

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954 (= Beihefte zur Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. 21.) Berlin (Töpelmann) 1954. (VI), 304 S., 1 Abb. DM 30.—.

Wären doch alle Festschriften so sinnvoll, gehaltvoll und erfreulich wie diese, die Walther Eltester zu Rudolf Bultmanns siebzigsten Geburtstag herausgebracht hat! Unter den sechsundzwanzig Beiträgen von Fachgenossen und Schülern befindet sich kaum eine der an solcher Stelle üblichen Niete. Der ganze Band wirkt wie ein stattlicher Jahrgang der ZNW und ist in seinem nüchternen, sachlichen und ernstesten Charakter eine angemessene und würdige Ehrung des großen theologischen Gelehrten. Im folgenden sollen alle Beiträge der Reihe nach genannt, aber nur die den Kirchenhistoriker stärker angehenden etwas näher gekennzeichnet werden.

1. Zur Methode der neutestamentlichen Arbeit: N. A. Dahl, „Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt“ stellt christologische Schemata in den neutestamentlichen Briefen zusammen, von denen man annehmen darf, daß sie ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“ innerhalb der Gemeindepredigt gehabt haben. Der Unterschied zwischen dem gepredigten und dem brieflichen Wort dürfte nach Meinung des Verfs. „kaum allzu groß gewesen sein“. Beherzigenswert ist jedenfalls die zeitgemäße Mahnung, es sei auch im gehobenen Stil feierlicher Aussagen „nicht alles kerygmatisch, nicht alles liturgisch, und nicht überall darf man von Glaubensbekenntnissen reden“. Stärker grundsätzlich und wissenschaftsgeschichtlich orientiert sind die Beiträge von T. W. Manson, „Preaching and Exegesis“, Paul S. Minear, „Christian Eschatology and Historical Methodology“ und Amos N. Wilder, „Biblical Hermeneutic and American Scholarship“.

2. Zur Vorgeschichte und Umwelt des N. T.s: Oscar Cullmann, „Die entdeckten Qumrantexte und das Judentum der Pseudoklementinen“ sieht in den (essenischen) Höhlentexten mit Recht eine Bestätigung seiner schon früher verfochtenen These über die geistesgeschichtliche Stellung der Pseudoklementinen. Er weist die durchgängige Verwandtschaft nach, die sich in den jüngeren Schichten noch verstärkt und stärker ist als die Beziehung zwischen den Essenern und dem Urchristentum. Die Erklärung dieser auffälligen Tatsache möchte er darin finden, daß die Reste der Essener im Ostjordanland nach dem Jahre 70 mit den Judenten verschmolzen seien. Kendrick Grobel sammelt und bespricht die Belege für „Σῶμα as 'Self, Person' in the Septuagint“, Otto Michel die Nachrichten über „Spätjüdisches Prophetentum“. Heinrich Schlier, „Das Denken der frühchristlichen Gnosis“ bietet eine eingehende Interpretation des „künstlichen Mythos“ der frühen Gnosis bei den Simonianern und bei Saturnil und ergänzt sie anmerkungsweise durch gewisse moderne Parallelen, besonders Schelers Vorstellung eines „werdenden Gottes“.

3. Zu den Evangelien: Günther Bornkamm, „Das Doppelgebot der Liebe“ versteht dessen verschiedene Fassungen bei Mk, Mt, Lk als Stufen der Entwicklung

und bestimmter Auslegung — ein in aller Knappheit höchst lehrreicher Beitrag zum theologischen Verständnis der Synoptiker in ihrer historischen Eigenart. Henri Clavier, „*Πέτρος καὶ πέντα*“ gibt eine Übersicht über die Deutungsgeschichte und eine betont antipäpstliche eigene Deutung des Herrenworts Mt. 16, 18, in deren Zentrum das geistreich erörterte Problem des Wortspiels steht. Das Felsen-Prädikat soll in beinahe ironischer Verheißung den Charakter und die bedeutende Rolle kennzeichnen, die der Bekenner Petrus noch nicht hat, aber gewinnen wird(?). Erich Dinkler, „Jesu Wort vom Kreuztragen“, bemüht sich in Fortführung seiner früheren Untersuchungen um eine Unterscheidung des Kreuzes Christi von dem älteren *signum crucis*, das wahrscheinlich von Anfang an mit der „Versiegelung“ der christlichen Taufe verbunden war. Von hier aus erschließt er hypothetisch Form und Sinn des ursprünglichen Jesuswortes vom Kreuztragen. Ein reiches religionsgeschichtlich und archäologisches Material unterstützt die behutsamen Ausführungen. Ernst Fuchs, „Die vollkommene Gewißheit“ bietet einen Beitrag „zur Auslegung von Matthäus 5, 48“, Frederick C. Grant eine kritische Besinnung zum Problem der „Authenticity of Jesus' Sayings“, Raffael Gyllenberg kurze, programmatische Bemerkungen über „die Anfänge der johanneischen Tradition“ und die Entstehung der Urgemeinde. Philippe H. Menoud, „Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes,“ verteidigt im Anschluß an Lake und Sahlin erneut die These vom ursprünglichen Anschluß des Himmelfahrtsberichts Act. 1,6 an Luk. 24,49. Paul Schubert, „The structure and Significance of Luke 24“ zeigt sehr schön und m. E. überzeugend, wie dies Kapitel und das ganze Werk des Lukas unter dem Gesichtspunkt des Schriftbeweises, d. h. der erfüllten Weissagung, gestaltet ist. Damit verbindet er eine glänzende Charakteristik von Lukas als Theologen und Historiker.

Zur Apostelgeschichte und zu den Briefen: H. v. Campenhausen, „Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors“, bespricht Gal. 5,12 und skizziert anschließend die Entwicklung des Witzes in der altkirchlichen Literatur. Hans Conzelmann, „Was von Anfang war“, zeigt die inneren Verschiebungen in der Eschatologie und Kirchlichkeit des I. Johannesbriefes im Verhältnis zum Evangelium und versteht ihn geistreich als einen „johanneischen Pastoralbrief“. Unabhängig von der literarkritischen Frage sind die gedrängten Ausführungen, die auch Paulus, Lukas und andere Autoren vergleichsweise heranziehen, ein m. E. beachtlicher, echt historischer Versuch der Deutung und Gliederung der urchristlichen Entwicklung. Walther Eltester's großer Aufsatz über „Gott und Natur in der Areopagrede“ klärt mit umfassender Literaturkenntnis und viel neuem Material die geistesgeschichtlichen Hintergründe dieses klassischen Stücks frühchristlicher Missionspredigt. Sie sind vor allem im Judentum der Diaspora zu suchen, in dem sich der alttestamentliche Schöpfungsglaube ganz ähnlich wie später in der Kirche mit der griechisch-popularphilosophischen „Weltfrömmigkeit“ verbunden hat. In der Ablehnung der „geschichtlichen“ Deutung des Verses 26 bekommt Dibelius gegen Pohlenz u. a. wohl endgültig Recht. Erich Fascher, „Theologische Beobachtungen zu *δει*“, behandelt ausführlich einen Grundbegriff der jüdischen und urchristlichen apokalyptischen Theologie. Joachim Jeremias, „Die missionarische Aufgabe in der Mischehe“, zeigt mit Hilfe sowohl jüdisch- wie heidnisch-hellenistischer Parallelen schlagend, daß das *τι οἶδας* ei I. Kor. 7, 16 mit „vielleicht“ zu übersetzen und danach neu zu interpretieren ist. Ernst Käsemann bezieht I. Tim. 6,11—16 mit seinen vorgegebenen, formelhaften Wendungen mit Recht auf die Berufung ins Amt, nicht auf die Taufe und bezeichnet das Stück danach etwas kühn als das erste uns erhaltene „Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese“. G. D. Kilpatrick bietet eine lexikographische Untersuchung zu „Gal. 2, 14 *ὁρθοδοξῶσω*“. Werner Georg Kümmels umfangreicher Aufsatz über „Verlobung und Heirat bei Paulus (I. Cor. 7,36—38)“, widerlegt in ebenso übersichtlicher wie umfassender Auseinandersetzung mit der ausgedehnten Literatur m. E. überzeugend die Auslegung des Stückes auf einen Vater oder Vormund der „Jungfrau“, verwirft aber

auch die Gegenthese, wonach hier von „geistlichen Verlöbnissen“ die Rede sei, und bezieht den Text vielmehr auf christliche Brautleute. Die Antwort, die Paulus gibt, wird verständlich, wenn man erfährt, daß nach jüdischem Recht die Verlobung ebenso rechtsverbindliche und dauernde Wirkungen hatte wie die Heirat selbst. Diese Erklärung würde in der Tat alle bisherigen Schwierigkeiten aus dem Wege räumen; es bleibt nur seltsam, daß Paulus auch in einem solchen Fall von einer Rechtsanschauung ausgegangen sein sollte, die, wie auch K. zugibt, den Adressaten gänzlich fremd gewesen sein muß. B. Reicke, „Die Gnosis der Männer nach I. Ptr 3,7“ gibt eine genaue sprachliche und sachliche Erklärung dieses die Gnosis praktisch wendenden Textes.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Felix Flückiger: Geschichte des Naturrechts. Erster Band: Altertum und Frühmittelalter. Zollikon-Zürich (Evangelischer Verlag) 1954. 475 S. DM. 26.40.

Das vorliegende Werk bildet den ersten Teil einer auf drei Bände berechneten Gesamtdarstellung der Geschichte des Naturrechts von den Anfängen bis zur Gegenwart. Es setzt bei dem Sakralrecht der homerischen Zeit ein und verfolgt die Entwicklung des Naturrechts bis zu Thomas von Aquin.

Der Versuch einer derart umfassenden Untersuchung muß zunächst einiger Skepsis begegnen: Die Fülle der Quellen und der bereits vorliegenden Einzelstudien berechtigt zu der Befürchtung, daß eine Gesamtdarstellung von der Sekundärliteratur abhängig bleiben müsse und kaum mehr als eine Kompilation der bereits erarbeiteten Ergebnisse zu bieten vermöge. Daß auch eine solche Zusammenstellung wertvolle Dienste leisten könnte, würde die Beschränkung ihrer wissenschaftlichen Qualität nicht aufheben.

Schon die Lektüre der ersten Abschnitte des vorliegenden Bandes entkräftet solche Bedenken. Die Darstellung beginnt mit den sakralen Rechtsformen und geht den mit den Begriffen „Themis“ und „Dike“ verbundenen Rechtsanschauungen der altgriechischen Zeit nach. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, die Summe der zahlreichen und bis in die neueste Zeit reichenden Studien über Themis und Dike zu ziehen; er läßt die Quellen selbst zu Wort kommen und erschließt sie — bei aller Anlehnung an die Untersuchung Victor Ehrenbergs (Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921) — in durchaus eigenständiger, behutsam einfühlender Interpretation. Und da die Darstellung einerseits der Versuchung entgegen, die Texte unter modernen philosophischen Kategorien zu befragen, — da sie andererseits auf detaillierte philologische Auseinandersetzungen verzichten muß und darf, entsteht ein ebenso zuverlässiges wie lebendiges Bild altgriechischen Rechtsdenkens.

Diese Zuverlässigkeit und Sorgfalt in der Auswertung der Quellen zeichnen auch den weiteren Gang der Untersuchung aus. Sie verfolgt zunächst die Entwicklung des nichtchristlichen Naturrechts von seiner Entstehung bei den Sophisten über die Lehren Platons und Aristoteles' und über die Stoa zum Neuplatonismus und zum römischen Recht. Das geschieht mit ungewöhnlich ausgeglichener Intensität. Die Darstellung wird Schritt für Schritt mit den Texten belegt, und wenn sie sich auch — wie etwa bei dem Kapitel über das römische Recht — in der Auswahl der Belegstellen neuerer Monographien bedient hat, so bezeugt sie doch auf jeder Seite durch ihre sichere Sachkunde die Vertrautheit mit dem Gesamtwerk der zitierten Autoren. Nur als Beispiel sei auf den Platon gewidmeten Abschnitt verwiesen, der nicht nur die bekannten Unterschiede der im „Staat“ und in den „Gesetzen“ ausgesprochenen Auffassungen berücksichtigt, sondern auch Nuancen der früheren Schriften.

Die Darstellung des christlichen Naturrechts beginnt mit dem „Naturrecht des Urstandes“, mit den Lehren der Kirchenväter, schildert die Übernahme stoischen

und neuplatonischen Gedankengutes bei Ambrosius und Augustinus und verfolgt die Weiterentwicklung des Naturrechtsgedankens in der Theologie des frühen Mittelalters; sie schließt mit Thomas von Aquin (der mit der Überschrift wenig glücklich noch als zum „Frühmittelalter“ gehörig bezeichnet wird). Die souveräne Kenntnis der Quellen ist bei den älteren Kirchenvätern besonders eindrücklich; hier geht die Untersuchung wesentlich über die — soweit ersichtlich — bisher vorliegenden Einzelstudien hinaus und hebt schärfer als sie die ursprüngliche christliche Naturrechtslehre ins Bewußtsein: die in der offenbarungsgeschichtlichen Denkweise ruhende Lehre, daß die urständliche und integre Natur, auf die das Naturgesetz sich bezieht, die durch den Sündenfall verlorene, in Christus erneuerte Natur ist. „Die nach dem Willen Gottes geschaffene Ordnung der Natur, welche durch die Sünde verschüttet war, wird in Gesetz und Evangelium kundgetan und in Christus wiederhergestellt“ (288). Das ist die innerchristliche Alternative zu der von Thomas von Aquin auf ihren Höhepunkt geführten Logospekulation: „Der Mensch erkennt das Gute als das Gesetz seiner rationalen Menschennatur, die das Abbild der ratio divina ist“ (452). Auch dieser thomistischen Sicht wird Flückiger gerecht. Er zeichnet ihre Fundamente in einer ebenso konzisen wie ausgewogenen Zusammenfassung der Seinslehre des Aquinaten nach und vermittelt damit einen Eindruck von der Tiefe und Geschlossenheit seines Denkens.

Es wäre nicht sinnvoll, den Inhalt des vorliegenden Werkes, das von zwei Jahrtausenden Ideengeschichte handelt, hier genauer referieren zu wollen. In der dadurch bedingten Allgemeinheit aber muß der formalen Inhaltsangabe die Würdigung eines besonderen Verdienstes angefügt werden, das sich der Verfasser mit seiner Darstellung erworben hat. Der zusammenfassende und doch im Detail zuverlässige Überblick erlaubt in höherem Maße als die Einzeluntersuchung, die großen Zusammenhänge und Verbindungslinien in der Entwicklung des Naturrechtsgedankens zu verfolgen. Und damit zugleich zeichnen sich die Grundelemente dieser Entwicklung schärfer ab. Das aber ist die unmittelbare Voraussetzung einer systematischen Auswertung der Historie, daß sie als Arsenal prinzipieller Möglichkeiten, ein immer von neuem aufgegebenes Problem zu bewältigen, überschaubar wird. In dieser Hinsicht mag als ein Vorteil der vorliegenden Arbeit registriert werden, was zunächst als Mangel erscheinen könnte: daß der Verfasser selbst nur in sehr zurückhaltender Weise eine systematische Einordnung der Naturrechtslehren andeutet, daß er — anders formuliert — von einer sehr weit gefaßten Fragestellung ausgeht und deshalb auch prinzipielle Gesichtspunkte nur sehr sparsam hervorhebt. Das erschwert die Orientierung, aber es hat zugleich jede einseitig akzentuierende Auswahl des vorgelegten Materials gehindert.

Ein — gewiß sehr anspruchsvoller — Wunsch wird freilich durch das Werk Flückigers weithin nicht erfüllt, sondern in seinem Recht nur bestätigt. Eine reine Ideengeschichte, wie sie hier vorliegt, führt immer auf die Frage nach den Gründen, die den Weg einer Idee durch die Zeit bestimmt haben mögen. Und so gewiß die politische und die wirtschaftliche Geschichte den Gang der Geistesgeschichte nicht „erklären“ können, so gewiß ist aus der immanenten Dynamik geistesgeschichtlicher Bewegungen nicht mehr als eine Teileinsicht in ihren Ablauf zu gewinnen. Soll die Geschichte des Naturrechts für unsere Zeit fruchtbar gemacht werden, so ist es geboten, sie auf dem Hintergrund der allgemeinen politischen und sozialen Geschichte zu sehen: denn erst aus der Konfrontation des Menschen mit seiner Welt kann die besondere Weise verständlich werden, in der er sich jeweils einer der Grundfragen seines Daseins stellt.

Alte Kirche

Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alten Kirche, ausgewählt durch Dr. Heinz Kraft (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 174) Berlin (de Gruyter) 1953. 40 S., brosch., DM 3.80.

Aus der Überfülle der altchristlichen Tauftexte wird hier eine Auswahl getroffen, vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Alters der Täuflinge. Damit will diese Auswahl der immer noch lebhaft und bisher ohne allgemein überzeugendes Ergebnis geführten Diskussion über die Kindertaufe in der frühen Kirche dienen. Bewußt möchte sie jeden suggestiven Zwang vermeiden und zieht darum auch solche Texte heran, die mit der Bestimmung des Alters der Täuflinge nur entfernt oder indirekt verbunden sind. Zeitlich reichen die Zeugnisse bis ins 5. Jahrhundert hinein; eine einzige Inschrift (S. 38, 7) gehört dem Ende des 6. Jahrhunderts an.

Die Problematik einer solchen Auswahl wird einigermaßen ausgeglichen durch die Angaben der Fundstellen in den maßgebenden Ausgaben der Kirchenväter, wodurch dem Benutzer die unerläßliche Heranziehung des jeweiligen Kontextes erleichtert wird, und durch die Literaturangaben, die dem Interessenten helfen, den Stand der Diskussion zu erfahren.

Die Inhaltsübersicht (S. 4) erweckt den Eindruck, als ob die Zeugnisse in chronologischer Reihenfolge aufgeführt seien und dadurch vielleicht eine gewisse Entwicklungslinie vorzeichnen möchten. Eine Durchsicht der Texte selbst läßt aber nicht ohne weiteres eine Entwicklung erkennen, zumal Zeugnisse des Ostens und des Westens, die sich in der Begründung oder Ablehnung der Kindertaufe oft sehr voneinander abheben, in bunter Reihe miteinander abwechseln. Zur Chronologie der Zeugnisse, die beabsichtigt erscheint, ist allerdings einiges zu bemerken:

Nach den Untersuchungen von E. Peterson (RivAc 1952, 37—68) muß sich wohl die Didache ihres bisher unbestrittenen Vorzuges begeben, an der Spitze der altchristlichen Literatur zu figurieren; hier stände sie daher richtiger unter Nr. 15: Kirchenordnungen, Pseudoclementinische Homilien (Nr. 4) und Thomasakten (Nr. 9) stehen eigenartigerweise schon vor Irenäus (Nr. 10). Die Kirchenordnungen (Nr. 15) sind offensichtlich nur wegen der sog. Ägypt. KO an Hippolyt (Nr. 14) angeschlossen; ihnen folgen, vielleicht wegen ihres Sammelcharakters, die Synodalbeschlüsse (Nr. 16) von 306/12 bis 416, die hier zeitlich verfrüht erscheinen. Für die Hierakiten (Nr. 17) hätte man statt (Augustin) besser dessen Quelle: Epiphanius, Anakephalaiosis 67 angegeben. Das Chrysostomuszitat bei Augustinus (S. 31) steht ohne Nummer. Die Confessiones wurden zwischen 397 und 400 niedergeschrieben; die beiden daraus berichteten Ereignisse (Nr. 30) liegen aber etwa 360 und 375. Trotzdem folgen sie hier erst auf die Peregrinatio Aetheriae (Nr. 20), die 415—418 zu datieren ist. Nr. 28, ein 385 geschriebener Papstbrief, ließe sich nach dem Vorbild von Nr. 15 und 16 wohl besser mit Nr. 31 verbinden. Bei Nr. 3; 7; 14; 18; 20; 21; 22; 28; 29 und 32 stimmen die Bezeichnungen im Inhalt (S. 4) nicht exakt überein mit den Überschriften im Text. S. 36 Z. 5 v. u. muß es heißen: 521 f. oder 522 statt 52 f.

Wünschenswert wäre die Aufnahme einiger wichtiger Texte Augustins als Zeugnisse für die kirchliche Praxis der Kindertaufe, wie etwa: De natura et origine animae I 10, 12 (CSEL 60, 312) und III 9, 12 (CSEL 60, 370); dafür hätten Texte wie Nr. 1; 2; 7; 14 entfallen können, auch Nr. 29, wo „infantes“ bekanntlich nicht „Kinder“ bezeichnet, sondern „Neugetaufte“.

Die Verweise auf Dölger (S. 35—8) geben dem Anfänger die Möglichkeit, wenigstens für die Erklärung der Inschriften sogleich eine solide Ausgangsbasis zu gewinnen. Bei den anderen Stücken führt das jeweilige Teilproblem fast unmittelbar über den Rahmen der Sammlung hinaus; aber nur aus der Einführung in diese Teilprobleme kann den Seminarteilnehmern ein Einblick in die Schwierigkeiten der Materie und in die Methode zu ihrer wissenschaftlichen Bewältigung vermittelt

werden. Je häufiger dieses Bändchen zum Ausgangspunkt für die erneute Inangriffnahme solcher Teilfragen genommen würde, desto eher dürfte sich aufgrund der breiten Basis der Interessierten ein Fortschritt in der Klärung des Gesamtproblems erhoffen lassen. Leider wird sich der verhältnismäßig hohe Kaufpreis ungünstig auswirken müssen auf die Verbreitung und Handhabung des Heftes unter den Studierenden.

Bonn

E. Stommel

Bernhard Lohse: Das Passafest der Quartadecimaner (= Beitr. z. Förd. christl. Theologie, 2. Reihe, 54. Bd.), Gütersloh (Bertelsmann) 1953. 148 S., kt., DM 14.—.

Lohse untersucht Überlieferung, Bedeutung und Geschichte der quartodecimanischen — L. sagt richtiger quartadecimanischen — Passafeier und kommt zu den folgenden Hauptergebnissen:

Die Bestimmung des liturgischen Ortes wird durch Abgrenzung gegen das Passa der Juden gewonnen. Wie dieses beginnt die Feier der Qu. am 15. Nisan, d. h. am zum 15. gehörenden Abend des 14. Nisan; wie bei den Juden wird Exodus 12 verlesen und ausgelegt. Aber anders als bei den Juden gibt es kein Passamahl; an seiner Stelle steht ein gemeinsames „Fasten“, das stellvertretend für die Juden stattfindet, und steht ferner die gemeinsame Erwartung der Parusie des Herrn in der Passanacht. Um 3 Uhr beschließen Agape und Eucharistie die Feier. Besonders wichtig ist Lohses Erkenntnis, daß das Fasten nicht zur Erinnerung an Jesu Tod begangen wurde, sondern daß vielmehr Beziehungen zum letzten Mahl bestehen. Dafür ist nicht nur die Tatsache zu nennen, daß die Qu. ihr Fest mit diesem letzten Mahl des Herrn begründen, sondern vor allem ist hervorzuheben, daß Passafasten und Parusieerwartung zu „Jesu Entsagungsgelübde“ (Mc 14, 25 parr) in Beziehung zu setzen sind.

Von dieser Feier meint Lohse nun, sie sei „nichts anderes als die Passafeier der Urgemeinde“. Zur Begründung dient ihm die Überlegung, „nur dort, wo man täglich mit den 'irrenden Brüdern aus dem Volke' verkehrte und sah, wie sie ihr Passa in Fröhlichkeit begingen“, habe die Sitte aufkommen können, am Passabend stellvertretend für sie zu fasten. Darum müsse dieses stellvertretende Fasten aus christlichen Kreisen in Palästina stammen.

Dagegen ist zweierlei einzuwenden: Zunächst, daß dieser Schluß auf die palästinensische Herkunft und auf die Urgemeinde alles andere als zwingend ist. Man brauchte diesen Einwand indes nicht zu machen — so belangvoll ist er an sich nicht —, wenn er nicht in engem Zusammenhang mit einem wichtigeren stünde, der den Inhalt des Festes betrifft. Als solchen nennt L. in erster Linie das stellvertretende Fasten für die Juden, und das ist nicht wahrscheinlich. Diese Begründung mag wohl im 3. oder 2. Jahrhundert genannt worden sein. Aber von Anfang an wird sich die Gemeinde in der Nacht, in der sie die Parusie des Herrn erwartete, kaum zu einem andern Zweck versammelt haben als eben dem, zu fasten und zu wachen, d. h. bereit zu sein. Hier hätte L. die von ihm richtig erkannte aber nicht ausgeführte eschatologische Bedeutung dieses Fastens stärker in den Vordergrund stellen müssen.

Lohses Arbeit zeichnet sich durch musterhafte Klarheit und großen Scharfsinn aus. Selbst wer den bisweilen weit vorgetriebenen Lösungsversuchen nicht ganz folgen wollte, müßte doch zugeben, daß Lohse in dem noch nie ganz entwirrten Fragenkomplex endgültig Ordnung geschaffen hat.

Heidelberg

H. Kraft

A. Allan McArthur: *The Evolution of the Christian Year*. London (SCM Press) 1953, 192 S., geb., sh 15/—.

Der Verfasser untersucht die Entstehung des Kirchenjahres mit seinen Hauptfesten. Er verfolgt dabei ein praktisches Ziel; mit seinem Buch sucht er den besonderen Bedürfnissen der Kirche von Schottland zu dienen, der Kirche also, die in der Reformation das Kirchenjahr gänzlich abgeschafft hatte und heute bestrebt ist, es wieder zum Leben zu erwecken. Dementsprechend prüft er die Kirchenfeste, ob „zentrale Entwicklungen oder Verirrungen“ zu ihnen geführt haben. Die ins Einzelne gehenden Untersuchungen sollen den historischen Beweis für die Legitimität der jeweiligen Feier führen. Das ist von den großen Herrenfesten mit ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung gesagt; von den übrigen Kirchenfesten wird nur Trinitatis erwähnt und mit knappen Worten, wenn auch guten Gründen, abgelehnt.

Im Anfangskapitel wird der Sonntag als Grundlage des Kirchenjahres betrachtet. Die aufgeworfenen Fragen gehen in erster Linie auf den Gegensatz zwischen dem Herren-(Auferstehungs-)tag und dem Sabbat ein; dieser Gegensatz war anfänglich vorhanden und wurde später erweicht durch die Tendenz, den Sabbat zum liturgischen Tag zu machen. Die Möglichkeit von Beziehungen zum heidnischen Sonntag wird abgelehnt, aber kaum erörtert; das ist in Anbetracht der gestellten Aufgabe gerechtfertigt. Hingegen vermißt man, angesichts der Bestrebung, in möglichst frühe Zeit vorzustoßen, den Hinweis auf die Bedeutung des Tages für die eschatologische Erwartung der ältesten Christenheit.

Vom Sonntag aus werden Weihnachten, Ostern und Pfingsten untersucht. Dabei ergibt sich: Etwa zu Beginn des 3. Jahrhunderts umfaßt das Kirchenjahr Epiphania, Passa und Pfingsten. Jedes dieser Feste ist komplexer Natur; in ihm sind die verschiedenen Motive vereinigt, in die das Fest im Lauf des 4. Jahrhunderts wieder zerfällt, Epiphania in das weihnachtliche Geburtsfest und das verschieden gedeutete Epiphaniensfest, Passa in Karfreitag und Ostern, Pfingsten in Himmelfahrt und das eigentliche Pfingstfest. Der komplexe Charakter sei für Epiphania bereits um die Wende zum zweiten Jahrhundert zu erkennen, für die beiden anderen Feste ca. 100 Jahre später. Das Gebiet von Konstantinopel bis Jerusalem habe bei der Entwicklung dieser Feste wie auch bei der Entstehung des Kirchenjahres als Ganzes besondere Bedeutung; es sei der „Mutterboden der liturgischen Entwicklung“.

Die Grundkonzeption besteht durch ihre Einfachheit. Ihr zuliebe bleiben allerdings manche Gesichtspunkte außer Acht und werden gelegentlich recht gewagte Schlüsse gezogen. Die deutschsprachige Literatur und die üblichen Kirchenväterausgaben scheinen dem Verfasser unzugänglich gewesen zu sein. Doch fallen diese Einwände nicht allzusehr ins Gewicht. Wenn man den praktischen Zweck im Auge behält, für den das Buch geschrieben ist, so freut man sich besonders über die lebendige Schreibweise, den klaren Aufbau und die Übersichtlichkeit, mit der die oft recht komplizierten Sachverhalte erörtert sind. Die Untersuchungen sind großen Teils selbständig geführt und haben beträchtlichen Wert; die Auseinandersetzung mit ihnen ist lohnend.

Heidelberg

H. Kraff

Ernest Honigmann: *Patristic Studies* (= *Studi e testi* 173) Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana) 1953. VII, 254 S.

In diesem Bande der *Studi e testi* legt Honigmann eine Sammlung von fünf- undzwanzig chronologisch angeordneten Studien verschiedenen Umfangs über Personen, Orte und Literatur aus der alten Kirchengeschichte vor, die er im Hinblick auf eine Neuausgabe des „*Oriens Christianus*“ des Michel Le Quien (Paris 1740) unternommen hat. Daraus ergibt sich, daß die „Studien“ die östliche Reichshälfte betreffen. Sie umfassen den Zeitraum von 314 bis 620, schon das ist angesichts der fortschreitenden Spezialisierung in der Patristik eine großartige Leistung. Mit be-

wunderungswürdiger Beherrschung von Quellen und Literatur ist zusammengetragen, was immer zur Bereicherung der Kenntnisse der einzelnen Stichworte dienlich ist. Die Anmerkungen mit den unzähligen Stellenangaben sind erfreulich lesbar bei fast vollständigem Verzicht auf Rückverweise und trotz großer Genauigkeit. Angenehm empfindet man, daß es auch ohne die bissige Polemik im Stile der großen Meister Schwartz und Peeters geht, umso angebrachter erscheinen die gelegentlichen Stiche. Drei Register beschließen den Band: zwei ausführliche sind den Orts- und Eigennamen gewidmet (das topographische Interesse ist überhaupt vorherrschend), ein drittes kürzeres verzeichnet „subjects“ (Begriffe, Sachen, anonyme Literatur).

Die Aufzählung der Ergebnisse kann nur in größter Kürze erfolgen, wobei das Interessanteste, ihr Zustandekommen, unerwähnt bleiben muß.

I. „Zwei angebliche 'Bischöfe von Groß-Armenien' als Mitglieder der Synoden von Ancyra (314) und Cäsarea in Kappadozien“ (p. 1—5). Die Bischöfe sind Basileus von Amasea und Heraclius von Zela; daß ihre Bistümer *nicht* zu Groß-Armenien gehörten, geht aus dem Titel bereits hervor. Die Synode von Caesarea möchte H. gegen Lebon (Muséon 1938) ins Jahr 315 verlegen.

II. „Basileus von Amasea (314, um 320)“ (p. 6—27) handelt über den einen der eben genannten Bischöfe und ist ein Beitrag zur Geschichte der sog. („so-called“ p. 14) Christenverfolgung des Licinius. Diese erweist sich als ein rein politischer Akt gegen den pontischen Bischof, der für den Feind Konstantin mit dem armenischen König Trdat heimliche Verhandlungen pflog und dies mit dem Leben büßen mußte.

III. „Über einige Mitglieder des Konzils von Serdica (342—3)“ (p. 28—35). H. schlägt folgende Lesungen vor (die Nummern sind die der Liste des Hilarius v. Poitiers): a) orient. Bischöfe Nr. 28 Sabinianus ep. a Clazomena; Nr. 30 Dominus ep. Apolloniados; Nr. 39 Pison ep. a Navis (?); Nr. 54 Agapius ep. a Iherico (Jericho); b) Liste der westl. Bischöfe Nr. 11 Euterius ep. a Tracia de Calcidos; Nr. 19 Lucius a Tracia de Adrianopoli. Nr. 30 und Nr. 54 sind unmittelbar einleuchtend.

IV. „Cymatius von Gabala (358, 362)“ (p. 36—38) löst die Schwierigkeiten einer Athanasiusstelle. H. beweist, daß Hist. Arian. ad monachos 5 (PG XXV 700 B; cf. die von Opitz vorgeschlagene Lösung Ath. Werke II, 1 p. 185, 15): *καὶ Κυμάτιος ὁ ἐν Πάλτῳ καὶ Κυμάτιος ὁ ἐν Ταράδῳ* wird ist; *καὶ Κυμάτιος ὁ ἐν Πάλτῳ καὶ Κυμάτιος ἑτερος ὁ ἐν <Γαβάλοις, καὶ Καρτέριος ὁ ἐν Ἀν> ταράδῳ, καὶ ὁ ἐν Γάξῃ Ἀσκληπᾶς κτλ.*

V. „Das Bistum von Rhegium in Thracien (um 381)“ (p. 39—42). Hieronymus erwähnt Brief 146 Rh. in dieser Funktion, nach Hon.s Meinung ist der Ort später nach Konstantinopel eingemeindet worden.

VI. „Samus von Seleucia in Isaurien (um 390—400)“ (p. 43—46) ist der genaue Titel eines Bischofs, der 390 an einer antiochenischen Synode teilnahm und von dem Photius nur den Vornamen kennt.

VII. „Eine fingierte Liste von zehn ägyptischen Bischöfen im Jahr 403“ (p. 47 bis 51). Bei Theodor v. Trimitheus (um 680), De vita et exilio Joannis Chrysostomi taucht diese Liste als Aufzählung der Teilnehmer eines Konzils auf, das Theophilus v. Alexandria abgesetzt hätte. Die gesamte Liste ist eine Erfindung des Biographen bzw. seiner Quellen.

VIII. „Die Mönche von Fua, Adressaten eines Briefes Kyrills von Alexandrien“ (p. 52 f.). Ehrhard wollte in Fua das pachomitische Kloster Pbau sehen, dagegen identifiziert es H. mit dem heutigen Fua in der Nähe des alten Metelis (el-ʿAtf).

IX. „Annianus, Diakon von Celeda (415)“ (p. 54—58), ein Pelagianer, der sich in der literarischen Auseinandersetzung als Übersetzer vom Griechischen ins Lateinische hervortat; er muß also aus einer zweisprachigen Gegend stammen. Celeda könne (wie schon vor Honigmann erwogen worden ist) der Ort Callis bei

Ptolemais in der Libya Pentapolis sein. Möglicherweise ist A. mit dem Chronisten gleichen Namens, der unter Theophilus in Alexandria (allerdings griechisch) schrieb, zu identifizieren.

X. „Eusebius Pamphili; die Entfernung seines Namens aus den Diptychen von Caesarea in Palästina im Jahre 431“ (p. 59—70). Die Studie befaßt sich mit dem kirchenpolitischen Kampfmittel der Einsetzung und Entfernung von Bischofsnamen in die Diptychen. Der Fall, der die Überschrift abgegeben hat, gehört in die Bemühungen Juvenals von Jerusalem um den Metropolitentitel. Um diesen tüchtigen Bundesgenossen zu gewinnen, demütigte Kyrill von Alexandria auf der Reise nach Ephesus den Metropolitan von Cäsarea, dem Jerusalem unterstand, in seinem berühmten Vorgänger mit dem Erfolg, daß die drei palästinischen Metropoliten in Ephesus nicht erschienen und Juvenal das Feld beherrschte.

XI. „Über drei Mitglieder des Konzils von Ephesus 431 (Philadelphus v. Gratanopolis, Prothymius von Conana, Cyrus v. Achaia)“ (p. 71—81). Gratanopolis liegt in Rhodope, Conana ist als Bischofssitz in Pisidien bezeugt (nicht mit Comana in Armenia II und Pamphylien zu verwechseln) und Achaia (nicht Archaia oder so ähnlich) liegt in der Marmarica.

XII. „Philippus von Side und seine 'Christliche Geschichte' (geschrieben etwa 434—439)“ (p. 82—91). H. unterscheidet diesen Philippus, der durch seine mehrfachen Kandidaturen für den Titel von Konstantinopel zu einer gewissen Berühmtheit gekommen ist, von mehreren anderen Priestern gleichen Namens. Vor allem setzt er sich mit Bratkes Auffassung von der *Χριστιανική Ιστορία* als Quelle der von B. in TU XIX herausgegebenen *Διήγησις τῶν πραχθέντων ἐν Περσίδι* auseinander.

XIII. „Die Mönche Symeon, Jacobus und Baradatus (434, 457—8)“ (p. 92 bis 100). Die Spärlichkeit der Nachrichten über diese drei bekannten Eremiten steht im Mißverhältnis zu ihrer kirchenpolitischen Aktivität, besonders sie zu lokalisieren, ist schwierig. H. versetzt (anders als Peeters) Symeon nach Syria I, Baradatus nach Syria II und Jacobus nach Euphratesia (wo auch Theodoret seine Diözese hatte).

XIV. „Malagurdalo und Modicus Mons, von St. Melanium im März 437 durchreist“ (p. 101—103). Malagurdalo = Malogord; Modicus Mons = Modiäcus Mons = Trans montem (als Stationsname).

XV. „Heraclidas von Nyssa (um 440)“ (p. 104—122). Dieser Bischof ist nach Honigmann der Redaktor dessen, was Preuschen den *Textus Metaphrasticus* der *Historia Lausiaca* (Butler: Handschriften-Familie B) nannte. Ebenso ist ihm die *Vita Olympiadis* zuzuschreiben und vermutlich auch der *Paradisus Heraclidis*, d. h. die sog. lange Rezension der *Hist. Laus.*, die aus *Hist. Laus.* und *Hist. Monachorum* kombiniert ist. Heraclidas wären dann noch weitere hagiographische Plagiatprodukte zuzutrauen, aber: „in fact it seems hardly possible to recognize his remodelling hand in other hagiographic texts, since his chief characteristics are just his inclination towards plagiarism and his lacks of individual marks.“ Jedenfalls hat der rührige Bischof weder etwas mit Heraclides von Ephesus zu tun, noch mit dem Liber Heraclidis des Nestorius.

XVI. „Epiphanius von Heraclea in Phoenicia (444)“ (p. 123 f.). Aus Konzilsakten geht hervor, daß Heraclea der selten gebrauchte griechische Name für Arca (latein. Caesarea Libani, heute Tell 'Arqâ) war.

XVII. „Stephanus von Ephesus (15. April 448 bis 29. Okt. 451) und die Siebenschläferlegende“ (p. 125—168). H. führt in einer glänzenden, mit chronologischen Diffizilitäten beladenen Untersuchung die angebliche Legende auf eine Begebenheit zurück, die in das Episkopat des Bischofs Stephanus von Ephesus fällt, der seine usurpierte Stellung, die er alsbald berechtigterweise in Chalkedon verlor, durch ein solches Mirakel zu befestigen hoffte. Die älteste Fassung der Erzählung ist denn auch in *maioresm gloriam ep. Stephani* verfaßt (am Ende von ihm selber?).

Zugleich sollte damit ein Beweisstück für die Auferstehung gegen die Origenisten geliefert werden, diese nämlich sind die Häretiker, die in der Legende genannt werden. Ihr Führer, der Bischof Theodor von Aegeae, ist vermutlich derselbe Mann, den Sokrates einige Male in seiner Kirchengeschichte anredet. Nach dem Sturz des Bischofs Stephanus verschwand sein Name aus dem Wunderbericht, das Ereignis konnte nun leicht aus der prekären Nähe des Räuberkonzils entfernt werden, mit dem es zunächst verbunden war, und schließlich stand der Ausdehnung der Zeitspanne von der Verfolgung des Decius, in der die sieben Jünglinge eingemauert wurden, bis zu ihrer „Auferweckung“ unter Theodosius II. auf 372 Jahre, die in den verschiedenen Fassungen der Legende häufigste Zahl, kein Hindernis mehr entgegen. So wurde die „Reliquien“auffindung höchsten Grades, als welche Stephanus die Geschichte inszeniert bzw. zurechtgestutzt hatte, zu einer Legende, an der nach historischen Spuren zu suchen jedermann für überflüssig erklärte.

XVIII. „Stephanus von Hierapolis in Euphratesia und der angebliche 'Episcopus Meneudis' (458)“ (p. 169—173). Meneudis ist schlicht eine Verlesung Baluzes, der ein schlecht geschriebenes „in encycliis“ im Lemma eines Zitates aus einem verlorengegangenen enzyklischen Brief des Steph. v. H. so entzifferte, daß daraus ein gänzlich unbekannter Ortsname entstand, der mannigfaches gelehrtes Kopferbrechen verursacht hat.

XIX. „Theodoret von Cyrrhus und Basilius von Seleucia (der Zeitpunkt ihres Todes)“ (p. 174—184). Für die zweite Hälfte des 5. Jhdts. existieren keine ausführlichen Bischofslisten mehr, die auch nicht mehr vollständig überlieferten Epistulae encyclicae sind die letzten Erwähnungen vieler aus den großen Konzilen der ersten Jahrhunderthälfte bekannter Personen. Daraus hat man u. a. auch für Theodoret und Basilius geschlossen, daß sie vor 460 gestorben seien. H. beweist gegen Peeters und andere das Gegenteil. Von Theodoret vermerkt der Chronist Marcellinus Comes zum Jahre 466 noch schriftstellerische Tätigkeit, die sich auf die zweite Edition des Eranistes beziehen muß. H. hält gegen Schwartz und Richard dafür, daß die Hinzufügung des Florilegiums des Papstes Leo zu den Eranistes-Testimonien von Theodoret selber stamme. Das bisher für wertlos gehaltene Zeugnis des Marcellinus Comes wird gestützt durch ein Fragment aus der monophysitischen Kirchengeschichte des Johannes Diakrinomenos, das einen Brief Theodorets an einen Bischof Suras von Germanicia erwähnt. Suras aber kann frühestens 460 zu dieser Würde gelangt sein. Über das Todesjahr des Basilius herrscht große Einmütigkeit: 459 („If chronological problems could be simply solved by majority votes, his death in this year could be regarded as an established fact“). Dabei ist der Tod dieses Bischofs frühestens auf 468 zu setzen. Als Zeuge dafür fungiert Johannes Rufus, der in den Plerophorien Basilius zur Zeit eines siebzehn Jahre nach Chalkedon geschehenen Ereignisses noch als Metropolitan nennt.

XX. „Anthimus von Trebizond, Patriarch von Konstantinopel (Juni 535 bis März 536)“ (p. 185—193). Der Artikel ist eine Zusammenstellung alles dessen, was über Anthimus und seine literarische Hinterlassenschaft zu erfahren ist. Die bei Bardenhewer und Ehrhard genannten monophysitischen Anathematismen des Anthimus sind vielmehr solche der Konstantinopler Synode von 536 gegen ihn. Aus einem der Fragmente geht hervor, daß Anthimus eine Schrift verfaßt hat, deren genauer Titel lautet *Πρὸς Ἰουστινιανὸν τὸν βασιλέα προσφορητικὸς λόγος*.

XXI. „Zacharias von Mitylene (536)“ (p. 194—204). H. weist nach, daß G. Krüger (PRE³ XXI) mit seiner Identifikation von Zacharias Rhetor (dem Verf. der Kirchengeschichte, die in abgekürzter Form die Bücher III—VI der syrisch erhaltenen monophysitischen Kirchengeschichte des sog. Ps. Zach. Rhetor bildet), Zacharias Scholastikus und Zacharias, dem Bruder des Prokopius von Gaza, recht hat. Z. war der Freund des Severus, schrieb seine Vita, wurde aber später chalkedonensischer Bischof von Mitylene (in der syr. Überlieferung häufig „Melitene“).

XXII. „Heraclianus von Chalkedon (537 ?), Soterichus von Caesarea in Kappadocien und Achillius“ (p. 205—216). Über die Zeit des Bischofs Heraclianus sind die verschiedensten Mutmaßungen geäußert worden, durch eine seiner Schriften aber (Fragmente in der *Doctrina Patrum*) läßt er sich zu Soterichus von Caesarea in Beziehung setzen, der etwa von 511—537 Bischof war und seine „Konfession“ zweimal wechselte, während Heraclianus eine der Säulen der chalkedonensischen Orthodoxie war. Her. muß zwischen 536 und 553 Bischof von Chalkedon gewesen sein, denn für diese Jahre sind andere Stelleninhaber bezeugt. Wahrscheinlich ist Her. derselbe wie der Patriarchatssynkellus von Konstantinopel gleichen Namens, der zwischen 520 und 535 mehrfach in wichtiger Funktion auftaucht. Achillius ist der Adressat eines seiner Briefe (möglicherweise = Achilles, Bischof von Larissa in Thessalien).

XXIII. „Zwei Metropoliten, Verwandte des Kaisers Mauricius: Dometianus von Melitene (um 580 bis 12. Jan. 602) und Athenogenes von Petra“ (p. 217 bis 225). Dometianus, der als Metropolit von Melitene ausnahmsweise mit dem Titel eines Erzbischofs begabt wurde, ist offenbar zur Regierungszeit seines Onkels Mauricius die höchste geistliche Autorität des Reiches gewesen, vor ihm hatte selbst der Patriarch von Alexandrien seine Orthodoxie zu verteidigen. Ebenso war er auch in *politicis* der Berater des Kaisers und führte das römische Heer, das Chosroes die Rückkehr auf seinen Thron ermöglichte. Von dem anderen, entfernteren Verwandten des Kaisers, Athenogenes, weiß man nur aus Johannes Moschus ein wenig.

XXIV. „Das Bistum von Onosartha, erwähnt in einer Inschrift (608—9 ?)“ (p. 226—228). Onosartha taucht in einer Inschrift auf, die 1945 ediert und von den Herausgebern richtig mit Anasartha in Zusammenhang gebracht worden ist, während sie *ΟΝΟΣΑΡΘΩΝ* in *ὁ νοσαρθῶν* zerlegten. Die Identität von Ono- und Anasartha ist jedoch deutlich (heutzutage Khunnâsarrah).

XXV. „Asataneta‘ auf Cypem, angeblicher Begräbnisplatz Johannes des Barmherzigen von Alexandrien (620 †)“ (p. 229 f.). Nach der *Vita* des Leontius von Neapolis ist Johannes in Amathûs (Cyp.) gestorben. Asataneta ist eine arabische Verschreibung für Amâtntâ = *Ἀμαθοῦντα* (zum Ortsnamen gewordener Akkusativ von *Ἀμαθοῦς*).

Mittelalter

Walter Delius: Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. München/Basel (Ernst Reinhardt) 1954. 176 S. Kart. DM 9.—

Bei einem Forschungsüberblick in der Zs. für Kirchengeschichte 60 (1941) 485 ff. hat Walter Delius auf „das Fehlen einer historisch einwandfreien Geschichte der Kirche Irlands in deutscher Sprache“ hingewiesen. Nunmehr hat er selber das Wagnis auf sich genommen, diese Lücke zu schließen.

Seine stoffreiche, gedrängte Darstellung gliedert sich in 12 Kapitel. Nach kurzen einleitenden Bemerkungen über das vorchristliche Irland (I) ist vom gallischen und britischen Frühchristentum die Rede (II), insbesondere von Ninian und seiner Gründung Candida Casa, deren Ausstrahlung auf Irland vom Vf. mit Nachdruck als Beginn der irischen Kirche hervorgehoben wird. In deutlichen Kontrast dazu stellt er Gestalt und Werk Patricks (III), der den entscheidenden Sieg über das Heidentum erfocht, aber ein römisch-episkopales Kirchenwesen bei den Iren einpflanzte. Dabei bringt D. (S. 28) einen sehr beachtlichen, vielleicht sogar schlüssigen Lösungsvorschlag zu der alten Kontroverse um Palladius und Patrick: die Wirksamkeit des Palladius habe mit der Bekämpfung des Pelagianismus im Zusammenhang gestanden und sich vornehmlich auf die nordbritischen Kelten jenseits des Antoninuswalles erstreckt. Im IV. Kapitel wird dann dargelegt, wie auf der bald vom Festlande isolierten Insel das von Patrick begründete Kirchenwesen verkümmerte, während sich der Einfluß von Candida Casa behauptete und, zusammen mit anderen Voraussetzungen, in die Entfaltung jener monastisch bestimmten Organisationen einmündete, der die irischschottische Kirche ihre allbekannte Sonderstellung im europäischen Frühmittelalter verdankt. Von hier an wird die Darstellung vorwiegend analytisch-deskriptiv und handelt von der Verfassungsstruktur der irischen Kirche (V), von den charakteristischen Erscheinungsformen des religiösen Lebens wie Klosterdisziplin, Buße, Liturgie (VI), von den Leistungen der Iren in Wissenschaft und Kunst (VII). Es folgen kurze Überblicke, die das Notwendigste über die Kuldeer (VIII) und die Wikingereinfälle (IX) mitteilen, und ein wiederum sehr materialgesättigter Längsschnitt (X), der meist knapp, gelegentlich aber auch etwas ausführlicher auf die wesentlichen Phasen und Gestalten der Peregrinatio eingeht, vom älteren Columba bis ins 12. Jahrhundert. Das Sonderthema der „Auseinandersetzungen zwischen irischem und römischem Christentum“ ist als eigenes Kapitel herausgelöst (XI), und den Abschluß (XII) bildet die unter englischen Einflüssen stehende, in den Synoden von Kells (1152) und Cashel (1172) gipfelnde hochmittelalterliche Reformbewegung, durch die Irland ganz in die abendländisch-römische Gesamtkirche hineinwuchs. Ein Literaturverzeichnis von 8 und ein Anmerkungsapparat von 14 Seiten stützen die Darstellung ab.

Kein Zweifel, ein Buch dieser Art tut not, und jeder, der mit dem großen Sachkomplex ‚Iroschotten‘ in Berührung kommt, muß sich künftig fürs Gesamt und fürs Detail in Dankbarkeit bei der Schrift von D. Auskunft holen. Um so lebhafter wird der kritische Leser bedauern, seine Erwartungen nur bedingt erfüllt zu finden. Nach einer Andeutung im Vorwort zu schließen, mußte der Vf. offenbar unter nicht eben günstigen äußeren Bedingungen arbeiten; darum kommt der Rezensent jedoch nicht an der objektiven Feststellung vorbei, daß das Buch anscheinend übereilt abgeschlossen, jedenfalls aber nicht recht ausgereift ist. Das gilt schon von der äußeren Form. Gewiß sind wir in Deutschland gewohnt, an gelehrte Werke nur sehr milde literarische Ansprüche zu stellen, zumal es nicht an Beispielen dafür fehlt, daß eine gar zu gewandte Feder der wissenschaftlichen Gediegenheit Abbruch tut. Beim Buche von D. hat die nüchtern-sachliche Art des Autors unstreitig etwas Gewinnendes, aber ein wenig mehr an stilistischer Ausfeilung wäre hier doch vonnöten gewesen, vor allem in den Eingangskapiteln, die über ganze Strecken hin aus abgehakt aneinandergereihten knappen Hauptsätzen

bestehen und dadurch auch die Gedankenführung oft sprunghaft, jedenfalls alles andere als flüssig erscheinen lassen. Der Darstellung gelingt es kaum irgendwo, aus dem doch wahrhaftig fesselnden Stoff ein abgerundetes, ansprechendes Bild zu formen, sie ist durch den für ein so weitgespanntes Thema viel zu knappen Druckraum beengt und an vielen Stellen belastet durch die Häufung keltischer Wörter und Namen, die mit philologischem Eifer transskribiert, dem nicht fachlich spezialisierten Leser (für den das Buch doch bestimmt ist) aber großenteils ungeläufig sind und ihm durch kein erläuterndes Hilfsmittel (Landkarte oder dergl.) nähergebracht werden. Überhaupt fehlt es, nicht nur im Formalen, an eindringlicher „Verarbeitung“ des Stoffes. Im Vorwort wird beklagt, „daß auf evangelischer Seite keine Ansätze zu einer Darstellung der Geschichte der irischen Kirche vorhanden sind“. Das darin anklingende Programm könnte bedenklich stimmen, weil frühere Generationen gerade bei diesem Thema in einer wissenschaftlich höchst fragwürdigen Weise geschichtliche Kräfte, die wirklich nichts miteinander gemein haben, in eine vage ideelle Beziehung zu setzen liebten. So erfreulich es nun ist, daß der Leser sich solcher Befürchtungen bald völlig enthoben sieht, so wenig wird es ihn umgekehrt befriedigen, im wesentlichen nur eine neutrale, „positivistische“ Materialausbreitung zu finden, bei der die Wertung und die historisch-genetische Vertiefung kaum angedeutet sind. Die historiographische Eindringlichkeit und Übersichtlichkeit leidet auch entschieden darunter, daß der Autor vom V. Kapitel an den Faden des chronologisch angelegten Berichtes fast ganz fallen läßt und den Stoff überwiegend in Sachkapitel gliedert. Dadurch verschwimmen die zeitlichen und räumlichen Konturen; markante Personen und Stätten — etwa Finian, Bangor — werden bei den verschiedensten Sachbezügen erwähnt, aber kaum je zur Orientierung des Lesers im Zusammenhang „vorgestellt“. Als Stoffbasis dienen dem Vf. so gut wie ausschließlich die Quellen und die Spezialliteratur, die sich unmittelbar auf die irische Kirche beziehen; infolgedessen wird die politische Geschichte Irlands nicht einmal soweit behandelt, daß der Leser mit den von Zeit zu Zeit auftauchenden Namen von Königen eine Vorstellung verbinden kann, und die Verflechtung der Iroschotten in die Staaten-, Kirchen- und Geistesgeschichte Europas wird entweder bloß summarisch angedeutet (vgl. die wirklich unzureichenden Ausführungen über die gallische Kirche und das abendländische Mönchtum S. 13 ff.) oder nicht beachtet (vgl. die unpräzisen Bemerkungen zum Institut der Laienäfte S. 135), oder es wird, namentlich in den literarhistorischen Ausführungen des X. Kapitels, schlechthin alles, bis zu den drittrangigen Schriftstellern der Spätantike, als bekannt vorausgesetzt. Stichproben ergeben übrigens, daß die Aufzählung und Kennzeichnung von Autoren, Werken, Codices und Quellen in diesem Kapitel, sichtlich ohne viel eigene Forschung, aus dem grundlegenden (selbstverständlich in den Anmerkungen zitierten) Buch von J. F. Kenney, *The Sources for the early History of Ireland I* (1929), besonders S. 538 ff., übernommen ist. (Von dem kurzen Kuldeerkapitel S. 92 ff. gilt dasselbe; vgl. Kenney S. 468 ff.) Dabei ging es nicht ohne Flüchtigkeitsversehen ab. So beispielsweise S. 115 in der Wiedergabe der Bemerkungen von Kenney S. 547 f. zur „Geographie“ des Dicuil, wobei der fabulierende Pseudo-Kosmograph Aethicus Ister (8. Jh.) und der Kompilator Solinus (3. Jh.) zu einer imaginären Gestalt Aethicus Solinus verschmelzen; wenn S. 116 der Grammatiker Eutyches, der Schüler Priscians im 6. Jh., zum Zeitgenossen Karls d. Gr. erklärt wird, so ist das ein Mißverständnis auf Grund von Kenney S. 564; wenn Kenney S. 592 einen *writer Gautbert* und einen Autor *Hirael* erwähnt, so tauchen diese Angaben als „Schreiber Gantbertus“ und „Hirae“ bei D. S. 119 wieder auf; ebenfalls S. 119 findet sich die schlechthin rätselhafte Aussage, „das Nekrologium des Notker Balbulus“ verzeichne „irische Heilige des 9.—12. Jahrhunderts“, — gemeint ist (nach Ausweis der dazu gehörigen Anmerkung) das von Notker um 896 verfaßte Martyrologium, dessen Migne-Druck, wie bei Kenney S. 597 zu lesen ist, im Bande 131 die Spalten 1025—1164 füllt, ohne darum aber inhaltlich bis ins 12. Jahrhundert zu reichen! Aber auch sonst fehlt es nicht an Schnitzern, mitunter sogar peinlicher Art. In einer Irischen

Kirchengeschichte dürfte es nicht unterlaufen, daß der Waliser Giraldu Cambrēnsis, ein Hauptgewährsmann für das mittelalterliche Irland, regelmäßig (S. 42, 93, 98, 159) als „Giraldu von Cambrai“ bezeichnet wird. Offa von Mercia erscheint als „König von Irland“ (S. 113), und gleich darauf wird im Zusammenhang mit den Anfängen des Bistums Verden ein offenbar als unbekannt geltendes Kloster „Amarbic“ erwähnt, — es ist Amorbach im Odenwald! Welche Verknüpfung der geschichtlichen Situation spricht daraus, daß Laurentius von Canterbury, Mellitus von London und Justus von Rochester, drei Gefährten des römischen Angelsachsenmissionars Augustinus, als „britische Bischöfe“ begegnen (S. 129) und gleicherweise der Northumbrier Wilfrid von York als „Brite“ bezeichnet wird (S. 131)! Fehlerhaft und verworren sind nicht minder die Ausführungen S. 130 f. über die Osterfrage, wo zu lesen steht, daß „der Osterzyklus des Dionysius“ um 630 „in Rom noch nicht angenommen war“, daß Lindisfarne „den 84jährigen Zyklus des Viktorius“ befolgte und daß in Whitby 664 „die Osterberechnung des Viktorius für Britannien angenommen“ worden sei.

Das alles sind einige herausgegriffene, beiläufig vermerkte Beanstandungen, die sich bei der Lektüre aufdrängen, aber — abgesehen von ein paar Stichproben bei Kenney — auf keiner regelrechten Kontrolle beruhen. Es steht also ernstlich zu befürchten, daß eine systematische Überprüfung noch manche andere Unebenheiten aufdecken würde, doch spricht der Gesamteindruck dafür, daß die Unsicherheit und Flüchtigkeit sich vornehmlich da auswirkt, wo der Vf. mit seiner Darstellung über den Boden Irlands hinausgreifen mußte; die spezifisch irischen Kapitel, besonders III, IV, V, erscheinen sicherer und verlässlicher. Im ganzen ist das Buch also keineswegs das geworden, was die Fachwelt erhoffte: auf das deutsche Gegenstück zu den maßgebenden Werken des Auslandes wie etwa L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands* (1932) oder J. Ryan, *Irish Monasticism* (1931), müssen wir noch weiter warten, aber den Weg zu diesem Ziel hat D. ein gut Stück geebnet durch die Erstellung eines verdienstlichen Abrisses, in dem eine Fülle von Stoff und Spezialliteratur zu finden ist.

Köln

Th. Schieffer

E. O. Kuujo: Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Pfarrkirchen in Alt-Livland. (= *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Ser. B, Tom. 97,2) Helsinki 1953, 275 S. brosch. Finn. Mark 850.—

Es ist bewegend, zu beobachten, mit welcher Unbeirrbarkeit die finnische historische Forschung trotz Krieg und Nachkriegsnot ihre Arbeit fortgesetzt hat. Für den Bereich der baltischen Geschichte, zu der die Finnen seit langem wichtige und willkommene Beiträge geliefert haben — erwähnt seien nur Arvi Korhonen, G. A. Donner und G. Mickwitz, von denen die beiden Letztgenannten als Opfer des Krieges ihr Leben gelassen haben —, ist dieses von um so größerem Wert, als ein Großteil der estnischen, lettischen, litauischen und deutsch-baltischen Forscher durch die Kriegsfolgen Heimat und Arbeitsmöglichkeiten weitgehend eingebüßt haben. Um so dankbarer wird man es begrüßen, daß von finnischer Seite wichtige Beiträge zur Geschichte Livlands nach dem Kriege veröffentlicht worden sind. Neben dem Buch von Vilho Nitemaa (Die undeutsche Frage in der Politik der livländischen Städte im Mittelalter, Helsinki 1949) hat Verf. der vorliegenden Studie seine Dissertation über das Zehntwesen in der Erzdiözese Hamburg-Bremen bis zu seiner Privatisierung schon 1949 vorgelegt und führt die Untersuchung, nunmehr eingegrenzt auf Alt-Livland, weiter, indem er die Organisation der Pfarrkirchen als Ganzes behandelt. Er beschränkt sich dabei auf diese, läßt einmal die Gesamtkirche und den Gesamtklerus, zum anderen die Vikariate beiseite, weil diese sich in ihrer wirt-

schaftlichen und rechtlichen Stellung — die Inhaber der Vikariate lassen sich nicht als zugehörig zum Gemeindegklerus betrachten — von der der Pfarrkirchen unterschieden. Eine Betrachtung der Quellen (S. 10—19) wird vorausgeschickt, die zeigt, daß auch gewisse nachreformatorische Quellengruppen (Visitationsprotokolle, Wackenbücher) für die ländlichen Gemeinden des Mittelalters Ausgewert besitzen, während in den Städten schon nach 1522 größere Veränderungen in rechtlicher und wirtschaftlicher Hinsicht stattfanden. Die Arbeit ist in drei große Abschnitte gegliedert: 1. Entstehung, Aufbau und Rechtsstellung der Pfarrkirchen (S. 20—101). 2. Die Einkünfte des Pfarrklerus (S. 102—164). 3. Die *fabrica* und die Kirchenvormünder (S. 165—237). In einer Schlußbetrachtung wird kurz die Summe der Untersuchung gezogen (S. 238—246). — Grundlage für die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der livländischen Pfarrkirchen bildeten neben den allgemeinen Bestimmungen des kanonischen Rechts die Verträge von 1210 und 1211 zwischen Bischof Albert von Riga und dem Orden der Schwertbrüder über die Aufteilung des bis dahin eroberten Landes und die Abgrenzung der beiderseitigen Rechte. Da diese Verträge die Bestätigung Papst Innozenz' III. erhielten, wurden sie das Muster, nach dem man sich später, als die einzelnen estnischen Landschaften und Kurland unterworfen wurden, in der Regel gerichtet hat. Es ist also berechtigt, von diesen Verträgen, die die Stellung der Ordensbrüder selbst, der in ihm ein geistliches Amt versehenen Kleriker und später der Priesterbrüder des Ordens regelten, Bestimmungen über die Pfarrkirchen im Ordenslande und die Visitationen trafen, auszugehen, da alle Auseinandersetzungen zwischen dem Schwertbrüderorden und seinem Nachfolger, dem Deutschen Orden, und den geistlichen Landesherrn um die Auslegung der Bestimmungen dieser Verträge gingen. Der Deutsche Orden suchte, als er 1237 nach Livland kam, zum mindesten die Zehntrechte der Bischöfe abzulösen, zum Teil aber auch, das Einsetzungsrecht des Bischofs bei der Besetzung der Pfarrstellen zu umgehen. Die dänische Herrschaft in Harrien und Wierland bis 1346 und die Tatsache, daß der Bischof von Reval der Erzdiözese Lund angehörte, bedeutete gegenüber den Unterschieden, die zwischen den geistlichen Territorien und dem Ordensgebiet bestanden, nicht allzuviel. K. hat also Recht, wenn er betont, daß Alt-Livland im Mittelalter kirchlich als eine Einheit anzusehen sei, dagegen politisch zersplittert blieb (S. 31). — Von einer einheitlichen Dotierung der Pfarrkirchen kann in Alt-Livland nicht die Rede sein. Die landschaftlichen Unterschiede und die verschiedene Haltung, die die Landesherrn gegenüber der Pflicht zum Bau und zur Ausstattung von Pfarrkirchen einnahmen, treten deutlich hervor. Es sind Pfarren ohne Grundbesitz vor allem in den Zentren des Deutschordenslandes (Wenden, Fellin) nachzuweisen, in denen der Pfarrbesitz, auch wenn er vorhanden gewesen war, zum Ordensland geschlagen wurde, wobei der Pfarrer vom Deutschordenshof ausgehalten wurde (S. 47 ff.). Die Abgrenzung von Pfarrsprengeln ist daher ebenfalls landschaftlich verschieden, hält sich in Estland an die alten Gaugrenzen (Kiligunden), auch in Kurland offenbar an alte Landeseinheiten (Burgsuchungen, vgl. dazu H. Dopkewitsch, Die Burgsuchungen in Kurland und Livland vom 13.—16. Jh. in: Mitt. Riga 25, 1933; dazu aber meine Bemerkungen in: Das Lettenland im Mittelalter, Köln 1954, Exkurs II), hat aber im Lettenlande, wo eine herrschaftliche Ordnung die alte Gaueinteilung vielfach schon überlagert hatte, als die Deutschen an der Düna erschienen, zur Festlegung neuer kirchlicher Grenzen geführt. Eine Betrachtung der Ämter des Pfarrers und des Kaplans (S. 52 ff.) ergibt, daß das Patronatsrecht über die Pfarren nicht nur dem Deutschen Orden, sondern auch Domkapiteln, Klöstern und adligen Stiftern zukam. Der letzte Punkt erfährt durch K. eine neue Beleuchtung, da man bisher meist annahm, daß es ein Adelspatronat in Alt-Livland nicht gegeben habe. Sein Umfang bleibt freilich unbestimmt, doch kann K. einige Fälle sicher nachweisen. Den Städten gelang es dagegen nicht, das Patronatsrecht über die Stadtpfarrkirchen zu erlangen. Die päpstlichen Provisionen bleiben in ihrem Umfang unbestimmt, hier könnte das Vatikanische Archiv wohl noch Auskunft geben. Für das Or-

densland hat bereits Alexander IV. generell auf Provisionen verzichtet. Die Investitur der Pfarrer wurde den Bischöfen vom Orden für seine Pfarrkirchen mitunter streitig gemacht. Der Orden hat in Alt-Livland an seinen Kirchen und für die geistliche Betreuung seiner Konvente vielfach Weltgeistliche verwandt, da einmal die Zahl seiner eigenen Priesterbrüder offenbar nicht ausreichte, zum anderen die Bestrebungen der Ordensleitung darauf abzielten, die an seinen Kirchen tätigen Weltgeistlichen in volle Abhängigkeit von sich zu bringen einschließlich des Rechtes, sie gegebenenfalls in die Ordenshäuser zurückzuberufen und durch andere zu ersetzen (S. 81 ff.). Die Besetzung der Vikariate zeigt, daß nur verhältnismäßig wenig Einheimische zu Klerikern herangebildet wurden und als Kapläne tätig waren. Nur gering sind die Nachrichten über bischöfliche Visitationen. Auch hier haben sich Streitigkeiten mit dem Orden, besonders über die Prokuratien ergeben. — Eine sorgfältige Verwertung der Quellen über die Einnahmen des Pfarrklerus bietet das zweite Kapitel (S. 102 ff.), wobei davon ausgegangen wird, daß bereits 1198 die Liven sich verpflichteten, Geistliche in ihren Burgen aufzunehmen. Die meisten Burgen der Liven und Letten, meint K., seien bewohnt gewesen, während das für die estnischen Burgen nicht immer zutrefte (S. 102). Ob man diese Behauptung aufrechterhalten kann, muß die Archäologie nachprüfen. Unklar bleibt, wieweit Burgen Mittelpunkte des heidnischen Kultus waren. Hier gibt eine Untersuchung von Ed. Sturms über die sogen. Alkhügel bei den baltischen Völkern wichtige Hinweise (*Conventus primus historicorum Balticorum* 1937, Riga 1938, S. 116 ff.), die vermuten läßt, daß Burg und Kultstätte nicht zusammenfielen. Anfänge einer Grundherrschaft sind für Kurland nachzuweisen (P. Johansen in: *Baltische Lande* I, 1939, S. 263 ff.), auch für Estland zu vermuten (ders., *Siedlung und Agrarwesen der Esten im Mittelalter*, 1925, S. 7 f.). Die mit dem Einsetzen der christlichen Mission eingeführte Abgabe, der Zehnte, geriet trotz der bereits 1236 erlassenen Verbote Gregors IX. über die Zehntübertragung bald in die Hände der Vasallen. Im allgemeinen wurde zwischen Zehntem und Zins nicht unterschieden, es handelte sich um die allgemeine Abgabe der Bewohnerschaft (S. 110), von der die Pfarrerherrenabgabe abgezweigt wurde. Sie war in den einzelnen Gebieten sehr verschieden. Eine Ausnahmestellung nahmen hierin die schwedischen Siedler auf den Inseln und an der Küste Estlands ein, die — als Viehzüchter — ihren Zehnten-Zins und ihre Pfarrerherrenabgabe in Butter entrichteten (S. 126 ff.). Untersuchungen über die Opfergaben, die Stolgebühren usw. ergeben, daß die Einnahmen des Pfarrers in Alt-Livland sehr unterschiedlich waren, so daß seine wirtschaftliche Stellung im Vergleich zu der anderer Länder im Spätmittelalter schwer zu bestimmen ist. Auch in Alt-Livland ist es zu scharfen Gegensätzen zwischen Welt- und Ordensklerus gekommen, vor allem, als die Dominikaner nach Livland kamen (S. 147 ff.). — Im dritten Kapitel über die *Fabrica* und die Kirchenvormünder geht K. der Frage nach dem Aufkommen der Institution der Kirchenvormünder nach, wobei vermutlich der Einfluß der Ostseestädte von Riga, Reval und Dorpat aus die Pfarrgemeinden Alt-Livlands erfaßt hat. Sie sind ein Anzeichen für die wachsende Bedeutung des Bürgertums, und auch in Alt-Livland sind die Kirchenvormünder in Riga, Reval, vielleicht in Dorpat, entweder abhängig vom Rat oder Mitglieder desselben. Auf dem Lande sind es entweder Vasallen der Bischöfe oder Ordensbeamte. Ihre Hauptaufgaben, die Entgegennahme von Opfergaben und Stiftungen für die Kirchen, die Verwaltung des Kirchenvermögens, die Unterhaltungspflicht für die Baulichkeiten und Friedhöfe, dienen dem Zweck, eine Trennung von Pfarrbesitz und Kirchenvermögen herbeizuführen. K. gibt an Hand der vorhandenen, für die Städte Riga und Reval reichlich vorhandenen Quellen einen Einblick in den Umfang der Kirchenvermögen und die wirtschaftliche Stellung der *Fabrica*, die ebenfalls große landschaftliche Unterschiede aufweist. Immerhin konnte von einer Anzahl Kirchen Geld im Leihgeschäft hergegeben werden (S. 229 ff.). Im Schlußkapitel werden die charakteristischen Züge des Gemeindelebens in Alt-Livland herausgehoben: der von Anfang an beträchtliche Einfluß des Bürgertums auf die Wirt-

schaftsführung der städtischen, des Adels auf die der ländlichen Gemeinden, während das Bauerntum „nicht viel in Dingen der Kirche mitzureden“ hatte (S. 239). Kennzeichnend ist der Gegensatz zwischen den Bischöfen und dem Orden, welcher in jedem Bistum eine andere Stellung einnahm (S. 239 f.). Im allgemeinen zeigt Alt-Livland die Kennzeichen des deutschen Kirchenlebens. Die Reformation hat nur in den Städten einen schroffen Wechsel in der Gemeindeordnung herbeigeführt, während auf dem Lande noch lange die alten Ordnungen erhalten blieben, mit Ausnahme von Kurland, in dem Gotthard Kettler Reformen in Angriff nahm. In den Bistümern ging das Patronat in großem Umfange in die Hände des Adels über. — Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis beschließen die gründliche, zuverlässige und sehr lehrreiche Arbeit, für die K. Dank gesagt sei.

Freiburg i. Br.

M. Hellmann

Hans-Walter Krumwiede: Das Stift Fischbeck an der Weser. Untersuchungen zur Frühgeschichte 955—1158 (= Studien z. Kirchengesch. Niedersachsens, in Verb. m. Ph. Meyer und R. Drögereit hg. v. H. Dörries, 9), Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1955. 137 S., 1 Stammtafel, brosch. DM 12.80.

Anlässlich des tausendjährigen Jubiläums des Stiftes Fischbeck an der Weser bei Hameln hat der Verf. eine Reihe von Untersuchungen zur Frühgeschichte des Stiftes zu einem Buche zusammengefaßt, das Rez. leider nur teilweise würdigen kann, da ihm die Quellen und Literatur zur niedersächsischen Landesgeschichte nicht vollständig genug zur Verfügung stehen.

Über die Gründung des Stiftes ist wenig bekannt. Die Gründungslegende kann nur aus den schwer zu deutenden Bildern eines im 16. Jahrh. gewirkten Teppichs erschlossen werden. Die „Gründungsurkunde“ (DO. I. 174) enthält außer den Namen der Gründerin Helmburg, ihres Mannes Ricbert und ihrer Söhne Richard und Aelfdehc nur noch Angaben über die verhältnismäßig geringe Ausstattung des neuen Stiftes mit 95 Hufen (Kap. I S. 11—16). — In einem Güterverzeichnis der Abtei Fulda (im *Codex Eberhardi*) erscheint ein *Fischab* in der Nähe von *Hamala*. Gegenüber K. Lübeck, der hieraus auf einen fuldischen Hof in Fischbeck bei Hameln geschlossen hat, macht Verf. geltend, daß es sich auch um Fischbach bei Hammelburg handeln könne (Kap. II S. 17—31). — Die Herkunft der Stifterin Helmburg aus dem angesehenen sächsischen Grafengeschlecht der Ecbertiner ist zwar nicht strikt zu beweisen, soll aber durch umfangreiche genealogische Untersuchungen wahrscheinlich gemacht werden (Kap. III S. 32—63). — Über das Leben im Stift während der ersten zweihundert Jahre seines Bestehens ist fast nichts bekannt. Einen gewissen Ersatz bieten die Nachrichten über Entstehung und Eigenart der Kanonissenstifter, die Verf. auf Grund der allgemeinen Literatur zusammenstellt (Kap. IV S. 64—77). — Besonders schwer ist es, die Rechtsstellung des Stiftes genau zu klären. Im Zuge seiner weitestgehenden Untersuchung über Immunität, Vogtei, Unabhängigkeit kommt Verf. zu dem Ergebnis, daß es ein „königliches Schutzkloster im speziellen Sinne“ gewesen sei (Kap. V S. 78—97). — Im Jahre 1147 schenkte König Konrad III. dem Abt Wibald von Corvey die beiden Stifter Fischbeck und Kennade. Wibald konnte jedoch nur den Besitz von Kennade antreten, da der Fischbecker Untervogt Graf Adolf von Schauenburg, wohl unterstützt von Heinrich dem Löwen als Obervogt, mit Erfolg die Selbständigkeit Fischbecks als „unabhängiges königliches Schutzkloster“ verteidigte (Kap. VI S. 98—115). — Zuletzt wird noch auf Grund des Privilegs Hadrians IV. vom 11. 5. 1158 (JL. 10 407) die Exemption, also die kirchliche Rechtsstellung des Stiftes, untersucht. Ergebnis: das Privileg verbürgte dem Stift seine Unabhängigkeit dem Mindener Bischof gegenüber, ohne es aus dem Diözesanverband Minden zu lösen

(Kap. VII S. 116—124). — Vorwort (S. 7 f.), Einleitung (S. 9 f.) und Schlußbemerkungen (S. 124—128) verdeutlichen ebenso wie die reichlich über den ganzen Text verstreuten methodischen Erörterungen die Absichten und Ergebnisse des Verf. Ein Anhang (S. 129—133) bringt die wichtigsten Urkunden in vollem Wortlaut: Ottos des Großen (DO. I. 174), der Könige Heinrich II. (DH. II. † 81) und Konrad II. (DK. II. 15), des Papstes Hadrian IV. (JL. 10 407), dazu eine Urk. aus Hilwartshausen von 1003. Am Schluß das Literaturverzeichnis (S. 134—137) und eine Stammtafel der Gründerfamilie.

Die Schlußbemerkungen des flott geschriebenen, durchaus unkonventionellen Buches beginnen mit dem Satz: „Der Versuch, von einer geringen Zahl von Diplomen aus die Frühgeschichte eines kleinen Stifts möglichst vollständig zu rekonstruieren, ist m. W. kaum einmal unternommen worden.“ Dieser Satz wird durch eine Anmerkung erläutert: „Die vorliegende Arbeit besteht bis auf das Kapitel über den Streit mit Corvey eigentlich nur aus einer Interpretation der ersten vier Urkunden des Stifts“. Der Leser stutzt, denn fast könnte es scheinen, als kenne der Verf. keine der zahlreichen Monographien zur Stifts- und Klostergeschichte. Aber offensichtlich meint Verf. „die Frühgeschichte eines kleinen *sächsischen* Stifts“, da ihm die Arbeiten z. B. über die rheinischen Kanonissenstifter in Neuß und Gerresheim (R. Kottje, Das Stift St. Quirin zu Neuß 1952; H. Weidenhaupt, Das Kanonissenstift Gerresheim, Düsseldorfer Jahrb. 46, 1954) kaum unbekannt geblieben sein können, so wenig wie die anderen derartigen Arbeiten, auf deren Erwähnung Rez. ebenso wie Verf. verzichten muß. Auch hinsichtlich der „möglichsten Vollständigkeit“ übt Verf. strengste Beschränkung, indem er — mit Ausnahme des noch zu erwähnenden Nekrologs — alle jüngeren Quellen zur Stiftsgeschichte und damit auch die durchaus möglichen Rückschlüsse auf die Jahre vor 1158 aus dem Bereich seiner Untersuchungen ausschließt. Deshalb erfährt man nichts über die Standesverhältnisse der Kanonissen, nur beiläufig etwas über die Beziehungen des Stifts zu den Vögten, zu den Bischöfen und zu anderen Stiftern, wenig über die Besitzverhältnisse, nichts über den zu Anfang des 12. Jahrh. (?) begonnenen Bau der Stiftskirche. Um so mehr Gewicht erhalten die Rechtsverhältnisse des Stifts, deren Regelung ja die vier Urkunden vor allem dienen sollten. Das Problem ist dabei, wie Verf. mehrmals ausdrücklich bemerkt, daß man aus Privilegien nicht ohne weiteres auf ihre Verwirklichung schließen kann. Mit anderen Worten: diese Urkunden bezeugen, was sein sollte, nicht aber, was wirklich gewesen ist. Wenn Verf. nun einen erheblichen Teil seiner Arbeit darauf verwendet, trotzdem zu erweisen, daß „die Fischbecker Diplome ihre juristische Prägnanz nicht aus dem allgemeinen Rechtsgefüge . . ., noch viel weniger aus den Gepflogenheiten der Kanzlei, sondern aus der geschichtlichen Situation des Stiftes selbst“ erhalten haben, dann muß Rez. gestehen, daß er solcher „Einsicht in die innere Logik der individuellen Zusammenhänge“ unbedingt das vorzieht, was Verf. etwas abfällig als das „monotone Grau der Rechtssystematik“ bezeichnet, d. h. die Ergebnisse der landläufigen Verfassungs- und Rechtsgeschichte und Diplomatik, die Verf. freilich nicht immer ganz zutreffend wiedergibt.

Die Lektüre des ungewöhnlichen Buches ist zweifellos anregend und gibt Anlaß zu einer Fülle von Bemerkungen, aus denen nur einige wenige ausgewählt seien. Zu Kap. I: Bei der Schilderung des Teppichs und der Wiedergabe der kauderwelschen lateinischen Beischriften der Bilder stützt Verf. sich anscheinend auf die dem Rez. unzugängliche Stiftsgeschichte von J. L. Hyneck (Rinteln 1856). Auf einer neueren Abbildung (H. Göbel, Wandteppiche III 2, 1934, Abb. 30, dazu Text S. 28) ist leider nicht mehr alles zu erkennen. Das Kauderwelsch, das Verf. übersetzt, ohne den Versuch einer Rekonstruktion des ursprünglichen Textes zu wagen, erklärt sich vielleicht aus der Tatsache, daß der wollene Wandbehang seit seiner Herstellung (1583) stark repariert wurde (Göbel a.a.O.). — Die in engem Anschluß an Th. Sickel unternommene neue Erörterung der seit Jahrzehnten unbestrittenen Datierung des DO. I. 174 wird leider durch zwei Druck-

fehler unverständlich: S. 14 Z. 20 lies: 953 und 954 statt 954 und 955. — Zu Kap. II: Auf S. 24 f. wird das in den Fuldaer Totenannalen überlieferte Mönchsverzeichnis fuldischer Klöster (von ca. 880—85, vgl. Stengel D. A. 9, 522) behandelt. Wie aus der Einleitung von G. Waitz zu seiner vom Verf. nicht angeführten Ausgabe (MG. SS. 13, 161 ff.) hervorgeht, ist die Fuldaer Hs. des 10. Jahrh. (nicht des 12. oder 13. Jahrh.!) die einzige, die das Verzeichnis enthält. Das ist freilich aus der vom Verf. beschafften Fotokopie nicht zu ersehen. Der von ihm vermiste Zusatz zu *Hamala: id est Hamalaburg prope* (nicht *propre*) *Fuldam* stammt wie die anderen eingeklammerten Zusätze in Leibniz' SS. rer. Brunsvicen. vom Herausgeber des Textes. — Das ganze Kapitel paßt eigentlich nicht in den Rahmen des Buches. — Zu III: Im Nekrolog des Stiftes Fischbeck ist außer der Gründerin noch eine zweite Helmburg, *abbatissa loci istius*, eingetragen, zum gleichen Datum (10. 8.) ist im Nekrolog von Moellenbeck eine *Helmburg abbatissa* bezeugt (Wigand's Archiv 5, 364). Verf. wendet sich gegen die These, daß diese Helmburg II eine Tochter der Gründerin gewesen sei. Grund: Es „ergeben sich ohne sie bereits 8 Kinder für Helmburg, so daß wir sie mit weiteren Nachkommen verschonen wollen, zumal ein Anhaltspunkt über den Namen hinaus nicht gegeben ist“ (S. 42). Rez. betrachtet zwar das Amt als Abtissin des gleichen Stifts als einen weiteren Anhaltspunkt, verzichtet aber angesichts der mehr als zwanzig Erwähnungen des Namens Helmburg im Moellenbecker Nekrolog auf eine neue Hypothese. — Aus den S. 59 zit. Worten *locus ille iuri* (nicht *iure*) *fuit addictus . . . Ottonis* kann Rez. nicht wie Verf. (S. 60) entnehmen, auf welche Weise Otto zu diesem Besitz gekommen ist. — Zu IV: Verf. stützt sich bei seinen Ausführungen über die Kanonissenstifter im wesentlichen auf K. H. Schäfer, ohne W. Levisons Kritik an Schäfer zu berücksichtigen (jetzt in: Aus rhein. u. fränk. Vorzeit, 1948 S. 489—516). Gegen die vom Verf. (S. 71) wiederholte frühe Datierung der Äbtissinnenweihe (vorkarolingisch, bzw. 9. Jahrh.) durch Schäfer hatte Levison (S. 511 f.) protestiert. Jetzt ist das Alter der Formel ziemlich leicht festzustellen. Diese *Ordinatio abbatissae canonicam regulam profitentis* stammt aus der Blütezeit der Kanonissenstifter, dem 10. Jahrh., und gehört höchstwahrscheinlich zu den für das Mainzer Pontifikale neugeschaffenen Texten. Sie enthält jedenfalls nicht mehr und nicht weniger ältere Bestandteile als diese und ist wie sie nur in Hss. des Mainzer Pontifikale überliefert (vgl. Andrieu, Les Ordines Romani I, 1931, S. 182). — Das Fischbecker Nekrolog steht in der Wolfenbütteler Hs. 4347 (Gud. lat. 42 fol.), die nach Milchsack (Gud. Hss., 1913, S. 108 f.) u. a. ein Kalendarium und das Nekrologium von „Visby“ enthält; aus letzterem stammen die von Böhmer-Huber (Fontes 4, 495 ff.) gedruckten Auszüge. Die erwünschte neue Beschreibung der Hs. könnte verbunden werden mit Angaben über die Hs. 190 der Landesbibliothek Hannover, die anscheinend auch ein Nekrolog von Fischbeck enthält (Bodemann, Hss. . . . Hannover, 1867, S. 30). Was Verf. S. 74 f. über die Hs. sagt, ist teils unverständlich, teils abweichend von den Angaben Hubers. Er zitiert teils den gedruckten Auszug, teils — ohne Angabe von Signatur und Seitenzahl — die Handschrift. Rez., der auf den Druck angewiesen ist, möchte nur auf die drei Eintragungen zum 8. 6., zum 7. 8. und zum 4. 12. hinweisen, die von Schenkungen Kaiser Heinrichs IV. († 1106) und des Kaiserpaars Lothar III. († 1137) und Richenza († 1141) berichten. Die vom Verf. (S. 98) beklagte große Lücke in der Stiftsgeschichte von 1025—1147 kann dadurch doch wohl etwas verringert werden. — Zu V: In DO. I. 174 wird dem Stift Fischbeck die Königsvogtei zugesichert. Das einzige ältere Beispiel solcher Verleihung durch Otto I. (DO. I. 1 für Quedlinburg) wird S. 90 ff. ausführlich besprochen. Die Worte *et si aliquis generationis nostrae . . . regalem potestativa manu possideat sedem . . .* übersetzt Verf. (S. 91) so: Wenn ein anderer des liudolfingischen Geschlechts (Verf. bezieht das auf die Brüder Ottos, nicht etwa auf seine Nachkommen) das Königsamt durch Gewalt in seinen Besitz brächte . . . Rez. bedauert, über den Sinn dieser Worte so anderer Meinung zu sein, daß er den anschließenden Ausführungen des Verf. nicht zustimmen kann. — Zu VI: Bei der Charakterisierung Wibalds von

Stablo verläßt Verf. sich auf J. Janssen (1854); darum ist er wie dieser dem berüchtigten Fälscher Petrus diaconus zum Opfer gefallen, der die S. 99 erwähnten Ehrentitel Wibalds erfunden hat (DL. III. † 121 g, h; vgl. Bresslau, Handb. 21, 504). — Die zweite Urkunde des Stiftes, DH. II. 81, ist in ihrer heutigen Form unecht, beruht aber auf echter Vorlage. Die heutige Fassung ist laut Bresslau auf dem radierten Pergament des Originals „im 12. (schwerlich noch im 11.) Jahrh.“ geschrieben. Zugefügt wurde vor allem das Recht der freien Vogtwahl, obwohl, wie Bresslau bemerkt, zur Zeit Konrads III. die Vogtei ein Reichslehen war. Vom Verf. erwartet man nun eine genauere Bestimmung des Zeitpunkts der Fälschung und der Umstände, durch die sie veranlaßt wurde. Er faßt sich kurz (S. 102 Anm. 24): „hier wird das Motiv für die Fälschung des freien Vogtwahlrechtes in DH. II. 81 deutlich, die in dieser Zeit (d. h. in der Zeit Konrads III.) vorgenommen wurde (vgl. S. 95): die Belehnung Wibalds mit der Vogtei von Fischbeck hätte das Ende des Stifts bedeutet“. Auf S. 95 findet man nur ein ungenaues Referat über Bresslauer Auffassung. Aber von einer Belehnung Wibalds mit der Vogtei ist keine Rede gewesen. S. 102 oben spricht Verf. richtig von dem „Mandat, durch welches der König den Herzog (Heinrich d. Löwen) aufforderte, auf die Vogtei von Fischbeck und Kemnade zu verzichten und sie von Wibald als Lehen anzunehmen“. Dieser Vorgang ist für Kemnade mit aller wünschenswerten Genauigkeit in einer Urkunde Heinrichs des Löwen erzählt (hg. v. K. Jordan Nr. 8, S. 14 f), zweifellos sollte es mit Fischbeck genau so gehalten werden. Was das Stift aber in diesem Augenblick mit einer Vogtwahlfälschung erreicht hätte, bleibt unklar. — Ob es bei der Verhinderung der Schenkung durch Adolf von Schauenburg vielleicht eine Rolle spielte, daß er mit der ungenannten Äbtissin verwandt war (S. 102 f. beiläufig erwähnt), hat Verf. nicht erwogen. In Kemnade dagegen stritten sich in dieser Zeit drei Prätendentinnen um die Würde der Äbtissin; alle drei hießen Judith, eine von ihnen war auch Äbtissin von Gesecke und wird vom Verf. deshalb Judith von Giska genannt. — Zu VI: Das früheren Forschern verdächtige Privileg Hadrians IV. wurde von Goetting als Spezialfall der Papstdiplomatik für echt erklärt; dagegen meldete W. Holtzmann entschieden Widerspruch an; Goetting brachte neue Gründe für die Echtheit bei, sodaß, wie Verf. berichtet (S. 118) „Holtzmann seine Bedenken hinsichtlich der Echtheit der Urkunde aufgegeben hat“, und zwar, wie hier hinzugefügt sei, mit folgenden Worten: „Herr Goetting glaubt an die Ehrlichkeit seiner Fischbecker Damen, ich . . . halte das Stück nach wie vor für eine Fälschung . . .“ (am S. 118 Anm. 14 angeg. Ort). Verf. hält also mit Goetting die Urkunde für echt, das sei ihm unbenommen, aber vielleicht hätte er doch andeuten sollen, daß diese Meinung nicht unbestritten ist. — Bei der anschließenden Definition der Exemption polemisiert Verf. dann mit Goetting und Brackmann, wobei er der Gefahr der Vermengung von — modern ausgedrückt — Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit wiederum nicht entgangen ist. — Beim Abdruck der Texte im Anhang kam es dem Verf. offenbar vor allem auf den Wortlaut an, denn die Kopfregesten sind sehr viel kürzer als sonst bei solcher Gelegenheit üblich ist. Gerne hätte man den späteren Zusatz *et Richarddi* in I, die Interpolationen in III, den Schreibfehler *rogum* in IV bezeichnet gesehen; in I ist 1, in II 6, in III und V je ein Druckfehler stehen geblieben, in II fehlt außerdem die letzte Zeile, in V ein Wort (S. 133 Z. 5 *quibuslibet* vor *occasionibus*). Überhaupt sind die lateinischen Texte, auch der Zitate, nicht so gut gedruckt wie der deutsche Text (wo nur folgende Druckfehler zu berichtigen sind: S. 10 minuziösen, S. 72 Kreuzschiss, S. 74 Realpräzens, S. 89 u. S. 96 Arrenga und S. 126 kontigenten). Lateinische Druckfehler (Rez. konnte nicht alle Texte nachprüfen) finden sich S. 12 (zwei), 24 (einer), 25 (3), 26 (4), 27 (1), 28 (1), 32 (2), 49 (6), 54 (3 und eine unbezeichnete Lücke von 13 Wörtern), 56, 58, 59, 65, 71, 84 (je 1), 90 (2), 91 (fehlt ein *et*), 93, 95 (je 2), 110 (4), 114 (6, dazu ein fehlendes Wort).

Sapienti sat. In Vorwort, Einleitung und Schlußbemerkungen und auch sonst hie und da hat Verf. mit der geziemenden Zurückhaltung, doch oft und deutlich genug seine Verdienste hervorgehoben. Rez. kann sich deshalb darauf beschränken,

ihm dort voll und ganz zuzustimmen, wo er (S. 10) den für seine Untersuchungen gewählten Weg „etwas ungewöhnlich“ nennt.

Bonn

R. Elze

Urbain V (1362—1370) *Lettres Communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican par les membres de l'Ecole française de Rome et M.-H. Laurent. Tome I (premier fascicule) Paris (De Boccard) 1954. II, 112 S.*

Lettres secrètes et curiales du pape Urbain V (1362—1370) se rapportant à la France publiées ou analysées d'après les registres d'Avignon et du Vatican. Fascicule 4. Table des matières par G. Mollat. Paris (De Boccard) 1955. 116 Sp.

Das große Unternehmen der Ecole française de Rome in der Herausgabe der päpstlichen Register des 13. und 14. Jahrhunderts ist nach längerer Unterbrechung wieder in Gang gekommen. Zur Geschichte dieser Registerpublikation ist nur zu sagen, daß sie schon vor der allgemeinen Eröffnung des Vatikanischen Archivs mit den Registern Innocenz IV. begann und daß sie, wie jedes größere römische Institutsprogramm ihre wechselvollen Schicksale hatte. Da zur Zeit die Frage der Veröffentlichung des riesigen Vatikanischen Materials und die dabei anzuwendenden Methoden wieder einmal diskutiert werden mit dem Ziel einer internationalen Zusammenarbeit, soll auf dieses heikle Thema hier jetzt nicht näher eingegangen werden. Nur sei daran erinnert, daß das große französische Unternehmen für das 13. Jahrhundert das ganze Material vorlegen will und dieses Programm zum großen Teil schon erfüllt hat, während für das 14. Jahrhundert aus manchen Sparten der Überlieferung eine Auswahl getroffen wird, die sich meist auf die französischen Gebiete beschränkt. Vor allem gilt dies für das politische Material, da seit der Eröffnung des Vatikanischen Archivs die Länder unter nationalen Gesichtspunkten diese reiche Quelle auszuschöpfen begonnen haben. Doch sind im 14. Jahrhundert noch große Lücken auszufüllen. Um welche Mengen es sich dabei handelt, kann man bei dem Pontifikat Johanns XXII. sehen, aus dessen *litterae communes* G. Mollat in unsäglich mühsamer Arbeit über 60 000 Urkunden in 16 Bänden publiziert hat. Die Verdienste der Kapläne an S. Louis des Français in Rom müssen bei dieser Gelegenheit doch wenigstens angedeutet werden.

Der vorliegende Faszikel eröffnet die Publikation der *litterae communes Urbans VI.* Schon vor einem Menschenalter hat ein französischer Geistlicher, Chanoine H. Dubrulle einen kleinen Versuch zu dem 1. Pontifikatsjahr dieses Papstes ediert. Die Überlieferung der Bullen liegt in dieser Zeit bekanntlich in zwei Serien vor, den sog. Avignonesischen Registern (für Urban VI. die Bände 150—170) und den sog. Vatikanischen Registern (für Urban VI. die Bände 245—262). Für alle Fragen zum Verhältnis beider Registererien ist jetzt das Buch von F. Bock, Einführung in das Registerwesen des Avignonesischen Papsttums (1941) heranzuziehen. Die wichtige Serie der Suppliken ist in diesem Unternehmen nicht berücksichtigt. Während Mollat bei Johann XXII. die einzelnen Regesten, größere Auszüge oder den ganzen Wortlaut in chronologischer Anordnung brachte, ließ J.-M. Vidal in der Edition der *litterae communes* Benedikts XII. die einzelnen Sachgruppen beisammen. Diese letztere Methode wird auch in diesem Faszikel angewandt. Das hat aber zwei Seiten: die ursprüngliche Gestalt der Register wird deutlich sichtbar und es läßt sich die Bearbeitung leicht auf mehrere Teilnehmer abgrenzen, aber das Auffinden der einzelnen Stücke wird dadurch etwas erschwert. Von den rund zwei Dutzend Sachgruppen der *litterae communes* sind in dem vorliegenden Faszikel aus dem 1. Pontifikatsjahr erfaßt: *de absolute plenaria in articulo mortis; de beneficiis sub expectatione; de beneficiis sub expectatione in forma communi; de beneficiis religiosorum sub expectatione*. Da diese Gruppen stark formelhaft sind, hat man sich fast durchweg mit Regesten begnügt. Es ist

also nur ein Teil des 1. Pontifikatsjahres erschlossen. Verantwortlich zeichnet P. Laurent OP, dem wir schon eine Reihe von wichtigen Arbeiten aus dem Vatikanischen Archiv verdanken; doch haben auch andere Mitglieder des französischen Instituts sich an der Edition dieses Faszikels beteiligt.

Die mehr politischen Stücke, mit deren Herausgabe P. Lecacheux begann, sind durch die unermüdete Arbeitskraft von G. Mollat zu Ende geführt. Nun hat er auch den Faszikel mit dem Register veröffentlicht, das zunächst einen Index analyticus notabilium rerum mit wichtigen Zusammenstellungen von Beamten der Kurie bringt, dann aber den ausführlichen Index nominum personarum et locorum. Damit ist im Gegensatz zu vielen Pontifikaten des 13. und 14. Jahrhunderts dieser Band rasch benutzbar geworden.

Tübingen

K. A. Fink

P. O. Kristeller: *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (= Biblioteca Storica del Rinascimento, Nuova serie diretta da Eugenio Garin III) Firenze (G. C. Sansoni) 1953. XIX, 492 S. Lit. 5000.—.

Das vorliegende Werk wurde schon 1931 in Angriff genommen. 1937 lag das fertige Manuskript in deutscher Sprache vor. Seine italienische Übersetzung war bereits 1938 fertiggestellt. Aber nicht in Europa, sondern erst in Amerika konnte es 1943 in englischer Sprache mit einer vorangestellten Biographie Ficanos zum ersten Male veröffentlicht werden. In der vorliegenden italienischen Ausgabe ist die Biographie fortgelassen, sonst aber ist der ursprüngliche Text im ganzen bewahrt, wie er vor nahezu 20 Jahren verfaßt wurde. Nur kleine Ergänzungen und Veränderungen wurden auf Grund der Kritiken an der amerikanischen Ausgabe und weiterer Untersuchungen des Verf. hinzugefügt. Dadurch ist der Text auf den Stand der heutigen Forschung gebracht. Er zeigt, daß heute niemand berufter ist zu dieser Darstellung der Philosophie Ficanos als K., der wie wenige den Hauptteil seiner Lebensarbeit dem Problem der sogenannten „Renaissance“, des „Humanismus“ und insbesondere der geistigen Gestalt Ficanos gewidmet und unsere Kenntnis von ihr schon früher durch Quellenfunde und Einzelveröffentlichungen bereichert hat.

Nach K. war Ficino der erste Humanist, der wirklich Philosoph war, der überdies nicht nur in der vorchristlichen und christlichen Antike, sondern auch im mittelalterlichen Denken und in der — leider noch wenig erforschten — Spätscholastik seiner Zeit wurzelte. Die ihm vorausgehenden späten Humanisten seit dem 14. Jh. seien dagegen, wie K. in früheren Einzeluntersuchungen zeigen zu können gemeint hatte, nur Nachfolger der alten Rhetoren gewesen. Ihr Bemühen habe daher allein der „Rhetorik“ und dem Ideal der „Eloquenz“ gegolten, aber nicht der Philosophie, wobei er das in zahlreichen Quellen sichtbare Interesse an der Moralphilosophie der Antike, aber auch des frühen Mittelalters (Abaelard!) zwar nicht übersah, aber auch nicht erklärte.¹ Nun haben gewiß zahlreiche Humanisten, die wirklich nur als Lehrer und Literaten tätig waren, sich nicht mit Philosophie befaßt. Selbst für Manetti sind nur die Spätscholastiker die „philosophi nostri temporis“ (ein Zeichen für das Bewußtsein der geistigen Gemeinsamkeit, das die sogenannte „Renaissance“ und die Spätscholastik noch verband und das auch de facto im gemeinschaftlichen „Gespräch“, ja sogar in der Freundschaft von Humanisten und Spätscholastikern zum Ausdruck kam). Aber das zentrale, religiös-philosophische Problem, das Ficino zu lösen versuchte, ist doch nicht aus seinem Kopfe allein entsprungen. Was bei Ficino gleichsam sublimiert in einer

¹ P. O. Kristeller and John Herman Randell jr.: The study of the philosophies of the Renaissance. *Journ. of the hist. of ideas* II (1941) S. 449—496; P. O. Kristeller: Humanisme and Scholasticisme in the Italian Renaissance. *Byzantion* XVII (1944/45) S. 346—374.

großen Frage vorliegt, ist vor ihm bei Humanisten und Juristen schon zumindest in Einzelproblemen lebendig. Das soll nicht besagen, daß es durch diese Jahrhunderte hindurch eine einheitliche Philosophie der „Renaissance“ gegeben habe. Die „Renaissance“ ist überhaupt für uns doch nur noch insofern eine unbestreitbare historische Tatsache, als sie der aus den Quellen aufweisbare Versuch einer Deutung war, in der eine Reihe von sehr verschiedenartigen Männern das Eigentümliche ihrer Zeit und damit sich selbst verstehen zu können meinten. Wie jede Selbstdeutung einer Zeit stellt sie also selbst ein historisches Problem dar. Jeder Versuch seiner Lösung hat die „Renaissance“ als ein sehr komplexes Phänomen gezeigt, bei dem die Antriebe zur Auswertung vor- und nachchristlicher antiker Quellen gewiß von sachlichen Fragestellungen der Rhetorik (im weitesten Sinne), aber ebenso sicher auch von solchen der Politik, der Wirtschaft, der Geschichte, der Kunst kommen. Daß aber auch philosophische wie religiöse Fragen wesentlich wirksam sind, kann man angesichts der Quellenzeugnisse nicht gut bestreiten. Das gilt schon für das 14. Jh. Dabei ist vor allem die Tatsache zu bedenken, daß, vom gesamthistorischen Aspekt aus, im 14. Jh. die politische, wirtschaftliche und geistige Situation des Menschen, sein Aufgabenkreis, sein Verantwortungsbereich im Vergleich zum Mittelalter verändert und erweitert ist in einer Form, die ihn unmittelbar auch vor religiöse Probleme stellte. Dabei geht es nicht etwa um eine Infragestellung des Christentums überhaupt. Zunächst geht es vielmehr um die Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung des Christentums im praktischen Leben. Diese Frage war schon Bußpredigern des 13. Jh. vertraut. Sie ist damals schon in Laien lebendig gewesen (übrigens in genau derselben Weise wie bei Petrarca). Seit dem 14. und 15. Jh. aber kamen diese Laien mit ihren Sorgen öffentlich zu Wort. Ihr erstes Interesse galt damals offenbar dem Problem der richtigen Lebensführung, sonst hätten sie nicht als erstes nach den antiken Schriften über Ethik gegriffen. Salutari identifiziert gelegentlich das Ideal der Humanitas geradezu mit der Ethik, also einem Teilgebiet der Philosophie. Das war keineswegs selbstverständlich. Sinngemäßer war vielmehr der Standpunkt der damaligen Theologie, daß man keine Ethik brauche, weil man den Glauben habe (Ugolino von Orvieto). Den hatten aber diese Laien auch — und doch war er nicht mehr ganz derselbe wie bei den Klerikern und Mönchen. Denn diese Laien (denen übrigens die Gedankenwelt des großen Thomas von Aquino noch sehr selten bekannt war) verstanden sich als Menschen nicht mehr primär von den tragenden religiösen Anschauungen von der Erbsünde, der allgemeinen Sündhaftigkeit und der erlösenden Gnade her. Diese Begriffe begegnen selten in ihren Schriften. Dabei bleibt doch die Sorge, wieweit ihnen ihr diesseitiges richtiges Handeln das jenseitige Heil sichert, bei den meisten (nicht bei allen) durchaus wach, oft gerade weil sie sich schon seit dem Ende des 13. Jh. als durchaus frei zum Guten wie zum Bösen wissen und — wie Garin gezeigt hat — im Anschluß an Genesis I 26 ff. und besonders Lactanz ihre besondere Stellung in der Welt im Gegensatz zum Mittelalter Innocenz' III. neu zu bestimmen suchen. Die zahlreichen Untersuchungen darüber sind gewiß bis zum Rand gefüllt mit Tradition (wie übrigens Ficinos Werke auch), aber sie sind trotzdem nicht alle bloße „Literatur“, weil die die Verfasser leitende oder ihnen aufgegebenen Fragestellung nicht ein literarisches, sondern ein religiöses und philosophisches Anliegen ist. Seine umfassende philosophische und religiöse Bedeutung wird noch am Anfang des 16. Jh. scharf hervorgehoben: Alle Wirren der Zeit rührten daher, daß man nicht wisse „quid sit esse hominem“ (Widmungsschreiben zum 1. Druck von Manettis „De excellentia et dignitate hominis“). An diese seit vielen Jahrzehnten lebendige philosophische Problematik knüpft auch Ficino an. K. betont am Schluß seines Werkes ausdrücklich: „l'uomo e il suo atteggiamento sono per il Ficino il suo punto di partenza del suo filosofare, e bisogna cercare in questo fatto il segreto della sua influenza et importanza storica, filosofica, umana“ (S. 437). Daß Ficino mit diesem Problem vor der gleichen Aufgabe gestanden habe wie die mittelalterlichen Theologen, wird man aber K. schwerlich zugeben. Ficinos Christentum war wie das der vorhergehenden Humanisten nicht mehr mittelalterlich, trotz

seiner gelegentlichen Anlehnungen an Thomas von Aquino, dessen *Summa contra gentiles* er — auf einen vor der allzu häufigen Plato-Lektüre warnenden Hinweis des Antoninus von Florenz hin² — wohl als einer der ersten Humanisten genauer studiert hatte. Gerade die außerordentlich subtilen und tiefgreifenden Untersuchungen, in denen K. das Werk Ficinos analysiert und zunächst gleichsam seine ganze aristotelische und platonisch-neuplatonische Begriffsapparatur im 1. Teil unter dem Titel: „Das Sein und die Welt“ sichtbar macht, zeigen, daß hier eine andere christliche Grundanschauung von Welt und Mensch die Arbeit leitete, die der „Die Seele und Gott“ betitelte 2. Teil in voller Deutlichkeit aufweist. Denn hier zeigt K., daß die eigentliche Grundlage des ficinianischen Philosophierens die „*esperienza interiore*“ ist. In Übereinstimmung mit den erwähnten älteren Einsichten zeigt diese innere Erfahrung auch Ficino, daß der Mensch in diesem Leben moralisch frei ist. Der Mensch wählt sein „*atteggiamento morale*“ allein. Damit entscheidet er zugleich auch über sein jenseitiges Schicksal, er hat also das Heil oder Unheil seiner Seele selbst in der Hand — eine Annahme, die dem antiken Denken gemäßer ist als dem christlichen und die man vor dem 15. Jh. nicht überall anerkannt hätte. In dieser inneren Erfahrung erlebt der Mensch aber zugleich auch das Gefühl des Ungenügens der Seele an ihrem der körperlichen Welt verhafteten Dasein, für die daher der den Humanisten des 14. Jh. noch so problematische Tod eine Befreiung vom Körper ist. Die so oft betonte „Sinnenfreude“ oder der „Aesthetizismus“ der „Renaissance“ findet also in Ficino keine Bestätigung. Das Erlebnis dieses Ungenügens an der Welt deutet Ficino metaphysisch mit Augustin als „*inquietudine della coscienza*“, psychologisch aber versteht er sie als „*malinconia*“. Das Bedeutsame und für Ficino Charakteristische liegt nun darin, daß er von der Verallgemeinerung dieser zunächst rein subjektiven Gestimmtheit her das Wesen des Menschen und seine Stellung im Sein zu deuten sucht. Dieses Sein denkt er sich, analog der neuplatonischen Auffassung, stufenförmig gegliedert, aber von einem allgemeinen Streben aller Kreatur zu Gott als der höchsten und doch von allen anderen unterschiedenen Stufe belebt. Gerade aus dem Erlebnis seiner leib-seelischen Zwiespältigkeit erkennt nun der Mensch nicht nur seine Stellung in der Mitte der großen Seinsreihe vom Körperlichen zum Intelligiblen und Göttlichen, sondern weiß darin auch um seine Bedeutung als das Band, das diese beiden Regionen in sich verbindet als dem einzigen Wesen, das wie ein Janus-Kopf in beide Richtungen zu blicken vermag. Ficino hat, wie K. betont, keine eigene Ethik und Aesthetik entwickelt. Trotzdem ist das große Gewicht des Ethischen bei ihm nicht zu verkennen. Es zeigt sich vor allem darin, daß der in der Mitte des Seins stehende Mensch von Ficino doch wiederum aus der großen Reihe der Kreaturen mit ihrem unbewußten natürlichen Streben zu Gott dadurch herausgehoben wird, daß seine in der Liebe erfolgende Hinwendung und Erhebung zu Gott als ein bewußter Akt seiner Freiheit dadurch gekennzeichnet wird, daß ihm auch die Möglichkeit der Hinwendung zur Körperwelt und d. h. der Sünde zugestanden werden muß. Beide Möglichkeiten offenbaren sich in der „*esperienza interiore*“. Ob auch die von Ficino anerkannte Möglichkeit einer schon im Leben in kurzen Momenten vollziehbaren Erhebung zur Gottesschau, also einer mystischen Ekstasis, auf eigenen inneren Erfahrungen Ficinos beruht, bleibt jedoch fraglich. Die ständige Erkenntnis Gottes aber wird erst in dem nach dem Tode erfolgenden Aufstieg der Seele zu Gott möglich, der ihr hierbei in seiner Gnade gleichsam helfend die Hände entgegenstreckt. Diese göttliche Gnade, von der Ficino weiß, wird also erst nach dem Tode wirksam, indem sie den neuplatonischen Kreis des Seins in der liebenden Rückkehr zu Gott schließt. Daß Ficino sich als Christ fühlte, ebenso wie auch die vor ihm lebenden Humanisten und Juristen, erscheint unbezweifelbar. Daß aber in ihm und seinen Vorgängern ein verändertes Verständnis des christlichen Menschen und seines Glaubens, mit einer neuen Accentverteilung sichtbar wird, würde ein Vergleich mit den wissenschaftlichen Theologen seiner Zeit ohne weiteres deutlich machen. Aber

² P. O. Kristeller: *Supplementum Ficinianum* II, 204.

das liegt schon außerhalb der Aufgabe, die sich K. in seinem ohnehin so reichen und grundlegenden Werk gestellt hatte, für das die Geschichte der Philosophie ihm sehr zu danken hat.

Münster i. W.

E. Hochstetter

Reformation

Alfons Auer: Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem *Enchiridion militis Christiani* des Erasmus von Rotterdam. Düsseldorf (Patmos-Verl.) 1954. 260 S., brosch., DM 15.—.

Selbst wenn sich die vorliegende Arbeit — eine moral-theologische Habilitationsschrift der Tübinger katholisch-theologischen Fakultät — nicht ausdrücklich der „systematischen“ Theologie zuordnete, wäre mit der Behandlung ihres historischen Gegenstandes auf alle Fälle eine grundsätzliche Stellungnahme verbunden. Erasmus ist nicht nur der Ablehnung der Reformatoren verfallen, sondern ebenso dem „Richtspruch des Tridentinums“ (11). Wer sich seither — es sei denn bloß antiquarisch — mit dem großen Humanisten befaßt, der bestimmt zugleich seinen eigenen theologischen Standort.

Dazu aber ist es vorab nötig, den eigenen Standort des Erasmus zu bestimmen. Der Verf. wendet an diese Aufgabe große und erfolgreiche Mühe. Er besitzt den Mut, sowohl gegenüber der evangelischen, als auch gegenüber der römisch-katholischen Forschung mit großer Unbefangenheit nach einer eigenen Sicht zu suchen. Der Obertitel seines Werkes deutet an, in welcher Richtung er sich bewegt: er gibt zwar zu, daß Erasmus weder mystisch noch spekulativ gerichtet ist; aber er sieht in ihm — nach der ersten Englandreise und der mit ihr einsetzenden Wende — den homo religiosus, dem freilich der homo ludens sich verbindet, und er versteht das *Enchiridion* als eine Anweisung zur vollkommenen — katholischen — Frömmigkeit. Er findet ihn vor allem von Platon, etwas weniger vom Neuplatonismus, stark dagegen von Hieronymus und Augustin beeinflusst, bestreitet einleuchtend die These von I. Pusino, nach der Erasmus unter dem unmittelbaren Einfluß der Florentiner, namentlich des Pico gestanden habe, unterstreicht die Bedeutung der *devotio moderna* und vor allem des John Colet.

Am stärksten erscheint die Beeinflussung des Erasmus durch den Platonismus. Die Anthropologie des großen Humanisten, Grundlage seiner Frömmigkeitslehre, ist platonisch, ohne damit schroff spiritualistisch zu sein und ohne entscheidend aus dem katholischen Rahmen herauszutreten. Das „Grundgesetz“ für die Frömmigkeit, wie es can. V des *Ench.* entwickelt wird (*collatio visibilium ad invisibilia*) entspricht diesem platonischen Zuge. Aber es wiederholt sich bei Erasmus, was schon in der Alten Kirche auf mehrfältige Weise geschehen war: der ontologische Ansatz (*visibilia* — *invisibilia* usw.) wird dadurch für die christliche Theologie verwertbar, daß die Christologie im Sinne der Logoslehre die gegensätzlich-bezogenen Bereiche verbindet: auch bei Erasmus mündet die Anthropologie und das aus ihr entwickelte Grundgesetz der Frömmigkeit in die „Christozentrik“ (can. IV des *Ench.*). Verhalten sich die Dinge so, dann freilich ist von vornherein nicht zu erwarten, daß die Christologie des Erasmus sich im Moralismus erschöpfen könnte. Im Gegenteil, nach unserem Verf. wird bei Erasmus „nicht Frömmigkeit zu Sittlichkeit, wohl aber Sittlichkeit zu Frömmigkeit“ (119) — die „Christo-

zentrik“, ontologisch für Erasmus unumgänglich, macht den ethischen Humanismus zum „christlichen“.

Auer ist freilich keineswegs ohne Gemerk dafür, daß die Konzeption des Erasmus, wie sie soeben kurz angedeutet wurde, der kritischen Behandlung bedarf. Christus als exemplum, weil er das Bindeglied zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren, der intelligiblen und der sinnlichen Wirklichkeit ist — das ist eine Vorstellung, die in reiner Durchführung allenfalls zum „christlichen Idealismus“ führen kann und dann unvermeidlich zur Entwertung des Sichtbaren und Sinnlichen verleitet. So betont der Verf. häufig, daß gerade die Christologie, das Kernstück der Konzeption des Erasmus, ihre besonderen Schwächen hat. Die „Verleiblichung“ als das aus der Inkarnationschristologie genommene Grundprinzip der Ethik erscheint bei Erasmus zwar intendiert, aber nicht erreicht. Dem entspricht es, daß Erasmus den Sakramenten im Grunde kaum Raum läßt (119). Andererseits findet Auer, die Ethik des Erasmus sei „sakramental begründet“ (170) — eine These, die kaum als zutreffend bezeichnet werden kann und die Auer dann selbst dahin modifiziert, es träte bei Erasmus durchweg „die Ethik der Sakramente“ in den Vordergrund (203). Man wird urteilen müssen, daß für Erasmus zwar der Rahmen der Sakramentstheologie noch steht, der Gehalt jedoch in Ethik aufgelöst ist.

Kann man dem Verf. die These abnehmen, daß Erasmus bei aller Kritik, die er — etwa am Mönchtum, aber überhaupt am gesamten Bestand seiner Kirche — geübt hat und die er umgekehrt auch von römisch-katholischer Seite immer wieder erfährt, auch, wenn auch in milder Form, jetzt von Auer, dennoch im Rahmen des römischen Katholizismus geblieben sei? Die Antwort ist nicht leicht. Leicht ist es zu sagen: Erasmus ist nicht evangelisch gewesen. Wichtig ist es, an Auers Arbeit mit sonst ungewohnter Dringlichkeit die „katholischen“, ja, auch die ausgesprochen mittelalterlichen Züge bei Erasmus wahrzunehmen. Wenn es jedoch wirklich zutrifft, daß eine Denkrichtung, die per visibilia ad invisibilia strebt und konsequent „von unten nach oben“ geht, das Prädikat des Katholischen — wenn auch unter Kritik im einzelnen — verdient, dann freilich ist damit auch ein dogmatisches Urteil von erheblicher Tragweite gesprochen. Für das Selbstverständnis der evangelischen Kirche wirft dann diese sorgfältige und sympathische Arbeit jedenfalls eine Erkenntnis ab: daß zwar allenfalls ein weitgehendes Reformprogramm, allenfalls auch das, was man gemeinhin „Protestantismus“ nennt, im Rahmen der katholischen Kirche noch — kritisch — unterzubringen ist, nicht aber die evangelische Grundkonzeption, die ja augenscheinlich sowohl die Anthropologie, als auch die Christologie des Erasmus angreifen wird. Der Weg zu einem evangelisch verstandenen Humanismus wird umgekehrt verlaufen als der des Erasmus. Aber darüber wird dann Erasmus nicht der Verachtung preisgegeben sein und auch nicht einem generalisierenden Verdammungsurteil verfallen.

Es sei zum Schluß überhaupt bemerkt, daß sich aus diesem Buche auch für die Theologie der Reformatoren einiges Wesentliche lernen läßt, insbesondere für Zwingli, den Auer freilich fast ganz aus dem Spiel läßt.

Im Ganzen: ein tüchtiges, äußerst sorgfältiges, übersichtlich aufgebautes Buch, das wichtige Erkenntnisse vermittelt und ernste Fragen aufgibt und für das wir dankbar zu sein allen Grund haben.

Göttingen

O. Weber

Neuzeit

Leiv Aalen: Den unge Zinzendorfs Teologi. Oslo (Lutherstiftelsens Forlag) 1952. 366 S., brosch., norw. Kr. 23.—.

Da das Buch in norwegischer Sprache geschrieben worden und daher nicht unmittelbar zugänglich ist, soll im ersten Teil der Besprechung zunächst der Versuch unternommen werden, eine kurze Inhaltsangabe der Kapitel des Buches zu geben.

Die Arbeit ist als ein Beitrag zum dogmengeschichtlichen und systematischen Verständnis des Neuprotestantismus gedacht und ist durch die Beschäftigung mit Fr. Schleiermacher angeregt worden. Die Untersuchung nimmt ihren Ausgangspunkt in den „altprotestantischen Voraussetzungen“. Das Ergebnis ist mehr oder weniger negativ und bestätigt die orthodoxe und altpietistische Kritik. Die Arbeit ist auf die Jugendperiode bis ca. 1735 begrenzt, wo das eigentliche Problem das des spiritualistisch-mystischen Einflusses ist.

Aalen versucht bis zur augustinischen Metaphysik vorzudringen. Seine Aufgabe ist es aufzuweisen, wie der junge Zinzendorf eine Theologie ausformt, die ihr Zentrum im Gottesverhältnis der Brautmystik bekommt.

1. Kapitel: Die Jugendperiode, Intentionen und Einwirkungen. Wenn der Verfasser von „Jugendperiode“ spricht, denkt er nicht nur an die früheste Jugend, sondern besonders auch an die Zeit der Grundlegung Herrnhuts 1722 bis zum definitiven Bruch mit Halle (gegen 1735). Den Inhalt der Schriften des jungen Zinzendorf faßt er folgendermaßen zusammen: die augustinische Religionsproblematik als das Grundlegende, die Innerlichkeit der Christusbarmherzigkeit als das Zentrum der Frömmigkeit, und der Spiritualismus als die praktisch-religiöse Form des Ganzen. Trotz seiner mystisch-spiritualistischen Tendenz hat Zinz. doch Anknüpfung an die dogmatische und kirchliche Tradition. Seine Frömmigkeit hat einen konservativen Zug, insofern sie bewußt auf die Christusoffenbarung als geschichtlich kosmisches Heilsdrama aufbaut.

2. Kapitel: Die sokratische Religionsapologie und die Doppelfront gegen Orthodoxie und Rationalismus. Aalen spricht hier von einer sokratischen und apostolischen Methode. Die sokratische Methode hat zur Aufgabe, den Menschen zu kritischer Selbstbesinnung zu führen. Für die wirkliche Bekehrung aber ist eine apostolische Methode nötig, wo alles von einer bloßen göttlichen Kraft abhängig ist. Zinz. kann aber die sokratische Methode ganz fallen lassen, da die apostolische alles tun kann, d. h. das Bewußtsein um den religiösen Bedarf wecken und diesen durch die religiöse Erfahrung decken.

Beide Methoden werden dadurch verbunden, daß beide eine empirische Erkenntnis vermitteln wollen, und zwar auf Grund einer inneren Erfahrung der Korrespondenz zwischen dem natürlich-religiösen Bedarf und der übernatürlichen Befriedigung des Bedarfs im Christentum. In der inneren Erfahrung begegnen sich dann das rationale Moment von unten mit dem irrationalen Moment von oben.

Von hier aus nun meint der Verfasser den Weg der Mystik gefunden zu haben, den Weg „nach innen-aufwärts“ (inad-opad). Überhaupt kommt Aalen zu dem Ergebnis, daß die apostolische Methode als eine höhere sokratische Maieutik hervortritt, weil sie nur ein anderer Ausdruck für den asketisch-mystischen Heilsweg ist. Der Glaube von dem hier die Rede ist, ist die „glaubende Liebe“ der Brautmystik. Theologie und Philosophie haben so dasselbe Thema: „Wahre Glückseligkeit“, und dieselbe Methode, indem die Religion zu einer geoffenbarten Weisheitslehre wird, die durch Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis leiten soll.

So wird die Orthodoxie als ketzerisch beurteilt und die asketisch-mystische Imitatiofrömmigkeit als wahres Christentum beurteilt. Zinz. hat das asketisch-mystische Frömmigkeitsideal des Spiritualismus. Ja, Aalen kann so weit gehen und sagen, daß Zinz. überhaupt nicht mit der Möglichkeit einer lebendigen Frömmigkeit rechnet außer in der Form der Mystik und auf Grundlage der entsprechenden Metaphysik.

3. Kapitel: Die Religionsphilosophie der Jugendperiode auf dem Hintergrund der Glücksmoral der Aufklärung (Thomasius). Zwischen Thomasius und Zinz. bestehen wesentliche Unterschiede. In Bezug auf den Inhalt der sog. „Gemütsruhe“ nimmt Zinz. die augustinische caritas auf und sprengt damit den rationalen Horizontalplan der Moralphilosophie. Hinsichtlich der Auffassung des metaphysischen Grundbegriffes „Höchstes Gut“ folgt Thomasius der eudaemonistischen Auffassung antiker Philosophen, Zinz. dagegen der neuplatonisch-augustinischen Tradition. Bei Zinz. ist die Glückseligkeit transzendent und nicht immanent fundiert. Der natürliche Anknüpfungspunkt hat für ihn nicht moralischen, sondern religiösen Charakter.

Nach Zinz. ist das Glücksbedürfnis entweder auf Gott als das höchste Gut oder auf die Welt gerichtet. Die Lösung des Glücksproblems besteht darin, daß der Mensch sein Glücksverlangen auf Gott richtet und so lernt, den Grundtrieb der Menschennatur am rechten Ort anzuwenden. Dies ist die platonisch-neuplatonische Lösung. Die platonisch-augustinische Gottesliebe macht eine positive Sublimierung des Glücksverlangens aus, wo eine mehr oder weniger ausgeprägte geistliche Erotik sich entfalten kann. Ja, Aalen kann es so ausdrücken: die Religion wird nicht nur als Sublimierung, sondern auch als Ausdruck für eine Potenzierung der Erossehnsucht aufgefaßt.

Die Erosliebe wird bei Zinz. als religiöse Grundfunktion aufgefaßt. Für das menschliche Glücksbedürfnis sind Gott und die Welt konkurrierende Objekte, denen gegenüber die Entscheidung „für oder wider“ gefällt werden muß. Aber hier wird dann Gott zum einzigen adäquaten Objekt für den menschlichen Glücksdrang.

Nach Zinz. besteht die Religion in der Korrespondenz zwischen dem menschlichen Eros und Gott als dem höchsten Gut. Er macht das religiöse Erlebnis in der Sphäre der Innerlichkeit (als dem Gebiet der Religion, wo der Mensch in der mystischen Gottesliebe sich Gott als dem höchsten Gut frei hingibt) zur Grundlage für die Gotteserkenntnis. Die religiösen Erkenntnisse sind wohl von dem Bibelwort abhängig, aber zu allerletzt beruhen sie doch auf der inneren Erfahrung, deren Evidenz in sich selbst ruht. So nähert sich Zinz. dem Gedanken einer relativen religiösen Erkenntnis. Das Gefühl ist das geistliche Erfahrungsorgan. Das Bibelwort tritt zu allerletzt zu Gunsten einer immanenten Wahrheit in der Empfindung zurück.

4. Kapitel: Die theologische Ausformung der Caritas-Metaphysik. Die Synthese zwischen Natur und Gnade bei Zinz. gehört dogmengeschichtlich zu der augustinischen Caritas-Synthese, wo die Christusoffenbarung als die göttliche Antwort auf den menschlichen Glücksdrang (Eros) ausgelegt wird, und wo die Gottesliebe (caritas) als asketisch-mystisches Gegenstück zur Weltliebe (cupiditas) darum ins Zentrum der theologischen Problematik tritt. Zu dieser Caritas-Metaphysik gehört theologisch der Gedanke von der Liebe als das große Hauptthema des Christentums, d. h. die Liebe als göttliche Erfüllung und Vollendung der Erossehnsucht, in Korrespondenz mit der göttlichen Liebesoffenbarung in Christus. So liegt für Zinz. das Gewicht auf der Liebe, auf dem zu caritas sublimierten Eros und auf der damit gegebenen Lebensverwandlung durch die Gnade. Dieser Verwandlungsprozeß, der von der Weltliebe zur Gottesliebe führt, steht bei Zinz. im Mittelpunkt. Der Sublimierungsprozeß rückt ins Zentrum als das Wesentliche.

So wird die Frage zum soteriologischen Problem: Wie kann der Mensch von der Welt und ihrer Lust befreit werden? Hier kommt dann der augustinische Mittlergedanke zum Ausdruck, daß Gott, um das höchste Gut des Menschen werden zu können, dem Menschen durch die Inkarnation nahe kommen mußte. Zinz. läßt nun die Inkarnation ins Leiden und in den Tod als die größten Ausdrücke der göttlichen Liebesoffenbarung ausmünden.

Die Gnade als lebenswandelnde Kraft ist das Grundlegende, nur daß jetzt die Blutgnade den Eingang zur Gottesliebe öffnet und zugleich das Mittel dar-

stellt, das die Gottesliebe des Menschen am kräftigsten aufflammt. Hier kommt dann die Passionsmystik hinzu, so daß die Braut- und Passionsmystik kombiniert werden.

Die grundlegende Begierde der Menschennatur wird sukzessiv von der Welt zu Gott gewendet und erhält eine neue Richtung und einen neuen Inhalt. Das Zusammenspiel zwischen Natur und Gnade wird als ein dialektischer Prozeß dargestellt. — Die Sättigung der Rechtfertigung besteht nicht darin, das Evangelium zu glauben, sondern darin, von einem mehr oder weniger intensiv religiösen Erlebnis gefüllt zu werden. Die Wirkung der Gnade ist so die innere Veränderung, die in der Umformung des Glücksverlangens (von Welt- zu Gottesliebe) liegt, und das Zentrale dieser Verwandlung ist dann die innere Empfindung der Seligkeit, die darauf beruht, daß die Seele durch die mystische Gottesgemeinschaft den Besitz ihres adäquaten Glücksobjekts ergreift. Das Wesentliche der inneren Dynamik des Verwandlungsprozesses ist, daß die allerinnigste Zuneigung (Eros-Sehnsucht) der Menschennatur erst dadurch ausgelöst und befriedigt wird, daß sie durch die Gnade in Christus Gott als dem höchsten Gut begegnet.

Bei Zinz. können wir von einem asketisch-mystischen Lebensideal sprechen. Hier nimmt er die Braut- und Passionsmystik mit ihrem Christozentrismus auf. Jedoch hat Zinz. keinen persönlichkeitsauslöschenden Pantheismus des Quietismus, sondern eine ausgeprägte Ausformung des Gottesverhältnisses. Wir finden bei ihm einen Dualismus zwischen der Sphäre der Innerlichkeit und allem Äußeren, und der Gedanke ist dann, daß das wahre Leben in der Innerlichkeit als einer von der Welt isolierten Sphäre liegt, wo der Menscheng Geist ungestört zu Gott aufsteigen kann. Dieses entspricht dem Weg der Mystik nach innen-aufwärts. — Das asketisch-mystische Lebensideal findet seine praktische Ausformung besonders in der Ethik der Ehe durch die sog. „Gemein-Ehe“, die zum großen Symbol für die geistliche Erotik der Brautmystik wird.

5. Kapitel: Der neuangelische Bruch mit dem Pietismus als Abschluß der Jugendperiode. Während die bisherige Forschung zu dem Ergebnis gekommen ist, daß Zinz. durch den Bruch mit dem Pietismus zur Erneuerung des Zentral-Evangelischen im lutherischen Erbe vorstieß, findet nach Aalen eine Neuorientierung im neuprotestantischen Sinne statt. So wie Bettermann zu dem Ergebnis kam, daß die Sichtungszeit der Höhepunkt der Überwindung des Pietismus durch das Luthertum ist (Theol. u. Spr. S. 55), so stellt für Aalen die Sichtungszeit die Kulmination der neuangelischen Verkündigung dar.

Das evangelisch-lutherische Erbe macht sich geltend, aber zugleich eine neue evangelische Wendung. Die „Weltrechtfertigung“ bedeutet, daß die objektive Seite der Erlösung, einschließlich Sündenvergebung, als ein für alle Mal entschieden gedacht wird, und daß die Bekehrung darum auf die subjektive Seite der Sache, die persönliche Aneignung der Gnade konzentriert werden kann. Dies bedeutet, daß das Gewicht auf das innere Erlebnis gelegt wird. Die Heilzueignung wird in der Christumystik als konstituierendem Ein-Mal-Erlebnis konzentriert. Die Vereinfachung besteht darin, daß Zinz. mit dem *ordo salutis* des Pietismus und der Mystik bricht, und an deren Stelle das erlösende Erlebnis der Blutgnade tritt, das sofort den Menschen an der Gnadengemeinschaft mit dem Heiland teilhaftig macht. Aber das Moment der objektiven Versöhnung fehlt bei Zinz., denn er rechnet nicht mit dem Zorn als objektiver Realität in Gott.

Trotz der Betonung der Blutgnade bedeutet es nicht, daß die Gnade aufhört, den Charakter der Verwandlungsgnade zu haben. Denn es geht nicht um das Verheißungswort des Evangeliums (das geglaubt werden muß), sondern um das Ein-Mal-Erlebnis der Gnade und die damit verbundene Verwandlung. Dennoch aber sieht Zinz. gleich dem lutherischen Christentum den Glauben als bedingt nicht von einer aktiven *mortificatio*, sondern allein von einer Aktualisierung der Not, von der der Mensch in Christus Erlösung sucht. Nur aller-

dings mit dem Unterschied, daß der Mensch nach Zinz. nicht unter dem Zorn Gottes steht. Zinz. verwirft die eigene Aktivität, aber zugleich auch das Werk des Gesetzes als Grundlage für die Bekehrung. Hier macht sich das mystische Erbe geltend.

Die Akzentuierung der Blutgnade am Schluß der Jugendperiode fällt mit einer Intensivierung der Brautmystik zusammen, und beides kommt zu voller Entfaltung in der Sichtszeit. Von hier aus wird auch die dogmatische Unklarheit verständlich, die Zinz.'s Verhältnis zum Luthertum prägt. Die Blutgnade bekommt eine doppelte Bedeutung: einerseits als Ausdruck der Versöhnung unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung, andererseits als Vermittlung der mystischen *fruitio Dei*. Für Zinz. ist der rechtfertigende Glaube gleich der Liebe der Brautmystik zum Heiland. Man kann mit Recht von einer *fides caritate formata* reden. Obwohl die Rechtfertigung durch die Auseinandersetzung mit Dippel und dem Pietismus ein deutliches forensisches Gepräge annimmt, wird sie in Wirklichkeit durch die Liebe des Menschen bedingt (im Sinne der Mystik). Die starke Betonung der Blutgnade als Vermittlung der Sündenvergebung hat den „Herrnhutismus“ als Reaktionsbewegung entstehen lassen, getragen von einem evangelischen Motiv. Aber das eigentliche Geheimnis der Verkündigung Zinz.'s liegt in der Problematik, die er von der Mystik übernimmt.

Der Bruch mit dem Pietismus bedeutet Bruch mit dem moralischen Zug, den er früher, besonders unter mystischem Einfluß, mit der Auffassung des *ordo salutis* verbunden hatte. Die neuevangelische Wendung bedeutet, daß er das entscheidende mystische Erlebnis (verbunden mit Sündenvergebung und damit als Rechtfertigung aufgefaßt) am Eingang zum Christenstand setzt, anstatt es als Ziel einer asketisch-mystischen Stufenfolge zu behandeln. Zinz. jedoch bleibt beim asketisch-mystischen Lebensideal stehen.

Das Unevangelische des mystischen Erbes bei Zinz. besteht in der Verwandtschaft mit der augustinischen Metaphysik (mit einer Synthese von antiken und christlichen Grundgedanken). Aber diese Mystik (auch wenn sie mit dem Christentum verbunden wird) verbleibt ein allgemein religiöser Frömmigkeitstypus, indem sie auf dem Wege nach innen-aufwärts Gott sucht, statt in dem äußeren Offenbarungswort. Im Lichte der Metaphysik kommt die Mystik bei Zinz. als Synthese zwischen Natur und Gnade in Betracht, wo der erotisch geprägte Lebenshunger des Menschen die Anknüpfung für die Erlösung bildet. — Für evangelisches Christentum kommt eine solche Anknüpfung nicht in Betracht, weil die geistliche Not nicht mit einem solchen subjektiven Bedarf beim natürlichen Menschen identifiziert werden kann, da die Menschennatur ganz unter dem Urteil des Gesetzes liegt.

Es ist ein gut geschriebenes und tiefsinniges Buch, das nicht nur zum Nachdenken anregt, sondern auch für das rechte Verständnis von Zinzendorfs Theologie eine ernste Frage aufwirft, die gerade vonseiten der „brüderischen“ Zinzendorfforschung eine klare Antwort verlangt. Wenn auch manches hätte deutlicher ausgearbeitet werden können und an manchen Punkten zu weitgehende Schlüsse gezogen wurden, und wenn die Belege auch relativ schwach sind, was teils darin begründet liegt, daß nicht zu viele Quellen vorhanden sind, so hat der Verfasser wiederum vieles richtig gesehen und erkannt. Wir als Brüdergemein-Theologen können uns besonders über den Versuch freuen, den Aalen unternommen hat, Zinz. im Lichte des Neuprotestantismus zu sehen und von da aus Zinzendorfs Bedeutung festzustellen. Zu gleicher Zeit ist das Buch ein ernstlicher Aufruf für uns alle, auf das Grundproblem dieses Buches einzugehen, d. h. auf die Frage des religiösen Typus, den wir bei Zinz. finden.

Quellenkritisch ist vor allem Aalens Feststellung interessant und wichtig, daß die Schrift „Kurtze Sätze der Theologiae Mysticae“ nicht von Zinz. verfaßt wurde, wie auch Uttendörfer annahm (Mystik p. 134), sondern von einem Jeremias Josephi, der die Schrift 1707 zum 1. Mal herausgab.

Notizen

Im Jahre 1882 erschien in der Historischen Zeitschrift ein Aufsatz von Franz Overbeck: Über die Anfänge der patristischen Literatur (HZ 48, 1882, 417 bis 472), der durch die Schärfe der Beobachtungen und durch die Radikalität der Thesen eigentlich eine Revolution in der Wissenschaft vom NT und der Patristik hätte hervorrufen müssen. Aber O. hat es ja „erst lange nach seinem Tode zu einer posthumen Wirkung gebracht. Und zwar weniger auf dem Gebiet der alten Kirchengeschichte als auf dem des Neuen Testamentes“ (P. Vielhauer, Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft: Evgl. Theol. 1950/51, 194). Overbeck ist — nicht zuletzt gerade durch den genannten Aufsatz — der Bahnbrecher für die formgeschichtliche Methode geworden. Die Patristik aber ist weithin unberührt geblieben von seiner Arbeit. Und doch hätte sie von ihm lernen können, daß eine altchristliche Literaturgeschichte, die doch eine ihrer Aufgaben sein soll, Formgeschichte sein muß (vgl. meinen Aufsatz: Wesen und Aufgaben der Patristik innerhalb der evangelischen Theologie: Evgl. Theol. 1950/51, 207 ff.). Es ist daher begrüßenswert, daß dieser grundlegende Aufsatz in einer Sonderausgabe erneut zugänglich gemacht worden ist (Franz Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur. Basel, Schwabe, 1954, 71 S. geb. sfr. 4.75). Die entscheidende Erkenntnis Overbecks ist doch wohl die gewesen, daß der Begriff christliche Literatur besagt, daß hier von einer „griechisch-römischen Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses“ (S. 37) gesprochen wird. Von dieser Literatur, die der Gegenstand der Patristik ist, muß streng unterschieden werden die christliche Urliteratur, die gar keine Literatur im strengen Sinn des Wortes ist. „Erst wenn man die Formen der profanen Literatur innerhalb der christlichen Kirche selbst, nicht nur in ihrem Verkehr mit Ungläubigen, die ihr gar nicht angehören, zur Anwendung gekommen sieht, ist der Grund zu einem bleibenden Gebilde gelegt“ (S. 47). Von da aus ist zu sagen, daß die christliche Literatur in gewisser Weise bei den Apologeten beginnt, eigentlich aber erst bei Clemens von Alexandrien. Die patristische Literatur ist damit als ein Produkt des Prozesses der ‚Verweltlichung‘ erkannt. — Auch wenn man die Grundthese Overbecks vom Unterschied zwischen „Urgeschichte“ und „Kirche“ nicht in vollem Umfang für richtig hält und auch wenn man in einzelnen manche Bedenken gegen seine Ausführungen haben wird: Seine Gedanken behalten ihren Wert und können uns heute mehr denn je förderlich sein.

Sch.

Vom Reallexikon für Antike und Christentum (hrsg. von Th. Klauser, Verlag Hiersemann) ist inzwischen Lieferung 16 erschienen: Christennamen (Forts.) — Christus (= Bd. II Sp. 1121—1286). Obwohl diese Lieferung nur 9 Artikel enthält, ist sie von besonderer Wichtigkeit und auch von außerordentlichem Reichtum. Der Schluß des vorzüglichen Art. Christennamen (H. Karpp) behandelt die uneigentlichen Bezeichnungen und die heidnischen Namen. Eine die einzelnen Länderart. ergänzende Zusammenfassung der Geschichte der Ausbreitung des Christentums in den ersten fünf Jahrhunderten gibt B. Kötting: Christentum I (Ausbreitung) — eine zuverlässige Orientierung, in den Anfangszeiten allerdings zu stark auf die AG des Lukas vertrauend. Christenverfolgung I (historisch, Bewertung durch Heiden und Christen) von J. Vogt ist eine knapp gehaltene, aber trotzdem umfassende Geschichte der Christenverfolgungen, in der auch die geistigen Hintergründe sichtbar werden. Zu Sp. 1165: Von einer Vertreibung aller Juden aus Rom unter Claudius wird man nicht sprechen können. In der Literaturangabe hätte auch H. Berkhof, Kirche und Kaiser, 1947, genannt werden können. Eine wertvolle Ergänzung zu diesem vorzüglichen Art. von Vogt stellt der folgende Art. dar: Christenverfolgung II

(juristisch) von H. Last. Die ‚Christianisierung der Monumente‘ wird von F. W. Deichmann behandelt, der ein reiches Material zusammenstellt und übersichtlich ordnet (teilweise Ergänzung bzw. Korrektur seines Aufsatzes: Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern: Jb. d. Arch. Inst. 54, 1939, 105 ff.). Unter dem Stichwort Christophorus behandelt A. Hermann die Märtyrerlegende und die Christusträger-Legende. Christus I (Messias) von O. Eißfeldt gibt eine knappe Übersicht über atl., jüd. und christliche Messiasvorstellungen, während J. Kollwitz in dem Art. Christus II (Basileus) den Vorstellungskreis des Königtums Christi behandelt. (Die Verbindung von Pax Romana und Geburt Christi ist aber nicht erst bei Origenes belegt, sondern doch wohl schon bei Melito als Vorstellung vorhanden: Eus. h. e. IV, 26). Ein Stichwörterregister und ein Mitarbeiterverzeichnis zu Band I und II des RACH schließen diese Lieferung und den II. Band des Werkes, dem man auch weiterhin einen so guten Fortgang wünscht.

Sch.

Im Jahre 1940 erschien als 6. Band der Calwer Ausgabe der Schriften Luthers eine Zusammenstellung von Luthertexten, in denen sich Leben und Werk des Reformators widerspiegeln sollten. Der Band war von Heinrich Fausel zusammengestellt und mit Einleitungen und Erläuterungen versehen. Ohne Zweifel war dieser Band eine ganz besonders gut gelungene Einführung in Luthers Leben und Werk, die zwar für weitere Kreise gedacht war, aus der aber auch der Kirchenhistoriker jederzeit reiche Belehrung erfuhr. Nun ist dieser Band als selbständige Publikation in zweiter Auflage erschienen: Heinrich Fausel, D. Martin Luther; Der Reformator im Kampf um Evangelium und Kirche; Sein Werden und Wirken im Spiegel eigener Zeugnisse (Stuttgart, Calwer Verlag — Quell-Verlag, 1955, VIII, 476 S. geb. DM 19.80). Der Aufbau des Buches ist unverändert geblieben. In 6 Teilen (1. Die Anfänge des Reformators; 2. Der Kampf mit der alten Kirche; 3. Die Ausmerzung des Schwärmertums; 4. Der Aufbau der Kirche; 5. Die Kirche in der Welt; 6. Die Bewährung der Hoffnung) wird der Leser ‚vom Bilde Luthers zu Luther selbst‘ geführt (so Fausel in der Einleitung zur 1. Aufl.). Gegenüber der 1. Aufl. sind einige Erweiterungen und auch Verbesserungen vorgenommen. Die Einleitungen des Verfassers ebenso wie die kurzen Anmerkungen, die geradezu beispielhaft in ihrer Kürze und Prägnanz sind, von einer Kenntnis und einem Verständnis Luthers, wie man es selten findet. Die Texte sind nach der WA gegeben, Abweichungen sind in einem Anhang notiert und zeigen, wie sehr der Verf. sich um das Verständnis der Texte bemüht hat. Die Textgestaltung ist nach den Richtlinien der Calwer Ausgabe erfolgt, d. h. es ist eine konsequente Übersetzung in gutes heutiges Deutsch vorgenommen; es soll „eine wirklich deutsche, klare Rede“ entstehen. Man kann wohl sagen: Das ganze Buch ist die beste Einführung in Luthers Leben und Werk und ersetzt viele Bücher über den Reformator. Neben Ernst Wolfs Aufsätzen und dem Werk von W. Link (das inzwischen in einem Neudruck erschienen ist) verdient es als eines der besten Stücke der vielfachen Lutherliteratur genannt und allen Kirchenhistorikern und darüber hinaus jedem, der sich um ein Verständnis der Reformation bemüht, empfohlen zu werden.

Sch.

Mit den Gebetstexten für die Messen der Kiewer Blätter beschäftigt sich ein Aufsatz von M. Leumann, Die altkirchenslavischen Kiewer Blätter und ihr lateinisches Original: Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift, A. Debrunner, Bern 1954, 291–305. Sie gehen auf eine lateinische Vorlage zurück, die nächstverwandt ist mit dem gregorianischen Sakramentar von Padua, wie

C. Mohlberg zeigen konnte. Während die Anfänge der Gebete jeweils gut übereinstimmen, finden sich im weiteren Text geringe bis schwerste Differenzen. L. kann diese aus der Übersetzungstechnik klären: Der Übersetzer (einer der beiden Slavenapostel oder ihrer Mitarbeiter) hat sich auf die wichtigen Termini der lateinischen Vorlage beschränkt und einen diese Stichwörter verbindenden Text geschaffen.

Bonn

A. Stuiber

Amerikanische Kirchengeschichte ist ein Gebiet, das uns weitgehend fremd ist. Gewiß vermittelt die Geschichte der Kirche in den USA von William Warren Sweet (*The Story of Religion in America*, dt. Ausgabe: *Der Weg des Glaubens in den USA*, Hamburg 1951) einen guten Überblick. Aber die Einzelheiten sind uns meist unzugänglich. Daß es sich aber lohnt, mit der Geschichte von Theologie und Kirche in den USA sich zu befassen, zeigt ein Buch, das einen Ausschnitt aus der Geschichte der Presbyterianischen Kirche in den Vereinigten Staaten behandelt: Lefferts A. Loetscher, *The Broadening Church. A Study of Theological Issues in the Presbyterian Church since 1869* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1954, 195 S.). L. stellt die Kämpfe unter den Presbyterianern dar, die vor allem durch das Eindringen des Liberalismus hervorgerufen sind. Seine flüssige Darstellung vermittelt einen guten Einblick in die Probleme, um die im letzten Jahrhundert gerungen wurde, und macht zugleich deutlich, wie die theologische Fragestellung in den USA von der historisch-kritischen Theologie in Deutschland beeinflusst ist, wobei allerdings deren Eigenart durch die Rezeption in den USA sich veränderte. Wichtig ist ferner, was L. über die theologischen Seminare (insbesondere Princeton und Union) zu sagen hat. Das Buch ist jedenfalls eine wertvolle Arbeit und ein wichtiger Beitrag zur neueren Kirchen- und Theologiegeschichte, nicht nur Amerikas.

Sch.

Die Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Jahren seit 1945 ist für den Historiker ein schwieriges Kapitel. Zu nahe steht er den Ereignissen, zu verworren tönt der Chor der Beteiligten und zu spärlich sind die gedruckten Zeugnisse aus den ersten Monaten und Jahren nach dem Zusammenbruch. Es ist daher begrüßenswert, daß einer der Männer, die damals aktiv und maßgeblich an dem Neubau mitgewirkt haben, jetzt eine Einführung in die Geschichte und die Probleme der Grundordnung der Evgl. Kirche in Deutschland vorgelegt hat, also eine Einleitung in das Werden und das Wesen jener „Verfassung“ vom 13. 7. 1948, die noch heute das Leben der Evgl. Kirche bestimmt: H. Brunotte, *Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ihre Entstehung und ihre Probleme*. Berlin, Renner, 1954, 363 S., geb. DM 12.60. — B. schildert das Werden dieser Ordnung, indem er die Ereignisse von dem Zusammenbruch über Treysa I (1945) und Treysa II (1947) bis zur Kirchenversammlung von Eisenach 1948 nachzeichnet und die Probleme, um die dort gerungen wurde, sichtbar werden läßt. Der Text der Grundordnung wird von ihm ausführlich kommentiert und die Darstellung wie der Kommentar werden durch im Anhang abgedruckte Dokumente (Verfassungen von 1922 und 1933; wichtig dabei: eine Synopse der Entwürfe zur Grundordnung) ergänzt. Das Buch ist durch seine wohlabgewogene Darstellung, in der der lutherische Standpunkt des Verf. zwar immer sichtbar, aber niemals unangenehm aufdringlich hervortritt, wie durch die Fülle der Tatsachen, mit denen der Leser bekannt gemacht wird, eine wichtige Publikation, zu der jeder, der sich mit neuester Kirchengeschichte zu befassen hat, mit Dank und Gewinn greifen wird.

Sch.

Als Fortsetzung zu den 'Texten zur Geschichte der Oekumenischen Bewegung' (hrsg. v. K. Böhme, 1948) ist jetzt der Bericht der Theologischen Kommission (Die Kirche, Bericht der Theologischen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung = Kl. Texte f. Vorlesungen und Übungen, hrsg. v. K. Aland, Nr. 176, Berlin, de Gruyter, 1955; 79 S. brosch. DM 3.50) erschienen, die vom Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung im Oekumenischen Rat der Kirchen eingesetzt war. — Die Aufgabe der Kommission war 'die Frage nach der Kirche'. Der Bericht diente dazu, die Diskussion dieses Gegenstandes auf der Weltkirchenkonferenz in Lund (1952) vorzubereiten, ihr als Material zu dienen. Der Vorsitzende der Kommission, Dr. R. Newton Flew führt kurz — außer dem Vorwort — in die Absicht dieses Berichtes ein. 'Versöhnung', 'Einheit in der Wahrheit' sind die Stichworte, sind die große theologische Aufgabe. Das wird durchgeführt in 6 Kapiteln, die 'Das Wesen der Kirche, Übereinstimmungen und Gegensätze', 'Was hinter diesen Spaltungen steht', 'Neue Faktoren, die heutige Lage', 'Entwicklungen in der Theologie', 'Die theologische Bedeutung des Oekumenischen Rates' und 'Unsere zukünftigen Aufgaben' behandeln. Außerdem wird in 2 Anhängen (L. Hodgson: Das moderne Denken und die Lehre von der Kirche; St. R. Hopper: Der Existentialismus) vom heutigen philosophischen Denken auf das Problem der Kirche hingewiesen. Angefügt ist noch eine Liste der Mitglieder der Kommission.

Sch.

Zeitschriftenschau

Anthologica Anua. Publicaciones del Instituto Español de estudios eclesiasticos. I (1953), 550 S. II (1954) 691 S. Iglesia nacional española, Roma. Je 100 Pesetas.

Unter den vielen wissenschaftlichen Zeitschriften, die in den letzten Jahren in Spanien erschienen sind, verdient die vorliegende eine besondere Beachtung; denn der allgemeine Aufschwung der historischen Forschung wird mit der Erneuerung des Spanischen Forschungsinstituts in Rom nach Italien ausgestrahlt. Gewiß hat die *Escuela española en Roma para arqueología e historia* in ihren Cuadernos de trabajos schon früher beachtliche Leistungen aufzuweisen, aber im großen und ganzen war die Iberische Halbinsel etwas zurückgeblieben, vor allem was die Ausbeutung des Vatikanischen Archivs angeht. Eine eigene Serie, die *Monumenta Hispaniae Vaticana* soll nun diese Forschungsrichtung aufnehmen. Das ist zwar etwas spät, doch wenn die Ankündigungen sich erfüllen, scheint in wenigen Jahren das aufgeholt zu werden, wozu andere Länder Jahrzehnte gebraucht haben. Immerhin wird man aber in diesem Zusammenhang auf die neuerlich wieder stark belebten Pläne zu internationaler Zusammenarbeit hinweisen müssen.

Das neue Organ des Spanischen Instituts in Rom liegt schon in zwei starken Jahresbänden vor. Neben vorwiegend geschichtlichen Untersuchungen und Quellenpublikationen sind auch Beiträge zur biblischen und systematischen Theologie, zu Philosophie und Philologie zu verzeichnen. Wir wollen uns hier auf die wichtigeren historischen Beiträge beschränken. Von dem Kardinal Pelagius Galvani wußte man bisher sehr wenig. Diese spärlichen Nachrichten sind nun erheblich vermehrt durch die gründliche Untersuchung von Demetrio Mansilla, dem Leiter der historischen Abteilung des Instituts: *El cardenal hispano Pelayo Gaitán (1206—1230)* S. 11—66. So wird zunächst seine spanische Abkunft sehr wahrscheinlich gemacht und auch das bei Eubel noch sehr unsichere Todesdatum nach einer Notiz im Nekrolog von Montecassino auf den 30. 1. 1230 festgelegt. Ausführlich werden die beiden Legationen in den Orient behandelt und dadurch eine reiche Ergänzung erbracht auch zu den neuen Darstellungen über Innocenz III. In einer großen Abhandlung befaßt sich Justo Fernández Alonso mit Don Francisco des Prats, *primer nuncio permanente en España (1492—1503)* S. 67—154. Auch von diesem spanischen Bischof, Nuntius, Kurialen und späteren Kardinal ist wenig bekannt gewesen. Aus den Vatikanischen Registerserien werden zuerst die äußeren Lebensdaten erhoben, dann aber wird eingehend seine Nuntiatur in Spanien behandelt und im Zusammenhang damit die Anfänge der ständigen Nuntiatur. Der besondere Wert der Untersuchung liegt in dem neuen Quellenmaterial. Es sind die Bände persönlicher Korrespondenz Alexanders VI., die erst viele Jahre nach der Eröffnung des Vatikanischen Archivs benutzt werden konnten und die L. von Pastor erstmals ausgewertet hat, allerdings vorwiegend im Zusammenhang mit der Schilderung der persönlichen Verhältnisse des Borgiapapstes. So spielen diese Dokumente denn auch eine große Rolle in der bekannten Kontroverse Soranzo-Picotti über die Revision der Beurteilung der Persönlichkeit Alexanders VI. Sie sind aber in der vorliegenden Untersuchung in ihrer Bedeutung für die politische Geschichte des Pontifikats und besonders für die Jahre des Italienzuges Karls VIII. und damit der universalen Geschichte dienstbar gemacht worden. Es handelt sich um eine große Zahl eigenhändiger Schreiben des Nuntius an den Papst in Valenzianischem Dialekt. Daraus wird auch ersichtlich, daß große Teile dieser Korrespondenz, vor allem die Schreiben des Papstes selbst, verloren gegangen sind. Die im Anhang im Wortlaut oder im Regest wiedergegebenen 37 Dokumente stammen aus den allgemeinen Fonds zur Finanz- und Verwaltungsgeschichte der Kurie. Die eben erwähnten, sehr wichtigen politischen Briefe an Alexander VI. sollen in einer eigenen Publikation zur Geschichte der Anfänge der Nuntiatur in Spanien erscheinen.

Der Beitrag von José Zunzunegui: *La Cámara apostólica y el reino de Castilla durante el pontificado de Inocencio VI (1352—1362)* S. 155—184, ist aus dem

Auftrag an den Bearbeiter zur Herausgabe der auf Spanien sich beziehenden Dokumente Innocenz VI. entstanden und stellt eine Ergänzung zu den bisherigen Arbeiten zur Geschichte der apostolischen Finanzverwaltung im 14. Jahrhundert dar, mit Herausstellung der bisher noch nicht beleuchteten kastilischen Einzelheiten. So ordnet sich gerade diese Veröffentlichung in die von den andern Ländern schon längst vorgelegten Publikationen ein. Im Rahmen der „Notas“ erscheint eine umfangreiche Vorarbeit zu einer großen Dokumentensammlung zur Geschichte des Baianismus (Miguel Roca, Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo [1560—1582] S. 303—476) besonders zu den verschiedenen Zensuren der Universitäten und ihrem Einfluß auf die Bulle „Ex omnibus afflictionibus“. Aus den Archiven von Madrid und Simancas und aus den Bibliotheken Angelica und Vallicelliana in Rom sind 93 bisher unbekannte Dokumente publiziert.

Die Kapitelsbibliothek von Palencia gilt wohl als die reichste Sammlung zur Theologie der Salmantizenserschule. Aus ihr beschreibt Melquiades Andrés, *Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capitular de Palencia* S. 477—550 sehr eingehend 57 Handschriften und gibt gute Indices der genannten Autoren und der beteiligten Orden.

Der II. Band wird eröffnet durch den Inaugurator und Herausgeber der *Monumenta Hispaniae Vaticana*. Demetrio Mansilla, *Inocencio III y los reinos hispanos* S. 9—49. Aus dem reichen, ihm vertrauten Vatikanischen Material schildert er die Bemühungen des Papstes zur Befriedung der fünf spanischen Staaten mit dem Ziele der Bekämpfung des Islam. Diese Bemühungen fanden ihre Krönung in der siegreichen Schlacht von Las Navas de Tolosa. In seiner Abhandlung: *Los enviados pontificios y la Colectoría en España de 1466 a 1475* untersucht Justo Fernández Alonso (S. 51—122) die Vorgeschichte der spanischen Nuntiatur in der laufenden Entsendung von Kollektoren, die neben finanziellen Aufträgen, vor allem zur Einziehung von Kreuzzugszehnten, aber auch viele politischen Aufgaben zu erfüllen hatten. Die zahlreichen im Anhang publizierten Dokumente stammen aus der reichen Serie der Colletorie im Römischen Staatsarchiv. Für die Universitätsgeschichte von allergrößter Bedeutung ist der Aufsatz von Melquiades Andrés, *Las facultades de Teología españolas hasta 1575. Catedras diversas* (S. 123—178). Unter starker Benutzung der vielen einschlägigen Arbeiten des Dominikaners Beltrán de Heredia gibt er gute Übersichten und Zusammenstellungen und versucht die merkwürdige Tatsache zu erklären, warum vor der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts den meisten spanischen Universitäten theologische Fakultäten nicht zugestanden wurden. In einer ungemein minutiösen Untersuchung zeigen José Giménez und M. de Carvajal: *El Decreto y las Decretales, fuentes de la primera Partida de Alfonso el Sabio* (S. 239—348) wie stark die Arbeiten von Gratian und Gregor IX. die Redaktion der Siete Partidas Alfons des Weisen beeinflussten, für die Geschichte des kanonischen Rechts eine sehr wichtige Abhandlung.

Wie schon der Titel besagt, eröffnet Demetrio Mansilla, *Fondos españoles de archivos Romanos. El armario XXXII, 3, 4 y 5 del Archivo Vaticano Primera relación documental (1184—1447)* eine Serie von römischen Quellenstudien zur spanischen Geschichte (S. 393—455). Ebenfalls der spanischen Geschichte, vorwiegend der Neuzeit, dient die Arbeit von José de Olarra y Garmendia, *Catálogo de los códices 418—498 de la Biblioteca de la Embajada de España cerca de la Santa Sede* (S. 457—691) eine Fortsetzung der bekannten Forschungen von José M. Pou y Martí aus dem berühmten Archiv der spanischen Botschaft beim Vatikan.

Tübingen

K. A. Fink

Biblica 36 (1955) 1—19: A. Penna, II „de consensu Evangelistarum“ ed i „canoni eusebiani“ (Augustins Abhängigkeit von diesen ist nicht anzunehmen); 25—35: J. Blinzler, Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johannes-

evangeliums (Lk. 13, 1—5 „bestätigt nicht nur das Zeugnis des vierten Evangelisten von einer mehr als einjährigen Lehrtätigkeit, sondern vor allem auch dessen Mitteilung, daß Jesus zu einem Paschafest nicht nach Jerusalem gepilgert ist“). — 213—222: E. F. Sutcliffe: The *Kovῆ* „diversa“ or „dispersa“? St. Jerome, P. L. 24, 548 B (Vorzüge der zweiten Lesart). — 305—331: A. Penna, Andrea di S. Vittore († 1175): il suo commento a Giona (Besprechung und Text nach der einzigen, vatikanischen Handschrift). v. C.

Studia theologica 8 (1954) 1—24: B. Gärtner, The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew (Kritik und Fortführung der Gedanken Stendahls „The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament“, 1954); 43—50: H. J. Schoeps, Die ebionitische Wahrheit des Christentums (Zusammenfassung des religionsgeschichtlichen und systematischen Ertrags von „Theologie und Geschichte des Judenchristentums“, 1949, und „Aus frühchristl. Zeit“, 1950). v. C.

Vigiliae christianae 9 (1955) 1—20: E. Peterson, Die Taufe im acherusischen See (religionsgeschichtl. Erklärung dieser Wendung der Petrus-Apokalypse); 25—33: R. M. Grant, The Chronology of the Greek Apologists (mit einer allgemeinen Charakteristik der apologetischen Situation und Leistung im 2. Jhd.); 34—36: P. Nautin, Notes critiques sur Irénée „Adv. haer.“ lib. III; 37—44: E. Evans, Tertullian ad nationes (Textkritik); 45—49: J. de Wit, De Sulpicio Severo observationes (Textkritik); 50—60: D. Kuijper Ff., Lienis regula (was bedeutet die „regula“ der Milz bei Avitus carm. 1, 110?). v. C.

Die Welt als Geschichte XV (1955) 1: S. 16—27 Wilh. Hoenerbach, Geschichtsentwicklung und Landschaft in Spanien (unitarische und partikularistische Tendenzen in ihrer Wirkung auf die islamischen Staaten und die Reconquista). v. C.

ZNW 45 (1954) 3/4: S. 217—229 Frederick C. Grant: The New American Revision of the Bible (= the Revised Standard Version 1946/52); S. 230—243 Felix Scheidweiler, Das Testimonium Flavianum (Auseinandersetzung mit Dornseiff, Eisler und besonders Bienert). v. C.