen von R. Draguet. Jedenfalls will C. Eutyches als Haeretiker erweisen, aber auch Nestorius nicht gelten lassen. Die auf S. 214 angegebenen Gründe für die Nichtbeachtung des *Liber Heraclidis* scheinen mir nicht stichhaltig.

2. Der II. Teil des Werkes gilt dem „geschichtlichen Rahmen des Konzils von Chalkedon“ und will in 4 Beiträgen Einzelfragen des Ablaufes der geschichtlichen Ereignisse klären. „Bei der Fülle zuverlässiger Darstellungen erschien es jedoch überflüssig, eine ausführliche Beschreibung der Ereignisse um das Konzil zu bieten. Uns kam es vielmehr darauf an, die Synode als solche in ihrem ökumenischen Charakter einzuführen und einige Gestalten aus ihrer Geschichte in eigener Zeichnung herauszuheben“ (S. 245). So kennzeichnen die Herausgeber in der Einleitung die Absicht dieses Teiles. Sie schicken den Beiträgen eine gedrängte Übersicht über die Ereignisse voraus (Band II wird eine genaue Zeittafel enthalten). Ob es richtig ist, wenn es in der Einleitung heißt: „Diese Unio (von 433) war ohne Zweifel die Frucht einer klugen Mäßigung Kyrells“ (S. 246)?

Die Fragestellung des ersten Aufsatzes von Monald Goemans (*Ch. als ‚Allgemeines Konzil‘*, S. 251—289) läßt sich dahingehend umschreiben: Ein ‚Allgemeines Konzil‘ ist eine Versammlung, die vom Papst anerkannt ist. Chalkedon bedeutet in der Geschichte der Konzilien einen erheblichen Fortschritt, weil die Väter dort die Autorität des Papstes anerkannt haben. Das gilt trotz des can. 28. Der Beitrag G.s kann nicht recht befriedigen, weil er doch wohl die entscheidende Problematik der Reichssynoden verkennt. Die Polemik gegen Caspar ist keine Widerlegung. Bedenken habe ich auch gegen die Übersetzung mancher Stücke aus den Konzilsakten.

Einen besonders schönen Beitrag hat A. M. Schneider geliefert: Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon (S. 291—302, mit einer Bildertafel). Sch. geht den hagiographischen (*Martyrium der Euphemia*) und den archäologischen Fragen nach. Sicher ist nur das Todesjahr der Heiligen (303 oder 307) und der Ort des Grabes (S. 295). Die Lage der Kirche wird von Sch. bestimmt und kurz über die Verehrung der Heiligen in der späteren Zeit berichtet. Sch. zeigt hier wieder einmal, wie er es versteht, durch eine glückliche Verbindung von hagiographischen, archäologischen und kirchengeschichtlichen Kenntnissen die Geschichte der Kirche lebendig werden zu lassen.

Paul Goubert (*Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios*, S. 303—321) schildert in bewußtem Gegensatz zu O. Seck die Religionspolitik des Chrysaphius und der Pulcheria. Er will der Kaiserin vor allem theologische

Motive beilegen, wohl teilweise mit Recht. Ob man allerdings die Pulcheria mit der Jeanne d'Arc vergleichen kann, bezweifle ich (S. 321).

Enttäuschend ist der Aufsatz von Hugo Rahn er (Leo der Große, der Papst des Konzils, S. 323—339), weil er letzten Endes doch nur ein Panegyricus auf Leo, dessen Größe man ja nicht verkennen darf, ist. R. will vor allem darauf hinweisen, daß die moderatio die tiefste Schicht des Wesens dieses Papstes ist. Diese moderatio zeigt sich in der Reichspolitik, in der Stellung zwischen der Primatseinheit und der episkopalen Vielfalt, zwischen Diesseits und Weltflucht und vor allem in den theologischen Aussagen des *tomus*. Sie fließt aus den Tiefen seiner Theologie. Gewiß ist die moderatio ein wesentliches Kennzeichen der Sprache (vgl. die Briefe Leos in der Angelegenheit des Primates von Arles!). Aber Leo ist doch auch ein ganz großer und geschickter Politiker! Im Ganzen wirkt der Teil II etwas schwach, mit Ausnahme des Beitrages von Schneider. Es zeigt sich auch hier wieder, was schon bei Gr. deutlich wurde, daß die Grundkonzeption eben eine richtige Würdigung des geschichtlichen Rahmens erschwert. Es wäre übrigens wohl auch gut gewesen, wenn in diesem Teil (oder an einer anderen Stelle) eine kurze Einführung in die Überlieferung der Konzilsakten gegeben worden wäre. Dem Vorwort ist zu entnehmen, daß ein Beitrag von Paul Peeters diesem Problem nachgehen sollte. Man bedauert, daß der Tod dieses großen Gelehrten den Plan zunichte gemacht hat. Gerade von Peeters, der ja zu der Schwartzschen Ausgabe manche Kritik hat laut werden lassen, wäre ein wichtiger Beitrag zu erwarten gewesen. (Es sei hier noch einmal auf die wichtige Besprechung der Schwartzschen Ausgabe durch H. Dörries in Gött. Gel. Anzeigen 203, 1941, 229 ff. verwiesen, weil diese Rezension eine ganz vortreffliche Einführung in die Materie darstellt).

3. Der III. Teil des Bandes steht unter dem Titel: Deus — Homo Jesus Christus. Das Dogma von Chalkedon. Es kommt den Herausgebern, wie sie in der Einleitung betonen, darauf an, deutlich zu machen, daß die Entscheidung von Ch. nicht nach dem Schema der hegelianischen Dialektik als Antithese zu Ephesus zu beurteilen ist, daß vielmehr Kyrill wie Leo als Interpreten der Entscheidung von Nicaea angesehen und auf dem Konzil anerkannt worden sind. Chalkedon ist „als das Konzil der Synthese zu verstehen, gemäß dem Prinzip der moderatio, das vom Papst Leo der Synode als Norm und Wegweisung gegeben worden war“ (S. 344). Anders gesagt: Die Synode ist die *via media* zwischen Nestorianismus und Eutychanismus gegangen, indem sie ihre Bekenntnisformel durch Übernahme aller „positiven Elemente der verschiedenen theologischen Richtungen“ (ebda) gestaltet hat. Diese Gedanken werden nun von zwei Mitarbeitern in ihren Beiträgen entfaltet.

Paul Galtier, Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcedoine (S. 345—387), bietet eine genaue Analyse des Verhaltens der Synode zu den beiden Autoritäten, die unsichtbar anwesend waren: Leo und Cyrill. Es kommt ja bei den Verhandlungen auf dem Konzil, vor allem bei denen um die Glaubensformel, immer wieder zum Ausdruck, daß es eine große Gruppe von Theologen und Bischöfen gab, die dem *Tomus* Leos kritisch gegenüberstand, und daß zunächst geklärt werden mußte, ob Leo und Cyrill tatsächlich übereinstimmen. G. versucht dann, die tatsächliche Übereinstimmung der beiden Kirchenfürsten aus den Schriften Cyrills zu erweisen. Der Beweis überzeugt nicht so ganz, weil sich ja nicht leugnen läßt (und auch von G. nicht geleugnet, wohl aber wegzudeuten versucht wird), daß Cyrill z. B. in den Anathematismen Formulierungen „monophysitischer“ Tönung gebraucht. Die Geschichte nach 451 zeigt ja auch, daß die Konzilsentscheidung eben keine Lösung der Schwierigkeiten im Osten war und daß sie eben nicht cyrillischer, sondern eher antiochenischer Herkunft war, daß es aber dann eine cyrillische Deutung gab, die doch wohl anders aussah als die abendländische (soweit man sich im Abendland überhaupt mit diesen Fragen befaßt hat). Trotzdem ist der Beitrag von G. wichtig, weil sie die Arbeit von Grill-

meier ergänzt und das Thema in dieser speziellen Ausrichtung bisher noch nicht bearbeitet worden ist.

Ignacio Ortiz de Urbina, *Das Symbol von Chalkedon*. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung (S. 389—418), bietet eine eingehende Untersuchung des eigentlichen Symbols d. h. jener Formel, die unter Wiederholung der Definitionen von Nicaea und Konstantinopel den Glauben der Väter von Chalkedon ausdrücken sollte. Nach einer kurzen textkritischen Bemerkung (zu v. 17: *ἐν δύο φύσεσιν!*) gibt der Verf. eine kurze Darstellung der dramatischen Entstehungsgeschichte, in deren Verlauf sichtbar wird, welche Komponenten wichtig werden sollten: so tauchen z. B. in der Auseinandersetzung mit den illyrischen Bischöfen über den Leobrief bereits drei wichtige Begriffe auf (*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιασπῆτως*). Die quellenanalytische Betrachtung zeigt, welche vorhergehenden Glaubensdefinitionen auf das Symbol von 451 eingewirkt und dessen Wortlaut bestimmt haben: Das Unionssymbol von 433, Leos Lehrschreiben, Cyrills 2. Brief an Nestorius, Theodoret und Flavian. „Das Symbol ist somit eine glückliche Zusammenfassung der christologischen Formeln der orientalischen und abendländischen Väter“ (S. 400). Ich brauche nicht zu betonen, daß ich auch hier gewisse Bedenken nicht unterdrücken kann. Ist nun nicht doch Cyrill (und damit ein großer Teil der östlichen Bischöfe) durch dieses Symbol vergewaltigt worden? — Eine theologische Interpretation des Symbols soll zeigen, wie Chalkedon tatsächlich die Kontinuität wahr, Wichtig ist S. 411 der Hinweis auf die Übertragung der Begriffe aus dem trinitarischen Dogma auf das christologische Feld. Schließlich wird noch eine dogmatische Würdigung des Symbols geboten. Das Nicaenum behält seinen Wert, das Constantinopolitanum tritt daneben als Autorität, dazu kommen die zwei Briefe Cyrills und der Brief Leos. Aber trotzdem ist das Symbol von 451 eine dogmatische Definition als feierliche Definition des besonderen Gegenstandes: Mit dem Symbol wollen die Väter den alten Glauben neu ausdrücken.

4. Der IV. Teil des I. Bandes ist nun dem „theologischen Kampf um Chalkedon“ gewidmet, befaßt sich also mit den Auseinandersetzungen nach 451. Es sollen hier die „theologischen Positionen in ihrer tatsächlichen Eigenart“ kenntlich gemacht werden, wobei von vornherein betont wird, daß der eigentliche Widerstand gegen das Konzil nicht von den Nestorianern, sondern von „der anderen extremen Partei, die zur Zeit der Dioskoros-Synode vom Jahre 449 das Feld behauptet hatte“ (S. 422) kam. Wichtig ist für die richtige Erfassung des Tatbestandes eine exakte Untersuchung und Beurteilung, die sich von vorgegebenen Schemata freihält. „Die Unterscheidung von Real- und Verbalmonophysitismus, von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus weist der Forschung hier die Richtung“ (S. 421). Die 6 Beiträge dieses Teiles behandeln nun dogmen- und überlieferungsgeschichtliche Fragen, um die Lehrunterschiede herauszuarbeiten. Auch wenn diese Aufsätze damit eng zu dem Thema des I. Bandes (Der Glaube von Chalkedon) gehören, so bekommen sie doch ihr eigentliches Gewicht erst in Verbindung mit dem II. Band (Entscheidung um Ch.). Ich halte es daher für berechtigt, mich zunächst mit einem kurzen Hinweis auf diese — äußerst wichtigen — Arbeiten zu begnügen, um dann bei der Besprechung des II. Bandes eingehend zu ihnen Stellung zu nehmen.

Joseph Lebon (*La christologie du monophysisme syrien*, S. 425—580) bietet eine ausgezeichnete gründliche Studie über den Monophysitismus und setzt damit seine Arbeiten über Severus fort. Paul Mouterde (*Le concile de Chalcedoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*, S. 581—602) gibt einen Überblick über die syrisch-monophysitischen Quellen und deren Berichte über Ch., mit einem interessanten Anhang über die monophysitischen Biographien. Für die chalkedonfeindliche und chalkedonfreundliche Haltung der Nestorianer gibt Wilhelm de Vries (*Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, S. 603—635) eine gründliche Übersicht. Neben dem großen Aufsatz von Lebon ist der von Charles Moeller (*Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, S. 637—720) von besonderer Bedeutung, weil der Verf.

hier mit großer Sachkenntnis der Geschichte der Christologie im Orient nach 451 nachgeht und dabei wirklich neue Einblicke in diese verwinkelte Materie vermittelt. Marcel Richard (*Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle*, S. 721—748) untersucht mit der bei ihm gewohnten Sachkenntnis und Umsicht die Florilegien und macht deutlich, wie nach und nach diese Sammlungen aus zweitrangigen Quellen zusammengestellt werden. Den Abschluß des Bandes bildet der Beitrag von Georg Graf (*Chalkedon in der Überlieferung der christlichen arabischen Literatur*, S. 749—768). Es bedarf kaum eines Hinweises, daß der Beitrag dieses großen Gelehrten ganz vorzüglich ist und einen guten Überblick über das Nachleben des Konzils in den arabischen Quellen des frühen Mittelalters bietet.

Dieser IV. Teil ist im Ganzen eine wirkliche Glanzleistung, die noch unser intensives Studium erfordert. Aber das gilt ja nun — trotz mancher schwächerer Beiträge — von dem ganzen Band. Wir danken den Herausgebern für ihre Mühe und wünschen ihnen einen guten Fortgang ihres Unternehmens. Unser Dank sollte vor allem darin bestehen, daß wir auf diesem vorzüglichen Fundament weiterbauen.

Göttingen

W. Schneemelcher

Mittelalter

Josef Koch: *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*. Untersuchungen zu Cusanus-Texte IV. Briefe. Erste Sammlung (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse Jahrg. 1944/48, 2. Abh.) Heidelberg (Winter) 1948. 175 S., br. DM 8.—.

In den von der Heidelberger Akademie in ihren Sitzungsberichten herausgegebenen Cusanus-Texten hat als Nr. 4 (Philos.-hist. Klasse Jahrgang 1942/43, 2. Abhandlung) Koch den „Briefwechsel des Nikolaus von Cues. Erste Sammlung“ im Jahre 1944 veröffentlicht. Es handelte sich um eine Ergänzung zu dem bekannten Werk von E. Vansteenberghe und um Vorarbeiten für eine endgültige Ausgabe der Cusanus-Briefe im Rahmen der großen Heidelberger Edition. Dabei hatte Koch zwei Abschnitte in der Korrespondenz des Cusanus unterschieden: den 1. Abschnitt bis zum Antritt der Legationsreise; für diesen 1. Abschnitt gab er eine Zusammenstellung von 71 Nummern, während aus dem 2. Abschnitt (bis zum Tode des Kardinals im Jahre 1464) hauptsächlich die große deutsche Legationsreise berücksichtigt wurde, aber auch Briefe der Jahre 1438/39, die den Wechsel der Stellung zum Basler Konzil erkennen lassen.

Die hier anzuzeigende Schrift gibt nun die Untersuchungen zu den eben erwähnten früher erschienenen Texten aus der Korrespondenz des Cusanus. Sie wollen „die Persönlichkeit selbst und die Umwelt lebendig machen“; freilich fügt K. vorsichtig hinzu, daß das Material zu einem zusammenfassenden Charakterbild nicht ausreiche. Das wird man bei aller Anerkennung der Bedeutung des vorgelegten Materials nur bestätigen können. Zwar ist neuerdings die Dürftigkeit der epistolaren Überlieferung dieser Epoche in einigen Fällen glücklich überwunden worden, so z. B. bei Ambrogio Traversari (*G. Mercati, Ultimi contributi alla storia degli umanisti, fascicolo I: Traversariana, Studi e testi* 90, 1939) und bei einigen Kurialen der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts durch die Funde von A. Mercati (*Dall'Archivio Vaticano I: Una corrispondenza fra curiali della prima metà del Quattrocento, Studi e testi* 157, 1951), aber zu einer Schilderung der Entwicklung der Persönlichkeit gehört doch mehr als diese sicher geringen Bruchstücke

eines einstmals reichen schriftlichen Niederschlags. Das gilt auch für das 1. Kapitel der Untersuchungen: „Vom Konzil zum Papst“, das im wesentlichen aus gutachtlichen Äußerungen des Nikolaus von Cues gespeist ist. Hinter die hier vertretene Auffassung des Cusanus von der Geltung der Konstanzer Dekrete möchte ich einige Fragezeichen setzen. Das 2. Kapitel: „Friedensvermittlung in der Soester und Münsterischen Fehde“ bringt einige Berichtigungen zur Darstellung von Hansen. Von besonderer Wichtigkeit ist das 3. Kapitel: „Kirchliche Reform“, das ebenfalls bei der Prüfung bisheriger Auffassungen, z. B. im Konflikt des Legaten mit dem Lütticher Klerus, mit dem Klerus von Utrecht und vor allem mit den Mendikanten erheblich weiterführt und viele Richtigstellungen ergibt. Wie am Schluß dieses Kapitels angedeutet wird, könnten hier und auch im 4. Kapitel: „Pfründensorgen“ die kurialen Verwaltungsakten des Vatikanischen Archivs mit reichen Ergänzungen aufwarten. Daß unter den Hunderttausenden von registrierten Schriftstücken eines einzigen Pontifikates die für den Einzelfall gesuchten Schreiben und Aufzeichnungen nicht ohne weiteres herauszufinden sind, ist dem Fachmann genugsam bekannt. Um so mehr ist es deshalb zu bedauern, daß die für die Untersuchungen von K. in Frage kommenden Arbeiten am Repertorium Germanicum Nikolaus V., die von Archivdirektor F. Abert mit großer Hingebung durchgeführt wurden, kurz vor ihrer Vollendung infolge des Unverstandes der damals verantwortlichen Stellen abgebrochen werden mußten. Die Beurteilung, oder besser gesagt leichte Verurteilung des Cusanus in diesem Pfründenkapitel würde ich nicht ohne weiteres unterschreiben, da er sich allgemein durchaus im Rahmen seiner Zeit bewegt. Von großem Nutzen für die Cusanusforschung ist die Beilage: „Das Itinerar der Legationsreise“, in der K. unter Heranziehung eines breiten Quellmaterials weit über alle früheren Versuche hinauskommt. Man möchte nur wünschen, daß die bisher so trefflich gediehenen Cusanus-Studien zu einem guten Ende gebracht werden können.

Tübingen

K. A. Fink

Paulus Volk; Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation.
Eine Jubiläumsgabe. Münster (Regensberg) 1950. 303 S. DM 9.60.

Von einem fünfhundertjährigen Jubiläum der Bursfelder Kongregation kann man nur im uneigentlichen Sinne sprechen, da die Kongregation 1803 aufhörte zu bestehen; seit aber den Benediktinerabteien St. Matthias in Trier (1922) und Maria Laach (1943) vom Papste die Privilegien und Rechte der Bursfelder Kongregation verliehen wurden, läßt sich eine gewisse ideelle Kontinuität annehmen. Der um die Ordensgeschichte, besonders die benediktinische höchst verdiente P. Volk hat sich schon seit vielen Jahren mit der Geschichte der Bursfelder Kongregation befaßt und eine Reihe von umfangreichen Arbeiten dazu veröffentlicht. In der Jubiläumsgabe sind eigene frühere Studien zusammengefaßt, neue hinzugefügt und vor allem die bisherigen Forschungen anderer Gelehrter verwertet und kritisch geprüft. So haben wir eine gute Übersicht über den Stand der Forschung gewonnen, aber eine eigentliche Geschichte der Bursfelder Kongregation steht immer noch aus.

In den Abhandlungen wird zunächst (S. 9—18): „Das Jubiläum der Bursfelder Kongregation“ ein kurzer geschichtlicher Abriss gegeben. Unter den klösterlichen Reformversuchen und Zusammenschlüssen des 15. Jahrhunderts gewinnt alsbald nach der Bestätigung durch den Basler Konzilslegaten Kardinal Ludwig d'Allemand im Jahre 1446 der Bursfelder Versuch die größte Bedeutung und vermag noch vor der Reformation fast 100 Klöster zu verbinden. Der Beitrag S. 19—22: „Abt Johannes Rode von St. Matthias-Trier und die Anfänge der Bursfelder Kongregation“ weist vor allem die Ansicht von V. Redlich zurück, daß die Gründung der Kongregation von St. Matthias in Trier ausgegangen sei. Die umfangreiche

Abhandlung (S. 23—66): „Leonard Colchon, seine Wahl zum Abt von Seligenstadt (1625) und Präsidenten der Bursfelder Kongregation (1642)“ ist fast ganz aus Archivalien gearbeitet, zum großen Teil aus dem nahezu 4000 Stücke umfassenden Briefwechsel des genannten Präsidenten, über den V. schon früher berichtet hatte. Die minutiöse Genauigkeit der Darstellung und die liebevolle Schilderung der Einzelheiten verrät den Quellenforscher, der mit Archivalien umzugehen versteht. Ebenfalls unmittelbar aus den Quellen ist das Kapitel S. 67—125: „P. Adam Adami als Sachwalter der benediktinischen Belange auf den westfälischen Friedensverhandlungen“ geschrieben; die Bursfelder Kongregation tritt hier aber zurück zugunsten des großen Streites um die schwäbischen Klöster und ihre vergeblich angestrebte Restitution in den Friedensverhandlungen zu Münster. Im II. Teil: Texte ist der Beitrag S. 126—192: „Die erste Fassung des Bursfelder Liber ordinarius“ schon in den „Ephemerides liturgicae“ 56 (1944) erschienen, ebenso die Einleitung zur „Exhortatio de quotidiana exercitatione monachi“ in den „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens“ 55 (1937); dagegen ist der Text (S. 205—251) der Exhortatio des Abtes Conrad v. Rodenberg von Johannisberg eine Erstausgabe. Die sehr dankenswerte Abhandlung (S. 252—295): „Der Verbleib des Bursfelder Kongregationsarchivs“ war bisher nur zum Teil veröffentlicht. Es ist zu begrüßen, daß man sich jetzt über die wechselvollen Geschehnisse des Archivs rasch und zuverlässig orientieren kann. Wichtigste Aufbewahrungsorte der Archivalien sind: das historische Archiv des Erzbistums Köln, das Stadtarchiv und das Archiv des Domkapitels in Aachen, die Staatsarchive in Düsseldorf und Darmstadt.

Tübingen

K. A. Fink

Reformationszeit

Philip S. Watson: *Um Gottes Gottheit. 'Let God Be God'. Eine Einführung in Luthers Theologie, übertragen und bearb. v. Gerh. Glöge, Berlin-Spandau (Lutherisches Verlagshaus) 1952. 268 S. geb. DM 9.—.*

Diese ‚Einführung in Luthers Theologie‘ ist ohne Zweifel ein ökumenisches Ereignis. Denn sie dürfte nach Umfang und Angemessenheit alle bisherige Bemühung um Luthers Theologie innerhalb des englischen Sprach- und Kirchenraums hinter sich lassen und in den Schatten stellen. Der Verfasser ist Methodist; seine Arbeit ist das Ergebnis der von ihm gehaltenen Fernley-Hartley Lectures, zunächst 1947 in englischer Sprache unter dem Titel ‚Let God be God‘ veröffentlicht, jetzt von Gerhard Glöge übertragen und bearbeitet (die Bearbeitung erstreckt sich vor allem auf die Anmerkungen; die Übertragung, nach Stichproben beurteilt, ist durchaus wohl gelungen). Der leitende Bischof der Ver. Ev.-Luth. Kirche Deutschlands hat dem Buch ein Geleitwort mitgegeben.

Nun ist es nicht Sache und Absicht dieser Rezension, Watson's Lutherbuch hinsichtlich der ihm innewohnenden ökumenischen Tragweite und Bedeutung zu beurteilen. Hier wird man höchst positiv zu urteilen haben. Da das Buch aber ins Deutsche übersetzt wurde und sich der theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit bei uns als Einführung in Luthers Theologie anbietet, muß es seinen Ort innerhalb der Lutherforschung im deutschen Sprach- und Kirchenraum finden. Daß wir eine Einführung in Luthers Theologie notwendig brauchen könnten, wird niemand leugnen. Es erscheint mir jedoch in mehr als einer Beziehung zweifel-

haft, ob Watson's Buch diese Funktion wirklich erfüllen kann. Damit negiere ich weder die beachtliche Leistung des Buches als solche noch auch die erhebliche Bedeutung, die es in seiner englischen Ausgabe besitzt und behält.

Watson ist in seiner Sicht von Luthers Theologie wesentlich von der skandinavischen Lutherforschung bestimmt. In deren Gefolge arbeitet er als ‚das Motiv für Luthers Denken‘ (Kap. II S. 49) die ‚kopernikanische Wendung‘ von einer anthropozentrischen, ja egozentrischen Theologie des Mittelalters zu einer theozentrischen Theologie der Reformation heraus. Auf dieses Schema wird auch Luthers Gegensatz zur Scholastik (Duns Scotus und Thomas von Aquino S. 68—81) zurückgeführt. Das dürfte aber doch nicht zur Erkenntnis des Gegensatzes ausreichen. Hier bleibt Watson hinter der Arbeit von Wilh. Link zurück und bleibt uns eine wirkliche Hilfe in der kontrovers-theologischen Erörterung der Reformation schuldig.

Unter den ‚Hauptthemen der Theologie Luthers‘ stellt Watson das Kapitel über die Offenbarung Gottes voran, in dem er die ‚natürliche Theologie‘ als Problem bei Luther bis hin zur Statuierung eines Anknüpfungspunktes (S. 105 unter Zitierung von WA 16,447,26) breit entfaltet und der allgemeinen oder natürlichen Gotteserkenntnis die ‚besondere oder eigentliche Gotteserkenntnis in Christus‘ als die ‚heilsame‘ Gotteserkenntnis gegenüberstellt (S. 115 ff). Er läßt ein Kapitel über die Theologie des Kreuzes folgen, das in einer einleuchtenden Weise die christologischen Fragen behandelt, und schließt die Behandlung der Hauptthemen (und das ganze Buch) mit einem Kapitel zur ‚Lehre vom Wort‘. Es dürfte mit dem Hang der skandinavischen Lutherforschung zur Konstruktion zusammenhängen, daß hier der Problemkomplex der Offenbarungslehre vom Bereich der ‚Wort-Lehre‘ getrennt wird, nicht zum Vorteil des Gesamtaufbaus. Da auch im christologischen Kapitel ausführlich von Christus als dem Ausleger des Gesetzes gehandelt wird, vom Dualismus von Gesetz und Evangelium aber auch schon in der Offenbarungslehre und dann wieder in der Entfaltung der Lehre vom Wort gehandelt werden mußte, erfahren wir sehr Vieles (und Gutes) über jenes Grundthema Luthers, wenn auch m. E. nichts entscheidend Neues, aber andere wichtige Themen einer Einführung kommen darüber zu kurz: vor allem der Problembereich der Lehre von der Kirche. Dies scheint mir die bedauerlichste Lücke im Ganzen zu sein, gerade angesichts der innerdeutschen ekklesiologischen Diskussions- und Problemlage. Watson seinerseits hat freilich bewußt auf eine Darstellung dieses Problembereichs verzichtet (vgl. S. 256 Anm. 169).

G Glöge behauptet in seinem Vorwort, es werde „in Watson's Buch der Finger gelegt auf mindestens zwei Probleme, die in Luthers Theologie auf deutscher Seite als solche noch nicht einmal gesehen, geschweige denn in Arbeit genommen sind . . . : Luthers Lehre von der Schöpfung und Luthers Lehre vom hl. Geist“ (S. 13). Dem wird man doch insoweit widersprechen müssen, als die Lehre von der Schöpfung bei Luther in der älteren Lutherforschung sehr wohl gesehen, wenn vielleicht auch nicht immer ganz glücklich verwertet worden ist; und wenn Erich Seebergs Lutherdeutung auch keineswegs ohne Vorbehalte anerkannt werden kann und ihm der geplante dritte Band seiner Gesamtdarstellung, der sich gerade mit der Lehre vom hl. Geist befassen sollte, nicht mehr gelungen ist, so sollte man doch nicht behaupten, es sei dies Problem des Geistes als solches noch nicht einmal gesehen. Wendet man sich aber den Ausführungen Watson's zur Geistlehre zu, so sind sie keineswegs besonders befriedigend, wie denn Luthers Auseinandersetzung mit dem Schwärmertum in dieser ‚Einführung‘ sehr kärglich behandelt wird.

Über all diesen kritischen Bemerkungen soll aber die Anerkennung nicht unterdrückt werden. In den Ausschnitten von Luthers Theologie, mit denen sich Watson's Arbeit befaßt, bietet sie wirklich eine klare und gründliche Einführung, die ihren Zweck gerade dort erfüllt, wo man Einführung sucht. Sie bietet keine Einführung in Gang und Entwicklung der deutschen Lutherforschung; das war objektiv nicht zu fordern, ist aber für den deutschen Theologiestudenten ein dringendes Erfordernis. Und sie bietet eine Einführung nur in wichtige, nicht aber alle wichtigen

Kapitel der Theologie Luthers. Sie bietet auch, mindestens für den, dem die skandinavische Lutherforschung nicht völlig neu ist, nicht das, was im Geleitwort behauptet wird, nämlich ‚die zentralen Anliegen der Reformation in neuer Schau‘. Aber Watson's Einführung wird in den gegebenen Grenzen dennoch dem Studium Luthers auch bei uns einen guten Dienst tun und verdient deswegen Dank und Anerkennung.

Zum Historischen sei nur das Eine bemerkt, daß die von Watson S. 59 an wesentlicher Stelle herangezogene Schrift „Von zweierlei Menschen, wie sie sich in dem Glauben halten sollen und was der sei“ zu Unrecht als Originalarbeit Luthers bezeichnet wird (vgl. WA 11, 462 ff).

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Friedrich Brunstäd (†): Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh (Bertelsmann) 1951. 258 S. DM. 15.85.

Friedrich Brunstäd ist am 2. 11. 1944 gestorben. Der Rostocker Systematiker hat stets großes Gewicht darauf gelegt, daß seine Studenten mit den lutherischen Bekenntnisschriften und mit den Grundbegriffen der lutherischen Frühorthodoxie sich vertraut machen. Mit besonderer Vorliebe hat er zu beiden Vorlesungen oder Übungen gehalten. Sein Vorlesungsmanuskript zur Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften wird nunmehr so gut wie unverändert von K. Janssen vorgelegt. Die ursprüngliche Bestimmung dieser Niederschrift ist noch deutlich zu erkennen. Das gleichbetiteltete Werk von E. Schlink aus dem Jahr 1940 (Neuaufgabe 1947) ist freilich durch das Brunstädsche Buch nicht „überholt“. Beide Werke werden sich nebeneinander behaupten können. Dasjenige von Brunstäd ist vielleicht etwas „schulmäßiger“. Er unterscheidet sich ferner durch eine kurze historische Einleitung von dem Buch von Schlink, geht aber im Grunde gleich diesem an der eigentlichen dogmen- bzw. theologiegeschichtlichen Problematik der lutherischen Bekenntnisschriften vorüber. Brunstäds historische Einleitung ergibt nichts Neues; das wäre auch kaum zu erwarten gewesen. Aber sie wertet leider auch nicht die durch das Augustana-Jubiläum lebhaft angeregte neuere Forschung aus, die zu großem Teil in der benützten kritischen Ausgabe der Bekenntnisschriften ihren Niederschlag gefunden hat oder in ihr selbst getrieben worden ist. Hier hätte der Herausgeber, zumal es sich um ein Lehrbuch handelt, nachhelfen müssen. So wird der Student z. B. gleich Seite 2 vor „die Torgauer Artikel über Mißbräuche“ angeblich vom 2./3. Dez. 1529 gestellt, ohne wirklich zu erfahren, was es mit diesen sogen. Torgauer Artikeln auf sich hat. Oder es wird ihm in Bezug auf CA mitgeteilt: „Der deutsche Text ist das Original, der lateinische Text die Übersetzung“. Da dieser ganze Einleitungsabschnitt auch in der Form kurzer, stichwortartiger Sätze einherläuft, wäre eine Bearbeitung formell möglich und auf jeden Fall auch um des Autors willen wünschenswert gewesen. Dann wäre vielleicht auch der fatale, wohl auf die schwierige Lesbarkeit der Handschrift zurückzuführende Lapsus unterblieben, der S. 8 aus dem Mitarbeiter an der FC, Christoph Cornerus (Körner) — einen Cochlaeus (!) macht. In summa: der Student wird sich mit dieser im Kolleg Brunstäds sicherlich weiter ausgebreiteten historischen Einleitung auf keinen Fall begnügen dürfen.

Die Bekenntnisschriften werden von Brunstäd als Einheit gefaßt, als „dieses Bekenntnis“, das „Kirchentum begründendes, konstituierendes Ereignis“ ist. Die *Lehrintention* soll ergriffen, die *Lehrgestalt* dann von ihr aus auch geprüft werden; d. h. der Dogmatiker Brunstäd bewährt zuletzt seine eigene systematisch-theologische Erkenntnis an den Bekenntnisschriften, sofern sie mit jener Intention konform geht, und kann von hier aus die Grenzen der Lehrgestalt, der Aussagemittel und der Aussageformulierung des sechzehnten Jh.s aufzeigen und die Schwächen, die „unreinen Töne“ seiner Partitur durch Hervorbringung

neuer Lehrgestalt korrigieren. Während aber Schlink in seinem Buche bei ähnlicher Absicht dieses Unternehmen sofort dadurch deutlich macht, daß er die Sachprobleme weithin sehr sachgemäß neu ordnet, damit zugleich den durchgängigen Intentionen der Bekenntnisschriften, z. B. der christologischen, fraglos besser gerecht wird, schließt Brunstäd sich nach einem Eingangsabschnitt, Schrift und Bekenntnis, dem Aufbau der CA an: 2. Gott und Christus; 3. Der Mensch und die Sünde; 4. Die Rechtfertigung; 5. — fast die Hälfte des ganzen Werkes! — Von der Kirche; 6. Vollendung und Prädestination.

Es ist hier nicht der Ort, auf das dann in lebendiger, oft sehr anregender, vielfach die Problematik des theologiegeschichtlichen Befundes durch thetische Feststellungen verdeckende, klar aufgebaute „Repetitorium der Dogmatik“ näher einzugehen. Den Historiker wird interessieren, daß Brunstäd bemüht ist, den durchgängigen Lutherschen Charakter der Bekenntnisschriften zu erweisen und so auch Melancthon gegenüber mancherlei Vorwürfen als „genuinen Lutheraner zu Ehren zu bringen“. Daß im ganzen auch vieles der eigenen dogmatischen Sprache und Konfession des Vfs. sich meldet, ist begreiflich. Aber es interpretiert nicht immer die Aussagen der Bekenntnisschriften; so wenn z. B. „bürgerliche Gerechtigkeit“ S. 68 dahin übersetzt wird: „Der kreatürlichen Werteliebendigkeit ist der Mensch fähig, weil Gott seine Schöpfung aufrechterhält und den Menschen auch nach dem Fall mit seiner Schöpfungsgabe begnadet, ohne die der Mensch nicht einmal sündigen könnte“. Als Lehrbuch, das den Studenten an die „Aktualität“ der Bekenntnisschriften heranführt, aber auch als theologiegeschichtliches Dokument für die Möglichkeiten und Gestaltungen neuerer, bewußt lutherischer Theologie wird man dieses posthum herausgegebene Werk durchaus begrüßen dürfen. Wer den Verf. als akademischen Lehrer oder Kollegen kennenlernen durfte, wird ihn hier, immer wieder schmerzlich bewegt durch den Gedanken an seinen frühen Heimgang, Seite für Seite sehr lebendig vor sich sehen, aber auch wünschen, daß der Herausgeber bei aller Sorgfalt pietätvoller Reproduktion doch sich da und dort zu ergänzenden oder berichtigenden Eingriffen entschlossen hätte, auch um manchen naheliegenden Simplifizierungen vorzubeugen.

Göttingen

E. Wolf

Hermann Pixberg: *Der deutsche Calvinismus und die Pädagogik*. Gladbeck (Heilmann) 1952. 96 S. DM 3.50.

Der Verf. hat sich mit diesem reichlich weit gefaßten Titel das Ziel gesetzt, den bisher wenig und nur in Einzelfällen untersuchten Einfluß des Calvinismus auf die Schul- und Universitätsreformen in Deutschland „in seiner ganzen Breite“ (S. 10) darzustellen und gegenüber den Einflüssen des Luthertums zu werten.

Von den Aufgaben und der Stellung ausgehend, die die Genfer ordonnances ecclésiastiques von 1541 dem docteur neben dem pasteur des Églises zuschreiben, wird die Genfer Schulordnung (leges Academiae Genevensis) von 1559, die Pfälzer Kirchenratsordnung für das Schulwesen von 1564, die kurpfälzische Schulordnung von 1615, die Schulordnung in Nassau-Oranien, wie sie sich im Anschluß an die Einführung der calvinischen Kirchenordnung 1582 ergab, und die Gründung und Ordnung der „Hohen Schule“ zu Herborn untersucht, von der aus Alsted, Zepper und Comenius ihre umfassende Reform der Pädagogik und Didaktik, den Gedanken der Einheitsschule und von letzterem auch der Vorschlag der muttersprachlichen Schule, verbreiteten. Im Anschluß daran wird dann die Gestaltung des Düsseldorfer Gymnasiums, der Lateinschule in Wesel und der Schulgründungen in Wuppertal, Mörs, Mühlheim an der Ruhr, Burgsteinfurt, Bremen und Emden dargestellt. Obwohl sich die Darstellung darauf beschränkt, jeweils sehr ausführlich die Artikel der Schulordnungen, die Einteilung der Klassen und die kirchlichen Bindungen des Lehrers zu zitieren, wird doch der innere Zusammen-

hang der verschiedenen Schulen deutlich an der Fortwirkung des Genfer Vorbildes. Stand Calvin die reichsstädtische Akademie in Straßburg unter Johann Sturm vor Augen, so wirkte diese Kombination des Gymnasiums mit einem akademischen Überbau (*schola publica*), die Lehrstühle für Theologie, Jura und Medizin umfaßte, von Genf und Straßburg aus weiter auf die reformierten Schulen in Westeuropa. Abgesehen von Holland kam es nicht mehr zur Gründung von Universitäten. Für die landesherrlichen und städtischen Bedürfnisse lag dieser Schultyp, der sich übrigens nicht nur aus dem calvinistischen, sondern aus dem allgemeinen humanistischen Reformgeist des 16. Jhdts. herleitet, näher.

So exakt die Untersuchung im Einzelnen ist, so zeigt sich doch, daß nur mit der Darstellung des Verhältnisses Gemeindeordnung—Schulordnung der Einfluß des Calvinismus auf das Erziehungswesen nicht erschöpfend behandelt werden kann. Auch die sehr vagen Hinweise auf reformierte Anschauungen von Kirche und Staat können diesen Mangel nicht verdecken. Es fehlt vor allem eine durchgängige Beachtung der verschiedenen orthodoxen Theorien über das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Denn eben diesem Verhältnis entsprach doch der Aufbau der Gymnasien und Akademien, und die Einordnung der humanistisch-liberalen Bildung in den Ausbildungsgang der Theologen und Juristen auf den Akademien. Wäre auf diesen Faktor näher eingegangen worden, so wäre 1. der angewandte Begriff „deutscher Calvinismus“ nicht so unklar geblieben, denn es wären dann die Eigentümlichkeiten der „deutschreformierten Tradition“, die Einflüsse Melancthons, Bucers, Joh. Sturms, des Erasmus und der Philippisten deutlicher herausgekommen, die gerade auf diesem Gebiet Ergebnisse gezeitigt haben, die von der Genfer Orthodoxie wenig berührt sind (so bei Keckermann und Alsted) — und es wäre 2. bei der Bewertung des Einflusses Calvins nicht nur bei der Behauptung des Weiterwirkens seines „total religiösen Lebensgefühls“ (S. 89) geblieben.

Zuletzt ist wohl auch das „Luthertum“ nicht der geeignete dunkle Hintergrund, auf dem sich der deutsche Calvinismus leuchtend abzeichnen läßt. Man erfährt z. B., daß Luther in Marburg gesagt haben soll: „Wir sind anderen Geistes“ (S. 8) und das Luthertum „im Kern keinen politischen Willen“ gehabt habe (S. 89). Solche ungenauen Gemeinplätze nehmen sich neben den guten Einzeldarstellungen nicht sehr vorteilhaft aus.

Wir haben im Ganzen einen brauchbaren Beitrag vor uns, aber das angegebene Thema wartet noch immer auf eine erschöpfende Untersuchung.

Erndtebrück (Westf.)

J. Moltmann

Hans Emil Weber (†): *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. II. Teil. Der Geist der Orthodoxie* (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe, 51. Bd.). Gütersloh (Bertelsmann) 1951. XXVIII, 215 S. DM 24.—, geb. 27.— DM.

Die Anzeige dieses dritten Bandes von H. E. Webers groß angelegter, problemgeschichtlich gehaltener und damit ganz unmittelbar auf die dogmatische Arbeit abzielender Dogmengeschichte des Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie und des beginnenden Rationalismus steht unter dem Gebot jener Zurückhaltung, die bei posthum erscheinenden Werken angezeigt ist, zumal wenn Rezensent und Herausgeber, wie in diesem Falle, identisch sind. Daher soll auf eine Auseinandersetzung in Einzelheiten verzichtet werden — nur eine solche käme da und dort dieser gewaltigen Leistung gegenüber in Betracht —, da sie kein eigentliches Gespräch mit dem Autor darstellen kann. Im Vordergrund steht die dankbare Bewunderung für die so große und entsagungsreiche Arbeit, die dem Leser in jedem einzelnen der äußerst knapp und sparsam formulierten Sätze entgegentritt. Verf. hat Seite für Seite in kurzen Abschnitten zusammengedrängt,

was er — oder vielmehr ein anderer — mühelos in einer Reihe größerer Monographien als Ergebnis eigener Forschungsarbeit hätte breiter darlegen können. Ein kurzer Bericht kann die Fülle der Beobachtungen, Analysen, Urteile und problemgeschichtlichen Kombinationen nur andeuten.

Hatten die beiden ersten Bände (1937 und 1940), die zusammen den I. Teil des Gesamtwerkes bilden, den Weg von der Reformation in Orthodoxie und das Werden des orthodoxen Systems aufgezeigt, so gilt der neue Band dem ausgestalteten System und damit dem Geist der Orthodoxie. Hauptthema ist die überaus bewegte und mannigfach mit der Tradition verflochtene Rationalisierung der Rechtfertigungslehre mit Einschluß der orthodoxen Ethik und Sozialethik, die Spannung zwischen Metaphysik und Theologie des Glaubens bzw. Theologie des Wortes, das Verhältnis von Rechtfertigung und Erneuerung, die Umwandlung des „existentiellen“ Verständnisses der Rechtfertigung in Richtung auf legalistischen Subjektivismus und anthropozentrischen Idealismus. Alles dieses wird an führenden und an weniger bekannten Theologengestalten im Zusammenhang der geschichtlichen Auseinandersetzungen zwischen ihren Positionen sorgsam verfolgt und wahrhaft erhellend aufgedeckt. Da und dort wird dabei der Übergang der Orthodoxie in das „neuzeitliche“ Denken in Abwehr und Förderung sichtbar.

Der humanistische Idealismus und Universalismus zeigte sich besonders kräftig in der Umdeutung des Prädestinationsgedankens. Daher entwickelt das besonders spannende und im Blick auf die gegenwärtige Diskussion des Prädestinationsproblems aktuelle dritte Kapitel die Rechtfertigungslehre in der Gestalt des Systems des Prädestinarianismus, vorwiegend im reformierten Lager. In der Mitte stehen die Dordrechter Entscheidungen, die keine Lösung darstellen können — wie Weber zeigt — und zugleich die orthodoxe Substanz in großem Umfang der Auflösung durch den Geist der Moderne ausliefern. In der Schule von Saumur, deren Voraussetzungen und Wirkungen erstmals zusammenhängend überblickt werden, an den Einbrüchen eines idealistischen Anthropozentrismus, an der psychologisch-apologetischen Arbeit des Pajonismus enthüllt sich die Krise des Prädestinarianismus, die insbesondere in der Arbeit der deutsch-reformierten Theologie zu einer Überwindung des prädestinarianischen Systems drängt. Hier wird die Linie, wenigstens im Exkurs, bis zu Karl Barth verfolgt. Die gängige Ansicht von der zentralen Bedeutung des Prädestinationsgedankens für das „reformierte Bekenntnis“ wird durch den Aufweis des so bewegten Ringens mit den Fragen im einzelnen, sich zu einer nicht unerheblichen Revision ihrer schematischen Thesen veranlaßt sehen. Eine Göttinger Dissertation von 1952, die Webers Buch noch nicht hat benützen können, hat inzwischen durch Aufweis von Einzelheiten das Bild der Schule von Saumur noch etwas deutlicher gezeichnet, aber im Ergebnis H. E. Webers Arbeit bestätigt: Jürgen M o l t m a n n, Gnadenbund und Gnadenwahl. Die Prädestinationslehre des Moysse Amyraut dargestellt im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlich-föderaltheologischen Tradition der Akademie von Saumur.

Über die orthodox-lutherische Prädestinationstheorie wird der Weg zur Philosophie der Theodizee verfolgt und im Rahmen des Versöhnungsproblems mit dem Gesamtzusammenhang des theologisch-philosophischen Ringens um einen Neuanfang gesichtet. So stellt die Hauptmasse des Werkes eine geschlossene, überaus gehaltvolle und nicht so bald auszuschöpfende Monographie über die Systeme der Rechtfertigungslehre und des Prädestinarianismus vor allem im 17. Jhd. dar.

Das letzte Kapitel richtet den Blick auf entscheidende geistesgeschichtliche Zusammenhänge, und zwar vom Sozinianismus aus, dessen bedeutsame Rolle als Knotenpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung damit herausgestellt wird: der Kampf um das Versöhnungsdogma und die Offenbarungstheologie. Hier wird eigentlich erst die Orthodoxie vor die Entscheidungsfrage gestellt, entweder die letzten Konsequenzen aus ihrem Rationalismus zu ziehen — mit dem Ende der Selbstauflösung, oder den Rationalismus aus der Tiefe theologischer Intuition zu überwinden. Der Versuch zu solcher Überwindung — ein zunächst doch erfolgloser Versuch — bringt die zweite Schicht des orthodoxen Systems in den Vorder-

grund, nämlich die neben der rationalistischen schon früher sich anmeldende heilsgeschichtliche Erfassung des Rechtfertigungsglaubens. Diesem Komplex sollte der nächste Band des Werkes, zugleich sein Abschluß, gewidmet sein. Daß mit seinem Erscheinen nicht mehr gerechnet werden darf, nennt einen großen Verlust. Denn die für H. E. Weber kennzeichnende Tiefe des theologischen Eindringens in den Gegenstand, verbunden mit historischer Akribie und mit souveräner Beherrschung eines weitschichtigen und oft schwer zugänglichen Materials, die Kraft der Analyse und des Zusammenfassens, all das wird sich nicht so leicht wiederholen lassen. Umso dankbarer muß man sein, daß es dem Autor trotz der schwierigen Arbeitsbedingungen und trotz schwerer Belastungen im letzten Jahrzehnt seines Lebens (durch die politischen und kirchenpolitischen Vorgänge) vergönnt war, noch den vorliegenden Teil seines Werkes zu vollenden. Auch wenn dieser Band in seiner Konzeption eng mit dem vorangegangenen zusammenhängt, stellt er doch sowohl thematisch wie in seiner Formung ein in sich gerundetes Ganzes dar und darf daher als ausgereifte Monographie zu einem ebenso wichtigen wie bisher nur wenig aufgeschlossenen Fragenkreis der Theologiegeschichte der Orthodoxie und der Geistesgeschichte des 17. Jhdts. überhaupt angesehen, gewürdigt und vor allem benutzt und ausgewertet werden.

Daß der Blick immer wieder von den Problemen der Vergangenheit zu heutigen Fragestellungen gelenkt wird, gibt dem Werk eine unverkennbar aktuelle und anregende Note. Die lutherische „Neuorthodoxie“ wird aus ihm Entscheidendes lernen können, zumal es geeignet ist, die Lebendigkeit echten theologischen Arbeitens zu wecken und ihm die historisch-kritische Verantwortlichkeit gegenüber den Zeugnissen der Vergangenheit einzuschärfen. So ist das ganze Buch ein eindrucksvolles Denkmal, das das Lebenswerk des nach menschlichem Ermessen mit seinem Tode am 13. 6. 1950 zu früh heimgeholten Autors unvergeßlich macht, und eines jener seltenen Bücher, die für Generationen bleibenden Wert besitzen werden. Es weckt zugleich immer wieder den Wunsch, daß die beiden vergriffenen ersten Bände bald die dringend notwendige Neuauflage erfahren.

Göttingen

E. Wolf

Neuzeit

James C. O'Flaherty: *Unity and Language. A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann. With an Introductory Note by Walter Lowrie* (= University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literatures 6). Chapel Hill, N. C. 1952. X, 121 S. Lw. \$ 3.00, brosch. \$ 2.50.

Die Studie hat 1950 der Divinity School der Universität Chikago als theologische Promotionsschrift vorgelegen unter dem Titel: 'The Linguistic Foundations of Hamann's Concept of Unity'. Der Verfasser wirkt als Professor für Deutsch an der Universität von Nordkarolina.

Nach Lowries einführender Broschüre (Johann Georg Hamann: An Existentialist. Princeton, N. J. 1950) ist O'Fl.'s Arbeit das erste Hamannbuch aus den Vereinigten Staaten, ja in englischer Sprache überhaupt. Schon deshalb zieht sie besondere Aufmerksamkeit auf sich. Darüber hinaus ist es der Beachtung wert, daß in den U.S.A. eine Untersuchung über den Zusammenhang von Wort und Wirklichkeit vorgelegt wird, die Hamann, welcher der positivistischen Linguistik scharf entgegengesetzt ist, zu ihrem Mittelpunkt macht. Während Rudolf Unger (Hamanns Sprachtheorie, München 1905) in erster Linie eine psychologische Deutung und geistesgeschichtliche Einordnung des Magus vornimmt, bemüht O'Fl. sich um Hamanns Beitrag zur Sprachphilosophie dieses Jahrhunderts.

Er baut seine Untersuchung in vier Kapiteln auf, gerahmt von Einleitung und Zusammenfassung: I. Das Primat der natürlichen Sprache, II. Sprache und Erfahrung, III. Die Zweifelt in der Einheit der Sprache (The Duality in Unity of Language), IV. Vernunft und Erfahrung.

Der Sprache wird in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts eine außerordentliche Rolle im Erkenntnisvorgang zugeschrieben. Das macht Hamann, der über das Verhältnis von Denken und Sprechen nachgedacht hat, besonders wichtig. Wenn man überhaupt ein Prinzip zur Bestimmung der Gedankenwelt des Magus nennen kann, so ist es „the principle of unity“; das hat Goethe als erster erkannt. Der Einheitsgedanke läßt sich in verschiedener Weise deuten: er kann zum Verständnis Hamanns als eines psychologischen Phänomens dienen (Unger), in metaphysischer Interpretation auf ein neues Verständnis der Wirklichkeit hinweisen (Metzke), schließlich gibt es bei Hamann Stellen, die zu einer theologischen Behandlung dieses Grundgedankens auffordern (z. B. Werke ed. Nadler II, 64.13 und 204.7). Aber diese Deutungen führen nicht zu den Grundlagen des Einheitsdenkens, die nur linguistisch zu erfassen sind. Die Hauptaufgabe der Untersuchung besteht also darin, zu zeigen, in welcher Weise Hamann Sprache verstand als „faithful surrogate“ der Wirklichkeit. Seine epistemologischen und theologischen Grundsätze erfüllen Hilfsfunktionen hierbei.

Hamanns Einheitsdenken rechtfertigt nicht ohne weiteres seine Einstufung als Monist im Sinne von Parmenides, Spinoza, Hegel oder Bradley (!). Allenfalls kann von einem „religiösen Monismus“ die Rede sein, insofern Hamann in der transzendenten Einheit Gottes Grund und Ursprung aller in der Wirklichkeit erfahrbaren Einheit als „creational unity“ sieht (S. 5, vgl. S. 96 f.). Vielmehr hat man in dieser „sprachlich begründeten Idee der Einheit“ Hamanns wirkungsvollsten Schlag gegen die Aufklärung zu sehen (S. 6). Die Entwicklungen innerhalb der Sprachphilosophie des letzten halben Jahrhunderts berechtigten den Autor zu „qualified optimism“ für lichtvollere Einsichten in die „Natur der Sprache“ an Hand von Hamann (S. 8). O'Fl. verweist auf Gunther Ipsen (Sprachphilosophie der Gegenwart, Berlin 1930) und Wilbur Marshal Urban (Language and reality, London 1939). Der Leser vermißt hier, wie im ganzen Buch, eine Erwähnung Ferdinand Ebners und Eugen Rosenstock-Huessys, deren Werk in der Wirkungsgeschichte von Hamanns Sprachdenken einen hervorragenden Platz einnimmt!

I. Das Primat der natürlichen Sprache vor der abstrakten. Der Autor setzt sich mit Unger auseinander, dessen Hamannauffassung er mit der Hegelschen

gleichsetzt (S. 10, 11), ohne zu berücksichtigen, daß Unger als Diltheyschüler innerhalb einer psychologisierenden Geistesgeschichte bleibt, während Hegel doch durchaus philosophisch interpretiert. Natürliche Sprache wird folgendes definiert als „die geschichtlich bestimmte Muttersprache (vernacular) jedes Volkes und deren dichterische Behandlung“ (S. 16); abstrakte Sprache ist „the non-imaginative and non-affective terminology produced by the ratiocination process“. Natürliche und abstrakte Sprache sind einander entgegengesetzt wie Dichtung und Mathematik. Die ursprüngliche Sprache der Natur wird mit einem Hamannzitat näher bestimmt als Sprache „des festen prophetischen Wortes in den allerältesten Urkunden des menschlichen Geschlechts und in den heiligen Schriften des achten Judentums“ (Werke ed. Nadler III, 306.28 ff.).

Dazu ist zweierlei kritisch zu bemerken. Die Vieldeutigkeit des Wortes ‚Natur‘, über die der Autor sich in einer kurzen Anmerkung erklärt, rät von seiner Verwendung in dem bei Hamann nicht häufig vorkommenden Sinn von „unverdorben durch die übermäßige Intervention der Vernunft“ (O’Fl.) ab. Der Autor stützt sich auf eine Stelle in den ‚Aesthetica‘ 1762 (Werke ed. Nadler II, 211.5). Diese Basis ist zu schmal für einen auf Hamann zutreffenden Begriff der „natürlichen Sprache“. Was Hamann 1762 Sprache der Natur nennt, bestimmt der Autor enger mit der eben angeführten Stelle aus ‚Golgatha und Scheblimini‘ von 1784 (!), d. h. er zitiert ohne Rücksicht auf die verschiedene Veranlassung, Richtung und Abfassungszeit der einzelnen Schriften. Das wird u. a. auch deutlich auf S. 3 und S. 13, wo Aussagen Hamanns von 1759 und 1786 beieinander stehen, um als dicta probantia das gesuchte Ergebnis zu erhärten. Gerade bei einem Schriftsteller wie Hamann wird die „Problematik der geisteshistorischen Beweismethode durch Zitate“ (Gerhard Fricke) kraß erkennbar. Dazu kommt, daß das Kernzitat aus ‚Golgatha‘ unvereinbar ist mit der Rede von der „natürlichen Sprache“ bei Hamann, es sei denn, daß nachgewiesen wird, bei ihm schließt Natur Geschichtlichkeit ein. Der Skopus des Zusammenhanges, dem das Zitat entstammt, besagt die wesentliche Geschichtlichkeit des Wortes und begründet sie streng offenbarungstheologisch. Letzteres stellt der Autor zwar fest (S. 30), aber die Geschichtlichkeit der Sprache ist leider nirgends entfaltet. Für Hamann gibt es Sprache nicht allgemein, sondern nur in ihrer je und je verschiedenen geschichtlichen Besonderheit als Eigensprache, Fremdsprache, Muttersprache. Sie ist dem Menschen immer schon vorgegeben und entspringt nicht aus seinem ‚natürlichen Wesen‘.

Dann zeigt der Autor im Anschluß an Otto Jespersen (The Philosophy of Grammar, London 1925), daß die natürliche Sprache den Zugang zur „nature of reality“ gewährt. Hamanns allgemeine Sprachprinzipien lassen den Schluß zu, daß nicht isolierte Wörter, sondern Sinneinheiten (sense units) die Grundelemente der Sprache bilden. Diese Behauptung wird in Kap. III nachgewiesen. Die Sprachwissenschaft ist für Hamann die Grunddisziplin der Philosophie (S. 26/7).

Das II. Kapitel handelt davon, daß Erfahrung für Hamann wesentlich worthaft oder sprachlich ist (S. 33). Er unterschied einen subjektiven Aspekt der Erfahrung, den der Gedanke bildet, von einem objektiven Aspekt, den die Sprache darstellt. Alles Denken wird nur in der objektiven Seite der Erfahrung, also sprachlich faßbar (S. 34). Hamann würde an Fragen der Linguistik zwar auch ohne seinen Durchbruch zum lebendigen Glauben in London (1758) interessiert gewesen sein, aber die Überzeugung, daß allein die Sprache die Wirklichkeit vermittelt, stammt aus diesem Grunderlebnis. Später hat er sich jedoch zunehmend nur mit der menschlichen Seite der Sprache befaßt, weniger mit der Tatsache, daß Gott sich in ihr offenbart hat (S. 36). Der Autor übersieht hier leider, daß Hamann sich noch 1784 in ‚Golgatha‘ ausführlich mit der Verbindung von Vernunft und Sprache beschäftigt hat (Werke ed. Nadler III, 300.22 ff.). Die Philosophie von der Sprache als Wirklichkeitsmedium nennt Hamann ‚Verbalismus‘. Die Vernunft oder die reflexive Fähigkeit des Geistes (mind) muß notwendig objektiviert werden in Sprache (S. 37). Mit einem Großzitat aus Hamann (Werke III, 321.33)

wird dann Hamanns Auffassung vom Ursprung der Sprache umrissen. Von dem „crucial point“ in seiner Sprachtheorie, dem Übergang von der Gottessprache zur Menschensprache wird anmerknungsweise (Anm. 17, S. 106) gehandelt im Anschluß an Hugo Delff (A.D.B. X S. 463). Nach einer Diskussion der sokratischen Unwissenheit und ihrem Verständnis bei Hamann kommt der Autor zu dem Schluß, daß in Hamanns Augen keine echte Erkenntnis außerhalb der Sprache stattfinden kann.

Kapitel III bietet die Deutung von Hamanns Sprachtheorie. Die Struktur der Wirklichkeit, der Sprache und des Geistes stehen in einem Entsprechungsverhältnis zueinander. Das „natürliche“ Sprechen, dessen Grundelement die Sinneinheit ist, ist bipolar, d. h. es stellt immer zwei Arten von „Sprachsymbolen“ dar, nämlich Symbole, die für Objekte stehen, und solche, die für Verhältnisse zwischen Objekten stehen. Das Objekt ist der wahrnehmenden, das Verhältnis der nachdenkenden Fähigkeit des Geistes zugeordnet. „Abstrakte“ Sprache hingegen ist unipolar, d. h. sie stellt nur eine Art von Sprachsymbolen dar, nämlich die, die für Verhältnisse stehen. Für Hamann stellt also die natürliche Sprache Verhältnisse von Objekten oder wirklichen Wesenheiten dar, wohingegen „abstrakte Sprache“ bloße Verhältnisse wiedergibt, entia rationis. Sie vermittelt also keine Wirklichkeit, weil sie die Grundstruktur der Zweiheit in Einheit, d. h. von Verhältnissen und Gegenstand in der Wirklichkeit, von Wahrnehmung und Überlegung im Geiste verfehlt und damit in eine unwirkliche Unipolarität übergeht. Die bipolare Grundstruktur von Sprache, Wirklichkeit und Geist geht auf Gottes schöpferischen Akt zurück und stellt die bedeutendste Einheit in der „cognitive experience“ dar, weil sie das sichtbare Bild der Verknüpfung des Idealen und Realen ist (S. 73). In diesem theologisierenden Schluß des Kapitels stützt der Autor sich auf Hugo Delff (s. o.). Die Zweiheit in der Einheit der natürlichen Sprache ist letzten Endes ein Symbol für die Zweiheit in der Einheit ihres Ursprungs, der *communicatio idiomatum* des Göttlichen und Menschlichen (S. 72).

Während der Autor im II. Kap. vorwiegend typologisch kennzeichnet, schreitet er in diesem III. Kap. zu einer systematischen Entfaltung fort, die mit Begriffen aus der angelsächsischen Linguistik Hamanns Aussagen zwischen 1759 und 1788 teils zusammenschaut, teils einzeln weiter ausdeutet. Es wäre vorteilhaft gewesen, wenn der Autor seine Begriffsmittel stärker kontrolliert hätte; u. a. gelingt es ihm nicht, den Symbolbegriff so eindeutig zu bestimmen, daß er mit dem Symbolbegriff der formalisierenden Semantik nicht verwechselt werden kann. Dabei hätte erläutert werden müssen, in welchem Zusammenhang Hamann von „Verhältnissen“ spricht. Man wird den Eindruck nicht los, daß der Autor gerade in diesem Kapitel seinerseits von der Schrift zu Schrift verschiedenen theologie- und literargeschichtlichen Konstellation bei Hamann abstrahiert, indem er das ganze Werk kreuz und quer zitiert, und dann den Befund mit formalisierten Begriffen interpretiert, die Hamann fremd sind. So haben wir in dieser geistreichen Deutung von Hamanns Sprachtheorie gerade das vor uns, was Hamann selbst hartnäckig bekämpft hat: abstraktes Reden.

In Kap. IV, über Vernunft und Erfahrung, wird aber dankenswerterweise etwas davon deutlich, daß Hamanns Schriften durchweg im Dialog entstanden sind und also ohne ihren jeweiligen ‚Partner‘, sei es Herders ‚Älteste Urkunde‘, Klopstocks ‚Über Sprache und Dichtkunst‘ oder Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘, nicht gelesen und interpretiert werden können. O.Fl. gibt hier nach einem gedrängten Überblick von Hamanns Einschätzung der Abstraktion im allgemeinen eine kritische Darstellung der Auseinandersetzung Hamanns mit dem Denken Lessings (Offenbarungsbegriff, S. 74 ff.) und Kants (Vernunftbegriff, S. 81 ff.). Für die Theologie verspricht der Autor sich von einer weiteren Ausdeutung von Hamanns Sprachtheorie wichtige Folgerungen für das Verständnis von Glaube und Vernunft bei Hamann. Die natürliche Sprache biete eine Art Vergleich des Verhältnisses von Glaube und Vernunft (S. 92); wie sie nämlich keine sinnvollen Äußerungen ohne die bipolaren Sprachzeichen gestatte, so könne es auch kein

„religiöses Wissen“ geben ohne beides. Glaube und Vernunft. Die Funktion der Vernunft wird verglichen mit der von Verba, Adjektiva und Präpositionen, die des Glaubens mit der der Substantiva. Sowenig wie unter den bipolaren Sprachzeichen ein Konflikt statthaben kann, so wenig können Glaube und Vernunft miteinander kollidieren. Der bipolare Symbolismus, den O'Fl. bei Hamann zu sehen glaubt, bietet das Verständnis für dessen Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube.

Leider wird die Glaubenswurzel von Hamanns Sprachdenken stets nur so gestreift, daß unerwähnt bleibt, wie sie von Grund auf trinitarisch, nicht etwa binarisch ist. Weil O'Fl. nicht durchdringt bis zur Erhebung von Hamanns Aussagen über den Zusammenhang von Wort und Geist, woran ihn Jespersens linguistische Theorie der Sinneinheit gehindert haben dürfte, bleibt ihm der Zugang zur Herzkammer von Hamanns Sprachdenken verschlossen: Die Erniedrigung des Wortes Gottes im Menschenworte, die wir theologisch als Kondeszendenz Gottes im 3. Artikel aufzufassen haben. Hamanns gesamtes Denken ist im Glauben an den dreifaltigen Gott, nicht an einen unitarischen Schöpfergott begründet.

O'Fl. führt über Unger hinaus, indem er Hamanns Beitrag zur Frage der Wirklichkeitserfassung durch Sprache zu erheben sucht, aber er versteht ihn zu kurz, weil er bei der erkenntnistheoretischen Fragestellung stehen bleibt. Mit den Mitteln der Linguistik wird man schwerlich zu einem christlichen, das heißt, geschichtlichen Verständnis der Sprache gelangen. Man müßte hingegen etwa so fragen: Was bedeutet es, daß die geschaffene Wirklichkeit als Gottes Wort verstanden wird (vgl. Ps. 33,9: Werke ed. Nadler III, 301.18)? Hierzu hat F. K. Schumann einen wichtigen Beitrag geleistet, der ausdrücklich auf Hamann Bezug nimmt (Wort und Wirklichkeit, Berlin 1951). Es wäre zu begrüßen, wenn der Autor nach dieser erkenntnistheoretischen Studie über Hamanns Sprachtheorie uns eine Arbeit über die primäre Frage nach der theologischen Grundlegung von Hamanns Sprachdenken schenkte. Eine solche Erörterung, die einen sehr erwünschten Beitrag der Hamannforschung zur Hermeneutik und Sprachphilosophie leisten könnte, müßte den Titel erhalten: *Trinity and Language!* O'Fl. macht den europäischen Leser übrigens erfreulicherweise mit einer Reihe kleinerer amerikanischer Aufsätze über Hamann und seine Zeit bekannt!

Lüdenscheid

L. Schreiner

Erik Schmidt: Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 52. Bd.). Gütersloh (Bertelsmann) 1952. 260 S. Kart. DM 18.—.

Der absolute dialektische Idealismus Hegels logisiert das Alogische, ordnet es sich als „das Andere“ unter und entwertet es. In den dadurch bedingten Prozeß des Denkens muß sich auch das Religiöse eingliedern, ja für Hegel ist es die höchste Aufgabe der Philosophie, das Religiöse von der Stufe der „Vorstellung“ in die Sphäre des „Begriffs“ zu erheben. Das Programm des Hegelschen idealistischen Systems erfordert die Hinaufhebung und Hineinnahme der religiösen Vorstellungen von Gott in die Kategorien der Logik, d. h. genauer und richtiger gesagt: in die Onto-Logik, die ihrerseits umgekehrt von ihrem obersten Punkte aus, dem Begriff (oder auch der Idee), die Entfaltung des Denkens zur Vorstellung aufweist. Daß Hegel gerade im Problem der dialektischen Bewältigung des Religiösen die höchste Aufgabe der Philosophie erblickt, ist ein Beweis für die umfassende Totalität seines Denkens und für seine Verbundenheit mit dem konkreten geschichtlichen Menschen.

Die Abhandlung von Schmidt „Hegels Lehre von Gott“ ist eine umgearbeitete und erweiterte Jenaer Dissertation aus dem Wintersemester 1942/43 mit dem Titel „Hegels Gottesidee“. Das Thema der Schrift ist also die dialektisch sich voll-

ziehende Erhebung der religiösen Vorstellung von Gott in die Sphäre des Begriffs, d. h. die idealistische Überwindung des abstrakten und dualistischen Denkens, es sich in der Gegenüberstellung von Gott und seiner Schöpfung findet, und die Gewinnung eines einheitlichen spekulativen Gottesbegriffs und seiner dialektischen Möglichkeiten. Das Mittel dazu ist der alles Philosophieren Hegels kennzeichnende Weg der Einebnung und Ausweitung der Begriffe, wie es das Kategoriensystem des absoluten Idealismus erfordert: in einem logischen Differential- und Integralverfahren wird die Nichtidentität um der Identität willen nicht nur nicht festgehalten, sondern direkt aufgehoben. So verlangt es der Dreischritt der Methode der Dialektik, um als Prozeß möglich zu sein und nicht zum Stillstand zu kommen. Der Begriff wird schöpferisch verstanden und mit dem Prädikat der Allmacht bedacht, im Grunde wird er schon im ersten Einsatz des Systems als ein Personales gesetzt und impliziert von vornherein die spätere Explication im Gottesbegriff. So gewinnt Hegel die Spitze seines Systems aufgrund der Entfaltung seiner Urhypothesis. Daß mit dem ersten Ansatz das System als Ganzes vorweggenommen wird, hat man immer gesehen, und man hat auch nicht verkannt, daß jeder Satz des Systems das Ganze mitausspricht. Wie nun näherhin der Begriff in der Idee sich vollendet und aus ihr die Idee der Dreifaltigkeit gewonnen wird, das kann man, wenn man nicht unfair werden will, in wenigen Sätzen nicht sagen. Im Resumee verliert das System seinen Glanz, es wird zu einer Gruppe unverständlicher Worte und Sätze.

Hegels spekulatives Vorgehen könnte man mit dem des Anselm von Canterbury vergleichen. Ein solcher Vergleich würde sehr lehrreich sein. Auch Anselm schwebt als höchstes Ziel eine Durchrationalisierung des gesamten christlichen Lehrgutes vor Augen; aber er hält an der nicht weg- und auch nicht umzudeutenden Lehre der Kirche unerschütterlich fest. Er nimmt diese Lehre als ein zu Erklärendes, aber deshalb doch nicht als ein im Denken restlos Auflösbares hin. Dafür ist seine Stellungnahme im Streit um Roscelin höchst aufschlußreich. In der Monographie „Cur Deus homo“ steht der Satz: „Per unius quaestionis solutionem, quidquid in novo testamento veterique continetur, probatum intelligo“. Aber auch unter dem Aspekt der Verwirklichung des Christlichen würde trotz seines Rechtsdenkens bei einem Vergleich Anselm entschieden besser abschneiden als Hegel, gleichgültig, an welcher Form kirchlichen Christentums man sich orientiert. Wenn daher Schmidt es Hegel hoch anrechnet, Anselms Satisfaktionstheorie nicht herangezogen zu haben, so kann man dieses Urteil nur verstehen, wenn man beachtet, daß die zeitbedingte Satisfaktionstheorie losgelöst leicht zu durchschauen ist, während der alle Fakta auflösende rein systembedingte Funktionalismus Hegelscher Philosophie der Theologie in Theorie und Praxis nur schwer zu durchschauen ist. Schmidt übersieht, daß auch bei Hegel ratio und jus korrelativ aufeinander bezogen sind. Was die gedankliche Leistung angeht, ist Anselm mit Hegel natürlich nicht zu vergleichen. Die gedankliche Leistung als solche kann aber doch wohl keinen Maßstab für die Beurteilung eines spekulativen Systems abgeben, weil man von ihrer ontischen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit nicht absehen darf. Schmidt schätzt die abstrakte Leistung des Dialektikers als solche allzu hoch ein. Anselm lebte in bezug auf sein Wirklichkeitsverständnis in einer platonisch-neuplatonischen Tradition, für die „der Grad“ der Wirklichkeit alles Gegebenen am eidetischen Sein zu messen ist und für die infolgedessen das Sein schlechthin das ens realissimum sive Deus ist. Hegel gewinnt einen analogen Begriff aufgrund seines spekulativen Seinsverständnisses. Diese bloß formale Übereinstimmung beweist aber nichts für die Richtigkeit der Position des absoluten Idealismus. Trotzdem beide, Anselm und Hegel, vom Faktum des kirchlichen Glaubens ausgehen, hat dieses Faktum für beide eine wesentlich verschiedene Funktion. Anselm sucht das Faktum als Faktum im System der Offenbarung verständlich zu machen; er setzt voraus und läßt als gottgesetztes unbegreifliches Mysterium bestehen, was Hegel in seiner immanenten idealistischen Notwendigkeit dialektisch herleitet. Hegel löst das Faktum und damit die Voraussetzung Anselms auf.

In dem Gesagten ist enthalten, daß man Hegels und Anselms ontologischen Gottesbeweis nicht in der Weise vergleichen und verwerten kann, wie Schmidt es tut. Die gedanklichen Beweismotive sind bei beiden zu verschiedenartig gespeist. Das gilt auch von der Heranziehung Descartes' und anderer, die sich des ontologischen Arguments bedient haben. Eine Rezension kann nur auf den zugrundeliegenden Realitätsbegriff hinweisen, dessen Parameter das ontologische Argument ist. Zweifelsohne haben in Hegels System die Gottesbeweise ihre legitime Stellung, und das ontologische Argument ist das dem System homogenste. Die Möglichkeit der Gottesbeweise bezweifeln heißt, Hegels System als Ganzes in Frage stellen. Die Ambivalenz des Begriffes Gott sei dabei bewußt übersehen! Trotzdem ist gerade das Kapitel der Gottesbeweise das schwächste der Schmidt'schen Abhandlung. An diesem Punkte zeigt sich, daß man seine gesamten Darlegungen und Auseinandersetzungen unter den Gesichtspunkt der natürlichen Theologie bringen könnte, um die grundsätzliche Position aufzudecken, von der aus die Darstellung und Beurteilung der Lehre Hegels von Gott erfolgt. Schmidt bemüht sich, die Argumente für eine natürliche Theologie vorkantischer Art, die im absoluten Idealismus in großer Form ihre Auferstehung gefeiert hat, herauszustellen. Dabei zeigt sich, daß er oft in eine erstaunliche Nähe der katholischen Konkordanz-Philosophie und -Theologie gerät, von der aus der Weg nicht weit zu der im römischen Katholizismus sich heute breit machenden Konvenienztheologie ist. Das zu sehen ist sehr lehrreich, zumal angesichts der Tatsache, daß es unter den katholischen Theologen übergenug Gnostiker gibt, die in foro externo den Wortlaut von Dogmen akzeptieren, in foro interno aber mit Methoden nach Art der Hegelschen Dialektik sich eine gnostische Interpretation reservieren. Trotz allem aber bleibt bestehen, daß die Theologie von der Philosophie jederzeit lernen kann und lernen muß, auf deren Kategorien sie nun einmal angewiesen ist. Die Philosophie als solche gibt, wenn nicht ein falsches, so doch nur ein negatives Bild von dem, was der Theologe in ihren termini auszudrücken vermag. Sogar am Ende der Gotteslehre des Thomas von Aquino steht: „Quando in Deum procedimus per viam remotionis, . . . remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantium, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur“ (In I Sent. d.8 q.1 a.1). Diese Gotteslehre schwingt in der Mystik; auch Hegels Dialektik des Begriffs — und damit Gottes — lebt aus einem Mystizismus, der allerdings nicht in Dionysius, sondern im Logos schlechthin seine Wurzeln hat und in seinen Formen sich äußert. Die Theologie aber lebt aus einer Fülle letzter Erkenntnisse, die nur dem Glauben möglich ist, und sie mißt an ihrer Fülle die aus unendlicher Entfernung kommenden bisherigen Resultate philosophischer Bemühungen. Was ihr nottut, ist ein philosophischer Personalismus, d. h. eine Philosophie des Ich und Du und der Gemeinschaft, eine Philosophie des Wortes und der Liebe.

Aber abgesehen von der speziellen oder auch grundlegenden Frage der Möglichkeit und Richtigkeit einer natürlichen Theologie und ihrer Rolle in der Darstellung und Kritik Hegels durch Schmidt lautet die an sein Buch zu richtende und von ihm zu beantwortende entscheidende Frage: Kann man die Philosophie des absoluten Idealismus christlich rechtfertigen? Wie ist sie unter christlichem Aspekt zu werten? Zur Diskussion steht ja nicht ihre Wirkung innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte, sondern es ist von Schmidt eine direkte Frage, wenn auch gewissermaßen erst nachträglich, an die Hegelsche Philosophie als solche gestellt. Wenn Philosophie die Enthüllung Gottes ist, kann keine Theologie an ihr vorbeigehen; und wenn die Theologie in der Gnosis gipfelt, darf kein Philosoph diese vernachlässigen. Theologie und Philosophie konvergieren im Hegelschen System zueinander, vielmehr ist es ganz eindeutig so, daß die Theologie zur Philosophie konvergiert und in ihr aufgehoben ist, schon deshalb, weil bei Hegel

der Vorrang immer dem Denken gebührt. Nach Hegel vermag die Gewißheit des Glaubens die Wahrheit der religiösen Gotteserkenntnis nicht zu begründen. Die objektive Wahrheit muß sich auf das Zeugnis des eigenen Geistes von dem in der Dialektik der Onto-Logik erfahrenen Gottesgeist gründen. Die religiöse Vorstellung von Gott ist in den wissenschaftlichen Begriff umzudenken, um den Glauben zu stabilisieren. Das führt dazu, in das religiöse Dogma hineinzulegen, was aus ihm aufgrund der Systemvoraussetzungen herausgeholt werden muß. Infolgedessen wird das, was das Dogma ursprünglich besagen will, oft genug rücksichtslos vergewaltigt, und die systembedingte symbolische Deutung des Dogmas wird gegenüber den von der kirchlichen Lehre vertretenen Fakten als gültige Norm statuiert. So tritt an die Stelle der Tatsache der einmaligen Menschwerdung Gottes die allein als belangvoll angesehene ständige Menschwerdung Gottes, die mit der Gottwerdung des Menschen identisch gesetzt wird. Diesen eigentlichen Sinn der Inkarnation vermag der Philosoph, angeregt durch das in der Vorstellung bloß historisch Gegebene, zu erfassen, und in diesem Anstoß zur Erfassung der immanenten idealistischen Dialektik des Absoluten liegt der Endwert des kirchlichen Dogmas. In ähnlicher Weise hat die traditionelle Lehre von der Trinität ihre Bedeutung als vorstellungsmäßiger Ausdruck und Ausgangspunkt des Denkens für die Hinführung zur dreigliedrigen Dialektik des absoluten Geistes. Es ist unbestritten, daß eine solche Philosophie das Endstadium aller Philosophie und Theologie erreicht haben muß, und auch so gesehen ist das bekannte Wort von der säkularisierten christlichen Eschatologie im absoluten Idealismus richtig.

Die Philosophie Hegels will nach allem nicht etwa eine Hinführung zum Christlichen sein, noch viel weniger will das System des absoluten Idealismus das Christliche als offene Möglichkeit innerhalb des Religiösen gelten lassen; der absolute Idealismus beansprucht vielmehr, selbst die Form des Christlichen schlechthin zu sein — für die Gnostiker innerhalb des Christentums. Der vollendete Christ ist der Philosoph des spekulativen absoluten Idealismus. Hegel war Gnostiker, nicht etwa in dem Sinne, in dem Origenes aufgrund historischer Bedingtheit es war, sondern er war Gnostiker in einem absoluten und definitiven Sinne. Sein logischer und dialektischer Gnostizismus machte Hegel zum Pantheisten nach Art etwa eines Johannes Scottus. Der Streit um den Pantheismus Hegels sollte nicht wieder aufgegriffen werden; denn auch der spiritualistische Pantheismus ist Pantheismus, und ihm entspringt Hegels Ansicht, daß der Mensch ein Moment des im Prozeß der Weltentwicklung zum Bewußtsein kommenden Absoluten ist. Von Hegel stammt das Wort, der Pantheismus sei Akosmismus; für den Menschen würde das besagen, daß das All der Gottheit ihn verschlingt und er notwendig seine Individualität einbüßt. Wenn aber der Mensch nur ein Moment innerhalb der Entfaltung des Begriffs darstellt, so ist der Streit um den Pantheismus Hegels trotz seines Akosmismus-Arguments nur ein Streit um Worte, solange man sich an das System hält und nicht die etwa vor dem System liegenden Entscheidungen als solche zum Maßstab der Interpretation macht. Gerade das Argument des Akosmismus verrät lediglich die Wende gegen das logisch nicht Faßbare. Logos und Kosmos werden bei Hegel identisch, und so kehrt sich dieses Argument gegen die vom Christentum festzuhaltende Grundposition des Faktischen innerhalb der Offenbarung. Schmidt greift zur Bekräftigung seiner Interpretationen gern auf den Menschen Hegel zurück, und mit einem derartigen argumentum e homine schließt er auch seine Abhandlung. Das aber war nicht abzuhandeln.

Tatsächlich: allgemein gesehen ist es die Frage des Faktischen in der Form des Individuums, die jedes idealistische System, und darum auch das Hegelsche sprengt. Der alte Hermann Cohen, der seinen Hegelianismus zwar nicht wahrhaben wollte, sah sich vor der definitiven Abrundung des Systems seines methodischen Idealismus vor die Tatsache gestellt, daß er das Individuum in seiner Philosophie nicht unterzubringen vermochte: die Religion erhob Einspruch gegen die Einheit des Bewußtseins in Logik, Ethik und Ästhetik, indem sie die Behauptung des Endlichen, d. h. „des menschlichen Individuums seinem Gott, dem Gott

des Ich gegenüber, geltend machte“. Dieser späte bloß noch „methodische“ Idealismus lebte nicht mehr aus der Kraft seines Ursprunges und war als wiederbeleber und „wissenschaftlicher“ Epigonenidealismus anfällig gegenüber dem nicht zu eliminierenden gefährlichsten Bazillus innerhalb auch dieses Systems, sobald es mehr sein wollte als Wissenschaftstheorie. Infolgedessen sah sich der alte Cohen nach einem Leben aus dem wissenschaftlichen und für den kritischen Idealismus gezwungen, an den Anfang der Religionsphilosophie die Korrelation von Gott und Mensch zu stellen. Diese Korrelation ist aber natürlich nicht schlechthin ein Wechselverhältnis, vielmehr hat Gott in ihr den Schwerpunkt.

Wie sieht angesichts schon allein einer solchen Einsicht, die längst über die totgeschwiegene existentialistische Linie, wie sie vom alten Cohen und von Rosenzweig ausgeht, zu einem Umbruch des Denkens innerhalb der Entwicklung des philosophischen Gedankens geführt hat, Schmidts Darstellung und Beurteilung von Hegels Gotteslehre aus? Sie ignoriert die heutige philosophische Fragestellung, auch soweit sie durch Hegels Philosophie ausgelöst ist, und das ist zumal angesichts des hohen Rangs der Darlegungen Schmidts bedauerlich. Denn letztlich muß jede philosophische Abhandlung in die pro tempore bestehende Sicht gebracht werden. Schmidt bietet, unbeschwert von der zumal durch Heideggers Philosophieren wiederum herausgestellten Problematik der Interpretation, das Faktische der Hegelschen Aufstellungen in leicht verständlicher und flüssig geschriebener Sprache. Natürlich vermag auch er nicht die unmögliche Aufgabe zu lösen, ohne jede Interpretation eine solch schwierige Philosophie darzustellen, wie sich zumal am Schluß seiner Kapitel sehr deutlich machen ließe. Aber schon seine verständige und kluge Darlegung der Hegelschen theologischen Grundprobleme als solcher ist eine enorme Leistung und verdient den Dank zumal aller Theologen, die sich mit Hegel befassen. Diese positive Darstellung scheint den Löwenanteil der ursprünglichen Dissertation zu bilden. Denn in methodisch wenig glücklicher Weise hängt Schmidt an die einzelnen Kapitel in großen und zum Teil ausgezeichneten Anmerkungen seine Beurteilung nach Art nachträglicher Reflexionen in einem Scholion an. Eine immanente Kritik im Zusammenhang der Darstellung der einzelnen Lehrpunkte wäre wohl entsprechender gewesen. An sie anschließend hätte dann die Konfrontation mit der christlichen Lehre erfolgen können. Bei der jetzigen Anordnung hinkt das Entscheidende dessen, was kritisch zu sagen ist, fortgesetzt nach und führt teilweise zu überflüssigen Wiederholungen. Dabei wird man den Eindruck einer gewissen Zwiespältigkeit nicht los: Schmidt scheint in den Fällen, in denen er radikal ablehnt (vgl. die zusammenfassende Anmerkung 71), nämlich da, wo Hegel die Urformen des Religiösen (z. B. die Sünde) nicht abzuleiten und in das System seiner Logoslehre einzugliedern vermag, geradezu schwer daran zu tragen, Hegel nicht so interpretieren zu können, daß er Recht behielte.

Aber trotz dieser Ausstellungen in bezug auf die methodische Anlage und den Mangel an Kritik aus heutiger Sicht verdient Schmidts Abhandlung hohes Lob, wie er selbst es so bereitwillig Hegel spendet. Das Hauptverdienst seiner Arbeit liegt fürs erste einmal darin, Hegels Lehre von Gott zusammengefaßt und in eine leicht verständliche Form gebracht zu haben. Das bedeutet nicht wenig angesichts der großen Schwierigkeiten, die bisher wohl die meisten, wenn nicht alle Hegelbücher entweder zu Vereinfachungen oder zu Entstellungen des gedanklichen Gehalts gebracht haben. Schmidt hat es verstanden, die Schwierigkeiten des Textes zu beheben, wenigstens insoweit, daß die Grundgedanken verständlich werden. Er ordnet die Gedanken Hegels um, erläutert seine spezifischen Begriffe und durchheilt sie durch Hinweise auf einschlägige Auffassungen in der bedeutendsten Hegel-literatur, er verkürzt den Gedankengang dadurch, daß er ihn aus seinem systematischen Zusammenhang herauslöst und dadurch durchsichtiger macht, und das alles tut er mit außerordentlichem Geschick. Aber über diese aner kennenswerte Darstellung hinaus bietet seine Abhandlung viele glänzende und zusammengefaßte Urteile und Sentenzen, die von hoher Einsicht zeugen. Dafür nur zwei Beispiele: „Glaube an Gottes Weltregierung ist nicht Erkenntnis

seines Weltplanes“ (Anm. 46). „Offenbarung und Entwicklung des absoluten Begriffs schließen einander aus. Der eine Begriff ist einem personalen geistigen Verhältnis entnommen, der andere Begriff dem Reich des Organischen . . . Ein Begriff aus einer noch dazu ungeistigen Sphäre ist aber nicht geeignet, alle, geschweige denn alle theologischen Probleme zu lösen“ (Anm. 57).

Schmidts Buch als ganzes ist eine ausgezeichnete Leistung, und nicht nur die Studenten der Theologie und der Philosophie werden sich gern aus diesem Buch Belehrung über Hegels theologische Philosophie holen und dem Autor für seine Arbeit Dank wissen.

Göttingen

J. Klein

Holsten Fagerberg: Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts (= Uppsala Universitets Arsskrift 1952:9). Uppsala (A.-B. Lundequistska Bokhandeln) und Wiesbaden (Harrassowitz) 1952. 330 S., brosch. DM 16.90.

Diese in Uppsala entstandene und erschienene Monographie über die Hauptprobleme der sich konfessionell verstehenden lutherischen Theologie im Deutschland des 19. Jahrhunderts füllt eine seit langem bestehende und immer wieder peinlich empfundene Lücke aus. Denn kaum ein Kapitel aus der Theologiegeschichte des vorigen Jahrhunderts ist zugleich so lebendig in seinen Nachwirkungen und so aktuell in seiner Bedeutung für den damit bezeichneten Ausschnitt aus der heutigen Entwicklung in Kirche und Theologie wie eben die hier dargestellte innerlutherische Diskussion um Bekenntnis, Kirche und Amt in den Jahren vor und nach 1848. Sie ist mit dem Tod ihrer Hauptträger in den sechziger und siebenziger Jahren des 19. Jahrhunderts ergebnislos abgebrochen worden. Und eben dieser ergebnislose Abbruch damals dürfte für die heutige Problemlage wesentlich bestimmend sein.

Unter den damals führenden Geistern hat in den letzten Jahren nur Vilmar mehrfache monographische Behandlung erfahren; Siegfried Hebart's Buch über W. Löhe (Neuendettelsau 1939) ist nicht viel mehr als eine Materialsammlung; Höfling einerseits, Kliefoth und Stahl andererseits mußten — von gelegentlichen Aufsätzen über ihre Ekklesiologie abgesehen — in ihren eigenen, nicht ganz leicht zugänglichen Werken aufgesucht werden. Umso verdienstvoller ist diese zusammenfassende Darstellung.

Vielleicht war nur ein Außenstehender in der Lage, jene ganze für uns ebenso problematische wie aktuelle Entwicklung in solcher Weise *sine ira et studio* nachzuzeichnen und in so übersichtlicher und eindrucksvoller Weise vor Augen zu führen. Daß dem schwedischen Verf. manche Einzelheit entgangen und daß die sprachliche Gestalt des Werkes zuweilen ein bißchen anfechtbar ist, fällt demgegenüber kaum ins Gewicht. Die für ihn ursprünglich wichtige Frage nach der Einwirkung der deutschen konfessionell-lutherischen Theologie auf die schwedische Entwicklung tritt in der vorliegenden Darstellung fast völlig zurück und muß für meine Anzeige unberücksichtigt bleiben.

Fagerberg baut seine Darstellung in fünf großen Kapiteln auf, denen er eine grundlegende Einleitung vorausschickt. In dieser Einleitung nimmt er den Einstieg bei den Ereignissen von 1817, der Union auf der einen, den berühmten Harms'schen Thesen auf der andern Seite — das Reformationsjubiläum von 1817 bleibt trotz seiner nachweislich wichtigen Anstöße unerwähnt. Auch ist mit diesem Einstieg weithin auf eine tiefer in die Hintergründe eindringende Erklärung der Entstehung der konfessionellen Theologie aus der Erweckungsbewegung verzichtet. Vielmehr begnügt sich der Verf. damit, sie wesentlich als Re-Aktion gegen den Rationalis-

mus, als basierend auf dem Organismus-Denken und als tief beeinflusst von Schliermacher und den Männern der Erweckungsbewegung aufzuzeigen.

Im Kap. I (S. 33—98) wird der Entstehung und Entwicklung der konfessionellen Theologie weiter nachgegangen, indem zunächst Hengstenberg und seine Kirchenzeitung, dann die „Erlangentheologie und die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ und endlich als eine dritte Gruppe die Hengstenberg und Erlangen gegenüber selbständig gesehenen Gestalten von Stahl, Kliefoth und Vilmar behandelt werden. Die häufig gestellte Frage nach den Einflüssen der idealistischen Philosophie auf diese (und andere) Vertreter der konfessionellen Theologie wird vom Verf. einläßlich und einleuchtend, wenn auch nicht mit eigentlich neuen Ergebnissen erörtert; ebenso werden die politisch-sozialen Gegebenheiten und Urteilsweisen wenigstens zur Sprache gebracht; gerade dabei wünschte man sich freilich größere Ausführlichkeit und kritische Schärfe.

Im II. Kapitel (S. 99—134) wird dann eine Übersicht über die Amts- und Kirchendiskussion im allgemeinen gegeben, über ihre Vorläufer, über den freilich nicht besonders deutlich bezeichneten Zusammenhang mit den Ereignissen von 1848, auch über weniger bekannt gewordene Beiträge zu der damals geführten Diskussion. Die vorhandenen Querverbindungen zur englischen (anglikanischen und irvingianischen) Entwicklung werden angedeutet und erwogen. Über der Diskussion um das Amt spaltet sich die konfessionelle Theologie in zwei Lager: Löhe u. a. auf der einen, Höfling u. a. auf der anderen Seite; Walther (der Missourier) und Harleß mit dem Versuch einer Synthese. In der Kirchendiskussion treten die zwei Fragen nach der Auslegung von C. A. VII (Kirche als Anstalt oder Kirche als Gemeinde) und nach der Unsichtbarkeit bzw. Sichtbarkeit der Kirche in den Vordergrund. Hier stellt Theod. Harnacks in den letzten Jahrzehnten wieder gedruckte kleine Schrift über die „Kirche, ihr Amt, ihr Regiment“ (1862, 1934) den Versuch einer abschließenden Synthese dar.

In den drei anschließenden Kapiteln wird der Ertrag der theologischen Arbeit jener Zeit gesammelt, zunächst in bezug auf das Bekenntnis (Kap. III S. 137 bis 194), dann in bezug auf die Kirche (Kap. IV S. 195—270), endlich in bezug auf das Amt (Kap. V S. 271—312).

Daß „das grundlegende und für das ganze Denken der konfessionellen Theologie entscheidende Problem der Entstehung des Bekenntnisses galt“ (S. 137), ist mit solcher Deutlichkeit in früheren Darstellungen dieser Zusammenhänge kaum ans Licht getreten. Bei einer Gesamtbetrachtung der theologischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts sah man wohl noch stärker den „Kampf um das Christentum“ überhaupt (vgl. Elerts Frühwerk von 1921) oder speziell den Kampf um die hl. Schrift, der nun freilich auf allen Fronten geführt wurde, im besonderen dann auch die so besonders problematische Auseinandersetzung der Kirche und der Theologie mit dem heraufziehenden Sozialismus. Aber man wird dem Verf. darin Recht geben und dafür dankbar sein, daß er neben, ja vor die Grundbegriffe Kirche und Amt das Ringen um das Bekenntnis gestellt hat und damit die stark nachwirkenden Gedanken jener Zeit deutlicher ins Bewußtsein erhebt als es bisher der Fall war. Denn was dort über Entstehung und Entwicklung des Bekenntnisses, über das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis, wie von Kirche und Bekenntnis unter dem Gesichtspunkt der Vermittlung der Offenbarung gedacht und geschrieben wurde, bedarf einer kritischen Sichtung umso mehr, weil es bis heute weithin unkritisch nachgesprochen wird. Der Verf. wird dieser kritischen Aufgabe freilich nur in Ansätzen gerecht, etwa in dem Abschnitt über die Schwierigkeiten der Bekenntnis-Theologie (S. 189 ff.).

Im großen und ganzen gewinnt man den Eindruck, daß das Bekenntnis sich zu den Grundkonzeptionen jener Theologen eigentlich spröde verhält, da ja das reformatorische Grund-Datum in bezug auf das Verhältnis von Lehre und Leben längst, gerade auch in der konfessionellen Theologie, in sein Gegenteil verkehrt worden war. Wenn Harleß in seiner Selbstbiographie schreibt: „Ich kann die Überraschung und Rührung nicht beschreiben, mit welcher ich fand, daß deren

(sc. der Bekenntnisse) Inhalt dem konform sei, wessen ich aus Erfahrung des Glaubens gewiß geworden war“ (zit. bei Fagerberg S. 66 Anm. 4 und sonst vielfach, z. B. von Ad. Stählin PRE 7, 423, 56), so ist damit ja die Möglichkeit einer Pseudomorphose, einer nur vermeintlichen Übernahme der eigentlichen Bekenntnis-Wahrheit grundsätzlich zugestanden. Leider geht Verf. diesem Grundproblem nicht weiter nach. Das mag daran liegen, daß er von der grundlegenden Arbeit Martin Schmidts über „Die innere Einheit der Erweckungsfrömmigkeit im Übergangsstadium zum lutherischen Konfessionalismus“ (Theol. Lit. Ztg., Jg. 74, Nr. 1, 1949, Sp. 18—28) keine Kenntnis verrät. So bleiben seine Darlegungen über den Ausgleich des biblisch-reformatorischen Bekenntnisbegriffs mit dem Erfahrungs- und Entwicklungsdenken des 19. Jahrhunderts doch ziemlich unscharf, so interessant sie sind, etwa in den Hinweisen auf die damalige Auseinandersetzung mit Möhlers Symbolik.

Zum Kapitel von der Kirche braucht hier weniger gesagt zu werden, da es zumeist Gedanken darstellt, die heute noch geläufig sind. Verf. handelt in drei Abschnitten von der ‚Anstaltskirche‘ bei F. J. Stahl, von der ‚Gemeindekirche‘ bei Höfling und von der ‚Volkskirche‘ bei Kliefoth. Es ist aber dankenswert, daß das Kirchendenken dieser drei Typen jeweils in den Gesamtzusammenhang ihrer Theologie hineingestellt wird. So wird etwa bei Kliefoth ein Maß von Originalität und Tiefe des Denkens sichtbar, wie es in dieser Weise aus den früheren seiner Gestalt und seinem Denken gewidmeten Darstellungen keineswegs zu entnehmen war. Aber auch Höfling, dessen Beitrag zum damaligen Kirchendenken wegen seines frühen Todes ja weniger wirksam wurde und dessen Name und Gestalt heute weithin vergessen sind, kommt zu seinem Recht. Die damalige ekklesiologische Erörterung war, was heute zuweilen nicht genügend beachtet wird, keineswegs uniform.

Im Kapitel vom Amt wird schließlich, wieder in dreifacher Gliederung, über Höflings Begriff des sakramentalen Kirchenamts, über die drei Ämter bei Kliefoth und über den Begriff des unteilbaren Amtes bei Stahl und Vilmar berichtet. In diesem Kapitel wird u. a. deutlich, wie stark bis ins Terminologische hinein Theod. Harnack in seiner großen zweibändigen Praktischen Theologie von Höfling abhängig ist. Man kann aber auch beobachten, wie an sich richtige und beachtliche Ansätze in der Amtslehre bei Kliefoth durch die eben doch unreformatorische Verselbständigung des Kirchenregieramtes wirkungslos gemacht werden. Wichtig ist schließlich, wie die ganze damalige Entwicklung im Amtsdenken Vilmars ihren natürlichen Höhe- und Schlußpunkt findet, so daß er vielleicht doch mit (geschichtlichem) Recht heute als der aktuellste, am unmittelbarsten zugängliche Denker und Theologe angesehen und wirksam werden kann. Ich stimme dem Verf. auch darin zu, daß er Vilmars eigentliches und tiefstes Anliegen nicht, wie B. Schlunk u. a., im Bereich der politischen Theologie sucht, sondern dafür auf einen Satz aus Vilmars Dogmatik verweist (II S. 281). Darnach reduziert sich die Lehre vom geistlichen Amt, gleich der Lehre von den Sakramenten und der Lehre von der Kirche überhaupt, auf den Satz oder die Frage, ob der hl. Geist persönlich gegenwärtig unter uns ist, ob der Herr Christus persönlich leibhaftig gegenwärtig unter uns ist. Fagerberg interpretiert das so: „Das Faktum steht dahinter, daß er (Vilmar) das Amt als eine Christusrepräsentation, betraut mit Christi Vollmacht und ausgestattet mit dem Geiste, ansieht“ (S. 311).

Es liegt zutage, wie sich in dieser Akzentuierung und Fragestellung die damaligen Fragestellungen mit den heutigen verquicken, wie das geschichtliche und das dogmatische Urteil unlösbar verknüpft sind. Hier vermißt man freilich bei Fagerberg eine kritische Einstellung am schmerzlichsten. Denn hier dürfte Vilmar trotz seiner höchst beachtlichen Kenntnis Luthers und der reformatorischen Theologie (vgl. F. W. Hopf im Lutherjahrbuch von 1939) eben doch die Grunderkenntnisse Luthers in bezug auf Kirche und Amt verleugnet haben und dem Denken Schleiermachers verhaftet geblieben sein, jenem Denken in den Kategorien der Gestalt und der Repräsentation, das Luther in der Wurzel bekämpft hat. Eine Kirche

als Zeuge und Zeugnis des Reiches Christi, die von ihrer Gestaltwerdung und von ihrem Repräsentationsanspruch und -vermögen her zu leben meint, ist eben nicht das „*regnum Christi, quod prorsus sine facie in spiritu consistit*“, wie Luther in seiner Schrift von der Kirche und vom Antichrist ausgeführt hat (Resp. ad libr. Ambros. Cathar. 1521, WA 7, 729; EA v. a. 5, 323). Hier hätte die heutige Ekklesiologie den Vätern des neueren Luthertums entschlossen abzusagen, wenn sie im Gefolge der Erkenntnisse Luthers bleiben will.

Fagerberg hat seiner Arbeit ein Literaturverzeichnis von 14 Druckseiten beigegeben. Da es vorläufig für die Weiterarbeit auf diesem Gebiet maßgebend sein wird, seien hier noch einige Ergänzungen angeführt. Aus den Gesamtdarstellungen sind weder Horst Stephan (Handb. der KG IV und Gesch. d. evang. Theologie) noch W. Lütgert (Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 1922—26) genannt, aber auch nicht die freilich fast vergessene ältere Darstellung von A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrhunderts in ihrem inneren Fluß und im Zusammenhang mit der allg., theol. philos. und literar. Entwicklung desselben, Gotha 1867. Aus den wichtigeren neueren Monographien fehlen Weths Arbeit über Hofmann und M. Wollenwebers Beitrag über Politik und Theologie bei Vilmar. Zu füllen sind ferner Lücken in dem an sich außerordentlich vollständigen Verzeichnis der theologischen Schriften jener Väter des Luthertums. Bei den Schriften der Vorläufer fehlen Marheinekes Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland, wie auch der berühmte Reformationsalmanach von 1817. Von Höfling ist seine umfassende Arbeit über das Sakrament der Taufe (I 1846 II 1848) nachzutragen. Von G. Thomasius fehlt das Buch über ‚Das Bekenntnis der evang.-luth. Kirche in der Konsequenz seines Prinzips‘, Nürnberg 1848, das durchaus nicht bloß ein Wiederabdruck von Aufsätzen aus der ZPK ist; von Kahnis die Abhandlung über ‚Die moderne Unionsdoktrin‘ (1853). Für Th. Harnack muß auch seine Auseinandersetzung mit den Herrnhutern genannt und herangezogen werden (Die luth. Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde. 1860), wie auch seine in Gemeinschaft mit Harleß herausgegebene Schrift: „Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnademitteln“ (1869) und das Buch über ‚Die freie lutherische Volkskirche‘ (1870). Schließlich sollte ein Hinweis auf die doch leichter zugänglichen ‚Gesammelten Aufsätze‘ von Hofmann (1878). C. I. Nitzsch (1870) und Jul. Müller (1870) aus bibliographischen Gründen nicht fehlen.

All das vermag aber Gewicht und Bedeutung dieser Monographie keineswegs zu beeinträchtigen. Fagerbergs Arbeit bringt zum erstenmal das Ganze der damaligen Arbeit zu diesem Fragenbereich zum Bewußtsein. Das erlaubt jedem heutigen Leser eine kritische Prüfung der theologischen Positionen aus jener so wirkamen Epoche und sollte ihrer bisher weithin ungeprüften Rezeption ein Ende machen.

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von J. Beckmann und H. Mochalski. München (Kaiser) 1952. 328 S. (+ Nachtrag von E. Küppers 16 S.), 1 Bild. Geb. DM 13.50.

Auf die Festschrift, die ein großer Kreis von Freunden im In- und Ausland Martin Niemöller zum 60. Geburtstag (14. 1. 1952) dargebracht hat, soll auch in dieser Zeitschrift mit Nachdruck hingewiesen werden. „Denn schon gibt es eine Geschichte der bekennenden Kirche. Wir schauen zurück auf fast zwei Jahrzehnte, seitdem dieser Name zum ersten Male in der evangelischen Kirche Deutschlands auftauchte. Und diese Geschichte ist mit Ihrem Namen, lieber Bruder Niemöller, unlöslich verbunden.“ So heißt es im Vorwort und damit ist angedeutet, daß derjenige, der sich mit der Geschichte der letzten zwei Jahrzehnte

befassen will, gut daran tun wird, diese reiche Sammlung von Beiträgen aus dem Kreise um Martin Niemöller eingehend zu studieren. Es kann hier natürlich nur auf einige Aufsätze, die in dieser Hinsicht besonders wichtig sind, hingewiesen werden:

Karl Barth (S. 9—17: Barmen) interpretiert das Geschehen von Barmen 1934. Ernst Wolf (18—40: Theologie am Scheideweg) skizziert die heutige Lage der Theologie, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Theologie. J. Beckmann (75—87) versucht in kurzer Zusammenfassung den „theologischen Ertrag des Kirchenkampfes“ zu erfassen. Die Beiträge von H. J. Iwand (101 bis 117: Kirche und Gesellschaft) und K. G. Steck (118—131: Evangelische Lehrzucht?) gelten zwar mehr oder weniger Problemen der Gegenwart, sind aber gegründet auf einer sehr präzisen und abgewogenen Sicht der Geschichte der protestantischen Theologie. Ein Teil der Aufsätze gilt nun speziell der Geschichte der Bekennenden Kirche 1933—45 und bietet unmittelbare Zeugenberichte aus dieser Zeit des Kirchenkampfes: K. Scharf, Der Pfarrernotbund (136—141); W. Niesel, Der Bruderrat der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (142—149); W. Niemöller, Der Bruderrat der Deutschen Evangelischen Kirche (150—158); M. Albertz, Die Vorläufige Kirchenleitung der Deutschen Evangelischen Kirche (164—172). Es folgen eine Reihe ganz persönlicher Grußworte und Beiträge, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Den Beschluß bildet ein kurzes Lebensbild Martin Niemöllers von W. Niemöller (311—325).

Das ganze Buch ist ein würdiger Gruß und eine angemessene Ehrung für den Mann, dem es gewidmet ist. Aber auch wenn sein Name und seine Person in den Beiträgen immer wieder auftaucht, so steht im Vordergrund doch die Sache, um die es ihm und seinen Mitarbeitern immer gegangen ist und heute wieder geht: Daß Gottes Wort lauter und rein in Kirche und Welt verkündet werde! Angesichts der vielfachen Verzeichnungen der Geschichte der letzten 20 Jahre, die uns heute als die geschichtlich wahren Darstellungen angeboten werden, wird hier in aller Bescheidenheit und auch ohne Beschönigungen der gemachten Fehler deutlich, was in jenen Jahren des Kampfes wirklich geschehen ist und wer eigentlich damals den Kampf geführt hat und wer nicht. Es ist gut und erfreulich, daß der Kreis um Niemöller sich zu diesem Buch zusammengefunden hat und damit dem Historiker authentisches, ungefärbtes und echtes Material bereitgestellt hat, aus dem er sich nun ein Bild des Mannes, dem das Buch gewidmet ist, und der Zeit, die nicht zuletzt durch seinen Kampf bestimmt war, formen kann.

Göttingen

W. Schneemelcher.

Ostkirche

Ernst Benz: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg/München (Alber) 1952. XII, 424 S., 17 Abb., geb. DM 25,—.

Das vorliegende Buch bildet Bd. III/1 des „Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen“ und eröffnet die Abteilung „Protestantische Theologie“. Im Vorwort betont der Verfasser, wie stark sich auf protestantischem Boden, entsprechend dem jeweiligen „geschichtlichen Bewußtsein“ die ostkirchliche Forschung immer wieder gewandelt habe. Sie sei seit dem Ausgang des ersten Weltkrieges in ein neues Stadium getreten, immer mehr durch ein ökumenisches Verständnis bestimmt und „von dem Gedanken beherrscht, daß die Ostkirche dem christlichen Abendland etwas zu sagen hat“. Gegenüber einer romantischen Schwärmerei will das Buch aber „behilflich sein, um allen Freunden der Orthodoxie ein getreues Bild ihres kirchlichen Lebens zu vermitteln“. Unter solcher Hilfe versteht der Verfasser anspruchsvoll in erster Linie das eigene reichlich herangezogene Schrifttum.

Das ganze Buch besteht aus einer Anthologie sehr ungleich großer Abschnitte „protestantischer“ Schriftsteller, z. T. in deutscher Übersetzung, die sich seit der Reformation mit der Ostkirche befaßt haben. Dabei wird jeder einzelne Abschnitt durch allzu dürftige Notizen über den jeweils vorgeführten Autor und sein „Geschichtsbewußtsein“ eingeleitet, manchmal auch der reproduzierte Text durch kurze erläuternde oder kritische Notizen unterbrochen. Den Abschluß bildet ein Apparat von Anmerkungen und Nachweisen sowie eine Bibliographie. Begonnen wird mit Abschnitten aus Albrecht Dürers Tagebuch und aus dem Legationsbericht Siegmund von Herbersteins über seine Eindrücke von der russischen Kirche. Es folgen Abschnitte aus Luthers und Melancthons Werken, aus der Rede des David Chytraeus von 1569, aus Gesandtschaftsberichten Stephan Gerlachs und Salomon Schweigggers. Wenn Benz von Melancthon betont, bei ihm melde sich ein „neues Geschichtsbewußtsein“ endzeitlichen Gepräges, so hätte er das schon von Luther sagen müssen (vgl. den von Benz ignorierten Karl Völker: „Luther und der Osten Europas“ in: Luther-Jahrbuch, 1933, S. 117).

Schmerzlich vermißt man einen Hinweis auf die so folgenschwere Disputation zwischen dem Böhmischen Bruder Jan Rokita und Iwan Groznyj, die einen Versuch vonseiten der durch die Calvinisten geführten protestantischen Koalition in Polen darstellt, den Zaren für die Sache der Reformation zu gewinnen — und weiterhin auf die Streitgespräche zwischen dem lutherischen Pastor Velhaber (Fel'gaber) und den russischen Theologen von 1644 anläßlich der Heiratspläne des dänischen Kronprinzen Waldemar und der russischen Prinzessin Irene Michajlovna. Beide sind unübersehbare Dokumente für das gegenseitige Mißverstehen und Aneinandervorbeireden zwischen Orthodoxen und Protestanten jener Zeit. Beide sind schon in dem unentbehrlichen russischen Werke Iwan Sokolovs: Die Beziehung des Protestantismus zu Rußland im 16. und 17. Jahrhundert (Otnoschenie protestantizma k Rossii v XVI i XVII vekach, Moskva 1880) einer eingehenden Analyse unterzogen worden. Ihm folgten weitere größere russische Monographien über die Beziehungen zwischen den Protestanten und dem orthodoxen Rußland, u. a. die Bücher von Dm. Cvetaev von 1887 und 1890, Textausgaben der bereits genannten Disputationen und Monographien darüber, vor allem von Andrej Popov und Alexander Golobcev (1891 und 1892). All das wird von Benz ignoriert. (Erst nachträglich wurde mir die sehr gründliche Monographie von Ludolf Müller: Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Mainz 1951, bekannt. Allerdings leidet dieses Buch sehr unter einer unvollständigen Benützung der russischen Literatur.) Von unschätzbarem Werte wäre für den Verfasser die russische Monographie L. P. Ruschtschinskij's: Das religiöse Brauchtum (byt) der Russen auf Grund der Nachrichten ausländischer Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts, Moskau 1871, ge-

wesen. Allein schon aus diesem Buche wäre Benz auf eine größere Anzahl wichtiger Berichte über die russische Kirche von protestantischer Seite aus in der genannten Periode aufmerksam gemacht worden, die ihm entgangen sind. Eine wichtige Sammlung solcher Berichte hat vor allem Adalbert Starczewski herausgegeben: *Historiae Ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI*, Berlin 1842, 2 Bde. Un-erwähnt geblieben sind u. a. folgende Werke: Jerome Horsey: *The travels etc.*, London 1856; Fletcher: *Of the Russe Commonwealth*, London 1591; Petrus Petrei Regni Moscovitici *Sciographia*, Stockholm 1615, deutsch: Leipzig 1629; Johannes Schwabe, Pastor in Reval: *Dissertatio theologica de religione . . . Moscovitorum 1665*; Collins: *The Present State of Russia*, London 1667.

Es ist betrüblich, wie sehr Benz immer wieder versagt, vor allem da, wo nicht mehr der deutsche Protestantismus der Orthodoxie gegenübersteht, und erst recht und völlig da, wo wir auf russische Quellen angewiesen sind. „Der Auseinandersetzung der englischen Kirche, vor allem der anglo-katholischen Richtung, mit der östlich orthodoxen Kirche“ geht Benz bewußt aus dem Wege (vgl. S. 392). Nicht mit einem Worte werden die „Nonjurors“, und werden später W. Palmer, W. J. Birkbeck etc, erwähnt; von J. A. Douglas und seiner Zeitschrift: *The Christian East* (seit 1919) sowie von den engen Beziehungen englischer (nicht nur anglikanischer) Kreise mit orthodoxen Christen, die in *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius* mit seinen Konferenzen und Zeitschriften so manifest wird, hören wir nichts. Diese Mängel und Lücken haben zur Folge, daß das ganze Buch, gleichsam aus der Marburger Froschperspektive geschrieben, die Beziehungen zwischen deutschem Protestantismus und östlicher Orthodoxie in ein einseitiges Licht rückt. So kann Verf. denn auch (S. 69) im Hinblick auf die Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts behaupten: „Die bisherige Begegnung und Auseinandersetzung mit der östlich-orthodoxen Kirche hatte einen durchwegs akademischen Charakter“ bis zum Auftreten Peters des Großen auf deutschem Boden. Nichts ist verkehrter als dieses Urteil. Es ist nur möglich, wenn man die tatsächlichen sehr lebhaften, bis nach Konstantinopel und nach Moskau getragenen schweren Auseinandersetzungen unter allen drei Hauptkonfessionen vor allem im Westen und Südwesten des ostkirchlichen Raumes völlig ignoriert. Weithin „akademisch“ muß solche „Begegnung“ allerdings da bleiben, wo man mit den Methoden arbeitet, die Benz in seiner „Oekumenik“ anwendet.

So muß dann auch die Heranziehung des Streitens um Kyrill Lukaris und einer Schrift des Engländers Paul Ricaut wie eine sonderbare Ausnahme wirken. In der Bibliographie hätten hier die Arbeiten von Richard Schlier (Diss. Marburg 1927 und seine Übersetzung des Glaubensbekenntnisses Kyrills in „Die Eiche“ 1927, Nr. 3) und von Georg Hoffmann (*Orientalia Christiana* XV, 1, 1929) über Lukaris, sowie die zur Auseinandersetzung der Konfessionen besonders wichtige Materialien enthaltende Monographie und lateinische Ausgabe der „*Confession Orthodoxe de Pierre Moghila*“ von Antoine Malvy und Marcel Villier (*Or. Christ.* X, Nr. 39, 1927) nicht fehlen dürfen.

Besonders mißlich ist die völlige Außerachtlassung aller russisch geschriebenen, sehr reichlich fließenden Quellen. Dies gilt nicht nur von diesem Buche von Ernst Benz, sondern von seiner ganzen sich mit der Ostkirche befassenden Produktion, die in diesem Werke ja überreichlich herangezogen ist. Diese Tatsache wirkt umso peinlicher, als Benz mit dem Anspruch auftritt, gleichsam als erster eine von den Originalquellen ausgehende wissenschaftliche Bearbeitung des Ostkirchenproblems anzustreben (so besonders S. 74 f.).

Der zweite Teil beleuchtet das „Geschichtsbild der Aufklärung und des Pietismus in der Epoche Peters des Großen“. Herangezogen werden Leibniz, Gottfried Arnold, J. G. Pritius, J. G. Heineccius, Jacob Ellsner, J. A. Döderlein, J. T. Buddeus — ausschließlich deutsche Literatur. Überhaupt nicht erwähnt werden folgende Darstellungen: Das durch seine anschaulichen Schilderungen auch des kirchlichen Lebens zur Zeit Peters des Großen so wichtige Tagebuch des braunschweigischen Residenten Friedrich Christian Weber in: *Verändertes Rußland*,

3 Teile, Frankfurt 1721 und Hannover 1739 und 1740; Johann Fechten: Von der Religion der heutigen Griechen, 2. Aufl., Rostock und Leipzig 1713; John Perry: State of Russia, London 1716, deutsch Leipzig 1717; Thomas Consett: The Present State and regulations of the Church of Russia, London 1729 in two vol., und: Bemerkungen über Rußland etc. Erfurt 1788. Wenn schon auf die deutschen Übersetzungen russischer Katechismen verwiesen wird (S. 704 — ohne Nennung des Namens von Peter Mogila; die des Katechismus von Philaret von Moskau wird überhaupt nicht erwähnt), so wäre es noch viel wichtiger, darauf hinzuweisen, wieviel Büsching durch sein „Magazin“ und vor allem Hartwig Ludwig Baumeister durch seine „Russische Bibliothek“, Riga bei Hartknoch (11 Bde. 1772—1778) zur Kenntnis russischer Literatur, darunter auch theologischer (z. B. Theophan Prokopowitsch, Platon Levschin), durch ausführliche Inhaltsangaben beigetragen hat. So finden wir a.a.O. Bd. IV, S. 268 ff. die Besprechung eines Petersburger Nachdrucks der Predigt H. Purgolds, Pfarrers im Magdeburgischen, „Die Rechtgläubigkeit der hl. griechischen Kirche 1776“, gehalten „am Dankfeste wegen des Friedens zwischen Rußland und Preußen“, die gleichzeitig auch in zwei verschiedenen russischen Übersetzungen in Petersburg und Moskau herauskam. Die Rezension beginnt also: „Die große und glückliche Verträglichkeit zwischen der griechischen und protestantischen Kirche ist bekannt und scheint beständig zuzunehmen“. Der lutherische Pastor tritt auch ausdrücklich ein für „das Recht“ der griechischen Kirche im Streit um das Filioque.

Der dritte Teil, der das Geschichtsbild des Idealismus und der Romantik zum Gegenstand hat, beginnt mit einer Auswahl aus Herders Ideen, in denen dieser recht allgemeine und ausgesprochen rationalistische Betrachtungen über die alte Kirche und das byzantinische „Babel“ anstellt. Wichtiger wäre hier die Beurteilung der orientalischen Kirche durch die französischen und englischen (Gibbon!) Historiker der Aufklärung gewesen. Dagegen fehlen gerade die Abschnitte Herders in seinem Slavenkapitel, die Schule gemacht haben. Dies ist umso befremdender als sein eigentlicher Widerpart in der geschichtsphilosophischen Beurteilung der Slaven, Hegel, zu Worte kommt, während der ganz andere Schelling wiederum fehlt. Die hier herrschende Willkür und Unachtsamkeit in der Auswahl ist offensichtlich; außerdem wird der innere Zusammenhang dieser Denker in ihrer Beurteilung des slavischen Ostens verdunkelt. Jung-Stilling kommt zur Sprache als Vertreter der Erweckungsbewegung. Der ausführlich herangezogene Franz Baader gehört bei aller Bedeutsamkeit eigentlich nicht in ein Buch über „protestantische Geschichtsschreibung“, und wenn schon, dann dürfte neben den englischen Kirchen auch die altkatholische Bewegung, die doch gerade Baaders ökumenische Anregung aufgenommen hat (dazu käme auch Döllinger) und von Anfang an in ständiger Auseinandersetzung mit der Ostkirche stand, nicht vollständig übergangen werden. Erfreulich ist die Berücksichtigung von F. de Rougemont; es fehlt aber ein anderer nicht weniger wichtiger reformierter Theologe der Gegend von Montbéliard, L. Boissard, dessen zweibändiges Werk: *L'église de Russie*, Paris 1867, „fruit de dix années de séjour en Russie“ neben dem von Benz berücksichtigten Philipp Strahl fast die einzige geschichtliche Darstellung der russischen Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert ist, die auf russischen Quellen beruht. Unter solchen wäre auch das klassische Werk von A. Leroy-Beaulieu über Rußland mindestens zu erwähnen gewesen, einfach schon deswegen, weil es für alle Forschung über Rußland und auch die dortigen Kirchen für lange Zeit auch in Deutschland die beste Grundlage bildete.

Von Bruno Bauers Rußlandbüchern wird sonderbarerweise nur seine Quäkerschrift von 1878 erwähnt. Vor allem hätte sein „Rußland und das Germanenthum“, Charlottenburg 1853, und „Die russische Kirche“, ebenda 1875, nicht übergangen werden dürfen.

Dagegen kommt der Hegelianer Hermann Wimmer ausführlich zu Wort. Aus Benzens Kommentar sei folgende Phrase festgehalten (S. 168): „Das reformatorische Geschichtsbewußtsein kehrt hier in der Gestalt einer idealistischen Geschichts-

theologie wieder“. Daß das Reden vom „Volksgeist“ gerade bei einem Hegelianer nicht nur herderisch sondern gut hegelianisch ist, scheint dem Verfasser unbekannt zu sein (S. 167). Wenn Wimmer das damalige Rußland (1848) so ungünstig beurteilt, so hat das doch auch seine guten Gründe. Daß wir uns im Zeitalter von Nikolaus I. befinden und was das bedeutet, wird nicht einmal angedeutet, ebenso wenig die Tatsache, wie sehr die damalige russische Kirche und sogar die kirchliche Entwicklung von Byzanz auch von den besten, wohlverstandenen kirchlich gesinnten Russen (z. B. Chomjakov und den Brüdern Aksakov) einem vernichtenden Urteil unterworfen wurden. Jeder von Benz behandelte Autor wird uns mit seinem jeweiligen, völlig monologischen „Geschichtsbewußtsein“, als wäre er eine fensterlose Monade — völlig abgelöst von der russischen Wirklichkeit — vorgestellt.

Der vierte Teil des Werkes bietet „das Geschichtsbild der Theologie des 19. Jahrhunderts“. Es beginnt mit Auszügen aus den Darstellungen der Symbolik von Wilhelm Gass und Ferdinand Kattenbusch (dazwischen Karl Schwarzlose). Hier ist befremdend das völlige Ignorieren der doch so wichtigen Kontroverse der beiden Symboliker in den „Theologischen Studien und Kritiken“ 1878 (Kattenbusch) und in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ III, 1879 (Gass) über die Bedeutung der sogenannten symbolischen Schriften in der Kontroversliteratur der Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts, deren grundlegende Bedeutung für die Symbolik Kattenbusch (mit Recht) abstritt, Gass aber bejahete, der seinerseits wiederum mit einem gewissen Rechte beanstandete, wenn Kattenbusch allzusehr die noch mit Rom geeinte Ostkirche für seine Darstellung zu Grunde legte und ihm vorwarf, über seiner einseitigen Abschätzung der Betonung „physischer Kategorien“ in der Theologie die zentrale Bedeutung der Freiheit und damit auch der sittlichen Elemente in der orthodoxen Lehre übersehen zu haben. Wieder geht hier Benz an einem wichtigen lebendigen Gedankenaustausch vorbei und isoliert die einzelnen Schriftsteller nicht nur gegenüber ihrem Gegenstande, sondern auch unter sich.

Das Heranziehen von „Viktor Frank“, d. i. H. von Samson-Himmelstjerna mit seinem Buche „Russisches Christentum“, Paderborn, Schöningh 1889 bzw. 1894, ist ein Mißgriff. Dieser Balte wird als typischer Vertreter des zu Unrecht in Grund und Boden abgeteilten protestantischen Baltentums vorgestellt. Sein Standpunkt ist aber der eines extremen und abstoßenden römisch-katholischen, Jesuiten-freundlichen Ultramontanismus primitivsten Charakters. Offensichtlich hat das Benz gar nicht bemerkt. So hat er die von ihm angezogenen Quellen selber gelesen! Er stellt uns diesen Schriftsteller, dessen Buch zudem in einem ausgesprochen katholischen Verlage erschienen ist, als einen „deutschen Protestanten“ vor (S. 220) und gleichzeitig als den „Repräsentanten einer Art von baltischem Rußland-Mythus, der so stark und geschichtsmächtig war, daß sich ihm selbst ein so kritischer Geist wie Adolf Harnack nicht entziehen konnte (S. 229). Es war übrigens Frank, der Harnack ausgiebig ausgeschrieben hat (über das Mönchtum). Benz wäre besser beraten gewesen, wenn er den dem damaligen Russentum sehr kritisch gegenüberstehenden glänzenden baltischen Schriftsteller Viktor von Hehn mit seinem Buch „De moribus Ruthenorum“ als typischen Vertreter der baltischen Beurteilung von Rußland in jener Zeit herangezogen hätte.

Es folgt nun ausgiebig Adolf Harnack selber mit seiner angeblich von balten-deutschen Ressentiments geladenen negativen Beurteilung der Ostkirche. Wenn dieser durch seine in der Jugend gebildete Anschauung der russischen Kirche bestimmt war, so war dazu sein Baltentum, das bei Benz überaus schlecht wegkommt, keineswegs nötig. Dabei ist nicht zu übersehen, wie sehr dieses damals in einem schweren Existenzkampf gegen die Russifizierungsversuche gerade auf kirchlichem Boden stand. Sehr kritisch und im wesentlichen negativ war übrigens auch die Beurteilung der russischen Kirche durch den von Benz leider übergangenen Hermann Dalton, den bekannten nicht-baltischen, reformierten Pfarrer in Petersburg (in „Die russische Kirche“ 1892, „Lebenserinnerungen“ Bd. II, 1907).

Im fünften Teile, der sich ganz wie der vierte auf die deutschsprachige Literatur beschränkt, kommt „das neue Bild von der Ostkirche im 20. Jahrhundert“ zur Sprache. Zur Vorstellung gelangen Werke von Karl Beth, Karl Holl, dann die „neue Sicht“ der Nachkriegszeit bei Oswald Spengler, Moeller van den Bruck, Adolf Deissmann, Hans Ehrenberg, Erich Seeberg, aus dem folgendes Zitat festgenagelt sei: „Alle Theologie und alle kirchliche Arbeit ist ja nichts anderes als die Anpassung des Evangeliums an die Bedürfnisse der Zeit. Darin liegt die Kraft der Theologie und ihre Begrenzung“; das dürfte auch unserem Verfasser aus dem Herzen gesprochen sein. Es folgen: Friedrich Heiler („Seine reifste Frucht“), Siegmund-Schultze, Hans von Eckardt (mit Recht sehr kritisch), Konrad Onasch (sehr einseitig), Fritz Lieb und Karl Friz.

Außerst bedenklich ist es, wie Benz die Arbeit von F. Lieb behandelt. Hier zeigt sich deutlich, daß die von Benz verfochtene „Ökumenik“ die entscheidende Frage, nämlich die Wahrheitsfrage, die die Orthodoxie ja immer besonders hartnäckig verfochten hat, nur als eine quantité négligeable betrachtet, weil er im historischen Positivismus stecken bleibt. Vor allem ist die Art, wie Benz das Liebsche Buch „Rußland unterwegs“ exzerpiert und kommentiert, ganz fatal. Benz charakterisiert diesen, damals notwendigen Versuch, die Kriegssituation auszunutzen, als „politischen Gegenmythus gegen den Rosenbergschen Geschichtsmythus“ und als eine schwärmerische Verherrlichung des sowjetischen Edelmannes, wobei er allerdings den ersten grundlegenden Abschnitt des Buches „Der russische Mensch in der geschichtlichen Wirklichkeit“ völlig totschweigt und auch sonst Behauptungen unterstellt, die sich in dem Buch von Lieb nicht finden. Aufschlußreich ist es, wenn Benz (S. 356) behauptet: „in einer ebenso einseitig rein politischen Interpretation werden die (sic!) Führer der russischen Emigrationskirche (so, im Singular) als servile bestochene Trabanten Hitlers dargestellt“! Benz muß allerdings diese falsche Behauptung durch ein Zitat aus Lieb zwei Seiten später korrigieren. Denn Lieb hat damals sehr wohl auf die Unterschiede zwischen der nazihörigen Hierarchie und den übrigen russischen Emigrationskirchen hingewiesen.

Es ist keine Frage, daß Lieb sich seinerzeit zu optimistisch über die Ansätze einer neuen Kulturpolitik der Sowjetunion geäußert hat. Er hat das inzwischen selbst zugegeben. Aber deshalb nun von einem „sowjetophilen Mythos“ zu reden, dürfte eine grobe Unterstellung sein. Benz kann das nur tun, weil er völlig den Schlußabschnitt des Buches von Lieb übersieht. Dort hat ja Lieb sich durchaus kritisch und deutlich zu dem Problem der Synthese zwischen der Freiheitsidee des Westens und dem in Rußland ursprünglich angestrebten Sozialismus geäußert. Wer die Benzsche Darstellung mit dem vergleicht, was Lieb z. B. S. 440 f. geschrieben hat, ist erschüttert von der Leichtfertigkeit und Verantwortungslosigkeit, mit der Benz arbeitet. Auch was Benz über die Absage Liebs an seine „früheren Träume“ ausführt, hängt völlig in der Luft.

Der vierte Abschnitt des letzten Kapitels ist überschrieben: „Die Anfänge einer wissenschaftlichen Ökumenik a) Ernst Benz“. Diese Überschrift zeigt, daß Benz nicht unter Bescheidenheit leidet. Die protestantische Geschichtsschreibung hat also, was die Ostkirchenkunde anbetrifft, in den Anfängen der Benzschen Ökumenik ihren Höhepunkt erreicht, ja eigentlich erst ihren wahren wissenschaftlichen Charakter gefunden. Dabei hat es das Wort „Ökumenik“ Benz sicherlich angetan. Diese soll eine neue Wissenschaft sein, „die sich von der Konfessionskunde gesinnungsmäßig und thematisch unterscheidet“. Man wird Mühe haben, nach dem schon Mitgeteilten vor der „Gesinnung“ einer solchen „neuen Wissenschaft“ — ganz abgesehen vom Stile, in dem das alles vorgetragen wird — irgendwelchen besonderen Respekt zu bekommen. Diese „Gesinnung“ soll eine Bereitschaft schaffen, die „jede Kirche in der Begegnung mit der andern offen macht für die Frage: bin ich richtig, so wie ich bin?“ und dann im Hinblick auf die anderen Kirchen in der Frage bestehen: „Bist du richtig, so wie du bist?“ Benz scheint gar nicht zu merken, daß hinter seinen Fragestellungen ein alles relativierender, historistischer und zugleich spiritualistischer Kirchenbegriff steht, für

den es, wie es so schön heißt, nur noch eine „spezifische Wahrheit“ gibt, die die einzelnen Kirchen „geschichtlich repräsentieren“ (S. 365).

Schließlich werden uns durch Benz mit erhöhter Lautstärke eine ganze Reihe von geschichtlichen Arbeiten zu der neuentdeckten „Ökumenik“ von Benz selber angepriesen, darunter nochmals sein Buch über Franz Baader und seine Beziehungen zu Rußland (Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche, Mainz 1950). Mit ihnen macht also diese neue Wissenschaft ihre „Anfänge“. Es wäre wohl vorsichtiger gewesen und sogar klüger, etwas bescheidener in dem genannten Buche von der angeblich geringen Bekanntheit der russischen Personen zu reden, mit denen Baader ins Gespräch gekommen ist oder deren Tätigkeit mit ihm im Zusammenhang stand (a. a. O. S. 566). Diese sind jedem Kenner der russischen Geschichte wohl vertraut, schon weil eine umfangreiche russische Literatur über sie, darunter verschiedene Autobiographien (z. B. von Schischkov, Archimandrit Fotij und sogar Schevyrjev) vorhanden ist, über die sich Benz selber vornehm hinwegsetzt. Seine eigenen Kenntnisse über russische Verhältnisse und Personen stammen ganz und gar aus zweiter Hand. Denn über keine, weder Alexander I., Golicyn, Speranskij, Uvarov, Elim Meschtscherskij, Schischkov, Labzin (nicht Labsin, wie Benz schreibt) noch selbst Schevyrjev, den eigentlichen russischen Partner Baaders, hat Benz — abgesehen von einigen Zeitschriften- und Lexikonartikeln oder Bücherregistern — auch nur eine der so reichlich fließenden russischen Quellen benützt. Er hat sich hier seine Sache durch einfaches Ausschreiben des 1882 in Leipzig erschienenen Buches von Peter Götzke, „Fürst Alexander N. Galizin und seine Zeit“, sehr leicht gemacht. Hätte Benz auch nur einigermaßen die russische Literatur benützt, oder wäre er auch dazu wirklich imstande, dann hätte er nicht immer wieder erklären müssen, alles Mögliche sei nicht „erkannt“ worden, bis er eben selbst gekommen sei, um — längst bekannte Tatsachen in völlig lückenhafter und unzulänglicher Weise — unter völliger Mißachtung seiner eigenen, immer wieder wiederholten Forderung nach strenger Quellenforschung — als neueste Errungenschaften urbi et orbi anzupreisen.

Unter einer ganzen Anzahl von groben Flüchtigkeiten und Verzeichnungen sei hier (an anderer Stelle soll näher darauf eingegangen werden) nur folgendes festgestellt: Es ist Benz sogar verborgen geblieben, daß der von ihm zum Philosophen kreierte Literaturhistoriker Schevyrjev, der neben dem Historiker Pogodin bekannteste akademische Vertreter der sogenannten offiziellen „Narodnost“ (Volkstümelei), der nikolaitischen Staatsideologie, im Moskvitjanin des Jahres 1841 (Teil III, Nr. 6) einen Aufsatz über Baader und seine Gespräche mit ihm veröffentlicht hat, obgleich gerade dieser sowohl von Tschizevskij und Jakovenko in ihren Büchern über den Hegelianismus in Rußland wie auch von Lieb in seinem Slavophilenaufsatz (Theologische Zeitschrift, 2. Jahrgang, 1946, Heft 2, S. 118) ausdrücklich und in deutscher Sprache zitiert oder erwähnt worden ist. Besonders folgenschwer und schlimm ist schließlich die Unkenntnis des Verfassers von der Erstveröffentlichung der Urfassung des Statuts der „Heiligen Allianz“ durch Werner Näf (1928), durch die die ganze Unheiligkeit dieses Machwerks erst recht zu Tage kommt und alles, was Benz über deren „Bedeutsamkeit“ orakelt, zu einem leeren Gerede wird. Den Abschluß des letzten Abschnitts (e) des besprochenen Buches, welches also der erst zu wahrer Wissenschaftlichkeit hinzuführenden „Ökumenik“ gewidmet ist, bilden Auszüge aus dem bedeutend soliden arbeitenden Schüler von Benz, Ludolf Müller, dem man nicht nur sofort anmerkt, daß er nicht nur theologisch an seinem Gegenstand interessiert, sondern auch mit der russischen Sprache und Literatur wirklich vertraut ist.

Nicht zu verstehen ist, warum z. B. folgende in Basel erschienene Bücher einfach übergangen werden: Efraim Briem: Kommunismus und Religion in der Sowjetunion (o. J. bei F. Reinhardt), wichtig schon als das Urteil eines schwedischen Lutheraners, und Erich Schick: Kirchengeschichte Rußlands in den Grundzügen. Bd. 1 (bei Heinrich Mayer, 1945), besonders interessant, weil sich hier ein würt-

tembergischer „Pietist“ mit großer Wärme für das Verständnis der byzantinischen Orthodoxie einsetzt, in scharfem Gegensatz etwa zu dem von Benz berücksichtigten, viel unwichtigeren Johannes Warns. Wie nötig wäre weiterhin mindestens eine Notiz über ein großes Werk gewesen, das seinerzeit entscheidender Anlaß für Viele geworden ist, sich mit Rußland ernsthaft zu befassen. Aber dessen Verf. war „nur“ ein Tscheche oder eigentlich Slowake: Thomas Masaryk. Es handelt sich um das Buch: Rußland und Europa, I. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, 2. Bde., Jena, Diederichs, 1913. Auch die Bücher des tschechischen protestantischen Theologen Spinka (jetzt in USA) über die Ostkirche wären zu erwähnen. Weiterhin sei aufmerksam gemacht auf die nur in tschechischer Sprache erschienene russenfreundliche Schrift des bekannten protestantischen Theologen in Prag, J. Hromadka: Mezi vychodem a zapadem (Zwischen Osten und Westen), Praha 1946.

Schließlich ist es erstaunlich, daß Benz das wichtige Werk Toynbees, das dem von Spengler mehr als die Waage hält, mit seiner so interessanten Beurteilung der byzantinischen und russischen orthodoxen Welt völlig mit Schweigen übergeht. Geradezu grotesk wirkt die Betonung der doch sehr ephemeren Bedeutung der russischen ersten Emigration für das damalige Deutschland (S. 291), während eine viel größere und viel bleibendere Bedeutung die russische Emigration mit ihrem Zentrum um Paris nicht nur für Frankreich, sondern auch für ganz Europa bekommen hat. Daran wird mit keinem Wort erinnert. Hier zeigt sich wieder, wie eng begrenzt der Horizont des Verf. ist und wie daher alles in ein falsches Licht rückt.

Aus allen Betrachtungen von Benz wird ganz deutlich, daß er eine nur sehr unklare und lückenhafte Vorstellung von der theologischen Entwicklung der neueren russischen Theologie besitzt. Seine faktischen Kenntnisse dürften nicht weit hinausreichen über die beiden Übersetzungsbände von „Östliches Christentum“, soweit er sie gelesen hat, dessen verdienstvoller Herausgeber, Hans Ehrenberg, von Benz dann auch noch einen Tritt bekommt (S. 307). Außerdem dürfte er noch einige Urteile und Vorurteile aus der russischen Theologiegeschichte Florowskijs übernommen haben, soweit deren Kenntnis ihm vermittelt worden ist. Mit dem banalen Schlagwort von „Spekulationen der großen modernen russischen Philosophen“ (S. 306), von denen drei Theologen waren bzw. geworden sind (Florenskij, Bulgakov, Zenkovskij), wird z. B. eine Bewegung bagatellisiert, deren Wurzeln tief in die patristische Theologie und vor allem auch die byzantinische Mystik (den Hesychasmus) reichen. Schon bei Iwan Kirejewskij, dem Slavophilen, zeichnet sich diese Tendenz ab, hat er doch nicht zufällig die Starzen von Optina Pustyn in der Neuherausgabe patristischer, vor allem mystischer Schriften in russischen Übersetzungen unterstützt. Hier hat dann Florenskijs und Bulgakovs Theologie wieder eingesetzt, nicht nur in Fortführung des Werkes Wladimir Solovievs. [Hier herrscht eine tiefe Kluft zwischen den heutigen orthodoxen Russen und Griechen. Es ist doch bezeichnend, daß ein griechischer Theologe mir bekannte, Symeon der Neue Theologe und Gregorios Palamas seien ihm völlig unbekannt!] Gerade von daher wird auch verständlich, wie sehr etwa Jakob Böhme und der spätere Schelling oder auch Baader ganz natürlicherweise in den Gesichtskreis der orthodoxen Theologie und Philosophie (beide bilden ja auch heute noch eine eigenartige Einheit wie schon zur Zeit der Kirchenväter) treten mußten. Wie töricht und primitiv ist es, hier einfach von „Einschlägen“ zu reden, „die gar nichts mit der kirchlich-orthodoxen Theologie zu tun haben“ (S. 306). Hier drängt sich als Parallelerscheinung die Bedeutung auf, die Hegel, Feuerbach und Marx für die russischen revolutionären „Westler“ bekommen haben — auch nur fremde „Einschläge“. Ähnliches gilt schon von der Beziehung der frühen und großen Slavophilen zum deutschen Idealismus (Herder und Schelling), ja von Puschkin und Dostojewskij. Überall, wo in Rußland das geistige Leben neue Wege zu beschreiten begann, hat es sich auf allen Gebieten, auch in der Theologie, zunächst von außen her anregen lassen. War es im Grunde anders, als die

Kirchenväter sich die griechische Philosophie „aneigneten“? Die Verkennung auch der positiven Bedeutung jener Tatsache ist ein Grundmangel der so inhaltsreichen, sehr interessanten, aber auch sehr einseitigen, subjektiven und allzu polemischen Darstellung der Geschichte der russischen Theologie von Florovskij, in der, wie von Berdiaeff z. B. mit Recht eingewendet worden ist, die typisch russische theologische Tradition (gerade in ihrem Zusammenhang mit dem Westen) allzu negativ beurteilt wird. Erschreckend ist auch hier, wie überall bei Benz, die Erledigung der interessantesten Probleme durch einige höchst banale, alle konkreten Konturen verwedelnde Gemeinplätze, die in aller Eile hingeworfen sind.

Es ist auffallend, wie wenig interessiert Benz in seinem ganzen Buche an der Wahrheitsfrage oder eigentlich an der nach der wahren Wirklichkeit ist, angefangen mit dem Problem, inwiefern die Beurteilung des faktischen Zustandes der orientalischen Kirche in verschiedenen Zeiten und Zonen und die daraus von protestantischer Seite gezogenen Folgerungen über dogmatische Erstarrung und religiösen Zerfall doch einfach weithin den Tatsachen entspricht, ja manchmal sogar von orthodoxer Seite ganz offen bestätigt wird. Ich denke hier etwa an Chomjakovs Kritik an der Entwicklung von Byzanz oder auch an seine Kritik der zeitgenössischen Schultheologie eines Makarij Bulgakov oder an die Polemik Ivan Aksakovs gegen die petrinische synodale Staatskirche, von der kirchlichen Selbstkritik der modernen orthodoxen Theologie oder auch Philosophie garnicht zu reden. Dafür konstruiert Benz jeweils tiefsinnig und ganz und gar subjektivistisch eine Verfallstheorie und redet von Ressentiments und Ähnlichem. Daß es ein oft in sehr raschem Wechsel erfolgendes tatsächliches Auf und Ab im Leben der einzelnen Kirchen gibt, natürlich nicht nur der orthodoxen, dürfte doch auch Benz nicht entgangen sein. Durch solche realen Tatsachen ist immerhin das protestantische Urteil über die orthodoxe Kirche seit der Reformation weithin bestimmt gewesen, wobei zuzugeden ist, daß es, wie gerade bei Harnack, oft allzu sehr zu falschen Verallgemeinerungen und Abwertungen geführt hat. Dessen „Liberalismus“, der dabei natürlich keine geringe Rolle spielt, ist im übrigen nicht allzuweit entfernt von dem unseres Autors mit seiner grotesken Unterschätzung der grundlegenden Bedeutung des altkirchlichen Dogmas im Raume — nein, allen Räumen — der Lebensäußerungen der orthodoxen Kirche.

Schon im Vorwort hatte Benz betont, die Ostkirche habe dem christlichen Abendland etwas zu sagen. Inwiefern sie das tut, bleibt aber in seinem Buche völlig ungeklärt. Das hat seine tieferen Gründe; vor allem bleibt unklar, inwiefern „wissenschaftliche Forschung“ als solche dies, wie das Benz meint, überhaupt feststellen kann. Jedenfalls kann es keine rein historistische Erinnerung daran, „daß bereits in früheren entscheidenden Epochen der abendländischen Geschichte die Ostkirche in das abendländische Geschichtsbewußtsein eingedrungen ist“, und nicht einmal die weitere Feststellung, daß es auch gegenwärtig zu einer „Begegnung und Auseinandersetzung mit der östlich-orthodoxen Kirche“ gekommen ist. Irgendein „Geschichtsbewußtsein“, von dem so viel und reichlich in einer pseudohegelianischen Terminologie, besonders im Schlußwort, die Rede ist, kann doch gerade dafür gar nicht zuständig sein, sondern allein die dogmatische horribili dictu, ja horribili dictu dogmatische und zugleich kritische Besinnung auf die ursprüngliche, auch noch heute lebendig wirkenden Grundlagen des christlichen Glaubens. Und hierzu gehört auch und in erster Linie die Besinnung auf das heute so verschrieene und von allen Seiten „entmythologisierte“ altchristliche Dogma, das ja nichts anderes sein will und sein soll als lebendiges Zeugnis von Incarnation und Auferstehung Jesu Christi. Sie stehen auch heute noch im Mittelpunkt der lebendigen Einheit von Dogma und Kultus (beides ist unzertrennlich) der östlichen Kirche. Wenn es zu einer wirklichen Begegnung und nicht nur zu einer „Ökumenik“ kommen soll, dann ganz gewiß nicht gerade unter Absehen jenes Mittelpunktes und nicht durch ein unfruchtbares Gerede von irgendwelchen sich ständig ablösenden Bewußtseinsformen geschichtlicher oder ökumenischer Art.

Die Anlage des ganzen Benzschen Buches ist insofern von vornherein verfehlt, als einmal die zur Darstellung gelangenden Verfasser mit ihren Werken zu sehr isoliert werden gegenüber dem von ihnen zu behandelnden Gegenstande. Das heißt, eine solche Darstellung müßte jeweils begleitet werden von der ihres Gegenübers. Auch die Beurteilung des Protestantismus von orthodoxer Seite her wäre jeweils zu berücksichtigen oder zum mindesten die Reaktionen der Orthodoxen auf die Versuche der Protestanten, sich ihnen, sei es in polemischer oder irenischer Absicht zu nähern. Irgendwie sind alle zur Geltung gebrachten Beurteilungen der Ostkirche zum mindesten Versuche einer Auseinander- oder auch „Zueinander-setzung“. Dieses realistische und zugleich dialogische Moment kommt in diesem Buche gar nicht zur Geltung, und sein Fehlen läßt es zu einer Art Kuriositäten- oder Wachsfigurenkabinett werden, in dem jeweils verschiedenartige „Geschichtsbewußtseine“ monologisierend vor dem erstaunten Leser paradien, die für diesen von heillosen Widersinnigkeiten und Bösartigkeiten strotzen müssen.

Am besten hat Benz seine eigene Arbeit selbst charakterisiert, wenn er in einem Aufsatz „Die russische Kirche und das abendländische Christentum“, in dem allerdings auch um das gestellte Thema sehr viel herumgeredet wird (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1948, S. 2), erklärt: „So kommt es, daß selbst die neuesten Darstellungen der russischen Kirche und Kirchengeschichte aus deutscher Feder den Mangel an Tatsachenkenntnissen durch allgemeine ideologische Betrachtungen zweifelhafter Art ersetzen“. Zu solchen gehört vor allem auch das reichlich nebelhafte Schlußwort, in dem ein zu einem leeren Cliché gewordener historistischer Psychologismus in ermüdender Wiederholung und Feststellungen von Stufen „des ökumenischen Bewußtseins“ (S. 385: so wurde das „ökumenische Bewußtsein durch die idealistische Geschichtsphilosophie auf eine neue Stufe erhoben“ usw.) den Leser nochmals daran erinnert, wie leicht es sich der Verfasser bei der Herstellung dieses Buches gemacht hat. Das Beste an ihm sind die ihm beigegebenen Bilder.

Basel

F. Lieb

Territorialkirchengeschichte

Raymund Kottje: Das Stift St. Quirin zu Neuß von seiner Gründung bis zum Jahre 1485 (= Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein Bd. 7). Düsseldorf (Schwann) 1952. XVI, 190 S. 1 Karte. Kart. DM 7.50.

Die allgemeine Kirchengeschichtsschreibung hat naturgemäß weniger Interesse an der lokalen Geschichte kirchlicher Institute als solcher als vielmehr an den allgemein gültigen Ergebnissen, die sich aus einer größeren Gruppe lokaler kirchlicher Einrichtungen (Klöster, Stifte, Pfarreien) ableiten lassen. Man wird darum gut daran tun, bei Einzeluntersuchungen sein Augenmerk jenen Fragen zuzuwenden, die lohnende wissenschaftliche Aufgaben darstellen. Kottje, ein Schüler P. E. Hübingers, erfüllt die Erwartungen, die man an eine wissenschaftlich lohnende und befriedigende Darstellung der Geschichte eines mittelalterlichen Stifts stellen muß. Die reichhaltige Darbietung des Materials, das aus teils verstreuten Urkunden- und Archivbeständen zusammengetragen wurde, die Vertrautheit mit den Problemen und der einschlägigen Literatur erlaubten einen weit gespannten Rahmen (Gründung und Frühgeschichte, Verfassung, Pfründen, Kollationsrechte, liturgische Festfeier, wirtschaftliche Verhältnisse, Beziehungen des Stifts zu Pfarrei und Dekanat Neuß, zur Stadt und zum Hospital, zum Adel; Bibliothek und Archiv des Stifts). Daß der Verf. ihn nicht immer voll ausfüllen konnte, sondern sich mit dem Aufzeigen des Problems begnügen mußte, ist dadurch bedingt, daß das gefundene Material zeitliche und sachliche Grenzen hat. Besondere Anerkennung verdienen die Untersuchungen über Gründungszeit und Gründer des Neußer Monasteriums über den kirchlichen Stand seiner Insassen (Benediktinerinnen oder Kanonissen?) und über den Neußer Dekanat, die zu neuen und guten Ergebnissen führen. — Zur Frage der Entstehung einer eigenen Pfarrkirche neben der Stiftskirche (S. 80 f) sei darauf hingewiesen, daß das Kölner Frauenmonasterium St. Maria im Kapitol eine frühe Parallele bietet (vor 1100) (vgl. K. H. Schäfer in *Annalen d. Hist. Ver. f. d. Nrh.* 74, 1902; H. Keussen in *Westdt. Zschr.* 32, 1903), daß die Verlegung des Pfarrgottesdienstes aus der Stiftskirche in eine eigene, in unmittelbarer Nachbarschaft erbaute Pfarrkirche und die Anstellung eines eigenen Plebans seit Ende des 12. Jh. im Zuge der Vermögenstrennung zwischen Vorsteher und Kapitel häufig zu beobachten ist (bei 6 Kölner Kloster- bzw. Stiftskirchen feststellbar). Ob nicht die Existenz der Kirchmeister (S. 94) und eines eigenen Plebans an St. Quirin (S. 81) darauf hindeutet, daß auch hier die Ausecheidung des Pfarrvermögens aus dem Stiftsvermögen angebahnt wurde? — Die Verbindung von Stift und Pfarrei (S. 86) sollte man besser als *Unio* bezeichnen, weil kein förmlicher Inkorporationsakt vorliegt. — Die beiden S. 110 genannten Vikarien müßte man wohl als dem Kanonikerkollegium (nicht: den Kanonikern) uniert bezeichnen. — Die „eigenartige Aufteilung der Ostervesper“ (S. 121) ist kein Sondergut von Neuß und Gerresheim, sondern findet sich allgemein, auch in Pfarrkirchen (vgl. u. a. Joh. Edks Pfarrbuch für . . . Ingolstadt hrsg. v. J. Greving [1908], S. 152 f und noch das *Breviarium Coloniense* von 1780, Pars Vernalis p. 369 s).

Münster i. W.

E. Hegel.

Carl Niedner: Das Patrozinium der Augustiner-Chorherren-Stiftskirche St. Thomae zu Leipzig. Untersuchungen zur Frühgeschichte der Bach-Kirche und der Leipziger Altstadt (= Leipziger Stadtgeschichtliche Forschungen, Heft 2), Leipzig (V. E. B. Bibl. Inst.) 1952. 156 S. DM 7.50.

Durch den Mangel an Quellen genötigt hat N. die allgemeine Literatur (Stutz, Mitteis, Brunner, Th. Mayer etc.) für seine Untersuchung in weiterem Umfange

herangezogen, als es bei einer landesgeschichtlichen Arbeit sonst üblich ist. Auf diesem Wege nimmt er Analogieschlüsse, Hypothesenketten und eine gewisse deduktive Tendenz seiner Argumentation in Kauf, gewinnt dafür aber ein geschlossenes Bild von der Frühgeschichte der Stadt Leipzig. Diese wurde nach N. von Fernkaufleuten aus dem niederfränkischen Raum gegründet, die eine Schwur- oder Eidgenossenschaft (*conjuratio*) mit eigenem Kirchenwesen bildeten. Die Selbständigkeit der Leipziger Bürger wurde politisch durch den Markgrafen von Meissen und kirchlich durch den Erzbischof von Magdeburg sowie den Bischof von Merseburg bedroht. Im Jahre 1212 wurde ein Augustinerchorherrenstift in die Marktkirche hineingelegt, womit das Eigenkirchenrecht der Stadt gebrochen war; 1216 setzte sich der Markgraf, Dietrich der Bedrängte, in den Besitz der Stadt. Damit hatte Leipzig seine politische und kirchliche Unabhängigkeit in den Jahren von 1212 bis 1216 verloren. Den erfolglosen Kampf Leipzigs um seine Freiheit zeigt N. nun im Spiegel der Patrozinien. Die Marktkirche der Leipziger *conjuratio* hatte Nikolaus zum Patron. Als die Kirche für das Augustinerchorherrenstift usurpiert wurde, mußte auch das Patrozinium weichen. An die Stelle des Nikolaus trat nun Thomas (von Canterbury), dessen Name damals ein Programm für die kirchlichen Territorialisierungsbestrebungen bedeutete. Als sich schließlich Dietrich der Bedrängte in den Besitz der Stadt gesetzt hatte, beseitigte er durch den kleinen Zusatz „apostolus“ das Ärgernis, das das Patrozinium des englischen Heiligen für einen weltlichen Herren bedeuten mußte.

Die Untersuchung Niedners ist sehr gründlich angelegt und bringt ausführliche wissenschaftliche Anmerkungen. Trotzdem läßt sich seine Beweisführung leider nicht an allen Punkten als schlüssig ansehen. Als Beispiel sei die Umwandlung der Nikolai-Marktkirche in die Thomaskirche genannt. Den wichtigsten Beleg dafür gewinnt N. durch einen negativen Nachweis: der Dekan der *conjuratio*, der 1160 erwähnt worden war, sei in dem Sühnevertrag zwischen Leipzig und dem Markgrafen (1216) nicht mehr genannt. Daraus zieht N. nun folgende Konsequenzen: „Die Leipziger verzichten auf ihr Eigenkirchenrecht, auf ihre kirchliche Unabhängigkeit, auf den 1160 ausdrücklich benannten Dekan, d. h. kirchlichen Führer, auf ihre Marktkirche zu St. Nikolai und beugen sich, sicher nur gezwungen, darunter, daß das Chorherrenstift die Leitung des ganzen kirchlichen Wesens Leipzigs vollständig und allein bis 1543 erhält, sie selbst aber die kirchliche Selbständigkeit für immer verlieren . . .“ (S. 84). Die Nennung des Dekans im Stadtbrief von 1160: „ . . . et quam diu suo decano inobedientes non invenientur, ne aliud sequerentur iudicium imperavit (scil. marchio)“ und das Fehlen dieser Angabe im Sühnevertrag aber berechtigen wohl kaum dazu, eine derartig umfassende Privilegierung und juristische Fixierung des Eigenkirchenrechtes zu erschließen. Schwerer aber fällt ins Gewicht, daß sich in dem Sühnevertrag, der nach N. eine völlige Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Leipzig bewirkt haben soll, davon nicht die geringste Spur findet, dafür aber die Angabe: „ . . . quod idem marchio privilegium patris super institutione et iure civitatis . . . per omnia conservabit et ipsi Lipzenses in omnibus suis tam urbanis quam rusticis libertate fruentur, quae temporibus patris sui et tenuit et viguit.“ (S. 98) Die Bestimmung über den Dekan aus dem Jahre 1160 bezog sich nun aber auch auf dessen weltliche Jurisdiktion, der vom Markgrafen ein gewisser Raum gegeben war. Es geht darum nicht an, aus der fehlenden Erwähnung des Dekans im Sühnevertrag derartig weitgehende Konsequenzen zu ziehen, wie es N. getan hat.

Es ist die Aufgabe einer landesgeschichtlichen Zeitschrift, sich mit den Einzelergebnissen weiter kritisch auseinanderzusetzen. Der eigentliche Ertrag der Arbeit für die allgemeine Kirchengeschichte liegt in den Abschnitten über das Thomaspatrozinium. Hier ist wichtiges Material zusammengetragen und ein schönes Beispiel dafür gegeben, wie auch bei schmalem Quellenbestand die Patrozinien wichtige Arbeitshypothesen liefern können.

Philipp Meyer: Aus der Reformationsgeschichte Niedersachsens. (= Quellenhefte zur Niedersächsischen Geschichte 4/5). Hildesheim (Lax) 1952. 64 S. DM 4.80.

Mit 67 Auszügen aus Chroniken, Briefen, Verfügungen, Kirchenordnungen etc. im Originaltext gibt der Verfasser einen Einblick in die Reformationsgeschichte Niedersachsens. Es mag gewagt erscheinen, daß bei solch schmaler Basis auf jede lokale Begrenzung verzichtet ist und Zeugnisse aus verschiedenen Territorien in chronologischer Folge aneinandergereiht sind. Dieser Weg erforderte eine gründliche Kenntnis des Stoffes und seine geistige Durchdringung; denn nur unter dieser Voraussetzung konnte mit den wenigen zur Verfügung stehenden Bausteinen das Gebäude der Reformation in Niedersachsen errichtet werden. Gern wird man es dem Verfasser zugestehen, daß er diese gewiß nicht leichte Aufgabe gemeistert hat.

Bei der Darbietung des Materials hat man sich leider mit einer Einführung in die Literatur zur Reformationsgeschichte Niedersachsens und mit durchweg präzisen Regesten als Überschriften begnügt. Das Fehlen eines Registers wird aber in erster Linie nicht dem Verfasser vorzuwerfen sein, sind doch auch die vorher erschienenen Quellenhefte zur Niedersächsischen Geschichte ohne ein solches herausgegeben. Trotz aller Raumknappheit hätte auch auf ein Inhaltsverzeichnis nicht verzichtet werden sollen.

Göttingen

H. W. Krumwiede

Paul Schöffel: *Herbipolis Sacra*. Zwei Untersuchungen zur Geschichte des Bistums Würzburg im frühen und hohen Mittelalter, aus dem Nachlaß hrsg. von Wilhelm Engel (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX: Darstellungen aus der fränk. Gesch., Band 7). Würzburg (Komm. Verlag Schoeningh) 1948. 106 S. DM 5.20.

Aus dem Nachlaß des 1944 gefallenen fränkischen Geschichtsforschers Paul Schöffel (geb. 1905) werden hier zwei Abhandlungen vorgelegt. Die erste ‚Karlbürg, Karlstadt und „die fränkische Gertrud“‘ (S. 13—55) stellt zunächst Lage, Alter, Bedeutung und gegenseitige Beziehungen von Kastell, Königsgut, Dorf, Pfarrei und Kloster Karlbürg (am Main) klar und erweist das auf der anderen Mainseite gelegene Karlstadt als davon unabhängige, spätere, in die Zeit zwischen 1198 und 1202 fallende Gründung des Würzburger Bischofs. — Im zweiten Teil der Abhandlung wird ‚die fränkische Gertrud‘, legendär als Schwester Karls d. Gr. mit der Gründung von Karlbürg verknüpft, als ‚gelehrte Erfindung späterer Jahrhunderte‘ erwiesen (S. 48) und der erbaulichen Fabulierlust eines Heiligenbiographen des 9. Jahrhunderts sowie einer nicht nur lauterer Beweggründen entsprungenen Urkundenfälschung des 12. Jahrhunderts (S. 50) zur Last gelegt. Angehängt ist ein Exkurs über die Verfassergleichheit der jüngeren *Passio s. Kiliani* und der älteren *Vita s. Burkardi* (S. 51—55).

Die zweite Abhandlung: Neumünster und Dom (von Würzburg) bietet Untersuchungen zur Kirchen- und Baugeschichte von Stadt und Bistum Würzburg vornehmlich im 11. Jahrhundert (S. 56—104).

In dem Heft finden sich außerdem Gedenkworte für Paul Schöffel (S. 7—12) und ein Verzeichnis seiner wichtigeren Veröffentlichungen (S. 105 f) aus der Feder des Herausgebers W. Engel.

Wilhelm Engel: Das Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg (= Veröffentl. d. Ges. f. fränk. Gesch., Reihe XI: Frankenland, Wegweiser in das landesgeschichtl. Schrifttum, Heft 1), Würzburg (Komm. Vgl. Schoeningh) 1948. 103 S. DM 4.—. — Wilhelm Engel: Die Jahresberichte des historischen Vereins für Mittelfranken (= ebda, Heft 2). 1949. 69 S. DM 3.30.

Das 1. Heft enthält ein ausführliches Register der seit 1832 zur unterfränkischen Landesgeschichte erschienenen Arbeiten aus den Zeitschriften: Archiv f. d. Untermainkreis (1832—37), Archiv d. histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg (1838—1936), Archiv des Histor. Vereins von Mainfranken (1936 bis 1938), im ganzen 71 Bände und 629 Titel. Den Verfasser- und Titelangaben folgen knappe, z. T. kritische Inhaltsangaben; der weiteren Erschließung dienen ein Register d. Verfasser, ein Namen-, ein Orts- und ein Sachregister.

Die im 2. Heft nach der gleichen Methode registrierten Arbeiten in den territorialgeschichtlichen Jahresberichten für Mittelfranken stammen aus den Jahren 1830—1941; registriert sind auch die Arbeiten der ‚Blätter des histor. Vereins f. Mittelfranken‘ aus den Jahren 1924—1926. Register wie oben. Auf die Beiträge Karl Schornbaums sei besonders hingewiesen.

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Mainfränkische Hefte (Herausgeber: Freunde mainfränkischer Kunst und Geschichte E. V., Würzburg):

Heft 1: Max H. von Freeden, Würzburgs Residenz und Fürstenhof zur Schönbornzeit, Würzburg 1948. 43 S. mit 7 Bildern. M 1.80.

Heft 2: Wilhelm Engel, Würzburg und Hohenlohe, zwei Untersuchungen zur fränkischen Geschichte des hohen und späten Mittelalters, Würzburg 1949. 80 S. mit 4 Bildern und 1 Skizze. DM 3.—.

Heft 3: Max H. von Freeden, Kunst und Künstler am Hofe des Kurfürsten Lothar Franz von Schönborn, Würzburg 1949. 23 S. mit 1 Bild. DM 1.—.

Heft 1 und 3 dieser territorialgeschichtlichen Reihe gehören nach Verfasser und Stoff zusammen. Beide Veröffentlichungen sind überarbeitete Vorträge, fußen auf genauesten Detailsstudien und sind angenehm lesbar. Der Verf. sieht sein Ziel darin, unter Hintansetzung kunstwissenschaftlicher Fragestellungen in mehr kulturgeschichtlicher Darstellung das fürstliche Hofleben zu schildern und die Menschen in ihrem zeitbedingten Getriebe hervortreten zu lassen. Der uns so ferne gerückte Glanz des 18. Jahrhunderts und die fürstliche Toleranz eines aufgeklärten Katholizismus und Absolutismus wird dem Leser eindrucksvoll vermittelt, freilich auch die Trauer über die inzwischen eingetretene fast völlige Zerstörung dieser Bau-Pracht bei allen Freunden und Kennern Würzburgs erneuert.

Heft 2 weist in ganz andere Richtung. Es besteht aus zwei einigermaßen selbständigen Abhandlungen. Die erste Abhandlung behandelt den Kampf zwischen dem Domstift Würzburg und den Grafen von Hohenlohe um Kirchenvogteirechte in sechs würzburgischen Dörfern um Ochsenfurt am Main seit dem 12. Jahrhundert. Verf. gibt eine aus den Urkunden belegte Darstellung dieser rechtlich-politischen Auseinandersetzungen und liefert damit einen ersten Ausschnitt auf einem von der Territorialforschung gerade für die Diözese Würzburg bisher stark ver-

nachlässigten Gebiet. Im Anhang der Abhandlung (S. 40—55) werden die Weistümer der sechs Maindörfer zum Abdruck gebracht, d. h. die auf diese Rechtsstreitigkeiten bezüglichen Entscheide und Vergleiche. Da diese Dörfer nach der Reformation evangelisch wurden, handelt es sich hier zugleich um ein Stück der mittelalterlichen Vorgeschichte des evangelischen Frankens.

Die andere Abhandlung beschäftigt sich mit der Auseinandersetzung zwischen Würzburg und Hohenlohe um das Patronat in der (durch Riemenschneiders künstlerische Hinterlassenschaft berühmten) Pfarrei Creglingen a. d. Tauber. Die Auseinandersetzung endet 1311 damit, daß das Geschlecht der Landesherren nach jahrzehntelangem Ringen um Einfluß auf die Pfarrbesetzung endgültig und für immer ausgeschaltet wurde und Creglingen incorporierte Patronatspfarrei des Domkapitels Würzburg blieb. Durch den wirtschaftlichen Niedergang Würzburgs ging Cr. im 15. Jahrhundert an Brandenburg-Ansbach über. Ob Würzburg jemals den Versuch gemacht hat, sein damals vorbehaltenes Rückkaufsrecht später geltend zu machen, ist urkundlich nicht festzustellen.

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin und P. Devos. Tom. LXXI, fasc. 1/2. Brüssel 1953, 272 S.

S. 5—20: Henri—Irénée Marrou, La date du martyr de S. Polycarpe (eine Auseinandersetzung mit Grégoire und Orgels, Anal. Boll. LXIX, 1951, 1—38). S. 21—52: Jean Leclercq, Le texte complet de la Vie de Christian de l'Aumône (Text nach cod. Par. Ars. 500). S. 53—73: Maurice Coens, Le culte ancien, à Notre-Dame de Bruges, du martyr S. Illehère, compagnon de S. Boniface en Frise. S. 74—99: François Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie. IX. L'Asie Mineure (Fortsetzung) S. 100—132: Baudouin de Gaiffier, Les sources latines d'un Miracle de Gautier de Coincy. 1. Apparitions de S. Léocadie et de la Vierge à S. Ildephonse. 2. Corps saints vénérés à Saint-Médard de Soissons. Appendice: A propos des reliques conservées à Saint-Médard de Soissons. S. 133 bis 156: Paul Grosjean, La Vie latine d'un pseudo-Irlandais, S. Florentin d'Amboise (mit Text der Vita). S. 157—210: Paul Devos, Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis (Untersuchung und Text der syr. und der beiden griech. Formen der Passio dieses persischen Märtyrers aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts). S. 211—222: Jean Doresse, Les manuscrits coptes du Vatican (Eingehende Besprechung, vor allem unter hagiographischen Gesichtspunkten, der Kataloge der koptischen Hss. im Vatikan von Hebbelynck und Lantschoot). S. 223—265: Bulletin des publications hagiographiques.

Sch.

Biblica (1953) 3/4 bringt u. a. die Fortsetzung der im vorigen Heft der ZKG genannten Arbeiten von Loewe (III) und Ternant (II. III).

H. v. C.

Neue Heidelberger Jahrbücher, Neue Folge, hrsg. v. d. Universitätsgesellschaft Heidelberg, Jahrbuch 1952/53. Heidelberg (G. Koester) 1953. IV, 120 S. Kart. DM 8.—

K. Preisendanz, Reginbert von der Reichenau. Aus Bibliothek und Skriptorium des Inselklosters: S. 1—49. (Lebenswerk und Hinterlassenschaft eines hervorragenden Schreibers und Bibliothekars, der unter vier Äbten 786—842 auf der Reichenau tätig war. Die alten Bestände der Reichenauer Bibliothek enthalten neben den kirchlichen Gebrauchswerken — Bücher, Sakramentare usw. — und reicher grammatischer, rhetorischer und metrischer Literatur vorwiegend wissenschaftlich Theologisches. Klassische Autoren treten zurück, das Griechische fällt so gut wie völlig aus).

G. A. Benrath, Heidelbergs drei theologische Fakultäten 1803—1807 im Blick auf die Unionspolitik Karl Friedrichs: S. 81—97. (Sie waren zu einer einzigen „kirchlichen Sektion“ zusammengefaßt und bildeten eigentlich eine einzige Fakultät, in der ein reformierter, ein lutherischer und ein römisch-katholischer Dogmatiker nebeneinander lasen, bis die katholischen Lehrer 1807 nach Freiburg versetzt wurden. Die Zusammenarbeit verlief durchaus friedlich im Sinne der kommenden Union).

H. v. C.

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore.
Vol. IV, 1. London 1953. S. 1—122.

S. 1—12: Arnold Ehrhardt, Justin Martyr's Two Apologies (Versuch, die beiden Apologien Justins zu datieren: I = um 150, II = um Herbst 156). S. 13 bis 26: W. H. C. Frend, The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa (Frage der häretischen Opposition gegen Augustin. Wichtige Ergänzung zu dem Buch desselben Autors: The Donatist Church, Oxford 1952). S. 27—36: Jennifer Sweet, Some Thirteenth-Century Sermons and their Authors (macht auf englische Predigten im 13. Jahrhundert, die in Handschriften in Oxford, Cambridge und London überliefert sind, aufmerksam). S. 37—54: J. R. L. Highfield, The Promotion of William of Wickham to the see of Winchester (mit einem Appendix, in dem die dazugehörigen Urkunden abgedruckt werden). S. 55—68: Peter D. Partner, Camera Papae: Problems of Papal Finance in the later Middle Ages (d. h. im 14. und 15. Jhd.). S. 69—76: Geoffrey F. Nuttall, Richard Baxter's Apology (1654): its occasion and composition. S. 77—84: Adrian Morey and Anthony Landor, Lorenzo Casoni and Papal Policy for the Church in France, 1682—1689 (C. war unter Innozenz XI. von erheblichem Einfluß. Verf. untersuchen seine im vatikanischen Archiv und an anderen Orten lagernde Korrespondenz). S. 85—91: Marcel Simon, Recent French Studies on Early Church History. A Bibliographical Note. S. 92—119: Reviews.

Sch.

Protestantesimo. Rivista Trimestrale. Redazione Vittorio Subilia, Rom.
Anno VII, Nr. 3—4, 1952.

S. 97—119: Valdo Vinay, Lutero e il Luteranesimo nel giudizio della cultura italiana negli ultimi quarant'anni. S. 131—137: Francesco Lo Bue, Gli Atti degli Apostoli in alcuni studi recenti (Übersicht über neuere Literatur zur Apg.) S. 144 bis 149: Lukas Vischer, I salteri riformati della Bregaglia.

Sch.

Rheinisches Museum f. Philol. N. F. 96 (1953).

W. Schmid, Tityrus Christianus: S. 101—165 (überaus reichhaltige Schilderung und Deutung der christl. Bukolik im Anschluß an die Dichtung des Endecheius aus dem Kreise Paulins v. Nola: Exkurs über das paganus-Problem: der Wort-sinn verschiebt sich in der christlichen Propaganda der Spätantike tatsächlich in die Richtung einer polemischen Bezugnahme auf das ländlich „ungebildete“ Heidentum).

H. v. C.

Romanistische Forschungen 64 (1952).

Er. Auerbach, Sermo humilis I, S. 304—364 (Das Problem literarischen Stils, das Verhältnis von Christentum und Rhetorik, wird an Beispielen aus Augustin u. a. bis zu Cäsarius und Gregor d. Gr. in seiner praktischen und grundsätzlichen Bedeutung eindringend erörtert und in seiner Entwicklung verfolgt).

H. v. C.

Revue d'Histoire Ecclésiastique. Hrsg. von R. Aubert, R. Draguet, J. Lebon, Ch. Terlinden, E. van Cauwenbergh, L. van der Essen und H. Waggon. Louvain (Université Catholique). Vol. XLVIII, 1953, Nr. 1—2. 571 S. — Tome XLVIII, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1953. 227 S.

S. 5—21: L. van der Essen, Le Professeur Albert de Meyer, 1887—1952 (Nachruf auf den am 10. 11. 52 verstorbenen Mitherausgeber der RHE, mit einem Bild; vgl. dazu den Nachruf von K. A. Fink im vorigen Heft der ZKG). S. 22—73: M. Andrieu, Le sacre épiscopal d'après Hincmar de Reims (Vergleich mit dem *Ordo romanus*). S. 74—121: G. Mollat, Jean de Carailac, un prélat réformateur du clergé au XIV^e s. (Wichtig der Anhang mit einer Übersicht über die echten Predigten des Erzbischofs von Toulouse, sowie über die ihm zugeschriebenen Sermones). S. 122—140: J. Berteloot, La Révolution anglaise de 1688. Ses causes. — Mélanges: S. 141—150: A. Houssiau, Vers une édition critique de S. Irénée (Kritik und Ergänzung der von Sagnard veranstalteten Ausgabe des III. Buches von *Adv. haer. des Irénäus* in den *Sources Chrétiennes*). S. 150—168: E. Honigmann, Un travail fondamental sur l'histoire de l'Église d'Arménie de 325 à 700 (eine weiterführende Besprechung und Würdigung der Ausgabe der *Narratio de rebus Armeniae* durch G. Garitte in *CSCO*, vol. 132 = *Subsidia t. 4*). S. 168—195: A. de Meyer (†) et J. M. de Smet, Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigues I^{er}, cinquième prieur de la Grande Chartreuse. S. 196—210: J. Leclercq, Le premier traité authentique de S. Bernard? (Der *Tractatus de statu virtutum* = *Migne PL 184, 791 ff.* stammt nicht von B., sondern wohl von einem Cisterciensermönch des XII. Jhdts.) S. 211—223: J. Rambaud-Buhot, Plan et méthode de travail pour la rédaction d'un catalogue de manuscrits du décret de Gratien (Plan zur Aufnahme aller vorhandenen Handschriften Gratians, an einem Beispiel erläutert). S. 224—234: G. Fransen, Manuscrits canoniques (1140—1234) conservés en Espagne. S. 235—334: *Comptes rendus*. S. 335—571: *Chronique*.

Sch.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. Hrsg. von St. Pietersabdij, Steenbrugge (Belgien). Vol. V, 1953, 432 S.

S. 5—26: F. Vandenbroucke, Sur la lecture chrétienne du psautier au V^e siècle („*Quaeritur quomodo in psalmis recitandis fideles saec. V^o suam pietatem specifice christianam exprimebant*“). S. 27—85: M. Stenzel, Die Konstanzer und St. Galler Fragmente zum altlateinischen Dodekapropheton (Teilabdruck der Habilitationsschrift von St.: *Das Dodekapropheton der lateinischen Septuaginta*). S. 86 bis 104: G. Bardy, Les origines des écoles monastiques en Occident (Ursprünglich war die Intention der Klöster nicht auf Bildung und Erziehung ausgerichtet). S. 105—132: J. Madoz, Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles (Zitate aus zweiter Hand erlauben Rückschlüsse auf Zusammenhänge zwischen den Kirchenschriftstellern Spaniens). S. 133—140: A. Olivar, Der 186. Sermo des Pseudo-Augustinischen Anhangs (Text nach *Cod. Vat. lat. 4951*, stammt aus Italien, V. Jhd.). S. 141—146: A. Kurfess, *Critica Latina* (Zu Ausonius und den *Sortes Sangallenses*). S. 147—166: M. C. Díaz y Díaz, *Isidoriana I. Sobre el 'liber de ordine creaturarum'* (wird Isidor abgesprochen). S. 167—173: A. Dold, Fragmente zweier eigentümlicher Sakramentar-Formulare aus der Epiphaniezeit (im Einband von *Cod. Theol. et Philos. Fol. Q 203* der Württ. Landesbibliothek, mit einem Bild). S. 174—192: H. Silvestre, *Notices et extraits des manuscrits 5413—22, 10098—105 et 10127—44 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*. S. 193—233: E. Dekkers, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins* (Wichtige Übersicht und Untersuchung der feststellbaren Übersetzungen lateinischer Kirchenväter ins Griechische). S. 234—246: C. Damen, *In welk jaar stierf de*

H. Wigbert van Gembloers? (zwischen 974 und 984). S. 247—330: A Wilmart (†) et L. Brou, Un Office monastique pour le 2 novembre dans le Nord de la France au XI^e siècle (Text und Untersuchungen dieses aus dem XI. Jahrhundert stammenden und bisher unbekanntes Officiums). S. 331—360: H. Flasche, Bernhard von Clairvaux als Geistesahne Pascals. Ein Beitrag zur Erhellung der abendländischen Kultureinheit. S. 361—401: A. Stoelen, De Chronologie van de Werken van Dionysius de Kartuizer. De eerste Werken en de Schriftuurcommentaren. S. 402—422: N. N. Huyghebaert, Een Kroniek van de Sint-Trudo Abdij te Brugge over de jaren 1475—1480.

Sch.

Vigiliae Christianae

7 (1953) 2: A. Cabaniss, The harrowing of hell, Psalm 24, and Pliny the Younger: a note: S. 65—74 (kühne Deutung der liturgischen Angaben des Plinius-briefes); W. Schmid, Ein verkannter Ausdruck der Opfersprache in Plinius' Christenbrief: S. 75—78 (prosectum oder prosicium statt „pastumque“); Dom M. Huglo, L'auteur de „l'Exultet“ pascal: S. 79—88 (keinesfalls Ambrosius, sondern ein Dichter des 6. Jhdts. aus Norditalien oder Südostgallien).

7 (1953) 3: A. Bolhuis, Die Acta Romana des Martyriums des Ignatius Antiochenus: S. 143—153 (Nachweis traditionell-apologetischer Motive); J. Danié-lou, La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse: S. 154—170 (grundsätzliche Position und Schwankungen im Zweifrontenkrieg des radikalen Origenismus und der massiven Auffassung).

H. v. C.

Die Welt als Geschichte

1953, 1—2. H. v. Campenhausen, Augustin als Kind und Überwinder seiner Zeit: S. 1—11 (Ende der antiken Rhetorik, Staatsanschauung, Anthropologie); Fr. Rörig, Mittelalter und Schriftlichkeit: S. 29—41 (Bedeutung des Klerikerprivilegs, Schriftzauber, Anfänge des städtischen Laienschul- und Schriftwesens).

H. v. C.