

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag, hrsg. von Horst Kusch. Leipzig (Bibliographisches Institut) 1953. 384 S. geb. DM 20.—.

Der nicht nur für den Kirchenhistoriker gewichtigste und auch äußerlich umfangreichste Beitrag dieser Festschrift stammt vom Herausgeber: Horst Kusch, Studien über Augustinus. Hier wird zunächst eine eingehende und wohlorientierte Untersuchung über „Trinitarisches in den Büchern 2—4 und 10—13 der *Confessiones*“ geboten. Es geht auf neuen Wegen um das alte, viel verhandelte Problem des Aufbaus und des inneren Zusammenhangs des biographischen Teils der ersten Bücher und der abschließenden Genesisauslegung der Bücher 11—13. Den Zugang dazu ebnet eine Untersuchung der augustianischen „Ternare“, was um so berechtigter ist, als Augustin bei Beginn der *Confessiones* *De trinitate* bereits in der Arbeit hatte. Es ergibt sich, daß das schon in *De vera religione* 7,13 gebotene Dreistufen-Schema mit dem Gliederungsgerüst der *Confessiones* identisch sei und daß dies Werk danach in jeder Hinsicht als konsequent geplant und bruchlos durchgeführt gelten müsse. Die Bücher 1—4 schildern den *homo vetus* nach der Begierdientriade *superbia* — *curiositas* — *concupiscentia carnis*; 5—6 bringt die Vorbereitung der *historica fides*, 7—9 die Reinigung und Erneuerung. Die Bücher 10—13 aber sind das Gegenstück zu 1—4, insofern sie den *homo novus*, wieder nach einem Dreiklang, beschreiben: *continentia* (10), *sapientia* (11—12), *caritas* (13).

Die klaren Analysen, die das im Einzelnen bestätigen sollen, haben etwas Bestechendes; sie haben mich aber doch nicht recht überzeugt. Es besteht heute im verständlichen Gegenschlag gegen eine rein psychologisch-biographische Behandlung Augustins eine starke Neigung von begrifflichen und formgeschichtlichen Fragestellungen auszugehen. Man könnte hier an die schönen Untersuchungen von Rud. Lorenz über die „*fruitio Dei*“ erinnern (ZKG 63, 1950/51, S. 75 ff.; 64, 1952/53, S. 34 ff.), und der Verf. selbst beruft sich auf die verwandte, noch ungedruckte Hamburger Dissertation von G. N. Knauer über die Psalmenzitate in Augustins *Konfessionen* (1952). Durch eine minutiöse Beobachtung der leitmotivischen Verwendung der Psalmenzitate wird hier eine kunstvolle, bis ins letzte durchgeführte Einheit des Werkes ans Licht gebracht. Aber man kann in dieser fast an biblische Exegesen erinnernden Methode auch zu weit gehen. Gewiß zeigen die letzten Bücher der *Confessiones* Augustin als den zur Freiheit Erlösten, die Wahrheit suchenden und findenden Christen; aber eine gewisse Übereinstimmung mit dem triadischen Erlösungsschema ergibt sich dabei von selbst. Die bewußte, vom Begriffsschema her erschlossene und behauptete Gliederung erscheint mir zu starr. Sie findet an Augustins ausdrücklichen Aussagen auch zu wenig Rückhalt und nimmt die thematische Zäsur, insbesondere zwischen dem 10. und 11. Buch m. E. zu leicht. Eine gewisse Lockerheit im Aufbau der *Konfessionen* bleibt bestehen, und sie braucht einen auch dann nicht zu stören, wenn sich vom

Begrifflichen oder Theologischen her oder auch durch einige rückweisende Verknüpfungen Zusammenhänge genug erkennen lassen. Die für modernes Empfinden so überraschende Anfügung der Genesisauslegung ließe sich beispielsweise in Fortführung von Ansätzen bei E. Dinkler (*Die Anthropologie Augustins* 1934, bes. S. 25 ff.) auch vom Zeitgedanken aus verständlich machen.

Die zweite Studie bringt eine überzeugende Auseinandersetzung mit Othmar Perler über den „Dominus“-Titel Gottes, in dessen Deutung Augustin geschwankt hat. Die Schwierigkeiten und Spannungen, die sich dabei ergeben, dürfen nicht dadurch gelöst werden, daß man die spätere scholastische Begrifflichkeit, die Thomas verwendet, schon in das augustinische Verständnis zurückträgt.

Noch ein zweiter Beitrag der Festschrift behandelt Augustin: Herm. Sasse trägt unter dem Titel „*Sacra scriptura*“ einige „Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins“ vor, die aber nicht viel Neues bringen und stark vereinfachend von einer „auf dem Umweg über die Synagoge übernommenen heidnischen Theorie“ sprechen.

Das rege Interesse, das Dornseiff von jeher religionsgeschichtlichen Fragen und theologischen Texten zugewandt hat, hat noch einige weitere Beiträge dieser Art veranlaßt. Hans Bardtke gibt eine eingehende Untersuchung der „Parascheneinteilung der Jesajarolle I von Qumrân“. M. Lambertz beweist gegen Bornhäuser u. a. nochmals die historische Unhaltbarkeit der „Tholedoth in Mt 1, 1—17 und Lc 3, 23b ff.“ und bietet auch für die Einzelerklärung manches Förderliche. (Doch glaube ich nicht, daß man nach der Zerstörung Jerusalems durch Hadrian als Jude noch die Möglichkeit hatte, in den Ruinen nach Stammäbäumen zu „stöbern“; gegen S. 206.) Ein reiches Material zur Verbreitung der Brandanlegende und des Brandankults breitet Gg. Schreiber, „Der irische Seeroman des Brandan“, vor uns aus. Joh. Irmschers Bericht „über die Sowjetbyzantinistik“ legt „das Schwergewicht auf die Herausarbeitung der Grundprinzipien der Sowjetbyzantinistik“ und ist in seinem penetranten Jargon vor allem programmatisch und psychologisch interessant.

Einige weitere Aufsätze seien wenigstens genannt. W. Friedrichs geistreiche Studie über den Kosmos Ovids wird jeder mit Vergnügen lesen. In H. Patzers Ausführungen über „Wilamowitz und die klassische Philologie“ interessiert am meisten die zum Schluß sich meldende Kritik. Über das spezielle Thema hinaus fesselt O. Seel, „Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffs im altgriechischen Denken“, durch eine grundsätzliche Auseinandersetzung, besonders mit Snell, über die Grenzen des Entwicklungsgedankens im Blick auf die einer Epoche jeweils „unbewußten“ und doch schon gegebenen Möglichkeiten. (Wie trocken erscheint daneben Joh. Stelzenbergers Aufsatz über den Gewissensbegriff bei Klemens von Alexandria in der *Seppelt-Festschrift* 1953!).

Es ist ein reicher Kranz von insgesamt 20 Beiträgen, der hier dem Jubilaren — es heißt: „nach altem Gelehrtenbrauch“ — gewunden ist. Zur Bibliographie seiner Schriften kommen von ihm selbst einige „rückschauende Bemerkungen“, die u. a. auch seine alten bibelkritischen (oder: antikritischen) Thesen erneuern. Ein ausgezeichnetes Photo zeigt besonders die charmante, spritzige Ironie des 65jährigen, der, wie wir hoffen dürfen, noch lange jung bleiben wird.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Friedrich Loofs: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 5. durchges. Aufl. hrsg. von Kurt Aland. Teil I. Halle/Saale (VEB M. Niemeyer) 1950. XX, 263 S. geb. DM 9.—. Teil II, 1953. XV S., S. 264—573. geb. DM 6.90.

Daß wir seit langem keine im kritischen und im theologischen Sinne ausreichende DG besitzen, ist bekannt. Harnacks Aufriß ist veraltet und wiederholt, z. B. von Aulén und Elert, eindrücklich kritisiert worden. Leider besteht kaum Hoffnung,

daß uns so bald eine neue DG geschenkt wird. Unter diesen — an sich beschämenden — Umständen freuen wir uns, daß wenigstens der alte Grundriß von Loofs in den zwei ersten, die alte griechische und die lateinische Kirche getrennt umfassenden Teilen wieder verfügbar ist. So kann man den Studenten wenigstens dieses, auch sonst unentbehrliche und längst vergriffene Werk wieder in die Hand geben. Alands neue Auflage wollte in erster Linie einem offenkundigen Notstand abhelfen, und unter diesem Gesichtspunkt allein kann sie zutreffend bewertet werden. Das Bedenkliche solcher „durchgesehener“ Neuauflagen liegt auf der Hand und wird in der Vorbemerkung vom Herausgeber selbst gebührend betont: nur auf Drängen des Verlages hat er sich überhaupt bereit gefunden, seinen Namen auf das Titelblatt setzen zu lassen. Im Grunde kann dieses Buch nicht erneuert, es müßte neu geschrieben werden. Vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus wäre ein unveränderter Neudruck darum wohl richtiger gewesen; aber praktische Erwägungen ließen das nicht zu. Man kann es unter diesen Umständen nur begrüßen, daß die Neuauflage mit größter Schonung des alten Textes vorgegangen ist und sich im wesentlichen auf eine Ergänzung der Literaturangaben beschränkt. Nur an ganz wenigen Stellen sind Korrekturen angebracht und kleine Bemerkungen hinzugefügt worden. Das seltsame Bild, das so entsteht, muß man hinnehmen: längst veraltete Kontroversen tauchen in den unveränderten Anmerkungen wieder auf, während die ganze neuere Forschung wohl genannt, aber nicht verarbeitet ist. Gelegentlich sind auch die Literaturangaben ergänzungsbedürftig. Loofs letztes, bedeutendes Werk über „Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus“ (1930) ist beispielsweise nicht erwähnt, und die Literaturangaben des zweiten Teils sind im allgemeinen beim Jahre 1950 stehen geblieben. So ist etwa Kamlahs Augustinbuch nur in der ersten Auflage von 1940 (statt der von 1951) angeführt. Das dürfte in einer längeren Verzögerung des Druckes seinen Grund haben. Aber eine Hilfe bedeutet die neue Auflage auf jeden Fall, und wir freuen uns, daß das alte, bewährte „Leitseil“ wieder seinen Dienst tun kann. Besonders verdienstlich ist die mühselige Umstellung der Belege auf neuere Ausgaben, bei der sich der Herausgeber der Unterstützung durch Ernst Kähler erfreuen konnte. Gerade hier, in den griechischen und lateinischen Zitaten (die man ja nicht verdeutschen sollte) liegt ein bleibender Wert von Loofs' Buch. Zu bedauern ist dagegen, daß die alte Vorrede nicht wenigstens auszugsweise wieder abgedruckt wurde und auch die beiden charakteristischen Motti in Wegfall gekommen sind. Möchte der letzte, die Reformation und die protestantische Orthodoxie umfassende Teil nicht mehr lange auf sich warten lassen!

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Alte Kirche

Walther Völker: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (= Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. Bd. 57 = V. Reihe Bd. 2) Berlin (Akademie-Verlag in Arbeitsgemeinschaft mit dem J. C. Hinrichs-Verlag Leipzig) 1952. XXVIII, 672 S. brosch. DM 39.—

Als verbindende Klammer, die Völkers frühere Untersuchungen über Origenes (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931) und Philo (Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria, Leipzig 1938) zusammenhält, erschien 1952 nach langer, durch die bösen Zeiten aufgezweigener Verzögerung das seit 1941 fertiggestellte Buch über den dritten alexandrinischen Theologen mit dem bezeichnenden Titel ‚Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus‘. Im Gegensatz zu Philo und Origenes bietet Clemens für die Interpretation außergewöhnliche Schwierigkeiten, die sich, man darf sagen seit Jahrhunderten, in den recht gegensätzlichen Ergebnissen der Clemens-Forschung auswirken. Es ist daher dankenswert, daß Völker in der umfangreichen Einleitung (1/74) ausführlich auf die methodischen Probleme eingeht und seine eigene hermeneutische Position angibt. Die Schwierigkeiten des Clemens-Verständnisses beruhen zunächst auf der lückenhaften und daher einseitigen Überlieferung der Clemens-Schriften, so daß die Abrundung nach der spekulativen wie nach der praktischen Seite fehlt (2/3). Die erhaltenen Werke verdanken ihr Entstehen ganz bestimmten Tendenzen, aus denen sich ihr Charakter und ihre Deutung herleiten ließe, wenn nicht gerade in diesem Punkte die größten Meinungsverschiedenheiten bestünden (3/11). Jedenfalls ging ein wichtiges Bestreben des Clemens dahin, griechisch gebildete Gegner für das Christentum zu gewinnen. Ihnen zuliebe hüllt er die christliche Verkündigung in das Gewand der platonischen und stoischen Philosophie seiner Zeit. ‚Gewiß liegen in diesem Verfahren große Gefahren verborgen, und es gibt Forscher, die glauben, daß Clemens ihnen erlegen sei. Ich kann mich dieser Meinung nicht anschließen, nehme vielmehr an, daß Clemens bei seiner Methode der Anknüpfung nie die Grenzlinien überschritten hat‘ (9). Insbesondere erschweren die Stromata das Verständnis durch die sophistische Buntschreiberei, die absichtlich verhüllende Ausdrucksweise, die Eigenart der Gedankenführung. Clemens besitzt noch keine feststehende Terminologie, er ist Eklektiker, der sich von überall Begriffsbildungen, Definitionen und sprachliche Formulierungen heranholt (11/16). Der Symbolismus, gepflegt vor allem in der Form der Bibelallegorese, erzeugt nicht selten ein solches Schwanken und Schillern der Gedanken und Vorstellungen, daß der wahre Sinn der Worte nicht mehr zu erkennen ist (16/19). Der Manierismus eines überladenen Stils und der modische Hang zur Mysteriensprache wirken in der gleichen Richtung, so daß Clemens mit Recht zu den schwierigsten christlichen Schriftstellern zählt (19/21). Die Quellenscheidungshypothesen, die insgesamt für die Clemens-Deutung entbehrlich sind, werden mit kurzer Begründung abgewiesen (21/26).

Die Gegensätze in der Interpretation zeigen sich am besten, wenn man die Geschichte der Clemens-Forschung vorüberziehen läßt, die vorwiegend die Spezialthemen gepflegt und nur wenige zusammenfassende Darstellungen hervorgebracht hat (34/70). Je nach dem persönlichen Standpunkt des Forschers hat man bisher Clemens entweder als Rationalisten oder als Mystiker betrachtet, während Völker eine vermittelnde, der komplexen und widerspruchreichen Gestalt des Clemens eher gerecht werdende Beurteilung versucht, worin er vor allem das Neue und Fördernde seiner Untersuchungen erblicken möchte. So wollen für die Untersuchungsmethode folgende Grundsätze beobachtet werden: Die bei Clemens nicht abzustreitenden Widersprüche sind nach dem wechselnden Standpunkt des Clemens ohne vorschnelle Systematisierung und einseitige Betonung begreiflich zu machen; das ist nur möglich in mühsamer Verfolgung der Gedankengänge bis in ihre Ver-

ästelungen und Nuancierungen hinein. In einer allen Einzelheiten nachspürenden Interpretation sind die durchschlagenden Motive herauszuschälen, die Tendenzen festzustellen, die Zitierweise ist mit ihren Betonungen und Auslassungen zu beobachten. Nach der Sammlung zahlreicher Einzelheiten in eindringender Analyse ist in einer Synthese ein Gesamtbild zu entwerfen (71/73). ‚Ich glaube, daß Clemens trotz aller gelegentlichen Schwankungen und Widersprüche, trotz aller Verhüllungen und Verkläuserungen auf dem Gebiete seines frommen Lebens eine Geschlossenheit besitzt, die wir bei geduldigem Studium unter der Oberfläche immer noch wahrnehmen können. Dies herauszuarbeiten, soll das eigentliche Ziel unserer Untersuchung sein‘ (72/73).

Die umfangreiche Einleitung enthält die entscheidenden Ergebnisse der nachfolgenden Untersuchungen, die als lose aneinandergereihte Einzelanalysen im Detail das ausführen und begründen, was in der Einleitung zusammengefaßt ist. Man wird die methodischen Grundsätze Völkens anerkennen müssen; bedenklich könnte nur ein gewisser Optimismus sein, mit dem Völker die Einheit und Geschlossenheit des Clemens betrachtet. Noch bedenklicher ist jedoch das ein wenig großzügige Zugeständnis, daß bei Clemens das Christliche im Grunde doch die Vorherrschaft gegenüber dem Philosophischen innehat. Das christliche Wollen des Clemens wird man nicht bestreiten dürfen; etwas anderes ist jedoch die tatsächliche Umbiegung der christlichen Verkündigung ins Philosophische, so daß Völker oft nur mit viel Geduld und Wohlwollen den biblisch-christlichen Untergrund unter der hellenistischen Oberfläche feststellen kann. Ist es nicht ein gefährliches Spiel, das man böswillig urteilend als Falschmünzerei bezeichnen könnte, wenn Christliches in philosophischer Tarnung Platonikern und Stoikern schmackhaft gemacht werden soll? Der Wert des Völkerschen Buches wird durch diese Bedenken kaum beeinträchtigt, weil, in sauberer Methode jeweils deutlich geschieden, das Philosophische und Christliche bei Clemens vorgelegt werden, so daß aufgrund des sic et non immer noch ein selbständiges Urteil möglich bleibt. Dies gilt auch für die umstrittene Frage, ob Clemens ein echter Mystiker gewesen ist.

Die einzelnen Analysen behandeln die Sünde und ihre Bekämpfung, den Kampf gegen die *πάθη* und die Stellung zur Welt, den allmählichen Aufstieg zur Vollkommenheit, die Gnosis, das tätige Leben. Zum Abschluß wird die Clementinische Vollkommenheitslehre in ihren geschichtlichen Zusammenhängen dargestellt, in ihrer Abhängigkeit wie in ihrer Selbständigkeit gegenüber den Vorgängern, Philo und den altchristlichen Schriftstellern, aber auch in ihrer Eigenart gegenüber dem nachfolgenden Origenes.

Der bedeutende Umfang des Werkes erklärt sich aus der großen Zahl ausführlicher Einzeluntersuchungen, die zwar ermüdend wirken, jedoch für eine wohlbegründete Darstellung unentbehrlich sind. Das Hauptanliegen Völkens, einen Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Mystik vorzulegen (73), ist sicherlich sehr gefördert worden; jedoch ist die Benützung des vielfältigen und wertvollen Materials, das in einem so umfangreichen Buche ausgebreitet ist, leider sehr erschwert, weil ein Sachindex fehlt; das Stellenregister kann auch in Verbindung mit dem Indexband von Stählin nicht als Ersatz betrachtet werden.

Bonn

A. Stuiber

Heinrich Karpp: Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts (= Beitr. z. Förderung christl. Theol. 44. Band 3. Heft) Gütersloh (Bertelsmann), 1950. 256 S., brosch. DM 16.—.

Der etwas undeutliche Obertitel dieser bereits 1937 abgeschlossenen, aus der Schule H. v. Sodens stammenden und weithin unverändert zum Druck gebrachten Arbeit wird nach seiner Fragestellung durch den Untertitel präzisiert im Sinn einer

Untersuchung darüber, wie bei den Kirchenvätern vor und bis hin zu Augustin die biblische Offenbarungswahrheit vom Menschen in Beziehung tritt zu der vorhandenen Tradition des antiken philosophisch-psychologischen Denkens.

K. schickt zunächst einen Paragraphen über die Aufgabe und einen weiteren über die Voraussetzungen der altchristlichen Psychologie — also das zu untersuchende Ergebnis dieser Begegnung zwischen biblischer Anthropologie und antiker Psychologie — voraus. Er zeigt dann in gründlicher und ausführlicher Breite die ‚Entwicklung der drei Typen altchristlicher Psychologie‘ auf (S. 40—229), um das Ganze mit einem Rückblick, der sich auch mit der Bedeutung der altchristlichen Psychologie für die Entstehung einer christlichen Kultur beschäftigt, und mit einem Ausblick auf die christliche Psychologie bis zu Augustin, unter kurzer Behandlung auch der Positionen des Ambrosius, Hieronymus und Gregor v. Nyssa, zu schließen.

Der als Hauptteil gedachte und ausgebaut zweite Teil behandelt in drei Kapiteln die Lösungsversuche der patristischen Seelenlehre, nämlich den Traduzianismus Tertullians, den Kreatianismus (in seiner Vorstufe) bei Klemens v. Al., bei Laktanz und bei Arnobius, und den Präexistenzianismus bei Origenes. Es entspricht der späteren (und im Katholizismus bis heute geltenden) Wertung und Entscheidung, daß der in der Kirche herrschend gewordene Kreatianismus in diesen seinen Entstehungszeiten am ausführlichsten behandelt wird (S. 92—185).

Der Aufbau der einzelnen Stücke verläuft immer gleichmäßig derart, daß zuerst die Anschauungen des betr. Kirchenvaters von der Seele zusammengestellt, darnach die leitenden Gedanken der betr. Seelenlehre herausgearbeitet werden. Darnach wird das Verhältnis des Christentums zur Philosophie dargelegt und endlich eine geschichtliche und sachliche Würdigung des Gesamtbefundes angestellt. Die Gleichmäßigkeit dieses Schemas bringt eine gewisse Monotonie mit sich, hat aber den Vorzug erschöpfender Gründlichkeit, auch den der Klarheit der Fragestellung.

Während auf die Einzel- und Gesamtinterpretationen hier nicht eingegangen werden kann, müssen doch einige Fragen zur Methode und zu den Voraussetzungen gestellt werden. Daß die gnostische Anthropologie bewußt zurückgestellt wurde (s. Vorwort), ist zu bedauern und bedeutet angesichts des inzwischen mit Recht so intensiv erwachten Interesses für deren Probleme einen ernsthaften objektiven Mangel der Arbeit: Es fehlt ihr gerade derjenige Aspekt, der in Theologie und Philosophie heute am lebendigsten wirkt. Das eigentliche Problem jedoch dürfte in der schon im Untertitel angedeuteten Gegenüberstellung liegen: biblische Anthropologie und philosophische Psychologie. Es ist zu fragen, ob nicht hierbei die ‚biblische Anthropologie‘, die im Anschluß an E. Brunners Versuche aufgefaßt und dargestellt wird, allzusehr vereinheitlicht und systematisiert wird. Nicht als ob Verf. das Unsystematische der biblischen Anthropologie nicht sähe. Er sieht es sehr wohl und benützt es gerade zur Gegenüberstellung zur philosophischen Psychologie. Aber die Frage ist, ob es überhaupt so etwas wie biblische Anthropologie als zu fassenden, einheitlichen Komplex gibt.

M. a. W.: So wie K. mit Recht in der Analyse des anthropologisch-psychologischen Denkens der behandelten Kirchenväter scheidet zwischen biblisch-christlicher und philosophischer Tradition, ihr Gegenüber und den jeweiligen Versuch einer Synthese herausarbeitend, so müßte doch auch bei Herausstellung jener biblischen Anthropologie darauf geachtet werden, wieweit diese selbst auf außer-biblische und insofern ‚philosophische‘ Quellen und Traditionen zurückgeht. Es ist doch merkwürdig, daß alle bisherigen Versuche, unter denen K. auch die älteren von J. T. Beck und Franz Delitzsch hätte nennen können, so etwas wie eine biblische Anthropologie oder Seelenlehre zu eruieren und darzustellen, wenig glücklich geraten sind.

Weil hier gewisse grundlegende Schwierigkeiten schon in der Konfrontation der Voraussetzungen bestehen, wirkt dann die vom Verf. durchaus differenziert vorgenommene Gegenüberstellung der philosophischen und biblisch-christlichen Tradition in der Position des jeweiligen Kirchenvaters doch zuweilen etwas schema-

tisch und nicht immer befriedigend. Es stellt sich dabei die weitere Frage, ob das neuerdings oft festgestellte und beklagte Zurückbleiben der evangelischen wissenschaftlich-theologischen Arbeit auf dem Gebiet der Patristik damit zusammenhängt, daß unter uns erst einmal jene Voraussetzungen erneut und grundsätzlich geklärt werden müßten: was denn eigentlich das ‚Christliche‘ oder ‚Biblische‘ sei, das im Bereich der alten Kirchengeschichte mit dem Denken der Antike sich auf mancherlei Weise verknüpft und verbindet.

Es wäre als zweites die wesentliche Frage an diese Arbeit zu richten, warum Verf. die soteriologische Bedeutung der altchristlichen Anthropologie zwar durchaus sieht und würdigt, jedoch die Verbindungslinie zur Entwicklung der Christologie nicht wenigstens andeutet. Was das Denken der alten Kirche sagt über die menschliche Natur des Gottessohnes, sagt es ja bis hin zu den Formeln des Dogmas jedenfalls unter der Voraussetzung eben der vom Verf. dargelegten antik-christlichen Seelenlehre, wie denn umgekehrt auch darnach zu fragen wäre, ob und inwieweit die Entwicklung des christologischen Denkens und seiner Fragestellungen für den hier so gründlich und lichtvoll behandelten anthropologischen Bereich von wesentlicher Bedeutung geworden ist.

Zur philosophiegeschichtlichen Würdigung der vorliegenden Arbeit verweise ich schließlich auf die ausführliche Rezension von Wolfgang Marcus in der Philosophischen Rundschau I, 1 1953/4 (Tübingen) S. 56—64.

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Stig Y. Rudberg: Études sur la tradition manuscrite de saint Basile. Thèse de doctorat ès lettres de l'Université d'Upsal. Uppsala (AB Lundequistska Bokhandeln) 1953. 1 pl. et 224 pp. brosch. skr. 20.—

Die peinlich sorgfältige und präzise Arbeit ist bemüht, nichts auszulassen und nichts ohne genaue Forschung zu konstatieren; sie ist einerseits ein erster und sehr verdienstlicher Versuch der Klassifizierung der Homilien des Basilius (ausgenommen der hom. in hexaemeron), und liefert andererseits eine unerlässliche Ergänzung zu den bereits eifrig betriebenen Forschungen über die handschriftlichen Überlieferungen der Korrespondenz und der asketischen Werke.

Dieses Werk — von hohem wissenschaftlichem Wert — gesellt sich zu anderen kürzlich erschienenen Studien über die handschriftliche Überlieferung eines Teils des schriftstellerischen Erbes, das unter dem Namen des Basilius von Cäsarea überliefert ist. Wir haben besonders die Arbeit von A. Cavallin „Studien zu den Briefen des hl. Basilius“ (Lund 1944) zu nennen, die grundlegende feine und genaue Studie von M. Bessières „La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile“ (Oxford 1923) und das wichtige Werk des Dom J. Gribomont O.S.B.: „Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile“ (Bibliothèque de Muséon, vol. 32, Louvain 1953).

Rudberg, der natürlich aus diesen Forschungen profitiert, bringt hier viele neue Präzisionen und Tatsachen. Der Reichtum und der Wert seines Buches sind die erfreuliche Konsequenz der großen Anzahl von Manuskripten, die er genau untersucht, beschreibt, klassifiziert und beurteilt. Von 400 Handschriften (vgl. die Liste auf den Seiten 216—224) hat der Autor fast 300 selber geprüft. Für die anderen, die er nicht selber *in situ* prüfen konnte, für die er sich aber nicht mit oft zu summarischen oder ungenauen Angaben in Katalogen zufrieden geben wollte, bemühte er sich, schriftliche Auskünfte zu beschaffen oder Mikrofilme zu besorgen. So konnte er in Photokopien oder Mikrofilmen etwa 40 Handschriften untersuchen. Trotz wiederholter Bemühungen ist es ihm nicht gelungen, Photographien wichtiger Handschriften aus Moskau zu bekommen, die heute dort im Historischen Museum aufbewahrt werden; er mußte sich darauf beschränken, die

Angaben des Kataloges von Vladimir zu benutzen, die glücklicherweise ziemlich detailliert sind. Rudberg hat nichts unversucht gelassen, alle Handschriften der Werke des Basilius zu erreichen. Wir möchten noch bemerken, daß er in seiner Untersuchung, die sich bemüht, erschöpfend zu sein, auch die Handschriften des 17. und 18. Jahrhunderts, die Auszüge, die Anthologien und sogar Fragmente von Handschriften benutzt hat. Nur wenige der Dokumente konnten seiner Aufmerksamkeit entgehen.

Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, sei betont, daß der Autor aus seinen Untersuchungen alle Handschriften, die nicht zur Überlieferung der Briefe, der Homilien und der asketischen Schriften gehören, ausgelassen hat. Er untersucht daher auch nicht die Überlieferung der anderen Werke: der neun Homilien „in Hexaemeron“ mit ihrem Anhang „de hominis structura“, der fünf Bücher „adversus Eunomium“, des Jesaias-Kommentar, der von zweifelhafter Echtheit ist, „de spiritu sancto“ etc.

In dieser kurzen Rezension kann ich keine detaillierte Analyse und kritische Bewertung des Werkes vorlegen. Ich begnüge mich damit, einige wenige kurz gefaßte Bemerkungen über das Kapitel, das die Überlieferung der Homilien behandelt, zu liefern, will aber zuvor kurz anmerken, welche neuen Gesichtspunkte das 1. und 3. Kapitel bieten.

Mit dem Teil über die asketischen Werke ist das 1. Kapitel (S. 19—52) das solideste und objektivste der Arbeit. Rudberg hat für die Briefe 2, 150 und 173 zahllose Kollationen ausgeführt (123 Handschriften mußten für die Edition des 2. Briefes verglichen werden). Er hat neun neue Handschriften der Korrespondenz entdeckt, von denen einige sehr alt und wichtig sind und die er sorgfältig beschrieben und den Familien, wie sie Bessières unterschieden hat, zugeordnet hat. Die Familie Aa im besonderen ist die ursprünglichste und die, auf welche sich die neue kritische Edition gründen muß; sie wird bereichert durch drei Handschriften, von denen zwei vor dem Jahre 1000 geschrieben sind: *Athos Vatopedi* 72 (347 Briefe) und *Athos Jviron* 355 (4475) (200 Briefe, zu Anfang verstümmelt). Der Herausgeber der Korrespondenz wird nicht darauf verzichten können, die beiden Handschriften gleichzeitig mit dem bereits bekannten *cod. Patmos* 57 zu vergleichen. Die Familie Bx ist interessant, weil sie die einzige Rezension ist, die einen großen Teil der Korrespondenz zwischen Basilius und Gregor von Nazianz enthält. Rudberg nimmt mit Wahrscheinlichkeit an, daß wenigstens die ersten Stücke von Bx die Sammlung der Briefmuster ausmachen, zusammengestellt aus Briefen der beiden Freunde, die Gregor von Nazianz aufgestellt und an Nicobulos geschickt hatte. Der Zweig B scheint unabhängig von A, aber auch alt zu sein.

Das 3. Kapitel (S. 121—150) enthält eine Reihe von kritischen Bemerkungen über das Werk von J. Gribomont. Die Ausführungen zu der Überlieferung der asketischen Werke, die Basilius zugeschrieben werden, stellen die wertvollste Ergänzung (*addenda et corrigenda*) zur genannten Studie des gelehrten Benediktiners dar. Rudberg hat genügend viele Handschriften persönlich untersucht — im allgemeinen ziemlich späte —, die sein Vorgänger nur indirekt kennen konnte oder ignoriert hatte. Es gelang ihm überdies, eine bemerkenswerte Anzahl neuer unvollständiger, fragmentarischer und anonymer Handschriften zu entdecken, die in Katalogen nur oberflächlich angeführt sind. Der Wert der Seiten steckt vor allem in diesen neuen Acquisitionsen, aber auch in der Tatsache, daß R. die Klassifikation der asketischen Handschriften in sechs Rezensionen, die J. Gribomont vorschlägt, für richtig hält. Nach aufmerksamer Untersuchung hält er auch an den Schlußfolgerungen seines Vorgängers über die Beurteilung dieser Rezensionen und der Geschichte des Textes fest. Die neuen Handschriften, die Rudberg klassifiziert und analysiert — vor allem *cod. Patmos* 20 —, sowie die vollständige Kollation der Briefe 2, 150 und 173 in den Handschriften der

asketischen Werke erlauben, in der mittelalterlichen Geschichte der asketischen Schriftensammlung klarer zu sehen, besonders in der der „constitutiones monasticae“ und der Sammlung der sekundären Stücke, die J. Gribomont „la séquence“ genannt hat.

Gehen wir nun über zum 2. Kapitel, das die handschriftliche Überlieferung der Homilien behandelt (S. 53—120). Hier leistet der Autor, der keinen Vorgänger hat, Pionierarbeit. Er hat als Erster eine Liste und eine Klassifikation der 169 Homilienhandschriften publiziert, die er bescheiden als „Studie“, als provisorische Klassifikation vorlegt.

Allerdings erreicht es Rudberg nicht — trotz der mit mehr oder weniger Glück angestellten Bemühungen, diese 169 Handschriften auf 14 Typen (oder gar auf 18 Typen, wenn man die „gemischten Typen“ Ba, BC, KL und Ma mitzählt) zu verteilen —, Zweige, Familien und Rezensionen klar zu unterscheiden. Seine Klassifikation bleibt noch unsicher, sie ist an vielen Punkten bestreitbar und entbehrt der Perspektiven. Die Ordnung der asketischen Handschriften, die J. Gribomont vorschlägt, ist begründeter, ist solide auf den textlichen Fakten errichtet und auch um detaillierte Präzisionen und historische und geographische Referenzen besorgter. Die Ordnung der basilianischen Homilien bei Rudberg in 14 oder 18 Typen basiert prinzipiell und fast ausschließlich auf der Ordnung (der Reihenfolge) der Stücke. Es ist schade, daß der schwedische Philologe nur manchmal die Scholien, die bisweilen so erleuchtend für die Geschichte der Texte sind, und die außerordentlichen Titel der Homilien aufnimmt; es ist weiter schade, daß er sich so wenig für die Geschichte und die Archäologie der Dokumente interessiert, die er zu klassifizieren sucht, — wenn er auch, auf 200 Seiten 400 Handschriften erörternd, selbstverständlich nicht alle seine gesammelten Notizen ausnützen konnte. Und schließlich ist noch zu bedauern: Die unerläßliche Kontrolle, die durch Kollationen einiger, an charakteristischen Varianten besonders reicher Absätze hätte vorgenommen werden müssen, ist nur für den 2. Brief ausgeführt worden und sehr schwach für den 150. Brief. Dieses fast völlige Fehlen einer textlichen Gegenuntersuchung für die Homilien stellt, wie ich fürchte, eine der bemerkenswertesten Lücken und Schwächen dieser (vielleicht etwas verfrühten) Klassifikation der Homilienhandschriften dar.

Rudberg verwendet, um das Gewirr der 169 Handschriften zu entflechten, einige feste Hauptpunkte, indem er die unsichersten Stücke wie spätere Ergänzungen behandelt. Das ist prinzipiell eine korrekte Methode, die sich aber in der Anwendung als bedenklich offenbart. De facto ergibt eine Ordnung, fast nur auf die Reihenfolge der Stücke gegründet, nicht immer — wie auch nicht für den vorliegenden Fall — befriedigende Resultate. Die Rezensoren und Abschreiber haben sich oft viel Freiheit in der Wahl der Anordnung der Psalmenhomilien und der moralischen Homilien genommen. Diese bilden im allgemeinen Reden, die lang genug sind, und von denen jede möglicherweise nach Belieben in einen anderen Teil der Sammlung versetzt werden konnte. Außerdem finden sich die Beziehungen, die man zwischen zwei Handschriften für eine Homilie feststellt, nicht immer in demselben Verhältnis in anderen Homilien derselben Sammlung wieder.

Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, daß Rudberg oft einen übertriebenen Scharfsinn entfaltet, um wieder in den starren Rahmen seiner 14 (oder 18) Typen der zahlreichen Handschriften hineinzukommen, von denen er nur die mehr oder weniger entfernte Beziehung mit einer oder der anderen dieser Typen hätte zu notieren brauchen. Verschiedene Sammlungen, Ergebnisse einer Vermischung von zwei Typen, sind ziemlich willkürlich an eine von ihnen angehängt worden.

Ich kann mich nicht in eine detaillierte kritische Bewertung dieser provisorischen Ordnung einlassen. Ich begnüge mich, darauf aufmerksam zu machen, daß der Typ A, corpus der 42 Homilien, bezeugt durch 32 Handschriften, von denen

10 aus dem 10. Jahrhundert stammen, offensichtlich die Vulgata ist, die eine weite Verbreitung erfahren hat; und daß die Typen B und C, sehr ähnlich und untergruppiert in einer gleichen Rezension, mir die verschiedene Umarbeitung des Types D zu repräsentieren scheinen; und daß endlich die Typen D und E zu demselben Zweig wie B und C gehören, sich aber noch mehr dem ursprünglichen corpus nähern. Ich meine, daß der Typ D am besten die älteste Sammlung repräsentiert, oder noch präziser: die Sammlung Da, die D¹ D³ D⁵ D⁷ D⁸ D⁹ D¹⁰ D¹² enthält (vgl. S. 72). Diese Gruppe ist ein durch drei alte Handschriften bezeugtes corpus, das eine unvollständige Serie von Homilien bietet, in einer Ordnung, die nicht logisch ist und mir oft wie eine einfache Materialzusammenstellung vorkommt.

Von den Homiliengruppen, die Rudberg untersucht, halte ich für ursprüngliche Gruppen (d. h. für solche, die auf die älteste Sammlung, soweit es uns möglich ist, sie zu rekonstruieren, zurückweisen) die folgenden: 1, 2, 14 oder 2, 1, 14; 3, 6, 7; 4, 5; 12, 9; 14, 10, 11; 15, 16; 26, 8 (vgl. die Chiffren auf der Tafel S. 7—8). Alle anderen Zusammenstellungen (S. 108—109) scheinen mir sekundär zu sein.

Wir haben dem Autor zu danken, daß er uns zahlreiche und nützliche Beschreibungen der Handschriften und sorgfältige Analysen ihres Inhaltes verschafft hat. Ihm sei ebenfalls Dank ausgesprochen für die Aufschlüsse, die er uns über gewisse seltene — herausgegebene oder noch nicht herausgegebene — Stücke gegeben hat, die man (Liste der Handschriften S. 54—57 und 115—120) in unseren Homilienhandschriften findet. Auch verweigere man ihm nicht die gebührende Bewunderung für all das, was er an Geduld, Ausdauer und Exaktheit bei der kritisch begründeten Herausgabe der Briefe 2, 150 und 173 nach *allen* bekannten Handschriften aufgebracht hat; die Untersuchung der Varianten des 2. Briefes, unterteilt in 16 Gruppen (S. 168—182) ist ein Muster für die Art der Arbeit. Wir bedauern noch einmal, daß der perfekte Philologe, der unser Freund Rudberg ist, nicht Zeit gehabt hat, drei oder vier gut ausgewählte Abschnitte der eigentlichen Homilien zu kollationieren. Dieser Gegenversuch hätte ihm erlaubt, die provisorische, aber verdienstvolle Klassifizierung objektiver zu gestalten und besser zu begründen, als es jetzt der Fall ist.

Limon par Igny

David Amand de Mendieta

Mittelalter

Ernst Gerhard Rüsç: Tuotilo, Mönch und Künstler. Beiträge zur Kenntnis seiner Persönlichkeit. St. Gallen (Fehr) 1953. 89 S., 3 Taf. brosch. sfr. 7.50.

Der St. Galler Mönch Tuotilo gehört zu den fesselndsten Gestalten der ausgehenden Karolingerzeit. Als bärenstarke Gestalt und mit den verschiedensten Vorzügen geistiger und künstlerischer Begabung ausgestattet, steht er vor uns. Die Geschichte konnte sein Bild persönlicher zeichnen als dasjenige vieler Könige. Freilich, dieses Bild verdankt seine sprechenden Züge und seine Wärme in erster Linie dem anekdotenfrohen Chronisten Ekkehard IV., welcher im elften Jahrhundert die Gestalten aus der Blütezeit des Klosters um 900 so schilderte, daß die alte Zeit als die gute erschien. Daher mahnte E. Dümmler schon vor hundert Jahren zur Vorsicht gegenüber diesem Gewährsmann, „sobald andere Beweise fehlen“. Als dann der Zürcher Gelehrte G. Meyer von Knonau die „Casus Sancti Galli“ kritisch herausgab, traute er Ekkehard IV. nicht einmal den guten Willen zu, die Grundzüge der einzelnen Mönche richtig zu schildern. So erhob sich die bange Frage, ob sich auch das herkömmliche Tuotilo-Bild verflüchtigte oder ob jene andern Beweise zu erbringen seien.

Es ist ja klar, daß eine „Rettung“ Tuotilos nur möglich ist, wenn der Nachweis gelingt, daß er sich auch außerhalb der Darstellung des fabelfreundigen Chronisten zu behaupten vermag (oder daß Ekkehard sich bei andern Gestalten jener Zeit wie Notker, Ratbert usw. nicht im Kern ihres Wesens irrte). Diesen Nachweis hat nun Prof. Dr. Ernst Gerhard Rüsç in seiner Studie „*Tuotilo, Mönch und Künstler*“ (Verlag Fehr'sche Buchhandlung, Sonderdruck der St. Galler Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte Bd. XLI/I.) scharfsinnig und einführend erbracht und dabei die Forschungen seines Zürcher Lehrers Fritz Blankes auf überzeugende Weise fortgeführt.

Prof. Rüsç hielt sich zunächst an die *Urkunden*, in denen er den Mönch Tuotilo in der Zeit von 895—912 immerhin *neunmal* vorfand, und zwar bekleidete er in dieser Zeit die *Klosterämter* eines Cellarius, Sacratarius und Hospitarius, d. h. er war Verwalter der Klosterwirtschaft, Hüter der Kirchengüter und Betreuer der Gäste. Das sind nun lauter Vertrauensposten, welche der Abt nicht in die Hände irgendeines Mönches legte, hielt ihn doch die *Benediktiner-Regel* dazu an, Menschen mit genau und weise bezeichneten Eigenschaften für diese Ämter zu suchen. Es ist daher das besondere Verdienst des Verfassers, daß er diese Ordensregel gleichsam als psychologische Urkunde heranzog und damit *Züge des herkömmlichen Tuotilo-Bildes bestätigen* konnte. Daß Tuotilo nicht Abt wurde, tut ihm keinerlei Eintrag, war doch in der erwähnten Zeitspanne der Krummstab bereits in den Händen des trefflichen Salomon III., der zugleich Bischof von Konstanz war. Er war aber auch nie Dekan oder Propst, wohl aber ein offenbar sehr gewissenhafter, rüstiger Mann, dem man im Umgang mit Fremden das rechte Wort zutraute und von dessen Kunstsinn man sich die beste Betreuung und Mehrung des Kirchenschatzes versprach. Daneben lebte er in der Klostertradition als Doctor und Celator, d. h. als Lehrer und Bildschnitzer fort.

Der *Elfenbeinschnitzer* Tuotilo ist dem Besucher der St. Galler Stiftsbibliothek besonders vertraut. Magnetisch zieht das Evangelium longum mit der kunstvollen Einbanddecke die Besucher an. Steht die Urheberschaft Tuotilos allenfalls auch nur auf den schwachen Füßen Ekkehardscher Meldung? Nein, wir müßten sie ihm auch aus andern Gründen zuschreiben: Als spätkarolingisches Werk muß sie aus Stilgründen in die Zeit Tuotilos angesetzt werden, der auch die Spenderin eines großen Beitrages, eine 903 bezeugte Amata von Lenggenwil, angehört. Im Kloster St. Gallen, auf das ja auch die genau nach der Gallus-Vita geschnitzte Be-

gunnung mit dem Bären hinweist, waren die Schnitzer dünner gesät, als die Schreiber. Es gab nur einen Elfenbeinschnitzer, und das war Tuotilo.

Schwieriger hält es, das *Dichtererbe Tuotilos* zu sichern. Fest steht immerhin das Eine: Er ist der älteste bekannte und berühmteste Tropendichter. Ein Tropus war ursprünglich ein Behelf. Damit man sich wortlose Tonfolgen des Kirchengesanges besser merken konnte, unterlegte man ihnen einen Text, der sich aber, zum Unterschied von den freien Sequenzen, erst eng an den Wortlaut der Bibel anlehnte. So wurde z. B. das österliche Gespräch der Engel mit den Marien geradezu die Ansatzstelle der Osterspiele, der Mysterienspiele, ja, nach deren Verweltlichung sogar von Schauspiel und Oper überhaupt. Der Ostertropus, der sich in einer St. Galler Handschrift des 10. Jahrhunderts findet, wird ebenfalls Tuotilo zugeschrieben, und es gibt keinen zwingenden Grund, ihm dieses Werk abzusprechen, weil es in ähnlicher Form um 933 auch in einem Troparium von Limoges vorkommt, das also rund zwanzig Jahre nach Tuotilos Tode angelegt wurde. Hingegen wird ausdrücklich bezeugt, daß Tuotilo den *Weihnachtstropus* „Hodie cantandus est nobis puer“ verfaßt hat.

Heute besinge das Lied
 Unsern Knaben,
 Den der Vater
 So unsagbar erschuf,
 Ehe Zeiten begannen.
 Und nun hat ihn
 In Zeit und Stund'
 Die erhabene Mutter geboren.

Dann geht der Tropus in Chor und Gegenchor, in Frage und Bescheid weiter über den Gesang „Puer natus est nobis“ („Ein Kind ist uns geboren“) zum Psalm „Cantate domino canticum novum“ („Singet dem Herrn ein neues Lied“). Dieser Tropus zum Introitus der dritten Weihnachtsmesse, der auch durch eine gewisse Plastik auf Tuotilos Bildnersinn hinweist, reicht freilich nicht aus, um Tuotilo als unbezweifelbaren Urheber der Tropen zu erweisen, wohl aber als einen der frühesten und größten Meister dieser Kunstform. All das trägt E. G. Rüschi nicht nur faßbar, sondern fesselnd vor.

Wir halten inne. Alles bisher Ermittelte könnten wir als gesicherte Erkenntnis der Wissenschaft buchen, wenn wir Ekkehards Klosterchronik gar nicht hätten. Es wäre fürwahr nicht wenig. Da es aber im wesentlichen alles belegt oder doch nicht widerlegt, was der Chronist über Tuotilo aussagt, so gewinnt freilich auch die Aussage Ekkehards an Glaubwürdigkeit. In einem Bilde ausgedrückt, ließe sich somit sagen, daß die Geschichte in wenigen, aber bedeutenden Strichen das Bildnis des Künstler-Mönches zeichnet, die Bunttöne des Lebens aber hat der anekdotenfrohe Ekkehard IV. hinzugefügt. Einiges davon mag wahr sein, einiges angenommen und vielleicht auch einiges ersonnen, doch fügt sich alles zum geschlossenen Ganzen einer wohl aus der St. Galler Gegend stammenden Persönlichkeit, in der das alemannische Geblüt sich unter dem Stern des Christentums öffnete und erfüllte. Man rühmte Tuotilo Bärenkraft nach, doch bändigte er seine Natur, und der Athlet unter den Mönchen war zugleich der feinfingerigste unter allen, der wahre Bildwunder aus dem Elfenbein hervorzuholen verstand. Der ungemein vielseitige Mann — nach Ekkehard war er auch ein gewandter Diplomat, ein trefflicher Architekt, ein guter Sänger und Redner sowie ein begnadeter Saitenspieler — war aber doch kein geistesverwandter Vorläufer des uomo universale Lionardo da Vinci. Er war als Künstler, um einem abgegriffenen Wort seinen Sinn zurückzugeben, ein großer Künstler „vor dem Herrn“. Der Benediktiner stand unter dem Leitwort seines Tuns, das so angelegt sein mußte, „daß in allem Gott verherrlicht werde“.

Byzantinische Quellen zur deutschen Geschichte, ausgewählt und erklärt von G. Soyter, Text und Erläuterungen (Schöninghs Griech. Klassiker Nr. 31 a/b) Paderborn (F. Schöningh) 1951/52. 72 und 29 S. brosch. DM 1.80 und 0.80. — Germanen und Deutsche im Urteil byzantinischer Historiker, in getreuer deutscher Übersetzung mit Einleitung und einer Stammtafel von G. Soyter (Schöninghs Geschichtl. Reihe) Paderborn (F. Schöningh) 1953. 70 S. DM 1.30.

Ausgewählte Stellen aus byzantinischen Geschichtsquellen in zuverlässigem Text, mit sorgfältigem Kommentar und genauer deutscher Übersetzung, vom 5. bis zum 15. Jahrhundert — eine bequemere Einführung in die Lektüre mittelgriechischer Texte ist kaum denkbar. Freilich, die byzantinischen Quellen zur deutschen Geschichte sind nicht zahlreich; die byzantinischen Geschichtsschreiber berichten gewöhnlich in erster Linie über interne Auseinandersetzungen (Hofklatsch), darüber hinaus fast nur von Kriegen. Einen Krieg zwischen Deutschen und Byzantinern hat es nie gegeben. So sind es nur wenige, eigentlich nur zufällige Stellen, an denen die byzantinischen Autoren vom mittelalterlichen Deutschland sprechen. Der Hrsg. der vorliegenden Hefte hat alles in dieser Hinsicht einigermaßen Wichtige aufgenommen; für die deutsche Geschichte bietet er also eigentlich mehr als eine Auswahl, nämlich eine Sammlung aller interessanten Stellen. Um jedoch die drei schmalen Hefte zu füllen, hat er eine Auswahl aus den byzantinischen Quellen zur Geschichte der Germanen vorangestellt, eine willkürliche Auswahl aus einem reichen Material, die nur gelobt werden kann. Für Lehrer und Schüler sind die drei Hefte bestimmt, aber diese Texte mit sach- und sprachkundigem Kommentar und wortgetreuer Übersetzung können auch für alle, die sich in byzantinische Quellen einlesen wollen, nützlich sein. — Ein einziger Text, der vom Hrsg. gekürzte griechische Brief Kaiser Friedrichs II., ist nicht übersetzt; bei ihm darf man zweifeln, ob er nicht eher zur sizilischen als zur deutschen Geschichte gehört.

Bonn

R. Elze

Helene Tillmann: Papst Innocenz III. (= Bonner Historische Forschungen, Band 3) Bonn (L. Röhrscheid), 1954, XV und 315 S. DM 26.—.

Seit längerer Zeit beschäftigt sich die Verfasserin mit Papst Innocenz III. und hat in einer Reihe von größeren und bedeutenden Arbeiten wichtige Einzelfragen behandelt. Man kann es nur begrüßen, daß es ihr gelungen ist, diese umfänglichen Vorarbeiten zu einer umfassenden Biographie dieses großen — manche sagen größten — Papstes des Mittelalters vorzulegen. Das Thema ist vielbeackert, und einige Meister der Geschichtsschreibung haben in der Schilderung der Persönlichkeit Innocenz III. und seines Pontifikates Proben ihrer Darstellungskunst gegeben, zuletzt noch J. Haller im 3. Bande seines Werkes „Das Papsttum“ (1952). Zu diesen großen Kunstwerken der Geschichtsschreibung gehört das vorliegende Buch nicht, aber es hat in beharrlicher Forschungsarbeit alles zusammengetragen und zusammengefügt, was die letzten Jahrzehnte an Einzelstudien erbracht haben. Vor allem zu nennen sind hier die Arbeiten von Fr. Kempf, Die Register Innocenz III. (1945) und die von M. Maccarrone, Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III (1940) und: Innocenzo III primo del suo pontificato (1943). In mehreren großen Kapiteln sind die Zeit vor dem Pontifikat, die Anfänge der Regierung und ganz ausführlich die Politik des Papstes geschildert unter voller Verwertung der hier einsetzenden Registerüberlieferung und der zeitgenössischen literarischen Quellen; besonders gilt das vom deutschen Thronstreit. Eine schöne Zusammenfassung ist auch für das IV. allgemeine Laterankonzil, ebenso über die Reformarbeiten der Zeit sowie über die nicht immer gebilligte Stellung des Papstes zum 4. Kreuzzug und die Ostpolitik überhaupt gegeben. In allen diesen Abschnitten

versucht die Verfasserin, einseitige und nicht quellenmäßig zu belegende Urteile zu vermeiden und verwendet auch große Mühe darauf, herkömmliche und deshalb beliebte Schlagworte zu analysieren. Zu diesen Schlagworten gehört in erster Linie das vom „Papstkönigtum“ Innocenz III.

Im Anschluß an die schon genannte Arbeit von Maccarrone und unter Verwendung der vortrefflichen kanonistischen Untersuchungen des jüngst verstorbenen Modigliani Onory: *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (1951) befaßt sich Tillmann (S. 17 ff. und in Exkurs 1 S. 258 ff.) ausführlich mit diesen für die Geschichte des Mittelalters so bedeutenden Fragen. Sie meint, daß Innocenz die Begrenzung seiner Macht verschiedentlich ausgesprochen habe. Unter „plenitudo potestatis“ ist zunächst die „plenitudo ecclesiasticae potestatis“ zu verstehen, während die Fülle der weltlichen Gewalt gewöhnlich nur im Kirchenstaat ausgeübt werden könne: „wenn Innocenz' Regierung eine Etappe gewesen ist auf dem verhängnisvollen Wege des Papsttums zu einer geistlich-weltlichen Monarchie, dann nicht wegen der Grundsätze, die er vertrat, und der letzten Ziele, die er sich steckte“ (S. 25). Auch die Ausführungen über die Fülle der kirchlichen Gewalt sind höchst lesenswert. Der Papst, der sich zum erstenmal als „vicarius Christi“ bezeichnete, hat immerhin „die Entscheidung, ob eine Angelegenheit in das Gebiet des göttlichen oder menschlichen Rechts fällt, in schwierigen Fällen nicht selbst gewagt, sondern der Beratung mit einem allgemeinen Konzil vorbehalten“. Diese soliden Untersuchungen sind von großer Wichtigkeit für die Forschung, ganz gleich, ob man ihnen in jeder Einzeldeutung zustimmt oder nicht. Vier Exkurse behandeln Einzelfragen: 1. Zum angeblichen Anspruch Innocenz' III. auf die Fülle der weltlichen Macht. 2. Zum Eheprozeß Philipp Augusts von Frankreich und den anderen Eheprozessen unter Innocenz III. 3. Zum angeblichen Verrat Konrads von Würzburg. 4. Der Zeitpunkt der Zurücknahme der Rekuperationen durch Kaiser Otto IV., während 9 Anhänge als besonders umfangreiche Anmerkungen anzusehen sind.

Die Stärke der Arbeit liegt wohl in der ausführlichen Darlegung der politischen Vorgänge. Vielleicht nicht ganz so gelungen scheint die Deutung der Persönlichkeit; denn zu dieser Deutung sind die eigentlich individualisierenden Quellen recht dürftig. Die von der Verfasserin mit Hingabe geschilderte Liebenswürdigkeit, Aufgeschlossenheit und Neigung zu Scherz und Ironie ist mehr den italienischen Kirchenfürsten allgemein geläufig als eine hervorstechende Besonderheit dieses Papstes; der außerdienstliche feierliche Ernst der Hierarchen findet sich auch heute noch fast nur außerhalb Italiens. Die Verwendung von Schriftworten im parodistischen Sinne ist in geistlichen Kreisen des Mittelalters an der Tagesordnung. Der vorsichtigen Abschwächung vorangehender Anerkennung durch den Satz: „Aber er hat nicht immer aus der höchsten religiösen Auffassung seines Amtes gehandelt, hat die Werte des Rechts und der Sittlichkeit, für die er oft mit hohem Sinn eingetreten ist, doch nicht selten seinen politischen Zielen aufgeopfert“ wird man zustimmen können.

Tübingen

K. A. Fink

Morton W. Bloomfield: *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept with special reference to the medieval English literature.* Michigan (State College Press) 1952, XIV 482 S. geb. \$ 7.50.

Prof. Bloomfield legt hier eine Studie zu einem Thema vor, das ihn, wie er einleitend selbst sagt, 15 Jahre beschäftigt, und das ein zentrales Thema nicht nur des Mittelalters darstellt, sondern darüber hinaus von großer Bedeutung für die abendländische Kultur bis heute ist. Der Stoff wird primär vom formal literaturgeschichtlichen Gesichtspunkt her auf dem Boden reicher religions- und

kultugeschichtlicher Einsichten, nicht etwa theologisch-philosophisch behandelt. Diese formale Einschränkung hat freilich ihren tieferen sachlichen Grund, weil dieses Problem in der großen Theologie tatsächlich gegenüber der allgemeinen Hamartologie immer eine sehr untergeordnete Bedeutung hatte, betont und wichtig im Grunde nur in der praktischen Unterweisung des einfachen Volkes und dann in der weltlichen (meist in der Volkssprache verfaßten) Literatur des ausgehenden Mittelalters erscheint (107). Das Werk umfaßt zwei größere Teile: der 1. Teil (1—104) erarbeitet in drei Kapiteln (the pagan and jewish background; the origin of the seven cardinal sins; the seven cardinal sins in christian theology, early medieval latin literature and art) den religions-, theologie- und kulturgeschichtlichen Grund der Lehre von den 7 Hauptlastern; der 2. Teil (105—243) zeigt in vier Kapiteln das Werden und Wachsen dieser Lehre in der englischen Literatur (nicht ohne Rücksicht auf die festländischen Quellen) der Zeit von etwa 1100—1510 und ihre Darstellung endlich bei Dunbar, Hawes, More und Spenser im 16. Jahrhundert. Daran schließt sich eine Tabelle (245—249) über die den einzelnen Lastern zugeordneten symbolischen Tierbilder, eine Liste (251 f) der englischen Termini für die lateinischen Lasterbezeichnungen, eine weitere Zusammenstellung anonymen lateinischer Traktate, die zu dieser englischen Literatur in Beziehung stehen (253 ff) und schließlich eine sehr reichhaltige Bibliographie zu dem Thema (257—306); die ebenfalls sehr ausführlichen Anmerkungen, die auch manche wertvolle Ergänzung zum Texte noch bieten (vgl. A. 12 S. 339 ff; 103/347; 145/365; 159/367; 107/387; 213/437), und ein allgemeiner und vier spezielle Indices schließen das Werk ab.

Das Buch verdient höchste Beachtung. Mit allem, dem Thema entsprechenden wissenschaftlichen und menschlichen Ernst prüft der Verf. jeweils den Wert seiner Quellen und die Tragfähigkeit seiner Begründungen und wesentliche Unterscheidungen (vgl. 28 — Teufelsvorstellung, 43 — Todsünde und Hauptlaster, 56, 106 — kirchliche Lehre und Volksfrömmigkeit, 101 — Thema und Darstellungsform usw.) helfen im Gewir dieses ganzen Komplexes die Entwicklungslinie deutlich sichtbar zu machen, ohne die fast verwirrende Fülle und Mannigfaltigkeit des Stoffes zu opfern. In gleicher Weise sucht der Verf. den allgemein menschlichen und religiösen Kategorien und Maximen wie den Überzeugungen und Lehren der einzelnen Bekenntnisse, auch den für das Verständnis des Mittelalters wesentlichen katholischen Vorstellungen (100) gerecht zu werden.

Im 1. Teil zeigt Verf., wie die Lehre von den 7 (bzw. 8) Hauptlastern aus jüdischen (Testament der 12 Patriarchen) und babylonischen Quellen (bes. aus der Lehre von der sehr eingehend dargestellten Himmelsreise, wie sie im Volke durch asiatische Religion, in der Gebildetenwelt durch Platos Pol. X 13 (614) verbreitet wurde) in die hermetische und gnostische Geisteswelt eindringt und über die ägyptischen Mönche im Christentum des 3. und 4. Jahrhunderts (angedeutet bei Origenes und Clemens v. Alexandrien, entfaltet bei Evagrius und Cassian) Eingang findet. Über Gregor den Großen und Prudentius (Psychomachie) gelangt sie nach mannigfaltigen Wandlungen, die sich vor allem in der Reihenfolge der Laster äußert [glaitavs bei Cassian: gula und luxuria am Anfang in der mönchischen Ascese; siiiagl bei Gregor: superbia am Anfang gemäß eccli 10/13; saligia seit Heinrich v. Ostia; Antonin v. Florenz stellt zu Beginn des bürgerlichen Spätmittelalters die cassianische Avaritia (1 Tim 6,10), die vor allem seit Nilus mehrfach durch invidia ersetzt worden war, an den Anfang (105 f)], in das Mittelalter, wo sie auf mannigfache Weise (in Volkspredigt, Bußpraxis und Beichtbüchern, Viten und Beispielsammlungen, belehrenden und erbauenden Spielen über Tod und Gericht, fingierten Gesprächen zwischen Mensch, Gott und Teufel, mit reicher Verwertung der Tiersymbolik) in die hohe Kunst Dantes ebenso wie in das Mysterienspiel und den Volksschwank und in die bildende Kunst eindringt.

Ein reiches Kulturgemälde des späten Mittelalters zumal entfaltet sich im 2. Teil vor uns. Neben bekannten Namen begegnen uns viele unbekannte, die jedoch gerade auf diesem Gebiete einen wichtigen Beitrag geleistet haben. Neben

Heiligenviten (ausgehend von der Vita Guthlaci) und Homiliensammlungen (vor allem rings um Aelfric) im 12. Jahrhundert werden aus dem 13. Jahrhundert drei theologische Summen (Raymund v. Pennaforte, Wilhelm Peraldus, Fr. Laurentius Gallus) sowie eine größere Anzahl von Werken aus der französischen, deutschen, normanischen und englischen Literatur genannt. Zu den zahlreichen Beispielsammlungen dieser Periode sei noch auf den Artikel von P. Lehmann, *Mittelalterliche Büchertitel, Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. W. phil. hist.* 1948 H. 4, und 1953 H. 3 hingewiesen. Aus dem 14. Jahrhundert werden vor der reichen englischen Literatur Dante und andere italienische Werke behandelt; am Ende dieses Kapitels zeigt der Verf. die Verwendung dieses Themas in der bildenden Kunst vor allem der Niederlande und Frankreichs. Die hier erwähnten Eucharistietraktate (161) dürften in Zusammenhang stehen mit dem Werk des auch sonst in dieser Zeit sehr einflußreichen Innozenz III., der in seinem berühmten Werk: *de sacro altaris mysterio* im 18. Kapitel *de adaptatione septem petitionum* . . . die 7 Vaterunserbitten, die 7 Geistgaben, die 7 (8) Seligpreisungen für die Tugenden und die 7 Hauptlaster zusammenstellt. In der besonders mannigfaltigen Ausgestaltung, die das Thema im 15. Jahrhundert in Dichtung und Prosa, Gebet und Predigt, Beispielsammlung und Moraltraktat (aus den „Hauptlastern“ sind immer mehr die „Todsünden“ geworden), geistlichen Spielen und Volksschwänken fand, ist besonders beachtlich, was der Verf. (234) zu dem Auftreten von astrologischen Hinweisen in mehreren Stücken dieser Zeit sagt, nachdem vom 5. bis zum 15. Jahrhundert nirgendwo eine Beziehung zwischen dem 7-Lasterkatalog mit dem Sternenglauben mehr zu finden war. Überzeugend zeigt der Verf., daß nicht, wie M. Gothein meint, hier der ursprüngliche, babylonische, astrologische Quellgrund wieder zum Durchbruch komme, sondern daß vielmehr die im 13. Jahrhundert über die arabische Philosophie in Spanien eingedrungene Astrologie im 15. Jahrhundert in den Volksglauben eindringt und so die 7-Lasterlehre mit dieser von außen eingedrungene Sternlehre in Beziehung gesetzt wird. Auch die Darstellung bei den Werken des 16. Jahrhunderts bringt deutlich die von außen kommenden Ideen des Humanismus und der Renaissance, nicht etwa eine bisher verborgene Grundidee der 7-Lasterlehre zum Ausdruck.

Gerne hätte der Theologe diese geschichtliche Klarstellung schon im 1. Teil gefunden, da er bei seiner mehr materiellen Betrachtungsweise im Gegensatz zu der mehr formalen Betrachtungsweise des Literaturgeschichtlers, mehr auf die Begründung als auf die Provenienz der Lehre schauend, zu der Überzeugung kommt, daß das Siebenerschema, häufig in der Schrift verwendet, aus der 7-Tagewoche als gottgewollt und damit einfach als natürlich empfunden wird, und die Idee vom Kampf zwischen Tugend und Laster nur zufällig manichäisch (persisch), meist einfach aus dem Erlebnis des eigenen sittlichen Kampfes (bei Paulus Rö 7,14—25 nicht nur Eph 6,11 f) und aus der frühchristlichen Vorstellung vom heilsgeschichtlichen Kampf zwischen Tod und Leben (alljährlich wiederkehrend in der Osterliturgie, die schon Wipo († um 1050) in der Ostersequenz: *mors et vita duello conflixere mirando* zusammengefaßt) allein verstanden wurde. In diesem Zusammenhang seien noch einige kleinere Korrekturen angefügt: Die geistlichen Homilien (53) gehören wohl nicht dem geschichtlichen Makarius von Ägypten (vgl. J. Stiglmayr, *Sachliches und Sprachliches* . . . Innsbruck 1912), das *speculum virginum* (83) stammt nicht von Conrad von Hirsau (vgl. M. Bernards, *Schol.* 1953 S. 69—78) und das *speculum BMV* (89) nicht von Bonaventura, sondern vielleicht von Conrad von Sachsen. An neuester Literatur sei noch genannt U. Großmann, *Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters* (ZKTh 76 [1954] 19—54) und eine demnächst erscheinende größere Studie über die Tier-symbolik im AT von J. Botterweck. — Das vorzügliche Werk wird für diese Frage für längere Zeit das Standardwerk bleiben, und es wäre nur zu wünschen, daß auch eine gründliche theologische und philosophische Studie zu diesem Thema das Werk fruchtbar ergänzte.

Ivar Nylander: *Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens* (= Rättshistoriskt Bibliotek Bd. IV; Skrifter utg. av Institutet för Rättshistorisk Forskning grundat av Gistav och Carin Olin, Serien I). Lund (A. B. Nordiska Bokhandeln, Stockholm i distribution) 1953. 334 S. gr. 8^o.

Die Abhandlung gehört zu jenen willkommenen Werken, die weit mehr bieten, als der Titel vermuten läßt. Sie bringt eine gründliche, aus den Quellen geschöpfte und gut dokumentierte historische Darstellung des kirchlichen Vermögensrechts in Schweden aus der Zeit von ungefähr 1200 bis 1347. Damit verknüpft sie aufschlußreiche Hinweise auf die allgemeine Rechtslage der einschlägigen kirchlichen Institute, vergleicht sie mit dem kontinentalen und dem außerschwedischen nordischen Recht und entrollt so ein hochinteressantes Bild der kirchlichen Rechtsgeschichte Schwedens während des angegebenen Zeitraums.

Das schwedische Kirchenrecht machte damals eine tiefe Wandlung durch. Der Anfang der Epoche zeigt uns das Kirchenwesen des Landes als eine Volks- und Gemeindekirche mit stark autochthoner Rechtspraxis. Bezeichnend dafür ist die Ableitung der äußeren kirchlichen Rechtsgewalt von dem König und dem Volk. Der kirchlichen Autonomie bleiben nur die rein geistlichen Funktionen der Sakramentspendung und der Predigt. Hingegen wird die potestas iurisdictionis in foro externo, was für deren Geschichte wichtig ist, offenbar nicht als spezifisch geistliche Lebensäußerung der Kirche angesehen, sondern gilt als ein Stück christlicher Volksordnung. Demgemäß liegt die Besetzung der Bistümer bei dem König und dem Volk, und zwar so, daß der König das Recht des Vorschlags, die Thingversammlung dasjenige der Annahme hat. Es folgt hierauf die Amtseinssetzung durch den König mit Ring und Stab; ergänzt wird dieser Rechtsakt durch die Ordination als rein geistliche Handlung.

Wie die Form der „Investitur“ durch den König beweist, finden sich damals — wohl durch Dänemark vermittelt — gewisse Ansätze für ein Eindringen des weltlichen Feudalismus in das schwedische Kirchenrecht. Dafür sprechen auch einige Spuren anderer dem kontinentalen Königskirchenrecht eigentümlicher Befugnisse (Inanspruchnahme von Servitien aus dem Kirchengut, *ius regalium* und *ius spoli*). Indessen fehlte es für eine dauernde und umfassende Rezeption solchen Vorbildes an der breiten Grundlage sowohl in einer lehnsrechtlichen Staatsverfassung als in den Besitzverhältnissen, und obendrein war die politisch-religiöse Legitimität des kontinentalen Königskirchentums durch den Ausgang des Investiturstreits bereits stark erschüttert. So begegnet das Verbot der einheimischen Rechtsübung durch die Päpste keinem nachhaltigen Widerstand. Das alte Volksrecht hinsichtlich des bischöflichen Amtes geht unter. Das Dekretalenrecht hält nach 1248 seinen Einzug. Die Besetzung der Bistümer fällt den im 13. Jahrhundert errichteten, aus Weltgeistlichen bestehenden Domkapiteln zu (das vor 1200 bestehende Regulararkapitel in Uppsala verwandelte sich nach diesem Zeitpunkt in ein Säkularkapitel). Die Bischofswahlen vollziehen sich hinfort nach den kanonischen Vorschriften. Die kanonische Ordnung bestimmt ferner die Rechtsverhältnisse und die Verwaltungsübung des Diözesankirchenvermögens (*fabrica ecclesiae cathedralis, mensa episcopalis, Kanonikate, Vikarien* usw.). Schweden gliedert sich im Bereich der Diözesanorganisation dem *ius commune* ein.

Um so zäher behauptet sich das einheimische Kirchenrecht auf der Ebene des kirchlichen Gemeindelebens. Dieselbe Erscheinung ist ja auch aus der Geschichte des kontinentalen Kirchenrechts bekannt. Aber während hier der Adel den Rückhalt des Partikularkirchenrechts bildete, waren es in Schweden die Bauernschaften. Ihr Selbständigkeitsbewußtsein vertrug ein streng hierarchisches Regiment nicht. Die bischöfliche Kirchenleitung war daher in Vermögensangelegenheiten vielfach auf den Weg der Vereinbarung mit ihnen verwiesen. Tatsächlich und bis zu gewissem Grade auch rechtlich lag die Verfügungsmacht über das örtliche Kirchenvermögen bei den Kirchengemeinden (Eigenkirchen waren spärlich und verwandelten sich später in Patronatskirchen). Die Bauernschaft gab den Ausschlag für die Errichtung eines Kirchspiels. Sie trug die Baulast für das Gotteshaus, sorgte für dessen Aus-

stattung und, vorbehaltlich einiger Haftungsbestimmungen zu Ungunsten des Pfarrers, für die Ausbesserung; sie dotierte die *fabrica ecclesiae* und führte durch ihre Vertrauensleute mit dem Pfarrer zusammen die Verwaltung; ihr lag die Bereitstellung und Unterhaltung des Friedhofs ob. Sie stiftete das Pfarrgut und wählte den Pfarrer.

Es entspricht der starken Stellung einer solchen „genossenschaftlichen Gemeindekirche“ (vgl. H. E. Feine, ZRG. Kan. Abt. XXXIX 1953 S. 478), daß ihr Einfluß auch bei der Ordnung der wichtigsten kirchlichen Einkünfte, nämlich der Zehnten, durchschlägt. Bekanntlich zeigt Schweden insoweit ein sehr verwickeltes System. Es entspricht weder der im Dekretalenrecht empfohlenen Viertelteilung (Bischof, Pfarrer, Fabrik, Arme) noch der Dreiteilung (Pfarrer, Fabrik, Arme), die in einzelnen Ländern, so namentlich in dem Ausgangsland der Christianisierung Schwedens, England, üblich war und von da aus auch im schwedischen Kirchenrecht Platz gegriffen hatte. Als später ein Zehntanteil für den Bischof abgezweigt werden sollte, blieb das Zehndrittel des Pfarrers, d. h. dessen bedeutendste Einkommensquelle, an deren ungeschmälerter Erhaltung die Kirchengemeinde ein Hauptinteresse hatte, unangetastet; der Bischof konnte nur erreichen, mit den übrigen Bezugsberechtigten sich in den Rest zu teilen. Auch im übrigen kennt das schwedische Zehntrecht bemerkenswerte Sonderregelungen, die teils für das ganze Land gemeinsam sind, wie z. B. die Entrichtung eines Hauptzehnts vom Vermögen neben dem Ertragszehnt (Feld- und Blutzehnt), teils von Diözese zu Diözese wechseln. Andere Einkünfte des Bischofs (besonders die Gastung), der Domkirche, der Kanonikate sowie der Pfarrer (Oblationen, Stolgebühren) entsprechen im Rechtsbild den gleichartigen wirtschaftlichen Bezugsquellen der Kirche auf dem Kontinent.

Die vorstehende Zusammenfassung des für die kirchliche Rechtsgeschichte wichtigsten Ertrags der Arbeit darf in den Wunsch ausklingen, daß der Verfasser mit den gleichen gediegenen Methoden, vielleicht aber etwas gestraffter, seine Forschung nunmehr der kirchlichen Rechtsgeschichte Schwedens im späteren Mittelalter zuwenden möge.

München

Joh. Heckel

Reformationszeit

Karl August Meissinger: Der katholische Luther. München (Lehnen) und Bern (Francke) 1952. VIII, 320 S. geb. DM 19.80.

Karl August Meissinger: Luther, Die deutsche Tragödie (= Sammlung Dalp Band 35) Bern (Francke) und München (Lehnen) 1953. 192 S. geb. DM 6.80.

Über diesen beiden Luther-Darstellungen waltet der Unstern, der über fast allen neueren Versuchen einer Gesamtdarstellung Luthers gestanden zu sein scheint. Wie Heinrich Böhmers und Otto Scheels Luther-Werke sind auch diese beiden Arbeiten Torso geblieben, nach K. A. Meissingers Tod aus dem Nachlaß herausgegeben, die erste von Otto Hiltbrunner, die zweite ohne Notiz über den Herausgeber.

Wenden wir uns zunächst der größeren der beiden Darstellungen zu, so wird ihr etwas provozierender Titel in seiner relativen Harmlosigkeit erkennbar, wenn wir hören, daß der Darstellung des ‚katholischen Luther‘ ein zweiter Band über den ‚reformatorischen‘ und ein dritter über den ‚lutherischen Luther‘ hätte folgen sollen. Jedoch, auch der vorliegende erste Band ist in sich nicht abgeschlossen, sondern bricht im Kapitel über Luther und Cajetan ab, unter etwas willkürlicher Hinzufügung von Exkursen über Prädestinationslehre und Ethik L.'s, über Melanchthon 1518, die Epitome des Prierias, die Verbrennung der Bulle am 10. Dezember 1520, über Luther und das Sprichwort, und schließlich Bemerkungen zu Joh. Mathesius. Ausgiebige Anmerkungen im Umfang von knapp 50 Seiten stellen eine wichtige Bereicherung des ganzen Torsos dar.

M., mit der Arbeit an den frühen Texten Luthers genauestens vertraut, gibt zunächst einen lehrreichen und ziemlich polemisch gehaltenen Überblick über die bisherige Lutherforschung, insbesondere über Entstehung und Stand der großen Weimarer Lutherausgabe. Hier werden die Grenzen zwischen Selbstbewußtsein des Spezialisten, Indiskretion und wissenschaftlich wertvoller Information zuweilen recht fließend. Das Hauptgewicht liegt dann auf den Kapiteln über Luthers frühe Exegese und Theologie. In der radikalen Fassung der Prädestinationslehre und der Lehre von der Erbsünde sieht M. die eigentlichen und theologisch wirksamen Züge der Frühentwicklung Luthers, die ihn zum Gegensatz gegen die ‚Schultheologie‘ der Scholastik und gegen das römische Kirchentum führt (S. 72—127). Die dramatischen Vorgänge des Ablaßstreites und seiner Folgen werden dann höchst anschaulich und mit der nötigen Rücksicht auf die nicht-theologischen Faktoren der Entwicklung geschildert. Wissenschaftlich am wertvollsten und für die augenblickliche Lage der L.-Forschung besonders aktuell sind M.'s Ausführungen zur Exegese des frühen Luther.

Jedoch ist in all dem bisher Genannten die eigentliche Tendenz des Verf. noch nicht bezeichnet. Sie drückt sich vielmehr in dem nun doch nicht ganz so harmlosen Titel aus und vor allem in der Fragestellung, die der ganzen Arbeit zugrunde liegt. „Die exakte Hauptfrage lautet: War der vorreformatorische Luther schon von vornherein so unkatholisch, daß er notwendig mit der alten Kirche zerfallen mußte? Darauf wird in der folgenden Darstellung mit Nein geantwortet werden, gegen Denifle und viele neuere Katholiken“ (S. 7 f). M. sieht, wie bereits angedeutet, den Bruch erst in den Grundgedanken der Römerbriefvorlesung angelegt; er verneint ihn für Luthers Denken in der Zeit der *Dictata super Psalterium*. Das ist gewiß diskutabel, wenn man auch derjenigen (katholischen und evangelischen) Interpretation der ersten Psalmenvorlesung Luthers überwiegend Recht geben möchte, die bereits damals im Überwiegen des Wortes Gottes und seiner Schätzung vor dem Sakrament den Keim zur späteren Entwicklung erkennen zu können und zu müssen glaubt (auf katholischer Seite vgl. W. Wagner in *Ztschr. f. kath. Theol.* 1937, auf protestantischer Seite die Arbeiten von G. Ebeling u. a.). Unhaltbar wird die Position M.'s in dem Augenblick, wo er das Gewicht der Fragestellungen

Luthers, die dann zum Bruch führen, in mehr als erasmischer Weise herabmindert und relativiert. In der entscheidenden Erörterung über Sola fide und Werkgerechtigkeit (S. 101 ff) schreibt M.:

„Luther hat auch in der christlichen Sittenlehre und Praxis die vollständige Summe dessen, was Jesus und seine Apostel gepredigt haben. War es also notwendig, war es christlich, ja, um es ganz herauszusagen: widersprach es nicht stracks dem einfachen Urgebot Jesu, daß lediglich um einen Unterschied in der theoretischen Begründung christlichen Lebens hundert Jahre lang blutigster Krieg geführt und vierhundert Jahre lang unter Christen ein grenzenloser Haß gesät wurde, worüber die Hauptsache verloren ging, nämlich gerade die praktische Christlichkeit der christlichen Völker, des höchstkultivierten Teils der Menschheit? Hier und nur hier liegt die ungeheuerliche Schuld des christlichen Abendlandes, um derentwillen dieses Buch geschrieben werden muß“ (S. 102 f).

Es liegt auf der Hand, daß auf diese Weise die Probleme der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert und heute nicht in ihrer Tiefe erkannt und einer verantwortlichen Lösung entgegengeführt werden können. Weder Luther noch der damalige und heutige römische Katholizismus dürfte sich hier anders als oberflächlich verstanden fühlen. Es ging jedenfalls um mehr und um anderes als um eine beliebig austauschbare Theorie des christlichen Lebens; es ging um die Wahrheit und um den Gehorsam dem offenbarten Worte Gottes gegenüber.

So ist dies glänzend geschriebene, mit so großer, ja in manchem einzigartiger Sach- und Quellenkenntnis ausgestattete Nachlaßwerk doch nur in seinen Informationen, nicht aber in seinen grundlegenden theologischen Voraussetzungen und Tendenzen ein wirklicher Fortschritt der Luther- und Reformationsforschung.

Ähnliches gilt von dem zweiten hier anzuzeigenden, bereits 1940 entstandenen Werk, das die Spuren seiner Entstehungszeit nur allzu deutlich an sich trägt. In den einleitenden Abschnitten, in denen eine neu werdende Welt dargestellt wird, wiederum eine glänzende Zusammenfassung der zur Reformation hinführenden und hindrängenden Entwicklung, im nächsten Abschnitt über den katholischen Luther ungefähr den Inhalt des größeren Werkes bietend, hat es seinen eigentlichen und recht fragwürdigen Höhepunkt in dem Schlußkapitel: Deutschland versäumt seine Stunde (S. 159—187). Luther hätte nach M.'s Meinung im Anschluß an den Wormser Reichstag 1521 nicht den Weg auf die Wartburg, sondern in die politische Öffentlichkeit gehen sollen, um das deutsche Volk zur wirklichen Reichsreform (mit parlamentarischem Unter- und Oberhaus!) aufzurufen und so dem Kaiser wie dem Papst gegenüber wirklich politisch handlungsfähig zu werden. Statt dessen begab er sich in den Schutz des Kurfürsten und hat damit die ersten Schritte zu dem verhängnisvollen Landeskirchentum getan. Um das leisten zu können, hätte er bereits 1520 die Ansätze zu einem politisch-sozialen Programm in seiner Schrift an den Adel ausbauen müssen, anstatt durch seine Schrift über die babylonische Gefangenschaft viele seiner bisherigen Anhänger endgültig vor den Kopf zu stoßen.

M. a. W.: L. hätte handeln müssen als wirklicher Staatsmann und nicht nur als „ein Professor und ein gehorsamer Untertan seiner kursächsischen Obrigkeit, der sich lediglich in einer falschen Hoffnung auf die Ritterpartei auf ein Gebiet begeben hatte, dessen eigentliche Aufgaben ihm fremd waren“ (S. 182).

Das sind doch wohl mehr Phantasien als ernsthaft zu erwägende Möglichkeiten angesichts der tatsächlichen Kräfteverteilung auf dem Felde der damaligen Politik, vor allem aber angesichts von Luthers eigenem Verständnis seines Auftrags und seines Auftretens. Es genüge hier, auf seine Vorrede zur Schrift an den Adel zu verweisen, die deutlich zeigt, wie völlig ungenügend eine solche Interpretation wie die von M. vorgebrachte ist.

Angesichts beider Veröffentlichungen kann man sich nur mit einiger Verwunderung fragen, wie sich eine so einzigartige Fülle von Detailkenntnis der

dargestellten Gestalten und Gedanken und eine so beneidenswerte Gabe anschaulicher und bewegter Schilderung der Vorgänge und Entwicklungen mit so unzureichenden Urteilkategorien verbinden und begnügen konnte.

Nachträglich weise ich auf die ausführliche kritische Besprechung der beiden Nachlaßveröffentlichungen des Verf. hin, die inzwischen aus der Feder von L. von Muralt in *Zwingliana* IX, 10, 1953, S. 576—596 erschienen ist.

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Walter Delius: Justus Jonas 1493—1555, Lehre und Leben. Gütersloh (Bertelsmann) 1952, 132 S. kart. DM 4.80.

In dieser Arbeit des Kirchenhistorikers der Berliner Kirchlichen Hochschule handelt es sich um eine gut fundierte, angenehm lesbare und in mehrfacher Weise besonders verdienstvolle Darstellung des bekannten Mitarbeiters Luthers, Justus Jonas, dem Verf. den „dritten Platz neben Luther und Melandrhon unter den Wittenberger Reformatoren“ zuschreibt (S. 111).

Das fast unvermeidlich exklusiv wirkende Interesse an Luthers Leben und Lehre hat von jeher die Gestalten seiner Mitarbeiter zum Schaden der Geschichtskennntnis und -erkenntnis stark zurücktreten lassen. Und die diesen Gestalten gewidmete gelehrte Forschung ist meist nur den Spezialisten bekannt und geläufig. Diesem Mißstand hilft Delius mit seiner stoffreichen und durchsichtigen Darstellung über Justus Jonas in erfreulicher und wirksamer Weise ab.

Er behandelt mit besonderer Ausführlichkeit die vom Humanismus bestimmte Vorgeschichte des J. Jonas (S. 5—33) und zeigt dann die mancherlei Tätigkeiten und Beziehungen zu dem reformatorisch-theologischen Geschehen, in welchen Jonas als Propst und Professor zu Wittenberg sich verdient machte (S. 34—69). Unter seinen literarisch-polemischen Leistungen wird seine Erstlingsarbeit zum Thema der Priesterehe mit Recht besonders betont, unter seinen sonstigen Verdiensten die Mitarbeit an Visitation und Kirchenordnungen ausführlich gewürdigt; ebenso aber auch seine zuweilen etwas starre, zuweilen vermittelnde Haltung im Abendmahlstreit und den späteren Lehrstreitigkeiten. Eine Darstellung seines Reformationswerkes als Reformator und Superintendent zu Halle/Saale (S. 70—99) und der Notzeiten seines Alters (S. 99—111) schließt die Biographie, die durch Anmerkungen (S. 113—125) und ein reichhaltiges Literatur- und Quellenverzeichnis bereichert wird.

Wesentlich erscheint mir der Hinweis S. 92 f, daß „man in Justus Jonas den Vater der lutherischen Orthodoxie sehen kann“, begründet mit seiner Stellungnahme in einem gelegentlichen Lehrstreit in Eisleben über die Verwendung bereits konsekrierter und nicht ausgeteilter Abendmahlselemente: „Jonas wurde in den Auseinandersetzungen ebenfalls um sein Urteil ersucht. Die Stellung des Jonas ist für seine theologische Haltung und für die des Luthertums wichtig. Jonas erklärt, daß in theologischen Auseinandersetzungen nur Luther und die Wittenberger Theologen die Entscheidung haben. Es gibt wohl kein Dokument dieser Zeit, das in gleicher Weise so deutlich diese Haltung zum Ausdruck bringt“ (Verf. verweist auf G. Kawerau, *Der Streit über die reliquiae sacramenti in Eisleben 1543*, ZKG 33, 1912, S. 286 ff). Die Frage mag immerhin gestellt werden, ob nicht hier noch eher Nik. v. Amsdorf zu nennen wäre, von dem O. H. Nebe mit Recht bemerkt hat, daß er wohl den bezeichnendsten Übergang von Luther zur Orthodoxie darstellt, sofern es um die sog. gnesiolutherische Orthodoxie sich handelt (vgl. O. H. Nebe, *Reine Lehre, Zur Theologie des Niklas von Amsdorff*, Göttingen 1953, und die Vorrede des Amsdorf zu Band I der lateinischen Jenaer Lutherausgabe von 1555: E. A. v. a. 1 S. 3—14).

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Neuzeit

Theodore H. Papadopoulos: Studies and documents relating to the history of the Greek church and people under Turkish domination (= Bibliotheca graeca aevi posterioris I) Wetteren (Scaldis Publishers) 1952, XXIV, 507 S. brosch. bfr. 490.—

Wenn die neue Sammlung, deren erster Band hier angezeigt wird, mit ihrer Bändezahl ihre Vorgängerin, die Bibliotheca graeca medii aevi von Konstantinos Sathas einholt und dabei in jedem Band dieselbe Stofffülle ausbreitet wie im ersten, so wird sie bald die wichtigste Reihenpublikation auf dem Gebiet der neueren griechischen Volks- und Kirchengeschichte bilden. Der Anfang ist jedenfalls vielversprechend. Im Grunde handelt es sich zunächst nur um die Person des Patriarchen Kyrillos V. von Konstantinopel (1748—1751 und 1752—1757), um seine Kirchenpolitik, seine Gegner und insb. um eine große, 3179 Verse umfassende Schmähschrift gegen ihn, die der Verf. herausgibt. Er ergreift jedoch dabei die Gelegenheit, weit auszuholen und die Lage des Patriarchats von Konstantinopel unter der Türkenherrschaft nach allen Seiten hin zu untersuchen. So enthält das Werk zunächst einen Abschnitt über die politische Rolle des Patriarchen nach dem Fall von Konstantinopel, dann über die Verwaltungsorganisation der Kirche, über den Herrschaftsbereich in geographischer Beziehung und über den Einfluß des Patriarchats auf die Geschehnisse des Griechentums. Der zweite Teil bringt eine Analyse der Quellen zum Wirken des Patriarchen Kyrillos, der dritte die Ausgabe des Schmähschriftes *Πανοσιολογίας* mit reichen Anmerkungen, Indices und bibliographischen Einzelforschungen. Somit stellt der Band ein Corpus dar, in dem man sich wohl noch lange über einschlägige Fragen der kirchlichen Organisation usw. Rats erholen wird. Gerade dieser letztere Umstand berechtigt aber dazu, kritische Anmerkungen zu den einzelnen Teilen zu geben und auf einige Gesichtspunkte hinzuweisen, die dem Verfasser entgangen sind.

Die politische Rolle der Patriarchen beginnt bereits mit dem ersten in ihrer Reihe nach dem Fall von Konstantinopel, dem berühmten Gennadios Scholarios. Er erhielt — übrigens ein von den türkischen Eroberern schon früher geübtes Verfahren — vom Sultan seine geistlichen und richterlichen Gerechtsame bestätigt. Mehmed ließ sich durch den neuen Patriarchen offenbar aus politischen Interessen über den christlichen Glauben informieren. Wie es im einzelnen mit den Privilegien Mehmeds auch bestellt sein mag, im Laufe der Zeit wurde der Patriarch jedenfalls zum offiziellen und verantwortlichen Repräsentanten der orthodoxen Kirchen unter osmanischer Herrschaft. Wenn der Verf. darin ein großes Novum sieht, d. h. die praktische Auflösung der bisherigen kirchlichen Autonomien des Ostens und die Herstellung einer patriarchalen Zentralgewalt in Konstantinopel, also die Auflösung derjenigen ostkirchlichen Strukturen, durch welche sie sich bisher am stärksten von der lateinischen Kirche unterschied, so kann ich ihm hier allerdings nicht zustimmen. Der Verfall der Patriarchate von Alexandria und Antiocheia infolge der Arbeit der monophysitischen Gegenkirche und der arabischen Eroberung hatte schon Jahrhunderte vorher zu einer immer steigenden Machtzusammenballung beim Patriarchen von Konstantinopel geführt, die Lokal-Liturgien der alten Patriarchate sind seit dem 11. Jahrhundert mehr und mehr verschwunden und die Hierarchen in Byzanz bildeten eine Primatslehre aus, welche sowohl den jurisdiktionellen wie den Lehrprimat, ja sogar eine Art Unfehlbarkeitslehre umfaßte und im 14. Jahrhundert etwa vom Patriarchen Philotheos Kokkinos scharf formuliert wurde. Die Entwicklung ging der lateinischen durchaus parallel, wenn auch die Gründe dafür auf beiden Seiten des orbis christianus nicht immer dieselben waren.

Für die Darstellung der patriarchalen Verwaltung stützt sich der Verf. in erster Linie auf die kirchlichen Ranglisten des Ps.-Kodinos (14. Jahrhundert) und

auf eine Darstellung des Patriarchen Chrysanthos von Jerusalem (1715). Dazu ist zu bemerken, daß die Quellen für die spätbyzantinische Zeit viel reichlicher fließen und daß auf sie deshalb nicht zu verzichten gewesen wäre, weil sowohl Ps.-Kodinos wie auch Chrysanthos (der diese Quellen benützt hat) ohne Rückgriff auf sie oft nicht zu verstehen sind. Es gibt zu den einzelnen Würden und Ämtern auch mehr moderne Aufsätze, als der Verf. anzunehmen scheint. Des Ungeklärten bleibt immer noch genug. Im übrigen dürfte es gerade bei den im Rang am tiefsten stehenden Würden oft müßig sein, ihnen einen genau umrissenen Arbeitsbezirk zuzuweisen. Eine Reihe davon scheint zu reinen Titeln geworden zu sein, — ein Vorgang, der in der weltlichen Ämterliste seine schlagende Entsprechung aufweist. Zur Geschichte der Metropolitengewalt und der Synodos des Patriarchen hätte der Verf. bei Emil Herman (*Orientalia Christiana Periodica* 13, 1947) wertvolle Vorarbeiten gefunden. Zum Oikonomos (S. 62): Wenn Chrysanthos sagt: „*εἶναι καὶ εἰς τὰς ψήφους τοῦ ἐπισκόπου πρῶτος*“, so bezieht sich das eindeutig auf das Recht des O. bei der Bischofsbestellung in der Synodos Ende-musa, deren Mitglied er ist, als erster sein Votum abzugeben. Den Satz hat Chrysanthos übrigens einer byzantinischen Rangliste entnommen. Zum Sakkelarios und Sakkeliu: beide Ämter entsprechen ganz offensichtlich den gleichnamigen Ämtern des Staates; es sind ursprünglich finanzielle Funktionen. Gültig ist also nur die Schreibung mit Doppel-K. Der Sakkelarios als kirchlicher Finanzbeamter steht auch in direkter Parallele zum gleichnamigen päpstlichen Beamten des Frühmittelalters. Die Etymologie von *sacellum* ist rein arbiträr. Wenn der Verf. es „rather strange“ findet, daß Chrysanthos den Sakkelarios auch mit den kirchlichen Gefängnissen in Verbindung bringt, so ist dazu zu sagen, daß der Sakkelarios in dieser Funktion schon 635 in Verbindung mit dem Fall des Papstes Martin als Oberaufseher der kirchlichen Häftlinge bezeugt ist. Da der Sakkelarios der Referent des Patriarchen für die Klöster war, diese aber zumeist als Haftstätten benützt wurden, hat diese Oberaufsicht nichts überraschendes. Zum Chartophylax: Hier hätte der Verfasser mit Nutzen die Arbeit von Chr. Dimitriu über den Chartophylax (Athen 1924) und M. Gedeon, *Μετὰ τῶν πρὸ ἐμοῦ*, Athen 1936, benützt. Die Verteilung der Befugnisse der zwei Büros des Chartophylax war übrigens nicht die vom Verf. angegebene: das Büro der Sekretikoi diente dem „forum externum“, das der „episkopeiano“ dem „forum internum“. Was den Terminus „Exokakoiolo“ anlangt, so dürfte doch trotz mancher Schwierigkeiten die Deutung als Gegensatz zu „Synkelloi“ die wahrscheinlichste sein. Zum Kastrensios: Aus Gründen der historischen Parallelität dürfte die Herkunft von *Castrensis* die einzig annehmbare Deutung abgeben. Er entspricht dem weltlichen *Comes castrensis* und dem päpstlichen *Vicedomus*. Alle übrigen Etymologien tragen das Siegel des Gekünstelten auf der Stirn. Das häufig eingeschobene *v* (*καστορύνσιος*) entspricht der oft zu bemerkenden Entfaltung eines Nasals vor Sibilanten, z. B. *κισοτέρνα* (cisterna), *προκένσος* (processus) usw. Generell ist zu den Ämterlisten, deren Reihenfolge der V. sich anschließt, zu bemerken, daß sie natürlich die Rangfolge wiedergeben, daß also die Struktur der Zusammenarbeit der Behörden darin in keiner Weise zum Ausdruck kommt. Der Verf. macht nur selten den Versuch, hier die nötigen Beziehungen herzustellen. Außerdem verdient Beachtung, daß durchaus nicht alle Patriarchalämter in den verschiedenen Rang-Pentaden ihren Niederschlag gefunden haben.

Zur geographischen Beschreibung des patriarchalen Jurisdiktionsbereiches möchte ich eine Bemerkung hersetzen, die ebenso für die byzantinischen *Notitiae episcopatum* gilt wie für die türkische Notiz, die der Verf. hier in dankenswerter Weise zusammengestellt hat: 1. Genau so, wie manche byzantinische Bistümer in keiner Notiz zu finden sind, so scheinen auch in der türkischen sogar Metropolen (von kurzlebiger Dauer) zu fehlen. 2. Und genau wie in der byzantinischen Zeit wird auch in der türkischen Notiz aus Prestigegründen manches Bistum weitergeschleppt, dessen Lebenskraft längst versagt hat.

An die Beschreibung des Patriarchats fügt der Verf. eine sehr kluge und gemäßigte Würdigung der kirchlichen Beeinflussung des Griechentums in dieser Zeit. Von besonderem Interesse sind hier seine Bemerkungen zur Sprachenfrage, d. h. zur Tatsache, daß die kirchliche Literatur als die beherrschende griechische Literatur der Zeit schlechthin eine „Reinsprache“ pflegte, die dem Werden einer volkhafte[n] griechischen Literatursprache stark im Wege stand. Der Verfasser weist meines Erachtens zur Entschuldigung dieser Tatsache mit Recht auf die kaum überbrückbaren Divergenzen der zeitgenössischen griechischen Dialekte, auf ihre Verwilderung infolge starker fremder Einflüsse, kurz auf ihre Unfähigkeit, unter den gegebenen Umständen eine Koine zu bilden. Man darf hinzufügen: das Problem ist ein byzantinisches Erbe und byzantinisches Versäumnis, und die Türkenherrschaft war die denkbar ungünstigste Zeit, um dieses Versäumnis einzuholen. Wie die Dinge lagen, hat die Kirche durch die Pflege der „Reinsprache“ — übrigens einer oft recht wenig reinen — der griechischen Sprache und dem griechischen Gemeinschaftsgefühl immer noch den relativ besten Dienst erwiesen.

Eine der interessantesten Feststellungen im Zusammenhang dieses Kapitels ist die Tatsache, daß gewisse Patriarchen gegenüber dem Eindringen politischer Freiheitsgedanken in den griechischen Raum — getragen meist von liberalen griechischen Emigranten — einerseits und ihrer politischen Bindung an das osmanische Reich andererseits, sich für eine politische Theologie entschieden, die der byzantinischen in keiner Weise nachstand. Die „Väterlichen Ermahnungen“ etwa, wahrscheinlich ein Werk des Patriarchen Gregorios V., sehen im Sultan den Garanten der Orthodoxie, von Gott gesetzt wie einst das byzantinische Kaisertum, „das begonnen hatte, in gewisser Weise vom Weg der Orthodoxie abzuweichen“ — eine Ideologie, wie sie schon Georgios Amirutzes im 15. Jahrh. ausspricht. Dieser von Gott gewollten osmanischen Macht gegenüber bedeuten die freiheitlichen und revolutionären Bestrebungen der Liberalen Teufelswerk! Die Opposition auch kirchlicher Kreise diesen Theorien gegenüber war groß. Sie dürfte wohl mit eine der Ursachen sein, die zur vollen Autokephalie der griechischen Kirche des späteren Königreiches geführt hat.

Sehr aufschlußreich sind auch die Bemerkungen des Verfassers über die Reaktion der griechischen Kirche gegenüber der lateinischen Missionspropaganda. Die fast tragisch anmutende Aktivität eines Dositheos von Jerusalem, des Gründers der griechischen Druckerei in Jassy, die Stiftung der unglücklichen Akademie auf dem Athos u. ä. werden hier in die großen geistesgeschichtlichen Zusammenhänge gerückt. Freilich vermißt man es sehr, daß diese lateinische Missionspropaganda in keiner ausreichenden Weise zur Darstellung kommt. Der Verfasser entschuldigt sich damit, daß die westlichen Arbeiten darüber nur mit Vorsicht aufzunehmen und selbst im Tatsächlichen nicht immer verläßlich seien. Aufgabe der Kritik gerade auf seiten eines Griechen, die rechten Verhältnisse herzustellen! Obendrein verfügen wir z. B. von seiten der Jesuiten über zahlreiche Dokumentenpublikationen, deren Verläßlichkeit anzuzweifeln, zu mindest prout iacent, töricht wäre. Im Lichte dieser Dokumente zeigen sich in der lateinischen Mission Bildungs- und Schulungsfaktoren, deren sich einsichtige Griechen der Zeit loyal bedienten, ohne an ihrer Orthodoxie Schaden zu leiden. Schließlich und endlich verdankt das moderne Griechenland seine politische Freiheit nicht dem Patriarchat von Konstantinopel, sondern eher noch — neben anderen — den „lateinischen“ Großmächten des Westens, ohne daß diese ungehörliches Kapital für ihre Kirchen daraus geschlagen hätten. Den Kampf gegen die lateinische Kirche als das principium directivum der Patriarchengeschichte des 15.—18. Jahrhunderts zu betrachten, scheint mir gerade nach Lektüre des Werkes von Papadopoulos etwas übertrieben. Die Agentia: Hohe Pforte, Phanarioten, Finanzpolitik, Mönchtum usw., sowie genuin griechische theologische Kontroversen reichen in vielen Fällen völlig aus, um die jeweilige Situation zu erklären. So scheint es, meines Erachtens, dem Verf. nicht zu gelingen, in den Geschicken des Patriarchen Kyrillos V. einen bestimmenden, von den Westmächten ausgehenden Faktor zu entdecken und nachzuweisen. Sicherlich: Kyrillos verlangte die Wieder-

taufe der Konvertiten lateinischer Herkunft. Um damit einen Sturm der Entrüstung heraufzubeschwören, genügte ein Rückblick auf die Haltung der byzantinischen Kirche in dieser Frage und der Gedanke an die möglichen kulturpolitischen Folgen; dazu bedurfte es keiner lateinischen Intervention. Daß bei den Gegnern Kyrillos' Rücksichten auf die Gefühle der Lateiner mitbestimmend waren, ist wahrscheinlich; daß sich die Lateiner selbst sehr dafür interessiert hätten, was mit den Verleugnern ihrer Konfession in griechischen Kirchen rituell geschah, müßte strikte nachgewiesen werden. Sehr wahrscheinlich ist es a priori nicht. Der Verfasser des *Πλανοσπαράκιης* weist mit Nachdruck immer wieder den Vorwurf zurück, daß die Gegnerschaft gegen Kyrillos etwas mit Lateinerfreundlichkeit zu tun habe. Nun ist der Verf. freilich Anhänger des kritischen Prinzips, daß die historische Wahrheit jeweils das konträre Gegenteil der Behauptung einer Schmähschrift sei. Ich gestehe, daß ich dieser Vereinfachung nicht zu folgen vermag. Wie ich denn auch glaube, daß der Verfasser sich die Kritik der Quellen für die Beurteilung des Kyrillos zu einfach gemacht hat. Man kann nicht eine Quelle mit bloßen Wahrscheinlichkeitsargumenten als die beste hinstellen und dann jede Aussage der anderen Quellen entsprechend ihrer Konkordanz oder Diskrepanz mit der ersteren Quelle einfach akzeptieren oder abtun; mit anderen Worten: die Schwarz-Weiß-Wäsche hat in der Geschichte der Menschheit die geringste Probabilität für sich.

Die Vielzahl kritischer Bemerkungen, die ich hier angebracht habe, könnte vielleicht zur Annahme verführen, es handle sich bei Papadopoulos um ein Werk zweifelhafter Zuverlässigkeit und tendenziöser Kirchengeschichte. Das anzunehmen, hieße den Zweck meiner Anmerkungen verkennen. Gerade weil ich das Werk für eine umfassende und wohl auf lange Zeit geradezu unentbehrliche ausgezeichnete Studie über das Griechentum der Türkenzeit halte, glaube ich diese Anmerkungen machen zu dürfen. Die Vorzüge des Buches sind die Einlässigkeit, mit der die zeitgenössischen Quellen selbst zu Worte kommen, Quellen, die unter normalen Umständen kaum eingesehen werden können; dann die Akribie, mit welcher alle Voruntersuchungen, welche auf die Schicksale des Kyrillos hinführen, gemacht werden; ferner die Sorgfalt, mit welcher der Verf. den in der neugriechischen Literatur so schwierigen bibliographischen Problemen nachgeht, die reiche Kommentierung, die der Haupttext, der *Πλανοσπαράκιης* findet, die sehr wertvollen, ja überreichlichen Indices und schließlich die ergänzenden Textpublikationen. Hier ist eine Arbeit geleistet, die vorbildlich werden sollte; und man kann nur hoffen, daß der erste Band dieser Bibliotheca graeca aevi posterioris bald von zahlreichen weiteren eiusdem farinae aufgenommen wird.

München

H.-G. Beck

Johannes Rathje: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart (Ehrenfried Klotz) 1952. 527 (XI) S., brosch. DM 32.60, geb. DM 36.60.

Die „Welt des freien Protestantismus“ tritt gegenwärtig mit überraschender Intensität in das Blickfeld von Theologie und Kirche. Es ist die Welt der liberalen Theologie seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bis hin zum ersten Weltkrieg und unmittelbar darnach. Mit dem Auftreten Karl Barths und der sog. dialektischen Theologie, vor allem auch mit dem vorzeitigen Tod von Ernst Tröltsch und dem etwa gleichzeitigen Ausscheiden anderer führender liberaler Theologen beginnt eine neue Zeit, die zunächst in einen notwendigen und begreiflichen Gegensatz zur Welt des freien Protestantismus tritt. Es ist hier nicht der Ort, der Frage nachzugehen, ob wir nach abermals 30 Jahren zu einer Art von Synthese jener beiden Zeiten und Richtungen gelangen können, dürfen oder müssen.

Die Welt des freien Protestantismus, die hier von einem Nicht-Theologen dargestellt wird, ist die Welt von Leben und Werk Martin Rades, der vor allem aufgrund seiner Herausgeberschaft der Zeitschrift ‚Christliche Welt‘ und aufgrund

seiner Beiträge in dieser Zeitschrift geschildert wird. Unter Heranziehung ausgebreiteter brieflicher Hinterlassenschaften und Verknüpfung mit der Gesamtentwicklung jener Jahrzehnte wird die Schilderung zu einem Beitrag zur deutsch- evangelischen Geistesgeschichte ausgestaltet. Das Buch ist äußerst stoffreich, ziemlich weitläufig, aber stets spannend und flüssig geschrieben, in der eigenen Stellungnahme den Bestrebungen und Entscheidungen Martin Rades gegenüber grundsätzlich bejahend, im Einzelnen aber nicht unkritisch.

Da eine ausreichende kritische Würdigung wegen der Fülle der sich aufdrängenden Fragen und Probleme hier nicht versucht werden kann, eine summarische Wiedergabe auch nicht eigentlich zweckmäßig erscheint, sollen wenigstens einige Punkte bezeichnet werden, die einem Leser, der diese Entwicklung nicht selbst miterlebt hat und der der Tradition des freien Protestantismus von Hause aus fernsteht, als besonderen nachdenkenswert sich aufgedrängt haben. Es soll aber unterstrichen werden, daß es gerade für die mittleren und jüngeren Jahrgänge in der Theologie und Kirche von heute unerlässlich ist, diese so stoffreiche und sachhaltige Darstellung der damaligen Vorgänge sorgfältig und aufgeschlossen zur Kenntnis zu nehmen. Denn wenn auch eine Prognose über die Zukunft des sog. freien Protestantismus besser unterbleibt, so ist doch die Kenntnis dieser Welt und ihrer Fragestellungen und Urteilsweisen gerade heute dringend nötig, schon um allzu sehr vereinfachten Urteilen nicht zum Opfer zu fallen.

Zunächst fällt auf, wie stark Rade selbst, aber auch viele andere der in Rathjes Darstellung reichlich zu Wort kommenden Theologen und Kirchenmänner in ihren Ursprüngen aus den konservativen Bereichen von Kirche und Theologie herkommen, aber auch, daß sie diesen Ursprüngen stärker verhaftet bleiben, als der Streit der Richtungen und Gruppen es ahnen läßt. Es kommt hinzu, worin wir ein spezifisch Ritschl'sches Erbe zu erkennen haben, das eminente Verantwortungsbewußtsein für die Kirche, und zwar wesentlich als Volkskirche, das auch und gerade in der Kritik an einzelnen Zuständen und Entscheidungen der damaligen Kirche lebendig und spürbar ist. Auch und gerade M. Rade ist ein guter Kenner Luthers gewesen und hat sich darüber bestens ausgewiesen. Worin aber besteht das Moment der Freiheit im freien Protestantismus Rades?

Er tritt nicht nur für die Freiheit der Theologie als Wissenschaft im Raum der protestantischen Kirche ein, sondern ganz speziell für den Verzicht der organisierten Kirche auf Lehrzucht und Lehrzwang im besonderen, dies in den damals zur Verhandlung stehenden „Fällen“ vom Apostolikumstreit als Fall Schrempf und Fall Harnack bis hin zum Fall Jatho und Fall Traub. Rade hat ein starkes Verdienst darum, daß die Fragwürdigkeit in der Handhabung dieser Fälle durch die offizielle Kirche immer deutlich im Bewußtsein blieb. Freier Protestantismus hieß weiter für M. Rade stets Offenheit für viele, auch die fremdesten Christentumsauffassungen, eine Offenheit, die nach dem Urteil ihm nahestehender Freunde zuweilen bis an die Grenze des Erträglichen ging, etwa wenn er den Ideen von Arthur Bonus in der Christlichen Welt Raum gab. Gerade hier hat er bis zum Eigensinn die Parole einer nahezu programmlosen Programmatik der Offenheit verfochten, und darüber wohl dann in den Jahren des Rückgangs nach dem ersten Weltkrieg den nachkommenden Generationen zu viel zugemutet, so daß er zwar nach wie vor für die theologische Jugend offen blieb, diese ihm aber nur mehr wenig Gehör und Gefolgschaft entgegenbrachte.

Freier Protestantismus hatte für Rade und für viele, freilich gewiß nicht im gleichen Maß und Sinn für alle der in diesem Buch Dargestellten immer auch den Klang der politischen Freiheit. Auch hier hat Rade eine verantwortliche Teilnahme an zum Teil höchst umstrittenen Lösungen und Wegen keineswegs gescheut, nicht nur in der intensiven Teilnahme an der Arbeit des Evang. Sozialen Kongresses, sondern vor allem auch an der Arbeit des Pazifismus und allen Bestrebungen der Völkerversöhnung. Er ist einer der relativ wenigen einflußreichen Theologen und Kirchenmänner der Vorkriegszeit, die die heute als verhängnisvoll empfundene Synchronisation von Kirchlichkeit und politischem Konservatismus nicht nur nicht mitge-

macht, sondern diese in ihrer Bedenklichkeit erkannt und unerbittlich gekennzeich-
net haben.

Dennoch gibt die Darstellung des ganzen Entwicklungsablaufs bis hin zum Niedergang der ‚Christlichen Welt‘ und ihrer Bestrebungen in Kirche und Politik auch Anlaß, die eigentümlichen Schwächen des dort vertretenen freien Protestantismus zu erkennen und zu bedenken. Es ist ja nicht nur der Aufstieg und der Niedergang, der mit dem Wandel der Generationen, ihrer Lebenskraft, ihrer Ursprünglichkeit und ihrem Ermatten erklärt werden könnte, es ist vielmehr eine immer nur begrenzte Wirkung festzustellen, deren überraschend geringe Reichweite in dem Augenblick offenkundig wird, wo der Zusammenbruch des monarchisch-staatskirchlichen Systems seit 1918 freien Raum gab für das Einströmen bisher abseits gedrängter Kräfte: es stellte sich heraus, daß der Freie Protestantismus doch nicht in dem Maße in den Gemeinden verwurzelt und verbreitet war, daß er sich hätte durchsetzen können (vgl. S. 279 ff.). Damit soll kein letztes theologisches Kriterium gemeint und angewandt sein. Aber das Ergebnis der Kirchenwahlen damals gehört zu den kirchengeschichtlich wichtigsten, überraschenden und nachdenklichen Tatsachen, die man sich für die weitere Entwicklung der Zwanzigerjahre vor Augen halten muß. Es ist umso mehr zu bedenken, weil ja der Freie Protestantismus Rades und seiner Freunde volksgemeinlich dachte und die Volkskirche wollte. Vielleicht liegt hier ein Hinweis auf eine wesentliche Schwäche, die ihre Wurzeln tiefer hat als in den damaligen Gruppierungen und Parteiungen von liberaler und positiver Theologie sichtbar zu werden vermochte. Und es geht vielleicht auf die gleiche Wurzel zurück, daß wir M. Rade dann in den Entscheidungsjahren seit 1933 keine ganz eindeutige kirchliche Stellung einnehmen sehen, die ihm doch seine politische Einstellung und die Behandlung, die ihm widerfuhr, gewissermaßen hätten erleichtern können.

Zwei Bemerkungen zum Schluß: Der ebenso streitlustige wie zutiefst irenische Martin Rade hat sich in seinem Leben und Wirken die Maxime christlicher Wahrhaftigkeit zur Regel des Denkens und Handelns gemacht. Das macht seine Gestalt, seine Kämpfe und seine Freundschaften verehrungswürdig und vorbildlich. Und doch erwächst aus der Lektüre der ganzen Darstellung die Frage, ob diese Lieblingekategorie der Wahrhaftigkeit eine letzte Kategorie sein kann — die Frage als echte Frage gemeint und gestellt. Und M. Rade hat sein Organ unter dem freilich erst im Lauf der Zeit angenommenen Namen der ‚Christlichen Welt‘ zu der Berühmtheit und zu dem Einfluß gebracht, die es namentlich vor 1914 hatte. Die damit angedeutete Synthese ist uns Jüngeren s. Zt. bedenklich, ja belächelns wert erschienen. Wir erkennen heute, daß auch der gegenwärtigen Kirche und Theologie die gleichen Fragen gestellt sind, vor die sich M. Rade und seine Welt des Protestantismus gestellt sah und die er zu lösen versuchte. Wir tun gut daran, diese Versuche mit Respekt zur Kenntnis zu nehmen, und das Recht dieser Grundfrage nach einer christlichen Welt mit allem Ernst auch heute zu erkennen und zu verfechten, auch dort, wo uns Rades Lösungsversuche als solche problematisch erscheinen müssen.

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Gustav Rauterberg: Johann Hinr. Wichern und Oberschlesien. Ein soziales und pädagogisches Hilfswerk vor 100 Jahren. Ein Beitrag zur Geschichte der Inneren Mission. Lüchow (Köhring) 1949. 122 S.

Vier Jahre der Hungersnot mit Flecktyphus und großer Sterblichkeit zogen 1844—1848 über Oberschlesien hinweg; die Kreise Rybnik, Ratibor und Pleß waren schwer betroffen. Aus ganz Deutschland schlug der Not eine Woge der Hilfsbereitschaft entgegen; Wichern selbst griff mit einem Aufruf vom 28. Februar 1848 ein, um eine grundlegende Hilfe für die zahlreichen Waisenkinder, deren

Zahl auf 4000 angegeben, von Wichern aber auf 9000 geschätzt wurde, zu erreichen. Das praktische Ziel, die Kinder entweder in neu zu gründende Waisenhäuser oder in Familienpflege zu bringen, war gemäß Wicherns gesamter Art eingebettet in hochgehende Hoffnungen, von der Besserung der Lebensbedingungen der evangelischen Kinder in Oberschlesien aus die gesamte soziale Lage der Evangelischen in Galizien, Schlesien, Österreich, Ungarn und Mähren neu zu gestalten (S. 82), sodann evangelische und katholische Notleidende gemeinsam in einer *Una Sancta* der tätigen Liebe zu vereinigen und alles mit deutscher Kulturarbeit zu durchdringen (S. 87), schließlich dadurch die Katholiken für das ursprüngliche evangelische Prinzip des allgemeinen Priestertums zu gewinnen (S. 89). Mit diesen übersteigerten, letzten Endes in einer religiösen Volksromantik des frühen Arndt, aber auch Schleiermachers und Friedrich Wilhelms IV. wurzelnden Zielen ist Wichern gescheitert. Was blieb, war freilich genug: die Bewahrung von viel hundert Waisen vor dem Hungertod und der Verwahrlosung. Die Darstellung R.s ist dadurch bedeutsam, daß sie die genaue, aktenmäßig begründete Schilderung der Vorgänge in den Gesamtzusammenhang der Wichernschen Ziele rückt und auf solche Weise das historische Urteil über den Rang des Wichernschen Lebenswerkes in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts klären hilft.

Bethel bei Bielefeld

A. Adam

Theophil Wurm: *Erinnerungen aus meinem Leben*. Stuttgart (Quell-Verlag) 1953. 224 S., 26 Photos, geb. DM 12.—

Es ist verständlich, daß nach dem Erleben und Erleiden des Dritten Reiches zahlreiche Persönlichkeiten auftreten, um ihre Erinnerungen niederzuschreiben, um ihr Urteil über das eigene Handeln und das Handeln anderer niederzulegen, um dunkle Zusammenhänge aufzuhellen, um Klagen und Bekenntnisse öffentlich auszusprechen. Das Ergebnis ist, aufs Ganze gesehen, niederschmetternd: die meisten Arbeiten dieser Art können keineswegs als hilfreich und erhellend angesehen werden.

Die gelegentlichen Bemerkungen, die über die Deutsche Evangelische Kirche gemacht werden, sind so dürftig, daß sie samt und sonders für die jüngste Kirchengeschichte nichts beitragen. Mit umso größerer Erwartung wendet man sich deswegen dem Buch des Landesbischofs D. Wurm zu. Er hat als Kirchenführer, als Mitglied des Bruderrates der Deutschen Evangelischen Kirche, als Mitglied des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und als Initiator des Kirchlichen Einigungswerkes eine besondere Rolle im kirchlichen Leben der letzten Jahrzehnte gespielt und vielerorts ein großes Ansehen genossen. Dieses Ansehen gründete sich im Wesentlichen darauf, daß er während des Krieges, schon hochbetagt, anfang, den Gewalthabern die heiligen Gebote Gottes vorzuhalten, und daß er nach dem Kriege durchschlagend dafür sorgte, daß die Evangelische Kirche in Deutschland zustande kam.

Seine Erinnerungen, von einem Dreiundachtzigjährigen geschrieben, lassen deutlich die Spuren des Alters erkennen. Gehen die Erinnerungen aus Jugendzeit und Mannesalter bis in die Einzelheiten, und zwar so, daß man sich hin und wieder über die Genauigkeit der Angaben verwundert, so verwundert man sich noch mehr darüber, daß für die spätere Zeit, von der der größere Teil des Buches berichtet, die Genauigkeit fehlt. Es werden viele Urteile gefällt und viele Abgrenzungen vorgenommen. Man wird gewiß keinen pragmatischen Bericht über einen Abschnitt der Kirchengeschichte erwarten. Aber man hätte doch gern ein „Bild“ bekommen, eine mehr oder weniger farbenreiche Darstellung jener apokalyptischen Zeit, in der die Dämonen zum Kampf antraten und nur das Wort Gottes Abwehr und Sieg ermöglichte. Wer das Buch des württembergischen Landesbischofs als Fernstehender liest, wird nur darin bestärkt werden, den Kampf der Kirche im Dritten Reich unter der Überschrift „Bürgerliche Oppositionsströmungen“ (Ernst Niekisch) zu subsumieren. Wenn der Kirchenkampf aber nichts anderes wäre als ein partieller

„Widerstand“ einer soziologischen Größe, die sich „Kirche“ nennt, so wäre es besser, nicht von ihm zu reden. Eine Ruhmesgeschichte kommt sowieso nicht dabei heraus.

Die christliche Kirche hat immer Wert darauf gelegt, daß sie „Märtyrer“ hat. Nicht alle, die man später als solche bezeichnete, sind Blutzugeen gewesen. Aber im Dritten Reich sind doch etliche um des Glaubens willen gestorben. Keiner wird hier genannt, nur auf Dietrich Bonhoeffer wird (in einem Nebensatz) hingewiesen. Das könnte ein Zufall sein. Aber die Sache ist doch anders. Die „Erinnerungen“ versagen immer dort, wo es wirklich interessant wird. Wenn von der Barmer Theologischen Erklärung nur berichtet wird, daß später über sie Meinungsverschiedenheiten entstanden sind, und daß sie „damals“ „befreiend und ermunternd“ wirkte, dann ist das wenig. Aber so geht es mit allen echten Bekenntnishandlungen der Kirche, soweit nicht der Widerstand gegen die Eingliederung der süddeutschen Kirchen zur Debatte steht. Von der Denkschrift der zweiten Vorläufigen Leitung, die am 4. Juni 1936 für Hitler in der Reichskanzlei abgegeben wurde, heißt es: „Man konnte ihr restlos zustimmen.“ Aber kein Wort steht davon zu lesen, daß „man“ damals eben nicht mitmachte. Das Verhalten der Landesbischöfe bei der Anordnung der „Friedensliturgie“ wird mit dem „Vorpreschen“ der „Dahlemiten“ entschuldigt, die Unterzeichnung der Godesberger Erklärung variata nur sehr schonend erwähnt („Die Evangelische Kirche . . . weist sie [ihre Glieder] an, sich in das völkisch-politische Aufbauwerk des Führers mit voller Hingabe einzufügen“). Alles in Allem findet sich viel Apologetik, obwohl der Verfasser einmal deutlich ausspricht, daß es Stunden gibt, „wo die Macht der Finsternis größer ist als die des Lichts“.

Die in den „Erinnerungen“ gefällten Urteile sind nicht frei von krassen Verteilungen. Man möchte das Wort von dem „teuflichen“ Goebbels lieber nicht lesen. Aber auch anders denkende und anders handelnde Glieder der „Bekennnisfront“ kommen schlecht weg. Sie führen eigentlich immer das jeweilige „Debakel“ herbei und schaffen durch ihre Kompromißlosigkeit die ausweglosen Situationen, während die Kirchenführer „die Kosten bezahlen“ müssen. So fällt es dem Leser kaum auf, daß irgendwo von der persönlichen Freundschaft zwischen Marahrens und Frick die Rede ist; es fällt kaum auf, daß während des Kampfes der zerstörten Kirchen sämtliche Pfarrer der intakten Kirchen ohne Bedenken auf Hitler vereidigt wurden; es fällt kaum auf, daß „nebenbei“ innerhalb der Bekennenden Kirche eine eminente theologische Arbeit geschehen ist.

Hier scheint mir überhaupt der empfindlichste Mangel des vorliegenden Buches zu stecken. Es bringt neben persönlichen Reminiszenzen eine Fülle von Andeutungen über Politik und Kirchenpolitik der damaligen Jahre. Aber davon, daß diese Jahre ein großes Kapitel Theologiegeschichte enthalten, und daß diese Theologiegeschichte zugleich ein großes Kapitel in der Geschichte der Gemeinde gewesen ist, darüber fehlt jede Andeutung.

Wir müssen auf eine andere Darstellung des Kirchenkampfes warten. Die in der letzten Zeit einige Male geäußerte Meinung, daß aus Mangel an Dokumenten eine wirkliche Erhellung der Tatbestände unmöglich sei, ist abwegig und irreführend. Es gibt erstaunlich viel und, soweit ich sehe, völlig ausreichendes Arbeitsmaterial. Hoffentlich kann der heutige Mangel an Arbeitern und an Publikationsmöglichkeiten überwunden werden!

Bielefeld

W. Niemöller

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B.de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin und P. Devos. Tom. LXXI, fasc. 3/4. Brüssel 1953, S. 273—520.

S. 273—281: Maurice Coens, Deux écrits de Pierre Poussines (Possinus) en l'honneur de S. François Xavier tirés des archives bollandiennes. S. 282—322: Baudouin de Gaiffier, La Vie de S. Bernardin du manuscrit de Rouge-Cloître (mit Edition der Vita S. Bernardini Senensis nach Cod.Bibl.Nat.Vindob. 12 708). S. 323 bis 325: Damien Van den Eynde, OFM, Un nouveau complément à la Vita beatae Herlucaae. S. 326—358: François Halkin. Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie. IX. L'Asie Mineure (Fortsetzung von S. 99); X. Supplément; Conclusion (Mit diesem Beitrag hat Halkin die Zusammenstellung von hagiographisch wichtigen Inschriften — seit 1949 in den Anal.Boll. veröffentlicht — beendet. Als Abschluß bietet er eine chronologische Übersicht über die publizierten Inschriften, sowie einen Index nominum). S. 359—414: Paul Grosjean. Vie de S. Rumon. Vie, Invention et Miracles de S. Nectan (mit Publikation der Texte). S. 415—449: Paul Devos, La Passion copte de Sainte Théonoé d'Alexandrie (Einführung, sahidischer Text und lateinische Übersetzung). S. 450—463: Maurice Coens, L'hagiographie franconienne dans quelques publications récentes (kritische Würdigung neuerer Literatur zur Kirchengeschichte, speziell zur Hagiographie Frankens und Würzburgs). S. 464—498: Bulletin des publications hagiographiques. Sch.

Biblica 35 (1954) fasc. 2:

M. Rehm, Die Bedeutung hebräischer Wörter bei Hieronymus, S. 174—197 (Fehler und Leistung des Übersetzers). H. v. C.

Evangelisches Missionsmagazin (Basel) 97, 1953, S. 165—180:

Fritz Blanke, Columban in Bregrenz. Neue Beobachtungen zum Missionswerk Columbans des Jüngeren (Fortsetzung von Evgl. Missionsmag. 95, 1951, 164—179 und 96, 1952, 172—186. Blanke untersucht sechs Wundergeschichten aus der Vita Columbani des Jonas von Susa I 27—28 und will sie weitgehend als historisch zuverlässige Berichte verstanden wissen. Die berichteten Ereignisse fallen in die Jahre 610—12). Sch.

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore. Vol. IV, 2. London 1953. S. 123—244.

S. 123—138: H. Fulford Williams, The Diocesan Rite of the Archdiocese of Braga. S. 139—153: M. Doreen Slatter. The Records of the Court of Arches. S. 154—161: Frederick Bussy. An Ecclesiastical Seminarie and College General of Learning and Religion, Planted and Established at Ripon. S. 162—186: Roger Thomas, The Non-Subscription Controversy amongst Dissenters in 1719: The Salters' Hall Debate. S. 187—202: A. Skevington Wood, The Influence of Thomas Haweis on John Newton. S. 203—215: P. J. Welch, Bishop Blomfield and Church Extension in London. S. 216—241: Reviews. Sch.

Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 109, 1953, S. 325—328:

Fritz Blanke, Neuere Forschungen zur Kirchengeschichte Graubündens (Kritischer Hinweis auf vier wichtige Arbeiten zur Bündener Kirchengeschichte aus neuerer Zeit: P. Dalbert, Die Reformation in den italienischen Talschaften Graubündens nach dem Briefwechsel Bullingers, Zürich 1948; C. Bonorand, Die Entwicklung des reformierten Bildungswesens in Graubünden zur Zeit der Reformation und Gegenreformation, Luven 1949; Hans Berger, Die Reformation im Kreis der Fünf Dörfer, Chur 1950; A. Frigg, Die Mission der Kapuziner in den rätoromanischen und italienischen Talschaften Rätians im 17. Jahrhundert, Chur 1953).
Sch.

Revue d'histoire et de philosophie religieuse (Strassbourg) 33, 1953:

G. Gonnet, Waldensia, S. 202—254 (I. Forschungsübersicht und Besprechung neuer oder neu erschlossener Quellen; II. Zur Valdès-Biographie: Name, Heimat, Persönlichkeit; Anhang: ein bisher unveröffentlichtes Kapitel Ermengauds gegen die Katharer mit Erläuterungen).
H. v. C.

Vigiliae Christianae VII (1953) 4:

P. Courcelle, L'enfant et les „sorts biblique“, S. 194—220 (Neue Deutung der tolle-lege-Szene auf Grund eines reichen Materials über Schriftorakel durch einen puer = Lector: Augustin „connaît et utilise un schéma hagiographique plus développé, ou le tirage des sorts bibliques est l'oeuvre d'un puer qui fournit une ‚révélation‘ orale“); Chr. Mohrmann, Statio, S. 221—245 (Die alte Bezeichnung für die Fastenübung geht auf jüdischen Begriff ma'amad = liturg. Dienst zurück und wird von Tertullian nur literarisch vom Militärischen her gedeutet; die Bezeichnung für die „Zusammenkünfte“ der römischen Liturgie kommt aus dem allgemeinen, auch profanen Wortgebrauch).

VIII (1954) 1/2:

H.-Ch. Puech et G. Quispel, Les écrits gnostiques du codex Jung (Allgemeine Beschreibung und Besprechung der ersten Hälfte des Inhalts: Jakobusbrief, Evangelium der Wahrheit, An Reginos über die Auferstehung) S. 1—51; J. G. Davies, The Peregrinatio Egeriae and the Ascension (Auseinandersetzung mit Deckers Datierungsversuch nach dem Himmelfahrtsfest) S. 93—100.
H. v. C.

Die Welt als Geschichte 13 (1953) H. 4:

G. Jäschke, Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 und ihre Bedeutung für Geschichte und Gegenwart, S. 210—220. — H. Stuart Hughes, Die neuen Spenglerianer, S. 263—273 (Toynbee, Sorokin, Kroeber usw.; Spenglers Stellung zu Rußland und Amerika).
H. v. C.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 45 (1954) 1—2:

E. Fascher, Sokrates und Christus S. 1—41 (Grundsätzliches, Geistesgeschichtliches, Vergleich der Persönlichkeiten, Lehren, Wirkungen); F. Scheidweiler, Arnobius und der Marcionitismus, S. 42—67 (A. war höchstwahrscheinlich Markionit; Textkritisches); W. Eltester, Bericht über den Berliner Theologentag 1954, S. 129 bis 144.
H. v. C.