

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

*Colligere Fragmenta*. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7. 7. 1952, hrsg. von Bonifatius Fischer und Virgil Fiala (= Texte und Arbeiten hrsg. durch die Erzabtei Beuron. I. Abt. 2. Beiheft) Beuron (Beuroner Kunstverlag) 1952. XX, 295 S. 3 Taf. brosch. DM 28.—.

‘*Colligere fragmenta ne pereant*’: Unter diesem Wahlspruch steht das Lebenswerk des gelehrten Benediktiners P. D. Dr. Alban Dold, zu dessen 70. Geburtstag sich eine Schar von 30 Freunden und Schülern zusammengefunden hat, um den unermüdlischen Forscher durch eine Festschrift zu ehren. Was es mit diesem Wahlspruch auf sich hat, geht aus dem Verzeichnis der Schriften P. Dolds hervor, das dem stattlichen und vorzüglich ausgestatteten Band vorangeschickt ist. 122 Nummern umfaßt diese Bibliographie, und es wird aus ihr deutlich sichtbar, wie sehr sich P. Dold bemüht hat, Fragmente zu sammeln und dadurch die Geschichte des Bibeltexes, der Liturgie und der altchristlichen Literatur zu erhellen und zu bereichern. Sein Name ist weiterhin unlöslich mit der Palimpsest-Forschung verbunden und das Palimpsest-Institut der Erzabtei Beuron, diese Pflegestätte der Wissenschaft, ist vor allem sein Werk. Es ist daher nur recht, daß die Sammlung von Aufsätzen, die dem Gelehrten Dank und Verehrung darbringen soll, seinen Wahlspruch als Titel trägt. Aber auch der reiche Inhalt läßt sich gut unter dieser Losung zusammenfassen: *Colligere Fragmenta*. Denn das verbindet doch alle Beiträge untereinander: In präziser, oft minutiöser Kleinarbeit werden Fragmente gesammelt und untersucht und damit werden von den einzelnen kleinen Problemen aus die großen Fragen der Liturgiegeschichte, der Überlieferung des Bibeltexes usw. gefördert. Ich kann hier natürlich nicht auf alle Beiträge ausführlich eingehen, muß mich vielmehr mit einem Überblick und ein paar Anmerkungen begnügen.

Der Band wird eröffnet mit einem Beitrag von Heinrich *Vogels*: *Codex VII der Cathedralbibliothek von Verona* (b<sup>2</sup>). *Vogels* ediert hier einen altlateinischen Text von Matth. 1, 18—9, 9 aus der Veronenser Handschrift (saec. VIII), der er das Sigel b<sup>2</sup> gibt. Der Text enthält gegenüber b (cod. Veron. VI, saec. V) offensichtlich manchmal älteres Gut, ist also keine Abschrift von b. Wichtig ist, „daß ein Text wie b<sup>2</sup> im 8. Jahrh. noch für die liturgische Verwendung der Kirche von Verona wenigstens vorübergehend als geeignet erschien“ (S. 12). Das Fragment ist bei Jülicher-Matzkow noch nicht benutzt.

Die Beiträge Nr. 2—6 führen in das Gebiet der altlateinischen Bibelübersetzung. In dem Aufsatz von Joseph *Ziegler* (Die *Septuaginta Hieronymi* im Buch des Propheten *Jeremias*) ist vor allem der Nachweis wichtig, daß Hieronymus in seinem Kommentar zu *Jeremias* gewöhnlich die hexaplarische Rezension voraussetzt und seine Übersetzung aus der LXX selbständig wiedergibt, dabei nur gelegentlich bei älteren Vätern oder Übersetzungen Anleihen machend. Unter der Überschrift ‘*Zum Vulgatatext des Canticum Habacuc*’ behandelt Meinrad *Stenzel* Probleme der lateinischen Übersetzung des Hieronymus und kommt dabei zu wichtigen Ergebnissen. Ich notiere folgende Sätze: „HI (sc. Hieronymus) hat die latei-

nischen Wörter nicht nach Einsichtnahme in den hebräischen Text gestaltet, sondern sich nach dem gerichtet, was er bei den hexaplarischen Übersetzern fand. Er benutzte sie also als hebräisch-griechisches Wörterbuch . . . Im Laufe der Zeit hatten sich bei HI über die Hexapla parallele hebräisch-lateinische Vorstellungsreihen gebildet“ (S. 31). Alberto Vaccari (*Ochio al commento! A proposito di 'ipse' o 'ipsa' in Gen 3, 15*), Friedrich Stummer (*“Via peccantium complanata lapidibus”* Ecclii 21, 11) und Robert Weber (*“Vindica Sanguinem”, Ps. 78, 10. Une vieille faute des anciens psautiers latins*) behandeln Einzelprobleme der altlat. Übersetzung des AT. Trotz des geringen Umfangs von 3 Seiten ist der Beitrag von Jakob Eschweiler (Illustrationen zu altlateinischen Texten im Stuttgarter Bilderpsalter) höchst interessant: Es gelingt E. nachzuweisen, daß ein Teil der Bilder in der Hs. (cod. bibl. fol. 23, saec. IX) auf ein Exemplar mit altlateinischem Text zurückgehen.

Ein besonders wichtiger Aufsatz stammt aus der Feder von Leo K. Mohlberg: *Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sogenannten ‘Memoria apostolorum’ an der Appischen Straße*. Es sind nur ‘Bemerkungen’, aber M. erörtert auf kurzem Raum so viele Probleme, daß eine Zusammenfassung und eine Diskussion hier nicht möglich ist. Ich gebe nur M.’s Zusammenfassung wieder: „1) Die beiden Depositionsverzeichnisse des Chronographen von 354, die bisher nur als topographische Urkunden angesehen wurden, haben dogmengeschichtliche Bedeutung. Sie reihen sich zeitlich an die Gräberkataloge an, die wir aus den Kontroversen des Proclus, Victor, Polycrates und Cajus kennen. Sie teilen deren Bedeutung für die Begründung von kirchlichem Recht und echter Überlieferung, weil sie nachweisbar aus der Zeit ähnlicher geistiger Interessen und Kontroversen stammen. 2) Die *Deposio martyrum*, die mit Callistus und Hippolyt einsetzt, und die *Deposio episcoporum*, die in den Tagen des Cornelius und Novatian beginnt, haben novatianischen Charakter: Cornelius fehlt in beiden Listen, die Petrusfeier am Vatikan fehlt ebenfalls, die Silanusnotiz ist ein späterer Einschub von antinovatianischer Hand. 3) Der für den 29. Juni 258 und für die Via Appia notierte Petruskult läßt sich nur zeitgeschichtlich erklären. Auf das Jahr 258 hin führt u. a. das Plaidoyer Cyprians für den römischen Primat, eine Frage, deren Austrag ebenfalls mit den Päpsten Victor und Kallistus begonnen hatte und anfangs der fünfziger Jahre brennend geworden war. Der 27. und 29. Juni mit der Novatiansnotiz (im *Martyrologium Hieronymianum*) für die Via Tiburtina sind als Todes- bzw. Depositionstage Novatians anzusehen. 4) Der Bau einer Apostel-Basilika an der Via Appia beginnt nach 326, dem Jahr der offiziellen staatsrechtlichen Anerkennung der Novatianer. Der dort gepflegte Petruskult wird unter Innocenz I, im ersten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts durch den Sebastians-Kult abgelöst, d. h. zur Zeit der Bekämpfung der Novatianer. Die Basilika an der Via Appia war also ein Novatianisches Heiligtum. 5) Wenn fast gleichzeitig mit der Ablösung des Petruskultes der Kult des hl. Papstes Cornelius an der Via Appia anhebt, dann ist das der geschichtliche Gegenbeweis für die vorgetragenen Tatsachen“ (S. 73 f.). Ich glaube, daß diese Thesen, die ich um ihrer Wichtigkeit willen wörtlich zitiert habe, zeigen, wie M. bisher heiß umstrittene Probleme lösen will. Auch wenn manche Einzelheiten noch korrigiert werden können oder unklar bleiben (zu S. 55 ist doch zu sagen, daß die Frage, was *τοβτανιον* bedeutet, nach wie vor ungelöst ist), so ist im Ganzen hier der richtige Weg gezeigt.

In das Gebiet der spätjüdisch-altchristlichen Literatur führt der Beitrag von Alfons Kurfeß (*Zu den Oracula Sibyllina*), der einzelne Stellen behandelt und durch seine Übersetzung erläutert. Johannes Schildenberger, *Die Itala des hl. Augustinus*, untersucht die Stellung des Kirchenvaters zu den verschiedenen Formen und Übersetzungen des Bibeltextes und kann in seiner (etwas umständlichen) Beweisführung einleuchtend machen, daß die von Augustin (*de doctr. christ.* 2, 22) genannte Itala die ‘europäische’ Familie der altlat. Übersetzung ist und nicht die Vulgata. Der Aufsatz vermittelt einen guten Einblick in die Arbeit Augustins am Bibeltext. Auch die folgenden Beiträge gelten patristischen Problemen. Cyrille

*Lambot* (L'authenticité du sermon 369 de S. Augustin pour la fête de Noël) weist überzeugend die Echtheit dieser Predigt nach und bietet eine kritische Ausgabe des Textes (vgl. *Clavis* Nr. 285). Alexander *Olivar* (Der hl. Petrus Chrysologus als Verfasser der Pseudo-Augustinischen Predigten Mai 30, 31 und 99 § 2—3) will die drei Predigten dem Petrus Chrysol. zuweisen, wobei seine Gründe von verschiedenem Gewicht sind, die These im Ganzen aber einleuchtet. Balthasar *Fischer* (Zu Benedikts Interpretation von Röm 8, 15) gibt einen interessanten Hinweis auf eine exegetische Tradition. In einer reizvollen und lebendig geschriebenen Studie behandelt E. *Dekkers* (Les autographes des Pères Latins) einige technische Fragen der patristischen Literatur (eigenhändige Schrift, Diktat Entwurf) und liefert mit seinem Beitrag ein Kabinettstück gelehrter Arbeit. Schließlich sei noch der Aufsatz von Pauli *Bellet* genannt: *Oració de Claudi de Torí en el comentari a Hebreus de Pseudo-Attó de Vercelli*, der schon in die nachpatristische Zeit führt.

Sechs weitere Beiträge gelten liturgiegeschichtlichen Fragen. Bonifatius *Fischer* (Die Lesungen der römischen Ostervigil unter Gregor d. Gr.) ediert den Text von Lesungen der römischen Ostervigil aus einer Oxforder Hs. (9. Jh.) und gibt erklärende Bemerkungen zu Text und liturgischer Stellung. Er stellt fest, daß „die vier Lesungen der Osternacht unter Gregor d. Gr., vielleicht sogar noch zur Zeit Hadrians I., in Rom in altlateinischer Textgestalt gelesen wurden, und daß ihr Wortlaut, dazu noch derjenige der beiden ersten Pfingstvigil-Lesungen, uns in der Oxforder Hs. überliefert ist“ (S. 159). Der Aufsatz von Petrus *Siffrin* (Das Hilarius-Formular im Missale Francorum auf seine Vorlagen untersucht) führt in das komplizierte Gebiet der Überlieferungsgeschichte der Sacramentarien, insbesondere im gallischen Bereich. Leo *Eizenhöfer* (Zu Bannisters Echternacher Maßformular für die Vigil von Christi Himmelfahrt) untersucht ein im 8. Jahrh. geschriebenes Formular und weist Verwandtschaft mit Gelasianum und Gregorianum nach. Beachtlich ist der Gedanke des „gerichteten Richter“, der in der einen Oration vorkommt. E. gibt eine Reihe von Parallelen zu dieser Vorstellung, die ergänzt werden können durch das Material, das M. Tetz aus griechischen Quellen beigebracht hat (ZKG 64, 1952/53, 302). Ein altes Responsorium, das sich in einigen Benediktinerkongregationen bis heute erhalten hat, wird von Louis *Brou* (L'ancien répons 'Videte miraculum': Un cas complexe de composition patristique) auf Überlieferung, Herkunft, Quellen und Geschichte hin untersucht. Unter dem Titel „Fermentum. Ein Symbol kirchlicher Einheit und sein Nachleben im Mittelalter“ behandelt Joseph Andreas *Jungmann* den Brauch der Übersendung der Eucharistie in seinen verschiedenen Formen bis ins Mittelalter. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß der Beitrag wertvoll und lehrreich ist. Dem „Rätsel der Würzburger Epistelliste“ gilt die eingehende Studie von Gerhard *Kunze*, deren Ergebnisse (vor allem: stadtrömische Herkunft, Mitte des 6. Jahrh.) überzeugen.

Den Übergang von liturgiegeschichtlichen zu kalendrischen Beiträgen stellt der Aufsatz von Virgil *Fiala* (Neue Beobachtungen zum Sanctorale des Comes Theotinchi) dar, der nachweist, daß der Comes Theotinchi keine besonders alte Perikopenquelle ist, sondern vom Martyrologium Hieronymianum abhängt. Aus einer Oxforder und einer Mailänder Hs. gibt Odilo *Heiming* „Die ältesten ungedruckten Kalender der mailändischen Kirche“ heraus. Der umsichtige Kommentar ist eine mailändische „Kurzheortologie“ geworden und macht den Aufsatz besonders wichtig. Emmanuel *Munding* untersucht „Das älteste Kalender der Reichenau (aus Cod. Vindob. 1815 saec. IX. med.)“ und weist es überzeugend Reichenau (und nicht St. Gallen) zu. Auch Bernhard *Bischoff* behandelt ein Kalender (Das karolingische Kalender der Palimpsesthandschrift Ambros. M. 12 Sup.).

Wolfgang *Stammler* ediert „Ein Beuroner Fragment aus dem 'Willehalm' des Rudolf von Ems“ und gibt eine kurze Erläuterung dazu. Gerhard *Eis* gibt „Neue Pergamentfragmente mittelhochdeutscher Reimdichtungen“, die in Hs.-Fetzen erhalten sind, heraus. Ein mystischer Text des 16. Jahrh. aus einer Beuroner Hs. wird von Ursmar *Engelmann* vorgelegt (Ein Zeuge der Mystik aus dem 16. Jahrh.).

Franz Hammer führt in seinem Beitrag „Astrologie und Buchdruck im 15. Jahrhundert“ in interessante Zusammenhänge ein: Die Fülle der prognostizierenden astrologischen Wiegendrucke zeigt die Bedeutung der Astrologie in jener Zeit und weist auch darauf, daß der Buchdruck diesem Aberglauben zur Verbreitung geholfen hat.

Den Abschluß bildet eine höchst instruktive Skizze von Georg Leyb „Zur Münchener Kataloggeschichte“, aus der über den lokalen Fall hinaus grundsätzlich einiges zu lernen ist. Mit dem Dank an die Herausgeber dieser reichen Festschrift, P. Bonifatius Fischer und P. Virgil Fiala, und auch an die Mitarbeiter für diese Gabe, die sie dem Jubilar und der Wissenschaft vorgelegt haben, verbindet sich der Wunsch, daß es P. Alban Dold weiterhin noch lange vergönnt sein möge, die Wissenschaft durch seine Arbeiten zu fördern und so anregend zu wirken, wie er ja wohl auf die meisten der Mitarbeiter anregend und vorbildlich gewirkt hat.

Göttingen

W. Schneemelcher

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit Franz Joseph Dölger †, Hans Lietzmann †, Jan Hendrik Waszink und Leopold Wenger † herausgegeben von Theodor Klauser. Band II, Lieferung 10—15: Beschneidung (Forts.) — Christennamen = Sp. 161—1120. Stuttgart (Hiersemann) 1952—54; pro Lfg. DM 12,50.

Das Reallexikon für Antike und Christentum geht unter der tatkräftigen Leitung von Th. Klauser in erfreulicher Regelmäßigkeit voran. In meiner Besprechung der ersten Lieferungen (ZKG LXIV, 1952/3, 187 ff.) habe ich schon kurz dargelegt, welche Ziele mit diesem Werk verfolgt werden. Es soll hier ein Wörterbuch neuen Typs entstehen, in dem der Benutzer über viele Einzelheiten unterrichtet werden kann, in dem aber zugleich der geschichtlich so wirkungsmächtige Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum erfaßt werden soll. Es wurde damals bereits gesagt, daß es weithin gelungen ist, das Programm wirklich durchzuführen. Tatsächlich leitet das RACH zum Verständnis dieses vielschichtigen Vorganges der Auseinandersetzung an und bietet nicht nur Zusammenfassungen bisheriger Forschungen, sondern oft auch neues Material und neue Ergebnisse. Das ist nicht zuletzt eine Folge der Auswahl der Mitarbeiter: Ein Stab von internationaler und interkonfessioneller Weite steht dem Herausgeber zur Verfügung und arbeitet an diesem Werk mit. Inzwischen sind nun die Lieferungen 11—15 erschienen (Lfg. 10 muß zum Teil hier noch mitberücksichtigt werden), und sie bestätigen das erfreute und dankbare Urteil des Benutzers. Ja, mir will sogar scheinen, als ob an bestimmten Punkten das Ziel des RACH noch schärfer ins Auge gefaßt und noch besser erreicht worden ist. Das soll an einigen Beispielen erläutert werden. Zunächst will ich aber einen kurzen Überblick über den Inhalt dieser Lieferungen geben.

Eine Reihe von Artikeln behandeln wieder spezielle religionsgeschichtliche Probleme: Biothanati (Waszink), Bona Dea (Greifenhagen), Brumalia (Pax), Cerberus und Charon (A. Hermann). Gerade der Art. Charon ist durch den Aufweis des Weiterlebens antiker Vorstellungen vorbildlich und wichtig. Wie bisher sind volkskundliche, naturwissenschaftliche und medizinische Fragen erfreulich stark berücksichtigt, wobei natürlich jeweils die religionsgeschichtliche Seite beachtet und behandelt wird. Aus dem Gebiet des Volksglaubens seien genannt: Bilsenkraut (Gossen), Bindezauber (Eitrem-Herter), Blickrichtung (Kötting, mit erfreulicher Berücksichtigung der bildenden Kunst), Blume (Klauser), Böser Blick (Kötting). Aus der Medizin und der Naturwissenschaft sind zu beachten die Art.: Blindheit (Lesky), Blut (Waszink), Bohne (Klauser), Buchsbaum (Klauser), Chamaeleon (Hermann), Cassia (Gossen). Unter den Schlagwörtern Botanik (Marzell) und Chemie (Forbes) findet der Leser eine kleine Geschichte dieser Wissenschaften mit

höchst wichtigem und auch für Patristik und Kirchengeschichte beachtlichem Material.

Einige sehr gelungene Art. führen in den Bereich der antiken Philosophie und Ethik sowie in die Literaturgeschichte. In dem Art. Bildung (Harald Fuchs) ist der Prozeß der Auseinandersetzung und der Aneignung mit einer Fülle von Belegen eindrucksvoll geschildert. Boethius (Wotke) und Bolos (Waszink) stehen beide unter der Thematik des RACH. In dem Art. Bukolik (W. Schmid) wird die Rezeption der literarischen Bukolik aufgezeigt. Weiter seien erwähnt: Bildersprache (Stuiber), Carmen (Quasten; Deutung der bekannten Pliniusstelle: carmen bedeutet dort „Anrufung in Form eines Gebetes oder eines Hymnus“), Carmina figurata (Lenz) und Cento (Schelkle). In dem Art. Brief (Joh. Schneider) bleibt manches fraglich, vor allem auf neutestamentlichem Gebiet. Gelungen ist der Art. Celsus (Merlan).

Die Art. Caesar (Heusz), Caligula (Straub), Caracalla (Straub) und Cato (Hermann) führen in das Gebiet der Geschichte und bieten jeweils gute Übersichten über die Probleme und sind dabei auf das Thema des RACH abgestellt (z. B. Nachleben Catos in der christlichen Literatur). Archäologische Fragen waren schon in den ersten Lieferungen mit besonderer Sorgfalt behandelt worden und werden auch weiterhin ausgezeichnet betreut: Bisomus (Kollwitz), Buchmalerei (Gerstinger und Killy; ganz vorzüglich, mit Katalog), Bulla (Gerstinger), Cancelli (A. M. Schneider), Cantharus (A. M. Schneider), Cella und Cella trichora (Deichmann) seien wenigstens erwähnt. Besonders wichtig scheinen mir die geographischen Artikel zu sein, weil ja die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum sich jeweils in den einzelnen Landschaften verschieden vollzogen hat und dieser Prozeß nur dann richtig erfaßt und gesehen werden kann, wenn man von den einzelnen Provinzen und Orten ausgeht. Bithynien (A. M. Schneider), Britannia (Kirsten), Cappadocia (Kirsten), China (Hermann) sind in diesen Lieferungen vertreten. Auf Britannia und Cappadocia komme ich noch zu sprechen. Fragen des Rechtes gehören natürlich auch in den Bereich des RACH und finden ihre gute Behandlung: Binden und Lösen (O. Michel) ist allerdings etwas dürftig geraten, während Bischof (H. W. Beyer und Karpp) eine gute Zusammenfassung darstellt, auch wenn hier manches fraglich bleibt. Stärker als im ThWb ist dabei das jüdische Vorbild betont. Bischofsliste (Koep) bietet eine gute Übersicht, ist aber in der Wertung manchmal zu traditionell eingestellt. Bürgerrecht (Wenger) behandelt griechisch-römisches B. sowie die Gefahren und Vorteile des B. für Christen. Ob aber die Beurteilung der Christen als Staatsfeinde wirklich so allgemein war? Bei dem Stichwort Census (Steinmetzer) kommt der Verf. natürlich auch auf Luk. 2 zu sprechen und referiert über die verschiedenen Lösungsversuche. Die Patristik ist in diesen Lieferungen verhältnismäßig wenig vertreten: Boethius (Wotke) und Cassiodor (Helm) könnten allenfalls hier erwähnt werden. Reichlicher kommt die Liturgiegeschichte zu Worte: Bittprozession (Pax), Brotbrechen (Severus), Canon missae (Botte; etwas sehr knapp), Chairetismos (Baumstark; mit neuen Gesichtspunkten, daher besonders wertvoll). Von den Häresien sind die Borborianer (Fendt) und die Caelicolae (Torhoudt) vertreten.

Schon diese kurze Übersicht über die Stichworte vermittelt einen Eindruck von dem Reichtum, der auch in diesen Lieferungen geboten wird. Daß das RACH aber seiner Aufgabe und seiner Zielsetzung wirklich gerecht wird, zeigen einige besonders gut gelungene Art., bei denen vielerlei Bereiche berührt werden und die daher als Musterbeispiele angesprochen werden können. So ist der Art. Bild III (christlich) von Kollwitz eine weitausgreifende Darstellung der Geschichte des Bildes in der Kirche, in der nun religionsgeschichtliche Fragen, liturgisches Brautum, Volksglaube, theologische Argumentation und archäologische Probleme behandelt werden. Unter dem Stichwort Bittprozession (Pax) findet der Leser eine ausgezeichnete Materialzusammenstellung, aus der die Problematik klar hervorgeht. Sp. 428 wird diese dann vom Verf. noch präzise umschrieben: Die Entwicklung

verlief nicht gradlinig, „sondern es lassen sich verschiedene Schichtungen beobachten, die durch geographische, soziologische, politische, pastormethodische und andere Momente bestimmt sind“. Alle diese Momente werden in dem Art. berührt, und damit erfüllt er ja wirklich den Zweck des RACH. Auch der Art. Braut-schaft, heilige (J. Schmid) ist eine vortreffliche Studie, in der nun nicht nur der religionsgeschichtliche Tatbestand erhoben wird, sondern auch der Volksglaube, die Wurzeln im Herrscherkult, die Geschichte der Auslegung von Psalm 45 und Hoheslied sowie ekklesiologische Fragen und Probleme der Frömmigkeitgeschichte zur Sprache kommen und damit nun die Aufklärung des Zusammenhanges von antiker und christlicher Vorstellungswelt erzielt wird. Auch der kurze Art. Brüderlichkeit der Fürsten (F. Dölger) verdient, daß besonders auf ihn hingewiesen wird. Denn in dieser alten politisch-religiösen Vorstellung, die „in den umfassenden Ideenkreis von der Familie der Könige“ gehört, wirken ja antike Ideen nach.

Die beiden Art. Brust I (allgemein) und II (weibliche) stellen eine vorbildliche Gemeinschaftsarbeit dar (Steudel und Klausner unter Mitwirkung von Botterweck und Hermann), durch die der Leser nicht nur in die medizinisch-physiologischen Fragen eingeführt wird, sondern auch vieles Religionsgeschichtliches und Volkskundliches erfährt. Der Art. Buch ist in vier Abschnitte aufgeteilt: I = technisch (Koep), II = heilig, kultisch (Morenz-Leipoldt), III = metaphorisch und symbolisch (Koep) und IV = himmlisch (Koep). I ist eine knappe, aber gründliche und eindrucksvolle Darstellung der Geschichte des Buches, in der die Bedeutung des Christentums für die kulturgeschichtliche Entwicklung deutlich herausgehoben wird. Allerdings ist eine Kennzeichnung des Christentums als „fortschrittsfreundlich“ zumindest mißverständlich (Sp. 684). II ist besonders religionsgeschichtlich interessant. Die christliche Kanongeschichte ist aber etwas zu kurz behandelt. Immerhin werden Beziehungen zwischen der kirchlichen Entwicklung und außerchristlichen Vorstellungen sichtbar, auch wenn man gern eine etwas schärfere Herausarbeitung des Problems gesehen hätte. Sp. 712: Die nachträgliche Bearbeitung des I. Korintherbriefes ist wohl falsche Hypothese. Sp. 714 wird zwischen *Afra* und *Vetus Latina* unterschieden. Aber das ist doch wohl eine falsche Unterscheidung. *Vetus Latina* ist der Oberbegriff für die gesamte alt-lateinische Bibelübersetzung, die man in *Afra* und *Itala* aufteilen mag. III und IV sind gute Zusammenfassungen, weitgehend auf dem Buch von L. Koep beruhend (Das himmlische Buch in Antike und Christentum, 1952), dessen Verf. ja auch diese beiden Abschnitte bearbeitet hat.

Unter den drei Stichworten Buße, Bußkleid und Bußstufen wird der ganze mit diesen Begriffen gekennzeichnete Komplex aufgearbeitet und in seinen verschiedenen Beziehungen beleuchtet. Auch die verschiedenen Beurteilungen der Entstehung des Bußinstituts kommen gut zur Geltung. Unter Benutzung von Nachlaß-Material von F. J. Dölger hat A. Hermann den Art. *Capitolium* bearbeitet. Hier werden die Geschichte des C. in Rom und an anderen Orten sowie die Bedeutung des C. im Christentum, speziell in Märtyrerakten herausgestellt. Der Art. ist religionsgeschichtlich wie auch archäologisch instruktiv.

Auf die beiden Art. *Britannia* und *Cappadocia* wurde schon hingewiesen. Beide sind vorzüglich gearbeitet und stellen nicht nur eine reiche Materialzusammenstellung dar, sondern bieten auch eine abgewogene und gut fundierte Wertung der Geschichte und Religionsgeschichte. Die Abschnitte über einheimische und eingeführte Kulte in Britannien bieten einen umfassenden Katalog. Hier wird das RACH wirklich zu dem besten und unentbehrlichen Arbeitswerkzeug für jeden, der sich mit der Spätantike befaßt. Auch der Art. *Cappadocia* (ebenfalls von E. Kirsten) ist eine vorzügliche Übersicht über die Geschichte des Landes von den Anfängen bis in die byzantinische Zeit. Bevölkerung und Kultur, Religion, Christianisierung und Kirchengeschichte seit 325 werden auf knappem Raum, aber umfassend behandelt. Wenn der Verf. dabei sehr weit ausholt, so zeigt sich bei dem Abschnitt über die Religionsgeschichte, wie wichtig das war, um zu einem zuverlässigen

Urteil zu gelangen. Auffallend wenig ist über das Problem der Sprache zu erfahren, was schon Holl (Ges. Aufs. II, 243) bemerkte, der die Verhältnisse in C. „wenig durchsichtig“ fand, aber den Eindruck hatte, „daß die Volkssprache sich kräftig behauptete“. Über dieses Problem hätte man von K. gern mehr erfahren. Verfehlt erscheint mir die Verwertung von Apg. 2, 9 (Völkertafel in der Pfingstgeschichte) für die Erhellung der tatsächlichen Verhältnisse in C. Denn Herkunft und Bedeutung dieser Liste bleiben doch sehr umstritten und für die Geschichte der dort genannten Völkerschaften bzw. Landschaften gibt Apg. 2, 9 nichts aus. Im ganzen ist aber dieser Art. wirklich ein Musterbeispiel dafür, was das RACH zu leisten unternommen hat: Eine Zusammenstellung des gesamten Materials für das Problem der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum. Dabei hat K. in seinem ganzen Art. dieses Problem vor Augen und es ist höchst instruktiv, wie er die Geschichte der Christianisierung mit der Sozial- und Siedlungsgeschichte des Landes zusammenbringen kann.

Diese Bemerkungen mögen nun genügen. Sie sollten nur noch einmal die Bedeutung des ganzen Unternehmens unterstreichen und mit allem Nachdruck darauf hinweisen, wie wichtig diese Arbeit, die von dem Herausgeber, Th. Klausser, und seinen Mitarbeitern hier geleistet wird, für die wissenschaftliche Erforschung der Spätantike ist. Die Ausarbeitung eines Artikels für ein Wörterbuch ist eine mühsame und entsagungsvolle Arbeit und die Redaktion eines solchen Werkes ist nicht weniger mühsam und entsagungsvoll. Daher kann man nur mit Dankbarkeit und Freude das RACH benutzen und hoffen, daß es weiter so gute Fortschritte machen möge.

Göttingen

W. Schneemelcher

# Alte Kirche

Rudolf Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen (Mohr) 1953. XII, 608 S. brosch. DM 23.50; geb. DM 27.—

Dieses Werk hat es nicht nötig, gerühmt zu werden; es spricht selbst für sich durch seine Sachlichkeit. Gerade da, wo sich kritische Fragen erheben, verstärkt sich der Eindruck der bis ins Detail sorgsam Arbeit, der Fülle des eingearbeiteten Stoffes, der Präzision der Fragestellungen. Die Darstellung ist in Gliederung und Diktion meisterhaft.

In dieser Zeitschrift werden für eine Besprechung die historischen Fragen im Vordergrund stehen (sie sind natürlich nicht von den „theologischen“ Sachproblemen zu isolieren). Eine Theologie des NT stellt den frühesten Abschnitt der Dogmengeschichte dar. Wie weit ist durch B. die Kontinuität zwischen kanonischem und außerkanonischem Schrifttum sichtbar gemacht? Ist die faktisch bestehende Grenze zwischen neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Fragestellungen durchbrochen? Man sieht schnell, daß B. die Grenze nicht nach biblistischen Gesichtspunkten absteckt. Schon im ersten Teil greift er für die Darstellung der hellenistischen Gemeinde auf das Schrifttum der Apostolischen Väter aus, vor allem aber im dritten Teil, der „die Entwicklung zur Alten Kirche“ zeichnet, also thematisch die geschichtliche Kontinuität aufzeigen will.

Die Prinzipien der Darstellung werden in den Epilegomena angegeben (Seite 577 ff.), zugleich der eigene Standort innerhalb der Forschung, wie ihn der Verf. versteht. Auf die Prinzipienfrage ist einzugehen, weil ja bei B. ein unlösbarer Zusammenhang zwischen der Darstellung und einer expliziten Hermeneutik besteht. B. will einen Ansatz F. C. Baur kritisch aufnehmen, wenn er die Theologie als „die gedankliche Explikation des glaubenden Selbstverständnisses“ auffaßt (584). Nun modifiziert er aber im Sinne seiner Unterscheidung von Kerygma und Theologie: so sehr beide faktisch ineinander greifen, so klar sind sie prinzipiell auseinanderzuhalten. Die theologischen Gedanken sind „Explikation des durch das Kerygma geweckten Selbstverständnisses“ (580). Es ist nötig, diese Bestimmung mit der eben zitierten ändern zu vergleichen, um zu sehen, daß „glaubendes Selbstverständnis“ nicht die Entfaltung subjektiver Gläubigkeit meint. Ebenso ist die Grenze gegen orthodoxe Auffassung gezogen: „Theologische Sätze — auch die des NT — können nie Gegenstand des Glaubens sein, sondern nur die Explikation des in ihm selbst angelegten Verstehens“ (578). Damit hat B. einen einheitlichen Begriff von Theologie für die eigene Position wie für die Interpretation gewonnen. Darstellung des historischen Sinns der Texte und ihres Bezuges auf uns sind zur Einheit verschmolzen. Als leitendes Interesse ist allerdings nicht die „Rekonstruktion“ betont, sondern die „Interpretation der Schriften des NT unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben“ (591). Kann das aber für eine historische Darstellung „vorausgesetzt“ sein? Woher, wenn nicht aus dem Inhalt der Schriften selbst? Steckt hier ein biblistischer Rest? Führt die angezeigte Fragestellung nicht am Ende doch wieder zur Isolierung des NT? Kann die phänomenologische Methodik geschichtliche Abläufe und Zusammenhänge zeigen? B. ist sich offenbar dieses Problems bewußt. In seiner Besprechung von Lietzmanns Kirchengeschichte (in dieser Zeitschrift 1934, 624 ff.) stellt er die „Frage nach dem spezifisch Christlichen in den Phänomenen der alten Kirchengeschichte“ und fährt fort: „Wie ist es trotzdem möglich, von Kirchengeschichte zu reden und Kirchengeschichte zu schreiben?“ Das ist unsere Frage an B. selbst.

Das Programm zeichnet sich im Aufbau klar ab. Der 1. Teil behandelt die „Voraussetzungen und Motive der ntl. Theologie“: Verkündigung Jesu, Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde. Der 2. Teil: „Die Theologie des Paulus und Johannes“. Der 3. Teil: „Die Entwicklung zur Alten Kirche“. Man

sieht, wie scharf der vorausgesetzte Begriff von Theologie angewandt wird: Paulus und Johannes bekommen das Prädikat als Theologen; vor ihnen gibt es nur Kerygma und Motive. Die erste Konsequenz aus diesem Theologiebegriff ist: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst“ (1).

Die gedrängte Skizze der Verkündigung Jesu setzt die Analyse voraus, welche B. in seiner „Geschichte der synoptischen Tradition“ durchführte. Die Gottes Herrschaft ist für Jesus künftige Größe. Die sachliche Einheit von eschatologischer und sittlicher Verkündigung wird betont. Mit beidem bleibt Jesus grundsätzlich im Rahmen des Judentums. Wie hat er sich also selbst verstanden? Der historische Jesus verkündigt nicht sich selbst als Glaubensgegenstand. Seine Person gehört zwar mit seiner Verkündigung zusammen, aber nicht als des eschatologischen Heilbringers, sondern als des letzten prophetischen Rufers. Glaubt wird er erst in der Gemeinde; erst hier gibt es Kerygma von ihm; erst hier ist Theologie möglich. Damit ist die Frage nach dem historischen Jesus nicht überhaupt beiseite geschoben, aber an eine ganz bestimmte Stelle gerückt: sie ist im Rahmen des Kerygmas zu verstehen. Durch diesen Einsatz ist die historische Rekonstruktion frei von Glaubensinteressen. Die Frage nach dem Messiasbewußtsein ist keine Glaubensfrage. Und der Glaube der Urgemeinde hat seinen Grund nicht im Selbstbewußtsein Jesu (26).

B. führt Wredes Theorie fort: die älteste, noch zu rekonstruierende Schicht der syn. Evangelien und ebenso das älteste Kerygma sehen Jesu Wirken zu Lebzeiten noch nicht als messianisches. Die Kluft zwischen der Wirklichkeit und dem Glauben der Gemeinde wird durch die Theorie vom Messiasgeheimnis überbrückt.

Ist aber Wredes Deutung der Geheimnistheorie zu halten? Dagegen erheben sich auch dann Bedenken, wenn man zustimmt, daß das „Messiasgeheimnis“ keinen historischen, sondern einen dogmatischen Sachverhalt darstellt. B. betont ja, daß es seinen Sitz in der Redaktion des Markusevangeliums habe. Markus aber weiß nichts mehr von einer ummessianischen Tradition. Also ist der Sinn seiner „Theorie“ anders zu bestimmen. Sie ist kein Hinweis auf Spannungen zwischen Überlieferung und Glauben, sondern Ausdruck des spezifischen Offenbarungsverständnisses des Mk.

In der Urgemeinde ist aus dem Verkündiger der Verkündigte geworden (34). Der prägende Faktor ist nicht die Jesusüberlieferung, sondern das Kerygma von ihm. Nur in diesem Rahmen wird jene weitergegeben. Wie kommt es zu dieser Wandlung? Welche positive Bedeutung hat dann die Person Jesu für den Glauben? Wer ist „Jesus“? Wie versteht sich die Gemeinde konkret?

Der Osterglaube, der den neuen Ansatz markiert, bedeutet sachlich, daß nicht Jesu Verkündigung, sondern sein „Gekommensein selbst das entscheidende Ereignis war . . .“ (43). Wie weit wird aber dieses Verständnis explizit? Nur in Ansätzen. Die Vorstellungen sind zunächst weiterhin die jüdischen. Jesu Bedeutung besteht vor allem in seinem künftigen Kommen zum Gericht. Die Erwartung trägt also apokalyptisches Gepräge. Und die Gemeinde verbleibt im Rahmen des Judentums. Nun sind freilich die Ansätze nicht zu übersehen, welche die weitere Entwicklung bestimmen werden: es finden sich frühe Formen einer Interpretation von Jesu Gekommensein: in Worten, in denen Jesus von seinem „Gesendetsein“ spricht (sie sind für B. Bildungen der glaubenden Gemeinde); in der Deutung seines Todes als Opfer (Formulierungen wie Röm. 3, 24 f.; 4, 25 werden auf die Urgemeinde zurückzuführen sein); in der Ausbildung der christologischen Titulatur. Damit ist auch angelegt, daß die Gestalt Jesu unmittelbare Gegenwartsbedeutung gewinnt. Freilich, den Kyriostitel gebraucht man noch nicht, zum mindesten: man verehrt Jesus noch nicht kultisch als den „Herrn“.

Analog dem Verständnis von Jesus bildet sich ein Selbstverständnis der Gemeinde als der eschatologischen Sammlung aus, zwar gehemmt durch ihren Verbleib im jüdischen Verbandsverband, aber doch unverkennbar zur Lösung der latenten Problematik drängend. Es stellt sich dar in den Selbstbezeichnungen und in den frühen kultischen und organisatorischen Formen. Noch trägt der „Kult“ kein sakramentales Gepräge; und die „Zwölf“ stellen weniger ein „Amt“ dar als eine Repräsentation der eschatologischen Gemeinde. Dagegen besteht bereits das Amt der „Ältesten“. Die Frage wird nun sein: „Welches ist die sachgemäße Institution für die Leitung der eschatologischen Gemeinde? Ohne Zweifel kann sie nur in der Wortverkündigung begründet sein . . .“ (60). Aber: „Wird das Wort der konstituierende Faktor bleiben?“ (64).

Ist mit dieser Darstellung eine Kontinuität zwischen dem historischen Wirken Jesu und den Glaubensformen der frühen Gemeinde gezeigt oder in der Hauptsache eine Diskrepanz, welche den Historiker nicht zur Ruhe kommen lassen darf? Der Eindruck der Diskrepanz ist stark. Man wird aber einen bezeichnenden Satz nicht übersehen dürfen: „Jesu Entscheidungsfrage impliziert eine Christologie“ (44). Hier ist offensichtlich nach geschichtlicher Kontinuität gefragt. Warum stellt aber B. nicht die notwendige zweite Frage: inwieweit impliziert dann eine Christologie ein historisches Jesusbild? Freilich behandelt er das Problem indirekt, indem er die Rekonstruktion der Predigt Jesu vorausschickt. Und er gibt Hinweise, wie diese Tradition als kritisches Regulativ gegen apokalyptische Phantastik (und später gegen gnostische Mythisierung) wirkt. Trotzdem: wäre hier nicht mehr zu sagen? Warum gibt B. kein Bild der synoptischen Evangelien als solcher (die kurze Skizze im 3. Teil ist kein genügender Ersatz) und damit kein ausgeführtes Bild der Gemeinde, wie es sich im Vorgang der Pflege der Jesuserzählung spiegelt?

Die Kontinuität zwischen Urgemeinde und hellenistischer Gemeinde ist nun ausdrücklich gezeigt: die in jener angelegten Probleme drängen auf Entfaltung. In welcher Weise wird das geschehen? (63 f.).

Die vielverhandelte Frage nach der Existenz einer hellenistischen Gemeinde wird von B. durch Rekonstruktion eines umfassenden Bildes ihrer Lebens- und Glaubensformen beantwortet. Damit ist der geschichtliche Hintergrund der paulinischen Theologie gezeichnet, aber mehr: diese hellenistische Gemeinde ist ja eine sehr komplexe Größe. Nicht alle Motive sind bei Paulus aufgenommen. Es finden sich Entwicklungslinien, die an diesem vorbeiführen. Kurz: „Das ganze Feld der Bedingungen und Möglichkeiten muß sichtbar gemacht werden, auf dem sich selbständige und bedeutende theologische Erscheinungen erheben und aus dem allmählich die theologischen und kirchlichen Bildungen der alten Kirche erwachsen“ (65). Es ist bezeichnend, daß am Anfang nicht die Frage nach den religionsgeschichtlichen Einflüssen der Umwelt steht, sondern die Beschreibung der verstehend umbildenden Aneignung des Kerygmas, das in der neuen Umwelt neu zu entfalten ist. Den Heiden gegenüber ist ja als Voraussetzung der Christuspredigt zunächst der Monotheismus zu zeigen. Naturgemäß verwendet man hierfür Darstellungsmittel der hellenistischen Synagoge, auch der stoischen *theologia naturalis* (wobei deutlicher zu fragen wäre, wie weit diese auf dem Umwege über die Synagoge rezipiert sind; m. E. sind keine direkten Einflüsse der Stoa nachzuweisen). Die Terminologie der Verkündigung erfährt ihre erste Ausprägung in der Begrifflichkeit von „Evangelium“ und „Glauben“. Mit Recht wird gesagt, daß „glauben“ noch nicht ein persönliches Verhältnis zur Person Christi bezeichnet.

Christologische Titulatur und Verständnis der Gestalt Christi wandeln sich: der Menschensohntitel schwindet, „Kyrios“ und „Gottessohn“ dominieren. Der letztere Titel ist aus der Urgemeinde überkommen; aber er ändert seinen Sinn unter dem Einfluß der Ideen der hellenistischen Umwelt. Der erstere ist in der hellenistischen Gemeinde neu aufgekommen. Sachlich bedeutet dies: Christus ist

nicht mehr nur (sic!) der eschatologische Retter, sondern auch der im Kult als präsent verehrte Herr. Frage: Ist hier die Alternative zwischen futurischer und präsentieller Bedeutung nicht überspitzt? Gibt es eine eschatologische Erwartung ohne Ausbildung eines zeitigen Verhältnisses zum Erwarteten, also auch kultischer Formen, mögen diese auch primitiv sein? Und kann man wirklich von Präsenz des „Kyrios“ im Kult reden? Nicht vielmehr von Präsenz des „Geistes“, während der Herr bis zu seiner Parusie im Himmel sitzt und bleibt? Hier scheint die zeitgeschichtliche Vorstellungsform der Christusverehrung verzeichnet zu sein. Übrigens: warum löste die Parusieverzögerung kaum eine Krise aus? Welche Elemente des Sich-Verstehens wirkten hier?

Kirchenbewußtsein, Weltverhältnis, Verhältnis zu Judentum und AT werden weit ausgreifend behandelt. In welchem Sinn ist der Kult als Heilsweg zu Ende? Werden sich in der Kirche die Ansätze der Kyriosverehrung und der sakramentalen Begehung zu Kultordnungen entwickeln? Durch solche Fragen, die er am Ende einiger Paragraphen geradezu bündelt, stellt B. den Bezug zu späteren Entwicklungen her. Die Begehungen der Urgemeinde, Taufe und Mahl, werden im Sinne der Mysterien nun zu Sakramenten. Und der Geist gewinnt hier, in der hellenistischen Gemeinde, seine Bedeutung, wobei eine doppelte Vorstellung besteht: der Geist ist einerseits augenblickliches Phänomen, andererseits allgemeine Gabe an die Kirche. Damit ist der Stoff gezeigt, der nun von Paulus u. a. theologisch bearbeitet wird. Die Probleme sind da, die Lösungsversuche sind tastend und vielfältig; sie rufen nach begrifflicher Klärung. Ein letzter Paragraph befaßt sich thematisch mit dem religionsgeschichtlichen Problem, speziell mit „gnostischen Motiven“. Einerseits steht das hellenistische Christentum „im Strudel des synkretistischen Prozesses; das genuin christliche Motiv steht im Ringen mit anderen Motiven; die ‚Rechtgläubigkeit‘ steht nicht am Anfang, sondern wird sich erst herausbilden“ (170 f.). B. nimmt die These W. Bauers über „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ auf; sie erweist sich als fruchtbar. Indessen beschränkt sich die Berührung mit der Gnosis ja nicht auf die bewußte Auseinandersetzung: ihre Motive sind früh in breitem Strom eingeflossen; gnostische Begrifflichkeit gehört auch zum Material, mit dem Paulus arbeitet. Mit Recht wird vermutet, die Gnosis sei „zuerst meistens“ durch hellenistisches Judentum vermittelt (171); hier könnte man wohl noch mehr sagen, als die vorsichtige Formulierung B.s ausspricht.

Paulus: der geschichtliche Ort ist bestimmt, die Probleme gezeigt. Nun wird der erste „theologische“ (im Sinne von B.s Begriffsbestimmung) Entwurf beschrieben. Auf ein Gemälde der „Persönlichkeit“ wird völlig verzichtet. Das Programm, das B. seinerzeit in seinem Paulusartikel in der RGG<sup>2</sup> skizzierte, ist nun ausgeführt: die Theologie des Paulus ist als Anthropologie dargestellt. Damit ist die Gliederung gegeben: der Mensch vor der Offenbarung der *πίστις* — der Mensch unter der *πίστις*. B. praktiziert also seine These von der theologischen Neutralität der ontologischen Strukturen. Das soll in seinem Sinne nicht heißen, daß theologische Aussagen aus ontologischer Analyse zu gewinnen seien, sondern daß die Sätze des Kerygmas als Sätze über den Menschen zu verstehen sind. Der Mensch vor der Offenbarung der *πίστις* ist so gezeichnet, wie er vom Glauben her (!) sichtbar geworden ist (188). Zunächst wird eine Reihe anthropologischer Begriffe analysiert. Hier findet man wahre Kabinetstücke. Freilich sind die Begriffe nicht, wie es durch die Anordnung scheinen könnte, sachlich alle gleich bedeutsam. Zur Struktur des vorgläubigen Daseins gehört weiter der Sachkomplex Fleisch—Sünde—Welt. Dann erscheint der Mensch unter der *πίστις*. Die Sachverhalte sind: Gerechtigkeit, Gnade, Glaube, Freiheit. Die Gerechtigkeit ist energisch als forensische verstanden, die Gnade als Geschehen, der Glaube als objektbezogen und gerade so das Verhältnis des Menschen zu sich selbst bestimmend. Durch das Prinzip der phänomenologischen Analyse entsteht ein Paulusbild von bestechender Geschlossenheit. Dabei wird künstliche Harmonisierung vermieden: die Vielfalt der Ausdrucksmittel und die vielfache Unausgeglichenheit in

ihrer Verwendung wird nicht verschwiegen. Trotzdem: ist dieses Bild nicht zu modern, um historisch wahr zu sein? Mag die Intention des Paulus getroffen sein: die zeitgeschichtliche Gestalt seines Denkens und Vorstellens tritt zu wenig in Erscheinung. Seine Vorstellungen von Eschaton, Heilsgeschichte, Prädestination sind doch in erheblicher Verkürzung gezeichnet. Käme nicht das spezifisch Paulinische historisch richtiger heraus, wenn die Interpretation bei jenen einsetzte? Ist das anthropologische Schema sachgemäß? Der Mensch vor der Offenbarung erhält eine Bedeutung, die ihm offenbar bei Paulus gerade nicht zukommt. Als Thema spielt er nur gerade zweimal eine Rolle — in Röm. 7 und in Phil. 3! Endlich: sind die Sakramente nicht erheblich unterschätzt? Gerade so ist aber der Tendenz zu Überbetonung des Sakramentalen nicht zu begegnen. Besteht nicht die Gefahr, daß sich Sakramentalismus wie konsequente Eschatologie auf die zeitgeschichtlichen Vorstellungen als solche zurückziehen und diese gegen Rechtfertigung und Glaubensbegriff, die B. mit Recht so energisch in die Mitte rückt, ausspielen?

Diese Fragen werden deshalb gestellt, weil sich Rez. mit der Intention in Übereinstimmung weiß, Paulus vom Glaubensbegriff, von der Dialektik der durch die *πλοῖς* eröffneten Existenz her zu verstehen. Von hier wird der Sinn sichtbar, den das tradierte Material an Begriffen und Vorstellungen bei Paulus gewinnt: die jüdisch bestimmten Begriffe von Sünde, Gerechtigkeit, Gnade, die kultische und juristische Terminologie einerseits, die gnostisch bestimmte, mythische andererseits: sie stellen ein geschichtliches Existenzverständnis dar. Sofern sie diesem Zweck vielfach nicht angemessen sind, erfahren sie eine Verwandlung; sie begrenzen sich gegenseitig kritisch; es entstehen Spannungen, weil sie immer wieder nur Teilsachverhalte ausdrücken. Aber eben diese Spannungen sind Indizien des bewegenden Elements, des Glaubensverständnisses. Das Musterbeispiel: die Bestimmung des Glaubensbegriffs im Bezug auf Tod und Auferstehung Christi (§ 33). Wo und wie wird sich dieser theologische Entwurf auswirken?

Zunächst wird nun die Theologie der Johanneschriften dargestellt (349 ff.). Die kritische Analyse von B.s Johanneskommentar ist vorausgesetzt. Seine Ergebnisse werden zusammengefaßt. Johannes wird sichtlich als der „Lieblingsjünger“ behandelt: dieser Abschnitt wirkt als der Höhepunkt; indem B. Johannes darstellt, stellt er seine eigene Theologie dar. (Das ist kein Argument gegen die Richtigkeit.)

Der geschichtliche Ort: an der Verfasserfrage besteht, wie im Kommentar, kein Interesse. Die alte Streitfrage, ob Joh. die Syn. kennt, bleibt offen. Dafür wird die religionsgeschichtliche Umwelt angegeben: sie ist als gnostisierendes hellenistisches Judenchristentum zu charakterisieren. Zu Paulus besteht keine direkte Beziehung. Die spezifisch paulinischen Begriffe und Probleme fehlen. Wohl aber besteht eine gewisse Gemeinsamkeit, sofern beide in einem gnostisierenden Hellenismus stehen. Daher erklären sich Entsprechungen in dualistischer Terminologie.

Die Gliederung der Darstellung: der joh. Dualismus, die Krisis der Welt, der Glaube. Durch diesen Aufbau tritt ein Charakteristikum scharf heraus: die äußerste Reduktion aller anschaulichen Elemente in Kosmologie-Eschatologie, Christologie, Anthropologie. „Aus dem kosmologischen Dualismus der Gnosis ist bei Johannes ein Entscheidungs-Dualismus geworden“ (367). Alle Begriffe sind zu reinen Existenzbegriffen reduziert; sie beschreiben die doppelte Möglichkeit des Existierens, die erst in der Glaubensentscheidung eindeutig wird. Die Krisis der Welt ist identisch mit der geschichtlichen Offenbarung; das kosmische Drama spielt keine Rolle. Der Inhalt der Offenbarung ist auf das nackte Daß reduziert: der Offenbarer teilt nichts mit als das *ἐγὼ εἶμι*. Ist also die Offenbarung leer? Nein, sie wird konkretisiert als die Negierung der menschlichen Selbstbehauptung und damit als Erfüllung. Ihr paradoxer Charakter ist im Verhältnis von Wort und Werk, in Mißverständnis und Anstoß dargestellt, nach der positiven Seite in der Dialektik von Indikativ und Imperativ, die auch bei Paulus bewußt ist.

Fragen: die Tendenz auf Vergegenwärtigung der Eschatologie ist deutlich; ist aber damit die realistische Vorstellung ausgeschlossen? oder einfach vorausgesetzt? Die Frage bleibt, ob man B.s Ausscheidung der Stellen mit realistischer Eschatologie als Glossen zustimmt oder nicht. Analoges gilt vom Sakrament. Deutlicher scheint mir die Sache bei den Wundern zu liegen. B. versteht sie als Hilfsmittel, als ersten Anstoß. Wie erklärt er aber die Steigerung des Wunderhaften zu einer bei den Syn. unerhörten Massivität? B. wird auf die übernommene Quelle hinweisen. Warum hat aber Joh. gerade diese massive Tradition rezipiert? Daß die Wunder Ablehnung erzeugen, besagt nicht, daß sie nicht direkte göttliche Manifestationen seien. Gerade so demonstrieren sie die Verstockung. Eine historische Frage: müssen nicht Evang. und I. Joh.-Brief stärker voneinander abgesetzt werden? Der letztere verfolgt doch allgemeinkirchliche Tendenzen, sodaß sein Verhältnis zum Evang. dem der Pastoralbriefe zu Paulus in etwa entspricht.

Die Entwicklung zur Alten Kirche wird unter 3 Themen beschrieben: Entstehung und erste Entwicklung der kirchlichen Ordnung; Entwicklung der Lehre; das Problem der christlichen Lebensführung. Beim ersten Thema knüpft B. an die berühmte Kontroverse zwischen Sohm und Harnack an. Faßt Harnack die Kirche als Phänomen, geht Sohm von ihrem Selbstverständnis aus, so fragt B.: wie weit ist ihr Selbstverständnis Faktor, der ihre Gestalt und Geschichte bestimmt? (442). Sehr weit! Die Kirche ist nicht durch Recht, sondern durch das Walten des Geistes konstituiert, ja, die Rechtsordnung steht in Gegensatz zu ihrem Wesen (443). Freilich wird nun eingeschränkt: „falls nämlich das Recht aus einem regulierenden zu einem konstituierenden wird“ (443 f.). „Regulierende“ Rechtsordnung kann gerade durch das Walten des Geistes geschaffen werden (K. Holl!). Was ist aber der konkrete Maßstab, ob regulierendes oder konstituierendes Recht vorliegt? Er wird angezeigt (446): Rechtsordnung im eigentlichen Sinn liegt vor, wenn sichernde Strafbestimmungen vorhanden sind, wenn ferner die garantierenden Instanzen nicht mehr die Gemeinden, sondern Einzelne sind; dann ist das „Amt“ entstanden. Charismatiker mit ihrer gesamtkirchlichen Funktion (Wortverkündigung) und Amtsträger in der Einzelgemeinde werden grundsätzlich unterschieden. Gegen K. Holl wird betont, daß der Apostolat keine rechtliche Institution ist. Erst sekundär wird er als solche verstanden und der Apostelbegriff auf die Zwölf begrenzt. Natürlich ist bald das Problem der Tradition/Sukzession gestellt. Es kommt B. darauf an, die in der Entwicklung zur Rechtsanstalt gegebene Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche zu beschreiben: ihr transzendenter Charakter wird nicht mehr so sehr in ihrer Bezogenheit auf die Zukunft gesehen als in ihrem gegenwärtigen Besitz, sakramentalem Kult und entsprechend priesterlichem Amt. Die Tendenz der Entwicklung zur Heilsanstalt hin ist deutlich. Damit ist eine Wandlung in Lehre und Welthaltung angelegt. Das künftige Schicksal des Individuums tritt in die Mitte des Interesses; die Dialektik von Indikativ und Imperativ löst sich auf; der neue Wandel ist nicht mehr so sehr Erweis des neuen Seins als Bedingung des künftigen Heils. Freilich: damit ist nur eine generelle Tendenz angezeigt. Im einzelnen ist das Bild der Motive und Typen ein äußerst mannigfaches; es wird in möglichster Breite gemalt; mit besonderer Liebe wird die Sonderstellung der Ignatianen herausgehoben. Die leitende Frage ist durchweg: in welchem Maße wird die Dialektik der christlichen Existenz verstanden oder aufgelöst? Damit hängen die anderen zusammen: wie ist das Verhältnis von Glaube und Geschichte verstanden, in welcher Weise die Paradosis aufgenommen? Wird ihre Paradoxie verstanden oder in Heilsgeschichte einerseits, in gnostische Ungeschichtlichkeit andererseits aufgelöst? Bleibt die Theologie Entfaltung der im Glauben enthaltenen Erkenntnis oder wird sie zur Spekulation bzw. rationalen Konstruktion?

Naturgemäß ist in diesem Teil die Darstellung summarischer als in den beiden früheren. Aus der Fülle der angeschlagenen Themen können nur einige mehr oder

weniger beliebig herausgegriffen und einige Fragen angeknüpft werden. B. zeigt das Nebeneinander zweier Auffassungen vom kosmischen Triumph Christi: nach der einen ist er vollzogen, nach der anderen steht er noch aus. Wenn B. offenbar in der futurischen Erwartung die frühere Form sieht, so stellt er sich in Gegensatz zur Konzeption Dodd's (realized eschatology); da die Problematik auch für die Beurteilung von Cullmanns Entwurf eine Rolle spielt, wünschte man hier doch noch etwas mehr Detail. Wie hat man denn die beiden Vorstellungen auszugleichen gesucht? Spuren solcher Versuche scheinen im NT vorhanden zu sein.

Das stete Prinzip der Beurteilung (wie wird der Sinn der Gegenwart als Zwischenzeit verstanden, rein zeitlich oder auch sachlich, als Dialektik der Existenz?) scheint zu einer gewissen Schematisierung zu führen: die Ignatianen, welche allerdings die Sachverhalte des gegenwärtigen Existierens ausarbeiten, bekommen eine hohe Zensur. Aber welcher Preis ist gerade hier für die Vergegenwärtigung bezahlt! Ist — grob gesprochen — das Mysterium als Heilsweg grundsätzlich höher zu schätzen als die Moral? Kann B. seine These wirklich durchführen, daß der sachliche Sinn der Gegenwartigkeit nur da ausgearbeitet sei, wo Paulus nachwirkt? Das Bild der Deuteropaulinen, wie es B. zeichnet, befriedigt mehr als das, was er z. B. über den Hebräerbrief zu sagen hat, der mit Hermas zusammen sehr schlecht wegkommt. Ein letztes „historisches“ Desiderandum: B. hat gelegentlich gesagt, das Problem Augustinismus-Pelagianismus sei bereits in den Anfängen der Kirche angelegt. Kommt dieser Gesichtspunkt in der Darstellung des 3. Teils genügend zur Geltung? Also: wie weit handelt es sich bei der „Entwicklung“ von Gesetzmäßigkeit um Entfaltung von Ansätzen, welche bereits in der Frühzeit vorhanden sind? Wie weit geht also die Entwicklung an Paulus vorbei? Ist die Stellung seiner eigenen Schule primär als Weiterbildung seines Ansatzes zu verstehen oder als Einschwenken in die Linie der außerpaulinischen Kirche? Dann wird die Frage nach dem Einfluß der Synagoge aufs Neue aktuell. Es wird kein Zufall sein, daß wir ihm gerade in den Deuteropaulinen immer wieder begegnen.

Die gestellten Fragen wollen zeigen, welche Fülle von Anregungen das Buch gibt. Aber nicht nur Anregungen, sondern Erkenntnisse, an denen die Forschung nicht vorbeigehen kann. Es wird seine Wirkung tun, schon um der Unbestechlichkeit seines Forschens willen.

Zürich

H. Conzelmann

Hans Conzelmann: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (= Beiträge zur hist. Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, 17), Tübingen (Mohr) 1954. VIII, 210 S. DM 20,60.

Martin Dibelius hat Lukas „den ersten christlichen Historiker“ genannt. Aber nur dem Verfasser der Apostelgeschichte, noch nicht dem Evangelisten Lukas wollte er diesen Ehrennamen zugestehen (Aufsätze zur Apostelgeschichte, S. 110). Nach C. kann Lukas schon als Evangelist diesen Ehrennamen beanspruchen; gerade durch sein Evangelium hat er als Historiker eine bisher ungeahnte Bedeutung für das frühe Christentum gewonnen. Denn das Ausbleiben der Parusie hatte das Geschichtsbild erschüttert, in dem die ersten Christen lebten. Sie hatten sich als die letzte Generation vor dem Ende verstanden, das mit Jesu Sterben und Auferstehen herangekommen war. Als jedoch „der Herr verzog“ und die Welt ruhig weiterlief, da wurde nicht nur eine Einzelheit in diesem Geschichtsbild, sondern dieses Geschichtsbild selbst fraglich und korrekturbedürftig. Eine Weile konnte man — mit immer neuen Terminen — an der Naherwartung festhalten. Aber das war keine Dauerlösung. Eine solche hat jedoch Lukas zu geben versucht, indem er das tatsächliche Geschehen als eine sinnvoll gegliederte Heilsgeschichte verstand, welche die Christen von aller Datierung des Endes unabhängig machte.

Der Heilsplan Gottes umfaßt die ganze Zeit, von der Schöpfung bis zur Parusie. Drei Epochen grenzten sich dabei für Lukas deutlich von einander ab. Die erste, die Zeit Israels, die Zeit des Gesetzes und der Propheten, schloß mit

Johannes dem Täufer. Nun, wo die Naherwartung enttäuscht war, konnte Lukas ihn nicht mehr, wie noch Markus, als den vor dem Ende erscheinenden Elias darstellen; er hat — neben der Wassertaufe — nur das prophetische Amt des Bußrufs und der Weissagung des ‚Starken‘. Die zweite Epoche umfaßte das irdische Wirken Jesu von der Taufe bis zur Himmelfahrt. Wie der Täufer, so wird auch Jesus aus der Endgeschichte herausgenommen. Dafür aber stellt sein Wirken das Gottesreich dar, dessen Bild nun der kirchliche Bericht für jede Generation vermittelt. Damit bekommen die Gläubigen die Möglichkeit, in der Hoffnung auf das Reich zu leben. So werden sie vom Datum der Parusie unabhängig.

Dieses Geschichtsbild verlangt, daß der eschatologisch qualifizierte Gegensatz von Galiläa und Jerusalem, wie er sich bei Markus findet, geändert wird. Tatsächlich hat Lukas einen neuen und nicht eschatologischen Aufriss des Lebens Jesu gegeben. Zwischen die Periode der Wanderpredigt in Galiläa und Judäa, in welcher Jesus die „Zeugen“ sammelt, und den (durch Streichung der marcinischen Zeitangaben verlängerten) Aufenthalt Jesu in Jerusalem schiebt Lukas mit 9,51 bis 19,27 als zweite Periode des Lebens Jesu die „Reise“. Dieses Schema steht mit dem Stoff in Spannung. Lukas hat es trotzdem durchgeführt, weil er diese Reise nach Jerusalem als den „Zug zum Leiden“ gesehen wissen wollte. Mit Samarien hat diese Reise nichts zu tun. C. verweist mit Recht darauf, daß eine Erwähnung von Samaritanern noch keine Aufnahme samaritanischer Tradition bedeutet und daß hier die Samaritaner deutlich vom jerusalemischen Standpunkt aus dargestellt sind. C. macht darüber hinaus ebenfalls mit Recht darauf aufmerksam, daß Lukas die Landschaften Galiläa, Samaria und Judäa nicht so vor sich sah, wie sie uns heute die Karte im Nestle zeigt. Für Lukas scheinen Galiläa und Judäa unmittelbar benachbart gewesen zu sein, während Samaria, an beide angrenzend, daneben lag.

Der lukanischen Auffassung des Wirkens Jesu als einer Heilszeit entspricht die Stilisierung Palästinas zum ‚heiligen Lande‘; ‚der Berg‘ ist die Jesus und dem engen Jüngerkreis vorbehaltene Stätte des Gebets und der himmlischen Offenbarung; der nur am Rand auftauchende ‚See‘ ist der Ort esoterischer Epiphanienszenen, in denen sich die Macht Jesu zeigt; ‚die Ebene‘ ist die Stätte der Begegnung mit dem Volk, ‚der Tempel‘ Ort des Lehrens Jesu; die Stadt Jerusalem endlich, erst unmittelbar vor dem Abendmahl betreten, ist die Stätte des Leidens.

Mit der Passion (22,3 stellt sich der Satan wieder ein, der seit der Versuchung fern gewesen war!) endet die Friedenszeit (beachte 22,35 f!), mit der Auferstehung/Erhöhung diese ganze Heilszeit. Sie ist „die Mitte der Zeit“.

Denn auf sie folgt eine dritte Epoche, welche bis zur Parusie dauern wird: die Zeit des Geistes und der Kirche. Lukas setzt die Kirche nicht mit dem Gottesreich ineins: sie ist vielmehr die *ecclesia pressa*, charakterisiert durch die Forderung der *ὑπομονή* und durch die Hoffnung auf das Reich, dessen Bild die Kirche den Gläubigen im Bericht von Jesu Wirken vermittelt. Zugleich sind die Glaubenden durch den Geist, Gebet und Sakrament unmittelbar mit Gott und mit dem Herrn Jesus Christus verbunden.

Auch beim Verständnis dieser dritten Epoche verleugnet Lukas wieder den Historiker nicht. So wie er das „Heute“ des Lehrens Jesu (Lk 4,21) als ein vergangenes, in historischem Abstand gesehen hatte, so sieht er nun auch die Anfangszeit der Kirche als vergangen und abgesetzt von der Folgezeit. Die Urgemeinde (auch Paulus!) mit ihrer Bindung an Judentum, Jerusalem, Gesetz und Tempel zeigt die Übernahme des heilsgeschichtlichen Erbes. Als geschichtliche Voraussetzung der heidenchristlichen Kirche steht sie aber nicht für diese Modell. Es genügt, wenn das Gesetz in der Minimalgestalt des Aposteldekrets fortbesteht. Der Tempel ist, als gerechte Strafe für seine Profanation durch die Juden, ja bereits zerstört. Lukas leitet die Kirche seiner Zeit nicht auf dem Weg einer Sukzession von der apostolischen ab. Es ist genug, wenn die Urgemeinde mit

Israel und die Heidenkirche mit der Urgemeinde verbunden sind. Dann ist die heilsgeschichtliche Kontinuität gegeben.

C.s Buch (zu dem ergänzend noch sein Aufsatz „Zur Lukasanalyse“ ZThK 49, 1952, S. 16—33, tritt) beweist, daß erhebliche Schwächen der bisherigen synoptischen Forschung richtig erkannt und erfolgreich ausgeschaltet werden. Die Theologie des Evangelisten wird nicht mehr übersehen oder als *quantité négligeable* behandelt („Die Verfasser“ [der Evangelien] „sind nur zum geringsten Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren“, schrieb Dibelius noch in der 2. Auflage seiner „Formgeschichte des Evangeliums“, S. 2), sondern gründlich untersucht, und dabei kommt es an den Tag, wie tief dieser Einfluß auf die Darstellung des Evangeliums geht. In der Herausarbeitung der lukanischen Theologie scheint mir die Hauptbedeutung des C.schen Werkes zu liegen. C. hat den historisch-theologischen Entwurf des Evangelisten vor allem an den lukanischen Änderungen des Markustextes und an der Spannung zwischen dem lukanischen „Reise“-Schema und dem überlieferten Stoff sauber nachgewiesen und anschaulich gemacht. Bei aller Anerkennung Lohmeyers hat er dessen Hypothese von den zwei verschiedenen Urgemeinden, in Galiläa und Jerusalem, mit gutem Grund abgelehnt. C. gelingt es bei der Entfaltung seiner Thesen ferner, die Schwierigkeiten zu zeigen, in die sich die Protolukas-Konstruktionen Streeters und Taylors, aber auch die Hypothesen von Hirsch verwickeln. Es erweist sich als sehr vorteilhaft, daß C. nicht zuerst auf Vorlagen des Lukas oder gar die „wirklichen Vorgänge“ zielt, sondern statt dessen fragt: „wie faßt Lukas selbst den Sinn seiner Darstellung auf?“ (S. 4). Tatsächlich sind ja die Aussagen des Evangelisten das uns zunächst Gegebene; deshalb muß die Forschung davon ausgehen. C. hat schließlich auch die durch den synoptischen Vergleich nahegelegte Gefahr erkannt und es mit Erfolg vermieden, die Anschauungen etwa des Markus in die lukanischen Parallelen einzutragen. So ist ihm eine große Reihe ausgezeichnete Beobachtungen gelungen und darüber hinaus die Einsicht in den tragenden Grundgedanken des lukanischen Doppelwerkes, nämlich den Ersatz der marcinischen Eschatologie durch eine sich stufenweise vollziehende Heilsgeschichte.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß alle Aufstellungen C.s gleichermaßen überzeugen. Es seien hier drei Punkte herausgegriffen, welche eine erneute Prüfung zu verdienen scheinen. Einmal: die lukanische Lehre vom Gottesreich. Nach C. steht es damit so: „Das Reich wird von Jesus gepredigt und in seinem Wirken manifestiert . . . das Heil ist ‚erschieden‘, man kann es nun sehen und seiner gewiß sein“ (105). „Gewiß kennt auch Lukas die Aussage: ἤγγικεν. Aber wo sie erscheint, ist nicht das Heil, sondern das Gericht der Tenor der Aussage“ (97). „Und durchweg wird als Ausgangspunkt, von dem aus das Reich nahe ist, ein künftiger Zeitpunkt angegeben“ (97). Dazu gehört die Anmerkung: „Das Gesagte gilt auch für Lk 10,9 und 11“ (ebenda, Anm. 1). Das trifft nicht zu. In Lk 10,9 hat die mit Heilungen verbundene Botschaft ἤγγικεν κτλ. keineswegs den Tenor des Gerichts, sondern den des Heils! Anders steht es erst in 10,11, wo im Unterschied zu 10,9 die Ablehnung der Botschaft vorausgesetzt ist. Daß hier ein künftiger Zeitpunkt angegeben wäre, von dem aus das Reich nahe ist, kann man beim besten Willen nicht behaupten. Weiter: die Deutung von Lk 11,20 ist nach C. „fraglich“ (101, Anm. 1). Aber hier steht doch mit dürren Worten, daß das Reich zu den Angeredeten gekommen ist, wenn Jesus mit Gottes Finger Dämonen austreibt! Von daher läßt sich auch das vielumstrittene Wort Lk 17,20 am besten verstehen, in dem von „Plötzlichkeit“ (so C. S. 86, Anm. 2 mit andern Exegeten) nicht die Rede ist. D. h., wir möchten die (von C. S. 106 [vgl. 102] angeführte) Auslegung der lukanischen Gottesreichsaussagen durch Bent Noack vorziehen: Lukas spricht einmal von Gottesreich als einer zukünftigen Größe, die mit der Parusie kommen wird, zum andern aber als von der in Jesus gegenwärtig gewesenen Größe. Nach C. (S. 89) ist in Jesu Wirken das Reich zwar nicht sichtbar, aber sehbar geworden. Diese etwas künstlich anmutende Unterscheidung wird

u. E. dem lukanischen Tatbestand nicht gerecht: das Gottesreich ist in Jesus wirklich dagewesen, und es wird bei der Parusie mit ihm kommen. Der von C. ermittelte lukanische Aufriß würde bei einer solchen Korrektur völlig erhalten bleiben. Nur die Charakteristik der mittleren Epoche, des Wirkens Jesu, ändert sich etwas.

Ein zweiter Punkt: C. bezeichnet die folgende Epoche, die der Kirche, im Unterschied von der in Jesus erschienenen Heilszeit als die der „ecclesia pressa“. Genau genommen beginnt die Zeit der ecclesia pressa aber schon mit der Passion und nicht erst mit der nachösterlichen Gemeinde. Andererseits überwiegt nun aber in der Darstellung der Apostelzeit der Friede die Verfolgung bei weitem. Die Verfolgungen sind immer nur kurze Episoden; im übrigen hat die Gemeinde Frieden und gedeiht. Lukas will auch die Zeit des Paulus (wenn man sie einmal von derjenigen der Apostel abhebt) trotz aller Nachstellungen, denen er ausgesetzt ist, nicht als eine Zeit der ecclesia pressa malen. Das sieghafte Fortschreiten des Evangeliums beherrscht das Bild. Außerdem ist diese ganze Zeit erfüllt von den Wundertaten der Apostel und des Paulus, die denen des Herrn nicht nachstehen. D. h. aber: die Apostelzeit trägt bei Lukas viel stärker das Gepräge einer Heilszeit, als das bei C. sichtbar wird. Sie ist deshalb innerlich nicht so scharf vom Wirken Jesu geschieden, wie man bei C.s Aufriß der Epochen annehmen könnte. Dagegen ist C. völlig im Recht, wenn er hervorhebt, daß für Lukas die Zeit des Geistes und der Kirche keineswegs die des Gottesreiches ist.

Und endlich ein dritter Punkt: C. hat in sehr verdienstlicher Weise herausgestellt, daß für Lukas die Apostelzeit mit ihren inneren Bedingungen und äußeren Ordnungen vergangen und nicht das Modell für die spätere Kirche ist. Ebenso wie Ausrüstung und Verhalten der Jünger während des Wirkens Jesu in der Heilszeit und danach nicht dieselben sind (Lk 22,35 ff!), ebenso wird auch der Apostolat in der Folgezeit nicht durch eine successio apostolica tradiert. Aber diese Darstellung ist nicht gegen das Mißverständnis geschützt, als hätte die Apostelzeit für Lukas keinen für die ganze spätere Kirche vorbildlichen Charakter. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet stellt ihn doch als den idealen Missionar und Kirchenleiter dar, dem die „Ältesten“ nacheifern sollen. Zugleich wird hier sichtbar (AG 20,29), daß für Lukas die Irrlehre erst nach dem Weggang der Apostel in die Kirche eingedrungen ist. Auch das zeigt, daß Lukas die Apostelzeit als eine ideale Epoche aufgefaßt hat. Damit wird es zusammenhängen, daß bei Lukas von den Spannungen zwischen Paulus und seinen Gemeinden nichts sichtbar wird. Auch die Apostelzeit ist noch vom Glanz der Heilszeit erhellt.

Damit wird an den großen Zügen des lukanischen Geschichtsbildes, die C. herausgestellt hat, nichts Wesentliches geändert. Auch wenn man noch in manchen Einzelzügen von C. abweichen müßte,<sup>1</sup> bleibt der Gesamteindruck seines Werkes bestehen: es erschließt die Theologie des Lukas in einem bisher nicht dagewesenen Ausmaß und gibt darüber hinaus der synoptischen Arbeit und dem Studium der frühen Kirche eine Fülle neuer Anregungen, für die ihm alle Mitforschenden den Dank nicht versagen werden.

Münster i. W.

E. Haenchen

<sup>1</sup> An Druckfehlern habe ich mir notiert: S. 16, Z. 11 v. o. lies „13,23 ff“ statt „11,23 ff“; S. 39, Z. 9 v. u. lies „9,54“ statt „9,50“. Auf S. 80, in dem schwedischen Zitat aus Wellhagen, ist das schwedische å (also ein o-Laut) überall durch ein a wiedergegeben. Statt „väretid“ lies „vântetid“, statt „gamlatestamentliga“ lies „gammatestamentliga“. S. 100, Anm. 1: statt „Lc 13,32“ lies „Lc 12, 32“. S. 130, Anm. 1: streiche, weil nicht von Gott handelnd, „προδρασεις, 11, 23; 27, 13; προνοια, 24, 21“ (gemeint ist überdies 24, 2); „προοράω 2, 25; 21, 29; προνάρχω 8, 9; Lc 23, 12“. S. 143, Z. 16 v. o. lies „26, 22“ statt „20, 22“; Z. 17 v. o. lies „Lc 20,37; 16,29 ff“ statt „20,37; 16,29 ff“. S. 178, Z. 7 v. u. in der Anmerkung: lies „Felix“ statt „Festus“.

Bernhard Kötting: *Peregrinatio Religiosa*. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (= Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von Georg Schreiber, Heft 33—35). Münster (Regensberg) 1950. XXVII, 473 S. geb. DM 20,—.

Die Rezension dieses bereits 1950 erschienenen Werkes in unserer Zeitschrift ist durch einen technischen Fehler bis heute unterblieben. Aber trotz des inzwischen vergangenen langen Zeitraumes muß zu dem wichtigen Werk Stellung genommen werden. Denn der Verf. hat sich mit seiner Arbeit auf ein Gebiet begeben, das besonders reizvoll und bedeutungsvoll ist, in unseren gängigen Lehrbüchern der Kirchengeschichte aber doch immer nur am Rande zur Sprache kommt. Wallfahrt und Pilgerwesen sind ja ein Teil der Volksfrömmigkeit, deren Erscheinungen gegenüber dem hohen Gedankenflug der Theologen und Philosophen gern ungebührlich vernachlässigt oder aber als ‚Aberglaube‘, ‚Reste des Heidentums‘ und mit ähnlichen Schlagworten abgetan werden. Es ist immerhin bezeichnend, daß das vom Verf. gewählte Thema in neuerer Zeit keine umfassende und ausreichende Bearbeitung gefunden hat (die ältere, von Kötting aufgeführte Literatur hat oft kontroverstheologische Intentionen), obwohl für manche Einzelfragen wertvolle Vorarbeiten existieren. Jedenfalls füllt K. mit seinem Buch eine fühlbare Lücke aus. Daß dabei seine Arbeit in der guten Forschungstradition steht, die durch Namen wie Dölger, Rucker, Klauser, aber auch G. Schreiber charakterisiert wird, zeigt das ganze Werk, und zwar nicht zu seinem Schaden. Es setzt diese Tradition gut fort, und auch wenn manche Einzelheit zu beanstanden ist und grundsätzlich von einem anderen Standpunkt aus manche Frage angemeldet werden muß, so ist doch vorweg zu betonen, daß K. eine vorzügliche Arbeit geleistet hat.

In den einleitenden Ausführungen werden Ziel der Arbeit, grundsätzliche Einstellung zu dem Problem der Übernahme naturreligiöser Gebräuche im Christentum sowie die in dem Buch zu verwendenden Begriffe geklärt (S. 1—11). „Wallfahrt“ liegt dann vor, wenn jemand aus einem in ihm selbst ruhenden religiösen Motiv seine Gemeinde zum Besuch einer bestimmten heiligen Stätte verläßt mit der Absicht, in die Heimat zurückzukehren“ (S. 11).

Der 1. Abschnitt ist der „Übersicht über die außerchristlichen Wallfahrten im Altertum“ gewidmet (S. 12—79), und zwar wird zunächst der Bereich der griechisch-römischen Antike untersucht, wobei natürlich eine Auswahl erfolgen mußte. Epidauros und Ephesus werden vom Verf. ausgesucht, um in anschaulicher Schilderung dem Leser vorzuführen, was zu dem Problem der antiken Wallfahrten zu sagen ist. Dabei ist das Motiv für Ephesus-Besuche interessant: „das eigentliche religiöse Gefühl, durch regelmäßigen Besuch der familienhaften Verbundenheit mit der Göttin Ausdruck zu geben und sich dadurch ihr Wohlgefallen zu erhalten, scheint mir für Ephesus ausschlaggebendes Motiv zu sein“ (S. 46). Daß daneben auch andere Motive wirksam sind, wird natürlich von K. nicht geleugnet. Aber gerade dieser Gedanke der Verbundenheit ist doch wohl auch für spätere christliche Wallfahrten nicht ohne Bedeutung. Ein reichlich summarischer Überblick über das jüdische Wallfahrtswesen schließt sich an und einige Hinweise auf vorislamische arabische Wallfahrten runden das Bild der außer- und vorchristlichen Umwelt ab. Da der Verf. das Hauptgewicht seiner Arbeit auf die Untersuchung des frühen Christentums legt, wird man es ihm nicht verübeln, daß in diesem Abschnitt manches zu kurz kommt. Wenn er das Auseinanderfallen von Religion und Sittlichkeit als das Grundübel der heidnischen Religiosität anspricht (S. 57), so ist diese allgemeine Aussage nur halb richtig. Es spricht aber aus ihr ein auch sonst in dem Buch zu beobachtendes Bestreben, den Einfluß der Umwelt auf das frühe Christentum möglichst gering zu veranschlagen, ein Bemühen, das nun bei einer Darstellung des Wallfahrtswesens sicher fehl am Platze ist. Aber davon wird noch zu reden sein. Fraglich scheint mir weiterhin, ob man die Tempelwallfahrt im Judentum als Wallfahrt im Sinne des Verf. ansprechen darf. Sie

war das im gewissen Sinn auch, vor allem in späterer Zeit. Aber es muß doch auch stark betont werden, daß hier das Motiv der sich sichtbar manifestierenden und aktualisierenden Gemeinde des Bundes wirksam ist.

Der wichtigste, größte und gelungenste Abschnitt des Buches ist den einzelnen christlichen Wallfahrtsorten gewidmet (S. 80—286). K. geht mit Recht von der Lokalgeschichte aus und untersucht nun Provinz für Provinz (von Ost nach West), was sich über die einzelnen Wallfahrtsorte seit den Anfängen bis ca. 500 (d. h. bis zu der vom Verf. gewählten Grenze) sagen läßt. Den Beginn macht Palästina (S. 83—110). Aus der Zeit vor Konstantin läßt sich natürlich nur wenig feststellen. Melito, Clemens, Origenes werden erwähnt, obwohl man bei ihnen eigentlich nicht von Wallfahrten reden kann. Aber wichtig ist dem Verf. dabei wohl vor allem die Schlußfolgerung: Die Annahme, „daß die Wallfahrt zum Hl. Land auf die religionspolitische Weichenstellung Konstantins zurückzuführen sei, und daß sie in religiöser Hinsicht erst möglich geworden, als mit dem Einstromen weiter Volkskreise in die Kirche eine massive Werkfrömmigkeit die pneumatisch-eschatologische Haltung der ersten Jahrhunderte ersetzt habe“, ist unhaltbar (S. 89). Diese grundsätzliche These müßte sich ja nun bei der Untersuchung der Quellen für die Zeit von 330 bis ca. 500 bewähren. Aber gerade hier wird nun manche Frage sich melden.

Aus den verschiedenen Zeugnissen, besonders den Pilgerberichten (CSEL 39 und Tobler-Molinier) will K. ein möglichst anschauliches Bild vom Umfang der Wallfahrten, von Lage und Bedeutung der einzelnen Stätten im Hl. Land, speziell in Jerusalem, das natürlich im Vordergrund steht, für diese Zeit gewinnen. Er sieht wohl, daß mit Konstantin der ‚Betrieb‘ an den heiligen Orten eigentlich erst aufblüht. Aber er meint, daß „zur Zeit Konstantins nichts Neues geschaffen und nichts Fremdes eingeführt zu werden brauchte“ (S. 105), und daß an vielen Erinnerungsstätten der heiligen Stadt lebendige Tradition der christlichen Gemeinde von Aelia festgehalten worden sei. Ein gewichtiges Argument ist für ihn, daß es sich vor allem um Stätten der Erinnerung an alt- und neutestamentliche Ereignisse handelte und nur wenige Lokaltraditionen sich auf apokryphes Schriftgut zurückführen lassen. Nun ist es ohne Zweifel richtig, daß die späteren Lokaltraditionen in Palästina sich an A und NT halten. Aber 1. ist damit nichts über ihr Alter und über die Kontinuität zwischen apostolischem Zeitalter und konstantinischer Epoche ausgesagt und 2. ist auf keinen Fall damit irgendeine Sicherheit für die Geschichtlichkeit gegeben. Denn bereits im NT werden ja Lokaltraditionen, die keinesfalls auf geschichtlichen Tatsachen beruhen, berichtet. Und was die Ereignisse der Jahre 66—70 und 132—135 für die christlichen Gemeinden in Jerusalem und Palästina bedeutet haben, läßt sich zumindest ahnen! Ich meine also, daß K. hier hätte schärfer und kritischer urteilen müssen. Ein Beispiel mag das noch verdeutlichen: K. kommt natürlich auch auf Bethlehem zu sprechen. Er zitiert eine Origenes-Stelle (c. Cels. I 51 auf S. 86), nach der zu der Zeit dieses Schriftstellers die Höhle der Geburt gezeigt wurde. Allerdings gab es zu dieser Zeit noch keine Kirche an dieser Stätte, aber sie war auch nicht in heidnischer Hand. Später nun werden von K. verschiedene Stellen aufgeführt (auf S. 101 Anm. 96), die diese Höhlentradition belegen sollen. Aber ist überhaupt von einer einheitlichen Tradition zu reden und wie verhalten sich die späteren Aussagen zu der Behauptung des Lukas, daß Jesus in Bethlehem in einem Stall zur Welt gekommen sei? (Der „Höhlenstall“ ist ja wohl nur als spätere Harmonisierung zu betrachten.) M. E. hat W. Bauer, der diese Frage in seinem „Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen“, 1909, eingehend untersucht, bereits die richtige Lösung gewiesen: Älteste Tradition ist, daß Jesus in Nazareth geboren sei. Aus Gründen, die im Schriftbeweis liegen, wurde die Geburt ‚in‘ Bethlehem, wie sie im 1. und 3. Evangelium berichtet wird, zur herrschenden Vorstellung. Erst später verlegte man die Geburt in die Nähe der Stadt (z. B. Protevgl. Jacobi). Jedenfalls scheint mir diese Interpretation der Quellen die Dinge richtig zu

sehen. Was nun die angebliche Profanierung der Geburtsstätte durch Hadrian betrifft, so ist diese Tradition so spät belegt, daß man mit ihr nicht operieren sollte. A. M. Schneider hat (RACH II 224 ff. s. v.) vermutet, daß erst unter Decius vielleicht von einem solchen Versuch, die christliche Verehrung dieses Ortes zu beenden, geredet werden kann. Jedenfalls: Man kann nicht umhin, die konstantinische Zeit auch für die Geschichte der *loca sancta* als entscheidenden Einschnitt anzusehen, mit dem nun tatsächlich viel volksreligiöser Brauch in die Kirche einströmt, was ja bei dem Zustrom der Massen kein Wunder ist. Die Darstellung bei K. vermittelt nun ein anschauliches Bild, wie sich im Laufe des 4. Jahrhunderts die Volksfrömmigkeit des Hl. Landes bemächtigt. Man ‚findet‘, was man sucht! Das ist aber sicher nicht durch Lokaltraditionen, sondern in erster Linie durch die Lektüre der Hl. Schrift und durch alte religiöse Vorstellungen bedingt.

Syrien und Mesopotamien sind natürlich ein dankbares Gebiet für die Fragestellung dieses Buches (S. 111—138). Nach einem allgemeinen Überblick über Stätten in Syrien, zu denen man pilgerte, geht K. ausführlich auf Kal'at Sim'an ein. Leben und Ansehen des Simeon werden geschildert und auch die archäologischen Probleme der Wallfahrtskirche eingehend erörtert, wie ja überhaupt K. immer wieder die archäologischen Fragen sachkundig abhandelt. Die Frage, ob es ein vorsimeonisches Stylitentum gegeben habe, ist K. geneigt zu bejahen, und zwar aufgrund von Peregr. Aeth. 20, 6. Aber auch K. vermag außer diesem anfechtbaren Beleg keine weiteren Spuren aufzuweisen. In Mesopotamien werden Edessa und Rusafa, das durch Sergios berühmt gewordene Städtchen, behandelt. Kleinasien (S. 138—187) weist eine Fülle von Orten, zu denen man in der christlichen Zeit pilgerte, auf. Es seien aus den von K. behandelten Stätten einige genannt: Seleukia ist durch den Kult der hl. Thekla bekannt. Die Frage ist hier natürlich die, ob man die *Acta Pauli et Theclae* für die Frühgeschichte dieses Wallfahrtsortes benutzen darf. K. versucht, einen historischen Kern aus diesen Akten zu retten. Man wird diesem Versuch etwas skeptisch gegenüberstehen, vor allem, da er mit einer merkwürdigen Abwertung der religionsgeschichtlichen Fragestellung verbunden ist. Jedenfalls scheint mir die Behauptung, daß die Wallfahrten nach Ikonium bis ins 2. Jahrhundert zurückreichen, nicht haltbar. Die Darstellung des archäologischen Befundes ist auch hier wieder gelungen. Neben Euchaïta und Chonai wird auch Ephesus eingehend behandelt. Dieser Abschnitt leidet darunter, daß die sogen. johanneische Frage hier hereinspielt und die kirchl. Tradition von K. akzeptiert wird. Besonderer Beliebtheit hat sich das Heiligtum der hl. Euphemia in Chalkedon erfreut. Zu diesem Abschnitt wäre jetzt heranzuziehen: A. M. Schneider, Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon (Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von H. Bacht und A. Grillmeier, I 291—302). Schneider hat den Bericht des Asterius, den K. vortrefflich nennt, als höchst unzuverlässig erwiesen.

Auch Ägypten hat seine Pilgerstätten. Besonders Menasstadt und Menuthis sind hier zu nennen und werden vom Verf. ausführlich behandelt (S. 188—211). Für beide Stätten gibt er ein anschauliches Gemälde des Wallfahrtwesens, der Sitten und der Gebräuche. Allerdings wird auch hier zu fragen sein, ob K. nicht das Weiterleben des spätantiken Synkretismus in der Kirche unterschätzt. Natürlich mag im Menasheiligtum ein christlicher Märtyrerkult die Grundlage bilden, aber sein Gepräge bekommt dieser Ort doch wohl durch den weiterlebenden spätägyptischen Volksglauben. Menuthis nun ist ja ein besonders charakteristisches Beispiel für den Ersatz einer heidnischen Kultstätte durch eine christliche, wobei man nicht davor zurückgeschreckt ist, einen Heiligen zu erfinden. Ob das der einzige Fall gewesen ist?

Die vom Verf. unternommene Rundreise führt weiter nach Konstantinopel und Griechenland (S. 211—222). Unter den mancherlei Stätten der Verehrung nahm in Konstantinopel wohl die Kirche von Kosmas und Damian die wichtigste Stelle ein. K. widmet dem Brüderpaar und seiner Verehrung eingehende Untersuchungen. Abgelehnt wird die Herleitung der beiden hl. 'Ärzte' von den Dioskuren, auch

wenn K. nicht leugnen kann, daß die Wallfahrtskirche auf eine frühere Kultstätte der beiden Dioskuren zurückweise. Er möchte aber auch hier einen historischen Kern der Legende retten und meint, die Verehrung habe bei dem echten Grab der Brüder in Cyrus in Syrien begonnen und sei dann im 5. Jahrhundert nach Konstantinopel übertragen. Aber einen Beweis für diese Behauptung vermag er eigentlich nicht zu erbringen und Deubners Argumente waren nicht so dumm. Weiter: Kosmas und Damian sollen Märtyrer der diokletianischen Verfolgung gewesen sein (nach der späteren Legende). Man sollte daher nicht sagen (S. 214): „Theodoret († 458) weiß schon davon“ (sc. von der Kultstätte über dem Grab des Kosmas in Cyrus; Damian wird übrigens bei Theod. nicht erwähnt). Rund anderthalb Jahrhunderte kann man nicht mit einem 'schon' überspringen.

Auch der Abschnitt über Rom und Italien (S. 228—256) ist farbenreich und möglichst umfassend gestaltet. Bei Rom verfließen allerdings die Grenzen zwischen Wallfahrt und politischer Reise etwas, was aber natürlich mit der Stellung der Stadt zusammenhängt. Am Rande sei noch bemerkt, daß K. mehrmals (S. 235 Anm. 844, S. 325 Anm. 165) mit einer Translation der Reliquien der beiden Apostel am 29. 6. 258 rechnet. Diese These ist aber wohl unhaltbar (vgl. dazu L. Mohlberg in: *Colligere Fragmenta*, Festschrift Dold, 1952, S. 52 ff.). An der Darstellung der Wallfahrten nach Nola, zu dem Grab des hl. Felix, werden die volkstümlichen Züge dieses Brauches — nun auch im Westen — besonders deutlich.

Aus Nordafrika (S. 256—266) ist der Stephanuskult besonders hervorzuheben. K. arbeitet gut heraus, welchen Anteil Augustinus an der Verbreitung hat, welche kritische und maßvolle Einstellung aber diesen großen Kirchenlehrer beseelt hat. Mit einem Überblick über Gallien und Spanien (S. 266—286), bei dem Tours natürlich im Vordergrund steht, schließt dieser Hauptteil des Buches.

Man wird nicht zu viel sagen, wenn man behauptet, daß es K. gelungen ist, hier gewissermaßen ein Repertorium der Wallfahrtsstätten zu schaffen. Trotz der aufgezeigten Mängel meine ich, daß wir hier in den meisten Fällen zuverlässig und umsichtig unterrichtet und an die Quellen wie an die Literatur herangeführt werden.

Auf dieser Grundlage beruhen die Ausführungen der nächsten Abschnitte, in denen nun K. das bisher gesammelte und lokal geordnete Material nach sachlichen Gesichtspunkten zusammenfaßt und auswertet. Diese Ausführungen haben nicht ganz die gleiche Höhe wie der Hauptteil des Buches, sind aber zum Teil auch recht lohnend. Natürlich tritt bei einer solchen systematischen Aufgliederung des Materials die grundsätzliche Frage nach der Wertung der geschilderten Tatsachen und Entwicklungen stärker in den Blick als vorher.

Zunächst werden „Wallfahrtsziele und -motive“ (S. 287—342) behandelt. K. untersucht hier, wie sich Wallfahrten zu Gräbern und zu lebenden Menschen entwickeln. Wenn er sagt: „Es handelt sich deshalb bei den Wallfahrten zu lebenden Menschen im Altertum um eine echte religionsgeschichtliche Analogie zwischen heidnischer und christlicher Praxis, bei der sich hinter der äußeren Ähnlichkeit oder Gleichheit der Formen ein anderes Verhalten des 'großen' Menschen und auch ein anderes Verhältnis des Pilgers zu ihm verbergen“ (S. 301), so ist das kennzeichnend für seine Grundeinstellung, wird aber — wie schon gesagt — der Geschichte der Volksfrömmigkeit nicht gerecht. An diesem Punkt wird die Grenze des Buches von K. deutlich. Wichtig sind die beiden Kapitel über die eigentlichen Motive (Bitt-, Devotions-, Buß-, Reliquienwallfahrten), wobei K. mit Recht betont, daß eine strenge Scheidung nach Motiven nur schwer möglich ist, da „verschiedene Beweggründe bei ein und demselben Pilger und der gleichen Wallfahrt vorhanden sein können“ (S. 322). Instrukтив und gelungen ist der Abschnitt IV: Reisetechisches zur altchristlichen Wallfahrt, Pilgerführer, -berichte, -herbergen, -prozessionen (S. 343—388). Hier wird der Leser nicht nur mit einem Teil der Quellen, auf denen die Arbeit des Verf. ruht, und mit deren Problemen vertraut gemacht, sondern auch in die praktischen Fragen des Wallfahrtswesens eingeführt. Auch der

Zusammenhang zwischen Pilgerherberge und Kloster kommt zur Sprache. Unter der Überschrift: „Die Pilger am Wallfahrtsort. Gabentausch an heiliger Stätte: Votive und Andenken“ (Abschn. V: S. 389—413) werden die Devotionalien, Votivgaben und Eulogien wie auch die Incubation behandelt.

Reichlich knapp geraten ist leider der Abschnitt VI: Pilger als Träger religiösen und kulturellen Austausches zwischen Orient und Okzident (S. 414—420), in dem nur einige Andeutungen über baugeschichtliche und liturgische Wirkungen gegeben werden. Allerdings würde dieses Thema wohl eine eigene Arbeit erfordern, wie denn auch Abschnitt VII (Die Wallfahrt im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Literatur: S. 421—426) hier nur mehr zur Abrundung dient und wohl einmal verdiente, zu einer eingehenden Untersuchung ausgebaut zu werden.

In einem Schlußwort faßt der Verf. noch einmal seine Darlegungen zusammen. „Überall dort, wo die *anima naturaliter religiosa* die Kundwerdung der menschlichen Beziehungen zu Gott gestaltet, werden die gleichen Grundformen religiösen Lebens in Erscheinung treten. Sie finden sich bei allen Kulturen und Religionen in analoger Weise, ohne daß man bei ihrem Vorkommen unter benachbarten Völkern an eine Entlehnung denken müßte“ (S. 428). Wenn die Wallfahrt im Christentum sich erst verhältnismäßig spät einbürgerte, so lassen sich nach K. mehrere Hindernisgründe anführen: 1) Solange die Christen in der Minderheit waren, konnte es nicht zu großen Wallfahrten kommen. 2) Die Rechtsunsicherheit vor Konstantin erlaubte derartige Unternehmungen nicht. 3) Die Lehre der Kirche in der Frühzeit war nicht geeignet, irgendwelche Interessen an historischen Orten zu pflegen. 4) Die ersten Christen lebten in der Erwartung des wiederkommenden Herren und schauten nicht in die Vergangenheit sondern in die Zukunft. 5) Der Gedanke der einzigen Mittlerschaft Christi und die Vorstellung von der fürbittenden Kraft der Märtyrer und anderer Heiliger mußten erst theologisch geklärt und auch miteinander ausgeglichen werden, ehe Pilgerfahrten einsetzen konnten.

Man wird dem weitgehend zustimmen können. Muß nun aber die daraus zu ziehende Schlußfolgerung nicht die sein, daß die Wallfahrten — die eben erst im 4. Jahrhundert einsetzen! — ein Zeichen der Entartung und des Einströmens des Heidentums sind? Die *anima naturaliter religiosa* ist nun einmal heidnisch und nicht christlich. Und die Geschichte der Wallfahrten in der Alten Kirche ist ein treffliches Beispiel für die Verweltlichung des Evangeliums. Sicher ist die Kategorie des Abfalls fragwürdig. Aber in diesem Zusammenhang drängt sie sich geradezu auf, vor allem wenn man die religionsgeschichtlichen Probleme etwas präziser behandelt. Schließlich wäre ja wohl die entscheidende Frage: Wo bleibt die kritische Funktion des Evangeliums in all diesem Treiben?

Aber wie dem nun auch sei: Das Buch von K. ist ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte der Alten Kirche und wird auf lange Zeit immer wieder viele dankbare Benutzer finden.

Göttingen

W. Schneemelcher

Werner Elert: Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens. Berlin (Lutherisches Verlagshaus) 1954. VII, 190 S. geb. DM 8.60.

Der Verf. dieses Buches war ein hervorragender systematischer Theologe, und es ist deutlich, daß der leitende Gesichtspunkt dieser Untersuchung durch die modernen ökumenischen Probleme der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft mit angeregt sind. Daher rührt in seinen glänzend geschriebenen Darlegungen der scharfe, aktuelle und gelegentlich spürbar polemische Akzent und die energische Unterstreichung mancher Ergebnisse, deren Richtigkeit kein Kirchenhistoriker bezweifeln wird. Aber er war seiner Leistung nach bekanntlich auch selbst zum Kirchen- und Dogmenhistoriker geworden und besaß besonders auf dem Gebiet der frühbyzantinischen

Lehrstreitigkeiten ein ausgebreitetes Spezialwissen, um das ihn mancher Kirchenhistoriker beneiden konnte. Für die leitenden Gesichtspunkte dieser Untersuchung, d. h. für den Zusammenhang, in dem die Sakramentsgemeinschaft mit der Frage des Bekenntnisses und der Kirchengemeinschaft überhaupt steht, fand er so gut wie keine Vorarbeiten und mußte sich ganz auf eigene Forschungen stützen. Die Begrenzung auf den Osten beginnt dabei im 4. Jahrh. und ist sachlich motiviert: nur im Osten bleibt der „Gemeinschaftscharakter“ der eucharistischen Feier kirchlich lebendig und wirksam, während im Westen „das Herrschaftsmotiv die Oberhand über das Gemeinschaftsmotiv“ gewinnt. Die Entwicklung wäre hier, wie das Vorwort bemerkt, getrennt zu untersuchen.

Die ersten vier Kapitel stellen Sinn und Charakter des urchristlichen Abendmahls grundlegend fest. Es ist *κοινωνία*, *communio*, primär nicht als Zusammenschluß gleichempfindender Persönlichkeiten zu einer religiösen „Gemeinschaft“, sondern als „Teilhabe“ am Leib und Blute Christi, der der eigentliche, versammelnde Herr der Feier ist; es ist, mit dem hier ganz altkirchlich und nicht etwa schleiermacherisch urteilenden Luther zu reden, „des Herrn Abendmahl, nicht der Christen Abendmahl“. Dadurch erhält die Frage der „Zulassung“ erst ihren vollen Ernst. Die These wird durch eine genaue Untersuchung des Wortsinns und Sprachgebrauchs in besonderen Exkursen noch über den älteren Aufsatz des Verf.s in der ThLZ 74 (1949) 577—586 hinaus geklärt. Es ist nunmehr wohl endgültig erwiesen und belegt, daß die Formel *τῶν ἁγίων κοινωνία* im Osten entstanden ist und ursprünglich auf die sakramentalen Elemente bezogen war. Eine Umdeutung des sachlichen in den personalen Sinn („sancti“ statt „sancta“) konnte erst beim Übergang in den lateinischen Westen langsam Platz greifen.

Aus dem ursprünglichen Sinn des Abendmahls ergibt sich auch die Einheit und Einigkeit der feiernden Gemeinde, die, von Anfang an dogmatisch vorausgesetzt und gefordert, mit der Zeit durch die entsprechenden Vorschriften auch kirchenrechtlich realisiert wurde. Die Kommunion wurde — dies ist des Verf.s These — immer nur als „geschlossene Kommunion“ gefeiert, d. h. es wurde nur die in sich versöhnte, bekennende Gemeinde zugelassen, und nicht nur die Heiden und die groben Sünder, sondern auch die Häretiker waren ausgeschlossen. Dieser Grundsatz konnte zunächst nur in der Einzelgemeinde streng durchgeführt werden, fand dann aber mehr und mehr auch für die Gesamtkirche die entsprechende Berücksichtigung in der gegenseitigen Anerkennung der Zulassungen und Exkommunikationen, im regelmäßigen Gebrauch der Empfehlungsschreiben und kirchlichen Ausweise bei Ortswechsel, zumal der Geistlichen, in den festen Vorschriften über das Recht und die Pflicht der Interkommunion und Interzelebration. Immer aber handelt es sich um eine totale und exklusive Gemeinschaft innerhalb der einen, allein rechthgläubigen und wahren Kirche. Die modernen Vorstellungen relativer gegenseitiger Anerkennungen, unbeschadet eines etwa verschiedenen Bekenntnisstandes, der „gastweisen“ Zulassung zum Sakrament oder gar der wechselnden Mitgliedschaft in verschiedenen Kirchen je nach den lokalen Verhältnissen, sind in der alten Kirche völlig unbekannt und auch in der Praxis weithin unterbunden. Denn die Abendmahlsgemeinschaft bedeutet Kirchengemeinschaft, und Kirchengemeinschaft gibt es nur bei gleichem Bekenntnis, das in der Liturgie der Gemeinde eine lebendige Wirklichkeit darstellt und nicht bloß als Ergebnis gelehrter theologischer Auseinandersetzungen verstanden werden darf. Diese Auffassung findet sich nicht nur in der herrschenden „orthodoxen“ Kirche, sondern genau so auch in den Sekten und Nebenkirchen. Sie erscheint als die einzig mögliche, und von hier aus versteht man die verheerenden „Kettenreaktionen“, die regelmäßig eintreten und eintreten müssen, wenn an irgendeiner Stelle der Gesamtkirche einmal ein Bruch in der Gemeinschaft konstatiert ist. Den Versuch, an bestehenden Differenzen und Bekenntnisverschiedenheiten vorbei Unionen ins Werk zu setzen, unternehmen immer nur politische Stellen (und ihnen willfährige Kirchenpolitiker), und sie setzen sich auf die Dauer damit niemals durch. Die erzwungene, u. U. sogar mit physischer Ge-

walt (durch Aufsperrn des Mundes mit einem Holz wie in den heidnischen Verfolgungszeiten für das Götzenopferfleisch) erzwungene Abendmahlsgemeinschaft ist dabei immer der Punkt, an dem die Entscheidung fällt.

Diese kurze Inhaltsangabe gibt keinen Begriff von der Fülle des interessanten und vielfach ganz neuen Materials, das vor uns ausgebreitet wird. Fast zu jeder Besonderheit gibt es eine amüsante Anekdote, ein schlagendes Zitat, eine Fülle von eindrücklichen Beispielen. Kleine Bedenken über die Auslegung im Einzelnen spielen dagegen keine Rolle, und auch daran, daß die Entwicklung im Großen richtig gezeichnet ist, läßt sich m. E. nicht zweifeln. Aber freilich — gerade die gelegentlichen Abweichungen und Unsicherheiten hätten m. E. eine stärkere Beachtung verdient, so wenig dies dem Hauptziel der Untersuchung zu Gute gekommen wäre. Warum fehlen die Gnostiker des zweiten oder die Mönche des vierten Jahrhunderts, die beide — und beide in verschiedener Weise — in das klare dogmatisch-kirchenrechtliche Schema nicht hineinpassen? Der Verf. meint einleitend, die alte Kirche habe überhaupt „so gut wie alle hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte, bis zu den heutigen, vorweggenommen“. Ich verstehe diese Behauptung nicht angesichts einer Darstellung, die fort und fort und mit Recht darum bemüht ist, die wesentliche Verschiedenheit des alten ekklesiologischen Denkens gegen alle moderne Relativierung des Konfessionsbegriffes ans Licht zu stellen. Oder sollten deren Vertreter lediglich als Nachfahren der alten, taktisch-politischen Unionen charakterisiert werden? Das wäre aber nicht bloß theologisch ungerecht, sondern auch historisch durchaus schief.

Entscheidend ist die Frage, ob der *consensus quinquasecularis*, der hier nachgewiesen werden soll, wirklich zutrifft, d. h. ob die geschlossene Kommunion auf Grund der eindeutigen Bekenntnisbindung die einzige Möglichkeit ist, die sich vom N.T. her ergibt. Daß die geschilderte Praxis auch im 2. Jahrhundert nicht immer ganz konsequent durchgeführt sein mag, hält der Verf. selbst für möglich (S. 104); aber er sieht darin dann nur einen Abfall oder ein Unsicherwerden gegenüber einer Auffassung, die im N.T. wo nicht ausdrücklich gelehrt, so doch aus sachlichen Gründen vorausgesetzt werden muß. Das ist eine bekannte, aber eine sehr gefährliche Methode systematischer Deduktion. Ob ein Gedanke tatsächlich ausgesprochen oder erst modern gefolgert wird, ist niemals dasselbe. Es erscheint mir darum — im Gegensatz zum Verf. — lehrreich, daß beispielsweise Ignatios noch nirgends von einem „Ausschluß“ der Ketzer spricht, sondern sich lediglich darum müht, seine Schäfchen zusammenzuhalten. Für die paulinischen Gemeinden hat Günther Bornkamm gezeigt, daß das Anathema der Abendmahlsgemeinschaft nicht auf eine konkrete Exkommunikationspraxis im Sinne späterer Regelungen bezogen werden kann, sondern eine „Aufforderung zur Selbstprüfung“ bedeutet. Der Verf. nimmt das hin, erklärt es aber gleichzeitig für selbstverständlich, daß Paulus daraus doch die späteren Konsequenzen gezogen haben müsse und mit den von ihm beschimpften Falschaposteln niemals das Abendmahl gefeiert haben könne (S. 94 f.). Ich möchte die Gegenfrage stellen, ob man also annehmen muß, daß Paulus — etwa bei seinem letzten Besuch in Jerusalem, wo solche Leute sehr wohl an der Gemeinschaft der Urgemeinde teilgehabt haben können — seinerseits die Teilnahme an der Abendmahlfeier verweigert haben würde. Ich glaube das nicht. Und sollen solche Aporien, die sich immer wieder ergeben, dann wirklich nur als Inkonsistenzen beurteilt werden, die man je eher und je radikaler, um so besser durch kirchenrechtliche Bestimmungen zu überwinden hat? Es liegt mir ferne, aus solchen Erwägungen einfach den umgekehrten Schluß zu ziehen und die „offene Kommunion“ für neutestamentliche Lehre zu erklären. Aber es ist die Aufgabe des Historikers, solche Unstimmigkeiten aufzuweisen, weil diese Unstimmigkeiten die Wirklichkeit des Lebens, auch des kirchlichen Lebens, sehen lassen, und diese sind, wie mir scheint, nicht nur von historischem, sondern auch von theologischem Gewicht.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Theodor Rüschi: Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenaeus von Lyon (= Studien zur Dogmengeschichte und syst. Theologie, hrsg. von F. Blanke, D. Lerch und O. Weber, Bd. 2) Zürich (Zwingli-Verlag) 1952. 142 S. kart. DM 11,50.

Der Titel des Buches verspricht mehr, als der Verfasser zu halten beabsichtigt. Rüschi stellt keine historische Entwicklung dar, sondern er bespricht ausführlich die Stellen, an denen die oben genannten Väter sachlich oder begrifflich vom Heiligen Geist reden. Dazu geht er von einer Untersuchung neutestamentlicher Aussagen über das Verhältnis zwischen göttlichem Pneuma und menschlichem Enthusiasmus aus und konstatiert für das Neue Testament eine „Bewegung“ des Pneuma. Darunter versteht er die Auswirkung des Geistes im Leben des Einzelnen und der Gemeinde: „Der Geist entreißt den Menschen den Mächten des Unbewußten, Unpersönlichen und Geschöpflichen und führt ihn zu klarer Glaubenserkenntnis und zum persönlichen Verkehr mit Gott“. Eben diese Bewegung weise auch der Geistbegriff der drei Väter auf und bleibe damit in der Nähe der neutestamentlichen Auffassung. — Ferner bezeichnet R. mit „Bewegung“ die Entwicklung des Geistbegriffs vom dynamischen zum persönlichen Verständnis. Er sieht diese Entwicklung bereits im Neuen Testament ausgeprägt und bei den drei untersuchten Schriftstellern fortgesetzt. Ursache dafür ist die Erfahrung der Gemeinde, die den Heiligen Geist als Möglichkeit und Wirklichkeit erlebt, an die Offenbarung Gottes in Jesus zu glauben. Ihretwegen kamen — R. meint zwingend — die Väter zu trinitarischem Denken. — Die Arbeit wird von relativ breiten methodischen und systematischen Erörterungen umrahmt, unter denen der Überblick über die Rolle der Pneumatologie in der neueren Dogmengeschichte erwähnenswert ist.

Wenn wir R.s Buch als historische Untersuchung ansehen, so mindern ihren Wert zwei grundlegende methodische Schwächen. Die eine besteht in der Auswahl des Materials. Ignatius, Theophilus und Irenaeus stellen ja keineswegs feste Punkte einer geradlinigen historischen Entwicklung dar. Sie haben ihr Christentum in sehr verschiedener Weise gedacht. Ihre Anschauungen vom Geist sind, das zeigt R.s Arbeit, von einander so verschieden, daß dieser Befund das historische Problem, wie es zu solchen Unterschieden kam und wie sie überwunden wurden, erst recht stellt, ein Problem, das sich nicht einfach durch den Hinweis auf die Geisterfahrung der neutestamentlichen Gemeinde und die künftigen Aussagen der trinitarischen Bekenntnisse beantworten läßt. Allein aus dem Neuen Testament und den behandelten drei Vätern läßt sich die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist nicht verständlich machen. Die andere Schwäche hängt mit der ersten eng zusammen. Sie besteht in dem Verzicht auf eine hinreichend breite religions- und liturgiegeschichtliche Basis. Philosophie, Gnosis und Montanismus haben ihre Vorstellungen vom Pneuma gehabt, und die kirchliche Anschauung ist davon beeinflusst worden. Ohne genaue Kenntnis dieser Bewegungen und ihrer Begrifflichkeit lassen sich die Anfänge der christlichen Dogmengeschichte nun einmal nicht darstellen.

Heidelberg

H. Kraft

Tertullian: Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. Hrsg., übers. und erl. von Carl Becker. München (Kösel) 1952. 318 S. geb. DM 22.—

Die Werke des ersten großen lateinischen Schriftstellers der Kirche sind stets ein dankbares Objekt wissenschaftlicher Arbeit. Obwohl sie in den letzten Jahr-

zehnten vielfach zum Gegenstand tiefgreifender Untersuchungen gemacht worden sind — es sei nur an die holländischen Arbeiten erinnert —, lohnt es doch, sich immer wieder von neuem mit ihnen zu beschäftigen und Vieles bedarf noch der Klärung. Carl Becker, ein Schüler F. Klingners, hat sich nun mit dem vorliegenden Buch in die Schar der Tertullianforscher eingereiht und legt eine zweisprachige Ausgabe des *Apologeticum* vor, die vom Kösel-Verlag mit erfreulicher und muster-gültiger Ausstattung versehen worden ist.

Zur „Einführung“ (S. 11—51) gibt Becker eine gute Einleitung in Leben und Werk Tertullians und insbesondere in die Schrift, deren Text und Übersetzung er vorlegen will. Tert. wird mit Recht in die Geschichte der christlichen Apologetik eingeordnet, und auf dem Hintergrund der griechischen Apologeten erscheint sein Werk als eine ganz besonders große Leistung. „Sie (sc. die griechischen Apologeten) sind des apologetischen Materials nicht recht Herr geworden, so daß sie ihren Reichtum nicht zu nutzen wissen“ (21). Anders bei Tertullian: „Das apologetische Material, das er zum größten Teil von den Griechen übernimmt, erhält unter seinen Händen neues Leben, und er gebietet darüber souverän“ (22). Man wird diesem Urteil — das sich ja an R. Heinzes Arbeit (*Tertullians Apologeticum*, 1910) anschließt — weitgehend zustimmen, auch wenn man vielleicht der Meinung ist, daß die griechischen Apologeten damit nicht ganz gerecht beurteilt werden. Recht hat B. aber sicher, wenn er sagt, daß es unter den Schriften Tertullians keine gibt, „die so viel über sein Wollen und sein Denken aussagt und seine Persönlichkeit so deutlich hervortreten läßt, wie das *Apologeticum*“ (18). Das wird denn auch sehr deutlich an der eingehenden Analyse, die B. dieser Schrift des Afrikaners — nach kurzen Hinweisen auf dessen Lebenslauf und schriftstellerisches Werk, sowie auf die juristische Grundlage der Christenprozesse, wobei B. ein eigenes Gesetz gegen die Christen annimmt und sich auch auf das „*Institutum Neronianum*“ (*Adv. nat.* 1, 7!) beruft; ich bin da anderer Meinung — zuteil werden läßt. Diese Analyse ist mehr als eine bloße Nachzeichnung des Gedankenganges: Es wird hier deutlich, daß das *Apologeticum* eine der größten Leistungen der Kompositionskunst ist, in der die Gedanken von einer großen Bewegung beherrscht und geordnet werden, wobei ihre Funktion im Ganzen bald offenbar bald verdeckt wird. Dazu kommt dann noch die sprachliche Gestalt, auf deren Bedeutung B. hinweist: „wie das *Apologeticum* in nuce Tertullians ganzes Denken und Wollen enthält, ist es auch der beste Spiegel für die Eigenart und für den Reichtum seines Stiles“ (41). Tert. hat es sich etwas kosten lassen, seinen Schriften die rechte Form zu geben. B. zeigt das an den verschiedenen Stufen der Apologetik des Schriftstellers (*Adv. nat.*, *Apol.* in 2 Fassungen). Die spätere Zeit hat von Tert. gezehrt. Schon der Octavius des Minucius Felix ist nach Meinung Beckers von Tert. abhängig. Die Gründe dafür sind zwar erheblich, aber einen *Beweis* kann B. auch nicht erbringen. Mit einigen Hinweisen auf die Gestaltung der Übersetzung, des Textes und der Anhänge endet die gehaltvolle Einführung.

Der lateinische Text nun hält sich „an jenen Zweig der Überlieferung, in dem die endgültige Fassung des *Apologeticum* bewahrt ist“ (50) und beruht auf der Ausgabe von H. Hoppe (*CSEL* 69, 1939). Diese Ausgabe bedeutete seinerzeit einen wirklichen Markstein. Bietet schon die gesamte Überlieferung der Schriften Tertullians immer neue Probleme (vgl. dazu die Übersicht bei Dekker-Borleffs, *Corpus Christianorum* I, 1, 1953, S. VI—VIII), so ist eine Edition des *Apologeticum* mit besonderen Schwierigkeiten belastet. Hat doch diese Schrift zwei verschiedene Fassungen (eine frühere und eine spätere) gehabt, die aus der handschriftlichen Überlieferung aber jeweils erst herausgearbeitet werden müssen. Hoppe unterrichtet in der Einleitung zu seiner Ausgabe umfassend über die gesamte Überlieferung. Becker hat nun die Arbeit von Hoppe insofern weitergeführt, als er in einem Anhang frühere und spätere Fassung (zwar nicht in extenso, aber in der Aufzählung der Varianten) nebeneinander stellt und damit ein klares Bild der früheren Fassung vermittelt. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Ein Vergleich

mit der Ausgabe von Hoppe zeigt deutlich, daß die Probleme ihrer Lösung näher gebracht wurden.

Weiter ist dem Band ein Register beigegeben, das aber mehr als ein gewöhnlicher Index ist. Vielmehr sind hier eine Fülle von Erläuterungen in alphabetischer Reihenfolge zusammengestellt. Ich bezweifle allerdings, daß man diese Art der Kommentierung als glücklich empfinden wird, auch wenn ich gern zugebe, daß die Erläuterungen an sich nützlich und recht gut fundiert sind. Die deutsche Übersetzung ist ausgezeichnet gelungen. In flüssiger und gewählter Sprache wird der lateinische Text sinngemäß und richtig wiedergegeben. Vergleicht man diese Übersetzung mit der von Esser (BKV 24), so zeigt sich nicht nur der Fortschritt der Arbeit am lateinischen Text, sondern auch ein besonders feines Sprachempfinden und ein besseres sachliches Verständnis. Im ganzen ist also hier ein höchst erfreulicher Beitrag zur Tertullian-Forschung geleistet. Becker hat mit seinem Buch dazu beigetragen, daß das *Apologeticum* Tertullians über die Fachwelt hinaus (die aber auch vielfache Belehrung empfangen wird) bekannt wird. Daß diese Schrift Tertullians wert ist, auch heute noch gelesen und studiert zu werden, hat B, selbst sehr fein ausgedrückt: „Die Situation des Glaubens, der von einer übermächtigen feindseligen Umwelt verleumdet und verfolgt wird, aber im Bewußtsein seines göttlichen Auftrages und in der Hoffnung auf den himmlischen Lohn alles Leid standhaft erträgt, ist nicht gebunden an die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert. Wenn eine Schrift aus solch siegesgewisser Haltung entspringt und wenn die innere Überlegenheit, bei aller leidenschaftlichen Empörung, sich gültig und in vollendeter Form in ihr zu erkennen gibt, dann mag ihr noch so vieles anhaften, was durch die Zeit und den Ort des Entstehens bedingt ist, dennoch kann jeder, der eine ähnliche Situation durchlebt, sein eigenes Anliegen in ihr ausgesprochen finden“ (47).

Göttingen

W. Schneemelcher

*Paul Simon: Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil.* Paderborn (Schöningh) 1954. 202 S. geb. DM 9.20.

Dieses Büchlein ist für die im Verlag Schöningh erscheinenden Augustinübersetzungen als „Introduktorium“ veröffentlicht. Es ist kein gelehrtes Werk; es „will einführen, will den Verehrern Augustins alte Schätze neu erschließen und will Abseitsstehende für den Heiligen gewinnen“. Der Text fand sich im Nachlaß des Paderborner Dompropsts und Tübinger Professors Paul Simon. So ist dieser über den Kreis seiner eigenen Kirche hinaus verehrten, ökumenisch gesinnten Persönlichkeit zugleich ein kleines Denkmal errichtet. Die sympathische, gebildete Skizze verrät einen Mann, der sich mit Augustin beschäftigt und der ihn gekannt und geliebt hat. Die Darstellung ist teils biographisch, teils wieder mehr systematisch und wird öfter durch allgemeinere historische und theologische Vergleiche und Reflexionen belebt. Man spürt die herangezogene Literatur, die auch genannt wird, und mitunter geht die Auseinandersetzung ziemlich weit ins Einzelne, z. B. in der sehr vorsichtig beurteilten Frage nach der Exaktheit des Bekehrungsberichts in den Confessionen (S. 78 f.). Dann treten wieder weite Gebiete erstanlich in den Hintergrund. Von dem Exegeten Augustin erfährt der Leser fast nichts; wer Pelagius war, verrät eine spärliche Anmerkung des Herausgebers, aber der „Anti-Pelagianismus“ betitelte Abschnitt behandelt weder ihn noch eigentlich die Prädestinationslehre Augustins. Man hat den Eindruck, als sei die Arbeit (deren Gliederung auch nicht recht überzeugt) in dieser Form noch nicht für die Veröffentlichung reif gewesen (vgl. S. 186 f.). — S. 61 Anm. 10 muß es natürlich „Adolf“ und nicht „Otto Harnack“ heißen.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

# Christliche Archäologie

Johannes Kollwitz: Das Christusbild des dritten Jahrhunderts (= Orbis Antiquus Heft 9) Münster i. W. (Aschendorff) 1953, 48 S., 15 Taf. Kart. DM 3.75.

Ausgehend von der Tatsache, daß es schon im christlichen Altertum kein Porträt Christi gab, untersucht Kollwitz unter Verwendung zahlreichen literarischen Materials das Christusbild in der Kunst (Katakombenmalerei und Sarkophagplastik) des 3. Jahrhunderts, in welchem der älteste christliche Bilderkreis geschaffen wurde. Dieser besteht aus verschiedenen Themen, aus biblischen Bildern, aus Hirten- und Lehrszenen, aus Tauf- und Mahldarstellungen, die alle symbolisch zu verstehen sind und analog den frühchristlichen Gebeten den Gedanken der Soteria (Rettung von Sünde, von der Welt und vom Tode) veranschaulichen wollen. Daraus ergibt sich die Interpretation der Christusbilder, die diesen Themenkreisen erwachsen sind: Guter Hirt, philosophischer Lehrer, Fischer (oder Angler) und Fisch ( $\text{ΙΧΘΥΣ} = \text{Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ}$ ) sind Sinnbilder des Soter, der das Heil wirkt und den Menschen in Lehre und Sakrament vermittelt. Dem Verf. gelingt es so, die christliche Bilderwelt und die Christusbilder des 3. Jahrhunderts auf einen Nenner zu bringen und von einer bestimmten Idee her einheitlich zu deuten, worin man ihm im großen Ganzen gern folgen wird.

Im Einzelnen bleibt jedoch mancherlei hypothetisch. Zu S. 9 f.: Sind die Löwen in der Danielszene wirklich als die „dunklen Mächte“ zu verstehen, die die Seele auf ihrem Weg zum Himmel bedrohen? Wie G. Rodenwaldt gezeigt hat, ist der Löwe im 3. Jahrhundert auch auf heidnischen Denkmälern das Symbol des Todes schlechthin. Daniel zwischen den Löwen veranschaulicht also einfach den Gläubigen in der Todesnot. Zu S. 11: Ist das Bild des Guten Hirten in Beziehung zur Taufe zu setzen? Dieser Bezug ist in den altchristlichen Baptisterien und Taufliturgien zweifellos vorhanden, wie J. Quasten nachgewiesen hat, am Grabe aber dürfte ein anderer Sinn näher liegen, die Vorstellung vom Seelengeleiter ins Paradies. Zu S. 18 ff.: Ist es möglich, die Gestalt des sitzenden philosophischen Lehrers bald auf Christus, bald auf den Christen zu beziehen, ohne das Verständnis dieser Szene für den altchristlichen Betrachter zu gefährden? Wenn diese Gestalt auf einem Fresko in der Kallistkatakombe neben der Samariterin erscheint, so steht die Deutung auf Christus außer Zweifel. Auf Darstellungen aber, die das philosophische Thema ohne biblische Verkleidung wiedergeben, scheint es ratsamer und logischer, mit Fr. Gerke durchweg an die Verkörperung des in der wahren Philosophie geschulten Christen zu denken, zumal der Kopf dieses Lehrers in mehreren Fällen darauf angelegt ist, die Porträtzüge des Verstorbenen zu erhalten. Der Kopf des Philosophen in der Petrus- und Marcellinus-Katakombe (Wilpert Taf. 94) ist ferner alles andere als ein Christuskopf. Zu S. 29 f.: Auch die Deutung des Fischers auf Christus bleibt — wenigstens auf den meisten Darstellungen — fraglich. Nicht erst im späten 3. Jahrhundert, sondern schon auf den ältesten christlichen Sarkophagen tritt der idyllische Charakter der Szene stark hervor, z. B. auf dem Sarkophag von S. Maria Antiqua, wo neben dem Angler der Netzfischer steht, oder auf dem Sarkophag von La Gayolle, wo über dem Fischer der Sonnengott erscheint. Man sollte die Fischerszene darum wohl allgemeiner im Rahmen der Taufsymbolik deuten.

Mit Recht läßt Kollwitz die erste Schicht der christlichen Kunst mit ihrer „Hintergründigkeit und Bildhaftigkeit“ in der Zeit der Tetrarchie enden und mit dem 4. Jahrhundert eine neue Ideenwelt einsetzen, die sich mehr dem biblisch-historischen Bilde zuwendet. Damit wandelt sich auch das Christusbild. Aus dem Sinnbild des Soter wird der Soter selbst, der historische Christus mit dem Idealporträt, das den apokryphen Schriften nachgebildet ist. Die Frage ist nur, ob dieses historische Christusbild erst jetzt entsteht oder ob es nicht von Anfang an

da ist. Das 3. Jahrhundert kennt doch wohl nicht nur die genannten Sinnbilder Christi, sondern daneben auch schon die Gestalt Christi selbst. Sie begegnet bei der Auferweckung des Lazarus, bei der Heilung des Gichtbrüchigen, beim Meerwandel des Petrus (Dura), bei der Brotvermehrung (Attika des Grabes des Clodius Hermes) und beim Gespräch mit der Samariterin. Wenn hier auch die Christusgestalt nicht den Akzent hat wie im 4. Jahrhundert, so verrät sie doch schon eine gewisse Charakterisierung und Individualisierung. Schon hier erscheint Christus bartlos-jugendlich, schon hier ist er als Philosoph mit Pallium, Sandalen, Buchrolle und Zauberstab gekennzeichnet. In einem Fall, bei dem Gespräch mit der Samariterin in der Prätextatkatakombe, trägt Christus sogar Imperatorentracht. Das Christusbild des 4. Jahrhunderts hat also im biblischen Bild des 3. Jahrhunderts seine Vorstufen, die Kollwitz nicht oder nur nebensächlich behandelt.

Göttingen

E. Schäfer

Carl-Otto Nordström: Ravennastudien. Ideengeschichtliche und ikonographische Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna. Stockholm (Almquist u. Wiksell) 1953. 151 S. mit 32 Tafeln und 5 Farbtafeln. Schw. Kr. 46.—

Ravenna, die Stadt der Galla Placidia, Theoderichs und der byzantinischen Statthalter in Italien, ist eins der interessantesten und problemreichsten Kapitel der spätantiken und frühchristlichen Kunstgeschichte. Seit H. Dütschkes „Ravennatische Studien“ (1909), die vor allem den Sarkophagen gewidmet waren, ist die Diskussion über die bedeutenden und zahlreich erhaltenen Kunstwerke Ravennas nicht abgerissen. Seit 1911 erscheint in Ravenna sogar eine eigene wissenschaftliche Zeitschrift, „Felix Ravenna“, die der geschichtlichen und kunstgeschichtlichen Erforschung der Stadt dient. — Der größte Schatz Ravennas sind seine Mosaiken, die den Menschen von heute stark ansprechen und um deren Erhaltung und Deutung man in besonderem Maße bemüht ist. Sie sind in den letzten Jahren erneut sorgfältig restauriert worden, wobei von einem Teil der Bilder hervorragende Kopien angefertigt wurden, die sich zur Zeit auf einer Wanderausstellung durch Europa befinden. Eine gute Publikation der ravennatischen Mosaiken verdanken wir C. Ricci.

Die in deutscher Sprache erschienene Arbeit des Schweden Nordström, der bei Gregor Paulsson-Uppsala und André Grabar-Paris in die Schule gegangen ist, gilt ebenfalls den Mosaiken Ravennas. Der Verf. behandelt jedoch nicht sämtliche Werke der ravennatischen Mosaikkunst, sondern nur einen Teil von ihnen, der freilich die wichtigsten umfaßt: das Laurentiusbild sowie die Kuppel- und Tamburfelder im Mausoleum der Galla Placidia, die Kuppelmosaiken der beiden Baptisterien, die Christusszenen und die beiden Prozessionsfriese der Märtyrer und Märtyrerinnen an den Hochwänden von S. Apollinare Nuovo, die Darstellungen im Presbyterium und in der Apsis von S. Vitale und das Apsisgemälde mit dem „Triumphbogen“ (richtiger Apsis-Stirnwand) von S. Apollinare in Classe. Die Auswahl ist bestimmt durch die ikonographischen und ideengeschichtlichen Probleme, die den Verf. in erster Linie interessieren. Kunstgeschichtliche und stilistische Fragen werden nicht oder fast nicht berührt, auch nicht die komplizierte Frage der byzantinischen Kunst und ihres Verhältnisses zur frühchristlichen und oströmischen Kunst, die gerade vor den Mosaiken Ravennas deutlich wird und der Klärung bedarf. Wo hier oder da einmal kurz davon die Rede ist, wie bei der Gestalt des Simon und dem Pauluskopf im Baptisterium der Orthodoxen, kann man nicht unbedingt zustimmen.

Ikonographie und Ideengehalt der ravennatischen Kunst haben den Forschern schon viel zu denken gegeben, sind bisher aber noch nicht Anlaß zu einer eigenen

Untersuchung geworden. Der Verf. hat sich dieser Aufgabe mit großer Gelehrsamkeit und Kenntnis der umfangreichen Literatur unterzogen. Er versteht die Bilder sauber zu analysieren, so daß wir ihm im Einzelnen manche vortreffliche Beobachtung verdanken, setzt sich bei der Interpretation sorgfältig mit den verschiedenen Meinungen auseinander, ist vorsichtig und behutsam in seinem Urteil und erzielt Ergebnisse, die zum Nachdenken anregen, wenn man auch nicht zu allem Ja sagen kann.

Die ikonographische Untersuchung betrifft vor allem die Herleitung der Szenen von Darstellungen der römisch-heidnischen Umwelt und ergibt, daß der Charakter der ravennatischen Mosaiken in hohem Maße durch die Formen und Formeln der Staats- und Palastkunst bestimmt ist. Auf die zahlreichen Parallelen zwischen christlicher Thematik und höfischen Darstellungen haben schon A. Alföldi, A. Grabar, H. P. L'Orange, J. Kollwitz u. a. eindrucklich hingewiesen. Das Verdienst des Verf. ist es, ein Denkmal herausgestellt zu haben, das in dieser Hinsicht von ganz besonderer Bedeutung ist: die leider nur in Zeichnung erhaltene Arkadiussäule zu Konstantinopel, die auf der Ostseite ihrer Basis auf mehreren Friesen untereinander ein kaiserliches Repräsentationsbild zeigt, die Huldigung des Arkadius und Honorius durch römische Senatoren, umrahmt von fliegenden Viktorien und Waffenreliefs. Mit Hilfe dieser Darstellung gelingt es dem Verf., das umstrittene Kuppelmosaik im Taufhaus der Orthodoxen zu deuten, dessen 3 Zonen den 3 unteren Zonen des konstantinopler Basisreliefs entsprechen und das sich dadurch als eine große einheitliche Komposition erweist: Christus, der durch seine Taufe die Investitur erhält, wird von den Aposteln durch das aurum coronarium ausgezeichnet und durch die vierfache Darstellung von Thronen und Altären als himmlischer König glorifiziert. Das gleiche Kompositionsschema liegt auch den Prozessionsfriesen in S. Apollinare Nuovo und der Szenerie auf der Apsisstirnwand von S. Apollinare in Classe zugrunde.

Überzeugend ist auch die ikonographische Bestimmung und Herleitung des Apsisbildes von S. Apollinare in Classe, das zu den kompliziertesten Darstellungen der frühchristlichen Kunst gehört. Der Verf. kann hier die Interpretation Grabars durch einige Hinweise und Beobachtungen ergänzen. Das Vorbild dieser reichen und ungewöhnlichen Komposition ist in dem palästinensischen Himmelfahrtsbild zu erkennen, das uns auf einigen Ampullen von Monza und Bobbio überliefert ist und das in Ravenna in eine Verklärungsszene umgewandelt wurde. Hier wie da finden sich zwei Hauptfiguren übereinander in der Mittellinie: auf den Ampullen Christus und Maria, auf dem Mosaik das Triumphkreuz als Symbol Christi und der hl. Apollinaris. Aber auch im Einzelnen weisen die beiden Darstellungen Parallelen auf. Sowohl Maria wie Apollinaris sind als Oranten wiedergegeben und von 12 Aposteln bez. Lämmern flankiert, und den beiden Engeln, die auf dem Himmelfahrtsbild die Mandorla Christi halten, entsprechen Moses und Elias in der Verklärungsszene. Der ravennatische Künstler wählte das palästinensische Bildschema, um die Gestalt des Märtyrers, die hier zum 1. Male in der Apsismitte der christlichen Basilika erscheint, an betonter Stelle über seinem Grabe sichtbar werden zu lassen. Dabei wird die Absicht deutlich, die Gestalt des Heiligen auf Kosten der übrigen Komposition hervorzuheben.

Eine andere Frage ist, ob das ravennatische Mosaik eine einheitliche Komposition darstellt, wie das bei dem palästinensischen Vorbild der Fall ist, und ob man den Märtyrer auch inhaltlich mit der Verklärungsszene in Verbindung bringen kann. Um dies zu erreichen, stellt der Verf. folgende Hypothesen auf: Die Verklärungsszene ist zeitlos zu verstehen. Der Märtyrer, „der durch seinen Orantengestus sowohl sein Martyrium wie das Christi symbolisiert“, „bekommt Teil an dem überzeitlich und übergeschichtlich verklärten Christus und seinem durch das Kreuzesleiden gewonnenen Triumph“. Die Verklärung Christi wird von einigen altkirchlichen Schriftstellern als ein Prototyp der Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht betrachtet; also ist das Mosaik „auch“ als Symbolisierung

des Gerichts zu deuten, bei dem der Heilige als Fürsprecher der Gläubigen (12 Lämmer!) in der Paradieseslandschaft fungiert. Ob oder wieweit der Verf. recht hat, darüber ließe sich streiten, sowohl bei diesem als auch bei der Interpretation anderer Mosaiken. So viel aber ist sicher, daß in der Art, wie die Bilder ausgedeutet und theologisch ausgeschlachtet werden, die Problematik des Buches liegt.

Daß die ravennatische Kunst in besonderem Maße symbolgeladen und von theologischen Gedankengängen befruchtet ist, wird jeder zugeben. Dennoch bleibt es gefährlich, die Kirchenväter — und seien es auch nur die in jener Zeit in Ravenna bekannten und gelesenen wie Ambrosius, Petrus Chrysologus und Augustin — zur Interpretation der Bilder direkt heranzuziehen und sowohl den Gesamtinhalt wie alle Einzelheiten des Bildes aus ihnen zu deuten. Jedenfalls kann man hier erheblich übers Ziel schießen und die Absicht des Künstlers eher verkennen als erkennen. Die Schwierigkeit besteht doch vor allem darin, daß man bei ein und demselben Schriftsteller nicht selten mehrere Erklärungen ein und desselben Textes findet. Die Folge ist, daß man wie der Verf. in ein und demselben Bild mehrere Sinngehalte, Haupt- und Nebengehalte, entdeckt und daß man den Ideengehalt sich ändern läßt, „je nachdem man den einen oder andern Abschnitt des Bildes betrachtet“. Der Sinngehalt der Darstellungen läßt sich wohl nicht immer klar erkennen. Zum Verständnis sollte man in noch größerem Umfang das bildliche Vergleichsmaterial heranziehen, zum Verständnis des Kuppelmosaiks im Mausoleum der Galla Placidia z. B. die Kuppelmosaiken von S. Giovanni in Fonte zu Neapel und von Casaranello sowie das Mosaik im Baptisterium von Albenga. (Wichtig wäre u. a. auch die Frage nach der Orientierung des Mosaikkreuzes in den genannten Gebäuden.) Wo Vergleichsmaterial fehlt oder wo darauf verzichtet wird, bleibt auch die gelehrteste Auslegung der Bilder fragwürdig.

Was bei der übertriebenen symbolischen Ausdeutung der Bilder auf Grund von Väterzitate herauskommt, zeigt der Verf. selbst bei der Behandlung der Opfermosaiken im Presbyterium von S. Vitale. Hier steht sich nicht nur eine liturgische und eine dogmatische Auslegung gegenüber, sondern hier kommt man auch innerhalb desselben Lagers zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen. Der Verf. entscheidet sich mit Recht für die liturgische Interpretation und sieht in den Mosaiken Illustrationen des Opfers Christi und seiner unblutigen Wiederholung beim Meßopfer, geht aber in der Deutung der einzelnen Motive selbst zu weit und macht den Künstler wieder zum Theologen. Alle denkbaren theologischen Aussagen werden mit den Bildern in Verbindung gebracht und eine Fülle von Ideen wird aus der Darstellung herausgelesen, die sich angeblich nicht ausschließen, sondern ergänzen. So vor allem bei der Bewirtung der Engel durch Abraham, „an die sich nicht weniger als vier ganz verschiedene Gedankengänge knüpfen“. Selbst die Eiche im Hintergrund der Szene muß erhalten: aus ihrer angeblichen Kahlheit wird geschlossen, daß hier die Reliquieneiche von Mamre wiedergegeben ist, die in den mittelalterlichen Pilgerberichten erwähnt wird. Man fragt sich nur, warum der Künstler seine Absicht nicht deutlicher zum Ausdruck brachte und auf die Darstellung der konstantinischen Basilika verzichtete, in deren Mauern die Eiche gestanden haben soll. — Daß der Verf. bei seinem starken Interesse am Ideengehalt der Bilder die theologische und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisermosaiken von S. Vitale überhaupt nicht berührt, ist verwunderlich.

Es ist richtig und wird aus den Kirchenvätern und aus den altchristlichen Liturgien, vor allem dem Sacramentarium Leonianum, überzeugend nachgewiesen, daß der hl. Laurentius in der alten Kirche als besonders wirksamer Fürbitter galt, und es mag sein, daß Galla Placidia sein Bild darum in ihrem Mausoleum anbringen ließ. Auf dem Bilde selbst ist aber eben nicht der große intercessor wiedergegeben, auch nicht implicite, sondern der große Märtyrer, der mit heldischer Geste dem Rost zustrebt. Auch bei der Darstellung der Apostel im Tambur

des Mausoleums ist der Interzessionsgedanke abwegig, denn die Apostel haben ihre Hände nicht zum Gebet, sondern zur Akklamation des Kreuzes erhoben.

Einleuchtend ist die Interpretation der Christusszenen auf den beiden Hochwänden von S. Apollinare Nuovo, die der Verf. als das wichtigste Ergebnis seiner Arbeit bezeichnet. Schon A. Baumstark hat diese 26 Darstellungen aus der vita und passio Christi liturgisch gedeutet und auf die Evangelienlesungen der ravennatischen Kirche in der Fasten- (Nordwand) und Osterzeit (Südwand) bezogen. Ein Vergleich mit den verschiedenen Liturgien ergibt jedoch, daß die Bildserie nicht, wie Baumstark meinte, von der syrisch-jakobitischen Liturgie beeinflusst ist, sondern von einer norditalienischen, die dem späteren Lektionar der Handschrift C 39 inf. der Bibl. Ambrosiana verwandt ist; denn hier finden sich für die genannte Zeit des Kirchenjahres sämtliche den Mosaiken beider Wände entsprechende Texte. Freilich bleiben auch bei dieser Erklärung noch mancherlei Fragen offen: Warum stimmt die Reihenfolge der Perikopen nicht mit der der Mosaiken auf der Nordwand überein? Nach welchem Prinzip erfolgte die Auswahl der Bilder? (Es sind wohl alle Mosaikbilder in der Liturgie belegt, aber nicht alle Lesungen im Bilde vertreten!) Warum hat man z. B. eine so wichtige Lesung wie die der None des Karfreitag (Christi Tod) weggelassen, in einer Zeit, in der die Scheu vor der Darstellung des Gekreuzigten längst überwunden war? Dennoch muß zugegeben werden, daß die Deutung der Mosaiken aus der Liturgie der Fasten- und Osterzeit den Themenkreis der Bilder am besten verständlich macht und daß sich gewisse Szenen, die in der frühchristlichen Kunst sonst gar nicht oder nur selten vorkommen (Scherflein der Witwe, Pharisäer und Zöllner), anders schwer erklären lassen. — Im Einzelnen werden auch hier bedenkliche Behauptungen gewagt, z. B. daß bei der Segnung der Fische und Brote durch die ausgestreckten Arme Christi das Kreuzesleiden symbolisiert wird, ferner daß Christus auf dem ravennatischen Bild „die Segenspendung mit außerordentlicher seelischer Kraft ausführt und dabei vielleicht sogar die das Abendmahl feiernde Gemeinde, d. h. die Beschauer einschließt“. Im Ganzen: ein sehr erfreuliches Erstlingswerk, das vom Verf. noch viel erwarten läßt.

Göttingen

E. Schäfer

# Mittelalter

Josef Fleckenstein: Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*. Freiburg i. Br. (E. Albert) 1953. 125 S. geb. DM. 6.50.

In neuer, betont geistesgeschichtlicher, theologisch orientierter Sicht und mit einer ausgesprochenen Neigung zur Deduktion und zur Dialektik untersucht diese Freiburger Dissertation den Komplex der Bildungserneuerung unter Karl d. Gr. Diese wird in ihren Gegebenheiten, Zielen und Wegen unter einheitlichem Gesichtspunkt dargestellt, als historische Leistung Karls, der ein ‚neuer David‘ nicht nur genannt wurde, sondern auch sein wollte, und ‚als Verwirklichung der *norma rectitudinis*‘.

Diese Formel läßt aufhorchen. Sie ist keiner der zentralen Begriffe augustinischer Geschichtstheologie, auch kein Leitgedanke von Einhard's Karls-Vita. Sie steht nicht einmal, wie man vermuten möchte, in einem Leitsatz in Karls eigenen Briefen oder Kapitularien oder in den ‚*Libri Carolini*‘; hier begegnen nur Verbindungen wie ‚*norma patrum*‘, ‚*norma canonica*‘, oder ‚*rectitudo ecclesiastica*‘, ‚*rectitudo fidei*‘ u. a. (S. 58, 113 Anm. 32 f. und 115 Anm. 83 ff.). Es war vielmehr Papst Zacharias, der 744 bei der Ausdehnung der Legatengewalt auf das Frankenreich an Bonifatius schrieb: ‚*Spiritualiter stude ad normam rectitudinis reformare*‘ und damit ‚die prägnanteste Formulierung von Wesen und Zielsetzung der Reform‘ gab. ‚Er brauchte Bonifatius nicht erst zu erklären, wo diese *norma rectitudinis* zu finden sei. Sie lag in der Heiligen Schrift, den *Canones* und Dekretalen und in der Tradition der Kirchenväter‘. Der Verf. definiert sie mehrfach, als ‚das göttliche Maß aller Dinge, woran das Heil gebunden war‘ (S. 30) oder ähnlich (vgl. S. 10, 69, 73, 85). Im offiziellen karolingischen Schrifttum findet sich der Ausdruck, wie gesagt, nicht, doch schreibt Alkuin in einem Briefe über Karl: ‚*omnia ad rectitudinis normam in regno . . . disponi desiderat*‘ (S. 52; es sei angemerkt, daß auf Alkuin jetzt auch die S. 40 und 52 zitierten Sätze aus der Ep. de litteris colendis über das ‚Recht-Leben‘ und ‚Recht-Reden‘ usw. zurückgeführt werden, vgl. L. Wallach in *Speculum* 26, 1951, 293 f.). Das Zusammentreffen ist auffällig genug, um die Frage zu rechtfertigen, ob Alkuin hier den selbst unausgesprochen stets vorhandenen, immanenten Maßstab von Karls Reform — wie Verf. es sieht — in seinem Stichwort erfaßt oder ob er es etwa aus dem Bonifatius-Briefwechsel literarisch entlehnt hat. Aber die Phrase ist älter; Gregor d. Gr. hatte sie in seinem allbekanntesten Benedikt-Leben (*Dial.* II, 3) geprägt: ‚*quorum (der schlechten Mönche) . . . tortitudo in norma eius rectitudinis offendebat*‘. Es ist also eine auf den Kontrast berechnete, pleonastisch gefärbte Formel für eine spezielle Aussage; im Schreiben des Zacharias überrascht sie um so weniger, als dieser ja die ‚*Dialogi*‘ ins Griechische übersetzt hat. Man muß daher festhalten, daß die Wortverbindung nicht authentischer, repräsentativer Ausdruck der Grundlage von Karls Handeln ist und daß sie bei ihrem ersten Auftreten keineswegs jene allumspannende Bedeutung enthält, die der Verf. ihr beilegt. Doch ob nun diese oder eine andere, ähnlich allgemeine Bezeichnung für das, was Karls kulturpolitisches Gewissen beherrschte, gewählt wird, — gerade, daß sie so allgemein ist, macht sie für die dialektische Verwendung geeignet.

Wie der Verf. hervorhebt, ist Karls Werk ‚Reform‘. Auch hier nimmt er den Begriff in einem allerweitesten Sinne, als ‚bewußtes Handeln in Richtung auf die‘ — im *formare*, durch Gott — ‚gottgesetzte Weltordnung‘, auf deren ‚Wiederherstellung‘ es zielt, ‚wo Fehler sie, wie Sünden, störten‘ (S. 59, vgl. 51). Die weite Fassung der beiden Begriffe, der ‚*norma rectitudinis*‘ wie der ‚Reform‘ erlaubt, alles, was in diesem Erneuerungswerk geschah, auf eine höhere Ebene zu projizieren. In ergänzenden Erörterungen wird das Wesen verwandter Termini wie ‚*reparare*‘ (S. 49, 57), ‚*emendare*‘ (S. 51 ff.) und ‚*exemplum*‘ (S. 73) bestimmt.

Unter Verwendung dieser Begriffe sind die geschichtlichen Vorgänge gedeutet. Hierfür ein konkretes Beispiel, die Hintergründe für die Entstehung der karolingischen Bibliotheken:

„Doch greifen wir zunächst noch einmal auf die primäre Aufgabe des emendare und corrigere zurück. Wir sahen, daß zu ihr die *rectitudo* als Prinzip gehörte; denn „von Fehlern befreien“, „berichtigen“, „den rechten Zustand herstellen“ konnte man nur, wenn man die *rectitudo* kannte. Ihre Forderung war prinzipiell. Wenn man aber auch wußte, daß sie in der Hl. Schrift und in den Väterschriften begründet war, so kam man, sobald man sie praktisch erfüllen wollte, mit dem Prinzip allein nicht aus; dazu war nötig, daß man sich Muster verschaffte, an denen man ganz konkret erkennen konnte, was tatsächlich richtig war. Die Aufgabe der Reinigung und Berichtigung der vorhandenen Bildungsgüter schloß so die weitere Sammlung „richtiger“, „korrekter“ Werke in sich ein (S. 53) . . . Wenn es schließlich gelang (— nämlich die Reinigung des Lateins —), so war es vor allem der Tatsache zu verdanken, daß Karl durch seine Autorität und seine gesetzlichen Verordnungen dem Wirken seiner Gelehrten und den gereinigten Mustern, die sie boten, Gewicht und Nachdruck verlieh. Diese Muster zu schaffen, dazu bedurfte es nun nicht nur einer mit den Forderungen der *rectitudo* vertrauten Gelehrsamkeit: die Gelehrten selbst brauchten, wenn sie ihrem Auftrag gerecht werden wollten, *exempla*: Bücher, aus denen sie schöpfen, Autoritäten, auf die sie sich berufen konnten. Und sie brauchten sie um so mehr, als sie nach der Absicht Karls ja die Bildung in ihrer ganzen Weite in seinem Reiche heimisch machen sollten. Das heißt: der Erfolg ihres ganzen Wirkens war daran gebunden, daß ihnen Bibliotheken zur Verfügung standen“ (S. 54).

In solchem Lichte verblassen die Tatsachen. Diese Methode, die alles zwischen sein Warum und Wozu stellt, die alles versteht, wirkt geradezu beklemmend, wenn zu der Situation der in Karls Auftrag arbeitenden Hofgelehrten erklärt wird:

„. . . Das heißt, daß es oberhalb des eigentlichen Bereiches der Reform immer einen geistigen Raum geben mußte, der sich der direkten Lenkung entzog. In ihn konnte wohl der Geist der Reform eindringen, nicht aber in ihm ihr Wille bestimmend sein. Es gehört zur Größe Karls, daß er dies erkannte. Hier erwies sich, daß er die Weisheit wirklich liebte, wie die Gelehrten von ihm rühmten. Und weil er sie liebte, hat er die, die ihr dienten, gefördert und seine Förderung nicht beschränkt auf Nutzen und Zweck. An seinem Hofe konnten sie auch schaffen, wozu es sie selber trieb“ (S. 30).

Erst nachdem dieser Raum in die Planung Karls aufgenommen ist, wird das ‚frei‘ entstandene Schrifttum der Hofgelehrten mit den ‚befohlenen‘ Werken verglichen.

Innerhalb des mit Hilfe so weit gefaßter Grundbegriffe aufgebauten Systems ist einerseits die Reform der christlichen, kirchlich-lateinischen Bildung in logischer Fügung entwickelt. Aber auch der begriffliche Brückenschlag hinüber zu der für die Bildungsenergie so wesentlichen Hinwendung zur Antike, die die kirchlichen Tendenzen jener zu sprengen scheint, ist gelungen. Auf höchster Ebene darum, weil man sich, gestützt auf Augustinus u. a., ‚zu der Anschauung bekannte, daß viele unter den Philosophen der alten Zeit, was wahr und recht war in der Schöpfung, schon gesehen und beschrieben hatten‘; ‚weil es recht und richtig war, deshalb griff man darauf zurück. Auch dies kam letztlich ja aus Gottes Hand‘ (S. 59). Wie sodann in der Welt der Tatsachen die Sammlung der „richtigen“ Muster Virgils, Ciceros, Macrobius' u. a., die ‚einfach unentbehrlich waren‘ (S. 81), in dem Reformplan ihre Stelle fand, ist aus dem oben angeführten Zitat zu ersehen. ‚Selbst die Verse Ovids treten kraft ihrer *rectitudo* letztlich unter das allgemeine geistliche Ziel‘ (S. 64).

Den Anstoß zur Hinwendung zur Antike leitet der Verf. aus einer einfachen Konzeption ab: es ist der Unterschied zwischen der ‚klösterlichen Welt‘, die sich auf das von Hieronymus und Augustinus umschriebene Verhältnis zur Antike beschränkte, und dem Hofe, der die für die Herrschaft über die Welt und für das höfische Leben nicht ausreichende klösterliche Bildung aus dem Bereich der antiken Bildung ergänzen mußte (S. 32). ‚Indem man sich so der Welt öffnete, öffnete man sich der Antike — mit dem Ziel freilich, sie, wie die Welt, zu verchristlichen und durch sie zum ewigen Leben zu gelangen‘ (S. 32 f.). Die antiken Schriftsteller, an die man zunächst denkt und deren Rettung bzw. erneute Vervielfältigung (neben derjenigen der altkirchlichen Literatur) ein unvergängliches Verdienst der Karolingerzeit ist, bilden freilich nur einen Teil des als ‚weltlich‘ empfundenen Bildungserbes der Antike (‚saeculares litterae‘), die ‚nicht primär, nicht als Eigenmacht ins Bewußtsein trat‘ (S. 34). Ebenso gehört dazu die ‚weltliche‘ Wissenschaft, die vornehmlich in den Artes, den sieben freien Künsten, gespeichert war (vgl. S. 80).

Es ist von E. Norden, M. L. W. Laistner u. a. eingehend dargestellt worden, wie diese seit den Tagen der Kirchenväter in das christliche Bildungssystem aufgenommen, ihr Stoff von den christlichen enzyklopädischen Schriftstellern in kompendiöse Form gebracht, ihre Bedeutung für das Verständnis der Bibel und die Ausbreitung der christlichen Lehre in gelehrter Darlegung oder in einer Allegorie gerechtfertigt wurde. Auch der Verf. spricht mehrfach davon, aber nach ihm haben die Kirchenväter ‚den Gegensatz zwischen den saeculares und den sacrae litterae‘ nur ‚theoretisch überbrückt‘ (S. 84). Hauptsächlich weil in ihre Konzeption ‚das Mißtrauen gegen alles Weltliche‘ einging, hat ‚man vor Karl nur selten und in begrenzten Teilgebieten weltliches Wissen aufzunehmen‘ gesucht (S. 62).

Im Banne seiner eigenen, oben erwähnten Vorstellung, es sei das Neue an der Karolingerzeit gewesen, daß man sich ‚der Welt öffnete‘, hebt der Verf. als ihr neues Prinzip die ‚Verschmelzung‘ der (gesamten) geistlichen und weltlichen Bildungselemente hervor (S. 62, 101), als etwas, das erst jetzt geleistet werden mußte und geleistet wurde. Die Geschichte widerspricht einer solchen Konstruktion, in der die karolingische Bildung zu isoliert und die vorkarolingische Bildungsentwicklung nicht in der Breite gesehen wird, die an ihren besten Vertretern zu beobachten ist. Die Warnung vor der Welt ist biblisch. Trotzdem haben Augustinus, Boethius, Cassiodor und Isidor das spätantike Bildungsgut in ihren Schriften dargestellt, z. T. ausdrücklich in der Form, die sie für die christlichen Bedürfnisse für geeignet hielten. Wo immer zwischen den patristischen ‚Begründern des Mittelalters‘ (E. K. Rand) und der Karolingerzeit höhere geistige Kultur sich zeigt, steht sie in der Linie einer organischen Entwicklung, die, von jenen Namen ausgehend, sich in der Schule von Canterbury und bei Beda, aber auch bei den Iren sich fortsetzt und die Zeitalter verbindet. Die Leistung Bedas, in der Chronologie z. B., hat eine höhere Bedeutung für die Verschmelzung weltlichen und geistlichen Wissens als alle karolingischen Lehrbücher. Es war die geschlossene angelsächsische Klosterbildung, der ein bemerkenswertes ‚Weltverständnis‘ eigen war (S. 18) und die als Grundlage der karolingischen Bildung übernommen wurde; aus ihrer Berührung mit dem, was die anderen Nationen zu geben hatten, erwuchs das Vollkommenere, was sie erreichte. Wenn überdies der Verf. von der Beschäftigung mit den ‚auctores‘ als von etwas über das Studium der ‚artes‘ bewußt Hinausgehendem spricht (S. 80 f, 94), so bringt er damit aus hochmittelalterlichen Verhältnissen eine falsche historische Perspektive in das Bild.

Auch die ‚Einbeziehung des Heimischen in den Bereich der zu erneuernden Bildung‘ wird in das System eingeordnet, als jenes Element, das der Reform Karls am stärksten das Gepräge seiner Persönlichkeit verlich, freilich in einem seltsamen Gedankengang: weil nämlich die in der griechischen und römischen Welt aufgewachsenen Kirchenväter ‚nicht in Erwägung gezogen‘ hatten, daß es auch außerhalb der antiken Bildung ‚Gold‘ gab, ‚kamen auch die Theologen und Gelehrten,

die nur bei ihnen in die Schule gingen, nicht darauf' (S. 59 f.). Die einzelnen Äußerungen dieser Bemühung um die heimischen Traditionen, um das Recht, die alten Lieder, die deutsche Grammatik, die Monatsnamen, werden auch hier zu Reform und *rectitudo* in Beziehung gesetzt.

Ebenso prinzipiell, wie in dem Buche die Idee der ‚Reform‘ durchgeführt ist, wird der Begriff einer ‚karolingischen Renaissance‘ bekämpft. Wer an ihm festhält, wird im allgemeinen ebensowenig wie der Verf. leugnen, daß diese Erneuerung ein Teil der kirchlich bestimmten Kulturentwicklung des Mittelalters ist; andererseits mag er den Namen einer Renaissance durch bezeichnende Züge: zum mindesten die neue Sorge für die Klassiker und den Charakter eines Teiles der lateinischen Poesie und eines bedeutenden Ausschnitts der karolingischen Malerei und Plastik — von diesen Künsten ist bei Fl. nicht die Rede — zur Auszeichnung vor anderen Epochen gerechtfertigt finden. Er wird einigen der aufgeschlossensten Geister eine neue ästhetische Einstellung, ein gewisses historisches Verständnis, ein antiquarisches Interesse, Bewunderung und Erkenntnisdrang gegenüber den Denkmälern und Überlieferungen des Altertums wie der altchristlichen Zeit zumessen.

Der Verf. zerpfückt in seiner Polemik gegen den Begriff einer karolingischen Renaissance mit Recht die unhistorischen Vorstellungen von der ‚Akademie‘ Karls und erklärt die ‚Akademie‘-Namen aus der *familiaritas* der Kreise (S. 24 ff., 34 ff.). Dagegen hat der Versuch, durch Erhebungen aus Bibliothekskatalogen (der Zeit nach Karl!) das ‚rein quantitative‘ Übergewicht der christlichen und kirchlichen Werke gegenüber den ‚antiken, heidnischen, weltlichen‘ Werken (S. 56) oder gar ihr Zahlenverhältnis 90:1 in einem St. Galler Katalog (S. 114 Anm. 67) in die Waagschale zu werfen, etwas Fragwürdiges an sich. Der Verf. sagt in diesem Zusammenhange: ‚Vergleicht man freilich damit, wie viele der antiken Werke etwa zur Zeit Pippins in den Klosterbibliotheken vorhanden waren, so ist die Zunahme außerordentlich‘ (S. 56). Aus Mangel an Katalogen aus Pippinscher Zeit ist ein solcher Vergleich tatsächlich nicht möglich, und der Satz hat nur rhetorischen Wert.

An eine methodische Frage rührt schließlich die Auseinandersetzung mit den bekannten Versen Modoins vom ‚erneuerten goldenen Rom‘, jenem anderen von der ‚Roma secunda‘ und dem Wort Alkuins vom ‚neuen Athen‘ (S. 94 ff.). Sie werden z. T. abschwächend interpretiert und außerdem durch den Hinweis auf Stellen übertrumpft, die beweisen sollen, daß die Hauptstadt Karls, des ‚neuen David‘, in den Augen der Zeitgenossen zugleich als ein ‚neues Jerusalem‘ erscheinen mußte (S. 98 f.). Von den beiden angeführten Alkuin-Zitaten ist nur das erste, ein biblischer Vergleich, auf Aachen gemünzt; in dem zweiten aber ist eine rein bildliche Umschreibung für die unter Karls Herrschaft stehende Christenheit, von der Alkuin selbst ein Teil ist, beabsichtigt. Das letzte, unter Karls Namen stehende Wort von der ‚*civitas Christi*‘ (ohne Nennung von Jerusalem) ist lediglich eine Variation der häufig überlieferten Allegorie von der ‚*camera Christi*‘. Wenn aber die Forschungen von E. R. Curtius die überaus große Bedeutung der Rhetorik für die literarischen *Topoi* herausgestellt haben, so ist angesichts der noch viel stärkeren Einwirkung von Bibel und Liturgie die Überbewertung eines geistlichen *Topos* unberechtigt.

Nicht einmal um einen *Topos*, sondern um eine glatte Fehlübersetzung handelt es sich bei der erstaunlichen Behauptung, Theodulf lasse Karl ‚selbst die Schlüssel zum Himmelreich anvertraut‘ sein (S. 69, mit Berufung auf *Poetae* I, 524). In dem betreffenden Gedicht aus dem Jahre 800 heißt es aber ausdrücklich: *Petrus* ‚hat die Schlüssel des Himmels‘; ‚er befahl, daß du (Karl) die seinigen (nämlich für die Tore von Rom) besitzen solltest‘. Ich notiere noch die flotte, aber haltlose Behauptung, daß Theodulf den *Martianus Capella*, den ‚Hauptlieferanten‘ der Allegorie, ‚jedenfalls besser kannte als die Angelsachsen‘ (S. 64), die Berufung auf ‚*Notker*

den Deutschen' statt den 'Stammler (S. 97) und die Zuweisung des für Papst Hadrian geschriebenen Dagulf-Psalters zur Hofbibliothek (S. 54).

Hinsichtlich des Wertes in derartiger Methode angelegter Untersuchungen für eine geschichtliche Wissenschaft wird es verschiedene, vielleicht nicht zu verschönernde Ansichten geben. Einhelligkeit aber dürfte darüber bestehen, daß der hohe Anspruch, mit dem die Arbeit auftritt, eine höchst komplexe geschichtliche Erscheinung von einem Begriffe, wie der 'norma rectitudinis', her zu deuten, in der gewissenhaften Prüfung und Interpretation der Quellen seine Ergänzung finden muß.

*Planegg bei München*

*B. Bischoff*

Arsenio Frugoni: Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII (Istituto storico italiano per il medio evo, Studi storici fasc. 8—9) Roma (nella sede dell'Istituto) 1954. X, 198 S. Lire 1800.—.

Die Arbeiten des italienischen historischen Instituts für die mittelalterliche Geschichte nehmen in den letzten Jahren eine immer deutlicher sich abzeichnende Richtung auf die Geschichte der religiösen Bewegungen des hohen Mittelalters, besonders im italienisch-französischen Raum. Auf diese Fragen werde ich im Rahmen meines „Berichtes über die italienische Literatur zur Kirchengeschichte seit 1945“, Teil II, in dieser Zeitschrift noch zu sprechen kommen. Hier genüge einstweilen die Feststellung, daß von den vier Abhandlungen der neuen, sehr zu begrüßenden Serie der „Studi storici“ drei zu diesem Thema sich äußern. In der genannten Studie wendet sich Frugoni seinem Landsmann Arnald von Brescia zu. Glaubte man bisher, nach dem Ausweis der geläufigen Handbücher und den vorhandenen Monographien ein Bild von dieser Persönlichkeit und ihrer Wirkung zu haben, so wird man alsbald bei der Lektüre des neuen Buches eines Anderen belehrt. Der Autor verfügt kaum über neue Quellenstellen, und es geht ihm nicht darum, aus dem Mosaik der spröden Überlieferung und aus dem Vergleichen ihrer Aussagen ein neues Bild zu komponieren. Im Gegenteil: er will diese Vorstellungen rückgängig machen, um in eingehender Analyse jede Überlieferungsstelle einem eingehenden Verhör über ihre Aussagekraft zu unterziehen, mit dem Ergebnis, daß die bisherigen Umriss noch blasser und verschwommener werden. Dafür ist das nun in strenger Prüfung vorgelegte Wissen um so gesicherter. Wir haben es also nicht mit der Revision eines Geschichtsbildes im Sinne einer Umdeutung zu tun, sondern mit der Revision der methodischen Ausgangspunkte.

Eine genaue Untersuchung der Brescianer Quellen ergibt kaum neue Nachrichten, aber eine Klärung des vorhandenen Materials und die Zurückweisung von früheren vorschnellen Identifizierungen. Das große Kapitel über Bernhard von Clairvaux sieht Arnald zunächst als Genossen oder Anhänger von Abälard. Auf der Synode in Sens im Juni 1140, auf der er verurteilt wurde, wird er weniger als theologischer Teilhaber Abälards aufzufassen sein, eher als mit ihm und der von ihm vertretenen und geforderten Idee der Reform Sympathisierender. Bernhard verfolgt den auf seine Bemühungen hin aus Frankreich Ausgewiesenen als lästigen Reformator, Störer der kirchlichen und weltlichen Ordnung und gefährlichen Revolutionär, vor allem bei dessen Versuch, sich im Bistum Konstanz niederzulassen, wie in der Umgebung des Legaten Guido in Böhmen. Arnald ist hier wohl richtig in die damaligen Streitigkeiten zwischen dem Bischof von Konstanz und den „potentes milites“, die sich gegen den Besitz des Bischofs wandten, eingeordnet. Daß Arnald kein spekulativer Theologe, sondern Prediger und Reformator war, ergibt das im folgenden und später noch oft berührte Ereignis der römischen Revolution des Jahres 1146. Hier kann F. aus vielen neuen, darunter auch eigenen Arbeiten zu diesem Thema schöpfen, und man wird es hinnehmen müssen, daß die römische Revolution keine religiöse Seite und in diesem Punkte — zugespitzt formuliert — Arnald keine politische hat. Auch die Ausführungen bei Otto von Frei-

sing wird man nicht mehr ohne Einschränkungen benützen. Nach F. hat Otto kein eigentliches Bild von der Persönlichkeit Arnalds und seiner religiösen Haltung; er weiß nur von der Gefährlichkeit und warnt vor diesem Störer der benefizialen Ordnung in allgemeinen Formulierungen. Die Bezeichnungen der Teilnahme an der römischen Erhebung sind nicht erwiesen, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß Arnald zu den Urhebern und Planern des weltlichen Umsturzes gehörte. Es sind zwei verschiedene Schichten: eine weltliche und eine geistliche Reform, und nur für die letztere ist Arnald verantwortlich. Daß seine Bewegung der politischen Entwicklung willkommenen Auftrieb gab, leugnet natürlich F. nicht. So verdient nach ihm die Berichterstattung des Otto von Freising nicht die Bedeutung, die man ihr bisher zugelegt hat; vor allem ist die religiöse Bedeutung Arnalds von ihm nicht richtig erkannt worden.

Das Kapitel über Johann von Salisbury ist etwas ausführlich geraten; doch wird man diese längere Einführung in die Persönlichkeit, Bildung und Haltung des bedeutenden Kurialen und Chronisten begrüßen, ebenso wie die Übersicht über die politische und wirtschaftliche Lage in Rom. Wichtig sind auch hier die Untersuchungen über seine Aussagemöglichkeiten, die vor allem für die Pariser Zeit herausgestellt werden. In die große Diskussion über die Klassifizierung der religiösen bzw. häretischen Bewegungen greift F. hier insofern ein, als er vor einer zu weitgehenden Aufteilung warnt und die Grundhaltung Arnalds auf die seinerzeit von der Kurie geförderte Bewegung der Pataria zurückführt. Schon hier sei darauf hingewiesen, daß unser Autor in späteren Kapiteln einen eigentlichen „Arnaldismus“ für Rom nicht gelten läßt, eher in Oberitalien, wo die Weiterwirkung der patarenischen Vorstellungen in vielen Formen im Stadregiment sich abzeichnet. Das ist wohl eine der wichtigsten Begründungen für das Ziel des Buches: Arnald als religiösen und nicht politischen Reformator zu erweisen. Die Interpretation der Nachrichten bei Boso über die weiteren Schicksale und den Untergang Arnalds zeigen ihn als eine Gestalt von relativ geringer Bedeutung für den Kaiser. Auch die früher oft vorgetragene Ansicht, daß gerade in deutschen Chroniken viel Wichtiges über Arnald stehe, weist F. zurück; nach ihm finden wir in diesem Bereich fast durchweg traditionell typische Formulierungen, die wenig Primäres aussagen. Das in eigenwilligem Stil und manchmal etwas breit geschriebene Buch hat die Persönlichkeit des religiösen Reformators nur in den Umrissen zeichnen können; aber seine große Wirkung auf die Zeitgenossen tritt mit aller Macht hervor. Darum vermittelt die Studie von Frugoni einen tiefen und nachhaltigen Eindruck.

Tübingen

K. A. Fink

Raoul Manselli: *Studi sulle eresie del secolo XII* (Istituto storico italiano per il medio evo, Studi storici fasc. 5) Roma (nella sede dell'Istituto) 1953. VIII, 125 S. Lire 900.—.

Die in der vorhergehenden Besprechung des Buches von A. Frugoni angedeuteten Fragen stehen auch hier im Mittelpunkt des Interesses. Aus der religiösen Bewegung oder auch Häresie des 12. Jahrhunderts sind Peter von Bruys, der Mönch Heinrich (von Lausanne) und die Anfänge des Waldensertums genauer betrachtet. Ein einleitendes Kapitel: „Pietrobrusiani ed Enriciani“ gibt eine ausführliche Übersicht über die zahlreiche frühere Literatur und den Stand der Forschung, wie auch in den folgenden Einzelstudien die historiographische Seite nicht vernachlässigt ist. Für Peter von Bruys gilt nach wie vor als wichtigste Quelle der Abt Peter Venerabilis von Cluny, der als zuverlässiger Berichterstatter angesehen werden kann. Dagegen scheint die Chronologie nach M. bis heute ungenau und unbefriedigend. Nach seinem Vorschlag ist der Traktat des Petrus Venerabilis bald nach 1131 und der Tod des Peter von Bruys etwa in die Jahre 1132/33 anzusetzen. Eine genaue Prüfung der Texte ergibt einen ziemlich radikalen Spiritualismus, der fast alle

äußeren Formen des mittelalterlichen Kirchenwesens zurückweist. Doch hat nach M. die Lehre des Petrus von Bruys mit dem öfters angezogenen sola-fides-Prinzip nichts zu tun. Ebenso wird ein enger Zusammenhang mit den Katharern abgelehnt, wie Petrus von Bruys auch als Vorläufer der Waldenser nicht in Frage kommen soll. Er ist eine Persönlichkeit für sich, mit eigenen Ausprägungen, aber natürlich im Konzert der religiösen Bewegung seit der Gregorianischen Reform deutlich hörbar.

In der großen Scheidung der Geister, die zur Zeit vorgenommen wird, hat M. sich zunächst an anderer Stelle mit der schwach umrissenen Gestalt des Mönches Heinrich (von Lausanne) beschäftigt (Il monaco Enrico e la sua eresia: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano* LXV, 1953). Bisher unter mehreren Namen auftretend und keiner bestimmten Gegend zugewiesen, scheint der Mönch Heinrich aus dem südlichen Frankreich zu stammen und über eine gewisse Bildung verfügt zu haben. Seine Tätigkeit im Bistum von Le Mans, seine Verurteilung auf der Synode von Pisa 1135 waren besser bekannt; nun kann aber M. aus der von ihm in der vorhin genannten Abhandlung edierten Gegenschrift eines gewissen, wohl nicht näher indentifizierbaren Wilhelm durch die vielen wörtlichen Zitate aus dem Mönch Heinrich dessen Lehre erheben. Damit sind die früheren, mehr indirekten Zeugnisse aus der zeitgenössischen Literatur zwar nicht entwertet, aber doch zurückgeschoben. Die Schrift ist wohl vor 1135 geschrieben und gibt klare Auskunft über die häretischen Ideen des Mönches, so bezüglich der Kindertaufe, der Eucharistie und Ehe, vor allem aber in der Ablehnung der kirchlichen Hierarchie und ihres pompösen Auftretens. Demnach war der Mönch Heinrich also einer der schärfsten Vertreter spiritualistischer Forderungen, nicht in der mehr materiellen Art seines Lehrers Petrus von Bruys, sondern im Rahmen eines theologischen Systems; wenn Schüler von Peter von Bruys, so doch ein sehr selbständiger und in den zahlreichen Formen des frühen Evangelismus eine der stärksten Persönlichkeiten, freilich ohne die Kraft zu organisatorischem Zusammenschluß wie sie Waldes besaß.

Dieses Ziel wurde von Waldes mit großem Eifer verfolgt, wie M. in einem eigenen Kapitel: „il Valdismo originario“ darstellt. Zuerst haben wir wiederum eine vorzügliche Übersicht über die Literatur und den Stand der Forschung; darüber wird an anderer Stelle mehr zu sagen sein. Hier sei nur festgehalten, daß M. in dem Mönch Heinrich den entscheidenden Anstoß für Waldes sieht und die neuen und alten Texte unter diesem Gesichtspunkt zur Aussage bringt. Als neue Elemente kommen hinzu die Laienpredigt und die Forderung der vollkommenen Armut. Mit diesen kurzen Feststellungen seien die Hauptergebnisse dieses bedeutenden Kapitels bezeichnet. Aus den bisherigen Zusammenhängen heraus wird in einem weiteren Kapitel die Beschreibung der häretischen Vorgänge in der Kölner Gegend durch den Prämonstratenser Evervin, Propst von Steinfeld, erklärt; auf diese Vorgänge nahm dann Bernhard von Clairvaux in seinen „Sermones in cantica“ Bezug. Die Beobachtung wird richtig sein, daß Bernhard und seine Zeitgenossen der aufsteigenden Häresie in ihren Kampfmitteln nicht gewachsen waren; erst Dominikus und Franziskus fanden den Weg der Anpassung. Die Arbeit von M. ist ohne Zweifel ein bedeutender Beitrag zur Entwirrung der verschlungenen Fäden in der religiösen Bewegung des 12. Jahrhunderts.

*Tübingen*

*K. A. Fink*

Gerhard Schmidt: Die Handhabung der Strafgewalt gegen Angehörige des Deutschen Ritterordens. (= Beihefte zum Jahrb. der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr. Heft IV) Kitzingen/Main (Holzner) 1954. VII, 179 S. Kart. DM 12.—.

Trotz der umfangreichen Literatur über den Deutschen Orden, die Rudolf ten Haaf in seiner „Kurzen Bibliographie zur Geschichte des Deutschen Ordens“ (Göt-

tingen 1949) zusammengestellt hat, fehlte es, wie bei den meisten mittelalterlichen Institutionen, noch an Untersuchungen, die uns das eigene innere Leben, gleichsam ihre Innenseite, darlegen. Der Deutsche Orden wurde bisher allzusehr nur als politischer Faktor und nicht auch als Mönchsorden gewürdigt, seine Doppelnatur also nicht genügend berücksichtigt. In höchst dankenswerter Weise hat Schmidt es nun unternommen, einer Anregung von Prof. Dr. Hubatsch (Göttingen) folgend, einen kleinen Ausschnitt aus den Ordensstatuten, nämlich die Strafvorschriften, auf ihren Inhalt und ihre Besonderheit hin zu untersuchen. Daß er gerade das Strafrecht herausgegriffen hat, hat seine tiefe Begründung. Wenn schon die Kenntnis des geltenden Rechtes überhaupt zum Verständnis einer geschichtlichen Epoche stets notwendig ist, so spiegelt zumal das Strafrecht das innere Leben mit allen seinen Schwächen und Kämpfen am deutlichsten wider; es läßt das Verhältnis zwischen Führung und Gefolgschaft, zwischen Vorgesetzten und Untergebenen klar hervortreten und gibt einen Begriff von der Verantwortlichkeit, die im Orden herrschte. Es sei schon gleich bemerkt, daß Schmidt als Jurist die nötige Qualifikation zu einer solchen Arbeit mitgebracht hat, daß er aber darüber hinaus in hervorragender Weise sich mit dem mittelalterlichen Kirchenrecht und mit den Ordensstatuten bekanntgemacht hat. Eben dies verleiht seiner Arbeit den besonderen Wert, daß er seine Untersuchung mit außerordentlich feinem historischen Einfühlungsvermögen durchführt und seinen Gegenstand nicht aus dem natürlichen Zusammenhang herausreißt, sondern ihn in die geistige Umwelt einzuordnen versteht. Er hat sich bemüht, die entsprechenden Bestimmungen der übrigen Orden jeweils zum Vergleiche heranzuziehen, und er hat dadurch interessante Beobachtungen machen können.

Die Statuten des Deutschen Ordens zerfallen in die Regel, die Gesetze und die Gewohnheiten. Als das 1190 vor Akkon gegründete Spital der hl. Maria der Deutschen in Jerusalem im Jahre 1198 sich durch den Beitritt der anwesenden Fürsten und Ritter unter Einbeziehung des Glaubenskampfes von einer reinen Hospitalbruderschaft zu einem Ritterorden umbildete, befolgte die neue Genossenschaft zunächst die Regeln der schon bestehenden Ritterorden, der Johanniter und der Templer. Erst 1244 wurde ihre Regel einer Neuredaktion unterworfen. Die bei den Gesetzen stehenden Strafbestimmungen sind nach M. Perlbachs Untersuchungen (M. Perlbach, Die Statuten des Deutschen Ordens, Halle 1890) zwischen 1228 und 1251 entstanden. Ungefähr die Hälfte der „iudicia“ sind dem Strafrecht der Dominikaner entnommen; das übrige entstammt den Beschlüssen des jährlich zusammentretenden Großen Kapitels und den Gesetzen der Hochmeister. Großen Einfluß hat auch die Templerregel ausgeübt.

Der Verfasser untersucht zunächst die Art des Verfahrens gegen schuldig gewordene Ordensbrüder und macht die Feststellung, daß die Handhabung der Urteilsgewalt bei den Ritterorden völlig anders geregelt ist als bei den reinen Mönchsorden, von denen sie ja sonst vieles übernommen haben. Nicht ein einzelner, der Abt oder Prior oder der Vorsitzende des Schuldkapitels, fällt in den geistlichen Ritterorden das Urteil, sondern der Konvent. Den Grund sieht er einmal darin, daß der Komtur oder der Ordensmeister zwar äußerlich dieselbe Stellung einnimmt wie der Abt oder Prior eines Klosters, innerlich aber seinen Untergebenen anders gegenübersteht. Er ist nicht Vater und Seelenführer, sondern in erster Linie militärischer Führer und Verwalter, der auf den Schutz gegen äußere Angriffe zu achten hat. Das Seelenheil des einzelnen Bruders tritt für ihn hinter der großen Gesamtaufgabe zurück. Die Einzelverantwortung teilt er mit dem Konvent. Wichtiger scheint noch der andere Grund gewesen zu sein, daß es sich bei den Ordensrittern um Adelige handelte, deren Standesbewußtsein mit dem Eintritt in den Orden keineswegs erloschen, sondern im Gegenteil, da sie als die „Zierde der christlichen Ritterschaft“ galten, gestiegen war. Ihr Selbstbewußtsein vertrug es nicht, daß ein Einzelner über sie das Urteil sprach, sondern sie mußten von einem Kollegium von Standesgenossen gerichtet werden. Nur die Knechte wurden, wie die Statuten bestimmen, von dem bestraft, der das Kommando über sie führte,

ohne Mitwirkung des Konvents (S. 49). Anders als in den reinen Mönchsorden, in denen der Abt aus dem Konvent herausgehoben war, unterschied sich der ritterliche Komtur nicht von den übrigen Ordensrittern, die alle adeliger Abstammung waren. Alle Ordensbrüder waren von vornherein gleich. „Das hierarchisch-monarchische Prinzip wich darum einem genossenschaftlichen Grundsatz“ (50). Nur der Priester nahm, nach den Templerstatuten, eine andere Stellung ein. Da er durch seine Weihe über die anderen Menschen gestellt war, beugte sich ihm auch der rittermäßige Mann.

Verfahrensrechtlich sind die Ausführungen des Verfassers über die Beweiserhebung im Strafprozeß von Interesse (50—67). Bei einem Vergleiche zwischen dem im Deutschen Orden geltenden Strafverfahren und den im gemeinen Kirchenrecht angewandten drei Verfahrensarten, dem Akkusationsprozeß, dem Denunziationsverfahren und dem Inquisitionsprozeß, kommt der Verfasser nach eingehender Untersuchung zu der Erkenntnis, daß wohl das Denunziationsverfahren dem Ordensbrauch „am nächsten kommt“ (91).

Im zweiten Teile handelt er von den Strafmitteln im einzelnen. Auch hier versteht er wieder meisterhaft, die mannigfachen Beziehungen zur allgemeinen Bußpraxis der Mönchsorden herauszuarbeiten.

Die Deliktstatbestände sind in vier Gruppen eingeteilt, die sich je nach dem Grade der „Schuld“ (nicht im modernen subjektiven Sinne genommen, sondern nach objektiven Maßstäben bewertet) in die Kategorien der „culpa“, der „gravis culpa“, der „gravior culpa“ und der „gravissima culpa“ abstufen, nach denen die auferlegten Bußen bemessen werden. Besondere Anerkennung verdient das Bemühen des Verfassers um Klärung der oft so schwer greifbaren vieldeutigen Begriffe „disciplina“, „penitencia“, „iuste“ usw., die jeweils ihren speziellen Sinn haben. Für Vergehen der ersten Gattung setzen die Ordensstatuten körperliche Züchtigung und Fasten als Bußen fest. Verrichtung erniedrigender, sonst nur den Knechten vorbehaltener Arbeiten treten verschärfend hinzu. In der zweiten Kategorie wird dem, der sich verfehlt hat, das Recht genommen, Ordenskreuz und Ordenskleid zu tragen, bis er in die Gemeinschaft der Ritterbrüder wieder aufgenommen wird. Für die Fälle der gravior culpa ist die Jahresbuße als Strafe festgesetzt. Ein Jahr lang muß der hierzu verurteilte Ordensbruder mit den Kriegsgefangenen (sclavi) zusammenarbeiten und mit den Knechten, auf der Erde sitzend, essen; dazu muß er dreimal in der Woche fasten; sonntags empfängt er in aller Öffentlichkeit nach dem Evangelium der Konventsmesse seine Disziplin (Geißelung).

In ganz besonders schweren Fällen (gravissima culpa) wird über den Schuldigen auch die Kerker- oder Kettenstrafe verhängt und im äußersten Falle die Ausstoßung aus dem Orden verfügt. Feigheit vor dem Feinde und Überlaufen zu den Sarazenen sind schwerste Vergehen für jeden Ordensritter. Auch die Sodomie wird hierzu gerechnet. Der Ausgestoßene, der nicht mehr würdig ist, Ordensritter zu sein, muß sich in einem anderen Kloster der Buße unterziehen. Verlust der Standesrechte war die schwerste Strafe für ihn.

Ihrem Wesen nach haben die Bußen mehr Medizinal- als Vindikativcharakter. Ihr Zweck ist die Besserung des Sünders. Das gilt selbst für die Strafe des Ausschlusses aus dem Orden, insofern der so Gestrafte in der anderen Klostersgemeinschaft zur Sühne und Besserung gelangen soll. Nur die Strafe des Ausschlusses vom kirchlichen Begräbnis ist als reine Vindikativstrafe zu betrachten. Ihr verfällt jener, der nach seinem Tode des verbotenen Eigentums überführt wird. Selbst wenn er bereits begraben ist, soll er, wie deutsche Stellen der Statuten ausdrücklich verordnen, exhumiert und auf dem Dünger oder auf dem Felde verscharrt werden.

Hinsichtlich der in den Statuten öfters erwähnten körperlichen Züchtigung weist der Verfasser darauf hin, daß sie nie als selbständige Strafe verhängt wird, sondern stets nur als Bestandteil einer anderen Buße vorkommt. Eine entehrende Wirkung scheint sie nicht gehabt zu haben. Sie war in allen Mönchs- und Ritterorden üblich und wurde schon für kleinere Vergehen auferlegt.

In den Hochmeistergesetzen findet oft die (sogar lebenslängliche) Gefängnisstrafe Anwendung, die durch Kettenstrafe verschärft werden konnte. Sie wurde für die Sünde der Sodomie ebenso verhängt wie für Gewalttaten (Totschlag eines Ordensbruders). Wir erfahren, daß sich in jeder Ballei ein bis zwei Gefängnisse befanden (140). Entgegen der von Kraus (Im Kerker vor und nach Christus, 1895, S. 204) vertretenen Ansicht wäre damit einwandfrei nachgewiesen, daß die Gefängnisstrafe trotz ihres ehrenrührigen Charakters auch bei den Ritterorden, wie allgemein im Mittelalter, durchaus üblich war.

Darin liegt der Wert der vorliegenden Studie, daß sie in sorgfältiger Untersuchung sich immer wieder bemüht hat, das Allgemeine und das Typische des Deutschordensstrafrechtes herauszuarbeiten, die ritterlichen Elemente aufzuspüren und sie in Zusammenhang oder in Gegensatz zu dem geltenden Ordens- und Kirchenrecht zu stellen. Für die Kenntnis der inneren Struktur des Deutschen Ritterordens und seiner Verfassung ist dabei manches Wertvolle zutage getreten, wofür dem Verfasser Dank gebührt.

Bonn

A. Franzen

## Reformation

Paul Joachimsen: Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte. Hrsg. von Otto Schottenloher. München (Kaiser und R. Oldenbourg) 1951. XXIV, 312 S. geb. DM 15.60.

Das Werk des vor rund fünfundzwanzig Jahren verstorbenen Verfassers nach dem ursprünglichen Manuskript in ungekürzter Fassung herausgegeben zu haben ist kein geringes Verdienst. Die Darstellung machte Aufsehen, als sie 1930 — damals bereits posthum — mit großen durch Rummangel erzwungenen Streichungen in der Propyläen-Weltgeschichte erschien. In einer bemerkenswerten Besprechung sagte Kurt von Raumer bald danach (Zeitwende 8, 1, 1932, S. 468), dieses Vermächtnis J.s werde „als solches fortleben und seine volle Wirkungskraft erst noch entfalten“. Diese Entfaltung scheint jetzt gekommen zu sein. Die Vorzüge der Darstellung sind am temperamentvollsten von Rudolf Stadelmann gewürdigt worden (HZ 144, 1931, S. 566): Dichte, Abgewogenheit, Reife, Dramatik, geistige Zucht, Meisterschaft. Davon ist auch jetzt, nach einem Vierteljahrhundert, nichts abzustreichen. „Knapp, aber bedeutend“ nannte sie (ebenso wie die Stadelmannsche im Handbuch der deutschen Geschichte 1935) K. Brandi (Kaiser Karl V., 2. Bf. München 1941, S. 112). Dem heutigen Benutzer ist damit freilich noch nicht alles gesagt. Deutlicher als im Augenblick des Erscheinens kann heute vielleicht die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Darstellung gesehen, ihr Stand in der Geschichte der Forschung bezeichnet werden. Einen Ansatz dazu enthält die Einführung des Herausgebers der vorliegenden Neuausgabe: O. Schottenloher deutet an (S. XVI f.), daß der Verfasser (geb. 1867) „von Troeltsch zu Holl und auch über Holl zurück zu Ranke“ gegangen sei, daß etwas vom religiösen Subjektivismus der Jahrhundertwende in ihm nachwirke und daß sein Blick auf Luther aus einem kulturellen Humanismus stamme, der „auch das religiöse Problem in sich schließt“. Damit ist über den Standort J.s viel gesagt. Georg Merz hat demgegenüber 1930 hervorgehoben, daß J. sich — „im Gegensatz zum Kulturprotestantismus“ — immer stärker zum „antihumanistischen, unpolitischen, rein religiösen“ Luther bekannt

habe, wobei es für ihn freilich eine offene Frage geblieben sei, welche Bedeutung der Kirche, „auch innerhalb des sozialen Gefüges in der Gegenwart“, zukomme (Paul J. als Lutherforscher und Reformationshistoriker, in: Luther. Vjschr. der Lutherges. 1930, S. 94 f.). Von heute aus gesehen — nach Nationalsozialismus, deutschen Christen und Bekennender Kirche — erscheint J.s Position trotz ihres schweren Ernstes nicht frei von harmonisierendem Kulturvertrauen. Ein paar Bemerkungen zum einzelnen. Es ist die Frage, ob man von „Urtrieben des deutschen Geistes“ sprechen kann (im Zusammenhang mit dem Schwärmertum, S. 219). Nicht befriedigen können J.s Ausführungen über Luthers Kirchenbegriff (S. 89 f., 277); sie gehen daran vorüber, daß Luther nicht nur die unsichtbare, sondern eine sichtbar-unsichtbare Kirche im Sinn hatte („ecclesia . . . apparet visibilis . . . sed tamen . . . nemo eam vidit“, zit. von *H. Bornkamm*, Die Lit. des Augustana-Gedächtnisjahres, ZKG 50, 1931, S. 213). Wenn man diese notwendige Paradoxie festhält, kann man es schwerlich als „das Verhängnis für die Reformation“ ansehen, „daß sie Kirche werden mußte“ (J. fügt hinzu: „Kirche nach dem Vorbild der römischen“, S. 277). Demgegenüber wird man daran festhalten dürfen, daß Luther von der Gemeinde ausging und in ihr den sich immer erneuernden Kern der Kirche sah. Das wird in katholischer Sicht auch von *Lortz* unterstrichen (I, S. 390). Eine Frage: War die Lehre vom leidenden Gehorsam wirklich „die Grundlehre des Luthertums“ (S. 246)? Nach Auffassung des Ref. trifft das weder auf Luther selbst noch auf „das Luthertum“ zu, das vielgestaltiger war, als die traditionelle Interpretation erkennen läßt.

Es war ein glücklicher Gedanke des Herausgebers, den Titel des J'schen Werkes einzuschränken: Die Reformation „als Epoche der deutschen Geschichte“. Dadurch wird die Verkürzung bestimmter Linien gerechtfertigt. Hieße das Buch wie beim ersten Erscheinen „Das Zeitalter der Reformation“, so müßte man in der Darstellung die reformatorischen Vorgänge in mehreren Ländern außerhalb Deutschlands vermissen, besonders in Schweden, das hier in weniger als einem halben Satz erwähnt wird (S. 216). Weder Gustav Wasa noch die Brüder Petri werden auch nur genannt. Aber auch im deutschen Rahmen kommt der Norden und Osten zu kurz. Der Name Herzog Albrechts von Preußen fehlt. Zwar sieht J. in der hier gepflanzten Kirche „die erste große Schöpfung Wittenbergs“, aber die Säkularisierung des Ordensstaats kommt nur in einem Satz im Plusquamperfekt vor: „Am 8. April 1525 war aus dem preußischen Ordensstaat ein weltliches Herzogtum geworden“ (S. 172). Auch das Schicksal Livlands — das damals noch zum Reich gehörte — mit den frühen und starken Bindungen an Wittenberg bleibt jenseits des Horizonts, obgleich es dafür schon lange das umfangreiche Werk *L. Arbusows* gab (Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland, Forsch. z. Reformationsgesch. Bd. III 1919/1921).

Die bibliographischen Hinweise des Herausgebers am Anfang des Buches machen nicht den ganzen Fortgang der Forschung sichtbar. Hier hätte jedenfalls *K. Brandi*, Karl V. (I 1937, II 1941) genannt werden müssen, auch das geistvolle kleine Buch von *H. Schöffler* (1936). Man möchte es auch bedauern, daß hier nicht noch einige Arbeiten aus der Lutherliteratur nach 1945, die mit den angegebenen bibliographischen Hilfsmitteln nicht zu erreichen sind, angeführt worden sind.

J.s Darstellung ist für ein Sammelwerk zur Weltgeschichte geschrieben und verzichtet auf alle Nachweise. Der Herausgeber hat dankenswerter Weise drei Seiten Anmerkungen hinzugefügt, um dem Leser an manchen Stellen weiterzuhelfen. Jeder, der sich um größere Zusammenfassungen für einen weiteren Leserkreis bemüht hat, weiß um das methodologische Problem, das hierin steckt. Trotz der verbreiteten populären Abneigung gegen schwerfällige Apparate ist der Ref. der Meinung, daß Darstellungen, in denen sich gelehrte Arbeit verdichtet, grundsätzlich nicht gezwungen werden dürften, auf die Sichtbarmachung der Fundamente des Wissens zu verzichten. Es müßte ein Stil des Nachweisens und Aufschließens entwickelt werden, der dem Lernenden, für den eine solche Darstellung doch auch

bestimmt sein will, den Zugang und dem Mitforscher die Anknüpfung erleichtert und dem nichtwissenschaftlichen Leser, ohne ihn in der Lektüre aufzuhalten, eine Vorstellung davon vermittelt, wie tief eine verantwortliche Aussage fundiert sein muß.

Göttingen

R. Wittram

Oskar Farner: Huldrych Zwingli. Bd. I: Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre, 1484—1506. Zürich (Zwingli-Vlg.) 1943. IV, 340 S. geb. DM 9.50. — Bd. II: Seine Entwicklung zum Reformator, 1506—20. Ebd. 1946. VI, 488 S. geb. DM 14.— — Bd. III: Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte, 1520—25. Ebd. 1954. VI, 615 S. geb. DM 15.—

Der Verfasser, dem kein Kundiger die Berufung zu einem solchen Werk abstreiten kann, legt in den drei vorliegenden Bänden eine umfassende, neue Biographie des Zürcher Reformators vor, deren Vollendung man nur dringend wünschen und erhoffen kann. Was sich auch nur von einer Biographie verlangen läßt, ist hier einwandfrei erfüllt, auch das Desideratum der Form: es wird uns hier ein Werk dargeboten, in dem historischer Stoff wahrhaft Gestalt gewinnt. Der Fachkundige kommt in den zahlreichen Anmerkungen und einigen wichtigen Beilagen unvermindert auf seine Rechnung, während das Corpus des Werkes auch weiteren Kreisen zugänglich bleibt, ohne darüber an Niveau zu verlieren. In jeder Hinsicht: ein gelungenes Werk.

Ein Referat wird vor allem solche Punkte aufzeigen müssen, an denen für die wissenschaftliche Erkenntnis Neues gesagt wird oder bereits gewonnene Einsichten mit neuen Argumenten untermauert werden.

Der 1. Band, der naturgemäß die Zeit bis 1506 behandelt, bietet vor allem insofern Neues, als aus umfassender Kenntnis der Quellen die Umwelt des jungen Zwingli in einer Geprägtheit vor uns ersteht, wie es bisher nicht der Fall war. Unmittelbare Selbstzeugnisse des über sich selbst so verschwiegenen Reformators fehlen bekanntlich fast ganz. Aber um so reichlicher fließen die mittelbaren Bekundungen, die Farner den Schriften Zwinglis wie auch sonstigen Quellen ablauscht. Gewiß ergibt sich dabei nichts durchschlagend Neues. Aber das Bild des jungen Zwingli hat nun alle Unschärfe verloren: es fügt sich in die Ganzheit der Landschaft, des Heimatdorfes, der Familie, später in den weiteren Umkreis der Berner Schule, der Wiener und der Basler Universität ein, sodaß es von da her Konturen und plastische Gestalt gewinnt. Man wird wohl über dem Humanisten Zwingli nie den Bauern vergessen dürfen, und Farner zeigt mehrfach, wie auch das Wirken des Reformators wohl von den bäuerlichen Voraussetzungen seines Charakters her jenen Wechsel von Vorsicht und scharfem Zupacken empfängt, der ihm eigen ist.

Mit dem 2. Band betritt die Darstellung den bis vor ziemlich kurzer Zeit umstrittensten Abschnitt im Lebensgang Zwinglis. Um so eindrucksvoller belegt Farners sehr umsichtige und sehr behutsame Darstellung, wie weit sich die Forschung hinsichtlich der Frage nach den *initia* Zwinglii auf dem Wege zu einem Konsensus befindet. Zwinglis eigene, beharrlich vertretene These, er habe schon 1516 evangelisch gepredigt, wird von Farner verteidigt und zugleich zurechtgerückt: es ist 1516 gewiß noch der *Christianismus renaescens*, der Zwinglis Gedanken bestimmt, noch nicht das paulinisch verstandene und aufgenommene Evangelium; aber in Zwinglis Auffassung des von Erasmus wesentlich herkommenden Reformprogramms kündigt sich Späteres doch schon an, und man darf die Risse innerhalb des erasmianischen Kreises nicht unterschätzen. Farner macht sich völlig von der Versuchung frei, das „Reformatorische“ einzig an Luther oder auch isoliert an Paulus zu messen. Wo dies geschähe, würde die Reformation notwendig verzeichnet werden — dies gilt, wie hier beiläufig bemerkt sei, auch für Calvin,

obwohl dieser Luther unvergleichlich näher steht als Zwingli. Wie man nun aber auch die erasmianisch bestimmten Vorformen der späteren Position Zwinglis beurteilen mag, so bleibt es doch bei dem Urteil, daß Zwingli erst nach dem Pest-erlebnis und nach der Begegnung mit Luthers Schriften „die Entscheidung“ gefunden hat, die wirklich über die Reform hinaus zur Reformation führte (hier hat Arthur Rich die Linien ausgezogen, z. T. etwas anders, als es Farner im 2. Bande tut). Luthers Schriften haben dabei nicht eigentlich auslösende, sondern mehr bestätigende Bedeutung gehabt; der Zürcher hat in Luther den namentlich im Blick auf die Gemeinde überaus wichtigen Anwalt dessen erblickt, was er auch von sich aus im Sinn hatte, und konnte daher um 1520 Luther auch wieder in den Hintergrund treten lassen, ohne damit seinen eigenen Weg und die sachliche Gemeinsamkeit mit dem großen Wittenberger aufzugeben. Jedenfalls ist Paulus und Augustin für Zwingli eher bedeutsamer gewesen als Luthers Einfluß (wobei Farner es nicht unterläßt zu zeigen, daß Augustin erst verhältnismäßig spät für Zwingli zum wichtigsten unter den Vätern geworden ist). Für den Reformator Zwingli zeigt sich, daß er, hierin durchaus der Linie des Zürcher Rates entsprechend und sie mitbestimmend, viel zu sehr Biblizist war, um sich von einer zeitgenössischen Theologie stärker abhängig machen zu können.

Doch sind wir damit schon beim 3. Bande, dessen großartigster Bestandteil eine überaus sorgfältige, sehr viel Neues bietende Analyse der Verkündigung Zwinglis auf der Kanzel ist. Hier wird nun, aus bisher z. T. nicht gedruckten Beständen, auch eine erfreuliche Fülle neuen Materials erschlossen, so z. B. ein kurzes, möglicherweise für eine Themapredigt bestimmtes Manuskript Zwinglis namhaft gemacht, das bisher unveröffentlicht ist und wahrscheinlich zuerst in Teil VI, 2 der Krit. Zwingli-Ausgabe erscheinen wird (nicht der „britischen“, wie es S. 56 heißt). Interessanter sind Mitteilungen aus den Additamenta zu Zwinglis Matthäuskommentar (S. 77 ff.), die nach einer ansprechenden Vermutung Farners Nachschriften von Predigthörern Zwinglis (freilich nicht aus dem Jahre 1519) darstellen; der bei SchSch VI, 395 ff. dargebotene Text beruht auf einem kürzeren, inzwischen verlorengegangenen Manuskript (Anm. zu S. 77). Wesentliches Material wird dann weiter durch Analyse der exegetischen Schriften Zwinglis gewonnen: es ist einleuchtend gemacht, daß ihnen teilweise Predigtreminiszenzen oder gar Predigtmanuskripte zugrundeliegen. Jedenfalls liegt in dem, was Farner S. 27 ff. unter dem Gesamttitel: „Der Sämann“ berichtet, der wissenschaftliche Schwerpunkt des ganzen Werkes, eine wesentliche Erweiterung der bisherigen Erkenntnis: jetzt wissen wir bis in bisher kaum zu ahnende Einzelheiten hinein, was und wie Zwingli gepredigt hat. Was den Verlauf der Zürcher Reformation angeht, so ist zu den Quellen zu sagen, daß Farner mit guten Gründen die bei Bullinger auftretende Nachricht für glaubhaft hält, daß der Zürcher Rat schon im Spätherbst 1520 ein Reformationsmandat erlassen habe (206 ff.). Das wiegt bei Farner um so schwerer, als er sonst vielfach die bei Bullinger auftretende Überlieferung mit Recht skeptisch behandelt. Wichtig ist auch, daß der Zürcher Rat, wenn er die Predigt einzig an die Bibel bindet, in etwa das kanonische Recht hinter sich hat (215; Verweis auf C. 8, D. XI oder C. 2, D. X De accus. V., 1 usw.). Das Ratsmandat zeigt auch die 1520 bei Zwingli selbst deutlich werdende Tendenz, die Zürcher Reformation nicht mit Luther zu identifizieren: man hat einen stärkeren Gewährsmann als ihn und möchte sich nicht ohne Not in die Gefahr bringen, dem Bann über Luther automatisch mit zu verfallen. Es sei bemerkt, daß gerade im Einflußbereich der „reformierten“ Reformation (Zwingli, Buzer, von da her namentlich Hessen) das kanonische Recht auch sonst gern als Stütze herangezogen wird. Die „Tradition“ spielt hier eher eine größere Rolle als bei Luther. Zum Verlauf der Zürcher Maßnahmen kommt grundlegend Neues bei Farner nicht zur Sprache. Wichtig ist, daß Farner immer wieder Anlaß hat, die Vorsicht des Toggenburger Bauernsohnes hervorzuheben, der nichts überstürzt und im Grunde langsamer zu Werke geht als Luther.

Es wurde nur einiges Wenige aus dem schier überwältigenden Reichtum des Werkes hervorgehoben. Es mag als Probe dafür dienen, wieviel Förderung auch die wissenschaftliche Forschung von Farners Werk erfahren kann. Man wird allen Grund haben, dem Verfasser wie der kirchenhistorischen Arbeit zu diesem Werk zu gratulieren.

Göttingen

O. Weber

Roland H. Bainton: Michel Servet. Hérétique et Martyr. 1553—1953. Genf (E. Droz) 1953. 149 S., 8 Abb. sfr. 18.—.

John F. Fulton: Michael Servetus. Humanist and Martyr. With a bibliography of his works and census of known copies by Madeline E. Stanton. New York (Herbert Reichner) 1953. 98 S. geb. \$ 8.50.

Sebastian Castellio: De haereticis an sint persequendi. Faksimile-Ausgabe des Drucks von 1554 mit Einleitung von Sape van der Woude. Genf (E. Droz) 1953. XXV, 205 S. kl. 8<sup>o</sup> brosch. sfr. 18.—.

Das Erinnerungsjahr 1953 hat, darin den Sinn eines solchen Jahres erfüllend, dazu beigetragen, daß es um die Gestalt des Michael Servet und um sein Geschick nicht still wird. Wie aktuell die Besinnung darauf werden kann, mag das Schlußwort in der Schrift von R. H. Bainton zeigen: „De nos jours, chacun de nous condamne l'intolérance de Calvin . . ., mais nous n'hésitons pas à réduire des villes entières en poussière pour le salut de notre civilisation!“ (Bainton p. 129). Die Warnung E. Wolfs, die Beurteilung des Falles Servet nur ja nicht an dem im Grunde erst einer späteren Zeit zugehörigen Problem der Toleranz zu orientieren (Theol. Aufsätze K. Barth zum 50. Geburtstag, 1936, S. 445), ist dabei (und erst recht bei Fulton) nicht beachtet. Aber man ist schon froh, daß jedenfalls bei Bainton das Problem nicht unter dem Gesichtspunkt behandelt wird, wie „herrlich weit“ wir es in dieser Sache gebracht hätten.

Das Werk von Bainton, wissenschaftlich die bedeutendste Leistung, über die hier zu berichten ist, stellt die französische Fassung einer unter dem Titel „Hunted Heretic“ (Boston, 1953) erschienenen amerikanischen Arbeit dar. Es faßt die ausgedehnte Servetforschung, an der Bainton schon bisher mit Erfolg beteiligt war, zu einer großen Synthese zusammen, in deren Ausgestaltung sich Sachleidenschaft und Besonnenheit eindrucksvoll verbinden. Die Gestalt des „gejagten Ketzers“ wird mit umfassender Sach- und Literaturkenntnis gezeichnet, Ungewisses sehr sorgfältig gegen wissenschaftlich Gesichertes abgegrenzt und die Umwelt — namentlich Basel, Straßburg, Paris, Vienne — in ihrer Differenziertheit deutlich erfaßt (manches hätte durch die Beachtung des großen Werkes von Delio Cantimori über die italienischen Ketzer des Cinquecento noch plastischer werden können). Die Nähe Servets zu Schwenckfeld und über diesen hinweg auch zu Luthers Ubiquitätslehre wird gesehen. Aber um so eindrücklicher wird es, daß auch nicht einer unter all denen, die Servet auf seinen verschlungenen Wegen traf — Oekolampad, Buzer, Schwenckfeld, aus der Ferne auch Melancthon und Calvin, dazu aber auch Erasmus — mit ihm in nähere Beziehungen einzutreten vermochte. So blieb der eigenwillige Spanier im Grunde stets allein: ein Einzelner auch unter all den vielen Spiritualisten seiner Zeit, die die verborgene dritte Konfession des Abendlandes darstellten und die Brücke unmittelbar von der Renaissance zur Aufklärung schlugen. Wie weit dabei islamisch-jüdische Einflüsse mitwirkten, läßt sich auch nach den Andeutungen von Bainton nicht mehr exakt ermitteln. Faßbarer sind die Beziehungen zu den Moderni der Zeit, von deren „Fideismus“ sich Servet zu einem stark synkretistischen Neuplatonismus zurückwendet. Der Charakter Servets wird bei Bainton nicht heroisierend verfarbt. Einzig dürfte zu fragen sein, ob Servets objektiv und subjektiv unwahres

Katholisieren in der Apologie gegen Leonhard Fuchs soviel Verteidigung verdient, wie B. daran wendet (63). Im Blick auf den Genfer Prozeß weist Bainton die Vermutung, Servet habe mit den Genfer „Libertins“ politisch zusammengespield, als nicht zureichend bewiesen zurück, ohne daß freilich seine eigene Erklärung für Servets Kommen nach Genf ganz befriedigen könnte (102 ff.). Daß Servet indessen über Guillaume Guéroult mit dieser Gruppe in Verbindung stand, wird erwähnt (89).

Gegenüber der umfassenden Arbeit von Bainton fällt das Buch von Fulton insofern ab, als hier augenscheinlich die Besonnenheit des Urteils geringer ist. Calvin als „archinquisitor“ (19), als der Mann, der „seinen Feind“ „ermordet“ hätte (36), das sind Werturteile von allzu ferner Warte aus. Indessen hat Fulton in erster Linie überhaupt nicht die Theologie, sondern die Physiologie (sein eigenes Fach) im Blickfeld, und die Mitteilungen dazu gehen z. T. über das hinaus, was sich bei Bainton findet: es geht natürlich insbesondere um die Entdeckung des kleinen Blutkreislaufs, die Fulton mit einleuchtenden Gründen dem Servet als selbständige Leistung beläßt (entsprechend der verbreiteten, aber nicht unbestritten gebliebenen Annahme; Valverde und Colombo sind wahrscheinlich von Servet abhängig und zitieren ihn nicht, weil er als Haeretiker gilt, und umgekehrt ist es unwahrscheinlich, daß Servet davon Kenntnis hatte, daß der Araber Ibn-an-Nafi schon drei Jahrhunderte zuvor die gleiche Entdeckung gemacht hatte). Fulton weist auch darauf hin, daß für Servet diese Entdeckung Element seiner Theologie ist; sie ist ja auch in Servets theologischem Hauptwerk, der Christianismi Restitutio ausgesprochen. Sehr förderlich ist die Servet-Bibliographie, die Fultons Buch beigegeben ist.

Eine besonders willkommene Frucht der Erinnerung an Servet ist die Faksimile-Ausgabe der Schrift von Castellio. Das Original ist überaus selten; eine wissenschaftliche Edition fehlt. So ist der Forschung mit diesem Druck ein sehr wertvoller Dienst getan. Die sorgfältige Einleitung und die beigefügten Anmerkungen bewirken, daß eine fachgerechte Edition nun kaum mehr nötig ist.

Mit dem Namen des Michael Servet verbindet sich zwar wahrlich nicht die einzige, aber doch eine der betrüblichsten und aufrüttelndsten Erinnerungen an eine Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche, die dem Wesen des „konstantinischen Zeitalters“ entsprach. Man kann schwerlich sagen, sie sei überwunden. Insbesondere hat sich gezeigt, daß — wenn schon von Toleranz die Rede sein soll — die säkularisierte Welt nicht weniger intolerant sein kann als die in ihrer Welt herrschende Kirche. Aber das rechtfertigt die Kirche nicht.

Göttingen

O. Weber

Erwin Iserloh: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 10) Münster i. W. (Aschendorff) 1952. 60 S. kart. DM 3.50.

Eine Schrift von sechzig Seiten Umfang über einen Gegenstand wie den des Kampfes um die Messe in der frühen Reformationszeit kann nicht alle Erwartungen erfüllen, die der Titel weckt. Dennoch ist der Ausschnitt aus dem weiten Stoffbereich, wie ihn uns I. bietet, eine sehr dankenswerte und anregende Sache. Der Verf. geht von der (in dieser Kürze natürlich nicht beantwortbaren) Frage aus, wie die so plötzlich und weithin erfolgende „Abschaffung“ der Messe im Anfangsjahrzehnt der Reformation zu erklären sei. Stürzte hier nur, was längst überlebt war? Er schildert dann, hauptsächlich an Hand einiger gut ausgewählter Lutherzitate, den Angriff auf die Messe (9 ff.) und — ebenso knapp zusammenfassend — die katholische Abwehr, die nach des Verf. Meinung, hätte sie sachgemäß sein sollen, das Mißverständnis der Messe als eines neuen Opfers neben dem Opfer am

Kreuz hätte erweisen müssen, eine Aufgabe, zu deren Bewältigung bei den in Frage kommenden Männern die theologischen Voraussetzungen nicht gegeben gewesen seien (11 ff.). Der Verf. führt dann in sieben Sonderkapiteln das einschlägige Schrifttum (Murner, Emser, Heinrich VIII., Cochlaeus, Schatzgeyer, Mensing und Eck) vor, wobei er bemüht ist, den Rahmen eines bloßen Referats durch eine Klärung der verschiedenen theologischen Motive der einzelnen Luthergegner und eine Würdigung ihrer persönlichen Eigenart zu durchbrechen. „Eine hinreichende Antwort“ hätten sie alle, abgesehen von Schatzgeyer, der in der Tat moderne katholische Gedanken vorwegnimmt, „Luther . . . auf seine Schwierigkeiten“ (aber der Verf. spricht wirklich *davon* und nicht von der Böswilligkeit eines Ketzers!) nicht gegeben. Wohl aber hält I. eine Verständigung herüber und hinüber in der heutigen Situation (es wird erfreut auf Asmussens „Abendmahl und Messe“ hingewiesen) durchaus für möglich. Man mag darüber verschiedener Meinung sein. Den Beweis dafür, daß eine umfassende und in die Tiefe gehende Darstellung des Kampfes um die Messe im 16. Jahrh. kirchen- und dogmengeschichtlich wie systematisch ein wichtiges und erleuchtendes Unternehmen sein könnte, hat der Verf. durch seine Vorstudie jedenfalls erbracht; und für den Geist, in dem eine solche Arbeit zu geschehen hätte, hat er ein schönes Beispiel gegeben.

Mainz

W. Jannasch

Johann Fabri: *Malleus in haeresim Lutheranam* (1524), hrsg. von Anton Naegele, z. T. ergänzt von Fr. Heyer, 2. Halbbd. (= *Corpus Catholicorum* 25/26). Münster i. W. (Aschendorff). 1952, 568 S., brosch. DM 35.—

Hubert Jedin: *Joseph Greving (1868—1919). Zur Erinnerung an die Begründung der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ im Jahre 1905* (= *Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, H. 12). Münster (Aschendorff) 1954, 65 S., 1 Tafel, kart. DM 3.60.

Hubert Jedin: *Contarini und Camaldoli*. Rom (Edizioni di Storia e Letteratura) 67 S. (= *Estratto dall'Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, vol. II, 1953).

1941 hat L. Helbling O.S.B. in Heft 67/68 der *Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte* mit Beiträgen zur Lebensgeschichte Johann Fabris, des Konstanzer Generalvikars und späteren Bischofs von Wien (1478—1541) erstmals in größerem Umfang das biographische Material bereitgestellt, freilich noch ohne zu einer deutlichen Profilierung des Kirchenmanns und gelehrten, auch humanistisch gebildeten Theologen zu gelangen. Gleichzeitig begann der krankheitshalber seit 1925 im Ruhestand lebende ehemalige Gymnasialprofessor in Schwäbisch Gmünd, der sich auch als Kulturhistoriker nicht nur seiner schwäbischen Heimat ausgewiesen hat, Anton Naegele, im C.C. das theologische und polemische Hauptwerk Fabris mit erstaunlich eingehender Kommentierung herauszugeben. Es erschien 1941 der erste Halbband mit den vier ersten Traktaten dieser geradezu ausschweifenden Auseinandersetzung um die Primatsfrage. Die Fortsetzung fiel, nahezu ausgedruckt, einem Bombenangriff auf Münster zum Opfer, leider auch ein Teil des Mskr., der noch nicht gesetzt war. Auf Grund geretteter Korrekturfahnen und in mühsamer Nacharbeit für die S. 465 ff. des vorliegenden Bandes hat dann Fr. Heyer (Bonn) nach dem Tode Naegeles 1947 zunächst die Fertigstellung der Textausgabe übernommen und die restlichen sieben Traktate des ganzen Werkes nunmehr erscheinen lassen, die gesamte Arbeit von Naegele revidiert und bereits für die nachgearbeiteten Partien von S. 465 an ergänzt. Weitere Ergänzungen, die umfangreichen Indizes und Register sowie die von Naegele noch nicht niedergeschriebene Einleitung sollen in einem Nachtragsheft erscheinen. Die bis jetzt vorliegende Ausgabe ist

editionstechnisch eine mustergültige Leistung und der Ertrag sehr entsagungsvoller Arbeit. In seiner überaus schwerfälligen und zitatereichen Auseinandersetzung mit Luthers Resolution zu seiner dreizehnten Leipziger These — Traktat IV macht insofern eine Ausnahme, als er im Exkurs sich mit der Schrift „*Quare Pontificis Romani et discipulorum eius libri . . . combusti sint*“ (WA 7, 161 ff.) beschäftigt — führt Fabri das ganze Arsenal der gegen Luther aufgebottenen theologischen und kanonistischen Argumente in der Frage des Papsttums vor. Die eigentliche Linie der sachlichen Auseinandersetzung mit Luther wird dadurch fast unsichtbar und das Ganze hinterläßt den Eindruck einer etwas resignierten Hoffnungslosigkeit des Bemühens, mit bloß gelehrter Argumentation sich der neuen Bewegung wirksam entgegenzustellen. Sobald eine dringend nötige kritische Edition der Leipziger Disputation und der hiehergehörigen Lutherana vorliegen wird, wird man die beiden Positionen in dem theologischen Meinungsstreit erst richtig würdigen und Luthers eigene wissenschaftliche Rüstung zu ihm, in der er zunächst gegen Eck auftrat, abschätzen können. Die vorliegende Ausgabe wird auch für diese noch ausstehende Aufgabe gute Dienste leisten. Es ist auf jeden Fall zu begrüßen, daß die Leitung des CC die Mühe nicht gescheut hat, ein so voluminöses Stück reformationszeitlicher Polemik in so eindringender Bearbeitung kritisch herauszugeben. Den aufrichtigen Dank der Forschung haben Naegele und Heyer unstreitig verdient. Daß statt des geläufigen Siglum WA bei der Zitierung Luthers das umständliche LWW verwendet wird, wird man in Kauf nehmen. Allmählich sollte da eine allgemein gültige Vereinheitlichung der Sigla sich durchsetzen, gerade auch im Interesse der gemeinsamen Arbeit katholischer und protestantischer Forschung an den historischen Problemen des 16. Jahrhunderts.

Die Biographie Fabri's zu schreiben hat schon 1896 L. Pastor dem jungen J. Greving vorgeschlagen. Greving hatte andere Pläne. So kam es nicht dazu, aber er hätte fraglos mit lebhaftem Interesse die Arbeit von Naegele begleitet und gefördert. H. Jedin hat nun in seiner schönen Lebensskizze Gestalt und Gelehrten-schicksal des Begründers der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte und der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* (1917) im 12. Heft der dritten Publikationsreihe, der Vereinsschriften dieser Gesellschaft (seit 1930) gezeichnet und dadurch diesem nach menschlichem Ermessen zu früh heimgerufenen Forscher ein eindrucksvolles Denkmal gesetzt. Die bisher 27 Bände des CC, die 79 Hefte der RST — und auch die Vereinsschriften dürfen — neben den eigenen Arbeiten Grevings — als Zeugnis jener Energie gewertet werden, die Greving bis zur Erschöpfung in sein Lebenswerk gesteckt hat, und die es wiederum ausstrahlt. Von Anbeginn an lag ihm dabei daran, an der reformationsgeschichtlichen Forschung beide Konfessionen gemeinsam zu beteiligen. Er fand zunächst, abgesehen von W. Köhler, im protestantischen Lager bedauerlich wenig Verständnis dafür. Inzwischen dürfte sich das manches geändert haben. Verfolgt man in der auf Grund des umfangreichen Briefnachlasses Grevings geschriebenen Skizze die Behutsamkeit und Umsicht, die ganze sachkundige und vornehme Art der Begründung von RST und CC, dann begreift man das starke Echo, das auch der Plan des CC sogar mitten im ersten Weltkrieg auf katholischer Seite vor allem fand, und kann nunmehr nur mit dankbarer Bewunderung die Zielstrebigkeit und Entschlossenheit Grevings, wenn auch nachträglich, auf protestantischer Seite anerkennen. Zugleich zeigt sich ein lehrreiches Bild der deutschen Wissenschafts- und Universitäts-geschichte in den beiden ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.

Jedin hat im Zusammenhang mit seinen reichen Arbeiten zur Vorgeschichte und zur Geschichte des Tridentinums in Heft 9 der Reihe *Katholisches Leben und Kämpfen* usw. Kardinal Contarini als Kontroverstheologen behandelt. Eine ältere, bereits 1945 abgeschlossene Studie gilt dem jungen Contarini und gibt überraschende und wichtige Aufschlüsse für seine immer wieder besonders reizvolle theologische Haltung gegenüber der Reformation. Abgesehen von dem 1516 erschienenen *Bischofsspiegel* C.s. „*De officio episcopi*“, war aus der Jugendzeit des

zum Kardinal erhobenen Laien wenig bekannt. Jedin hat aus dem Briefnachlaß der venezianischen Freunde T. Giustiniani und V. Quirini im Archiv der Camaldulenserkongregation von Monte Corona, heute in Sacro Eremo Tuscolano bei Frascati 30 Originalbriefe C.s aus der Zeit zwischen 1511 und 1523 herausgeholt und mit Kommentar abgedruckt. Es sind geistliche Briefe eines Laien an seine Freunde im Kloster, an die Männer, die um eine Reform des Camaldulenserordens bemüht sind. In diesen Briefen spricht sich C.s religiöse Haltung ganz unmittelbar aus, ein Ringen, das nicht ins Kloster führt, sondern zum Dienst Gottes in der Welt. Von diesem Ringen um wahres Christentum her eröffnet sich C. ein gewisses Verständnis für Luther und zugleich zusammen mit anderen Freunden, darunter Tiepolo, der Wille zur katholischen Selbstreform; daß und wie C. dann in diese Reformbewegung auf dem Hintergrund der Renaissance eingreift, bis hin zum Regensburger Buch 1541 dürfte hier seinen tragenden Grund haben. So bietet sich ein neuer und wertvoller Einblick in die Anfänge dieser katholischen Reform, die auch hinter dem Tridentinum steht.

Göttingen

E. Wolf

Quellen zur Geschichte der Täufer. IV. Band: Baden und Pfalz, hrsg. von M. Krebs (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. XXII). Gütersloh (Bertelsmann), 1951. XVI, 574 S., brosch. DM 36.—; geb. DM 38.50.

Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte. Viertes Band: Wiedertäuferakten 1527—1626, bearb. nach W. Köhler, W. Sohm, Th. Sippell von G. Franz (= Veröff. d. Hist. Kom. f. Hessen u. Waldeck, 11, 4). Marburg (N. G. Elwert), 1951. XXII, 574 S., brosch. DM 26.—.

Paul Peachey: Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. Eine religionssoziologische Untersuchung (= Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, Nr. 4). Karlsruhe (H. Schneider), 1954. 157 S., brosch. DM 6.—.

Unter der Leitung von Hans von Schubert hat der Verein für Reformationsgeschichte 1920 mit der Sammlung und Edition der Täuferakten nach einem Gesamtplan begonnen und damit auf die Täufer als die „Stiefkinder . . . auch der Forschung“ nachdrücklich und wirksam hingewiesen. Zehn Jahre später erschien in den QFRG als Bd. 13 der erste Band der „Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer“ (wobei man diese wenig glückliche Benennung zunächst beibehielt), von G. Bossert Vater und Sohn für Württemberg bearbeitet; 1934 folgten entsprechende Arbeiten für das Markgraftum Brandenburg (= Bayern, 1. Abt., QFRG Bd. 16) von K. Schornbaum, und 1938 veröffentlichte Lydia Müller eine erste Urkundensammlung vor allem für Mähren: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter (= QFRG Bd. 20). Über die gleichzeitig lebhaft in Gang kommende Täuferforschung berichteten W. Köhler (ARG 37, 1940, 93 ff.; 38, 1941, 349 ff.; 40, 1943, 246 ff.) und E. Teufel (ThR, NF 13, 1941, 20 ff. 103 ff. 183 ff.; 14, 1942, 27 ff. 124 ff.; 15, 1943, 56 ff.; 17, 1948, 161 ff.; 20, 1952, 361 ff.).

1936 hatte der Mennonitische Geschichtsverein beschlossen, den Druck der Täuferakten finanziell zu unterstützen, aber der zweite Weltkrieg ließ dann mancherlei ins Stocken geraten, wie etwa die Bearbeitung der elsässischen Akten durch J. Adam und die Arbeiten von Chr. Hege an den schweizerischen Akten. Er hat auch einiges sehr wertvolle Material vernichtet. 1948 ist dann vor allem dank der Initiative der Mennoniten und E. Teufels diese ganze Arbeit wieder neu in Gang gebracht worden, auch unter Beteiligung des VRG, und ein Ausschuß für die Edition der Täuferakten neu gebildet worden (Harold S. Bender, E. Crous, E.

Teufel, H. Bornkamm, dazu noch C. Krahn und M. Krebs). Seit 1951 zeigen sich bereits die Früchte des neuen Ansatzes: der 4. Band der „Quellen zur Geschichte der Täufer“, wie diese Reihe jetzt innerhalb der QFRG heißt, für Baden und Pfalz, bearbeitet von Staatsarchivrat *Dr. M. Krebs*, ferner als 5. Bd. Bayern, 2. Abt., Reichsstädte in Bayern, bearbeitet von *K. Schornbaum*, und in den Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck als 4. und zunächst vorweggenommener Band der „Urkundlichen Quellen zur Hessischen Reformationsgeschichte“ die „Wiedertäuferakten“ 1527—1626, hrsg. von *G. Franz*. 1952 erschien der erste Band der „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz“, bearb. von *L. von Muralt* und *W. Schmidt*, nachdem das einschlägige Material für Basel bereits in der großartigen „Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation“ (I—VI, 1921/50) vorgelegt worden war. Nach den bestehenden Plänen sind demnächst zu erwarten: der zweite Band der Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter (*L. Müller*); der Druck der noch einer Überarbeitung bedürftigen Sammlung *J. Adams* für das Elsaß; der zweite Band der Württembergischen Täuferakten; ein Band Niederrheinische Akten und — auf Grund der Vorarbeiten von *P. Dedic* — ein Band Österreichische Täuferakten. Hinter diesem verheißungsvollen Aufschwung der Arbeit, die der Täuferforschung eine breite Basis bereiten, steht die Unterstützung durch das amerikanische Mennonitentum und das lebhaftere Interesse seines theologischen Beraters, *Prof. Harold S. Bender* in Goshen, Indiana.

Ähnlich wie der erste Band der Württembergischen Akten, der durch die in ihm enthaltene Reichsgesetzgebung gegen die Täufer zwischen 1528 und 1551 zugleich für alle sonstigen Bände als Ergänzung wichtig ist, hat *M. Krebs* in seiner Ausgabe der *badisch-pfälzischen Akten* die Texte wieder stärker im vollen Wortlaut aufgenommen und das Regest zurücktreten lassen. Man kann das nur begrüßen. Die insgesamt 644 Stücke sind nach Gruppen geordnet: weltliche Territorien (468), Städte (73), geistliche Territorien (163). Sie werden zumeist ohne eingehendere Kommentierung wiedergegeben. Namen-, Wort- und Sachregister sind angefügt. Das Ganze ist der Ertrag einer 1921 vom ehemaligen Straßburger Stadtarchivar *D. Winkelmann* begonnenen sorgfältigen Durcharbeitung der Karlsruher und Speyrer Archivalbestände und einiger entlegener Sammlungen. Die Ausbeute ist verglichen mit dem württembergischen Material relativ gering und nachweislich lückenhaft, eine Folge der mannigfachen Kriegsschicksale des oberrheinischen Gebiets. Was fehlt, läßt sich aus einzelnen Stücken ziemlich genau ermitteln. Verhältnismäßig am besten ist der Bestand für Kurpfalz erhalten. Von den bereits 1571 gedruckten Verhandlungen des Frankentaler Religionsgesprächs werden nur einige Stücke, die sich handschriftlich im Münchner Archiv fanden, abgedruckt; das umfangreiche Protokoll bleibt einer späteren Sonderveröffentlichung vorbehalten. Besonders lehrreich ist die im Kemptener Stadtarchiv von *K. Schornbaum* aufgefundene Korrespondenz der badischen Regierung mit den Nachbarterritorien im Jahr 1566 (Nr. 41 ff.) und das Gutachten der Durlachischen Räte von 1570, das jedenfalls für die Markgrafschaft ein weit längeres Beharren des Täufertums nachweist, als man bisher annahm (Nr. 49). Auch die Denkschrift des Pfälzischen Kanzlers *Florenz von Venningen* (Nr. 133) ist hervorzuheben. Für den oberen Rheinwinkel muß man die schon gen. Basler Aktenpublikation zur Ergänzung heranziehen.

Das Bild, das sich aus den vorgelegten Dokumenten für die Ausbreitung des Täufertums und für seine soziologische Struktur erheben läßt, zeigt, daß in den badisch-pfälzischen Gebieten die Täufer ziemlich verstreut und vereinzelt begegnen. Die Zahl geschlossener Gemeinden scheint gering gewesen zu sein und sich wesentlich in den Nachbargebieten von Basel und Straßburg zu finden. Es handelt sich im großen Ganzen um ein ländlich-kleinbürgerliches Täuferwesen, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. durch Hutterische Propaganda gestaltet und belebt, in der Auseinandersetzung mit den vordringenden calvinischen Einflüssen in seinem

unliterarischen, biblizistischen und kirchenkritischen Charakter zu eindrucksvoller Bestimmtheit des Zeugnisses gedrängt. Es ist immer wieder ziemlich brutal unterdrückt worden, worin sich neben jenen calvinischen Momenten auch die auffallende Unsicherheit der Obrigkeit gegenüber dem Täuferturn ausgewirkt haben mag, die sich in Württemberg und Hessen wiederholt Rat holte.

Im Vergleich damit zeigt der *Hessische Band* besonders aufschlußreich das kluge und geduldige Verhalten des Landgrafen Philipp, seine erstaunliche Gewissenhaftigkeit und Menschlichkeit. Dieser Band hat wie fast alle hierhergehörigen Bände eine lange Vorgeschichte. Schon 1904 begann W. Köhler mit der Sammlung des Materials zur Hessischen Reformationsgeschichte; 1911 setzte W. Sohm diese Arbeit fort, die nach langer Unterbrechung 1938 von Th. Sippell wieder aufgenommen wurde und schließlich seit 1947 von G. Franz im Zusammenhang mit den eigentlichen Reformationsakten für 1525—1567 einigermaßen abgeschlossen werden konnte. Sippell hatte die Täuferakten gesondert herausgenommen, deren Druck bis 1948 zurückgestellt wurde und dann dank der Finanzierung durch das amerikanische Mennonitentum schließlich zustandekam. Dabei wurden die räumlichen und zeitlichen Grenzen der bisherigen umfassenden Vorbereitungsarbeiten insofern überschritten, als sich G. Franz mit Recht nicht auf die Landgrafschaft beschränkte, sondern den ganzen heutigen hessischen Raum einbezog und zeitlich bis 1626 heraufging. Das Ziel der Vollständigkeit ist annähernd erreicht, zumal auch einiges aus dem von Lenz herausgegebenen Briefwechsel des Landgrafen und einiges aus P. Wapplers Arbeiten zur Geschichte des Thüringischen Täuferturns wieder abgedruckt worden ist, so das wichtige Bekenntnis des Melchior Rinck. Bei den insgesamt 231 z. T. sehr umfangreichen Stücken ist vom Regest erfreulich sparsam Gebrauch gemacht worden. Ein Register der Namen und ein Glossar fördern die Benützung; allerdings hätte der „Namenweiser“ die Auffindung einzelner Stücke durch eine etwas glücklichere Anlage sehr erleichtern können. Die Kommentierung ist mehr als zurückhaltend und macht wiederholt den Eindruck des bloß Zufälligen. Im ganzen läßt dieser Band die Täufergeschichte für rund hundert Jahre in einem Territorium beobachten, dessen Landesherr die harte anti-täuferische Gesetzgebung des Reiches nach Möglichkeit nicht exekutierte. Umso deutlicher werden da die inneren Spannungen im Täuferturn und besonders die Verhältnisse zwischen ihm, der evangelischen Bewegung und den Hutterern in Mähren sichtbar. Auch die Frage nach etwaigen lehrmäßigen Zusammenhängen mit dem Ketzertum des ausgehenden Mittelalters, die Eigentümlichkeiten außerhessischer Gruppen, die nach der Münsterer Katastrophe nach Hessen fliehen, die entscheidende Rolle führender Gestalten (Melchior Rinck, Hans Bott, Peter Tesch, Matthias Hasenhan, Hans Pauli „Kuchenbecker“), die Bemühungen um kirchliche Abfängung der Bewegung und vieles andere mehr läßt sich gut ablesen. Zu den wichtigen Stücken gehört Hans Paulis „Bekenntnis der Schweizer Brüder in Hessen“, S. 404 ff. samt den Gegenschriften (S. 441 ff.) und Paulis Refutation, S. 463 ff.

Es ist naturgemäß, daß derartige umfangreiche und zuverlässige Urkundensammlungen geradezu nach Auswertung rufen und sie alsbald angeregt haben, namentlich soweit es sich um Arbeiten auf der Basis eines statistisch aufzunehmenden Materials handelt. So hat P. Peachey in einer von F. Blanke angeregten Dissertation mit den dringlich erwarteten religionssoziologischen Untersuchungen zur Täufergeschichte begonnen und für einen landschaftlich umgrenzten Ausschnitt die Fragen der sozialen Herkunft, der beruflichen Schichtung, der sozialen Motive, der Entstehungsherde und der Ausbreitungsformen und — sehr knapp — auch der sozialetischen Ideale näher geprüft. Ein Verzeichnis sämtlicher erfaßter Schweizer Täufer zwischen 1525 und 1540 gibt genau die Grundlage der Untersuchungen an. Ihr Ergebnis stellt einen wertvollen Beitrag zur Klärung der Frage dar, ob und inwieweit das Täuferturn als sozialrevolutionäre Bewegung zu gelten habe. In gewisser Übereinstimmung mit dem neueren reformationsgeschichtlichen Urteil stellt auch P. fest, „daß das Täuferturn nicht in erster Linie eine Sozial-

bewegung“ war. Gerade daß zunächst die täuferischen Ideen bei Geistlichen, Akademikern und Bürgern Anklang fanden und erst nach dem Bauernkrieg rasch diese Schichten verloren und sich nicht ohne gewisse Erstarrung wesentlich in den bauerlichen und kleinbürgerlichen Kreisen auswirkten, bestätigt den primär religiösen Charakter der Bewegung. Der sozialrevolutionäre Einschlag wird von P. in dem aus der persönlichen Entscheidungsforderung sich ergebenden Protest gegen das geistlich-weltliche corpus Christianum abgeleitet, der in den reformatorischen Gebieten diesen Restbestand des nicht völlig aufgelösten mittelalterlichen Gesellschaftsbildes in einer eigentümlichen „volkskirchlichen“ Verdichtung umso schroffer trifft. Am Problem Taufe und Gesellschaft, Kindertaufe und corpus Christianum (und analog beim Problem des Eides), anders gesagt: an der differentiellen Beurteilung der konstantinischen Wende und allgemein in der radikalisierten Fragestellung „Kirche und Welt“ und an der Bemühung um eine Neugründung der christlichen Gemeinschaft, in der dadurch bestimmten neuen Zusammenordnung älterer Elemente der Kritik und des Protestes sowie genauer reformatorischer Erkenntnisse gewinnt das Täufertum für die Sicht der neuen Landeskirchen den die Gesellschaft in ihrem gottgewollten Bestand bedrohenden Charakter. Das Interesse der Reformation an der Ordnung des weltlichen Regiments, am „Staat“ — in mannigfachen Variationen — muß sich gegen den täuferischen Individualismus und Universalismus zugleich, muß sich gegen die Ideale einer obrigkeitfreien Gesellschaft mit allen Mitteln wehren. — Das sind gewiß nicht gänzlich neue Erkenntnisse, aber sie werden durch die spezielle religionssoziologische Untersuchung erheblich erhellt. Ebenso die Frage des „Untertauchens“ des Täuferturns in der geistesgeschichtlichen Gesamtentwicklung durch den Hinweis darauf, daß die Abdrängung in wesentlich unliterarische Schichten, die damit verbundene Verengung und Erstarrung der täuferischen Botschaft — wahrscheinlich recht verhängnisvoll — eine positiv-kritische Mitwirkung am Aufbau einer protestantischen Gesellschaftsordnung verhindert oder zumindest stark verzögert hat.

Für die Entstehungsgeschichte des täuferischen Kirchenbegriffs in der Auseinandersetzung mit der Reformation Zwinglis sei hingewiesen auf die kurze eindringliche Studie von F. Blanke: „Die Vorstufen des Täuferturns in Zürich (1523 bis 1525)“, Mennonit. Geschichtsblätter NF Nr. 5, 10. Jahrg. 1953, S. 2 ff.

Göttingen

E. Wolf

Herbert Helbig: Die Reformation der Universität Leipzig im 16. Jahrhundert (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 171. Jahrgang 60, Heft 1/2). Gütersloh (Bertelsmann) 1953. 141 S., brosch. DM 12.—.

Nach einer kurzen Einleitung über die scholastische Universität des 15. Jahrhunderts wird in 4 Kapiteln der Weg der Universität Leipzig im Reformationszeitalter geschildert: die Zeit Herzog Georgs, der Übergang zur Reformation unter Herzog Heinrich dem Frommen, die Neufundierung unter Herzog Moritz, endlich die Festigung des sächsischen Kirchenstaats und der Einbau seiner Universität unter Kurfürst August bis zum Sturz des Kryptocalvinismus, zur Durchführung der Konkordienformel und dem Beginn der protestantischen Scholastik. Das Detail ist sauber registriert, aber der Verfasser sucht mehr die Übersicht als die Einzelheiten, sodaß die Kategorien (Reformkatholizismus, Humanismus, Reformation) und die vielen Einzelgestalten (wie z. B. Camerarius, Moselanus, Bonner, Andreaä, von den kleineren Aesticampianus, Alesius, Rhaeticus, Pfeffinger, Peucer) nicht so anschaulich werden, wie es der Leser wohl wünschen möchte. Abgesehen vom rein Chronistischen fesselt den Leser die Problematik der Universitätsreform und ihre Verflechtung mit der allgemeinen politischen und geistigen Lage. Den Kirchenhistoriker interessiert das Gegeneinander und spätere Nebeneinander von

Wittenberg und Leipzig und die Aufnahme und Verarbeitung der Wittenberger Gedanken in der im Ganzen konservativen Leipziger Atmosphäre. Daß auch in diesem Zusammenhang Melancthon (dessen Gegensatz zu Luther nicht weiter nachgegangen wird) als der eigentliche Träger der Reformation erscheint, macht dessen historische Bedeutung wieder einmal eindrücklich, zeigt aber doch auch die Problematik des endlich Erreichten. Die Verbindung von Scholastik, Humanismus und Reformation enthält neue Probleme, die hier nicht mehr untersucht werden.

Bonn

E. Bizer

## Territorialkirchengeschichte

Wichmann-Jahrbuch 1953. Im Auftrage des Diözesangeschichtsvereins Berlin herausgegeben von B. Stasiewski. Berlin (Morus-Verlag) 1953. 160 S. brosch. DM 5.50.

Nach 17jähriger Pause erschien erstmalig wieder das Wichmann-Jahrbuch des Diözesan-Geschichtsvereins Berlin. Diese auf eine Anregung Dr. Carl Sonnenscheins im Jahre 1928 gegründete Vereinigung hat unter der Leitung Dr. Karl-Heinrich Schäfers bis zur gewaltsamen Unterdrückung durch den Nationalsozialismus im Jahre 1936 eine ausgezeichnete literarische Tätigkeit entfaltet, die in den seit 1930 erschienenen Wichmann-Jahrbüchern ihren Niederschlag gefunden hat. Als Ziel hatte sie sich gestellt, die katholische Vergangenheit der Mark im weiteren Sinne wissenschaftlich zu erforschen, vor allem Gestalten und Einrichtungen der Vergessenheit zu entreißen, die für die Wiederbelebung des Katholizismus in der Mark bis in die Vergangenheit bedeutungsvoll waren.

Krieg und Zusammenbruch legten die Vereinstätigkeit lahm. K.-H. Schäfer starb 1945 (29. Januar) als Opfer des Dritten Reiches im Konzentrationslager Oranienburg. Die Organisation war zerschlagen, aber die Idee lebte fort. Unter der tatkräftigen Initiative Bernhard Stasiewskis erhob sie sich nach Überwindung zahlreicher Schwierigkeiten, von denen der Tätigkeitsbericht 1936—1953 zu Anfang des vorliegenden Jahrbuches Rechenschaft gibt, zu neuem Leben und kann nun zum erstenmale wieder einen neuen Band des Wichmann-Jahrbuches vorlegen. DDr. Bernhard Stasiewski, der sich durch beachtliche Arbeiten zur ältesten polnischen Geschichte (in der Zeitschrift für osteuropäische Geschichte 1934 ff. und anderswo) und zur Diözesangeschichte einen Namen gemacht hat und bereits in früheren Jahren (1936) neben Schäfer als Mitherausgeber des Jahrbuches zeichnete, hat hierfür die Verantwortung übernommen und damit die Gewähr gegeben, daß die wissenschaftliche Tradition gewahrt bleibt.

Es ist unmöglich, die insgesamt 14 Abhandlungen umfassende Schrift im einzelnen zu besprechen. Sie berücksichtigt alle Epochen der märkischen Kirchengeschichte. Ins Mittelalter führen die Arbeiten von J. Sydow (Probleme der camaldulensischen Ostmission) und J. Allendorff (Die Elendsgilden in der Mark Brandenburg). Mit der märkischen Reformationsgeschichte befaßt sich der interessante Aufsatz von O. Groß (Vom Widerstand der katholischen Kirche gegen die Kirchenordnung Joachims II.). Barock und Aufklärung sind durch H. Lossow (Michael Wichmann, ein deutscher Barockmaler) und A. Heyder (Das Unterrichtsbuch des Dominikaners Bruns, der erste nachreformatorische Katechismus in der Mark) würdig vertreten. Das Hauptgewicht aber ruht auf der neuesten Zeit. E. Budnowskis Geschichte des für den Berliner Katholizismus so bedeutungsvollen Dominikanerklosters St. Paul in Moabit (Die ersten Jahrzehnte des Dominikanerklosters St. Paul in Berlin-Moabit) läßt Erinnerungen an die Zeit des Kultur-

kampfes auferstehen, die heute mehr amüsant als bitter erscheinen. Mit der Stadt-Berliner Kirchengeschichte befaßt sich auch der Aufsatz von B. Stephan (Siebenhundert Jahre Katholizismus auf dem Wedding). Beachtung verdienen G. Banaschs persönliche Erinnerungen über die Entstehung des Bistums Berlin (Vom Delegaturbezirk zum Bistum Berlin. Historischer Rückblick und persönliche Erinnerungen). Von aktueller Bedeutung ist P. Webers Abhandlung: Zwanzig Jahre katholische Schule und Erziehung im Bistum Berlin 1930—1950, wobei zu bemerken ist, daß den beiden letzteren Verfassern als Domkapitularen von Berlin besondere Kenntnisse zur Verfügung stehen. Ein hervorragender Quellenwert kommt den „Unveröffentlichten Bormann-Akten über den Kirchenkampf“ zu, die Domkapitular W. Adolph mit einer ausführlichen Einleitung und mit Anmerkungen publiziert. Ein Nachruf B. Stasiewskis auf K. H. Schäfer gibt dem Bande einen würdigen Abschluß.

Wie der Überblick zeigt, ist das Jahrbuch von überraschender Mannigfaltigkeit. Wenn trotzdem eine straffe Linienführung zu Grunde liegt und überall ein wissenschaftlich-sachlicher, von jeder Einseitigkeit sich freihaltender Ton spürbar ist, so ist dies sicherlich nicht zuletzt das Verdienst des Herausgebers, dem die Wissenschaft dafür Dank schuldet.

Bonn

A. Franzen

## Notizen

Im Jahre 1947 erschien eine kleine Schrift von Gerhard Ebeling (Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift = Sammlung gemeinverst. Vorträge 189. Tübingen, Mohr, 1947), in der der Verf. beabsichtigte, der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin eine neue Grundlage zu geben. Unter Rückgriff auf Conf. Augustana VII hat er die Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift definiert und damit Kirche und Geschichte zu verknüpfen gemeint unter „dem Gesichtspunkt der in der konkreten Versammlung unter dem Wort sich vollziehenden und damit eben diese Versammlung jeweils neu konstituierenden Auslegung der Heiligen Schrift“. Es ist verständlich, daß dieser Neuanatz wenn auch nicht überall, so doch bei einigen Theologen ein Echo fand und debattiert wurde. Man vergleiche etwa H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft, München 1951, S. 120 ff. Nun legt Ebeling eine neue kleine Studie vor (Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem = Sammlung gemeinverst. Vorträge . . . 207/8. Tübingen, Mohr, 1954, brosch. DM 3.80), die aus Vorträgen erwachsen ist und seine damalige These erneuert, aber nun doch viel weiter ausgreift und das hermeneutische Problem, wie es sich dem Kirchenhistoriker stellt, umfassend entwickelt. Es geht E. um das Problem der Kontinuität und der doch jeweilig neu zu erringenden Gegenwartigkeit in der Verkündigung und damit in der Geschichte der Kirche. Traditionsbegriff, Kanonsproblem, die Frage der Konfessionen und damit die Frage nach der Einheit der Kirche werden aufgezeigt als die auch für den Historiker heute wichtigen Probleme. Das Heft ist nicht nur interessant und spannend, sondern auch äußerst wichtig und erfordert unsere Beachtung und eine kritische Auseinandersetzung.

Sch.

Das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Reinhold Seeberg hat einen unveränderten Nachdruck erfahren (Verlag Benno Schwabe, Basel). Eine ausführliche Würdigung dieses Werkes wie auch der 2. Auflage der „Ent-

stehung des christlichen Dogmas“ von Martin Werner (Verlag Haupt-Bern und Katzmann-Tübingen) erfolgt im nächsten Heft.

Sch.

Im Akademie-Verlag, Berlin, ist jetzt ein unveränderter Nachdruck von Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands (6 Bände, DM 115.80) erschienen, auf den hingewiesen werden muß. Das Werk bedarf keiner Empfehlung. Jeder Kirchenhistoriker und Historiker wird sich freuen, daß es wieder im Handel zu haben ist.

Sch.

Der durch sein Buch über die Katakombenwelt (1927) bekannte Oskar Beyer hat jetzt ein kleines Bändchen „Frühchristliche Sinnbilder und Inschriften, Lebenszeugnisse der Katakombenzeit“ (Kassel, Bärenreiter-Verlag, 1954, 39 S. u. 51 Abb. brosch. DM 6.50) vorgelegt. Diese Publikation, die nicht so sehr historische Ziele verfolgt als vielmehr praktisch anregend wirken will (sie erscheint als 3. Heft der Reihe „Friedhof und Denkmal“), möchte vor allem auf den Glauben, der aus den Katakombensinnbildern und den Inschriften spricht, hinweisen. Eine Einleitung gibt Erläuterungen zu Form und Inhalt, Schrift und Sprache, Symbolen und Sinnbildern, um dann in ‚Leben‘ und ‚Auferstehung‘ den eigentlichen Grund des Katakombenglaubens zu schildern. An manchen Punkten der Einleitung wird sich Widerspruch erheben. Besonders stört das völlige Fehlen historischer Gesichtspunkte und der Verzicht auf historische Ordnung und Interpretation. Die Bilder sind gut ausgewählt und so freut man sich des preiswerten Anschauungsmaterials, das hier zusammengetragen ist.

Sch.

Der verdienstvolle Leiter der Lutherhalle zu Wittenberg, Oskar Thulin, der sich schon vor 25 Jahren mit dem Christusbild der alten Kirche beschäftigt und eine ausgezeichnete Studie über die Christusstatuette im Römischen Nationalmuseum veröffentlicht hat (Röm. Mitt. 1929), legt in einem Büchlein ein paar Gedanken über das Christusbild in Form eines Gemeindevortrages nieder: Das Christusbild der Katakombenzeit (Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954, 48 S., 32 Abb. geb. DM 6.80). Er verzichtet auf Anmerkungen und Literaturhinweise (nur sich selbst zitiert er zweimal), fügt aber zahlreiche Abbildungen aus Wilpert u. a. bei, die zum Teil über die Katakombenzeit weit hinausgehen. Über den ikonographischen Wandel der Christusdarstellung wird nichts gesagt, hingegen findet sich manch gute Bemerkung über die theologische Bedeutung der Bilder. Die Datierung der Bildwerke ist meist nur nach dem Jahrhundert angegeben; wo sie genauer wird, kann man nicht immer zustimmen (z. B. S. 8.15.17.23.25; der Christuskopf von dem Mosaik über der Kaisertür in der Hagia Sophia zu Konstantinopel auf S. 47 ist nicht früh-, sondern mittelbyzantinisch).

E. Schäfer

Eine Auswahl aus Augustins *De civ. Dei*, von H. Kloesel herausgegeben (= Schönighs lat. Klassiker 15a, Paderborn 1953, 142 S. DM 1.80), ist so angelegt, daß die Grundlinien des Gesamtwerkes möglichst klar heraustreten. Eine von Dombart-Kalb gelegentlich abweichende Zeichensetzung soll ebenso wie das erklärende „Verzeichnis der wichtigsten Eigennamen“ dem Schüler helfen. Ein Kommentar wird in Aussicht gestellt. Über jede Auswahl läßt sich streiten; aber diese macht im Ganzen einen brauchbaren Eindruck und ist überdies erfreulich billig.

H. v. C.

In der Schriftenreihe „Lutherium“ (seit 1951, hrsg. von W. Zimmermann, F. Lau, H. Schlyter, J. Pfeiffer, Lutherisches Verlagshaus Berlin) sind neben

Schriften, die weder ihrem Thema noch ihrem Niveau nach in unserer Zeitschrift angezeigt werden können, auch einige Hefte erschienen, auf die hier wenigstens kurz hingewiesen werden soll.

Heft 3: Ragnar Bring, *Luthers Anschauung von der Bibel* (1951, 40 S. brosch. DM 2.20), bietet eine zusammenfassende, auf Belege und Anmerkungen leider völlig verzichtende Studie, die Kenntnis der vielerörterten Materie voraussetzt. Es kommt Br. darauf an, den Unterschied von Luthers Position zur humanistischen und orthodoxen herauszuarbeiten, indem die systematischen Verbindungslinien zum Offenbarungsbegriff und zur Christologie so deutlich wie möglich festgehalten werden. *Steck*

Heft 4: Peter Brunner, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe* (1951, 44 S. brosch. DM 2.20), ist eine unmittelbar kontrovers-theologisch entstandene und gleichzeitig in der Münch. Theol. Zeitsch. II, 1951 erschienene Abhandlung und dürfte wohl ein besonders gewichtiges Stück der Reihe sein. Kennzeichnend die beiden Sätze: „Es versteht sich von selbst, daß die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe nach ihren eigenen Grundsätzen nichts anderes enthalten darf als die in der Schrift verfaßte apostolische Lehre von der Taufe“ (S. 5). Und: „Wer die Lehre von der Taufe, wie sie sich in Luthers Kleinem Katechismus ausgesprochen hat und in Luthers Tauftheologie erläutert ist, zu Gesicht bekommen hat, der hat damit die apostolische Tauflehre selbst in ihrer entscheidenden Mitte zu Gesicht bekommen“ (S. 6). *Steck*

Heft 14: Ernst Kinder, *Reich Gottes und Kirche bei Augustin* (1954, 22 S. brosch. DM 2.20) geht von den Differenzen in der Auffassung der Eschatologie Jesu (konsequente Eschatologie oder realisierte eschatology; dabei sollte man aber Bultman nicht zu den Vertretern der „konsequenten Eschatologie“ rechnen!) aus. K. möchte in der Kirche das Bindeglied zwischen der „innergeschichtlichen und der endgeschichtlichen Seite des Reiches Gottes“ sehen und meint, bei Augustin Hilfe für die Überwindung der heutigen Aporien zu finden. Denn das Reich Gottes ist bei Augustin eine „pneumatisch komplexe Größe“ (S. 13) und Kirche und Reich Gottes gehören für Augustin eng zusammen. Im großen und ganzen ist die Konzeption Augustins richtig wiedergegeben. Aber ob die (auch von Kinder bemerkten) Unausgeglichenheiten und die Betonung des hierarchischen Charakters der Kirche bei Augustin nicht stärker zu unterstreichen wären? Die Wirkungen des Kirchenvaters an diesem Punkt mahnen jedenfalls zur Vorsicht.

*Sch.*

Von der in ZKG LXIV, 1952/3, S. 347 ff. ausführlich angezeigten neuen Melancthon-Ausgabe ist inzwischen Band II, 2 erschienen (Melancthons Werke in Auswahl hrsg. von R. Stupperich, Band II, 2: *Loci praecipui theologici* von 1559, 2. Teil und Definitiones, hrsg. von Hans Engelland, Gütersloh (Bertelsmann) 1953, XI, S. 353—816, geb. DM 16.50). Der Band enthält den zweiten Teil der *Loci* von 1559, herausgegeben nach denselben Prinzipien wie der erste Teil. Ein Verzeichnis von Berichtigungen und Nachträgen zu dem 1. Teil ist vorangestellt. Beigefügt sind die *Definitiones multarum appellationum, quarum in Ecclesia usus est*, eine nach Stichworten aufgebaute Zusammenstellung von Begriffserklärungen aus dem Jahr 1552, die seit 1553 mit den *Loci* zusammen gedruckt worden sind und eine wichtige Ergänzung darstellen.

*Sch.*

Bei Arbeiten über den Spiritualismus des XVII. Jahrhunderts war H. J. Schoeps auf den Begriff des „himmlischen Fleisches“ gestoßen, der bei Tetting und Felgenhauer eine Rolle spielt. Sch. ist dieser Vorstellung nachgegangen und hat eine kleine Studie, die er „den ersten Versuch einer Monographie“ nennt, über dieses Thema vorgelegt (H. J. Schoeps, *Vom himmlischen Fleisch Christi*. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung = Sammlung gemeinverst.

Vorträge . . . 195/6. Tübingen, Mohr, 1951, 80 S. brosch. DM 3.80). Sch. versucht darin, aufzuzeigen, wie im Verlauf der Dogmengeschichte dieser Gedanke immer wieder auftritt. Valentinianer, Apollinaris, Schwenkfeld, Melchior Hofmann und viele andere Geister werden vorgeführt. Die Arbeit bietet mancherlei interessante Einblicke, besonders im letzten Teil, und lockt zur Diskussion, auf die hier aber verzichtet werden muß. Zu fragen wäre vor allem, ob die altkirchliche Fragestellung (z. B. bei Apollinaris) nicht so völlig anders ist als die reformatorische und schwärmerische und ob es sich nicht von daher verbietet, eine Entwicklungslinie, wie der Verf. sie andeutet, zu ziehen. Jedenfalls ist die Aussage „göttliche Natur“ = „himmlisches Fleisch“ (S. 5) sicher falsch.

Sch.

## Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin und P. Devos. Tom. LXXII, fasc. 1—3, Brüssel 1954, 324 S.

S. 5—14: Hippolytus Delehaye, Les actes inédits de Sainte Charitine, martyre à Corycos en Cilicie. (Griech. Text nach Cod. Gen. Miss. urb. 33, mit Einleitung aus dem Nachlaß des P. Delehaye, hrsg. und mit Noten versehen von F. Halkin). S. 15—34: François Halkin, Un ménologe de Patmos (Ms. 254) et ses légendes inédites („un ménologe prémétaphrastrique d'avril, écrit vers la fin du Xe siècle“). S. 35—38: Alban Dold, Ein kleines, aber beachtliches Fragment aus dem Martyrologium Hieronymianum. S. 39—74: J. van der Straeten, Sainte Hunégonde d'Homblières, Son culte et sa vie rythmique. S. 75—84: Gérard Garitte, La mort de S. Jean l'Hésychaste d'après un texte géorgien inédit. S. 85—133: Maurice Coens, Les saints particulièrement honorés à l'abbaye de Saint-Trond. S. 134 bis 166: Baudouin de Gaiffier, La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident, à propos du passionnaire hispanique. S. 167—191: Paul Grosjean, Thomas de la Hale. Moine et Martyr à Douvres en 1295. S. 192—212: Paul Grosjean, Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, à propos d'une liste galloise. S. 213—256: Paul Devos, Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis. S. 257—319: Bulletin des publications hagiographiques (darin S. 264—266: wichtige Besprechung von E. Honigmann, Patristic Studies durch F. Halkin).

Tom. LXXII, fasc. 4. Brüssel 1954, S. 325—516.

S. 325—342: François Halkin, Suppléments ambrosiens à la Bibliotheca hagiographica graeca. S. 343—363: Paul Grosjean, Notes d'hagiographie celtique, 23. Les Vies de S. Columba de Tir Dá Glas, 24. Mention de S. Finnián de Clúain Iraid dans un martyrologe visigotique du début du IXe siècle, 25. Une translation à Nivelles de S. Fursy et de S. Kilian au 25 février?, 26. La prétendue origine irlandaise du culte de S. Joseph en Occident, 27. Le roi Idida. S. 364—368: Paul Grosjean, Notes brèves, 1. Sancti Caelibes, et non: sancti Caelites. Note de lexicographie hagiographique, 2. Les Miracles de S. Cuthberth à Farne, 3. Un fragment de la Vita Bregwini d'Eadmer, 4. Thomas de la Hale: supplément S. 369—377: Pierre Riché, Note d'hagiographie mérovingienne. La Vita S. Rusticulae. S. 378—396: Baudouin de Gaiffier, Sub Daciano praeside. Étude de quelques Passions espagnoles. S. 397—426: Maurice Coens, Les saints particulièrement honorés à l'abbaye de Saint-Trond, II. Après le XIIe siècle (Fortsetzung von S. 85—133). S. 427—438: Paul Devos, Chronique d'hagiographie slave, I. La Bohême, plaque tournante. S. 439—492: Bulletin des publications hagiographiques.

Sch.

Archiv für Reformationgeschichte. Internationale Zeitschrift zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Im Auftrage des Vereins für Reformationgeschichte und der American Society for Reformation Research herausgegeben von Gerhard Ritter, Harold J. Grimm, Roland H. Bainton, Heinrich Bornkamm. Redaktion Erich Hassinger. Gütersloh (Bertelsmann). DM 22.— pro Jhg.

Eine so notwendige und seit über 4 Jahrzehnten anerkannte Zeitschrift wie das ‚Archiv für Reformationgeschichte‘ braucht bei ihrem neuen Anfang weder eine Rechtfertigung noch eine Empfehlung. Es ist das Verdienst G. Ritters, daß der neue Anfang schon 1951 möglich war; die moralische und finanzielle Unterstützung der amerikanischen Freunde hat geholfen, die Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Das Arbeitsprogramm, ursprünglich im wesentlichen auf die Veröffentlichung von ungedruckten Quellen ausgerichtet, ist schon 1938 vom Herausgeber neu formuliert worden und sollte danach die ganze ‚Geschichte des Protestantismus und seiner Weltwirkungen‘ umfassen. Es ist jetzt noch einmal erweitert worden. Das ‚Archiv‘ ist nun eine ‚internationale Zeitschrift‘ geworden und ‚als ein wahrhaft universal-historisches Unternehmen gedacht‘. Die Beschränkung auf die Kirchengeschichte wird ausdrücklich abgelehnt; ‚Wirtschafts- und Sozialgeschichte‘ soll ebenso zu Wort kommen wie politische, Rechts- und allgemeine Geistesgeschichte, und zwar ‚weiter bis zur Gegenwart‘ verfolgt werden. Ebenso wenig sollen konfessionelle Grenzen anerkannt werden. Katholische Mitarbeiter sind vorgesehen und das Thema der sogenannten katholischen Reformation und der Unionsversuche wird besonders hervorgehoben. Wie weit dieses große Programm sich verwirklichen wird, und ob wir die Leute dazu haben, muß ja wohl die Zukunft lehren; zunächst ist es eine Aufforderung zur Mitarbeit. Zwei Wünsche kann ich dabei nicht unterdrücken. Das ‚Archiv‘ will und soll nicht eine theologische Zeitschrift sein, obwohl die Mitarbeit der Theologie- und Dogmenhistoriker als ‚dringend notwendig‘ bezeichnet wird. Herausgeber und Mitarbeiter mögen darauf bedacht sein, daß die Theologen nicht ganz verschwinden. Das weit gespannte Programm bedeutet ferner zwangsläufig, daß Quellenpublikationen, obwohl sie nicht ausgeschlossen werden, nur noch einen bescheidenen Raum bekommen können. In den bis jetzt vorliegenden 3½ Jahrgängen steht streng genommen nur eine Quellenpublikation (Conrad Peutingers Gutachten zur Monopolfrage . . . 45, 1954, 1—42); die Ergänzungen zum Briefwechsel des J. Jonas von W. Delius (42, 1951, 136—145) geben begrüßenswerte Regesten, und die Documenta Serretiana von R. H. Bainton (I: 44, 1953, 223—234; II: 45, 1954, 99—108) sammeln bekanntes, wenn auch kaum zugängliches Material. Es sollte aber nach wie vor eine wesentliche Aufgabe des ‚Archivs‘ bleiben, dem Benützer den Besuch von Archiven zu ersparen!

Der internationale Charakter der Zeitschrift drückt sich darin aus, daß sie zweisprachig, deutsch und englisch, gedruckt ist. (Französisch erscheint bis jetzt nur im Rezensionsteil.) Die Beiträge erhalten jeweils am Schluß eine Zusammenfassung in der andern Sprache, die von eiligen Lesern (und Rezensenten) vielleicht auch in anderer als der vorgesehenen Absicht benützt werden wird. ‚Forschungsberichte‘ über zusammenhängende Gebiete sollen einen festen Bestandteil bilden; bis jetzt liegen solche Berichte vor von R. Stupperich über ‚Stand und Aufgaben der Butzerforschung‘ (42, 1951, 244—259), von R. H. Bainton eine Übersicht über amerikanische Zeitschriften 1945—1951 (43, 1952, 88—106), von R. Roth über neuere britische Reformationenliteratur (43, 1952, 235—254) und von Leo Just über neuere Arbeiten über das Konzil von Trient (44, 1953, 240 bis 246). Der Rezensionsteil enthält eine große Zahl von wichtigen Hinweisen und von ausgezeichneten Besprechungen. Für die mühevollen Arbeit an der Zeitschriftenschau (zunächst von H. Witte und E. Hassinger, seit 1952 von G. Franz) kann man den Bearbeitern nicht dankbar genug sein.

Das Programm hat im 1. Heft der neuen Folge eine verheißungsvolle Darstellung gefunden. Erik Wolf handelt über Theologie und Sozialordnung bei Calvin, R. H. Bainton über die Querela pacis des Erasmus. Die Wittenberger Reformation kommt zur Verhandlung in einem kleinen Beitrag zur Lutherforschung von H. Dannenfeldt (*Some Observations of Luther on Ancient Pre-Greek History*), durch Clemens Bauer (*Melanchthons Naturrechtslehre*) und Irmgard Höß (mit einer Untersuchung über Spalatin und die Organisation der lutherischen Landeskirche). Delius gibt Ergänzungen zum Briefwechsel des J. Jonas. Der 2. Teil des Heftes ist Schweden und Holland (H. H. Schrey, Sven Göransson bzw. A. Duch), den Einigungsbestrebungen (Eells) und dem Puritanismus (M. Schmidt) gewidmet, so daß ein Zeitraum von rund 2 Jahrhunderten umfaßt wird. Der Leser findet einen großen Reichtum auf engem Raum.

Ob freilich die Buntheit sich zum Bilde ordnen wird, und ob es gelingen wird, dabei die zentralen Fragestellungen festzuhalten, wird erst die Weiterarbeit zeigen.

Inhalt der bisher erschienenen Hefte:

42. Jhg., 1951, 288 S.:

S. 11—31: Erik Wolf, Theologie und Sozialordnung bei Calvin. S. 32—48: Roland H. Bainton, *The Querela Pacis of Erasmus, Classical and Christian Sources*. S. 49—63: Karl H. Dannenfeldt, *Some Observations of Luther on Ancient Pre-Greek History*. S. 64—100: Clemens Bauer, *Melanchthons Naturrechtslehre*. S. 101—135: Irmgard Höß, *Georg Spalatin's Bedeutung für die Reformation und die Organisation der lutherischen Landeskirche*. S. 136—145: Walter Delius, *Ergänzungen zum Briefwechsel des Justus Jonas*. S. 146—159: Heinz-Horst Schrey, *Geistliches und weltliches Regiment in der schwedischen Reformation*. S. 160—174: Hastings Eells, *The Failure of Church Unification*. S. 175 bis 197: Arno Duch, *Zur Beurteilung der Utrechter Union*. S. 198—219: Martin Schmidt, *Biblizismus und natürliche Theologie in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus, 1. Teil*. S. 220—243: Sven Göransson, *Schweden und Deutschland während der synkretistischen Streitigkeiten 1645—1660*. S. 244—259: Forschungsbericht: Robert Stupperich, *Stand und Aufgabe der Butzer-Forschung*. S. 260—288: *Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau*.

43. Jhg., 1952, 288 S.:

S. 1—13: J. Lindeboom, *Erasmus' Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens in den Niederlanden*. S. 13—28: Quirinus Breen, *The Subordination of Philosophy to Rhetoric in Melanchthon*. S. 28—51: Walter Lipgens, *Theologischer Standort fürstlicher Räte im 16. Jahrhundert*. S. 51—70: A. G. Dickens, *Aspects of Intellectual Transition among the English Parish Clergy of the Reformation Period*. S. 70—87: Martin Schmidt, *Biblizismus und natürliche Theologie in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus, 2. Teil*. S. 88—107: Forschungsberichte (S. 88—106: Roland H. Bainton, *Survey of Periodical Literature in the United States 1945—1951*. S. 106—107: Robert Stupperich, *Buccheriana*). S. 107—144: *Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau*. S. 145—172: Walther Hubatsch, *Die inneren Voraussetzungen der Säkularisation des deutschen Ordensstaates in Preußen*. S. 172—186: Walther Kirchner, *Russia and Europe in the Age of the Reformation*. S. 187—212: Georg von Rauch, *Protestantisch-ostkirchliche Begegnung im baltischen Grenzraum zur Schwedenzeit*. S. 212—234: August C. Mahr, *The Conversion of Chief Echipalawehund*. S. 235—254: Forschungsbericht: Erich Roth, *Neuere britische Reformationsliteratur*. S. 254—263: *Miszelle*: Hans Baron, *Erasmus-Probleme im Spiegel des Colloquium 'Inquisitio de fide'*. S. 263—288: *Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau*.

44. Jhg., 1953, 288 S.:

S. 1—32: Walter Holsten, *Reformation und Mission*. S. 32—51: Harold S. Bender, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*. S. 52—63: Walther von Loewenich, *Zur Gnadenlehre bei Augustin und Luther*. S. 64—86:

Irmgard Höß, Georg Spalatin auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 und seine Stellungnahme zur Frage des Widerstandsrechts. S. 86—103: William Toth, Stephen Kis of Szeged: Hungarian Reformer. S. 103—113: Miszelle: Heinz Bluhm, The Biblical Quotations in Luther's German Writings. S. 113—144: Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau. S. 145—160: Gerhard Ritter: Lutheranism, Catholicism, and the Humanistic View of Life. S. 160—181: Harrison Thomson, Luther and Bohemia. S. 181—203: Diethelm Böttcher, Propaganda und öffentliche Meinung im protestantischen Deutschland 1628—1636, 1. Teil. S. 203—223: Gerhard Schmid, Konfessionspolitik und Staatsräson bei den Verhandlungen des Westfälischen Friedenskongresses über die Gravamina Ecclesiastica. S. 223—234: Roland H. Bainton, Documenta Servetiana I. S. 235—240: Miszellen (1. S. 235 bis 239: Ernst Walter Zeeden, Ein nachgelassenes Manuskript von A. O. Meyer zur Geschichte Jakobs I. 2. S. 239—240: Gustav Bub, Gustav Adolfs Kriegsgebete). S. 240—247: Forschungsbericht: Leo Just, Neue Arbeiten zur Geschichte des Konzils von Trient. S. 247—288: Buchbesprechungen, Kurzanzeigen, Zeitschriftenschau, Alphabetisches Verzeichnis der in den Jahrgängen 35—44 besprochenen selbständigen Schriften.

45. Jhg., 1954, Heft 1, 144 S.:

S. 1—43: Clemens Bauer, Conrad Peutingers Gutachten zur Monopolfrage. S. 43—62: Bernerd C. Weber, The council of Fontainebleau (1560), 1. Teil. S. 62—83: A. A. van Schelven, Beza's De Iure Magistratum in Subditos. S. 83 bis 99: Diethelm Böttcher, Propaganda und öffentliche Meinung im protestantischen Deutschland 1628—1636, 2. Teil. S. 99—108: Roland H. Bainton, Documenta Servetiana II. S. 108—116: Miszelle: Otto Schottenloher, Erasmus, Johann Poppenruyter und die Entstehung des Enchiridion militis Christiani. S. 116—144: Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau.

Bonn

E. Bizer

Biblica 35 (1954) 4:

S. 443—477 Giov. Ongaro, Saltero Veronese e revisione Agostiniana. (Der Veroneser lateinische Psalter R enthält einen in Norditalien revidierten Text, der von Augustin in Afrika durchgesehen ist.)

v. C.

Die „Fuldaer Geschichtsblätter“ (Zeitschrift des Fuldaer Geschichtsvereins) haben mit dem 30. Jahrgang (1954), von dem 2 Doppelhefte vorliegen (Heft 1/2 und 3/6) nach 16jähriger Pause neu zu erscheinen begonnen. Schriftleitung: Dr. Christoph Weber. — S. 3—21: A. Schmitt, Die Stadtpfarrkirche zu Fulda. S. 21—30: D. Heller, Das Ende von Sturmis Einsiedelei in Hersfeld (verteidigt, ohne zu überzeugen, seine Deutung des Kap. 11 von Eigils Vita (S. Sturm gegen Beumann und Stengel, dessen Interpretation den Vorzug verdient). S. 30—32: H. Hahn, Eine Urkunde aus Stein (Bauinschrift vom Fuldaer Schloß aus dem Jahre 1612). S. 34—38: St. Hilpisch, Wynfrehth-Bonifatius. S. 39—66: Chr. Weber, Die Namen des hl. Bonifatius. S. 66—78: H. Büttner, Bonifatius und das Kloster Fulda (dieser und der vorhergehende Aufsatz werden im Besprechungsteil des nächsten Heftes berücksichtigt werden). S. 79—86: H. Eberhart, Ein ungedruckter Hymnus zu Ehren des hl. Bonifatius (von Simon Gourdan, † 1729). S. 86/87: Chr. Weber, Bonifatius-Bibliographie. S. 88—96: Ders., Neue Bonifatius-Literatur.

Bonn

R. Elze

Jahresberichte für deutsche Geschichte, hrsg. im Auftrage der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Fritz Hartung. Neue Folge, 2. Jahrg. 1950, Berlin (Akademie-Verlag) 1953. VII und 240 S. geh. DM 16.—

Nach dem 1. Bd. der Neuen Folge (vgl. die Rezension in ZKG LXV, 1953/54, S. 144 f.) erscheint der vorliegende Band nun nach dem Tode Albert Brackmanns unter der alleinigen Herausgeberschaft von Fritz Hartung. Der Umfang des Berichtes weist seinem Vorgänger gegenüber annähernd eine Verdreifachung auf. Nachträge zur Bibliographie von 1949 und die Steigerung der literarischen Produktion, nicht aber die Erweiterung des Plans sind die Ursache. Während die Wiederaufnahme der Forschungsberichte noch nicht verwirklicht werden konnte, ist ein Sachregister neu hinzugekommen. Die redaktionelle Arbeit lag nach dem Ausscheiden von Dr. Kettig in der Hand von Werner Schochow.

Göttingen

H. W. Krummwiede

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore. Vol. V, 1. London 1954, 124 S.

S. 1—6: Einar Molland, The Heretics Combated by Ignatius of Antioch. S. 7—15: G. S. P. Freeman-Grenville, The Date of the Outbreak of Montanism. S. 16—24: B. Botte, Problèmes de l'Anamnèse. S. 25—37: W. H. C. Frend, The Gnostic Sects and the Roman Empire. S. 38—77: Derwas J. Chitty, Pachomian Sources Reconsidered. S. 78—85: Matthew Black, The Festival of Encaenia Ecclesiae in the Ancient Church with special reference to Palestine and Syria. S. 86 bis 100: Bibliographical Note, Muriel Heppell, Slavonic Translations of Early Byzantine Ascetical Literature. S. 101—122: Reviews.

Vol. V, 2. London 1954. S. 125—247.

S. 125—138: Arnold Ehrhardt, Jewish and Christian Ordination. S. 139—148: Daniel A. Callus, The Contribution to the Study of the Fathers made by the Thirteenth-Century Oxford Schools. S. 149—167: Kathleen Major, The Finances of the Dean and Chapter of Lincoln from the Twelfth to the Fourteenth Century: a Preliminary Survey. S. 168—183: P. J. Jones, A Tuscan Monastic Lordship in the Later Middle Ages: Camaldoli. S. 184—195: P. J. Welch, Contemporary Views on the Proposals for the Alienation of Capital Property in England (1832—1840). S. 196—206: Bibliographical Notes: S. 196—200: A. H. M. Jones, Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine. S. 201—203: K. W. Humphreys, Three Letters of William of Thetford, O. P. S. 204—206: William Kellaway, Two Letters of William Laud. S. 207—244: Reviews.

Sch.

Revue d'Histoire Ecclésiastique. Hrsg. von R. Aubert, R. Draguet, J. Lebon, Ch. Terlinden, É. van Cauwenbergh, L. van der Essen und H. Wagnon. Louvain (Université Catholique).

Vol. XLVIII. 1953. Nr. 3—4. S. 573—1166.

Tome XLVIII, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1953. S. 229—493.

S. 573—631: José Ruysschaert, Réflexions sur les fouilles vaticanes (Kritische Auseinandersetzung mit dem Ausgrabungsbericht, dessen Hypothesen allerdings weitgehend akzeptiert werden, und den Kritikern. Wichtig nicht zuletzt durch reichhaltige Literaturangaben). S. 632—682: J. Lebon, Le sort du *Consubstantiel* Nicéen (Fortsetzung von RHE XLVII, 1952, 485—529: Basilius und Cappadocier). S. 683—718: Charles-Martial de Witte, Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (mit Regesten der einschlägigen Bullen; im Anhang werden abgedruckt der Brief Eduards von Portugal an Eugen IV. aus dem Jahre 1436 und die Antwort-Bulle vom 15. 9. 1436 betr. die Eroberung der kanarischen Inseln). S. 719—776: Édouard van Eijl, Les censures des universités

d'Alcalá et de Salamanque et la censure du Pape Pie V contre Michel Baius (1565—1567) (Verf. publiziert darin bisher unbekannte Gutachten und untersucht deren Einfluß auf das päpstliche Verurteilungsschreiben von 1567, dessen Text ebenfalls abgedruckt wird). (S. 777—795: Paul de Vooght, Jean de Pomuk. S. 795 bis 804: Louis Jadin, Lumières nouvelles sur les origines du schisme janséniste aux Pays-Bas. S. 805—916: Comptes rendus. S. 917—1134: Chronique.

Vol. XLIX. 1954. Nr. 1 S. 5—342.

Tome XLIX, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1954. S. 5—174.

S. 5—58: José Ruysschaert, Réflexions sur les fouilles vaticanes (Fortsetzung von RHE XLVIII, 1953, 573—631). S. 59—89: M. D. Chenu, Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XIIe siècle). S. 90—115: Lucien Ceysens, Autour de la publication de la bulle 'In eminenti' (zur Geschichte der Bulle gegen Jansen von 1642). S. 116—151: Eugène Willems, Cîteaux et la seconde croisade. S. 152—156: G. Fransen, Manuscrits canoniques conservés en Espagne (II) (Fortsetzung von RHE XLVII, 1953, 224—234). S. 157—167: L. Antheunis, La succession au trône d'Élisabeth Ière d'Angleterre et les catholiques. S. 168—229: Comptes rendus. S. 230—342: Chronique.

Vol. XLIX. 1954. Nr. 2—3. S. 343—742.

Tome XLIX, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1954. S. 176—333.

S. 343—390: G. G. Meersseman et E. Adda, Pénitents ruraux communautaires en Italie au XIIe siècle (S. 365 ff: Cartulaire des Pénitents de Saint Didier, 1185—1236: Abdruck der Texte). S. 391—437: G. de Beaufort, La charte de charité cistercienne et son évolution. S. 438—461: Charles Martial de Witte, Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (Fortsetzung von RHE XLVIII, 1953, 683—718). S. 462—506: A. Simon, la nonciature Fornari à Bruxelles (1838—1842). S. 507—521: David Amand de Mendieta, La tradition manuscrite des oeuvres de saint Basile (Ausführliche kritische Auseinandersetzung mit J. Gribomont, Histoire du texte des ascétiques de S. Basile, 1953, und Stig Y. Rudberg, Études sur la tradition manuscrite de S. Basile, 1953; vgl. auch ZKG LXV, 1953/4, 313—316). S. 522—528: Albert de Meyer, Un adversaire malhabile de l'Immaculée Conception: Antoine de la Motte, chanoine de Sainte-Gudule à Bruxelles. S. 529—534: Louis Cognet, Le Gallicanisme de Bossuet. S. 535—596: Comptes rendus. S. 597—742: Chronique. Sch.

Rivista di Archeologia Cristiana. Pubblicazione trimestrale per cura della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra e del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana. Direttore: Luciano de Bruyne. Città del Vaticano (Pont. Ist. di Arch. Crist.) Anno XXVIII, 1952, Nr. 1—4; 285 S.; Anno XXIX, 1953, Nr. 1—4; 287 S.

XXVIII. Jahrg.: I. Atti della Pont. Com. di Arch. Sacra: S. 13—41: A. Ferrua, Due mausolei da pagani cristiani presso San Sebastiano. II. Studi-Notizie: S. 45—75: G. Manthey, Il significato primitivo della leggenda "Pax perpetua" sulle monete degli imperatori romani. S. 77—117: P. Testini, La cripta di Ampliato nel cimitero di Domitilla sull' Ardeatina. S. 119—132: U. Zabeo, Altre osservazioni di meteorologia ipogea nelle catacombe romane. S. 133—144: G. Belloni, Gli avori di San Mena tra i cammelli e della supposta "Cattedra di San Marco in Grado" dalle Civiche Raccolte d'Arte di Milano. S. 145—160: P. B. Bagatti, Il mosaico dell'Orfeo a Gerusalemme. S. 161—174: J. Fink, Ein Paradiesgemälde in der Pamphilus-Katakombe. S. 175—180: L. de Bruyne, Prezioso frammento di sarcofago con Buon Pastore ritrovato. S. 181—189: Notizie. S. 215—285: Bibliografia dell'Antichità Cristiana (L. de Bruyne).

XXIX. Jahrg.: I. Atti della Pont. Com. di Arch. Sacra: S. 7—45: A. Ferrua, La catacomba della Santa Croce nel predio Franchetti sulla via Appia Antica. S. 167—183: S. L. Agnello, Scoperta di una piccola catacomba a Portopalo (Pachino). II. Studi-Notizie: S. 49—66 und 187—206: L. Voelkl, Die konstantinischen

Kirchenbauten nach Eusebius. S. 67—87: G. Agnello, Sicilia Cristiana. Le Catacombe dell'altipiano di Ragusa. S. 207—214: B. Bagatti, Uccelli nei pavimenti musivi delle capelle funerarie palestinesi. S. 215—225: E. Schaffran, Über spätantik-frühchristliche Ausgrabungen in der Jacobskirche von Wien-Heiligenstadt. S. 89—112 u. 227—235: Notizie. S. 125—163 u. 251—287: Bibliografia dell'Antichità Cristiana (L. de Bruyne).  
Wf.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. Hrsg. von St. Pietersabdij, Steenbrugge (Belgien). Vol. VI/1, 1954. 188 S.

S. 5—13: Alfons Kurfess, Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus, "Iam nova progenies caelo demittitur alto" in christlicher Deutung. S. 14—47: Walter Dürig, Die "Salbung" der Martyrer. Ein Beitrag zur Martyrertheologie der Liturgie. S. 48—72: B. Botte, L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales. S. 73—95: Louis Brou, Études sur les Collectes du Psautier, I. La série africaine et l'Évêque Verecundus de Junca. S. 96—124: Michel Huglo, Le chant "vieux-romain". Liste des manuscrits et témoins indirects. S. 125—179: S.J.P. van Dijk, The Lateran Missal. S. 180—188: J. Noterdaeme: Studien over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge; I. Sijsele en het Sint-Maartenskapittel te Utrecht.

Vol. VI/2, 1954. S. 189—443.

S. 189—281: Bernhard Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter (Äußerst wichtige Untersuchung, vor allem für die irische exegetische Literatur des VII.—IX. Jhd. S. 221 ff: Katalog der hiberno-lateinischen und der irisch beeinflussten lateinischen exegetischen Literatur bis zum Anfang des IX. Jahrhunderts). S. 282—326: C. Coebergh, Saint Léon le Grand auteur de la grande formule *Ad virgines sacras* de Sacramentaire Léonien. S. 327—342: Clavis S. Petri Chrysologi. S. 343—372: Almut Mutzenbecher, Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis. S. 373—427: R. B. C. Huygens, Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua* . . . (Untersuchungen und Ausgabe der Kommentare des Bouo von Korvei, eines Anonymus und des Adalbold von Utrecht zu Boethius De cons. III M. 9). S. 429—433: E. Dekkers, Un nouveau manuscrit du commentaire de Théodore de Mopsueste aux Épitres de S. Paul (cod. Gandav. Bibl. Univ. 455 (no 129—159) s. IX, unter dem Namen des Ambrosius).

Sch.

Vigiliae Christianae 8 (1954) Nr. 3. J. H. Koopmans, Augustines first contact with Pelagius and the dating of the condemnation of Caelestius at Carthage, S. 149—153: das Konzil fand Juli, August oder Anfang September 411 statt. Chr. Mohrmann: A propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne: Tropaeum-nomen, S. 154—173: 1) Wortgeschichte von Tr.: Eus., H. E. II 25, 6 f. (Gaius) sind damit die Leiber der Apostel selbst gemeint; 2) N. = Person und ihre Reliquien. J. Bernardi, Le mot TROHAION appliqué aux martyrs, S. 174 f. — 8 (1954) Nr. 4: S. 193—224: R. A. Markus, Pleroma and Fulfilment. The significance of History in St. Irenaeus' opposition to Gnosticism (Entwicklung des Pleromabegriffs; Ir. "substitutes for the gnostic redemption-physics a Christian redemption-history; Problem u. Hermeneutik des AT). — 225—233: A. Méhat, "Pénitence seconde" et "péché involontaire" chez Clément d'Alexandrie (Str. I 17, 84, 2—5 und das Bußproblem). — S. 234—238: A. Armstrong, The Plotinian doctrine of NOYC in patristic theology. — S. 239—251: Chr. Mohrmann, Regula magistri. (Stand der Frage, Bedeutung der sprachlichen Untersuchung; Auseinandersetzung mit Corbett in der neuen Ausgabe "Scriptorium" III, 1953).  
v. C.

Die Welt als Geschichte XIV, 2 (1954). S. 71—90: W. v. den Steinen, Natur und Geist im zwölften Jahrhundert (dieses versucht in freudiger Behabung beider, frei von traditionellen kirchlichen Formen einen vollkommenen

Makro- und Mikrokosmos von innen her aufzubauen: Adelhard v. Barth, Schule v. Chartres, Galfrid v. Monmouth, Alan v. Lille usw.). — S. 91—108: R. Gaetens, Mittelaltermünzen als Quellen der Geschichte (Grundsätzliches und Beispiele). XIV, 3/4 (1954): S. 135—148: E. Otto, Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe. — S. 165—180: E. Hölzle, Rußland und Europa (Problem der Zugehörigkeit, erörtert fast ohne Berücksichtigung des Christlich-Kirchlichen). v. C.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte (Fribourg) 1954, S. 179—186.

Unter dem Titel „Kleine Beiträge. Zur Geschichte der Täuferbewegung in der Schweiz“ bespricht Prof. Oskar Vasella einige diesbezügliche Neuerscheinungen: „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz“, Bd. I, hrsg. v. L. v. Muralt u. W. Schmid (Zürich 1952), einige Aufsätze von F. Blanke: „Die Propheten von Zollikon“ (Mennonitische Geschichtsblätter, 9. Jahrg. 1952, S. 2—10), „Zollikon 1525. Die Entstehung der ältesten Täufergemeinde“ (Basler Theologische Zeitschrift, 8. Jahrg. 1952, S. 241—262) und „Die Vorstufen des Täuferturns in Zürich“ (Mennonitische Geschichtsblätter, 10. Jahrg. 1953, S. 2—13) und schließlich von B. Jenny: „Das Schleithemer Täuferbekenntnis 1527“ (Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte, 28. Jahrg. 1951, auch separat Thayngen 1951). Mit diesen Autoren unterstreicht Vasella nachdrücklich W. Köhlers grundlegendes Urteil, daß es sich beim Schweizer Täuferturn nicht um Fortsetzungen mittelalterlichen Sektenwesens, sondern um „Originalgewächs der Reformation“ handelt, hält hingegen noch das Verhältnis der Täufer zur Bauernerhebung für untersuchungsbedürftig.

Bonn

J. F. G. Goeters

Zwingliana, Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Hrsg. vom Zwingliverein. Redaktion: L. v. MURALT. Band IX, Heft 7—10 (= Jahrg. 1952 und 1953). Zürich (Berichtshaus), 1952—1953, S. 381—617. Erhältlich gegen Mitgliedsbeitrag; jährlich mindestens 5 Fr.

Die meisten Beiträge gelten, wie üblich, der schweizerischen Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. Zwingli ist, von einer dankenswerten größeren Rezension des Redaktors abgesehen, nur ein einziger Beitrag gewidmet: eine neue Untersuchung der „Legende vom Herzen Zwinglis“, die Gottfried W. Locher (S. 563 ff.) auf ihren Kern reduziert. Immerhin in die Zwinglizeit zurück weist der manches Überraschende bietende Aufsatz von A. Largaier über die Fest- und Heiligtage im reformierten Zürich (S. 497 ff.), der zeigt, daß sich erst sehr allmählich die Einschränkung des kirchlichen Festkalenders auf die Sonntage und Hauptfeste vollzogen hat; Zwingli selbst hat als Ziel die alleinige Feier des Sonntages gehabt, der Rat aber ist ihm darin nur teilweise gefolgt. In die nachzwinglische Zeit weisen u. a. der aufschlußreiche, die Quellen im Original darbietende Artikel des auch um die Calvinforschung verdienten Fr. Büsser über die theologischen Schriften des Glarner Landammanns Paulus Schuler (S. 381 ff. und 453 ff.) und eine einleuchtende Darstellung des um Bibliander gehenden Zürcher Prädestinationsstreits von 1560 (S. 536 ff.; W. Staedtke). In die neuere schweizerische Kirchen- und Geistesgeschichte gehört ein Aufsatz von Fritz Blanke über Lavater und Sailer, der die These vertritt und erhärtet, daß Sailer als ein geistlicher Sohn des großen Zürchers zu betrachten ist (S. 431 ff.). Im übrigen erfüllt die Zeitschrift, deren Ausstattung vorbildlich ist, weiterhin ausgezeichnet die Aufgabe einer möglichst vielseitigen Orientierung; dieser dienen auch ausführliche Besprechungen neuerer Lutherliteratur (L. v. Muralt) und der von L. v. Muralt und W. Schmid herausgegebenen „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz“ (I, 1952).

Göttingen

O. Weber