

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem siebenzigsten Geburtstag, 24. September 1953, hrsg. von Heinz-Dietrich Wendland. Kassel (Stauda) 1953. 279 S., 3 Taf. kart. DM 18.—

Zu den evangelischen Theologen, die in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg anregend und gestaltend gewirkt haben, gehört ohne Zweifel auch Wilhelm Stählin. Man mag zu dem „Wagnis der Verleiblichung“, zu der „Michaelsbruderschaft“, zu der liturgischen Bewegung und manchen anderen Erscheinungen stehen wie man will: Die Bedeutung W. Stählins wird man nicht übersehen können. Er ist nun einmal für einen bestimmten Kreis Vorbild und Führer gewesen und ist es heute noch. Es ist wohl keine Frage, daß hier — neben anderem — Kräfte der Jugendbewegung, jenes merkwürdigen Phänomens, wirksam sind, wenn auch in erheblich modifizierter Form gegenüber den Anfängen. Wie weit und tief der Einfluß Stählins reicht, wird aus der vorliegenden Festschrift deutlich, die unter dem bezeichnenden Titel ‚Kosmos und Ekklesia‘ von H. D. Wendland zum 70. Geburtstag des ehemaligen Oldenburger Landesbischofs herausgegeben worden ist. Aus verschiedenen Gebieten und Lebensbereichen sind Beiträge gekommen, die allerdings auch von recht unterschiedlicher Qualität sind. Neben ganz vorzüglichen wissenschaftlichen Untersuchungen stehen Aufsätze, die man eigentlich nur als erbauliches Geschwätz bezeichnen kann. Ich gehe nur auf die Aufsätze ein, die in unser Gebiet gehören und Beachtung verdienen.

Gustav Stählin (Die Gleichnishandlungen Jesu: S. 9—22) will neben den Gleichnisreden auch Gleichnishandlungen in erheblichem Umfang als wichtigen Teil des Wirkens Jesu aus dem NT erheben. Neben dem Abendmahl zählt er Verklärung, Einzug, Tempelreinigung und vieles andere dazu. Allerdings ist sich St. über die Schwierigkeiten einer Erfassung und Deutung der Berichte, besonders des 4. Evangeliums, klar, meint aber doch, eine befriedigende Lösung für das Verhältnis von kerygmatischem Zweck und Faktizität des Überlieferten zu finden. Die Frage, warum Jesus „dieses sonderbare Mittel von Taten benützt, die einen sinnbildlichen Sinn haben“ (S. 14), beantwortet der Verf. mit dem Hinweis auf die wesenhafte „Gleichnisfähigkeit der Welt und des Menschenlebens“ (S. 15). Daß Jesus an alttestamentliche Vorbilder anknüpft, ist nicht so entscheidend wie das andere: „auch die Gleichnishandlungen sind eine Form der Leibwerdung der Botschaft, der Fleischwerdung des Wortes, auch sie also eine Form der barmherzigen Kondeszendenz Gottes“ (S. 16). Die eigentliche Wurzel dieser Handlungen liegt im bildhaften Handeln Gottes selber. Sie stehen im Dienst der Verkündigung der erfüllten *εὐαγγέλιον* und sind daher besser als „kerygmatische Handlungen“ zu bezeichnen. Man wird nicht leugnen können, daß in dieser Studie manche neue Beobachtung und weiterführende Sicht begegnet. Aber andererseits ist offensichtlich die Fragestellung von den Gedanken W. Stählins gegeben, und das wirkt sich dann dahingehend aus, daß die Probleme verzeichnet werden. Kann man z. B. sagen, daß die Jünger durch das Abendmahl zu „Priestern und

Kultgenossen“ (S. 19) gemacht werden? Aber ich will nicht in eine Einzeldebatte eintreten, meine nur darauf verweisen zu müssen, daß bereits in diesem Beitrag die Problematik der Gedankengänge Wilhelm Stählin's deutlich wird. Jedenfalls ist es mir mehr als fraglich, ob das NT richtig interpretiert wird, wenn man mit diesen Kategorien herangeht.

Heinz Dietrich W e n d l a n d (Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche: S. 23—39) führt mit seinem Beitrag in das Gebiet der neutestamentlichen Ethik und zugleich in die Debatte um die lutherische Lehre von den 2 Reichen. W. meint, daß nur innerhalb einer christlichen Zusammenfassung und Überklammerung, die Christus als Mittler der Schöpfung, der Versöhnung und der eschatologischen Aufrichtung des Gottesreiches der Zukunft begreift, von einer Lehre von den zwei Reichen im Sinne neutestamentlicher Verkündigung gesprochen werden kann. Auch wenn dann weiterhin von dem Vollzug der Herrschaft Christi in Kirche und Welt geredet wird und die Weise dieses Vollzuges aufgehehlt wird, so muß man doch fragen, ob Verf. die Problematik der Lehre von den zwei Reichen scharf genug erkannt hat oder ob er sich nicht durch eine biblizistisch geprägte Argumentation aus der Affäre zieht. Wichtig ist jedenfalls die Betonung des eschatologischen Charakters auch dieses Problemkreises.

Rudolf St ä h l i n (Der Herr ist der Geist: S. 40—54) will die Frage klären, ob „die große Mannigfaltigkeit der überlieferten Epiklesentexte auf eine gemeinsame biblische Wurzel zurückgeführt werden“ kann (S. 40). Ein Überblick über das Material, der leider nach systematischen Gesichtspunkten erfolgt und daher das Problem unscharf erfaßt und von vornherein unter eine bestimmte Absicht stellt, führt den Verf. zu der Schlußfolgerung: „Die alte Epiklese ist also nicht nur Bitte um den Geist, sondern Anrufung Gottes, die um die segnende Zuwendung der durch Christus erschlossenen gesamten Heilswirklichkeit bittet“ (S. 45). Aus dem NT will nun der Verf. die Grundlagen erheben, auf denen „sich die alten Formen der eucharistischen Epiklese gebildet haben“ (S. 51). Und schließlich geht er der Geistvorstellung im nachexilischen Judentum nach. Seine Schlußfolgerungen: a) „Die eucharistische Epiklese ist in ihrem Ursprung auf das älteste Abendmahlsgesbet, das *Maranatha* zurückzuführen.“ b) „Die Ausbildung der eucharistischen Geistepiklese hängt mit der Hellenisierung des Christentums zusammen.“ c) „Von der Frühgeschichte der Epiklese her gesehen kann nicht bezweifelt werden, daß auch das *Missale Romanum* die Epiklese kennt, wenn auch nicht in der Gestalt der Geist-Epiklese.“ d) „Der für das rechte Sakramentsverständnis wesentliche und darum unaufgebbare Sinn der Epiklese liegt in dem Hinweis darauf, daß im Sakrament das Heilsgeschehen für die Kommunikanten präsentiert und aktualisiert werden soll. Nach biblischer Lehre sind alle schöpferischen Gotteswirkungen seit Gen. 1, 2 pneumatisch. Darum wird auch die Heilswirkung im Sakrament durch den Heiligen Geist vermittelt“ (S. 54). Trotz mancher Mängel, insbesondere des starken Überwiegens der systematischen Gesichtspunkte, ist der Aufsatz ein wichtiger und interessanter Beitrag. Man wird für die Geschichte und das Verständnis der Christologie der alten Kirche sich mit den Thesen des Verf. auseinandersetzen müssen, wird aber wohl auch einige Fragezeichen anbringen. Schon Lietzmann hat (Gesch. d. Alten Kirche III, 302) mit Recht als Grundsatz proklamiert, „daß die Gebete im Zeitpunkt ihrer Entstehung den Gedanken des Beters rein zum Ausdruck bringen: erst spätere Generationen legen in überliefertes liturgisches Gut ihre neuen Anliegen hinein“. Mir will scheinen, daß dieser Grundsatz hier nicht beachtet ist. Immerhin: Als Hinweis darauf, daß das NT kein ausgeprägtes Trinitätsdogma, sondern nur eine dynamische Trinitätslehre kennt, ist der Aufsatz wichtig. Dagegen bin ich nicht überzeugt, daß das *Maranatha* der Ursprung der ältesten Epiklese ist und daß die Geist-Epiklese mit der Hellenisierung des Christentums zusammenhängt. Denn dieser Begriff ist ja ohnehin zumindest problematisch. Wilhelm Maurer geht gerade ihm in dem folgenden Beitrag nach (Hellenisierung—Germanisierung—Romanisierung. Bemerkungen zu den Perioden der Kirchengeschichte: S. 55—72).

Maurer möchte durch die Frage der Periodisierung der Kirchengeschichte deren theologischen Sinn erheben. An Lukas und Euseb, die beide eine erstaunlich positive Würdigung erfahren, macht er deutlich, daß die ‚Hellenisierung‘ des Christentums nicht als Abfallprozeß zu verstehen sei. Vielmehr geht es dabei um den Triumph des prophetischen Monotheismus über den religiösen Synkretismus des Orients und der Bewahrung des hellenischen Erbes im Hellenismus. Und weiter haben „christlicher Glaube und christliche Theologie ihre sieghafte Kraft dadurch bewiesen, daß sie mit den Denkformen der hellenistischen Philosophie den prophetischen Monotheismus der Schrift neu begründeten“ (S. 61). Sehr viel schwieriger ist es, die Periode der Germanisierung und der Romanisierung zu erfassen. Beide Prozesse laufen ja nebeneinander her: „Sie sind aufeinander bezogen, hängen voneinander ab und bestreiten sich gegenseitig“ (S. 62). Mit der Reformation beginnt eine neue Periode, in der Hellenisierung wie Germanisierung und Romanisierung des Christentums grundsätzlich aufgehoben sind. Aber neben die Reformation tritt die Renaissance auf den Plan und „die innere Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Kräften . . . ist das Thema der dritten Periode der Kirchengeschichte“ (S. 67). Schließlich bringt das 19. Jahrhundert mit Restauration, Restriktion und globaler Ausweitung einen neuen Anfang, der dadurch bestimmt ist, daß das Evangelium frei geworden ist von den zeitgeschichtlichen Verklammerungen. Überschattet werden alle Fragen des Kirchenhistorikers von einer anderen, der nach dem Ende aller Dinge. — Dieses kurze Resumé gibt nur sehr unvollkommen den Gedankenreichtum dieser kleinen wertvollen Studie wieder. M. geht hier an Probleme heran, die wohl jeden von uns bewegen. Aber simplifiziert er nicht die Dinge, und zwar von seinem lutherischen Standpunkt aus? Schon der erste Absatz wird Bedenken hervorrufen: „Die Kirchengeschichte hat es im wesentlichen mit dem Heidentum zu tun. Das Judentum hat . . . seit dem Jahre 70 keine Geschichte mehr gehabt; sein Platz gehört an den Anfang und — nach Römer 11, 23 ff. — an das Ende der christlichen Entwicklung. In der Zwischenzeit ist es nach Ansicht der Heidenchristen zusammen mit der Synagoge dem göttlichen Gericht verfallen“ (S. 55). Ich vermag jedenfalls weder der dahinter liegenden Geschichtstheologie noch der Exegese von Rm. 11 zuzustimmen. Und ist die Hellenisierung wirklich im Sinn des Lukas und des Euseb positiv zu werten? Die Differenzen zwischen den christologischen Aussagen von Chalkedon und denen des NT lassen sich nun einmal nicht so einfach wegdeuten. Weiter ist doch zu beachten, daß die Reformation zwar ein epochales Ereignis, aber durchaus kein einheitlicher Vorgang war. Neben Luther gab es schließlich auch Melancthon, Zwingli und Calvin. Gewiß muß in solchen kurzen Skizzen grundsätzlicher Art vieles zusammengegriffen werden, aber das darf doch nicht zu einer Vereinfachung führen, durch die dann die an sich vielleicht richtigen Grundgedanken anfechtbar werden.

Günter J a c o b, Das Bild vom ‚Weg in der Mitte‘ in der Theologie Luthers (S. 84—92) und Eduard E l l w e i n, Meditatio coelestis vitae in Calvins Exegese (S. 93—101) bieten keine besonders neuen und weiterführenden Erkenntnisse. Einen sehr dürftigen Beitrag steuert Jörg E r b (Martin Butzer: S. 102—105) bei, der auf 4 (vier!) Seiten einen Überblick über Leben und Werk M. Butzers zu geben versucht. Dagegen ist der Aufsatz von Peter B r u n n e r (Die Wormser deutsche Messe: S. 106—162) eine ganz besonders wichtige und gelungene Arbeit und ohne Zweifel der wertvollste Beitrag zu dem ganzen Band.

Brunner behandelt eine deutsche Gottesdienstordnung, ‚Form und Ordnung der Evangelischen deutschen Messen / wie sie zu Worms gehalten wirt‘, die im vorigen Jahrhundert in Mainz in einem Bündel von Drucksachen aus der Reformationszeit gefunden worden ist, bisher aber noch keine eingehende Untersuchung gefunden hat. Da diese Schrift, die übrigens dankenswerter Weise als Facsimile dem Band beigegeben ist, weder ein Datum noch den Namen von Autor oder auch nur Drucker trägt, war es die erste Aufgabe des Bearbeiters, diese Fragen zu klären. Brunner löst dieses Problem vor allem durch eine genaue Untersuchung des geschichtlichen Hintergrundes. Das Ergebnis: Die Wormser deutsche Messe ist im

Sommer 1524 entstanden und bei Jakob Schmidt in Speyer gedruckt. Die Verfasserfrage bleibt allerdings offen. Immerhin ist durch die Darstellung des geschichtlichen Hintergrundes der Kreis der an der Entstehung Beteiligten abgesteckt: Nik. Maurus, Ulrich Preu und Joh. Freiherr sind hier zu nennen. Ein zweiter Teil des Aufsatzes gilt der liturgiegeschichtlichen Analyse. B. untersucht hier die Stellung der Wormser Messe in der Geschichte des spätmittelalterlichen Gottesdienstes. Insbesondere ist das Verhältnis zur Kantzschen Messe, darüber hinaus aber auch das zu anderen Vorlagen durch diesen Abschnitt geklärt. Wenn sich B. bei dieser Arbeit auch auf Vorarbeiten anderer, besonders auf das große Werk von Jungmann, Missarum Sollemnia, stützen konnte, so führen seine eigenen Forschungen doch über diese Vorarbeiten hinaus und zeigen eine bewundernswerte Vertrautheit mit den Quellen. Besonders gelungen scheinen mir die Ausführungen über die Absolutionsformel in ihrer indikativischen und optativischen Gestalt (S. 133 ff.), die in der Wormser Messe miteinander verbunden sind. Aber auch die Analyse der deutschen Form des canon missae ist höchst instruktiv, weil B. aufzuzeigen vermag, wie hier mittelalterliches Gut (und d. h. doch zum Teil auch altkirchliches Gut) mit dem Ja zur Reformation verbunden wird. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, ebenso muß eine Auseinandersetzung mit den Folgerungen für die Gegenwart, die B. andeutet, unterbleiben. Aber es sei nochmals betont, daß diese Untersuchung eines „durchaus beachtlichen Zeugnis aus der Frühzeit evangelischer Gottesdienstgestaltung“ (S. 162) äußerst wertvoll ist, nicht nur durch ihren Gegenstand, sondern auch durch die umsichtige, weitausgreifende und gut fundierte Gelehrtenarbeit des Verf.

Aus dem weiteren Inhalt sei noch auf 2 Beiträge hingewiesen: Karl Bernhard Ritter (Bemerkungen zur eucharistischen Epiklese: S. 163—173) bietet eine Übersicht über die Schicksale der Epiklese in Ost und West bis hin zu Luther. Seine Bemerkungen sind aber weniger als historische Arbeit gedacht, sondern verfolgen mehr systematisch-theologische Interessen. Walter Uhsadel (Der Beitrag der Jugendbewegung zur Erneuerung der christlichen Unterweisung: S. 229—240) versucht einen wertenden Rückblick auf die ‚Jugendbewegung‘, an der ja W. Stählin tätigen Anteil hatte. So wichtig solch eine geschichtliche Rückschau sein kann, so ist aber doch zu warnen vor einseitigen Werturteilen, wie sie bei U. begegnen. Der Anteil der theologischen Neubesinnung nach dem ersten Weltkrieg dürfte jedenfalls sehr viel mehr von Bedeutung gewesen sein, als U. wahr haben will.

Eine Bibliographie Wilhelm Stählins schließt den Band ab, der trotz der qualitativen Ungleichheit seiner Beiträge ein wertvolles und interessantes Buch geworden ist.

Bonn

W. Schneemelcher

Franz Xaver Seppelt: Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. 2. Aufl. München (Kösel). Bd. I: Der Aufstieg des Papsttums von den Anfängen bis zum Ausgang des sechsten Jahrhunderts; 1954. 318 S. geb. DM 25.—. — Bd. II: Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter von Gregor dem Großen bis zur Mitte des elften Jahrhunderts; 1955. 455 S. geb. DM 31.—.

Von der bekannten Papstgeschichte von F. X. Seppelt (1931 ff. in 1. Aufl. erschienen) liegen jetzt die beiden ersten Bände in einer Neubearbeitung vor. Die gesamte Darstellung ist durchgesehen und viele kleinere Änderungen lassen sich bei einem Vergleich der beiden Auflagen feststellen, vor allem solche, die durch neuere Forschungen notwendig waren. Z. B. hat der Verf. natürlich auch zur Frage des Petrusgrabes Stellung genommen und dabei die Literatur verarbeitet: I, 14 ff. Auch das Literaturverzeichnis am Schluß der beiden Bände ist auf den neuesten Stand gebracht. Der Aufbau des Werkes ist gleich geblieben. Der I. Band gibt die Geschichte des Papsttum bis zum Ausgang des 6. Jh. und behandelt in

12 Kapiteln den Aufstieg der römischen Bischöfe. Daß dabei Gestalten wie Julius I., Damasus, Leo der Große und Gelasius mit besonderer Liebe und Sorgfalt behandelt werden, ist nicht nur darin begründet, daß wir über sie besser unterrichtet sind als über andere, sondern entspricht auch ihrer Bedeutung. Der II. Band berichtet von der Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter, d. h. es wird die (oft recht trübe und unerfreuliche) Geschichte des römischen Papsttums von Gregor dem Großen bis zur Mitte des 11. Jhdts. geschildert, jener Zeit also, in der das Papsttum in Abhängigkeit von den weltlichen Gewalten steht, gleichzeitig aber (teils durch den fränkischen Episkopat, teils durch die Reformbewegung unterstützt) seine Weltherrschaftsideen vorbereitet. Gerade diese Spannung zwischen kümmerlicher Realität und hochfliegenden Ideen kommt bei Seppelt sehr schön zur Geltung, auch wenn er einseitig die Ideen bevorzugt und als richtig darstellt.

Das Ziel, das der Verf. sich gestellt hat, wird von ihm selbst im Nachwort zu Bd. I (S. 318) dahingehend charakterisiert, daß das Werk für einen weiteren Leserkreis bestimmt sei und daß der Verf. daher bemüht war, „eine für die Gebildeten aller Stände verständliche und gut lesbare Darstellung zu bieten“. Er hat daher auch auf Quellenbelege verzichtet. Aber andererseits will S. auch den wissenschaftlichen Charakter seines Werkes wahren und zwar dadurch, daß er Quellen und Literatur wirklich verarbeitet. Nun wird man zugeben, daß beide Dinge, Allgemeinverständlichkeit und Wissenschaftlichkeit, immer schwer zu vereinen sind. Es zeugt von der Beherrschung des Stoffes und der Gestaltungskraft des Verf., daß es ihm gelungen ist, eine allgemein verständliche Darstellung zu bieten, der man auf Schritt und Tritt anmerkt, daß sie auf wirklich wissenschaftlicher Grundlage beruht.

Störend macht sich nur an manchen Stellen eine gewisse apologetische Neigung bemerkbar, vor allem bei der Darstellung des ersten Jahrhunderts, in der sich doch der Jurisdiktionsprimat Roms kaum nachweisen läßt. Und auch in dogmengeschichtlichen Dingen kommt störend zur Geltung, daß der Verf. die Historie gern in den Dienst einer dogmatischen Frage (die aber doch, soweit ich unterrichtet bin, gar nicht vom historischen Beweis abhängig ist!) stellt. In Rom hat man doch für die dogmatischen Auseinandersetzungen im Osten kein Verständnis gehabt, und die Annahme des ‚Homousios‘ in Nicaea ist wirklich kein Beweis für das Ansehen des römischen Stuhles (I, S. 82). Man wünschte also eine etwas sauberere Trennung von Historie und Apologetik. Andere Kapitel des Werkes zeigen ja sehr schön, daß der Verf. durchaus in der Lage ist, sich nicht an die Apologetik zu verlieren (z. B. I, 273 ff. die Darstellung des Vigilius; besonders dann in Band II). Um so bedauerlicher, daß die ersten Kapitel des I. Bandes recht unbefriedigend sind.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß auch die Neuauflage des Werkes ihren Platz neben den großen wissenschaftlichen Darstellungen (etwa Pastor, Haller und Caspar, mit denen der Verf. sich auseinandersetzt) behaupten wird und daß die Lektüre nicht nur anregend, sondern auch — gerade durch die Kapitel, an denen man widersprechen wird — nützlich und förderlich ist und in weiteren Kreisen Verständnis für das Problem der Papstgeschichte wecken kann und wird.

Bonn

W. Schneemelcher

W. Schwarz: Principles and Problems of Biblical Translation. Some Reformation controversies and their background. Cambridge (University Press) 1955. XIV, 225 S. geb. Sh 25.—

Den Gegenstand dieses Buches bilden Humanismus und Reformation in ihrer umwälzenden Bedeutung für die Prinzipien der Bibelübersetzung.

Nach Erörterung der allgemeinen Problematik, die jede Änderung einer von einer kirchlichen Gemeinschaft zum kultischen Gebrauch autorisierten Bibelüber-

setzung unweigerlich mit sich bringt (Kap. 1), wird geschildert, wie diese Problematik zum ersten Mal in der alten Kirche akut wurde durch die Vulgata des Hieronymus, welche für das Alte Testament, im Gegensatz zur *Vetus Latina*, nicht auf die LXX, sondern auf den hebr. Urtext zurückging. Hiergegen protestierte jedoch zugunsten der kirchlichen Tradition Augustin, der gemäß der bei Philo überlieferten Legende die LXX als inspiriert ansah. Hieronymus dagegen erkannte keine inspirierte Übersetzung an: *It is one thing to be a prophet and another to be a translator.* Für diesen gelten nach Hieronymus die Regeln der wissenschaftlichen Philologie (Kap. 2). Für die Folgezeit wurde das Werk des Hieronymus die unantastbare Autorität, gehandhabt im Sinne des traditionalistischen Geistes der Scholastik, unter Kontrolle der Autorität der Kirche, wie das im Tridentinum ausdrücklich festgelegt wurde (Kap. 3). Dieser durchaus traditionsgebundenen Haltung gegenüber führte erst der Humanismus eine grundlegende Wendung herauf, der den Bibeltext nach philologisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkten feststellen und erklären lehrte und daher den Rückgang auf den Urtext und seine Sprachen forderte. Die Kap. 4 und 5 schildern mit sorgfältig gewählten Belegen die für das scholastische Denken revolutionäre Bedeutung, welche die Lebensarbeit Reuchlins für das Verständnis des Alten Testaments hatte, und die des Erasmus für das des Neuen Testaments. Dabei ist der wissenschaftliche Weg des Erasmus mit besonderer Liebe und Sorgfalt, speziell bezüglich seiner Arbeit am NT, dargestellt. Hier hieß es: *The official version cannot serve as a basis for interpretation. Auch nicht die Autorität der Väter. Denn auch sie waren nur Menschen. Manches wußten sie nicht. Manchmal träumten sie. And sometimes they were asleep. Nur der Urtext gilt. Das letzte (6.) Kapitel ist Luther gewidmet. Es zeigt, wie er zwar nach der sprachwissenschaftlichen Seite von den Humanisten, besonders von Erasmus, gelernt hat, sich aber dadurch von ihm unterscheidet, daß sein Verhältnis zur Bibel geistlich bestimmt ist, in Auswirkung der grundlegenden Erleuchtung, die ihm zu Röm 1, 17 zuteil geworden ist, weshalb der Verf. — immerhin etwas mißverständlich — von „the inspirational view“ Luthers redet im Unterschied von „the philological view“ der Humanisten. Diese „combination of inspiration and of human knowledge“ war das Geheimnis von Luthers Übersetzerkunst.*

Der Verf. dieses Buches ist Lecturer in German am University College in London. Man kann ihn zu diesem durch gründliche Gelehrsamkeit, klare Darstellung und abgewogenes Urteil gleich ausgezeichneten Werk nur beglückwünschen. C. H. Dodd hat ihm ein Geleitwort mit auf den Weg gegeben.

Erlangen

H. Strathmann

# Alte Kirche

W. C. van Unnik: Het kortgeleden ontdekte ‚Evangelie der Waarheid‘ en het Nieuwe Testament (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 17, No. 3) Amsterdam (N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij) 1954. 131 S. brosch. hfl. 1.40.

The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus. Three Studies by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik. Translated and Edited by F. L. Cross. London (Mowbray) 1955. 136 S. geb. 15 sh.

Cross hat hier zwei wichtige holländische Schriften übersetzt und herausgegeben. Die erste, betitelt ‚Op Zoek naar het Evangelie der Waarheid‘ (erschien 1954 bei G. F. Callenbach, N. V., Nijmegen), enthielt die beiden ersten Aufsätze des vorliegenden Bandes: „The Jung Codex and the other gnostic documents from Nag Hammadi“ (S. 11—34) von Henry Charles Puech und „The Jung Codex and its significance“ (S. 35—78) von Gilles Quispel. Die zweite holländische Schrift ist die oben angegebene Akademie-Abhandlung von W. C. van Unnik, die hier unter dem Titel „The ‚Gospel of Truth‘ and the New Testament“ das längste Kapitel des Buches ausmacht (S. 79—129). Ein Vorwort von Cross mit Angaben über diese Schriften (S. 5—7), eine Bibliographie (S. 130 f.) und Indices von Namen und Bibelstellen (S. 132—136) sind willkommene und nützliche Beigaben. Die Photographie einer Kodexseite vermittelt dem Leser eine anschauliche Vorstellung des Textes.

Die drei Aufsätze, vor allem die beiden letzten, verfolgen ein doppeltes Ziel: sie wollen einmal vom Fund in Nag-Hammadi berichten, vor allem aber ziehen sie daraus weitreichende Folgerungen. Auf diesem Zweiten liegt der Schwerpunkt.

Puech erzählt, wie 1945 einige Bauern von Debba im südlichen Teil des Friedhofes am Fuß des Kreidefelsens Dschebel-el-Tarif (beim Nilknie rund 100 km südlich Luxor, gegenüber dem alten Chenoboskion) jenes Gefäß fanden, in dem über eineinhalb Jahrtausende 48 gnostische Schriften geruht haben, Schriften, die wir — wenn überhaupt — fast nur aus den Erwähnungen bei Irenäus, Hippolyt und Porphyrius kannten. Daß der „große Seth“ der Autor vieler dieser Schriften sein soll, erlaubt die Vermutung, Sethianer hätten diese Bibliothek gegründet. Die Handschriften stammen aus dem 3. und 4. Jht., ihre griechischen Vorlagen lassen sich z. T. schon im 2. Jht. nachweisen.

Die 48 gnostischen Schriften waren in 13 Bänden gesammelt. Zwölf davon, alle im Format 25×15 cm — jeder war durch einen Kupferfaden zusammengehalten und hatte eine Lederhülle mit Schutzklappe, ähnlich wie manche heutigen Brieftaschen (Abbildungen: *Vigiliae Christianae* III 1949, zwischen S. 128 und 129) —, liegen jetzt, der Forschung unzugänglich, im Koptischen Museum zu Kairo. Was wir von ihnen wissen, verdanken wir zwei kurzen Mitteilungen des inzwischen verstorbenen Museumsdirektors Togo Mina (*Vigiliae Christianae* II 1948, S. 129 bis 136: „Le papyrus gnostique du Musée Copte“; III 1949, S. 129 f.: „Nouveaux textes gnostiques coptes“), der einen dieser Papyrusbände erwerben konnte, und einer Übersicht über den Gesamtfund von Jean Doresse (*Vigiliae Christianae* III 1949, S. 130—141: „Nouveaux Textes gnostiques coptes découverts en Haute-Égypte“), der die Blätter jenes einen Kodex wieder geordnet und die 2. bis 4. seiner 5 Schriften (Apokryphon Johannis, Evangelium der Ägypter, Brief des Eugnostos, Weisheit Jesu, Dialog des Soter) analysiert hat (*Vigiliae Christianae* II 1948, S. 137—160: „Trois livres gnostiques inédits“). Von jenen zwölf Bänden sind zehn im sahidischen Dialekt geschrieben, einer in einem abweichenden, einer abwechselnd in beiden. Die Anzahl der Schriften in einem Band wechselt von eins bis sieben. Alle literarischen Gattungen sind vertreten: Evangelien, Acta, Briefe, Apokalypten, dogmatische Abhandlungen. Die Sethianer haben auch einige (meist

nicht im Corpus Hermeticum enthaltene) hermetische Schriften in ihre Bibliothek aufgenommen und uns dabei einen großen Teil des bisher nur lateinisch zugänglichen Textes des Asclepius geschenkt.

Einer der 13 Bände, der jetzige Kodex Jung, ist nach abenteuerlicher Irrfahrt über Amerika nach Europa gekommen. Quispel hat ihn mit glücklichem Spürsinn entdeckt, seine Bedeutung erkannt — wir sind ihm dafür großen Dank schuldig! — und das C. G. Jung-Institut zum Ankauf bewogen. Der Kodex, von dessen 136 oder 138 Seiten z. Z. 100 den Herausgebern Puech und Quispel vorliegen — 8 sollen sich noch in Kairo befinden — vereint 5 Schriften: (1) einen angeblichen Brief des Herrenbruders Jakobus mit Offenbarungen des Auferstandenen an ihn und Petrus vor der Himmelfahrt, nach der Jakobus dann die zwölf Apostel in alle Welt sendet und allein nach Jerusalem zurückkehrt (Kodex S. 1, 1—16, 29); (2) das schon von Irenäus adv. haer. III 11, 9 erwähnte ‚Evangelium der Wahrheit‘ (16, 30—43, 24; S. 33—36 fehlen); (3) einen ‚Brief an Reginos‘ über die Auferstehung (S. 43, 25—48 Ende; Fortsetzung und Schluß fehlen); (4) eine Abhandlung über die drei Naturen der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, die an Herakleon erinnert (S. 51, 1—134; Anfang und S. 59—90 fehlen); (5) zwei schwer beschädigte Seiten, auf denen einige Zeilen ein ‚Gebet der Apostel oder ‚des Apostels (Petrus)?‘ in Aussicht stellen.

Über die ersten drei dieser Schriften haben Puech und Quispel einen sehr ausführlichen, mit reichen Anmerkungen versehenen Bericht in den „Vigiliae Christianae“ VIII 1954 erstattet (S. 1—51: Les écrits gnostiques du Codex Jung), auf die wir den Leser hinweisen möchten. Nur eine Stelle daraus sei hier angeführt, das Urteil über das ‚Evangelium der Wahrheit‘: „es beansprucht, ein ergänzendes oder ersetzendes Evangelium zu bilden, das fünfte Evangelium. . . es nennt sich „wahr“ im Gegensatz zu diesen verfälschten, unvollkommenen, ungenügenden Schriften, die in den Augen seines Verfassers die vier Evangelien des kirchlichen Kanons waren“ (S. 23 f.). Und „unser Evangelium beansprucht das Buch des Lebens zu sein, dessen Verfasser Gott selbst ist“ (S. 34).

Quispels eigentliches Interesse in dem Aufsatz „The Jung Codex and its significance“ aber gilt den Fäden, die er zwischen diesen gnostischen Schriften und heterodoxem Judentum einerseits, der christlichen Gnosis eines Clemens und Origenes andererseits zu sehen überzeugt ist.

Die „Abhandlung über die drei Naturen“ spricht von zahlreichen Häresien im Judentum (Kodex S. 112). Daß sie tatsächlich und früh bestanden haben, läßt sich nach Quispel aus einer ganzen Reihe von Quellen (Apokalypse Abrahams — die schon die „Essener“ am Toten Meer gelesen haben —, Justinus Martyr, äthiopischem und 3. Henoch, Talmud, Hekaloth Rabbati, Buch Jezirah) wahrscheinlich machen. (Diesen ganzen Abschnitt — „The Jung Codex“ S. 62—76 — findet der deutsche Leser unter dem Titel „Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie“ in der Evg. Theologie 14, 1954, 475—484.) Es ergibt sich: die Lehre von der Schöpfung des Menschenleibes (und dann der Welt überhaupt) durch die Engel geht auf heterodoxes Judentum zurück. Der verborgene Name Gottes, von dem das „Evangelium der Wahrheit“ ausführlich handelt (Kodex S. 37, 37—41, 3), galt im heterodoxen Judentum als selbständige Hypostase und als Mittler von Schöpfung und Offenbarung (vgl. die Traditionen über Metatron, den „kleinen Jahwe“ und den Engel Jao-el).

Aber Quispel meint, darüber hinaus auch die These Reitzensteins und Bultmanns von einem vorchristlichen Erlöser, dessen Gestalt das 4. Evangelium beeinflusst haben soll, widerlegen zu können. Jene These ruht nach Quispel auf drei Hauptfeilern: (1) späten iranischen Quellen über Gayomart. Aber die alte Form des gnostischen Mythos — die Quispel rekonstruiert — handelte nicht vom „Menschen“, sondern von der Sophia-Chokma, welche die sieben Planeten hervorbringt; dieser Mythos gehe auf die pseudoplatonische Epinomis zurück. (2) Nach Reitzenstein ist der Anthropos des „Poimandres“ aus persischen Quellen entlehnt. Aber er kommt nach Quispel — der hier Erik Peterson, La libération d'Adam de

Ἐνάργη, Revue Biblique IV, 1948, 199—214, folgt — vom jüdischen Adam her. (3) Der manichäische Urmensch soll persischer Tradition entnommen sein. Aber der Kodex Jung spricht vom vollkommenen Menschen, der das All ist und dessen Glieder die Pneumatiker sind. Der manichäische Urmensch kommt aus dieser gnostischen Tradition, die letztlich auf jüdische Tradition zurückgeht (Jalkuth Schimoni zu Genes. § 34). Der Begriff der Erlösung und die Gestalt des Erlösers sind erst aus dem Christentum in die Gnosis übernommen worden.

In summa: heterodoxes Judentum gab den Anstoß zur Bildung der samaritanischen Gnosis. Christliche Einflüsse haben darauf die Gnosis eines Valentin werden lassen.

Van Unnik berichtet in seiner Akademie-Abhandlung zunächst von den neuen Funden (wir übergehen diesen Abschnitt, wie wir überhaupt, da sich die drei Schriften mehrfach überschneiden, die sich wiederholenden Abschnitte jeweils nur einmal bringen). Dann geht er auf die Frage nach dem Verfasser des „Evangelium der Wahrheit“ ein. Es entspricht den Angaben des Irenäus — der es allerdings „den Valentinianern“ zuschreibt — und auch dem Bild Valentins, das sich aus den Angaben Tertullians ergibt. Es stammt aus dem Westen, da es die dortige Praxis der Rechnung mit Hilfe der Finger voraussetzt. All das deutet auf Valentin. Aber das Evangelium erwähnt nicht die Emanationen der Äonen, nicht den Fall der Sophia, nicht den Unterschied von höchstem Gott und Demiurgen. Die Auflösung dieses Widerspruchs sieht Van Unnik darin, daß das „Evangelium der Wahrheit“ aus Valentins früherer Zeit stammt, um 140—145 verfaßt ist, wo Valentin (nach Tertullian) noch hoffte, römischer Bischof zu werden. Erst als ihm — ex martyrii praerogativa — Pius vorgezogen wurde, habe er sich einem alten Irrtum ergeben — vielleicht der Lehre der Ophiten.

Das „Evangelium der Wahrheit“ wolle die kanonischen Evangelien weder ergänzen noch korrigieren; „Evangelium“ bezeichne hier nicht ein Buch (so mißverstand schon Irenäus den Titel), sondern die frohe Kunde, nämlich von der Wahrheit, die ihrerseits dem Vergessen, der Unwissenheit (über Gott) gegenübersteht. Wie verhält sich diese Schrift in Wirklichkeit zum Neuen Testament? Van Unnik verzichtet zunächst auf Besprechung solcher Ausdrücke, die — mit dem ntl. Text übereinstimmend — nach Meinung mancher Forscher gnostischen Einfluß auf das N. T. zeigen (z. B. „der vollkommene Mensch“, vgl. Epheser 4, 13, ebenso „Pleroma“, „Ruhe“, Gegensatz von Licht und Finsternis). Gibt es, abgesehen von diesen Fällen, deutliche Anzeichen dafür, daß der Verfasser das N. T. benutzte?

Daß und wie er es verwendet hat, verdeutlicht Van Unnik u. a. an einer Stelle aus Kodex S. 19 f.:

„Im Herzen“ (derer, welche das Wissen von Gott empfangen haben) „ist offenbart das lebende Buch der Lebenden, das geschrieben ist in Gedanken und Geist des Vaters vor der Grundlegung der Welt, und das sich befand in dem Unbegreiflichen von ihm, dieses Buch, das niemand nehmen kann, weil es bestimmt war für ihn, der es nehmen soll und geschlachtet wird. Niemand von denen, die sich der Erlösung anvertraut haben, kann offenbar werden, solange dieses Buch nicht in ihre Mitte gekommen ist. Darum ist der barmherzige, der treue Jesus geduldig gewesen, das Leiden ertragend, bis er dieses Buch genommen hatte. Denn er weiß, daß sein Tod das Leben vieler ist — so wie das Vermögen eines verstorbenen Hausherrn verborgen ist, solange man sein Testament nicht eröffnet hat, so war das All verborgen, solange der Vater des Alls unsichtbar blieb, der einer ist, aus dem alle Dinge stammen — darum ist Jesus erschienen und offenbarte dieses Buch. Er wurde an das Kreuz genagelt: er heftete diesen Beschluß des Vater an das Kreuz.“

Hier sind offensichtlich nicht wenige ntl. Stellen benutzt, aber keine wird ausdrücklich und im vollen Wortlaut angeführt. Auf diese Weise hat der Verfasser die 4 Evangelien, die Paulusbriefe, den Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes verwendet. Von der Apostelgeschichte, dem 1. Johannes- und 1 Petrusbrief finden sich Spuren. Daß Valentin (wie wohl auch Justin) die Offenbarung

und den Hebräerbrief verwendet, zeigt: um 140 stand in Rom im wesentlichen schon unser Kanon in Geltung. Bevor diese Schriften derart verwertet wurden, müssen sie aber bereits beträchtliche Zeit hindurch Autorität genossen haben. D. h. aber: dieser Kanon hat schon vor Marcions Verurteilung bestanden!

Oben waren bestimmte Ausdrücke (Pleroma usw.) nicht besprochen worden. Es fragt sich jetzt, ob sie nicht vom N. T. aus in die Gnosis hineingekommen sind (dann hätte kein gnostischer Einfluß auf das N. T. gewirkt).

Über die Theologie des „Evangeliums der Wahrheit“ gibt Van Unnik kurze, aber entscheidende Andeutungen: Die Sünde wird hier nicht genannt. Das Böse und das Verderben sind die Unwissenheit und der Irrtum (über Gott), welche im N. T. nicht die eigentliche Ursache unserer Trennung von Gott bezeichnen.

Gott ist im „Evangelium der Wahrheit“ der Allumfassende, von dem der Mensch nur ein Teil ist. Hinter dieser Lehre „Gott und das All sind eine einzige Einheit“ liegt (wie bei Aristides und Justin) der stoische Gottesbegriff. Die Geschichte wird ausgeschaltet zugunsten einer zeitlosen Begegnung, bei der alle Teile zu Gott kommen: Für Jesus findet sich ein Platz, aber seine Wiederkunft wird nicht erwähnt. Ebenso wie die Eschatologie fehlt das ethische Element, die Ich-Du-Beziehung. Neben dem Wissen um Gott steht nicht die Furcht des Herrn. Die israelitische Grundlage ist nicht vorhanden. Hinter der Maske ntl. Begriffe steht eine andere *ὑπόνοια*. Aber in dieser Weise ist das Christentum offensichtlich von manchen im 2. Jahrhundert verstanden worden.

Diese Andeutungen sollen später ergänzt werden. Dann werde die Geschichte des Dogmas und der Liturgie in der römischen Kaiserzeit in ein neues Licht treten. Die Aufgabe eines Corpus Gnosticorum sei gestellt.

Diese reichen Mitteilungen der drei Forscher über die gnostischen Schriften von Nag-Hammadi sind außerordentlich wertvoll und dankenswert. Sie lassen freilich unsern Wunsch um so reger werden, bald die gesamten Texte selbst lesen zu können. Erst dann lassen sich die Thesen beurteilen, die besonders Quispel und Van Unnik zum geschichtlichen Verständnis dieser gnostischen Texte aufgestellt haben. Vorläufig können wir nur einige von den Fragen andeuten, welche bei jenen Thesen erwhnen.

Weil das „Evangelium der Wahrheit“ nichts von dem kosmogonischen Prozeß sagt, der nach den Kirchenvätern im Mittelpunkt der valentinianischen Lehre stand, nehmen die drei Forscher an, dieses Evangelium entspreche einem früheren Stadium der Lehre Valentins, die kosmogonische Lehre einem späteren. Reicht diese (sich auf Tertullian berufende) Erklärung aus?

Den Verfasser des „Evangeliums der Wahrheit“ bewegt eine große Frage: Wie kommt es — da der Vater unsichtbar und allen verborgen ist — zu seiner rettenden Erkenntnis? Er antwortet darauf mit der Lehre von Jesus, der als der Sohn der Name des Vaters ist. Die valentinianische Lehre bei Irenäus dagegen wird von einer ganz anderen Frage umgetrieben: Wie kommt es von dem guten Gott zu dieser schlechten Welt? Zur Antwort hören wir zunächst von der Erzeugung einer Ogdoads, dann einer Zehnheit und endlich einer Zwölfheit von Aonen, deren letzter — die Sophia — durch einen Fehltritt Anlaß zur Welterschöpfung durch Jaldabaoth wird. Hierbei — und das ist nun von allergrößter Wichtigkeit — wird nicht nur ein ganz anderes Problem aufgegriffen, sondern Jesus verliert seine beherrschende Stellung. Er spaltet sich in Christus und Jesus, und beide gehören nicht zu den 30 Aonen, in denen sich die Gottheit entfaltet! Nun ist das „Evangelium der Wahrheit“ kein unreifes Frühwerk, sondern eine von einer ganz bestimmten persönlichen Frömmigkeit durchtränkte und sehr genau durchdachte Darstellung der Erlösung. Der Weg von ihm zu der valentinianischen Lehre bei Irenäus wäre eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Sollte man unter diesen Umständen nicht die Verfasserfrage lieber vorläufig zurückstellen (auch wenn man

dann mit dem Datum „140 v. Chr.“ nicht mehr operieren könnte) und sich zunächst mit dem befassen, was jeweils in der einen und der andern Lehre die lebendige Mitte ist? Außerdem scheinen doch schon die Namen der 10 und der 12 Aonen (im Unterschied von denen, welche nach Irenäus *adv. haer.* I 1,1 die Ogdoas bilden) darauf hinzuweisen, daß die valentinianische Lehre bei Irenäus kein Werk aus einem Guß ist.

Eine zweite Frage, auf die wir wenigstens noch hindeuten wollen, ist die nach dem Ursprung der Gnosis. Nach Quispel („Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition“, *Eranos-Jahrbuch* XXII 1953, 195—234) ist die Gnosis geboren „aus der Auseinandersetzung des jüdischen oder samaritanischen Menschen mit gewissen hellenistischen Vorstellungen“ (a.a.O. 214). Dieser Satz ist zunächst rätselhaft: wie soll aus der Auseinandersetzung des schöpfungsgläubigen Judentums mit dem weltbehahenden Griechentum die gnostische Weltfeindschaft entstanden sein? Quispel fährt fort: „Aus diesem Kampf ist eine neue Religion geboren, welche sich von Judentum und Hellenismus grundsätzlich unterscheidet, weil ihre Vorstellungen mythischer Natur sind . . .“. Dann führt aber nicht das Zusammenreffen von jüdischen und griechischen Vorstellungen zur Entstehung der Gnosis, sondern diese sind nur das Material, mit dem sich das Neue manifestiert. Etwas derartiges scheint Quispel in der Tat zu meinen, wenn er schreibt: „ein erwachsenes mythologisches Bewußtsein hat die biblischen Begriffe Ruach und Chokma mit neuem Gehalt gefüllt: hellenistische Anschauungen über die Weltseele als Demiurg der Planeten und über die Psyche und ihr Eidolon in der Hyle haben befruchtend eingewirkt“ (a.a.O. 233 f.). Sehen wir einmal davon ab, ob wirklich die ps. platonische *Epinomis* den Stoff für die gnostische Lehre von den Sieben abgegeben hat, ob man eine Stelle aus *Jalkut Schimoni* ohne weiteres als Beleg für eine alte jüdische Lehre verwenden kann — fraglich bleibt hier vor allem die Bedeutung, die dem mythischen Bewußtsein als solchem zugesprochen wird. Quispel hat dabei offensichtlich (a.a.O. 233) an den „Aufstand der Bilder“ gedacht — der Ausdruck ist von G. Scholem übernommen worden —, an die Auflehnung gegen die jüdische Orthodoxie. Diese hatte den Gottesbegriff aus Sorge um seine Reinheit von allem Welthaften, allen Bildern entleert und damit schließlich seine Lebendigkeit gefährdet. Aber ein mythisches Bewußtsein (im Sinne eines Neuerwachsens der Bilder) hätte, so meinen wir, noch keineswegs das gnostische „Nein!“ zur Welt herbeiführen müssen, es hätte vielmehr (in der Art eines Emanationsdenkens) die enge Verbundenheit von Gott und Welt herausstellen können. Nicht darauf kommt es an, daß ein mythisches Bewußtsein entstand, sondern wie dieses beschaffen war.

Vielleicht hat sich ein solches gnostisches Bewußtsein zuerst bei gewissen Samaritanern geregt (man wird sich freilich davor hüten müssen, sie unbedenken mit Juden gleichzusetzen — in Samarien lebten auch sehr zahlreiche Heiden!), vielleicht ist aber die gnostische Bewegung noch älter und hat — man mag hier getrost von einer „Vorgnosis“ sprechen — schon manche Ausdrucksformen des Neuen Testaments beeinflusst. Mt 11, 27 könnte dem Verfasser des „Evangeliums der Wahrheit“ für seine Lehre vom unbekanntem Vater, der nur im Sohn erkennbar wird, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten haben, und wenn Paulus Phil 2, 9 f. davon spricht, daß Gott Jesus den „Namen über alle Namen“ geschenkt hat, dann fand der Gnostiker hier leicht eine Vorstufe für seine eigene Lehre, daß der Sohn der Name des Vaters ist.

Die hier angedeuteten Fragen — wenige unter vielen! — mögen zeigen, welche Fülle von neuen Antrieben die Wissenschaft den Schriften von Puech, Quispel und Van Unnik verdankt und was sie diesen Bahnbrechern der Gnosisforschung schuldet.

Münster i. W.

E. Haenchen

E. Flesseman-van Leer: *Tradition and Scripture in the early Church* (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek Nr. XXVI). Assen (Van Gorcum) 1954. 211 S. kart. hfl. 10.50.

Das Problem der Tradition gewinnt neuerdings von verschiedenen Seiten her ein wachsendes theologisches Interesse. Die vorliegende Arbeit der in Amsterdam und vor allem in New-York (Union Theol. Seminary) gebildeten Verfasserin ist hoch willkommen; denn sie bietet für die geschichtlich entscheidende Periode vom Ende des 1. Jhd.s bis zu Irenäus und Tertullian eine klare Grundlegung, wobei die modernen systematischen Fragestellungen leitend sind und die abweichende römisch-katholische Auslegung immer im Blick bleibt. Die Literatur wird allerdings nur in bescheidener Auswahl und meist recht summarisch herangezogen, was zu bedauern ist. Aber die Auswertung und Zusammenstellung der Texte selbst ist sorgsam und brauchbar. Das Buch gliedert sich in drei Teile: die Apostolischen Väter, die Apologeten und: Irenäus und Tertullian, und innerhalb jedes Teils wird jeder einzelne Autor wieder für sich genommen. Das Ergebnis jedes Teils wird in einem „Summary“ zusammengefaßt, und das Ganze zuletzt mit einigen systematischen Reflexionen abgeschlossen. So wird die Darstellung recht breit und muß auch manches Bekannte wiederholen; aber man findet auf dieses Weise auch jeweils den Stoff beisammen. Das Traditionsproblem wird dabei nicht isoliert, sondern mit den zugehörigen Vorstellungen von Geist, Kirche, Verkündigung usw. zusammengesehen.

Die Apostolischen Väter haben das Traditionsproblem, so verschieden sie sonst auch sein mögen, sämtlich noch nicht entfaltet: sie kennen nur die lebendige Christusverkündigung und die Autorität des Alten Testaments, das als solches Christus bezeugt (und nicht etwa der mündlichen Tradition der Kirche „untergeordnet“ wird). In diesem Sinne wird Ign. Phil. 8, 2 richtig erklärt, während seine Bischofsvorstellung wohl etwas zu abendländisch-autoritär verstanden ist. — Auch für die Apologeten, die die kirchliche Lehre und Tradition nicht als solche betonen, bleibt das A. T. die entscheidende Offenbarungsurkunde; nur bei Justin erscheint es wesentlich als „Prophetie“. Bei Justin wird auch die Apostolizität der kirchlichen Verkündigung eigens betont. Es wäre wohl richtiger gewesen, ihn für sich zu stellen und nicht einfach unter „die Apologeten“ zu subsumieren.

Der Schwerpunkt des Buches liegt zweifellos im letzten Teil und besonders bei Irenäus, bei dem das Problem „Schrift und Tradition“ beginnt. Die eigentümliche Stellung, die er zwischen der römisch-katholischen und der protestantischen Auffassung behauptet, ist, wie mir scheint, noch nie so klar und treffend herausgearbeitet worden. Irenäus kennt keine Tradition im Plural und keine, die inhaltlich über die Schrift hinausginge; aber andererseits ist die Verkündigung der Kirche nicht etwa aus der Schrift „geschöpft“, sondern ursprünglich gegeben und wird von der Schrift her nur als ursprünglich erwiesen und bestätigt. — Tertullian hat die Ansätze bei Irenäus fortgeführt und schärfer juristisch wie historisch reflektiert. Das heißt aber durchaus nicht, daß er einen „klerikaleren“ Traditions- und Kirchenbegriff besäße — auch nicht in seiner vormontanistischen Periode. Im übrigen verwendet Tertullian — was zu beachten wichtig ist — den Begriff der Tradition in doppelter Bedeutung: einmal im bisherigen Sinne für die apostolische Verkündigung der Kirche überhaupt und sodann erstmals auch schon in der späteren Bedeutung für unterschiedliche kirchliche Anordnungen und Übungen, deren Bedeutung entsprechend eingeschränkt wird. Im übrigen entspringt auch für Tertullian der Glaube noch nicht notwendigerweise aus der „Schrift“ — dies ist nur ein möglicher Aspekt. Auch im Verständnis der „regula“, nach der die Schrift zu interpretieren ist, steht Tertullian noch ganz nah bei Irenäus: die regula ist nicht das formulierte Symbol, sondern der Inbegriff der kirchlichen Lehrwahrheit. Dies ist eine in vieler Hinsicht folgenreiche Erkenntnis. Danach ist auch die Argumentation von De praescr. haer. richtig zu begrenzen: „... the purport of De prae-

scriptione is not to prove that tradition is superior to scripture, but that one should not argue with the heretics. I think it is important here to be very accurate. Generally it is held that Tertullian intended to show that the heretics should not be admitted to a scriptural dispute. In reality, however, he says that there should be no dispute on whatsoever basis with the heretics, because even before any dispute it is already decided that they are wrong, because they are outside the church. That Tertullian in *De praescriptione* deals particularly with an encounter on the battlefield of the scriptures does not alter this fact, because scripture is the sole means of argumentation in matters of faith“ (S. 183).

Die Erörterung des Verhältnisses, in dem Tradition und Schrift bei Tertullian stehen, führt mitten in die theologische und konfessionelle Debatte hinein. Die Verfasserin meint, daß die römische Kirche das von Karl Barth entworfene Bild an diesem Punkte mit Recht als einseitig zurückweisen könne. Sie sieht für die reformatorische und die römische Kirche in der Bejahung der apostolischen Lehre, der Tradition und der Schrift einen gemeinsamen Grund, während erst in der Ekklesiologie die entscheidenden Differenzen begönnen. Aber z. T. decken die gleichen Termini hüben und drüben doch sehr verschiedene Größen. Man sollte die „apostolische Sukzession“ jedenfalls nicht als ein wesentliches Kennzeichen der wahren Kirche erklären (S. 190), wenn man etwas ganz anderes meint, als der römisch-katholische und von hier aus der allgemeine Sprachgebrauch seit Jahrhunderten darunter versteht. Der historische Wert des Buches wird durch solche Anmerkungen natürlich in keiner Weise eingeschränkt: ich halte seine Ergebnisse und Feststellungen in allen wesentlichen Punkten für richtig.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Leonhard Goppelt: *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche* (= Beiträge zur Förderung christl. Theologie. II. Reihe, 55. Band). Gütersloh (Bertelsmann) 1954. XII, 328 S. geb. DM 28.—

Die Untersuchung ist aus der Erlanger Habilitationsschrift des Verfassers erwachsen. G. führt darin die heilsgeschichtliche Forschungsrichtung weiter, die schon im Hintergrund seiner Dissertation „Typos“ gestanden hat und zu der er sich in der Einleitung in der Nachfolge von Hofmann, Beck, Zahn, Schlater und Schniewind ausdrücklich bekennt (S. 11 f.). Von diesem methodischen Ansatz ausgehend, wird das Verhältnis von Christentum und Judentum in vier Abschnitten behandelt:

Jesus (= Erster Teil; S. 30 ff.) „tritt . . . nach seinem eigenen Zeugnis nicht historisch-zufällig, sondern heilsgeschichtlich-notwendig im Judentum auf“ (S. 2); er ist „der endzeitliche Gesandte Gottes für ganz Israel“ (S. 31 ff.; vgl. Mk. 12, 1 ff.: S. 39), der — indem er die schriftgelehrte Gesetzesauslegung ablehnt — „Stellungnahme zu seiner Person“ fordert (S. 46 f.). Doch verhüllt Jesus seine Messianität vor dem Volk als Zeichen der „grundsätzlichen gnädigen Verborgenheit der endzeitlichen Offenbarung, die aber zugleich verblendende Verhüllung für den Unglauben sein soll“ (S. 58 f.). Israel ist gegen den eigentlichen Sinn seines Anspruches verblindet, es liefert den Menschensohn aus (S. 64 ff.). Deshalb wird ihm der „Weinberg“ genommen und anderen gegeben (S. 68). „Israels Bund (ist) heilsgeschichtlich vergangen“; doch bleibt Israel „Volk des Bundes, aber nicht mehr des durch den kommenden Christus zu erfüllenden, sondern des durch den gekommenen aufgehobenen und daher nur gegen ihn zu behauptenden oder mit ihm preisgebenden Bundes“ (S. 69). Am Ende des Weges Israels steht nicht das Gericht, sondern die Begnadigung: In Mt. 23, 39 par. ist die „jubelnde Begrüßung (des Christus) durch ein bekehrtes Israel“ bei der Parusie ausgesagt (S. 70).

Mit der Begründung der Urgemeinde durch die „Selbstoffenbarung des Aufstehenden“ (S. 73) beginnt die Kirche aus der Volksgemeinde Israels hervorzutreten (= Zweiter Teil; S. 71 ff.). Das gesetzesfreie Heidenchristentum wird auf dem Apostelkonvent (Act. 15 Gal. 2, 9) anerkannt und dadurch die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden garantiert (S. 89). Indem das Heidenchristentum den Judentum erfolgreich bekämpft und die Judenchristen als „schwache Brüder“ duldet und sich andererseits das Judentum nach dem Martyrium des Jakobus nach Pella zurückzieht, löst sich die Kirche gleichmäßig vom Judentum (S. 90 ff.). Die theologische Deutung dieser Situation liegt als „die für alle Zeiten der Kirche grundlegende Lösung des Problems Christentum und Judentum“ im Römerbrief des Paulus vor: „Christentum ist die aufhebende Vollendung des atl. Judentums, der von der Verheißung umschlossenen Existenz unter dem Gesetz, und wartendes Gegenüber zu dem nachchristlichen Judentum, dem im Streben nach der eigenen Gerechtigkeit gegenüber der erschienenen Vollendung blinden Volk der Verheißung, das ihrer durch die grundlose Gnade endlich dennoch teilhaftig werden soll“ (S. 315 vgl. S. 124).

Die „ausgehende apostolische und anhebende frühkatholische Zeit“ ist durch die „wechselnde Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Synagoge“ bestimmt (= Dritter Teil; S. 144 ff.). Der Verfasser befragt die altchristliche Literatur dieser Periode in der Zuordnung zu den einzelnen Kirchengebieten. In Palästina werden die Vertreter des nomistischen bzw. gnostischen Judentums lokalisiert: Aristo von Pella, das Nazoräerevangelium, Ebionitenev., die Elkesaiten und die pseudoklem. *KII*-Quellenschrift. Während das Ziel des „nomistischen Judentums“ die „Erfüllung des Judentums“ ist, besteht die Intention des „gnostischen Judentums“ in der „allerdings ungebrochenen, geradlinigen Vollendung des Judentums zur Menschheitsreligion“ (S. 176). Für keine von beiden Richtungen ist Jesus „die eschatologische Aufhebung des Judentums. So findet das gesamte palästinensisch-ostjordanische Judentum kein legitimes Verhältnis zum Judentum mehr“ (ebd.). Die christlichen Gemeinden Syriens (Matthäusev., Didache, Jakobus-, Judasbrief, samaritanische Gnosis, Oden Salomons, Ignatius, syr. Gnostizismus und Katholizismus) stehen unter starkem Einfluß der Synagoge. Die Einwirkung von paläst. Traditionen beinhaltet z. T. die Erkenntnis der heilsgeschichtlichen Ablösung Israels (so Mt.: S. 181), die aber andererseits verloren ging (Ign.: S. 200). In der Auseinandersetzung mit der „übermächtig anschwellenden hellenistischen Gnosis“ entsteht katholisches Kirchtum (S. 209). Das Christentum Ägyptens (Ägypterevangelium, Hebräerev., Basilides, Barnabasbrief, Kerygma Petri) ist „vom antiken Antisemitismus her gezeichnet“ (S. 316 vgl. S. 210); ein Vorrang Israels ist ihm nicht mehr bekannt (S. 218. 220 A.3). Der Kampf gegen Judentum und Hellenismus wird mit den Waffen des alexandrinischen Judentums geführt (S. 220). Für Rom (den „Westen“) lassen die literarischen Zeugen erkennen, daß dort keine lebendige Beziehung zum Judentum besteht (so Markus-, Lukasev., Hebräerbr.) und die „heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels“ nicht mehr gewürdigt ist (S. 231); andererseits stehen 1. Clem. und Hermas unter jüdischem Einfluß: Die „Verflüchtigung des heilsgeschichtlichen Gegenübers zum Alten Bund entzieht diesem Christentum die sachliche Freiheit gegenüber der Einwirkung jüdischer Tradition und macht es in seinem Wesen zu einem relativ fortgebildeten Judentum“ (S. 238). Endlich sind für Kleinasien die johanneischen Schriften und die „Presbytertradition“ (Papias, Polykarp) Zeugnisse der „heftigen aktiven Feindschaft“ der Synagoge gegen die Kirche (S. 316 vgl. S. 251 ff.).

In der folgenden Zeit vereinheitlicht sich das Bild des Verhältnisses von Christentum und Judentum. Die Zeit der „Ausbildung der katholischen Norm“ (= Vierter Teil; S. 268 ff.: Markion, Valentinianer, Justin, frühkatholische Väter) ist eine Zeit der „Vereinheitlichung und Klärung“ (S. 318). Christentum und Juden-

tum treten als zwei fest voneinander geschiedene Größen auseinander. So ist für Justin „das AT nicht mehr Dokument des Bundes Gottes mit Israel, sondern Lehrbuch dieser wahren Philosophie . . .“ (des Christentums); er erwartet daher „für Israel auch am Ende keine heilsgeschichtliche Wende, sondern nur Schrecken und Trauer“ (S. 288). „Aus dem Warten der Gemeinde Christi auf das ungläubige Israel ist das Nebeneinander zweier in analoger Weise gesetzlich und lehrmäßig abgegrenzter Religionsgemeinschaften geworden“ (S. 319).

Zur Einzelkritik seien vier Problemkreise herausgegriffen:

1) Es ist bezeichnend für die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise des Verfassers, daß die Stellungnahme Jesu zum Judentum nicht als Vorgeschichte des Problems abgehandelt, sondern daß Jesus in einer kontinuierlichen Linie gesehen wird, die vom AT ungebrochen bis zum Christentum läuft. Das hat zur Folge, daß einerseits die Beziehung Jesu zum AT überbewertet (das Weinberggleichnis in Mk. 12, 1 ff. dürfte trotz Schniewind z. St. nicht von Jesus stammen) und andererseits die Selbständigkeit der Gemeintheologie unterschätzt wird; daß das Auf-erstehungserlebnis der ersten christlichen Gemeinde eine entscheidende inhaltliche Bedeutung hatte, würdigt der Verfasser nicht; vielmehr bemüht er sich, die Aussagen der Gemeintheologie in ihrem Ursprung auf das „Erdenwirken Jesu“ zurückzuverfolgen (S. 99). Beides akzentuiert wohl zu einseitig den Inhalt der Verkündigung Jesu: „Das Verhältnis Jesu zum Judentum kann . . . nur heilsgeschichtlich im Verhältnis zum atl. Gesetz klargemacht werden“, d. h. „Jesu Mittlerschaft löst die Mittlerschaft des Gesetzes ab“. „Bereits die Heilspredigt des Irdischen (ist) Selbstzeugnis“ (S. 54). Dem kritischen Einwand, der sich aus der religionsgeschichtlichen Untersuchung der messianischen Prädikationen Jesu und ihrer Ableitung aus der Gemeintheologie ergeben könnte, begegnet der Verfasser mit der Aussage, daß „die Menschensohnbezeichnung Ausdruck einer von Jesus gestalteten Christologie ist“ (S. 57 A.3 vgl. S. 55 A.1), ohne sich im übrigen auf eine Diskussion einzulassen. Ohne nähere Begründung gelten auch das Petrusbekenntnis (Mk. 8, 29 par.) und ein Kern der Leidensweissagungen Jesu als historisch (S. 60) und wird die Heidenmission auf den Hinweis Jesu zurückgeführt (S. 75) und so dem heilsgeschichtlichen Rahmen eingeordnet. Entsprechend deutet der Verfasser das Weisheitswort Mt. 23, 39 par. (von Bultmann Syn. Trad. 120 f. auf die Wiederkunft der Weisheit zum Gericht bezogen) auf die „heilvolle Begegnung zwischen Israel und seinem Christus . . . als das Endziel der Wege Gottes“ und meint, dadurch die Kontinuität mit der apostolischen Verkündigung zu gewährleisten (S. 70.120.185). Dabei ist übersehen, daß der Entscheidungscharakter der Predigt Jesu dieser Interpretation grundsätzlich entgegensteht, und letztlich nicht berücksichtigt, daß im übrigen — wie der Verfasser selbst erkennt — keine Aussagen Jesu über eine „heilvolle Zukunft Israels“ nachzuweisen sind (S. 70 A. 3).

Zusammenfassend bezeichnet G. mit einem selbstgewählten Ausdruck die Verkündigung Jesu als „die verhüllte Botschaft von der *αυτοβασιλεία*“ (S. 99). Damit ist eindeutig ausgesagt, worin die Verzeichnung der Verkündigung Jesu und d. h. zugleich seiner Stellungnahme zum Judentum besteht: Den Grundcharakter der Predigt Jesu als Hinweis auf die *βασιλεία θεοῦ* hat der Verfasser nicht in den Griff bekommen.

2) Die Ablösung des Christentums vom Judentum vollzog sich nicht so einheitlich, wie der Verfasser darstellen möchte. „Das dem Glaubensgehorsam entspringende Ja der Urapostel zu ihr“ (S. 315) wird man in Bezug auf den Herrenbruder Jakobus weniger deutlich heraushören können. Zwar wird Jakobus den Quellen zufolge „wegen seiner Gesetzestreue . . . „der Gerechte““ genannt (S. 98) und auch gesagt, daß der Herrenbruder hinter den Judenchristen von Gal. 2, 12 steht (S. 91), aber die Folgerung, daß darin nicht nur ein formaler sondern auch ein grundsätzlicher Gegensatz zu Paulus zum Ausdruck kommt, zieht der Verfasser nicht (zu S. 90 ff.). Offenbar hat eine Rückentwicklung innerhalb der Jerusalemer Ge-

meinde stattgefunden. Nachdem auf dem Apostelkonzil eine Einigung zwischen Heiden- und Judenchristen erzielt worden war, wendet sich unter dem Einfluß des Jakobus das Judenchristentum zum Judentum zurück. Das dürfte auch aus dem Aposteldekret (Act. 15, 19 f. 28 f.) zu erschließen sein, das der Verfasser nur anerkennungsweise erwähnt (S. 96 A. 1) im Zusammenhang mit den Mahnungen des Paulus an die „Starken“, beim Genuß von Götzenopferfleisch auf die schwachen Brüder Rücksicht zu nehmen (1. Kor. 8—10 Röm. 14 f.). Gegen diese Einordnung ist geltend zu machen, daß die Forderungen des Aposteldekretes sowohl inhaltlich von den Weisungen des Apostels zu scheiden als auch formal anders gerichtet sind; die Bestimmungen des Dekretes gehen nicht von den Heidenchristen aus, um freiwillig „um der Liebe zu den Brüdern willen geübt“ zu werden (ebd.), sondern werden von den Judenchristen an die Adresse des Heidenchristentums gerichtet. Mag das Judenchristentum mit diesen Forderungen auch nicht bewußt eine Gesetzestheologie verbunden haben, so ist das doch de facto geschehen, zum mindesten wird man sagen müssen, daß das Dekret nicht auf dem Boden der Gesetzesfreiheit gewachsen ist.

Wenn — wie der Verfasser nach Schlatter und Käsemann entscheidet — die „Lügenapostel“ des zweiten Korintherbriefes im Zusammenhang mit der Urgemeinde stehen (S. 126), so sind auch hierin nicht die Konsequenzen zu der Judaisierung der Urgemeinde ausgezogen worden. Die Berufung der Gegner des Paulus auf die Jerusalemer Apostel bedeutet, daß das jüdisch-nomistische Traditionsprinzip in die Gemeinde eingeführt ist, wie auch durch den Hinweis auf das „Kalifat“ des Jakobus wahrscheinlich zu machen ist.

Für die Ablösung des Judenchristentums vom Judentum macht der Verfasser auch die Auswanderung der Jerusalemer Judenchristen im Jahre 66 nach Pella geltend (S. 98.164). Doch wird man die Pellatradition als Legende bezeichnen müssen, aus der für das historische Geschehen nichts zu folgern ist: Die Urgemeinde überdauerte in Jerusalem die Stürme des ersten jüdischen Aufstandes, und noch lange Zeit nach den Barkochbawirren bestand teilweise ein positives Verhältnis zwischen Judentum und Judenchristentum, wie z. B. die Pseudoklementinen erkennen lassen.

3) Bei der Darstellung des judenchristlichen Synkretismus Palästinas stützt sich der Verfasser weitgehend auf die *Κηρύγματα Πέτρον* (= *KII*), eine Quellenschrift des pseudoklem. Romans. Das Lehrsystem der *KII*-Schrift wird nach den Untersuchungen von Waitz und Schoeps nicht unkritisch dargeboten: Schoeps' Ablehnung des Gnostizismus des *KII* wird mit Recht zurückgewiesen (S. 173 f.). Doch ist die Grundlage der Waitz'schen Rekonstruktion, die Echtheit von R III 75, zu Unrecht anerkannt. Nach der Dissertation des Rez. (Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, Maschinschrift, Bonn 1955) sind zur Darstellung G.'s zahlreiche Korrekturen anzumerken: Die Lehre von den beiden Reichen ist für *KII* von der Konentheorie zu scheiden (zu S. 172); die Erscheinungen des wahren Propheten „vor“ Abraham und Mose (R I 32—34) gehören ursprünglich nicht zu *KII*, sondern zur Grundschrift (zu S. 172 A. 4); die Ablösung der Opfer durch die Taufe (R I 39.48 vgl. R I 55, nicht H III 26,3!) ist nicht Eigenart der *KII*, sondern einer anderen (AJ II-) Quellenschrift (zu S. 172 A. 5). Auch muß der Versuch von Waitz, aus der *KII*-Quelle Fragmente des Ebionitenevangeliums zu erheben, als völlig gescheitert angesehen werden (zu S. 171). Die weiterführenden Arbeiten von Hans Waitz sind größtenteils nicht benutzt worden (sonst hätte der Verfasser nicht die Syzygie Antichrist — Christus auf *KII* zurückgeführt; vgl. Waitz ZKG 1940,320 und schon O. Cullmann: Le probl. littér. S. 89, C. Schmidt TU 46 S. 30; zu S. 173). Schließlich muß gesagt werden, daß dem Verfasser bei der Skizzierung des Inhaltes Ungenauigkeiten unterlaufen sind (Schoeps weist auf S. 100 H I 18f nicht mit Sicherheit *KII* zu; aus H I 18f ist nicht zu entnehmen, daß der wahre Prophet „der vor der Welt geschaffene (also

nicht präexistente) (?) Christus“ ist: zu S. 172 A. 2; das Motiv des Gestaltwandels des Offenbarungsträgers kennt keinen „Verlust der Uroffenbarung“: zu S. 172).

Mit Recht betont G. den gnostischen Charakter der *KII*. Jedoch sind die gnostischen Elemente nicht „Prinzipien, nach denen sich die Geltung des Gesetzes und die Bedeutung Jesu bestimmen“; der Inhalt des Gesetzes bemißt sich nicht „nach magischen Elementenspekulationen“ (S. 174); vielmehr ist die Verbindung zwischen Gnostizismus und jüdischem Nomismus für *KII* umgekehrt zu sehen: Die gnostische Spekulation bildet den Hintergrund des jüdisch-christlichen Nomismus; z. B. wird die Syzygienlehre vom *KII*-Autor nur in der Auseinandersetzung mit dem Antinomisten Simon-Paulus verwertet. Rationale Tendenzen verstärken noch diesen für die *KII* grundlegenden nomistischen Zug. Dabei ist die Verwandtschaft mit dem „aus der paulinischen Polemik bekannten gnostizistischen Judaismus“ nicht so nahe, wie der Verfasser annehmen möchte (S. 174f). Soweit sich aus den Pastoralen bzw. dem Kolosserbrief erkennen läßt, ist der dort vorausgesetzte Gnostizismus ganz anderer Richtung: Elementenspekulationen, gnostische Askese, Spiritualisierung der Auferstehungshoffnung usw. finden sich in den *KII* nicht. Im besten Fall ein formales Indiz für den Zusammenhang wäre das sich jeweils auf die Heidenkirche richtende „missionarische Pathos“ (S. 175). Aber die Kerygmenschrift geht nicht auf eine konkrete Situation ein. Die Polemik gegen Simon Magus bzw. Markion gehört nicht ursprünglich den *KII* an. Die Belege, die in diese Richtung führen könnten, stammen aus späterer Zeit. (Die von G. zitierte Stelle H II 17,3f wurde erst vom Homilisten geschaffen; so auch Schoeps: Theol. u. Gesch. des Judenchristentums 1949, 404f.) Was man aus den Kerygmen für die These einer aktuellen, nach außen gerichteten Polemik anführen könnte, gehört in Wahrheit zu der rein literarischen Auseinandersetzung mit Paulus, die kaum an eine „aktuelle kirchliche Frage“ anknüpfte (zu S. 175).

4. Wenn der Verfasser zu seiner Darstellung des dritten Teiles zusammenfassend erklärt: „Die einzelnen Gebiete und die erhaltenen urchristlichen Schriften dieser Zeit ließen sich gegenseitig erstaunlich eindeutig zuordnen“ (S. 316), so sind auch dazu einige kritische Fragen zu stellen. Ist die Zuordnung nur von spät-judenchristlichen Schriften zum Kirchengebiet Palästina tatsächlich eindeutig; sollten nicht auch kanonische Schriften — etwa das Matthäusevangelium — dort entstanden sein? Und ist die Lokalisierung der *KII*-Schrift in Palästina begründet? (Der Zusammenhang mit dem Elkesaitismus läßt — von anderen Gründen abgesehen — die Entstehung in Syrien vermuten.) Daß andererseits das Matthäusevangelium in Syrien entstanden ist, ist nicht zu beweisen; auch in dem Palästina nach dem Jahr 70 war die Begegnung mit dem Heidentum möglich (zu S. 180). Fragwürdig ist auch, ob der Jakobusbrief in Syrien geschrieben wurde, und der Judasbrief wird wegen der Benutzung der jüdisch-apokryphen Literatur oft in Ägypten angesetzt (Jülicher-Fascher S. 215f). Daß das Markusevangelium in Rom geschrieben worden sei, ist eine Hypothese, die nicht durch den sprachlichen Charakter des Evangeliums begründet werden kann (so G. S. 225 A. 2), wie Jülicher überzeugend dargelegt hat (J.-Fascher S. 301). Besonders fraglich ist die Ansetzung des Johannesevangeliums in Kleinasien, die G. nur durch den postulierten Zusammenhang mit der Apokalypse begründet (S. 249ff).

Die Beurteilung der Einleitungsfragen ist im allgemeinen durch den Verfasser nicht näher motiviert worden. Die Kritik versuchte zu zeigen, daß die Anwendung der Lokalmethode hier in ihren Voraussetzungen fragwürdig ist und daher nicht zum Ziel gelangen kann. Aber auch die vorliegende Darstellung selbst ist in sich reich an Diskrepanzen. So ist die Literatur des römischen Kirchengebietes von grundlegendem verschiedenartigen Gepräge, einerseits ohne jede Beziehung zur Synagoge (nach G. S. 225ff. 316), andererseits in einer lebendigen jüdischen Tradition stehend. Daß der antike Antisemitismus die christliche Literatur Ägyptens zeichne, ist mindestens in dieser generalisierenden Form eine Übertreibung. Die

„antijüdischen“ Aussagen des Basilides sind vielmehr von der allgemein gnostischen Verwerfung des Schöpfergottes aus zu interpretieren (zu S. 213 f). Der „mächtige religiöse Einfluß“ des Judentums auf die christlichen Gemeinden Syriens (S. 316) wird mit Recht hervorgehoben. (Zur Ergänzung ist zu S. 188 A. 1 noch der Beleg der can. apost.: Apostol. Konstit. VIII 47 c. 70 u. 71 nachzutragen.) Doch wenn der Verfasser meint, „einen von Palästina ausgehenden Strom eines jüdisch-christlichen Gnostizismus“, der dem syrischen zugrunde liege, postulieren zu können (S. 198), so ist schon die Voraussetzung von paläst. Traditionen in der syrisch-christlichen Literatur (S. 195. 198. 206 f. 209) nicht geklärt. Die „heftige aktive Feindschaft“ gegen das Judentum in Kleinasien wird kaum durch die Schriften der „Presbytertradition“ belegt noch durch das Johannesevangelium, in dem die „Juden“ vielmehr in erster Linie typologisierend für die Ungläubigen überhaupt gesehen werden (Bultmann: Joh. S. 59); daß der Evangelist die „geschichtlichen Wandlungen (des Judentums) bewußt berücksichtigt habe, indem er die Differenzen im jüdischen Volk zurücktreten ließ (S. 253), ist nicht begründet. Die Bedeutung von Joh. 9,22 12,42 16,2 für die These einer akuten Auseinandersetzung der Gemeinde des Evangelisten mit dem Judentum (ebd.) sollte nicht überschätzt werden. Jedenfalls ist die ausschließliche Deutung dieser Texte auf das Kirchengebiet Asia (S. 254) nicht zulässig.

Der Hypothese von der Geschlossenheit der Stellung des Christentums zum Judentum innerhalb der einzelnen Gebiete wird man nun nicht mehr zustimmen können. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb nicht in einer Kirchenprovinz verschiedene Stellungnahmen zum Judentum möglich waren. Doch bleibt das Gesamtergebnis des Verfassers erhalten: Diese Periode stellt eine Zeit des Übergangs in dem Verhältnis von Christentum und Judentum dar.

Grundsätzliche Bedeutung hat für das Werk G.'s der heilsgeschichtliche Ausgangspunkt. Der Verfasser gibt zum Begriff keine Definition, doch läßt sich erschließen, daß die Heilsgeschichte unter drei Aspekten gesehen wird: 1. als Verklammerung des NT mit dem AT, wie dies vor allem bei der Charakterisierung der Gestalt Jesu (S. 39. 54 f) zum Ausdruck kommt, die aber überhaupt „dem Selbstverständnis des NT“ entsprechend sei (S. 12 A. 4), 2. als Kennzeichnung der besonderen Stellung Israels, die zwar der spät- und nach-neutestamentlichen Zeit nicht mehr bewußt war (S. 200. 231. 274. 288. 299. 309), die aber noch heute Gültigkeit hat (vgl. S. 124. 313. 315), schließlich ist 3. die Urgeschichte der Kirche selbst „ein Stück Heilsgeschichte“, indem zwischen der Botschaft und dem geschichtlichen Geschehen eine Wechselwirkung besteht (S. 99). Allen drei Aspekten liegt die einheitliche Anschauung von einer Kontinuität des heilsgeschichtlichen Geschehens zugrunde, deren Genese noch über Hofmann hinaus zu Chr. Kraft, Coccejus bis zu Calvin zurückzuverfolgen ist. Es kann an dieser Stelle keine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der heilsgeschichtlichen Forschungsrichtung geführt werden. Nur ein Problem sei aufgegriffen, nämlich die Konfrontation der heilsgeschichtlichen Forschungsrichtung gegenüber der historisch-kritischen Wissenschaft, wie sie G.'s Buch kennzeichnet.

„Die heilsgeschichtliche Forschung versucht, die *analogia historica* . . . den altreformatorischen Prinzipien der *analogia scripturae sacrae* und der *analogia fidei* sachgemäß einzuordnen“ (S. 12). Diese vom Verfasser in mißverständlicher Anlehnung an bekannte Vorbilder geschaffenen, aber nicht definierten Termini wollen besagen: Die heilsgeschichtliche Forschung steht grundsätzlich der vom profanen Bereich ausgehenden historisch-kritischen Wissenschaft gegenüber, indem für sie nicht „geistsgeschichtliche Hintergründe“, sondern die Aussagen der Schrift und des Glaubens maßgebend sind (vgl. ebd.). Es ist nur eine naheliegende praktische Konsequenz, daß nun die „nahezu zu einem Dogma der historisch-kritischen Forschung gewordene Unterscheidung zwischen dem Evangelium Jesu und dem Evangelium von Jesus Christus in ihrer kritischen Intention gegenstandslos“

wird (S. 54); denn die heilsgeschichtliche Forschung vermag in der Interpretation ntl. Texte im Sinne der Gemeindeftheologie (z. B. Luk. 15: S. 50) kein Problem zu sehen. Auf Grund der fehlenden kritischen Einsicht ist es sogar möglich, außersynoptische Belegstellen zur Erhellung der Verkündigung Jesu heranzuziehen (S. 46. 47. 54. 57. 66); und es liegt ebenfalls in der Konsequenz des heilsgeschichtlichen Denkens, daß zwischen historischen und existentialen Aussagen nicht unterschieden wird (z. B. S. 73. 81. 122. 312. vgl. 152. 158 u. ö.). Die Vokabel „apostolisch“ ist nicht eine formale Bezeichnung, sondern findet als bewertendes Urteil häufig Verwendung (S. 212. 221. 240 f. 301. 309 f. 317 f. u. o.; bezeichnend die Verbindung „vollmächtiges apostolisches Wort“: S. 250. 320 vgl. 244. 317). Man wird fragen müssen, wieweit derartige „Ergebnisse“ der heilsgeschichtlichen Forschung überhaupt noch im wissenschaftlichen Sinn diskutierbar sind. Wenn der Verfasser die heilsgeschichtliche Methode als „kirchlich“ bezeichnen kann (S. 11) und in der Einleitung erklärt, das Buch „in aktuellem Bekenntnis“ zum apostolischen Wort geschrieben zu haben (S. 14), müßte danach in letzter Konsequenz die Bestreitung seiner Aussagen in der Häresie enden. Doch ist der Verfasser in der Durchführung des heilsgeschichtlichen Ansatzes nicht konsequent gewesen: In der Darstellung von gnostischen und jüdisch-synkretistischen Strömungen (z. B. S. 130 ff. 168 ff. 192 ff) weicht die heilsgeschichtliche Betrachtung der religionsgeschichtlichen. Überraschenderweise ist auch die folgerichtige Entwicklung, die die heilsgeschichtliche Theologie bei Lukas und Irenäus zu einem rationalen spekulativen System nimmt, nicht ausgeführt (vgl. S. 228. 304). Gewiß hätte die Einheitlichkeit des Buches gewonnen, wenn der Verfasser dem heilsgeschichtlichen Ansatz treu geblieben oder doch wenigstens sonst mehr systematisch-sachlichen Gesichtspunkten gefolgt wäre. So aber ergibt die Analyse der altchristlichen Literatur zum Thema eine verwirrende Fülle von Einzelheiten, die trotz aller systematisierenden Bestrebungen in der Darstellung unübersichtlich bleibt und in der man vergeblich nach einer Behandlung der jüdischen Beeinflussung einzelner Sachgebiete, wie z. B. der kirchlichen Verfassung, Liturgie usw. (vgl. nur die Anmerkung zu S. 149 f), sucht.

Doch muß bei aller Kritik gesagt werden, daß G.'s Werk bleibenden Wert als umfassende Materialsammlung besitzt und sich durch eine vielseitige Benutzung der neueren Literatur auszeichnet. Wieweit aber der Leser darüber hinaus aus dem Buch Nutzen ziehen wird, entscheidet sich im wesentlichen an seiner Stellungnahme zu der heilsgeschichtlichen Konzeption des Verfassers.

*Loccum*

*G. Strecker*

Carl Andresen: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum.* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 30.) Berlin (de Gruyter) 1955. VIII, 416 S. brosch. DM 32.—.

This very learned book is a penetrating analysis of one of the most fascinating characters of the early Christian period. To make one's way through it is to travel more than a sabbath day's journey and requires not only perseverance but equipment; much of the argument requires constant recourse to Koetschau's text of Origen and Bader's edition of Celsus, not merely for verification but for intelligibility. But if the author does not spare his readers and is inclined to be repetitious, there are rewards laid up for those who endure to the end. He is generous to others who have laboured in the same field, including the present reviewer who is glad to profit by some pertinent criticism. He has also had access to the unpublished dissertation of H. O. Schröder; such citations as A. gives from it whet the appetite for more.

The main thesis depends upon a detailed development of the insight of Wifstrand that the leitmotiv of Celsus is the ancient religious and philosophical

tradition, hallowed by centuries of usage and the sanction of supernatural beings, but corrupted notably by the Jews and now above all by the Christians. He differs from the Swedish scholar in his view that Celsus' preface extended not merely from I, 1 to I, 13 but as far as I, 27 and the appearance of the Jewish interlocutor; A. thinks that most of the fragments in 1—27 come from this preface. His arguments here fall short of conviction; I think it more likely that 14—27 represent extracts from a longer discussion in Celsus and that Origen broke off at I, 27 because he saw that many of the themes would recur later.

The identification of the words used by Celsus in allusive passages where Origen does not give a straight citation is a matter of notorious difficulty. A. has not used Bader without checking this for himself, and has good comments on I, 21 (pp. 11—12) and III, 49 (p. 172). It is a pity that at p. 74 he accepts Bader's unnecessary and mistaken emendation of VI, 72. He may well be right in accepting Schröder's deduction from III, 24—5 that Celsus mentioned not only Asclepius but also Apollo (cf. Celsus in VII, 2 and VIII, 45). But it is also possible that the predictions of the Pythian oracle are dragged in here by Origen for the simple reason that he wants to incorporate the ready-made Epicurean polemic against Delphi (attested in Oenomaus), and so must bridge the transition to this from Asclepius' healing miracles to which, without such a transition, the polemic would not be relevant. Much less probable are his claims for I, 66 (p. 13), III, 19 (p. 14), III, 43 (p. 26), III, 77 (p. 14), VIII, 34 (p. 18), VIII, 53 and I, 9 (p. 21). At VII, 32 (pp. 17, 367 f.) he is rightly sceptical of Bader's assumption that *logospermatos* was used by Celsus to describe the Christian argument in defence of the resurrection. The parallel in Justin (Apol. I, 19), is good, and significant in the light of his subsequent argument. But the phrase is buried by Origen in a mosaic of Pauline allusions, and is so closely akin to language such as he himself uses elsewhere that it is hard to believe this is not just Origen on his own. The speculation (p. 22, n. 32), that when the Jew appears at I, 28 Origen omits a *mise-en-scène* in dialogue style, is attractive.

When all is taken into account, it is doubtful whether A.'s strenuous efforts to force further fragments out of the text seriously add anything very significant. On the other hand, I venture to think that he misses one important indirect fragment latent in II, 6—7 where Origen meets the charges (a) that Jesus kept all the Jewish law, (b) that he was arrogant, deceitful, and profane. Origen's curiously embarrassed reply, and in particular his tell-tale appeal to the Pauline principle of being 'all things to all men' (I Cor. 9, 22), betray that Celsus must have put the awkward question: If Jesus' intention was to abolish the Mosaic law, was it not deceitful of him to keep it? (Shades of Hermann Samuel Reimarus!)

However, A. is concerned with weightier matters than the reconstruction of Celsus, and the greater part of the book is devoted to two questions of surpassing interest: the elucidation of Celsus' philosophical and religious 'system', and his relation to earlier Christian apologetic. On the latter point he is persuasive; on the former he is impressive but less convincing.

Celsus' tradition consists of *Logos* and *Nomos*, theological belief and religious usage, values which have come down from divinely inspired authorities of the golden age, and have been plagiarised and misunderstood by Judaism and Christianity. Under these two heads, A. treats the subject schematically, perhaps too much so; but to the charge that he is making Celsus' mind as tidy as his own, he can at least reply that from this standpoint the argument is intelligible as a coherent whole. A. is strongly opposed to the suggestion that Celsus is a muddle-headed person, a half-baked and half-educated mind, slavishly dependent upon doxographic handbooks and similar sources.

(Here perhaps he does less than justice to the debate on rationality in animals, IV, 78—99, which is so unnecessarily long that it looks uncommonly like a source; this does not mean that it is scissors and paste.) The Alethes Logos is the work of an independent and original controversialist, who not only knows how to pick holes in the Christian position, but is a positive and constructive thinker, a fact obscured by Origen who is anxious to represent him as purely destructive and negative (the motive is explicit in IV, 57). This originality is seen in his concept of history as a living force, giving sanction to Logos and Nomos. „Seine Geschichtspolemik gründet sich auf eine grundsätzliche Geschichtsbetrachtung für die das Phänomen der Geschichte zu einem konstitutiven Element des Denkens geworden ist“ (p. 303). The influence behind this is not Middle Platonism, but Christian apologetic, and in particular Justin Martyr to whose work Celsus is writing a reply. The best part of this book is the demonstration that to expound his Logos and Nomos Celsus uses weapons forged in the Christian arsenal. That the Christians found their arguments turned against themselves is not indeed a new idea (e. g. the remarks of W. den Boer, *Vigiliae Christianae* I, 1947, p. 157, in an article with which in other respects it is admittedly very hard to come to terms). But it has not been argued with such force or detail before. Here A.'s only fault is to understate his case. On the other hand, he seems to overstate Celsus' self-consciousness about history. He writes of his ‚Geschichtslölogik‘, or ‚Geschichtssystematik‘, as clearcut ideas from which it is possible to argue, and treats Logos and Nomos as precisely defined concepts. I cannot escape the feeling that this is to put the man into a straightjacket. Is it as rigid as this? Or has the question been wrongly formulated?

The fundamental issue in the *contra Celsum* is the possibility of revelation in history. The debate turns on the doctrine of God, especially on the notion of freedom in God. What Celsus objects to, in short, is the Jewish-Christian idea of God as a busy, interfering deity (III, 1; IV, 2 ff. and 99; V, 2). This is rejected on two antithetical grounds; it is precluded on the one hand by the unbridgeable gulf between the God who is beyond being and the order of this world of becoming, and on the other hand by the incompatibility of such intervention with the idea of providence. The Christian God cannot be fitted into a scheme either of transcendence or of immanence. And it is under the latter head that Celsus' appeal to the religious tradition of the past is to be understood. The Christians tried to defend the incarnation by appealing to the doctrine of divine providence. But for Celsus it is precisely because providence takes a general and universal care of earthly things that the particularity of the incarnation is impossible. Hence his remarkable anxiety to assert that the quantity of evil in the world is constant (IV, 62 and 99). Hence also Origen's anxiety to represent Celsus as an Epicurean who disbelieves in providence. It is from this point of view that I have doubts whether A.'s question is quite correctly formulated. He thinks, for example, that Origen simply did not understand Celsus' theory of history (pp. 373—92). But Origen is not to be treated as if he were a modern historian for whom *'tout comprendre c'est tout pardonner'*. He is writing a refutation, and must at all costs keep his opponent at arm's length. He would be failing in his duty to his readers if he gave them the impression that Celsus had a strong case. And the theological problem needs to be brought into relation with his treatment of divine providence and freedom in *de Oratore* (5 ff.), where he argues against those who, accepting divine providence, took this belief to imply a necessitarian view of the world. No treatise of Origen is more revealing of his doctrine of God, and it is eloquent testimony that these questions were not so alien to his mind.

In any event, enough has been said to show that this is no ordinary book, and that its author has made a distinguished contribution to a subject of great

complexity. It is a book not only for specialist students of patristics, but for all concerned with the perennial problems of the relation between Athens and Jerusalem and of the nature and grounds of Christian belief.

*Cambridge/England*

*H. Chadwick*

Heinz Kraft: Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (= Beiträge zur historischen Theologie, 20.) Tübingen (Mohr) 1955. X, 289 S. brosch. DM 29.40.

Even in antiquity Constantine's religious beliefs were keenly debated, and the discussion shows no sign of relaxing. This book is in part concerned with the dust-cloud raised by Grégoire (whose opinions are decisively rejected), but the author has his own independent contribution to make, and his book is of value in its own right. That a new attitude in the emperor's religious policy is apparent from 312 onwards is fairly clear. But what inward psychological process lies behind this external fact? A simple explanation in terms of 'conversion' is too ambiguous to be satisfying, but it may be no less naive to regard Constantine's religion as mere diabolical cleverness. K. believes that the emperor's letters reveal a gradual development in appropriating Christian beliefs and attitudes. That such a development occurred is a priori probable. But can it be verified from the actual documents? This is the fundamental question raised by this book, and the answer given is only partially satisfactory. For it is one thing to assent to the argument in broad, general terms, and quite another to be convinced in detail that K. is not reading into the texts more than they actually say. The method of the book does not facilitate such verification since the author gives in the first part the general inferences drawn from the documents and in the second part translations of the relevant texts. One must therefore read the book in two places at once. And much of the argument is all very well until the references are examined. The translations (pp. 160—272) are valuable and in effect constitute an important essay in interpretation of some extremely difficult documents. But the reader who at each point in the argument compares the author's speculative reconstruction of Constantine's development with the texts on which it is claimed to be based may ask whether K. does not know more about the emperor's mind than the texts seem to justify. Moreover, it is disturbing that the letter to the council of Arles, *Aeterna et religiosa*, appears so embarrassing to the thesis that an elaborate argument is necessary to deny its authenticity in its present form (pp. 185—91: for an alternative view cf. *Journal of Ecclesiastical History* 5, 1954, p. 104). On the other hand at p. 33 n. 2 he offers an original and interesting defence of the authenticity of the Donatist appeal for Gallic judges, *Rogamus te*. Best of all, perhaps, is the analysis of Constantine's theology as disclosed in the letter to the church of Nicomedia and in the long, theatrical letter to Arius, and the suggestion that the language has its explanation in the Hermetic writings. It is unlikely that the emperor stood alone in this kind of syncretism, and light is thus thrown upon beliefs which must have been widely held at this period.

Perhaps there is too much hypothesis in this book, but it is far from dull and, provided that caution is exercised, may be warmly commended.

*Cambridge/England*

*H. Chadwick*

Eberhard F. Bruck: Über Römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. Berlin (Springer) 1954. VIII, 168 S., DM 19.60.

Ein Fehler dieses ausgezeichneten Buches, das die deutsche gelehrte Welt mit Forschungen bekannt macht, die E. F. Bruck in der Zeit seines Exils unter-

nommen hat, ist sein Titel. Das zentrale Interesse, das Verf. seit seinem ersten Buch über „Die Schenkung auf den Todesfall“ (1909) immer wieder beschäftigt hat, ist der Zusammenhang von Recht und Tod; und diesem Problem sind auch die drei ersten und, wie uns scheint, bedeutendsten Aufsätze dieses Buchs gewidmet. Zwei weitere befassen sich mit der Gesinnung des Gebers bei der Schenkung, und führen in diesem Sinne Brucks ursprüngliches Thema weiter, und allein der letzte über „Caesarius von Arles und die Lex Romana Visigothorum“ weicht von dieser Linie ab.

Ein oberflächlicher Denker möchte daraus den Schluß ziehen, daß es sich mithin um Spezialuntersuchungen auf einem Randgebiet handele, die ein allgemeineres Interesse kaum beanspruchen könnten. Von der Froschperspektive aus wäre das wohl richtig, da in unserer Gegenwart nicht nur die Religion, sondern auch der Tod und die Verfügungen, die hervorragende Persönlichkeiten über ihr Vermögen treffen, zur reinen Privatsache gemacht worden sind. Kaum finden sich noch Reste früherer Anschauungen, wie etwa die Rubrik „Wills and Bequests“ in englischen Zeitungen. Hätte der erste Aufsatz in Brucks Buch über „Das Jus Imaginum und die Consecratio Imperatorum“ keinen weiteren Erfolg als den, möglichst viele Historiker darauf aufmerksam zu machen, daß es sich bei dieser Verdrängung des Todes in den Privatbereich um eine neue Entwicklung handelt, so wäre bereits viel für ein besseres Verständnis antiker Quellen gewonnen.

Verf. hat jedoch in diesem Aufsatz weit mehr geleistet. Der Aufsatz ist eine glänzende Illustration der These, daß sich deutliche Wechselbeziehungen zwischen Politik und Metaphysik nachweisen lassen.<sup>1</sup> Diese Beziehungen hat Verf. mit dem Begriff der Propaganda zu erklären unternommen. Denen, die bereit sind, sich der „Staatsbegräbnisse“ der neueren Vergangenheit zu erinnern, wird diese Erklärung einleuchten, und insofern als man allein von der praktischen Politik her urteilt, ist sie zutreffend. Der Jurist als Vertreter einer praktischen Wissenschaft kann mit ihr auskommen; zweifelhaft ist aber, ob sich der Historiker mit ihr allein zufrieden geben darf. Begreiflich ist es, wenn das römische Kaisertum aus Propaganda-Rücksichten dem *ius imaginum*, dem Recht der Nobilität, bei Trauerzügen die Bilder der Vorfahren mitzuführen, abgeneigt war; aber schwerlich läßt es sich aus den Quellen erheben, daß der Brauch zum Zweck der Propaganda eingeführt war, oder daß ihn die römische Aristokratie dafür aufrecht erhielt. Wiewiele oder wenige der Zuschauer mögen die durch die Masken Dargestellten erkannt oder von ihren Taten gewußt haben? Das *μιμούμενος τοῦ ἑαυτοῦ προγόνου*<sup>2</sup> spielte in der attischen<sup>3</sup> wie in der römischen Rhetorik eine Rolle; in den Leichenzügen der römischen Aristokratie möchte Rez. dennoch keine schweigende Rhetorik sehen.

Der zweite Aufsatz, die schwierige Interpretation von Cicero, de leg.ii 19—21 betreffend, der Lesern dieser Zeitschr. ferner liegen mag, löst eine Frage, die seit der Zeit Savignys die Juristen beschäftigt und Mommsen und seine Schüler zu ihrer übertriebenen Vorstellung vom Verfall der römischen Religion geführt hat. Verf. bemüht sich zu erweisen, daß die Gutachten der zwei von Cicero angegriffenen Scaevolae hinsichtlich des Unterhalts der Familien-*sacra* durch die Erben oder andere durch einen Todesfall Bereicherte die Aufrechterhaltung der *sacra* mit Hilfe zivilrechtlicher Konstruktionen bezweckte und nicht, wie Cicero behauptete, Auswege eröffnete, dieser Verpflichtung zu entgehen. Der Beweis ist,

<sup>1</sup> Cf. unser „Unsterblichkeit und Politik im Römerreich“, Theol. Zeitschr. Basel II, 1946, 418 ff.

<sup>2</sup> Andokides, Myst. xxi.

<sup>3</sup> Cf., K. Jost. „Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren“ (1936) 113, wo auf S. 109 ff. die aristokratische und demokratische Verwendung des Topos dargestellt wird.

wie Rez. glaubt, gelungen. Offen bleibt die Frage, ob Ciceros Beschwerde durch praktische Erfahrungen, die er in seiner Mitwelt gemacht hatte, gerechtfertigt oder reiner Ausdruck seiner Abneigung gegen die Juristen war. Angesichts der Religionsreform, die Augustus durchzuführen gezwungen war, halten wir das Erstere für wahrscheinlicher. Insofern kann de leg.ii 19—21 als Zeugnis für den Verfall der römischen Religion am Ausgang der Republik dienen.

Nur in einem Einzelpunkt weichen wir von der Ansicht des Verf. ab, wenn er S. 25 behauptet, „die *pontifices* besaßen kein *ius edicendi* wie die Prätores“. Was die Einschränkung „wie die Prätores“ besagen soll, weiß Rez. nicht, da ja das *ius edicendi* nicht auf die Prätores beschränkt war. Das Zeugnis Tertullians in seiner bekannten Polemik gegen den römischen Papst Callistus<sup>4</sup> macht es aber klar, daß der *pontifex maximus* ein *ius edicendi* hatte: *Pudic. I: audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium: Pontifex scilicet maximus episcopus episcoporum edicit etc.*<sup>5</sup> Diese Polemik verliere ihre Pointe, wenn das *ius edicendi* dem *pontifex maximus* gefehlt hätte. Freilich war im 2. Jh. p. Ch. der Kaiser *pontifex maximus*, aber es ist unwahrscheinlich, daß sich damals erst die Befugnisse des *pontifex maximus* so erweitert hätten.

Von entscheidender Bedeutung für die Geschichte der frühen Kirche ist wieder der dritte und umfangreichste Aufsatz über „Die Stiftung für die Toten im Recht, Religion und politischen Denken der Römer“, liegt doch in der Idee der Stiftung nicht allein, wie wir glauben, der Schlüssel zu dem Problem der Vermögensfähigkeit der Kirche im Römerreich, sondern — zumindest nach katholischer Lehre — zum Verständnis des Wesens der Kirche überhaupt. Es ist ja bekannt, daß die Einsetzungsworte *eis tñn êmñn aváμνησιν*, 1. Kor. xi. 24; 26, in enger Verbindung mit dem Stiftungsgedanken des hellenistischen Rechts stehen; und die Kenntnis dieses Materials ist darum für den Patristiker von hoher Wichtigkeit.<sup>6</sup>

Der Aufsatz zerfällt in drei Kapitel, von denen das erste über die religiösen Grundlagen römischer Stiftungen, das zweite von ihrem „rechtlichen Mechanismus“ und das dritte und letzte von ihrem Verhältnis zur politischen Ideologie handelt. Es versteht sich von selbst, daß die Fülle des Materials selbst in einem umfangreichen Aufsatz nicht vollständig vorgelegt werden kann; aber Verf. hat es mit großer Gewissenhaftigkeit ausgewählt, und — mit einer Ausnahme — scheint kein wesentlicher Zug aus dem Bild der römischen Stiftungen für Tote zu fehlen.

W gewisse Bedenken erheben sich im Zusammenhang mit der Feststellung des Verf. (48), daß Stiftungen für die Toten auf lateinischen Inschriften erst seit Anfang des 2. Jh. p. Ch. festzustellen sind.<sup>7</sup> Verf. schließt daraus, daß sich der Gebrauch erst seit Ende des 1. Jh. im Westen eingebürgert habe, fast 400 Jahre nach seinem Aufkommen im hellenisierten Osten. Dieser Schluß ist prekär. Auf den Zufall des Inschriften-Alters darf man nicht zuviel geben, und die These (49), daß bis zum Ende der Republik der Totenkult der römischen Nobilität freiwillig geleistet worden wäre, ist anfechtbar und reicht zur Begründung dieses Zeitansatzes nicht aus. Selbst wenn man nämlich mit dem Verf. (95 n. 11) annimmt, daß das Eingreifen des Cato maior als Zensor (184 a. Ch.) eine Ausnahme gewesen sei, und daß seine Behauptung, Vernachlässigung der *sacra* wäre ein Kapitalverbrechen, nicht zutrif, muß man damit rechnen, daß die *auctoritas* des Pontifikats groß genug war, um die Belastung der Erbschaft mit den *sacra* effektiv

<sup>4</sup> Wir folgen A. d'Alès, L'édit de Calliste (1914).

<sup>5</sup> A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian und Cyprian (1930) 128 n. 5, hat zur Sache nichts beigetragen.

<sup>6</sup> Dabei ist es unwesentlich, daß Verf., der S. 61 von den Stiftungen *in memoriam* handelt, auf diesen Zusammenhang nicht eingegangen ist.

<sup>7</sup> Auf S. 48 n.3 ist in der ersten Zeile 107 n. Ch., nicht v. Ch. zu lesen. Derselbe sinnstörende Fehler findet sich auch auf S. 110.

zu machen, sodaß von Freiwilligkeit kaum die Rede sein konnte. Aber selbst angenommen, die Nobilität hätte freiwillig die *sacra* auf sich genommen, so hat doch Verf. (69) richtig festgestellt, daß die Stiftungen für Tote in anderen Kreisen eine Rolle spielten als die republikanischen *sacra*, und das verbietet einen derartigen Rückschluß. Literarische Quellen, wie Plin. min. Epist. vii. 18 (87), aber auch Cicero de leg. II 19—21, sprechen für ein höheres Alter. Wir können nämlich feststellen, daß die Stiftungen für Tote den Totenkult unter zivilen statt des sakralen Rechtsschutzes stellten, also gerade das taten, worüber Cicero sich beschwerte, der freilich die soziologischen Zusammenhänge nicht berührt hat.<sup>8</sup>

Richtig bemerkt Verf. (35), daß der hellenistisch-römische Totenkult der Stiftungen als ein einheitliches Phänomen zu bewerten sei, da die römischen Stiftungen auf Rezeption des hellenistischen Brauchs beruhten (89 f.). Seine hauptsächlichste Erklärung für ihr Aufkommen aber, das Mißtrauen gegen die Erben (57 f.), scheint allzu pessimistisch. Es ist doch wohl zu fragen, ob denn überhaupt eine allgemeine sittliche Verpflichtung der Erben zum Totenkult bestand. War dafür nicht eine gewisse Sektshaftigkeit der Familie die Voraussetzung? Verf. (96 f.) macht selbst darauf aufmerksam, daß die Stifter in der Regel zu den *nouveaux arrivés* gehörten, die kaum einen Vater, geschweige denn Großvater und oft genug auch keine Leibeserben hatten, Freigelassene und dergleichen. Das war der Grund, daß sie eben einen Totenkult „stifteten“, wobei der Personenkreis der Kultgenossen durch Verfügung von Todeswegen festzulegen war. Damit geht denn auch zusammen, daß, wie Verf. (72 ff.) mit Recht betont, die Fortsetzung des Kults in weitem Maße von der *fides* und *religio* der Bedachten abhängig, daß die Bedachten die Fiduziare der Verstorbenen waren, die ebenso freiwillig oder unfreiwillig handelten wie die die *sacra* erhaltenden Familien der republikanischen Nobilität.

Hier nun kommen wir zu der Stelle, wo dem Verf. eine Unterlassungssünde begeben ist, weil er sich allzu sehr auf das unzulängliche Buch über juristische Personen von Schnorr von Carolsfeld<sup>9</sup> verlassen hat. Verf. ist es entgangen, daß die gesamte Entwicklung des römischen Vereinswesens den Totenkult zum Mittelpunkt hatte.<sup>10</sup> Diese Tatsache ist nicht allein für die juristische Bewertung der Stiftungen für die Toten von Wichtigkeit, sondern auch für die Entwicklung der Vermögensfähigkeit der Kirche, denn der von Tertullian für die rechtliche Charakterisierung der Kirche gebrauchte Ausdruck *corpus*<sup>11</sup> wird für die den Totenkult feiernden Gruppen so häufig verwendet, daß man ihn fast als technisch ansehen kann. Er wird für Familien (Dig. Just. L. 16.195 §§ 1,2 Ulpian), Gruppen von Freigelassenen (ibid. 11.38 § 5 Scaevola), *collegia* und *sodalitates* angewendet und überbrückt die Schwierigkeiten, die sich bei „natürlichen Personen als Empfänger von Stiftungen“ (S. 76 ff.) ergeben. Diese natürlichen Personen erscheinen dann als nichts anderes als die *curatores* eines solchen *corpus*, denen die technisch so bezeichnete *tutela sepulcri* übertragen war.<sup>12</sup> Ein solches Stellung aber hatte z. B. auch der spätere römische Papst Callistus unter seinem Vorgänger

<sup>8</sup> Verf. hat zwar, S. 51, auf de leg. II. 19—21 verwiesen, diesen Zusammenhang aber nicht beachtet.

<sup>9</sup> L. Schnorr v. Carolsfeld, Gesch. d. jurist. Person I (1933). Diese unkritische Quellensammlung kann nützlich nur bei Heranziehung der älteren Lit. verwendet werden.

<sup>10</sup> Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverw., 2. Aufl. (1885) III, 142 n. 3.

<sup>11</sup> Cf. Ztschr. d. Sav. Stiftg. rom. (1953) 299 ff.

<sup>12</sup> Cf. Marquardt-Mau, Privatleben der Römer, 2. Aufl. (1886) I, 369 n. 3.

Zephyrin eingenommen.<sup>13</sup> An dieser Stelle ist mithin die Arbeit des Verf. ergänzungs- und berichtigungsbedürftig.<sup>14</sup>

Die vierte und fünfte Abhandlung interessieren den Kirchenhistoriker nicht allein ihres Zieles wegen, das Eindringen des in 2. Kor. ix. 7 ausgedrückten Gedankens, „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“, in die Pandekten Justinians, Dig. Just. xlix. 5.1 pr., nachweisen zu wollen, sondern auch wegen der Art der Beweisführung. Verf. behandelt hier nämlich eines der brennendsten Probleme der modernen Exegese, die relative Bedeutung hebräischer und hellenistischer Elemente in der Entstehung des christlichen Dogmas so, wie es behandelt werden muß: an Hand eines höchst instruktiven Beispiels. Es ergibt sich dabei (104 f.), daß zwar die Selbstlosigkeit bei der unentgeltlichen Zuwendung schon in der Torah, Exod. xxv. 2, stark betont wird, daß aber das fröhliche (*ἡλαρός*) Geben erst aus der hellenistischen Ethik eingedrungen ist, und zwar schon in Prov. xxii. 8a (LXX), ein Satz, der im Hebräischen fehlt. Freilich ergeben sich, vom Verf. zu wenig beachtete, Schwierigkeiten bei dem Versuch, diese Forderung hellenistischer Ethik zu lokalisieren. Deutlich wird einerseits (106 ff.), daß sie nicht aus Aristoteles stammt; deutlich ist andererseits (109), daß sie sich bei Cornutus xv, ed. Lang. 20, 5 ff., als stoische Lehre vorausgesetzt findet. Wenn wir aber sehen, daß sich weder *ἡλαρός* noch *ἡλαρότης* in Arnims Fragmenten der älteren Stoa finden, so werden wir an der Bezeichnung „stoisch“ zweifelhaft, auch wenn Seneca (109 f.) in benef. II ähnliche Ansichten vertritt.<sup>15</sup> Das „fröhliche Wohltun“ ist anscheinend ein Theologumenon, das Wort *ἡλαρότης* ein Praedikatum der Gottheit. Dies Theologumenon ist nach dem Vorbild der Griechen — *sapiens homo beneficus post Deum* sagt Sextus — in der hellenistisch-jüdischen (Sir. xxxv. 11.) wie in der rabbinischen Literatur vermenschlicht worden (112 f.). Die kirchliche Lehre hat Pauli Mahnung nur langsam aufgenommen. Spuren in der Didache (113), bei Barnabas und Hermas, der mand. x, 3, 1 wenigstens das Wort *ἡλαρότης* hat (114), und Irenaeus sind vorhanden, aber selbst Clemens Al. hat in *Quis dives* wenigstens das Wort *ἡλαρός* nicht verwendet (115). So erscheint es uns zweifelhaft, ob ägyptische Papyri, die Schenkungen *εἰσβολῆς ἐρεξα* verzeichnen (116), christlich beeinflusst sind.<sup>16</sup> Auf sicherem Boden stehen wir erst bei Johannes Chrysostomus, der ausdrücklich auf den paulinischen Spruch als Maßstab der Wohltätigkeit verweist (119).

Dem römischen Charakter war dagegen Unentgeltlichkeit zuwider. Ciceros und Senecas Äusserungen, die das Gegenteil zu besagen scheinen, sind nur als Echo oder Übersetzungen griechischer Stimmen zu bewerten, auch wenn man sich der generellen These gegenüber reserviert verhält: „Auf weitere Kreise üben die Stoiker jedoch keinen Einfluß aus; die führenden Politiker blieben mit wenigen Ausnahmen, ebenso wie die Massen, vom Stoizismus unberührt.“<sup>17</sup> Zutreffend ist

<sup>13</sup> E. Caspar, *Gesch. d. Papsttums I* (1930) 38.

<sup>14</sup> Bedenklich zumal ist Verf. These (98 n.), daß die neuen Schichten keine Familien-Vereine gründeten, kam doch gerade am Ende des 2. Jhdts. die Sitte auf, gemeinsame Gräber mit dem Familien-Namen zu bezeichnen. Marquardt-Wissowa, *op. cit.* III, 134 n. 3.

<sup>15</sup> Wir finden auch in den *Sententiae Sexti occasiones donorum perquire etiam cum labore*.

<sup>16</sup> Kann man denn annehmen, daß heutzutage ein kommunistischer Notar in Frankreich oder Italien Ausdrücke aus K. Marx, *Das Kapital*, in seiner Urkunden-Praxis verwenden würde?

<sup>17</sup> Freilich waren die Philosophen meist in der Opposition, aber es waren doch gerade die Stoiker, von denen G. Boissier sagt (*L'Opposition sous les Césars*, 6. Aufl., 1909, 97): „Aussi n'était-ce pas des orateurs que se méfiaient les Césars; les philosophes leur étaient plus suspects, et ils les regardaient comme les véritables ennemis de l'empire.“

es aber, daß man den großen Juristen Hadrians, Salvius Julianus, schwerlich einer Philosophen-Schule und den „stoischen“ Zusatz in Dig. Just. xlix. 5.1. pr. schwerlich ihm wird in die Schuhe schieben können. „*Propter nullam aliam causam facit quam ut liberalitatem, ut munificentiam exerceat*“, ist in der Tat ein Stück Johannes Chrysostomus in den Pandekten. Die Unmöglichkeit, diese ethische Forderung ohne weiteres zur Grundlage der juristischen Entscheidung über die Gültigkeit von Schenkungen zu machen, hat Verf. in den letzten Abschnitten des Aufsatzes ausgeführt; und die vergeblichen Anstrengungen die in Mittelalter und Neuzeit in dieser Hinsicht gemacht worden sind, hat er in der Geschichte vom „Gespenst des fröhlichen Gebers“ dargestellt.

Kirchlicher Einfluß auf die spätrömische Gesetzgebung, diesmal im Westen, ist der Gegenstand des sechsten Aufsatzes „Caesarius von Arles und die Lex Romana Visigothorum“, der sich in diesem Sinne sachlich an die beiden vorhergehenden anschließt. Im Gegensatz aber zu dem rein moralischen Einfluß, der dem Johannes Chrysostomus zuzuschreiben war, stellt Verf. fest, daß Caesarius am Zustandekommen der Lex Romana Visigothorum als Politiker beteiligt war.

Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß die Kommission Alarichs II., unter dem im Frühjahr 506 die Lex erlassen wurde, in einem ihrer wichtigsten Bestandteile, den *Sententiae Pauli*, keinerlei Veränderungen vorgenommen hat (147). Verf. schließt daraus auf die Hast mit der, kurz vor dem Zusammenbruch des westgotischen Reiches, diese Gesetzgebung durchgeführt wurde.<sup>18</sup> Den Grund für den Erlaß der Lex sieht Verf. richtig in der inneren und äußeren Schwäche des Westgoten-Reichs. Militärisch den Franken unterlegen, suchte Alarich II. wenigstens die Spannung zwischen arianischen Goten und katholischen Römern zu beseitigen, zumal Chlodwig zum „Glaubenskrieg gegen die Ketzer“ aufrief (149). Darum gestattete Alarich die Einberufung des Konzils von Agde und erließ die Lex Romana Visigothorum.

Caesarius von Arles war Vorsitzender auf dem Konzil im September 506; aber im Winter 505/6, zur Zeit der Vorbereitung der Lex, befand er sich in Staatshaft in Bordeaux unter dem Verdacht des Hochverrats. Unzweifelhaft ist es aber, daß Geistliche an der Lex beteiligt waren. Das ergibt sich aus ihrem Einführungsgesetz,<sup>19</sup> wo einerseits die Kommission durch *adhibitibus sacerdotibus ac nobilibus viris* bezeichnet wird, andererseits die Annahme der Lex durch *venerabilium episcoporum vel electorum provincialium nostrorum . . . adsensus* vermerkt wird. Daß Caesarius zu diesem *adsensus* hinzugezogen wurde, ist außer Frage; daß er auf die *sacerdotes et nobiles viri* bei ihren Beratungen eingewirkt hat, ist wahrscheinlich. Verf. hat das kirchliche Interesse der Katholiken an der Auswahl der in die Lex aufgenommenen Konstitutionen des Codex Theodosianus dargetan. Caesarius Einwirkung dagegen könnte nur durch einen Vergleich der der Kommission gehörigen *interpretatio* mit den Schriften des Caesarius erwiesen werden, und diesen Beweis hat Verf. nicht angetreten. Was Verf. gegeben hat, ist eine glänzende Schilderung der historischen Situation, in der dieses höchst bedeutende Gesetz, das von der Forschung ungebührlich vernachlässigt wird, zustandekam.

Das Buch schließt mit einer „Erinnerung an Theodor Mommsen“, und es darf gesagt werden, daß sein Wert für unsere Zeit zumal auch in der Anwendung der kritischen Methode Mommsens besteht. Verf. befolgt durchweg den — heute leider nicht mehr selbstverständlichen — Grundsatz, klar auszusprechen, was er weiß, was er vermutet, und was er nicht weiß.

Heywood, *Lancs*

A. Ehrhardt

<sup>18</sup> Mit Recht? Die Kommission gab ja ihre *interpretatio* bei; auf deren anerkannte Flüchtigkeit ist der an sich richtige Schluß zu gründen.

<sup>19</sup> Wir zitieren nach F. C. v. Savigny, *Gesch. d. Röm. R. i. M. A. II* (1816) 38.

Richard Honig: Beiträge zur Entwicklung des Kirchenrechts (= Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien, Heft 12) Göttingen (Schwartz & Co.) 1954. 62 S. kart. DM 5.60.

In der vorliegenden Schrift sind drei Abhandlungen vereinigt und in deutscher Sprache veröffentlicht, die in englischer Sprache für die *Anglican Theological Review* vol. XXV, XXVI, XXXVI verfaßt worden waren: I. Das Nicaenum und die Gesetzgebung der Kaiser des vierten Jahrhunderts, S. 10—29. II. Das sogenannte Vikariat von Illyricum, S. 30—45. III. Leos I. Einfluß auf die kirchenrechtlichen Novellen Valentinians III., S. 46—62. Die Themen weisen auf Problemkreise hin, deren Bewältigung für das Verständnis der Beziehungen von Kirche und Staat im spätantiken bzw. frühbyzantinischen Zeitalter von besonderer Bedeutung ist. Es darf daher begrüßt werden, daß der Verf. mit behutsamer Kritik den Zugang zu den Quellen erschließt und in unmittelbarer Beschäftigung mit den in Frage stehenden Texten seine Argumentationen ableitet. Die wertvollsten Ergebnisse dieser ohne großen wissenschaftlichen Apparat durchgeführten Untersuchungen sind allerdings durch die dem Verf. unbekannt gebliebenen Forschungen anderer Gelehrter bereits ermittelt worden; obwohl neuere Arbeiten sogar weiterzuführen vermochten, soll nicht außeracht gelassen werden, daß die heutzutage leider weithin voneinander getrennten Einzeldisziplinen auch bei günstigen bibliothekarischen Verhältnissen oft und lange genug ihre eigenen Wege gehen, ohne die der anderen zu beachten. Prof. Honig ist aber schon 1933 durch das nationalsozialistische Regime gezwungen worden, Deutschland zu verlassen; daß ihm daher für seine „Abhandlungen“ überwiegend englisch-amerikanische Literatur und nur vereinzelt deutsche Arbeiten zur Verfügung standen, versteht sich von selbst“ (S. 9). So ist durch ein beklagenswertes Geschick die wissenschaftliche Begegnung mit E. Caspar, E. Schwartz, W. Ensslin, W. Kießling, H. Lietzmann, K. Voigt — um nur einige Namen zu nennen — verhindert worden.

Im I. Kapitel wird das Verhältnis der frühen Kirche zum Staat, ihre Rechtspersönlichkeit und ihre Unterwerfung unter die Aufsicht des Staates behandelt. Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über die endgültige Prägung des Reichskirchengedankens durch Theodosius d. Gr., dessen Konstitution *cunctos populos* (Cod. Theod. XVI 1, 2) „die Glaubensformel unter den Schutz der Rechtsordnung stellte und den Bürgern das Bekenntnis zu ihr zur Pflicht machte (S. 17)“. Ohne Kenntnis von W. Ensslins wichtiger Abhandlung über „Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr. (Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Jahrg. 1953, H. 2)“ stimmt H. mit ihm darin überein, daß dieser gesetzgeberische Akt des Kaisers in Glaubenssachen (Ensslin) nicht mit der — später erfolgten — Taufe in Verbindung gebracht werden darf. Andererseits verteidigt H. in Anlehnung an Gothofredus die von Ensslin energisch abgewehrte Vermutung, daß der Bischof Acholius von Thessalonike „suasor, ja sogar der rogator“ der Konstitution gewesen sein müsse. — Die Wechselbeziehung zwischen dem von seinem Gottesgnadentum durchdrungenen Kaiser und dem ihm „huldigenden“ Konzil von Konstantinopel 381 ist mit einigen treffenden Formulierungen gut charakterisiert.

Im II. Kapitel ist das „sogenannte Vikariat von Illyricum“ Gegenstand eines eindringlichen Quellenverhörs. Die These, daß „Illyricum niemals ein Teil des Patriarchats von Konstantinopel war“, daß vielmehr „das illyrische Episkopat als eigenständige und unabhängige Körperschaft“ auch von Rom aus anerkannt wurde, überrascht zunächst durch ihre apodiktische Schärfe. H. bestreitet jedoch nicht, daß die „Päpste Illyricum als Teil des westlichen Patriarchats beanspruchten“, und entfernt sich damit nicht allzu weit von der Auffassung E. Caspars, der sich eingehend mit der „Eigenart der Zwischeninstanz beschäftigte, welche Thessalonike zwischen Rom und dem illyrischen Episkopat zu bilden bestimmt war (Gesch. d. Papst. I 374)“. Zur Kritik der in der Thessalonischen Sammlung überlieferten

Briefe steuert zwar H. gewichtige Argumente bei, doch ist es in diesem Fall besonders zu bedauern, daß ihm die Bemerkungen E. Caspars über die „allgemeine Umprägung von westöstlichen Beziehungen . . . auf die Terminologie und Anschauungsweise des Zeitalters der päpstlichen Dekretalen (S. 381)“ nicht gegenwärtig sein konnten. Freilich: das letzte Wort zu dem umstrittenen Thema zu sagen, lag auch E. Caspar wohl nicht im Sinn; deshalb könnte die vorliegende Abhandlung allenfalls dazu anregen, den gesamten Fragenkomplex noch einmal zu untersuchen und umfassend monographisch zu behandeln (vgl. die bei Bihlmeyer-Funk-Tüchle, Kirchengesch. I (1953) S. 322 zitierte Literatur, die H. unberücksichtigt ließ).

Das letzte Kapitel soll Leos I. Einfluß auf die kirchenrechtlichen Novellen Valentinians III. veranschaulichen. Hierüber findet man bei E. Caspar und neuerdings bei H. M. Klingenberg (Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr., Ztschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesetz, Kanon. Abt. XXXVIII [1952], S. 37—112) reichere Belehrung. Die notwendige Korrektur zu dem — auch von H. geteilten — Urteil über die Kapitulation der staatlichen Gewalt vor dem päpstlichen Suprematie-Anspruch hat W. Ensslin in einem leider zu wenig beachteten Aufsatz über „Valentinians III. Novellen XVII und XVIII von 445“ (Ztschr. d. Savigny-Stiftung, Roman. Abt. Bd. LVII [1937] S. 367—378) vorgeschlagen.

Zur Einführung in die Problematik der Beziehungen von Kirche und Staat in der Spätantike kann das Büchlein seine Dienste anbieten; aber auch der eigentlichen Forschung werden einige Anregungen vermittelt.

Bonn

J. Straub

Ratramnus: *De Corpore et Sanguine Domini*. Texte établi d'après les manuscrits et notice bibliographique par J. N. Bakhuizen van den Brink (= Verhandelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Afd. Letterkunde, NR LXI, 1) Amsterdam (North-Holland Publishing Comp.) 1954. 140 S. brosch. hfl. 7.50.

Das vorliegende Werk bietet nicht nur den kritischen Text (31—61) an Hand der eingehend beschriebenen (3—30) 6 erhaltenen Handschriften, sondern fügt noch, was vielleicht das wertvollste ist, eine ziemlich eingehende Geschichte dieses theologischen Traktates bei (62—128), in der sich der ganze Eucharistiestreit des 16.—17. Jahrhunderts in charakteristischer Weise widerspiegelt. Nicht nur die schwierigen Begriffe, sondern ebenso die theologische Tiefe dieser Untersuchung wurde immer wieder Anlaß zu den verschiedensten Deutungen: Symbolisten wie Realisten haben sie für sich in Anspruch genommen. Um nur die wichtigsten Daten zu nennen: Der Mönch Ratramnus hat die Schrift um 844 eigens für Karl den Kahlen verfaßt; 1051 wurde sie irrtümlich für ein Werk des Skotus Eriugena gehalten, auf dem Konzil von Vercelli verurteilt; 1531 zum erstenmal in Köln von Johannes Prael, wohl aus humanistisch-historischem Interesse, gedruckt und sehr bald, vor allem von den Calvinisten in der Schweiz und in Holland aufgegriffen, immer wieder aufgelegt, in den Eucharistiekämpfen des 17. Jahrhunderts vor allem in Frankreich und in England, dann eifrig und in sehr freier Weise übersetzt, um als alter Zeuge des calvinistischen Symbolismus vorgestellt zu werden. 1566 nennt sie Sixtus von Siena eine bloße Fälschung des Oekolampadius, und die Echtheitsfrage wird in der Folgezeit eifrig ventilirt, bis 1680 Mabillon berichten kann, daß er in einem Kodex des Abtes Heriger des Klosters Lobbes aus dem 10. Jahrhundert in einer Schrift des 9. Jahrhunderts dieses Werk des Ratramnus zusammen mit seinem anderen Traktat über die Prädestination gefunden habe. Die Deutung des Werkes blieb kontrovers bis in die Gegenwart, wie der Herausgeber in der Conclusion (129—134) noch zeigt: J. Bach etwa oder A. Nägle deuten Ratramnus im realistischen Sinn, während Geiselman in ihm einen Symbolisten sieht. Dem Herausgeber noch unbekannt ist, daß angeregt durch Geiselman und Adam, neuerdings J. F. Fahey versucht (vgl. Schol. 28 [1953] 622), durch den platonisch-neuplatonischen Teilhabegedanken die schwierigen Begriffe und Bilder des Ratramnus wieder realistisch zu deuten. — Seine eigene Ansicht faßt Bakhuizen (132) in die Worte: *Il n'est donc pas question d'une conception de mémoire purement symboliste chez Ratramne. On peut dire que, d'un bout à l'autre, son traité comment l'idée du sacrament d'une façon spirituelle mais non symboliste, réelle mais non grossière, positive mais non matérielle.* Um den Reichtum der theologischen Ideen dieses Traktates sichtbar zu machen, stellt der Herausgeber eine lange Reihe von zusammengehörigen oder synonymen Begriffen und Bildworten aus der Eucharistielehre des Ratramnus zusammen, die zeigen kann, daß die herkömmlichen Gegensatzpaare Augustinismus-Aristotelismus, Symbolismus-Realismus nicht genügen, um die Lehre des Ratramnus gültig kennzeichnen zu können. Ratramnus ist ein eigenständiger, theologisch tiefer und christlich frommer Denker und das, worum es ihm geht, ist nichts Geringeres als die Geschichtlichkeit im Mysterium, die in der Karolingischen Renaissance neu gesehen wurde (vgl. A. Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon: ZKTh 73, 1951, 424—464). Der neue kritische Text, der sich meist an die älteste Handschrift aus dem Kloster Lobbes hält, kann in c. 69 (44 Anm. 30) an Hand der Handschrift eine interessante, spätere Abänderung eines „non“ in ein „nunc“ wieder korrigieren und so die Meßopferlehre des karolingischen Theologen wieder verständlich machen, worauf der Herausgeber selbst (134) hinweist. Als Schönheitskorrekturen seien genannt: S. 40 Z. 3 lies nos statt

dos; S. 42 nota e vor Aug. ep. 98. — Diese neue Edition ist geeignet, nicht nur zur Deutung und Würdigung des Werkes des Ratramnus einen entscheidenden Beitrag zu liefern, sondern auch unser oft festgefahrenes Nachdenken über das unauflöslche und unergründliche Geheimnis der heiligen Eucharistie wieder zu beleben und zu vertiefen.

Bonn

J. Auer

Fridolin Dressler: *Petrus Damiani, Leben und Werk.* (= *Studia Anselmiana fasc. XXXIV*) Rom (Herder) 1954. XVIII, 247 S. brosch. DM 22.—

Eine Monographie über Petrus Damiani war im deutschen Sprachgebiet gewiß ein Desiderium der mittelalterlichen Geschichte, auch wenn man sich vielleicht fragen kann, ob solche zusammenfassende Werke Gegenstand einer Dissertation, einer Erstlingsarbeit sein sollten, wie sie vorliegende Arbeit darstellt. Doch von dieser Würzburger Dissertation von 1951, die für den Druck noch in manchen Stücken ergänzt wurde, darf man sagen, daß sie in ihren Urteilen wohlbegründet und ausgewogen erscheint, auch wenn das Schöpfen aus dem Vollen fehlt, das man sich für so eine Arbeit gerne wünschen würde. In gewissenhafter Kleinarbeit wird Leben und Werk, Charakter und Schicksal des großen Eremitenpriors von Fonte Avellana, aus seinem eigenen, umfangreichen literarischen Werk in erster Linie, gezeichnet. Die schwierige Frage nach der Echtheit der Werke wird in einem (3.) Anhangteil an Hand der bisherigen Aussetzungen kurz behandelt: Ep. 5, 15 und 7, 4, die *expositio canonis missae*, 19 Predigten, die *carmina* 22—24, 28—34, 74 und 218 werden als unecht ausgeschieden, sodaß in der Ausgabe von Gaetani, abgedruckt bei Migne PL 144 und 145, 103 ep., 67+5 opuscula, 59 sermones, etwa 170 *carmina* et *preces* und 4 *vitae* als „die wesentlichen und bedeutungsvollen Schriften Damianis“ verbleiben, wenn manches Einzelstück auch noch in Bibliotheken verborgen sein mag (S. 237). In drei Kapiteln wird nun zunächst der Chronologie des Lebens folgend Herkunft, Umwelt und Ausbildung des Ravenanaten Petrus (c. 1), sein Verhältnis zum Mönchtum (c. 2) und zur Reformkurie (c. 3) gezeigt. Deutlich wird der innere und äußere Ausbau dargetan, den das Werk Romualds durch den jungen, gebildeten und zielstrebigem Prior Petrus erfährt. Manche Einzelprobleme bedürften wohl noch einer gründlicheren Einzeluntersuchung: so wäre doch Herkunft und geistiger Grund für diese besondere Form des Eremitentums zu zweien oder dreien, oder des Beginns der Selbstgeißelung als ascetischer Form bei Petrus Damiani (vgl. dazu etwa das *Nudus nudum Christum sequi* von Matth. Bernards, *Wissenschaft und W.* 14 [1951] 148—151) oder der Sinn des *quiescere* in der Eremitenfrömmigkeit noch weiter zu untersuchen (S. 50, 66.69). — Mit viel Umsicht wird die Beziehung Damianis zu den verschiedenen führenden Gestalten der Reformbewegung dieser Zeit gezeichnet, sein Hineingezerrtwerden in die Öffentlichkeit der Politik durch sein seelsorgliches Streben und seine Flucht aus dieser unruhigen Welt in sein Kloster. Die Bedeutung des Einsiedlerpriors gegenüber Humbert von Silva Candida, den A. Michel vor allem zur Darstellung gebracht hat, besonders für das Laterankonzil 1059 (S. 124), scheint doch etwas übertrieben. Damiani wird zu dieser Zeit noch etwas mehr von der Reformpartei in Dienst genommen, zumal in praktischen Reformunternehmungen, auch wenn er dabei, wie sehr gut gezeigt wird, bei aller persönlichen Ergebenheit gegen das Papsttum doch seine eigenen religiösen Ziele und theologischen Überzeugungen sich wahrte. Hat er doch in zwei ganz wichtigen Stücken eine von Humbert sehr abweichende Überzeugung: er hält die simonistischen Weihen für gültig (*Lib. gratissimus*) und erkennt eine gewisse Eigenständigkeit der kaiserlichen Gewalt neben der päpstlichen an (S. 140), zwei Ansichten, die ihm bei seinen

großen kirchlichen Sonderaufgaben in Mailand, Cluny und Frankfurt sehr zustatten kommen. — Überzeugend wirkt vor allem auch das Urteil über Damianis Stellung zu Bildung und Wissenschaft im 4. Kapitel, wo entgegen der verbreiteten Ansicht fast aller Philosophiegeschichten gezeigt wird, wie der gründlich gebildete Ravennate Petrus zwar um des religiösen Reformanliegens willen sehr negative Aussagen (oft rhetorisch übertrieben) über die weltliche Bildung macht, im Dienste der Theologie und der Kirche aber Wissenschaft und Bildung sehr wohl gelten läßt, ja fordert und zumal selber leidenschaftlich pflegt. Deutlich zeigt schließlich das 5. Kapitel, wie ein besonderes Stück der Größe dieses Mannes im Weiterwirken durch seine zahlreichen Schriften (neben dem Ordensgeist und dem Vorbild des „Heiligen“) besteht: während die Schriften des Humbert keinerlei weitere Verbreitung mehr finden (S. 110), werden die Werke Damianis von ihm selbst und von Monte Cassino zunächst gesammelt und vom 11. bis 15. Jahrhundert eifrig abgeschrieben, wie die Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung seiner Werke im 1. Anhang (S. 223) deutlich zeigt. (In anderen Anhängen werden noch die Druckausgaben und die Chronologie seiner Werke, soweit sie feststellbar ist (nach Neukirch), zusammengestellt. Außer dem Namen- und Sachregister ist eine Karte mit den Einsiedeleien und Klöstern Damianis beigegeben. Nur am Rande sei noch vermerkt: der S. 217 genannte Gilbert de la Porree heißt tatsächlich Gilbert Porretta von Poitiers. Wenn im Schlußwort Petrus Damiani genannt wird „der bußfertige Einsiedlerprior, der reformfreudige Kardinal, der geistreiche Schriftsteller, der religiöse Mensch in selten reiner Form“, muß man gestehen, daß diese Aussagen in dem knappen, aber inhaltsreichen Buch Leben und Farbe erhalten haben.

Bonn

J. Auer

Gerhohi praepositi Reichersbergensis Opera inedita I: Tractatus et libelli cura et studio PP. Damiani ac Odulphi van den Eynde et P. Angelini Rijmersdaal, OFM. Accedunt Gerhohi Epistolae tres quas vel primo vel integros ed. Petrus Classen (= Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani 8). Rom (apud Pont. Athenaeum Antonianum) 1955. XIX, 377 S.

Eine empfindliche Lücke in den Publikationen mittelalterlicher Quellen wird durch dieses Unternehmen der Franziskaner in erfreulicher Weise endlich geschlossen. Der „Libellus de ordine donorum Sancti Spiritus“, das „Opusculum ad cardinales“ und ein Brief an einige Nonnen waren bisher nur teilweise, die „Expositio super canonem“, der „Liber de laude fidei“, der Traktat „Utrum Christus homo Filius sit Dei naturalis et Deus“ und ein Brieffragment an Eb. Eberhard von Salzburg überhaupt noch nicht gedruckt. Die Textwiedergabe ist einwandfrei, ein kleines Versehen S. 132, 10: fundamentum, lies: fundamenta (so auch bei Rupert), wenige unbedeutende Druckfehler. Entscheidend bei einer Gerhoh-Edition ist der quellenkritische Apparat. Restlose Vollständigkeit wird dabei nur schwer zu erreichen sein. So wäre S. 97, 9 bis S. 98, 1 (7 Gaben und 8 Seligkeiten) hinzuweisen gewesen auf Augustinus, De serm. Dom. in monte 1 c. 4, PL 34, 1234 f. und Rupert, In IV Ev. c. 18, PL 167, 1550 ff. Das Erreichte kann man dennoch vorzüglich nennen. Zu begrüßen sind die Verweise auf meist dogmatische Parallelen, wiederkehrende Väterzitate usw. in Gerhohs übrigen Werken. Der Symbolist Gerhoh würde es aber sicher verdienen, auch seinen Symbolkreis durch derartige Verweise etwas auszuschreiten, wobei nicht zuletzt der Bedeutungswechsel der Symbole zu beachten wäre (z. B. die Cherubim S. 12 und bei Weisweiler, Scholastik 13 S. 45; Vögel und Fische S. 27 und bei Scheibelberger Ant. S. 233; die Gestirne S. 47 und bei Scheibelberger a.a.O. usw.). — Der angekündigte zweite Band soll die noch ungedruckten Teile des Psalmenkommentars enthalten. Wäre

nicht auch eine neue, quellenkritische Herausgabe der übrigen Teile zu erwägen, deren fruchtbare Lektüre bei Pez-Migne ohne Berücksichtigung der von Gerhoh ohne Quellenangabe zitierten Väter, insbesondere Augustins, kaum möglich ist?

Rom

E. Meuthen

Regesten der Erzbischöfe von Bremen. Band II, 1. Lieferung (1306—1327), bearbeitet von Günther Möhlmann (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen, Band XI), Hannover (Selbstverlag der Historischen Kommission) 1953. XV, 79 S. brosch. DM 12.—.

Im Jahre 1938 wurde Günther Möhlmann, heute Staatsarchivdirektor in Aurich, von der Historischen Kommission für Niedersachsen mit der Fortsetzung der von Otto Heinrich May bis zum Jahre 1306 bearbeiteten Regesten der Erzbischöfe von Bremen beauftragt. Als zeitlichen Endpunkt wählte er das Jahr 1406, das Todesjahr des Erzbischofs Otto von Braunschweig. Vor Beginn des zweiten Weltkrieges hatte er das Material bis 1327 gesammelt, dann setzte der Bombenangriff vom Oktober 1943 der Arbeit ein vorzeitiges Ende: die Urkunden und Kopiare des Erzstiftes Bremen wurden weitgehend vernichtet. So entschloß sich der Bearbeiter, die Regesten mit dem Jahre 1327 abzuschließen. Die Bezeichnung des vorliegenden Bandes als 1. Lieferung ist darum gewählt, weil Funde im vatikanischen Archiv eine Weiterführung bis 1344 nicht aussichtslos erscheinen lassen.

Der Zeitraum 1306—1327 umfaßt die Amtsperiode des Erzbischofs Heinrich von Golthorn, die dann folgende bis 1310 dauernde Vakanz und die Regierung Johann Grands. Dieser war nach Willehad der erste und einzige Ausländer vom Bremer Erzstuhl und hatte sich durch eine unkluge Politik seine Suffraganbischöfe zu erbitterten Gegnern gemacht. Im Jahre 1316 wurde er von seinen Domherren für wahnsinnig erklärt und abgesetzt. Nach seiner Wiedereinsetzung durch die Kurie ließ er die Erzdiözese durch Generalvikare verwalten, während er sich selbst meistens in Avignon aufhielt. Die Urkunden über die kanonischen Prozesse unter Johann machen einen wesentlichen Bestandteil der vorliegenden Regesten aus.

Nachdem Otto Heinrich May ca. 15 Jahre an seinem großen Regestenwerk gearbeitet hat, wird man Günther Möhlmann für die nach diesem Vorbild besorgten Fortsetzung nur danken können.

Göttingen

H. W. Krumwiede

Melchior Vischer: Jan Hus. Aufruhr wider Papst und Reich. Frankfurt/M. (Societätsverlag) 1955. 415 S. geb. DM 15.80.

Vischers Husbiographie, deren erste Fassung in zwei Bänden 1940 erschienen war, verdankt ihren Erfolg der eingehenden und farbensatten Schilderung des kulturellen Milieus, aus dem Hus stammte und in dem er sich in Prag und Konstanz bewegte, aber auch dem starken Bemühen um das Verständnis der scheinbar so einfachen, in Wirklichkeit aber doch mehrschichtigen Persönlichkeit des ersten großen Tschechen. Das Buch fesselt von der ersten bis zur letzten Seite, ist aber keineswegs ein Produkt des historischen Journalismus, sondern beruht auf umfassenden und ernsten Studien und bringt zumal dem deutschen Leser manches Neue. So wird z. B. die auch noch im Lexikon für Theologie und Kirche V 205 wiederholte Behauptung, Hus sei Rektor der Prager Universität gewesen, auf einen Interpunktionsfehler zurückgeführt (S. 98, 386 f.). Das ganze Buch ist angefüllt mit Beweisen dafür, daß der tschechische Nationalismus keineswegs die erste

und wichtigste Triebkraft des Hussitismus war: die zahlreichen Deutschen unter seinen Anhängern, die Tschechen unter seinen Gegnern lehren das Gegenteil.

Der wissenschaftliche Benutzer steht vor der Schwierigkeit, daß das Buch jeden, auch des geringsten Quellen- und Literaturnachweises entbehrt, was umso mehr zu bedauern ist, als die reiche tschechische Literatur den meisten deutschen Forschern aus sprachlichen Gründen unzugänglich ist. Stichproben, die Ref. in den Kapiteln über das Konstanzer Konzil (S. 239 ff., 286 ff., 303 ff.) machte, ergaben jedoch, daß die Quellen der Konzilsgeschichte, insbesondere Richtentals Chronik, ausgiebig benutzt sind. Freilich vermißt der Kirchenhistoriker Wesentliches und fühlt sich an vielen Stellen zum Widerspruch herausgefordert. Hus wollte nicht „Gott anders sehen“ (S. 81), er sah die Kirche anders als seine Zeitgenossen und sie selbst. Man kann Hus nicht verstehen, ohne seinen Kirchenbegriff aus den theologischen Auseinandersetzungen des Spätmittelalters heraus zu erklären und im Zusammenhang herauszuarbeiten. Nicht sein Auftreten gegen die Auswüchse des Ablasses, dessen Wesen wieder einmal mißverstanden wird (S. 82), bedeutete die „Trennung von der amtlichen Kirche“ (S. 180), diese war schon durch die Annahme des spiritualistischen Kirchenbegriffs Wiclifs vollzogen. Die — im übrigen außerordentlich lebendig geschilderten — Vorgänge in Konstanz würden um vieles klarer werden, wenn dabei auf die Grundzüge des Verfahrens beim kanonischen Ketzerprozeß hingewiesen würde. Selbst da, wo V. „die Kirche als die Weiterherzigere“ rühmt, und mit der „wortgerechten Unduldsamkeit“ des Hus kontrastiert (S. 354), begegnet man Argumenten, die ein katholischer Theologe nicht unterschreiben kann. Ergreifend ist die Schilderung der letzten Tage des Verurteilten, der „constantia in Constantia“ (S. 356 ff.). Trotz der gemachten Vorbehalte muß man sagen: diese Husbiographie ist lebendige Kirchengeschichte.

Bonn

H. Jedin\*

S. Van der Woude: *Acta Capituli Windeshemensis. Acta van de Kapittelvergaderingen der Congregatie van Windesheim* (= Kerkhistorische Studien behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, deel VI) 'S-Gravenhage (Nijhoff) 1953. 292 S. hfl. 12.—

Zu den Arbeiten von P. Volk über die Bursfelder Reformkongregation gesellen sich in letzter Zeit auch Studien zur Windesheimer Augustinerreformkongregation, für deren Geschichte man zwar immer noch auf das grundlegende Werk von J. G. R. Acquoy, *Het Klooster te Windesheim en zijn invloed* (3 Bde 1875 bis 1880) angewiesen ist. Im *Monasticon Batavum* von Schoengen-De Kok (1941 bis 1942) ist inzwischen ein kurzer Abriß der Geschichte des Klosters mit den wichtigsten Angaben über die archival. Quellen und die Bibliographie erschienen. Aus diesem Material greift die vorliegende Publikation einen wichtigen Bestand heraus, nämlich die Akten und Beschlüsse der Generalkapitel bis 1611. Diese Abgrenzung ist willkürlich, läßt sich aber, wie der Herausgeber im Vorwort erwähnt, insofern räumlich verstehen, als Aufstieg, Blütezeit und Niedergang der in den Niederlanden gelegenen Klöster der Kongregation enthalten ist. Bis zu diesem Zeitpunkt ist der Text der Kapitelsbeschlüsse nach der Handschrift 133 C 2 der Königlichen Bibliothek in Den Haag vollständig abgedruckt; bei den schon anderswo publizierten päpstlichen Bullen und Breven sind natürlich nur die Fundorte angegeben. Die Handschrift ist eine Kopie. Das Original war auf Veranlassung des Generalkapitels von 1715 entstanden, das die Sammlung der früheren Kapitelsbeschlüsse bestimmte. Diese ursprüngliche Handschrift befand sich bis 1914 in Aachener Privatbesitz, ist aber heute offenbar verschollen. Eigentliche Akten der Generalkapitel sind erst seit 1427 überliefert, von den früheren Kapiteln nur noch dürftige Reste vorhanden. Nach Ansicht des Herausgebers kann man erst

von etwa 1560 an die Überlieferung als vollständigen Niederschlag der Beratungen ansehen. Die Generalkapitel wurden grundsätzlich jedes Jahr abgehalten, die Pflicht zur Teilnahme war aber nach der Entfernung abgestuft; oft sind auch sogenannte Private Kapitel abgehalten worden. Der Inhalt bringt viel Wissenswertes zur inneren Geschichte und Entwicklung der Reformkongregation, vor allem nach der liturgiegeschichtlichen Seite. Das Vorgehen des Nikolaus von Cues und z. B. das Auftreten Luthers finden lebhaften Widerhall in den Generalkapiteln. Von kulturgeschichtlichem Interesse sind Beschlüsse über die Verwendung der lateinischen Sprache in Wort und Schrift.

*Tübingen*

*K. A. Fink*

Thomas Ebendorfers Schismen traktat, bearbeitet von Harald Zimmermann (= Archiv für österreichische Geschichte Bd. 120, Heft 2) Wien (Kommissionsverlag R. M. Rohrer) 1954. 103 S. br. DM 8.60.

Der Schismen traktat des Wiener Theologen und Geschichtsschreibers Thomas Ebendorfer († 1464), den Harald Zimmermann unter Zugrundelegung des Autographs in Cod. Lat. 3423 der Wiener Nationalbibliothek herausgibt, wurde auf Wunsch Kaiser Friedrichs III. größtenteils schon 1451 am Vorabend der Romreise desselben niedergeschrieben, aber erst 1458 endgültig abgeschlossen, als der Verfasser mit der Ausarbeitung seiner Papstchronik begann. Unter starker Benutzung der *Chronica summorum pontificum et imperatorum Romanorum* des Andreas von Regensburg, aber auch Martins von Troppau und anderer Quellen (z. B. des *Liber pontificalis*), insbesondere des unter joachitischem Einfluß stehenden Telesphorus von Cosenza (1386) stellt Ebendorfer 24 Schismen der Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart zusammen. Im Laufe der Niederschrift weitet sich die Darstellung jedoch zu einer kurzen Papstgeschichte aus, die für die zeitgenössischen Päpste von Martin V. bis Kalixt III. manche interessante Notiz bringt, wie den Einwand des Sienerer Konzilslegaten gegen die Verurteilung der konziliaren Theorie: Wenn Ihr [Martin V.] das Superioritätsdekret außer Kraft setzt, folgt notwendig, daß Ihr nicht Papst seid (S. 72). Kein früheres Schisma erscheint dem konziliaristisch gesinnten Ebendorfer gefährlicher als das Basler Schisma Felix' V., weil es durch die Autorität eines Allgemeinen Konzils gedeckt werde (S. 83). Der geschichtstheologische Grundgedanke des Traktates ist, daß Gottes Hand die Kirche aus den tribulationes errettet, die ihr durch Tyrannen, Haeretiker und Schismatiker bereitet werden. Der kirchenreformerische Standpunkt des Verfassers wird sichtbar, wo er (S. 18, 72 f., 84) den Abfall der Kirche vom Armutsideal, die *avaricia* und die *ceca et petulans ambicio* als die Ursachen der Übel bezeichnet, unter denen sie leidet. Der Editionsweise der MGH folgend, gibt Zimmermann die aus anderen Quellen entnommenen Teile des Traktates in Kleindruck und erleichtert dadurch die Feststellung des Ebendorferschen Eigengutes. Seine, mit reichem Anmerkungsapparat versehene Ausgabe verdient die Anerkennung und den Dank der Kirchenhistoriker, weil sie eine bisher unbekannte Quelle für die geschichtliche Sicht der Kirche im Spätmittelalter sorgfältig gefaßt und gereinigt für das Studium bereitstellt.

*Bonn*

*H. Jedin*

Ludger Meier, OFM: Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. XXXVII, Heft 5) Münster/Westf. (Aschendorff) 1955. XI, 949 S. kart. DM 7.—.

In einer kurzen Einleitung stellt M. zunächst das Resultat seiner bisherigen Forschung über Leben und Umwelt Jakobs dar. Jakob ist nicht identisch mit Bene-

dikt Stolzenhagen, wie dies Grabmann noch annahm, als er den Artikel über Jakob für das Lexikon für Theologie und Kirche geschrieben hat. Jakob darf auch nicht dem sog. Erfurter Universitätskreis zugerechnet werden, da er nie Lehrer an der dortigen Universität gewesen ist. Geburtsjahr, deutsche Abstammung, Aufenthalt in Krakau, Reise zum Basler Konzil 1441, der für Jakobs Leben entscheidende Eintritt in das Karthäuserkloster zu Erfurt dürften nun trotz Verlust der ersten Biographie weithin gesichert sein. Der Kartäuserorden genöß im 15. Jahrhundert großes Ansehen, an dem gerade das Erfurter Kloster besonders partizipierte. Jakob stand selbstverständlich unter dem Einfluß der ganzen damals in Erfurt herrschenden geistigen Atmosphäre. Die Bedeutung der Stadt und des Klosters trugen gewiß dazu bei, daß sein Schrifttum von dort aus eine so rasche und überaus weite Verbreitung gefunden hat. Gerade über diese große Verbreitung der Schriften Jakobs gibt uns der Hauptteil des Meierschen Buches ein ganz anschauliches Bild. Es ist erstaunlich, wie viel Jakob geschrieben und in wie vielen Hss. diese Schriften heute noch erhalten sind. Das Schrifttum läßt sich deutlich in zwei Gruppen unterscheiden: eine erste Gruppe umschließt die in Krakau verfaßten Schriften, die zweite die in Erfurt geschriebenen. 70 Seiten wurden benötigt, um nur die Titel der einzelnen Schriften und deren noch vorhandene Hss. aufzuzählen; eine genaue Chronologie dieser Werke war M. noch nicht möglich. Auf weiteren 7 Seiten zählt er noch zweifelhafte und unechte Werke auf, die Jakob einst zugeschrieben wurden. — Eine Frage drängte sich mir beim Studium auf: warum wurden von M. nicht auch die Inkunabeln mitaufgeführt, in denen sich Werke Jakobs finden? In der Stuttgarter Landesbibliothek befinden sich gleich deren 4; sie sind doch gewiß nicht ohne Bedeutung!

Meier, wohl einer der besten Kenner des spätmittelalterlichen Hss-Materials, hat damit eine hervorragend gute und wichtige Vorarbeit geleistet; jetzt erst kann das Werk des Jakob von Jüterbog gründlich untersucht und seine geistesgeschichtliche Bedeutung herausgestellt werden. Das Ergebnis einer solchen Arbeit wird nach Meier sein ein „klarer Spiegel des geistigen und kirchlichen Lebens der deutschen Vorreformation“.

Ein weiterer Wunsch wäre, daß den beiden am Schluß stehenden Indices noch ein solcher über die Hss. angefügt worden wäre.

*Rottenburg a. N.*

*A. Hufnagel*

Theobald Freudenberger: Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Reyss. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Bistum Würzburg am Vorabend der Reformation. (= Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 11.) Münster (Aschendorff) 1954. VIII, 134 S. kart DM 7.50.

Die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum hat sich bekanntlich die Erforschung der Reformationsgeschichte zum Ziele gesetzt. Sie arbeitet in drei Veröffentlichungsreihen, deren erste sich mit der Edition von Werken katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung befaßt (CC = Corpus Catholicorum), deren zweite einzelne Probleme der Kontroverse, der kirchlichen Zustände und der Aufbaukräfte im Zeitalter der Glaubensspaltung und der katholischen Reform behandelt (RST = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte) und deren dritte in Form von Vereinsschriften Lebensbilder führender Persönlichkeiten der Reformationszeit bringt (KLG = Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung). Die Begründung für die Aufnahme vorliegender Arbeit in diese dritte Veröffentlichungsreihe gibt der Verfasser selbst, wenn er im Vorwort sagt: „Das rechte Verständnis geistiger Entscheidungskämpfe erschließt sich nur dem, der ihre Voraussetzungen kennt. Zu den schwierigsten Problemen, die uns das Reformationszeitalter zur Lösung stellt, gehört die Frage, mit welchen

inneren Kräften die Kirche in das gewaltige Ringen des 16. Jahrhunderts hineinging . . . Dazu will die vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern, indem sie einen Mann behandelt, der als Seelsorger mitten im Volke stand und dessen Leben im gleichen Jahre zu Ende ging, in dem Luther seine Thesen anschlug“.

Mit unglaublicher Akribie und Sachkenntnis entwickelt er aus sehr dürftiger Quellenlage das Bild eines großen Volkspredigers, theologischen Lehrers und Seelsorgers der Stadt Würzburg, von dessen Wirksamkeit und Ausstrahlung man bisher so gut wie nichts wußte. Er stellt ihn in eine Reihe mit Geiler von Kaisersberg, Wimpfeling und Thomas Murner und schreibt ihm, eben wegen seiner Tätigkeit auf der Kanzel und in der Ausbildung des Priesternachwuchses, eine große Breitenwirkung zu. „Seine untadelige Persönlichkeit legt die Vermutung nahe, daß die Zahl der tüchtigen und seeleneifrigen Männer unter dem damaligen Klerus doch größer war, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist“. Eine große Fülle von Einzelbeobachtungen und gelegentlichen Notizen, die durchweg in mühevoller Archivforschung aus ersten Quellen gewonnen sind, rundet sich unter Freudenbergers Hand zu einem imposanten Kulturgemälde, das weit über den Rahmen einer Biographie hinausgeht.

Johannes Reyss entstammte einem angesehenen, alteingesessenen Würzburger Geschlecht. Der frühe Tod des Vaters brachte Sorge und Not über die vielköpfige Familie. Trotzdem konnte Johannes die hohe Schule in Erfurt besuchen. Er erlangte die akademischen Grade, wurde Professor der Philosophie und schließlich Dekan der Artistenfakultät. Nebenher studierte er Theologie und wurde Priester. 1503 erhielt er das ehrenvolle Amt des Dompredigers in Würzburg und übernahm zugleich den theologischen Lehrstuhl daselbst. 1508 trat die Predigerpfürnde am Stift Haug hinzu. Im Juli 1517 rief der Tod den kaum 60jährigen aus seiner segensreichen Tätigkeit ab.

Das ist in kurzen Zügen der Lebenslauf des Johannes Reyss. Er trägt zunächst so gar nichts Außergewöhnliches an sich. In der Art aber, in der Freudenberger tiefeschürfende Untersuchungen über so manche anfallende Probleme anstellt, etwa über das Predigtwesen im Bistum Würzburg in der Vorreformationszeit und über die Predigtpfürnden im allgemeinen (S. 8—38), wird die Biographie zu einer Fundgrube für jeden Kirchen- und Kulturhistoriker. Die vielseitige Tätigkeit des Dompredigers gibt dem Verfasser oft willkommenen Anlaß, sich über zeitgeschichtlich bedeutsame Erscheinungen und Ereignisse zu äußern. Als scharfer Sittenrichter hat Reyss z. B. von der Domkanzel aus gegen den unsittlichen Spielbetrieb im „Grünbaum“ Stellung genommen. Freudenberger benutzt die Gelegenheit, um der Frage grundsätzlich nachzugehen. Es ist schon fast eine Kulturgeschichte des Spiels in Würzburg, was er auf Grund genauer Quellenforschung darüber zusammengetragen hat (S. 63—78). Oder die Tätigkeit des Dompredigers auf karitativem Gebiete veranlaßt den Verfasser zur Untersuchung des Armen- und Krankendienstes der Stadt Würzburg im allgemeinen (S. 78—85). Am wichtigsten und interessantesten sind, bei der Behandlung von Reyss' Stellung zur Ablassverkündigung, die Ausführungen über die Ablasspredigt in Würzburg seit Mitte des 15. Jahrhunderts (S. 85—112). Sie stellen eine wertvolle Bereicherung unseres Wissens über diesen, praktisch die Reformation auslösenden Faktor und über seine wirkliche Handhabung um 1517 dar, wofür man dem Verfasser großen Dank schuldet. Er zeigt, wie stark schon die Zeitgenossen an den vorhandenen Mißständen Kritik geübt und opponiert haben, und wie diese Ablehnung aus einer längst bestehenden Gruppe von Reformfreunden hervorgegangen ist, wie deren Bemühungen aber an der Verständnislosigkeit und theologischen Unbildung letzten Endes der Bischöfe scheitern mußten.

Für die Gesamtbetrachtung der Zustände am Vorabend der Reformation ergibt sich aus Freudenbergers Darstellung ein recht positives Bild, über das „wir uns ehrlich freuen dürfen“.

# Reformationszeit

Émile V. Telle: *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement. Étude d'Évangélisme matrimonial au XVI<sup>e</sup> siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme.* Genf (E. Droz), 1954. XI, 500 S.

Manches spricht dafür, daß sich im Gesamtbilde der Reformation des 16. Jahrhunderts eine gewisse Akzentverlagerung anbahnt, wenigstens, soweit es die protestantische Sicht betrifft. „Lutherrenaissance“, „Calvinrenaissance“ und bis zu einem gewissen Grade auch „Zwinglirenaissance“ haben einerseits Melancthon und andererseits namentlich die „Spiritualisten“ des 16. Jahrhunderts im Verhältnis zu deren historischer Bedeutung zu stark in den Hintergrund gedrängt und auch die Reformbewegung, die in Trient gipfelt, nicht hinreichend zur Geltung kommen lassen: der Begriff „reformatorisch“ war zum Wertbegriff geworden, der allzu voreilig auch als historisch eindeutig angesehen wurde. Es scheint, als befänden wir uns seit geraumer Zeit in einer Rückwärtsbewegung, die besonders durch die stärkere Hervorhebung gerade der Gestalten und Bewegungen gekennzeichnet ist, die zuvor weniger betont worden waren. Man kann das im Interesse der historischen Klarheit nur begrüßen. Der Forschung kann auch mit einer — dann unweigerlich romantisch ausfallenden — Verherrlichung der „Hauptreformatoren“ nicht gedient sein. Die Frage nach dem Geltenden ist als solche keine historische Frage, und es wäre ein historischer Irrtum, das 16. Jahrhundert global als die Zeit eines neuen Durchbruchs des paulinisch verstandenen Evangeliums aufzufassen.

Die vorliegende Arbeit ist ein Dokument für den Aspektwandel, in dem wir stehen und der der Kirchengeschichte wie der systematischen Theologie neue, nicht leicht zu bewältigende Aufgaben stellt. In ungewöhnlicher Breite wird dargetan, daß Erasmus in seiner Stellung zu Mönchtum, Zölibat und Ehe den Reformatoren nicht nur vorgearbeitet, sondern in thesei radikalere Positionen bezogen habe als sie, und zwar, weil er die augustinische Basis, die die Reformatoren mit ihren römisch-katholischen Gegnern teilten, überhaupt verlassen habe. Man merkt dem Verf., der sich bereits mit benachbarten Themen befaßt hat, an, daß er Erasmus namentlich Luther (*De votis monasticis*) gegenüber als den Überlegenen herausstreichen möchte. Aber da seine Arbeit materiell unter seiner offenkundigen Begeisterung für seinen Helden nicht leidet, sondern deutlich durch sie vorangetrieben ist, so ist nicht einzusehen, wie man das Temperament, das uns hier begegnet, tadeln wollte. Eindrucksvoll ist die ausgedehnte Kenntnis der — in etwas zu ausführlichen Inhaltsangaben wiedergegebenen — Quellen und der Literatur, und zwar weit über Erasmus oder den Humanismus hinaus.

Telle zeigt, daß Erasmus seine Beurteilung des Coelibats und der Ehe aus seiner radikalen Ablehnung des Mönchtums heraus gewonnen hat (mit der die Arbeit einsetzt): diese ist für Erasmus essentiell, während sie für Luther nur akzidentiell ist (127). Da die Ablehnung des Mönchswesens unabdingbares Element der *philosophia christiana* ist, so verbindet sich mit ihr unmittelbar die Ablehnung des augustinischen Virginitätsideals in seiner Wurzel und damit des Coelibats (189), ganz anders als bei den Zeitgenossen. Nun hält aber Erasmus daran fest, daß die Ehe ein Sakrament sei, ja, er kann sich (wie überhaupt, so auch in dieser Sache) fast ganz im traditionellen Sinne äußern. Das Festhalten am Sakramentsbegriff muß aber dann notwendig zu dessen innerer Umgestaltung führen. Das Sakrament wird zur „Zeremonie“, die als solche (im Sinne des erasmianischen Spiritualismus) keinerlei „Gnade“ vermittelt (354). Unter diesen Umständen kann Erasmus, namentlich in der Übersetzung und Exegese von Eph. 5, 32, auf den Begriff des Sakraments verzichten und die Ehe als „Mysterium“ verstehen (hierin der reformatorischen Auffassung sich nähernd).

Es bestätigt sich an Hand dieser Einzeluntersuchung das Gesamtbild: Erasmus als das Haupt einer spiritualistisch-biblistischen Reformbewegung, die von der evangelischen Reformation durchkreuzt wurde und erst in den — namentlich niederländischen — Gegenbewegungen des endenden 16. und des 17. Jahrhunderts jene Ausformung fand, die dann zur Aufklärung hinüberleitete. „Die Moderne“ beginnt mit Erasmus, nicht eigentlich mit Luther, und mit Zwingli und Calvin auch nicht oder nur sekundär.

Man kann dieser sorgfältigen, eindringlichen und an Aspekten reichen Studie nur von Herzen die Beachtung wünschen, die sie verdient. Sie erweitert nicht nur erheblich unsere Kenntnis namentlich der Kämpfe, in die Erasmus wegen seiner Auffassung der Ehe verwickelt wurde, sondern sie gibt uns theologische Sachfragen von erheblichem Gewicht auf.

Göttingen

O. Weber

Hans Treinen: Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus von Rotterdam und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus (= Diss. phil. Saarbrücken) Saarlouis (Fontaine) 1955. 224 S. fr. 840.—.

Zu den hier bereits angezeigten Arbeiten über Erasmus (Auer: ZKG 66, 327 f. und Telle: w. o.) gesellt sich diese Dissertation, die bereits 1954 abgeschlossen war und weder Auer noch (was hier wichtiger wäre) Telle berücksichtigen konnte (abgesehen von einer der großen Arbeit vorausgehenden Arbeit von Telle über die dynastischen Ehen bei Erasmus). Der Verf. dieser neuen Arbeit setzt breit an. Der Zerfall der hochmittelalterlichen Einheit der abendländischen Welt beginnt für ihn mit Dante und wird über Petrarca und Nikolaus von Cues bis hin zu Wimpfeling verfolgt. Dabei zeigt sich — was nicht eigentlich neu ist, aber doch eindrücklich herauskommt —, wie ein werdender außerchristlicher Universalismus und ein werdender außerchristlicher und schließlich — bei Machiavelli — gegenchristlicher Nationalismus als neue Lösungen sich abzeichnen. Erasmus wird der ersteren Richtung zugeordnet, was gewiß unbestreitbar ist. Er gehört ihr an, ohne, wie noch Dante, in scholastischen Traditionen befangen zu sein, im Gegenteil: die Scholastik (die der Verf. im Blick auf E. generell „spätmittelalterlich“ nennt, was wohl zu großzügig sein dürfte) ist der eigentliche Gegenpol für den Humanistenfürsten. Erasmus erscheint als „Vertreter der neuen bürgerlichen Welt“ (130), als „Aufklärer und Gesellschaftsmoralist“ (156; 169), als der Begründer eines neuen, modern gefaßten Universalismus. Das ist sozusagen die These der Arbeit. Aber mit ihr verbindet sich in der Entfaltung der ständig wiederholte Hinweis darauf, daß Erasmus als Moralist wie auch als Theologe (in *De libero arbitrio* vor allem) auf konkrete gesellschaftliche Gegebenheiten Bezug nimmt und ständig eine Analyse des Menschen seiner Umwelt voraussetzt. Das wird unter Aufbietung einer gewaltigen Masse von Material (die ohne Schaden hätte geringer gehalten werden können) einsichtig gemacht. So ist der wesentliche Ertrag der Arbeit in ihrem geschichtssoziologischen Aspekt zu sehen. Auch dieser ist — man denke an Huizinga — nicht eben neu, aber in der Durchführung von Wert. Wir sind, aufs ganze gesehen, noch weit davon entfernt, die Gestalten des 16. Jahrhunderts generell auch unter soziologischem Aspekt zu sehen; das gilt auch und besonders für die Reformatoren. Daher hat eine Arbeit wie die vorliegende die Bedeutung einer über ihren Gegenstand hinaus angemeldeten Korrektur. Sie würde diesem Zweck noch besser dienen, wenn sie in der vorliegenden Druckform nicht soviel störende Druckfehler hätte. Manche davon werden nicht dem Setzer zur Last fallen, so z. B. die Wendung: „Der Corpus Christi“ (185) oder die Fehlübersetzung von Mon. II, 5, die sich S. 15 findet. Überhaupt be-

reitet der Stil beträchtliche Qualen — bei einer Arbeit über den Humanismus erleidet man sie besonders ungen. Daß sich der Verf. im Ganzen mit seinem Helden identifiziert, ist verständlich; aber es muß doch gefragt werden, ob es sinnvoll war, ohne Begründung von der Reformation Luthers als einer „Revolution“ zu sprechen (113). Die hohe geistige Kultur der Arbeit von Auer wie auch die Eindringlichkeit der Untersuchungen von Telle erreicht diese Arbeit nicht. Aber der Verf. kennt seinen Stoff gut und stellt ihn unter beachtenswerte — und zu wenig beachtete — Gesichtspunkte.

Göttingen

O. Weber

Harold J. Grimm: *The Reformation Era 1500—1650*. New York (Macmillan) 1954. XIII, 675 S. 8 Kart. geb. \$ 6.50.

Wenn unsereiner eine aus dem angelsächsischen Bereich kommende Darstellung der Reformation zur Hand nimmt, macht er sich auf allerlei gefaßt. Denn es hapert in der Regel mit der Benutzung der gedruckten Quellen — der ungedruckten verlangt man bei der Entfernung gar nicht — und der kontinentalen Literatur, wie mit dem theologischen Sachverständnis. Und zudem hat man es sich immer noch nicht ganz abgewöhnt — es ist aber schon erheblich besser geworden —, die Gestalt Luthers in ein merkwürdiges Zwielficht zu tauchen (hinsichtlich Englands vgl. die Beispiele in dem Forschungsbericht „Neuere britische Reformationsliteratur“ von E. Roth, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 43, 1952, S. 235 ff).

In diesem Fall, das sei vorweg gesagt, wird ein etwaiges kontinentales Vorurteil des Lesers über ein etwaiges westliches Vorurteil des Vfs. sehr rasch abgebaut. Nicht nur das: es ist ein Vergnügen, diese reife, alles Wesentliche gewissenhaft verarbeitende, abgewogene Darstellung eines auch theologisch vorgebildeten Historikers der Indiana Universität zu lesen, der als Mitherausgeber des ARG auch bei uns einen Namen hat.

Die Anregung zu diesem Buch verdankt der Vf. der „intellectual curiosity and enthusiasm“ seiner Studenten. (Wer könnte wohl das rechte Werk über die Verdienste der unwissenden Studenten um die Wissenschaft verfassen?) In der Reihe derer, die dem Vf. mit Rat und Tat beigestanden haben, sind Gerhard Ritter und Roland H. Bainton genannt; der letzte hat das ganze Manuskript prüfend gelesen.

Die Darstellung erstreckt sich zeitlich, wie die Jahreszahl im Titel anzeigt, auch auf die Gegenreformation und umfaßt räumlich alle in Frage kommenden Gebiete, von Spanien bis Skandinavien und von England bis zum Balkan. Das alles in einem Band untergebracht, läßt zugleich die *Grenzen* des Buches erahnen: es weitet sich in keiner Partie zum Untersuchungscharakter aus (wiewohl es in manchen Stücken eine Frucht vorausgegangener Untersuchungen ist), es bleibt immer zusammenfassender Überblick, wobei in der Gestaltung des jeweiligen Bildes, wie beim guten Zeichner, die meisterhaft geübte Kunst des Weglassens dominiert. Bei diesem Rahmen und dieser Zielsetzung hat Vf. auf eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur selbst in Anmerkungen verzichtet, was man bedauern mag, denn bei der Besonnenheit seines Urteils in Stoffauswahl und Wertung wären neue Gesichtspunkte gewiß nicht ausgeblieben. Die ausgiebige Benutzung und Verwertung auch neuester Forschungen merkt man freilich auf Schritt und Tritt. Als Ersatz für die fehlenden Anmerkungen hat Vf. am Ende eine mit Werturteilen durchsetzte, fast vierzig Seiten umfassende, hinsichtlich der angelsächsischen Literatur ausgezeichnete bibliographische Auswahl für die einzelnen Kapitel des Buches zusammengestellt. Acht anschauliche Kartenzeichnungen von Theodore R. Miller und ein Orte, Namen und Begriffe umfassendes Register erleichtern die Benutzung.

Treten wir nun dem Inhalt etwas näher. Der ganze Stoff wird in vier Teilen mit insgesamt zwölf Kapiteln abgehandelt. Der erste schildert in zwei Kapiteln die europäische Lage am Vorabend der Reformation: den Übergang von der Naturalwirtschaft zur kapitalistischen, die sozialen Verhältnisse, die Staaten und Territorialherren, das religiöse und geistige Leben, wie es sich in Frömmigkeit und Wissenschaft ausprägte. Dabei wird die Ablaßfrage reichlich summarisch behandelt, der Gedanke der Kommutation verkürzt, ebenso die Problematik der Indulgenzen a poena et culpa und die Verbindung mit dem Fegfeuer (S. 49 f). — Die sog. Vorreformatoren sind erfreulicherweise nicht auf einer Ebene, sondern in ihrer Differenziertheit gezeichnet und werden nicht ohne weiteres als „Reformatoren vor der Reformation“ beurteilt. Bei der Andeutung von Luthers Stellung zu Wessel Gansfort und der Angabe der postumen Publikation seiner Schriften (S. 59 f) hätte Luthers Vorrede zu seinem Briefwechsel erwähnt werden können, ebenso bei Savonarola (S. 58) Luthers Vorwort zu den Meditationes Psalmi 51. — Die humanistische Bewegung wird in der ganzen Breite ihrer Einflußgebiete, Italien, Spanien, Frankreich, England, Deutschland, geschildert und gegen die Reformation treffend abgegrenzt: „The Christian humanists . . . were more concerned with proper conduct than with theology, with learning than with faith and love, and with nature than with grace. Yet they questioned no fundamental doctrines of the church“ (S. 64). „This attitude contrasted sharply with the Lutheran emphasis upon faith and the Calvinist emphasis upon predestination“ (S. 86 f). Angesichts der Verwandtschaft zwischen Humanismus und modernem Liberalismus, der sich auch in persönlichen Bekenntnissen zu manifestieren pflegt, berührt es neuartig und sympathisch, von einer Stimme Amerikas — noch dazu von einer „historischen“ — den Abstand der Reformatoren von den Humanisten im weiteren Verlauf des Buches positiv herausgearbeitet zu sehen. Neben den 26 Seiten über den Humanismus ist die Scholastik mit nur einer Seite (S. 60 f) etwas kurz geraten.

Der zweite Teil behandelt die Reformation in Deutschland in den drei Kapiteln: Luthers Bruch mit Rom (bis 1521), Wachstum des Luthertums (bis 1530) — hier wird auch Zwinglis Reformwerk subsumiert —, und Konsolidierung des Luthertums (bis 1555). Luther wird vom Hintergrund politischer, sozialer und wirtschaftlicher Reformbestrebungen zunächst deutlich abgehoben: „The resentments, and also the hopes, of the Germans were epitomized in the life and work of Martin Luther . . . Despite the apparently inexorable nature of the movements pointing toward the Reformation, it is difficult to imagine the German break with the papacy without the deep religious convictions and determined leadership of this man. When he took up the cause of religious reform, . . . the dissident elements in all classes looked upon him as their spokesman and hoped that he would help them solve all their problems, political, economic, and social, as well as religious. Not until a number of years had passed did it become clear to them that Luther's primary concern was a religious one and that he would reform society as a whole only by preaching the gospel and making man aware of his ethical responsibilities“ (S. 89 f). Daß bei Luther für den Umsturz wie für den Neubau der Verhältnisse allein das Evangelium Quelle, Kraft und Regulator war, was immer die einen dachten, taten und erhofften, kommt überall klar durch. Mit eindringendem Verständnis meißelt Vf. Luthers inneren Konflikt heraus: „Luther's difficulty did not lie in his failure to understand the teaching of the church concerning the importance of faith, works, and grace, but in his inability to accept them and to believe with assurance that a righteous God would save him“ (S. 99). Das reicht in eine andere Tiefe als etwa die Sicht von Lortz, für den sich die Klosterkämpfe erübrigt haben würden, hätte Luther nur etwa das „clementissime Pater“ aus dem Kanongebet „Te igitur“ verstanden. Wenn Vf. im folgenden sagt, Luthers Ängste um das Heil seien verstärkt worden „by the Ockhamistic doctrine of predestination, which emphasized the omnipo-

tence of God“ (S. 99), so ist das weniger klar, als wenn er für „omnipotence“ den die Willkür mehr betonenden Terminus „arbitrariness“ gewählt hätte. — Beim Turmerlebnis wird die Angabe einer Jahreszahl vermieden (S. 102 muß es beim vierfachen Schriftsinn „anagogical“ statt „analogical“ heißen), sein Inhalt aber dahingehend beschrieben: „Like Paul, Luther conceived of God as the ultimate, absolute perfection and righteousness, and man, because of original sin, as imperfection and unrighteousness. Therefore he could not feel certain of salvation as long as he measured his merits by the standarts of a righteous God and an exacting divine law. Unlike the scholastics, who interpreted righteousness or justice only in a legal, retributive sense, as God judging a sinner, Luther now interpreted it in an evangelical sense, as imputing righteousness to a believing sinner . . .“ (S. 102 f). Vf. hält sich damit an den Hauptpassus der bekannten Vorrede Luthers von 1545, zu der freilich die vorausgehende Stelle in einer gewissen Spannung steht, in der Luther mitteilt, er habe „primitias cognitionis et fidei Christi . . . scilicet, non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri“ (WA 54,183) vorher schon gehabt. Auch wird man angesichts der zwar mehr gereizten als reizvollen Nachweise Denifles über die Exegese von Rm 1,17 bei über 60 Scholastikern, trotz notwendiger Korrekturen seiner These durch Holl, v. Campenhausen, H. Bornkamm, nicht so summarisch sagen können, „the scholastics“ hätten die *iustitia Dei* „only in a legal, retributive sense“ verstanden, denn manche interpretierten sie wie Augustin es in dem speziellen Sinn gelegentlich tut, dem Luther sich verbunden wußte. — Wenn Vf. zum Thema Prädestination sagt: „Luther thus accepted the doctrine of predestination, but stated that the very fact that a man became concerned over his election was an indication that he had been elected“ (S. 103), so trifft das mehr auf Calvin zu (vgl. Inst. III,23,12 passim). — Treffend betont Vf., daß Luther auf alles andere als auf Spaltung der Kirche aus war: „He never completely surrendered his hope that his 'mother church' could be reformed and its unity maintained“ (S. 126). — Hauptschriften Luthers erwähnt Vf. nie, ohne auf ihren Inhalt einzugehen. — Die Person Friedrichs des Weisen ist etwas farbloser ausgefallen, als nach den Veröffentlichungen etwa Kalkoffs angebracht wäre. Dafür hat vieles andere Farbe, u. a. der Wormser Reichstag, Luther und die Musik, der Bauernkrieg — und wie klar sind hier die Felder abgegrenzt! —, Luthers Heirat, der Augsburger Reichstag von 1530, der Schweizer Bürgerkrieg mit Zwinglis Tod und das Luthertum in Skandinavien. Das Bild der Reformation in Ungarn ist auch für eine knappe Übersicht zu lückenhaft, die Angaben teilweise überholt (der Satz: „Honter . . . extended the Reformation first among the Germans and then all Transylvania“, S. 253, ist auch angesichts der älteren Forschung falsch, und die „Reformation Formula of 1542“ durch die neuere als legendär erwiesen). — Das Bild Karls V. entspricht der neuesten Forschung. Das Augsburger Interim wird man nicht einmal als „essentially Lutheran“ bezeichnen können, und die Aussage, „Melancthon . . . momentarily went so far as to blame Luther for breaking with Rome“ (S. 257), weiß ich in keiner Quelle zu verifizieren; doch daß er unter Luther gelitten, schreibt er an Carlowitz.

Die beiden letzten Teile des Buches sind der — namentlich calvinistischen — Ausbreitung des Protestantismus und der Gegenreformation gewidmet. Hier geht Vf. liebevoll auf die verschiedenen linksreformatorischen Gruppen, vor allem die täuferischen, ein und behandelt danach die Anfänge der Reformation in England. In bester Vertrautheit mit der Materie versteht es Vf., unter den treibenden Kräften der englischen Reformation zu unterscheiden zwischen dem, was man diskret „des Königs Geschäft“ nannte, welches Heinrich VIII. nur durch einen gewaltsamen, von ebenso verschlagenen wie nutzbringenden Praktiken begleiteten Umsturz der Verhältnisse erreichen konnte, und jener Schicht des englischen Volkes, die vom reformatorisch geläuterten Evangelium ernst und tief ergriffen war. Auf sie allein gehen die Änderungen in der Lehre zurück, die sie dem König

abnötigte. — Ungleich einläßlicher, als es bei Zwingli und dem „Zwinglianism“ der Fall war, beschäftigt sich Vf. mit Calvin und der Ausbreitung seiner Lehre. Selbst ein markanter Abschnitt über „Calvin's Theology“ fehlt nicht (S. 351—355). Darin wird formal ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Luther und Calvin durch die Bemerkung statuiert, daß der erste fragt, „how man was saved“, während der letzte „increasingly“ auch fragt, „why man was saved“. Die Kunst des Vfs., ebenso prägnant wie umgreifend zu formulieren, belegen wir am besten aus dieser schwierigen Materie. Zum Abendmahl: „Calvin held that the body and blood of Christ are really present in the Lord's Supper, but in a spiritual sense, and are consumed spiritually, by faith. In so far as he conceived of the sacrament as a means of grace and emphasized the real presence of Christ and the eating of his body and drinking of his blood for one's salvation, he stood closer to Luther than to Zwingli.“ Zur Prädestination: „This . . . terrible decree . . . did not, however, lead to fatalism for the Calvinist who believed in the redemptive work of Christ was confident that God had elected him . . . According to Calvin, the elect were those who (1) publicly professed their faith and their covenant with God, (2) walked in the ways of God, and (3) participated in the sacraments as a means of spiritually communing with God. It was the clarity of these criteria which to a large degree explains the activism of Calvinism and the Reformed churches.“ (Der Satz S. 354: „Luther made a renewed attack upon the Zwinglians in 1544, two years before his death“, paßt, nachdem unmittelbar vorher Calvin näher an Luther denn an Zwingli gerückt wurde, nicht in den Zusammenhang und ist außerdem, wie man bei einer ebenso konzinn wie in der Wortökonomie vorbildlich konzis gehaltenen Darstellung bemerken darf, eine Wiederholung des S. 232 Gesagten). — Aus der Behandlung des Reformkatholizismus seien die neuen Kongregationen, Wesen und Wirken der Societas Jesu und das Konzil von Trient lobend hervorgehoben. Anerkennenswert ist auch, daß die zur Konkordienformel hinführenden Lehrstreitigkeiten nicht übergangen wurden, wenn sie teilweise auch bis zur Bedrohung ihres Verständnisses verkürzt sind. (Die gedrängte Formulierung hat sich einmal auch so ausgewirkt, daß dem Vf. gleich drei Schnitzer in dem Satz S. 486 unterlaufen sind: „East Prussia was thrown into such a state of turmoil by the controversy that the aged Duke Albert . . . felt compelled to execute Osiander, now his court preacher, to the joy of the Psalm-singing mob“. — Ebenda ist die Aussage: „The Gnesiolutherans insisted that there were no adiaphora“, zu ergänzen durch: in statu confessionis). — Zu unterstreichen ist schließlich für das 17. Jhh. die Klarheit, mit der der Dreißigjährige Krieg und auch die britischen Verhältnisse geschildert werden, und zu loben das letzte Kapitel „The Legacy of the Reformation“. Hier wird auf rund 50 Seiten eine geistige Durchdringung und Wertung des ganzen Geschehens versucht und die Auswirkung sowohl der protestantischen, als auch der katholischen Reformgedanken auf allen Gebieten aufgezeigt.

Was die Art der Darstellung angeht, hätte man vielleicht die dem Vf. wohl-bekanntem wissenschaftlich umstrittenen Fragen als solche lieber herausgestellt gesehen, weil indifferente Leser dadurch mehr zum Mitdenken angeregt, und den interessierten einladende Impulse vermittelt werden. Aber vielleicht wird von andern, besonders amerikanischen Lesern, für die das Buch ja gedacht ist (darum auch die sehr knapp gehaltenen Hinweise auf kontinentale Literatur), die kunstvolle „unproblematische“ Abrundung mehr geschätzt. Ungeschmäclert bleibt das Verdienst des Vfs., bei fast durchgängiger Berücksichtigung des neuesten Standes der Forschung eine so ereignisreiche Ära mit ihren diffizilen Problemen tief verstehend und leicht verstehbar auf relativ engem Raum vorgeführt zu haben. Dieses Buch stellt zugleich eine wertvolle geistige Brücke über den Atlantik dar.

Joachim Vadian: *Brevis indicatura symbolorum* (1522), ed. Conradin Bonorand; Textbereinigung und deutsche Übersetzung von Konr. Müller (= Vadian-Studien ed. W. Näf, H. 4). St. Gallen (Fehr'sche Buchh.) 1954. 115 S. brosch. DM 9.35.

Seit dem ersten Bande von Werner Näf's Vadian-Biographie (1944) hat die Vadianforschung auf neuen Fundamenten einen neuen Anlauf genommen. Das ist allgemein-reformationsgeschichtlich jedenfalls für alle eine gute Kunde, denen an einer Aufhellung der Beziehungen zwischen Reformation und Humanismus gelegen ist, die bekanntlich nicht so einfach liegen, wie man vielfach annimmt. Jedenfalls ist es dem Historischen Verein des Kantons St. Gallen zu verdanken, daß nun auch von den Schriften Vadians bisher Unbekanntes ans Licht tritt und damit die reformatorische Frühzeit des großen St. Galler Arztes und Bürgermeisters einsichtig wird.

Die vorliegende Veröffentlichung macht uns mit einem bisher nicht veröffentlichten Werk Vadians bekannt, seiner frühesten reformatorischen Schrift überhaupt. Es handelt sich — unbeschadet des weiter ausgreifenden Titels — um eine schlichte Interpretation des Apostolikums. Sie hat, wie die Vorrede zeigt, ihren Anlaß an einem Streit um den *descensus ad inferna*, d. h. um die Frage, ob dieser Artikel (unter den traditionellen zwölf) des Credo einen Grund in der Schrift habe oder nicht. Dem entspricht es, daß die *Indicatura* diesen Artikel verhältnismäßig ausführlich erörtert, in zustimmendem Sinne übrigens und ohne Erwähnung der vergeistigenden Auffassung (vgl. dazu Erich Vogelsang ARG 1941, 90 ff.; Paul Althaus, ThBl 1942, 132 ff.). Im übrigen ist es von Interesse, daß Vadian, hierin von Valla beeinflußt, die apostolische Herkunft des Ap. bestreitet, wichtiger jedoch, daß er durchgehend darauf besteht, daß die Schrift gegenüber jeder dogmatischen Formel die *Praerogative* besitze. Was die Bestreitung der apostolischen Authentie des Ap. betrifft, so ist es bedauerlich, daß die sonst sehr nützliche Einleitung ganz über die Ansichten Calvins schweigt (Herminjard, Corr. — IV — Nr. 610.611.614.616): hier zeigt sich (freilich vor allem am Beispiel des Athanasianum), daß unter den Reformatoren nicht nur eine literarische, sondern auch eine grundsätzliche Kritik an den alten Symbolen möglich war.

Daß die *Brevis Indicatura* wirklich als reformatorische Schrift anzusprechen ist, findet der Herausgeber namentlich im Schriftprinzip und in der damit zusammenhängenden Lehre von der Kirche sowie darin ausgesprochen, daß hier ein Nichtkleriker sich in *theologicis* zu Worte meldet. Das ist alles gewiß zutreffend. Daß Luther beiläufig ebenso zustimmend genannt wird wie Zwingli, besagt daneben vielleicht gar weniger; denn neben den Reformatoren erscheinen in dichter Zahl die Väter und die Humanisten (die *Väterzitate* sind, wie die Einleitung dartut, im wesentlichen dem Erasmus entlehnt). Von Belang dagegen mögen einige Wendungen in der Erklärung des 1. Artikels sein: die Ablehnung einer bloßen *fides historica, qua totam scripturam veram esse credimus*, und die Hervorhebung jener *fides quae iustificat et salvat, nemlich derjenigen, qua misericordiae divinae in Christo promissae confidimus* . . . (p. 74). Man möchte fast vermuten, daß Vadian eine gewisse Kenntnis Melancthons gehabt hätte, an den die erwähnten Formeln ja deutlich erinnern. Jedenfalls zeigt diese Stelle, daß Vadian 1522 keineswegs bloß im Sinne eines formalen Schriftprinzips „reformatorisch“ gesonnen war (es wäre sehr zu fragen, ob er sich damit überhaupt schon über die Positionen des 15. Jahrhunderts hinausbewegt hätte), sondern daß er zu einem inhaltlichen Verständnis der *fides* gelangt war, das sich dann auch als motorische Kraft für sein Schriftverständnis erwies.

Eine sehr gute Kunde fügt der Verlag dem neu erschienenen Büchlein bei: der zweite Band von Näf's Vadian-Biographie scheint nun in absehbarer Zeit erwartet

werden zu dürfen. Das vorliegende Büchlein selbst enthält anlässlich des 60. Geburtstag von W. Näf einen dankenswerten Auszug aus seiner Bibliographie.

Göttingen

O. Weber

Rudolf Pfister: Um des Glaubens willen. Die ev. Früchtlinge von Locarno und ihre Aufnahme zu Zürich im Jahre 1555. Zollikon-Zürich (Ev. Verlag), 1955. 159 S. geb. DM 11.40.

Die vorliegende Arbeit ist ein Gedenkbuch. Sie ist als solches für weitere Kreise bestimmt und läßt dies in Obertitel, Stil und Ausstattung erkennen. Eine allein den wissenschaftlichen Notwendigkeiten dienstbare Darstellung hätte kürzer sein können. Aber es ist dem Vf. gelungen, in dieser allgemein verständlichen Form ein aus den Quellen gearbeitetes, in Einzelheiten über die große Darstellung von Ferd. Meyer von 1836 hinausgehendes, wissenschaftlich wertvolles Buch zu schaffen, das die besonderen Probleme (die außergewöhnlich starke Verwobenheit von Politik und Kirche gerade in den eidgenössischen Gemeinen Herrschaften; die — in Locarno stets überwundene — Gefahr eines Herüberwirkens des italienischen Spiritualismus) gut herausarbeitet. Nimmt man noch die neueste Nummer der Zwingliana (X, 3, 1955) hinzu, die in ihrem ganzen Umfang ebenfalls der Vertreibung der Locarner Reformierten gewidmet ist (der erste Beitrag stammt von Leonhard von Muralt, der selbst aus einer der betroffenen Familien stammt), so ergibt sich insgesamt ein klares Bild jener dramatischen Vorgänge.

Der Kern der Sache ist schnell berichtet. In Locarno bildete sich in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts eine kleine reformierte Gemeinde, die angesichts der Passivität des römisch-katholischen Bevölkerungsteils und des Klerus immerhin erhebliche Bedeutung in der Stadt erlangte. Versuche der (stimmennmäßig in der Mehrheit befindlichen und unter den Nachwirkungen des 2. Kappelerkrieges überdies einen Rechtsanspruch vertretenden) altgläubigen eidgenössischen Orte, die Evangelischen zu gewinnen, blieben erfolglos, so daß es 1554 sehr leicht zu einer erneuten kriegerischen Auseinandersetzung, diesmal um Locarno, hätte kommen können. In dieser Situation traten Glarus und ein Appenzeller Vertreter mit einem Vermittlungsvorschlag hervor, der schließlich die Zustimmung aller Orte außer Zürich fand. Nach diesem Vorschlag, der als Schiedsspruch Annahme fand, sollten die Einwohner von Locarno, die nicht zur römischen Kirche zurückkehren wollten, bis zum 3. März 1555 ihre Heimat verlassen müssen. Etwa die Hälfte der Betroffenen wanderte daher aus und begab sich zunächst nach Rovereto im Misox und schließlich — im Mai — nach Zürich.

Die Ereignisse, die der Verf. sorgfältig und eindrucksvoll schildert, sind abgesehen von ihrer unmittelbaren Dramatik zunächst deshalb von allgemeinerer Bedeutung, als Familien wie die Muralt und die Orelli, die für die schweizerische Gelehrtengeschichte großen Rang haben, vermöge dieser erzwungenen Emigration an die Orte ihrer späteren Wirksamkeit versetzt wurden. Sie sind ferner insofern von großem Interesse, als der eidgenössische Landvogt, unter dem die Auswanderung stattfand, von Zürich gestellt war (Esajas Röuchli), so daß also eidgenössisches Recht und Solidarität des Glaubens in diesem einen Manne (und auch in den reformierten Orten, die dem Schiedsspruch zustimmten: Bern, Basel, Schaffhausen) scharf zusammenstießen. Und sie zeigen einmal mehr, daß eine reformierte Gemeinde auch ohne Pfarrer (der Begründer der Gemeinde zu Locarno, Giovanni Beccaria, mußte die Stadt schon früh verlassen) bestehen konnte. Einzigartig, wie der Vf. (S. 8) meint, sind die Vorgänge dagegen, wenn man an die kurz zuvor bestandene Irrfahrt von Laskis Londoner Fremdenkirche, an die niederländischen Flüchtlingskirchen und an die wallonischen Emigrationen des 16. Jahrhunderts denkt, nicht unbedingt. Glaube und Heimat treten schon im

16. Jahrhundert und dann erst recht in den großen Emigrationen des 17. und 18. Jahrhunderts (Hugenotten, Schotten, Salzburger) auseinander, stets zum Schaden der Heimat, durchweg zum großen Vorteil des aufnahmewilligen Landes. Die Evangelischen aus Locarno gehören, fast als die Ersten, in diese Reihe.

*Göttingen*

*O. Weber*

Georg Baring: Hans Denck, Schriften 1. Teil: Bibliographie (= Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte Band XXIV: Quellen zur Geschichte der Täufer Band VI, 1.) Gütersloh (Bertelsmann) 1955. 68 S. In. DM 5.—

Hans Denck gilt mit Recht als eine der interessantesten Gestalten der frühen Täuferbewegung und zugleich des Spiritualismus. Erstmals wird hier von Georg Baring, der durch Anregungen Heinrich Boehmers seit 30 Jahren mit eindringlichen Untersuchungen beschäftigt ist, eine erschöpfende Bibliographie von Dencks Schriften, von seinen Gedichten, die er als Korrektor zeitgenössischen Drucken mitgab, sowie der erhaltenen Autographen geboten. Damit ist eine wissenschaftlich exakte Grundlage für die weitere Forschung gelegt, deren Fehlen bei älteren Arbeiten viele Irrtümer, die geduldig nachgeschrieben wurden, erzeugte. Eine Edition der Texte, die von Walter Fellmann betreut wird, soll bald folgen.

Diese Bibliographie enthält mehr, als es den Anschein haben könnte. Die Schreibung „Denck“ wird S. 16—18 überzeugend als die einzig richtige erwiesen. Einleitung, Literaturverzeichnis und die zahlreichen Anmerkungen übersehen die gesamte Forschung. Ein einziger Nachtrag ist nötig: Jan J. Kiwiet: Hans Denck and his teaching. Thesis of the Faculty of the Baptist Theological Seminary Rüslikon-Zürich, Februar 1954 (maschinenschriftlich ebendort). Die Bemerkungen zu den „Hauptreden“ und dem Michakommentar geben der Forschung neue und wichtige Anregungen. Einzelne Hinweise auf S. 40, S. 41—46 und S. 56 f. lassen Dencks nicht unbeträchtliche Nachwirkungen erahnen.

Die Reihenfolge der Schriften Dencks und auch die ihrer Nachdrucke ist nicht ohne Probleme, weil viele der Drucke undatiert sind. Man kann fragen, ob nicht die Straßburger Ausgabe von „Vom Gesetz Gottes“ die Erstausgabe sei. Die diesbezügliche Argumentation S. 26—28 vermag nicht völlig zu überzeugen. Auch ist uns die Schrift in Straßburg erstmalig von Zeitgenossen bezeugt. Das Augsburger Zeugnis des Gynoräus (S. 26/27) wird auf „Was geredt sei“ zu beziehen sein. Die Einordnung von „Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat“ zu 1526 ist unsicher, 1527 erscheint uns wahrscheinlicher. Der Nachweis der Echtheit des Schlusses von „Von der wahren Liebe“ hingegen (S. 35 f.) ist überzeugend.

Diese außerordentlich begrüßungswerte Bibliographie und die hoffentlich bald erfolgende Edition sollten die Studien zu Mystik und Spiritualismus des 16. Jahrhunderts neu beleben. Noch immer ist das Programm des frühvollendeten Alfred Hegler unerfüllt geblieben! Das Studium der Reformatoren erführe von dieser Seite her manch wichtige Bereicherung. Nur sollte dann auch der Begriff des „Schwärmers“ aus der historischen Wissenschaft endgültig verschwinden.

*Bonn*

*J. F. G. Goeters*

Ruth Wesel-Roth: Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität. (= Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens, Band XV.) Lahr/Baden (M. Schauenburg) 1954. IV, 167 S. kart. DM 9.80.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Dissertation, die von der Verfasserin 1942 unter ihrem Mädchennamen Ruth Wesel und mit dem Titel

„Thomas Erastus Helvetius Badensis“ der philosophischen Fakultät der Freiburger Universität eingereicht wurde und nunmehr in etwas gekürzter Gestalt zum Druck gelangt ist. Sie ist von Prof. D. Dr. G. Ritter im Zuge seiner Vorarbeiten zum 2. Teil der Heidelberger Universitätsgeschichte angeregt worden und setzt sich zum Ziele, „die Bedeutung Erastus für die erste größere reformierte Kirchenbildung auf deutschem Reichsboden (d. h. die kurpfälzische Kirche) und die ideellen Grundlagen seines staatskirchlichen Systems herauszuarbeiten“ (S. 1). Eine Würdigung von Erasts naturwissenschaftlich-medizinischer Bedeutung ist in diesem Rahmen bewußt unterlassen worden.

Ein einleitender Abschnitt (S. 1—11), durch ein Bild und eine Handschriftprobe sinnvoll ergänzt, verzeichnet in Kürze, was sich von der Lebensgeschichte des Thomas Lüber bzw. Lieber, der sich, dem Stile der Zeit entsprechend, Erastus nennt, mit Sicherheit ausmachen läßt. Vielleicht Schüler der Carolina in Zürich, Student in Basel und Bologna, wo er den medizinischen Doktorgrad erwirbt, wird Erast zunächst Leibarzt der Grafen von Henneberg, um dann 1558 Professor der Medizin in Heidelberg zu werden. Seine akademische Wirksamkeit, besonders sein Anteil an den Universitätsreformen, werden knapp und trefflich beleuchtet. Sie finden ihr Ende durch die Einführung der Konkordienformel an der Universität. 1580 siedelt Erast zu seinem Schwager, dem damaligen Theologieprofessor und späteren Antistes Johann Jakob Grynäus nach Basel über, wo er am 31. Dezember 1583 als Professor für Ethik stirbt.

Die Behandlung von Erasts kirchlicher Wirksamkeit und damit seine Rolle in der pfälzischen Kirchengeschichte machen den ersten, historischen Hauptteil des Buches aus. Seit dem Regierungsantritt Friedrichs des Frommen 1559 wird er zum Exponenten der Reformierten in Heidelberg. Als Rektor der Universität stößt er mit dem Gnesiolutheraner Hesshusius zusammen, wird nach dessen Entfernung 1559—1564 Mitglied des Kirchenrats, nimmt an der Heidelberger Disputation 1560 hervorragenden Anteil und ist der Verfasser etlicher reformierter Abendmahlstraktate. Besondere Beachtung verdient, daß die Verfasserin imstande ist, ihn als Verfasser des „Büchleins vom Brotbrechen“, wie schon Gooszen 1892 durch Vergleich mit dem „Gründlichen Bericht“ annahm, nunmehr zwingend zu erweisen (S. 35). Während Erast bis etwa 1566 mit den Häuptern der Reformierten calvinischer Prägung in gutem Einvernehmen steht und an der Ausarbeitung von Katechismus, Kirchenordnung und Kirchenratsordnung beteiligt ist, gerät er 1567/68 in Opposition zu den Theologen, die die Kirchenzucht nach Genfer Muster in der Pfalz eingeführt wissen wollen. Diese Auseinandersetzungen um Kirchenzucht und Exkommunikation sind es, die Erasts Namen vor allem vor der Vergessenheit bewahrt haben. Die einzelnen Vorgänge werden mit dankenswerter Ausführlichkeit geschildert (S. 43—61). Hier dient der zumeist ungedruckte Briefwechsel des Erast als bevorzugte Quellengrundlage, wie das überhaupt ein Kennzeichen des gesamten Buches ist (vgl. besonders die Zusammenstellung der Fundorte auf S. 155 und die präzisen Angaben und die ausführlichen Mitteilungen in Text und Anmerkungen). Seine Auswertung muß als erheblicher Fortschritt der Forschung angesehen werden. Ist doch Erast der eigentliche Gewährsmann der Deutschschweizerischen Kirchen, vorab Zürichs und Berns, in Heidelberg. Deren Stellungnahme wird, von der weitgehenden Gleichheit der Standpunkte abgesehen, nahezu ganz durch seine Berichterstattung bestimmt. Damit wird zu dem entsprechenden Kapitel von Sudhoffs Buch über Olevian und Ursin (dort S. 339—370) eine gewiß notwendige Ergänzung geboten. Als Literaturnachtrag wäre hier noch der Aufsatz von M. Niehans im 8. Bande der Zwingliana anzumerken. Aber in der allgemeinen Beurteilung der Tendenzen und Verhältnisse kommt die Verfasserin zu einem Sudhoff schroff entgegengesetzten Ergebnis. Erscheint Erast bei Sudhoff nur als eitler und boshafter Querulant, so stempelt die Verfasserin nun seine Gegenspieler, zumal Olevian, zu intriganten und herrschsüchtigen Fanatikern, wobei freilich die Auseinandersetzung mit Sudhoff in einer einzigen Anmerkung

(I 150, S. 136) wenig überzeugen kann. Man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß die Verfasserin sich die Position und Ansichten ihres Helden im wesentlichen völlig zu eigen gemacht hat. Zwar kommen diese dadurch zu wirkungsvoller Darstellung, aber die Gesamtbeurteilung wird notwendigerweise einseitig und schief. Licht und Schatten lassen sich nicht ganz so einfach auf die beiden streitenden Parteien verteilen. Die Kirchenzuchtsordnung von 1570 einen theoretischen Sieg Erasts zu nennen (S. 62 f.), dürfte wohl kaum zutreffend sein. Sie folgt in ihren Hauptlinien durchaus dem Genfer Vorbild. Daraufhin konnte auch der Einigungsversuch mit den Täufern in Frankenthal 1571 unternommen werden. Die bei Sudhoff S. 319 f. gebotenen Erastzitate müssen wegen ihrer Beziehung auf die Kirchenzuchtsfrage hier ergänzend angemerkt werden. Sie zeigen die typische Haltung eines Staatskirchlers. Erast und seine Freunde werden durch den Antitrinitarierprozeß 1570 aufs schwerste diskreditiert, etwa gleichzeitig wird die Kirchenzuchtsordnung publiziert. Wenn auch der Prozeß gegen Erast 1574/75 keine Verurteilung erbringt, vielmehr durch die Vermittlung Gualthers und Bezas eine äußerliche Beilegung des offenen Streits zur Folge hat, Erasts kirchliche Wirksamkeit größeren Stils ist damit beendet.

Daß aber die geschichtliche Wirksamkeit des Erast damit keineswegs abgeschlossen ist, zeigt sich an seiner theologischen Hauptschrift „*Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio . . . mandato nitatur divino an excognita sit ab hominibus*“, die, 1568—70 entstanden, 1589 posthum in London im Druck erschien und eine bedeutsame Nachwirkung hatte. Ihr ist ein zweiter, mehr systematischer Hauptteil gewidmet, der „Die Lehre von der Souveränität der Obrigkeit bei Thomas Erastus“ betitelt ist (S. 90—124). Erasts Staatsauffassung im Zusammenhang seines staatskirchlichen Systems, seine geistige Zugehörigkeit zu den Zürcher Theoretikern wie Bullinger und Gualther, sowie seine Berührungen mit dem Berner Wolfgang Musculus und andererseits der entgegengesetzte Genfer Standpunkt, vornehmlich an Bezas Erwidmung auf Erasts Schrift, dem „*Tractatus pius et moderatus de vera excommunicatione et christiano presbyterio . . .*“ von 1590 erläutert, werden dargestellt. Abschließend wird dann Erasts Staatsdenken in Vergleich und Gegenüberstellung mit dem Jean Bodins als streng theologisch begründet charakterisiert. Erasts Gedanke der Souveränität der (christlichen) Obrigkeit, der eine eigenständige Kirchenverfassung notwendig ausschließt, ist neben seinem typisch zwinglianischen Kirchenverständnis die Hauptstütze seiner Staatskirchen-theorie.

Man empfängt aus diesem Buche reiche Belehrung und Anregung, wenn auch manche Einzelheit korrekturbedürftig und manche Akzentverschiebung notwendig erscheint. Es eröffnet, das wird hier am Beispiel der pfälzischen Kirchengeschichte illustriert, einen tiefen Einblick in die geschichtliche und kirchenrechtliche Entwicklung der reformierten Kirchen des späten 16. Jahrhunderts. Erast und seine Deutschschweizerischen Gesinnungsgenossen, ein John Whitgift in England und ein Gellius Sneckanus in den Niederlanden als Anwälte des Staatskirchentums stehen dem beginnenden Presbyterianismus eines Knox, eines Beza und eines Thomas Cartwright gegenüber. Sie geben in z. T. harten Auseinandersetzungen der Gestaltung der einzelnen reformierten Kirchen ihr Gepräge.

Bonn

J. F. G. Goeters

Hans Sturmberger: *Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und des Landes ob der Enns* (= Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs Bd. 3). Linz-Graz (Komm. Böhlau) 1953. XII, 420 S., 16 Taf. kart. DM 20.—

Mit Georg Erasmus Tschernembl (1567—1626) stellt uns der Linzer Historiker eine der interessantesten Führergestalten aus dem ständischen Widerstand im

Zeitalter der Gegenreformation, des Absolutismus und der beginnenden Religionskriege in den habsburgischen Erblanden vor.

Hatte schon A. A. van Schelven in seiner aufschlußreichen Skizze: „Der Generalstab des politischen Calvinismus in Zentraleuropa zu Beginn des dreißigjährigen Krieges“ (Arch. f. Ref.gesch. Jg. 1939, S. 115 ff) auf die weitreichende politische und geistige Rolle Tsch.s aufmerksam gemacht, so haben wir jetzt eine meisterhafte Monographie vor uns, die unter Benutzung wertvoller unbekannter Quellen eine Darstellung des öffentlichen Wirkens Tsch.s in den feudalen Konföderationen jener Zeit und damit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte und zur geistigen Problematik des „konfessionellen Absolutismus“ bietet. Der Untertitel: Religion, Libertät und Widerstand zeigt den Horizont an, der in dieser Einzeluntersuchung in neuer Weise erhellt wird.

Tsch. war innerhalb der meist lutherisch, und zwar zeitweise flacianisch, bestimmenden Landständen Calviner. Der Vf. datiert diese Bekenntnisbildung von Tsch.s Schulbildung in Altdorf (1580) an, wo derzeit die ramistischen Humanisten Th. Freigius und Donellus lehrten. Er sieht sie ferner beeinflusst durch den calvinistischen Hofmeister Paul Melissus, durch Francois Hotman, den Tsch. auf seiner Cavalierstour in Genf kennenlernte, und durch Duplessis Mornay, mit dem Tsch. eine freundschaftliche Korrespondenz pflegte. Tsch. stand damit innerhalb der humanistisch gebildeten, „politischen Theologie“ des Calvinismus. In enger Verbindung mit dem Haupt der reichsständischen, evangelischen Opposition, Fürst Christian II. von Anhalt, kämpfte er um das alte ständische Staatsrecht zur Sicherung des evangelischen Glaubens.

Es wird durchgängig aufgezeigt, wie gegen den politisch absolutistischen Reformkatholizismus jesuitischer Prägung (Ferdinand II.) die Grundmotive des Widerstandes: Religionsfreiheit und ständische Libertät eine schicksalsschwere Einheit bildeten, wobei die ständische Selbstbestimmung gegenüber der beginnenden zentralistischen Verbeamtung und Provinzialisierung des Landes als das einzige Mittel zur Sicherung der evangelischen Bekenntnisfreiheit ergriffen wurde. Der Bruderzwist im Hause Habsburg (Rudolf II. und Matthias) und die türkisch-ungarische Frage boten den oberösterreichischen Ständen unter Tsch.s Führung dazu realisierbare Gelegenheiten. Immer wieder konzentrierten sich Resolutionen und Konzessionen auf die Freiheit des evangelischen Landhausgottesdienstes in Linz und auf die herkömmlichen, naturrechtlich begründeten Standesprivilegien bei der Huldigung des Landesfürsten. 1607 entstanden selbständige Konföderationen der oberösterreichischen Stände mit Ungarn (Bethlen Gabor) und Böhmen (Karl von Zierotin) und Korrespondenzen mit den evangelischen Reichsständen. Diese Bindung riß dann das Land ob der Enns mit hinein in die Katastrophe, die 1620 am weißen Berg über den zentraleuropäischen Protestantismus hereinbrach. Geschlagen und als „Hauptredlinsführer“ verfolgt fand Tsch. in Genf die letzte Zuflucht und starb dort 1626. Die Prädestinationslehre Calvins bildete für ihn die letzte Hilfe, die Katastrophe zu verstehen und zu ertragen.

Von hohem theologischen Interesse sind zwei Nachweise: 1. Es wird gezeigt, daß die geistigen Wurzeln der oberösterreichischen Resistenz in der sog. monarchomachischen Widerstandsliteratur des politischen Calvinismus zu suchen sind. Die bisher unbekannte Schrift „de resistentia“ (1600), die wahrscheinlich von Tsch. stammt, zeigt den Geist Hotmans und Duplessis Mornays. Es finden sich die naturrechtliche Begründung des Ständestaates, die Vertragslehre, die Widerstandspflicht und die indirekte Rechtfertigung des Tyrannenmordes auf der einen und die Definition der Tyrannis mit den Formeln der absolutistischen Staatslehre auf der anderen Seite. Als „conservatores patriae“ haben nach Tsch.s Auffassung die Stände die Rechtmäßigkeit der Macht im Staate zu wahren gegen das „imperium absolutum“ eines „princeps legibus solutus“. Berechtigte Ursache zum Widerstand sieht Tsch. in jeder Veränderung des Bekenntnisstandes im Lande gegeben. 2. Sehr einleuchtend wird geschildert, wie Tsch. in der Methodik des Widerstandes an der Rechtfertigung der ständischen Konföderationspolitik arbeitet. „Gott hat das

Mittel der Conföderation den betragten zum Trost und Hilf wider die Tyrannen gegeben“ (Zitat S. 105). Erwogen wird sogar ein Türkenbündnis gegen den „römischen Antichristen“. Tsch.s Konföderationen sollen aber zugleich den föderal-theologischen Charakter eines Ordens haben mit bindenden sittlichen Verpflichtungen für alle Bundesgenossen. In diesem Sinne hat er die Verfassung der böhmischen Konföderationsakte (1618) beeinflussen können.

In den Bauernkriegen (1594) zeigte sich jedoch die Grenze seiner sonst so wendigen Religionspolitik. Die herkömmliche Begründung der feudalen Ordnung band ihn mehr als der gleiche Bekenntnisstand der evangelischen Bauern an vielen Orten des Aufstandes. Seine berühmten „consultationes“ im böhmischen Kriege 1618 zur Aufhebung der Leibeigenschaft sind mehr von politischer Zweckmäßigkeit als von grundsätzlichen Erwägungen bestimmt gewesen und kamen überdies zu spät, um das Volk hinter die ständische Konföderation zu bringen. Religionsfreiheit gab es für Tsch. nur als Adelsprivileg. Wohl wurde die Freiheit der Städte mitgefordert, aber nicht die des 4. Standes. Es war also eine „kontrarevolutionäre Revolution“ des Adels gegen den gesetzlosen Absolutismus ebenso wie gegen die gesetzlosen Bauernaufstände. Eine Beschränkung, die in den Hugenottenkämpfen derselben Zeit durchaus ihre Parallele hat.

Die geschichtliche Bedeutung des Widerstandes, in dem Tsch. eine so entscheidende Rolle spielt, kann daher nicht auf der Linie der egalitären Volkssouveränität moderner Staaten gesehen werden. Sie liegt vielmehr in der Gestaltung des politischen Freiheitsbegriffes im Sinne der „Rechtmäßigkeit der Macht im Staate“. So formuliert der Vf. mit einem Zitat von Gerhard Ritter das Ergebnis.

Der Vf. dieser im glanzvollen Stil der alten rankischen Schule geschriebenen Monographie ist Mitglied des Institutes für österreichische Geschichtsforschung, Schüler des großen Historikers Heinrich von Srbik und Landesarchivbeamter in Linz. In dem heute neu erwachten theologisch-politischen Interesse an den Fragen nach Widerstand und legitimer Macht ist sein Werk ein wichtiger kirchen- und geistesgeschichtlicher Beitrag.

*Bremen*

*J. Moltmann*

# Neuzeit

Karl Heussi: *Geschichte der Theologischen Fakultät zu Jena* (= Darstellungen zur Geschichte der Universität Jena. Hrsg. im Auftrag der Kommission für die Geschichte der Universität Jena von Friedrich Schneider. Band I) Weimar (Böhlau) 1954. 412 S. geb. DM 17.20.

Über seine Arbeitsweise und die Anlage des Buches sagt der Verfasser im Vorwort, er habe „der Verlockung, den Einzelheiten zu weit nachzugehen, widerstanden, vor allem im Sinne der Leser, von denen eine allzu lange Beschäftigung mit einem derartig speziellen Gegenstand nicht zu erwarten“ sei. Er habe ferner „die Entstehungsgeschichte der Fakultät verhältnismäßig ausführlich, den uns heute ferner liegenden mittleren Abschnitt, der die altprotestantische Orthodoxie umfaßt, verhältnismäßig kürzer, und den letzten, die moderne Entwicklung schildernden Abschnitt am ausführlichsten gestaltet“. So sind den Anfängen rund 100 Seiten gewidmet, die folgenden 2 Jahrhunderte erhalten ungefähr denselben Raum, die Geschichte der „modernen“ Fakultät seit dem Eintritt Hases umfaßt 150 Seiten, wobei auch Dinge und Personen von bescheidenem Gewicht ziemlich ausführlich zur Sprache kommen. In diesem letzten Abschnitt ist die Absicht, „nicht bloß eine Geschichte der Fakultisten, sondern der Fakultät selber zu geben“, nicht immer deutlich. Der theologiegeschichtlich interessierte Leser wird diese Ökonomie der Darstellung bedauern; sie hat zur Folge, daß man in den beiden ersten Abschnitten wohl die Kunst der Darstellung bewundert, aber doch wenig Neues erfährt. Das Ganze ist erzählt unter dem Gesichtspunkt der Freiheit der Forschung und der Lehre. So finden die Kämpfe des 16. Jahrhunderts wenig Verständnis. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, daß die Orthodoxie so kurz behandelt wird. Die besondere Art des Jenaischen Liberalismus erscheint als die angemessene Art theologischer Arbeit, so daß schließlich der Eintritt Weinels und Lietzmanns in die Fakultät nicht bloß als ein Höhepunkt, sondern gleichsam als das Ziel erscheinen kann, auf das die ganze Darstellung zustrebt.

Daß diese Entwicklung meisterhaft erzählt ist, braucht bei der Person des Verfassers (der nicht umsonst Hase so verehrungsvoll würdigen kann) nicht besonders betont zu werden. Für den Benutzer werden wohl die liebevoll gezeichneten Miniaturen der Einzelgestalten den Hauptwert des Buches ausmachen. Wenn selbst der Nestor der deutschen Kirchengeschichte dabei nicht „durchweg auf erste Quellen“ zurückgehen konnte, so tut das der Brauchbarkeit keinen Eintrag. Eine andere Frage ist, ob es bei aller gebotenen Beschränkung nicht möglich und dem Verständnis dienlich gewesen wäre, das theologische Anliegen und seine Problematik jeweils deutlicher herauszuarbeiten. Über das rein Theologiegeschichtliche hinaus ergibt sich ein reiches Maß an Belehrung über Universitäts- und allgemeine Geistesgeschichte. Ohne daß der Verfasser die Zurückhaltung des Historikers je aufgibt, bekommt der Leser einen starken Eindruck von der Problematik der deutschen Universität und ihrer theologischen Fakultäten. Die rein historische Darstellung erweist sich als ein höchst aktueller Beitrag zu gegenwärtigen Problemen.

Bonn

E. Bizer

Wilhelm Heinen: *Die Anthropologie in der Sittenlehre Ferdinand Geminian Wankers (1758—1824)* (= Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte H. 6). Freiburg i. Br. (Eberhard Albert) 1955. 279 S. kart. DM 12.—.

Der große Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle († 24. 4. 1945) hat das geschichtliche Verdienst, die katholische Sicht der Aufklärungszeit umgebrochen

zu haben. Bis dahin galt diese Epoche als Ausgeburt und Höhepunkt des Rationalismus und der Kirchenfeindlichkeit. Merkle hat bes. mit seinem Vortrag „Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters“ auf dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908 (Berlin 1909) die Weichen umgestellt. Geradezu klassisch sind seine berühmten Schlußsätze: „Es wird niemandem einfallen, die Aufklärungszeit kanonisieren zu wollen; sie wirft, wie mehr oder weniger jede Epoche, ihre starken Schatten. Aber sie hat auch das Verdienst, auf vieles, was veraltet und der Besserung bedürftig war, hingewiesen und den Kampf dagegen erfolgreich aufgenommen zu haben; sie war das Durchgangsstadium zu einer neuen Zeit. Die Aufklärung hat ihr gerüttelt Maß von Fehlern; aber so abgründig schlecht, wie man sie gemacht hat, ist sie nicht gewesen“ (S. 78). Besonders hat diese Zeit das theologische Studium angeregt. Sie hat die Quellen betont und eine fruchtbare Methode schaffen helfen (S. 21). Nicht zuletzt hat sie der Bibelwissenschaft und der liturgischen Bewegung Auftrieb gegeben.

Merkles Thesen haben eine Bresche geschlagen. Ganz durchgedrungen sind seine Richtlinien nicht. Eine enge Auffassung versucht immer wieder, sich ihren Würgegriffen zu entwinden.

Um so erfreulicher ist, daß die Leitsätze von Merkle in einer neuesten moralgeschichtlichen Arbeit führen und als richtig erwiesen werden. Mit dem Thema „Die Anthropologie in der Sittenlehre Ferdinand Geminian Wankers (1758 bis 1824)“ hat der jetzige Fuldaer Professor in seiner Dissertation sehr glücklich eine Gestalt aufgegriffen, die „mit guten Gründen die Mitte zwischen gesichertem Erbe der Tradition und den neuen Auffassungen“ (S. 5) hält. Man würde Wanker nach Heinen bitter unrecht tun, wollte man ihn unter jene Aufklärer zu zählen, „denen die transzendente Wirklichkeit und der menschliche Glaube an diese Welt als ungesichert oder zweitrangig galten“ (S. 5). Das Streben einer sachlichen Zeichnung leitet auch den dankenswerten „Geschichtlichen Überblick“ (S. 11—48), der vorangestellt ist. Er beleuchtet den Stand der Sittenlehre um 1750 (S. 11—30). Die protestantische Ethik und die katholische Sittenlehre sind in ihren Richtungen, Vertretern und Abhängigkeiten gut beleuchtet. J. Fr. Buddeus, Christian Wolff, J. L. von Mosheim und J. P. Miller sind ebenso treffend charakterisiert wie als drei Richtungen der Moraltheologie die kasuistisch-kanonistische, die aristotelisch-thomistische und die katholische Sittenlehre unter dem Einfluß der protestantischen Ethik und der Aufklärungsphilosophie. Die Skizze ist leider knapp. Einige Namen fehlen (z. B. die Würzburger Anton Josef Fahrman und Johann Michael Feder, vgl. Festschrift zum 350jährigen Bestehen der Universität Würzburg. Berlin 1952 268 ff.). Die Eigenart und Stellung der Gruppe von Reformfreunden, die ganz auf dem Boden des Dogmas und der Kirche bleiben wollten, hätte man noch ausführlicher dargestellt gewünscht. Aber in großen Zügen ist die Zeichnung richtig und zutreffend. Dies gilt auch für „das Weltbild und die Auffassung vom Menschen in der deutschen Aufklärung“ (S. 30—36). Hier ist sehr sachlich geurteilt. Licht und Schatten sind gerecht und objektiv verteilt.

Auch für den Historiker ist sehr beachtlich die Anthropologie in der Sittenlehre des F. G. Wanker (49—270), die den Hauptteil der Untersuchung Heinens bildet. Neben das traditionelle Denken schiebt sich eine Schicht neuer Erkenntnisse aus Psychologie, Religionsgeschichte, Ethik usw., die unbedingt als Bereicherung und Blutzufuhr gelten muß. Die Anthropologie des Wanker läßt wie ein Schulbeispiel das immer wiederkehrende Ringen des Menschen und der Wissenschaft um einen Ausgleich zwischen geschichtlich überkommenen und neu sich aufdrängenden Elementen eines Weltbildes spiegeln. Dem stillen Freiburger Gelehrten Wanker ist eine glückliche Harmonie gelungen, die viele Spannungen segensvoll bannte. Fest verwurzelt mit dem biblischen Boden und dem dogmatischen Erbe, versucht er in sympathischer Weise, seine Disziplin mit allem zu bereichern, was damals in den Wissenschaftszweigen als förderliche Erkenntnisse zu finden war. Nicht zuletzt sind es die Bereiche des Gefühls, des Temperaments und Charakters, der

Umweltkomponenten für das sittliche Handeln, die der Freiburger Moraltheologe emsig sammelt und in sein Menschenbild einbaut. Er ist modern im besten Sinne. Heinen fügt hier gelegentlich auch in die Überschriften Bezeichnungen und Schemata der neuesten Psychologie ein (z. B. S. 61 „die psychophysischen Anlagen“ und S. 63 „die endogenen Kräfte im Aufbau der Persönlichkeit“). Sie sind zutreffend und erleichtern das Verständnis. Aber inmitten eines geschichtlichen Werkes stören sie. Sie wirken als Fremdkörper. Sonst sind die Original-Einteilungen und Fachbezeichnungen Wankers treu beibehalten worden.

Zwei Punkte wünschte man in der Arbeit Heinens noch stärker betont und noch schärfer herausgestellt. Das ist einmal das Verhältnis Wankers zur Bibel. Große Teile der „Christlichen Sittenlehre“ Wankers sind rein philosophisch. Sogar als Hauptzweck der Menschwerdung wird „die Erleuchtung aller Menschen“ (I 83) angegeben. Daneben erscheinen oft ganz unvermittelt Kapitel, die rein neutestamentlich begründet werden. Diese offenen Nahtstellen sind sehr typisch. Auch die Art der Auswertung von Bibelstellen ist auffallend. Wanker geht es weniger um genaue Exegese eines Verses als um summarische Belege. Er befaßt sich gar nicht mit Textproblemen oder Möglichkeiten der Auslegung. Ihm genügt eine Reihe oder Aufzählung von Stellen, ohne sie auf ihre Beweiskraft zu untersuchen. Zweitens hätte in der Charakterisierung der Moraltheologie Wankers durch Heinen ein Zug stärker hervorgehoben gehört: Wanker bricht wie die ganze Aufklärungszeit mit der Auffassung, die in der Spätscholastik (Thomas v. Aq. vertritt Tugendlehre!) herrschend geworden war, daß Moraltheologie vorzüglich Sündenlehre sei (vgl. Fritz Tillmann, Um eine katholische Sittenlehre. In Festschrift Th. Münker. Trier 1948 9 ff.). Die Ausrichtung auf den Beichtstuhl hatte gesiegt. Jetzt wird die Tugendlehre führend. Das Ideal wird gesehen. Man will auch die positiven Richtlinien und Ideale des Neuen Testaments wieder allen Erlösten vor Augen führen. Sittlichkeitslehre wird nicht bloß auf Beichtväter beschränkt gesehen. J. M. Sailer schreibt seine Glückseligkeitslehre für alle Stände. J. B. Hirscher wendet sich mit seiner Moral vom Reiche Gottes ebenso an Laien wie an Theologen. Wanker sieht die Entfaltung der Menschenwürde in der Tugend, die Entwürdigung in der Sünde (Heinen 94 ff. 108 ff.).

Bei Fürststab Martin II. Gerbert von St. Blasien (S. 22 ff) wünschte man dessen Korrespondenz erwähnt, die sehr weite und tiefe Einblicke in die Zeitgeschichte gewährt. Der am 2. 8. 1936 verstorbene Münchener Kirchenhistoriker Georg Pfeilschifter hat zwei Bände davon herausgegeben (erschieden Heidelberg 1931 und 1934). — Bei der Literatur über Aufklärung vermißt man das gute Büchlein von Heinrich Hoffmann-Bern (Die Aufklärung. Tübingen 1912). — Mit vorliegender Schrift hat Heinen einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte der Aufklärungszeit geliefert. — Der Druck ist sehr sorgfältig, der Preis überraschend niedrig.

Tübingen

J. Stelzenberger

Olav Guttorm Myklebust: The Study of Missions in Theological Education. An historical inquiry into the place of world evangelisation in western protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's chair of evangelistic theology. Volume I, to 1910 (= Avhandlingar utgitt av Egede Instituttet, 6). Oslo (Forlaget Land og Kirke) 1955, 459 S. norw. Kr. 27.80.

Die Missionswissenschaft ist an einem Punkt ihrer Geschichte angelangt, an dem ihr bisher ziemlich unangefochtenes Eingegliedertsein in die praktische Theologie in Frage gestellt wird und sie unmittelbare Verbindung zu den biblischen Wissenschaften wie zur systematischen Theologie sucht oder den Rang einer selbständigen theologischen Disziplin beansprucht. In diesem Augenblick ist die Geschichte der Missionswissenschaft wärmstens zu begrüßen, die M. in seinem umfangreichen Werke vorlegt, von dem bisher der 1. Band erschienen ist. Der Ver-

fasser ist sich bewußt, in seinem Werk eine Pionierarbeit zu leisten und nur einen ersten Überblick über die Geschichte der Missionswissenschaft zu geben. Die Fülle des Materials ist eine so erdrückende, daß die Darstellung gewisse Strecken hindurch nur Materialsammlung ist. Aber es ist der Vorzug des Werkes, daß zum ersten Mal das einschlägige Material in solcher Fülle geboten und für weitere Forschung der Grund gelegt und Anregung gegeben wird. Nicht nur die Geschichte oder das Werden der deutschen, sondern der ganzen europäischen und angelsächsischen Missionswissenschaft wird in einer bisher unerreichten Vollständigkeit, die natürlich keine absolute ist, skizziert; unberücksichtigt blieben nur Österreich, Belgien, die Tschechoslowakei, Ungarn, Italien, Portugal, Spanien und Latein-Amerika. Schon die über 50 Seiten umfassende Bibliographie ist eine einzigartige Hilfe für das Studium der Geschichte der Missionswissenschaft (bis 1910). Besonders breiter Raum wird der deutschen Missionswissenschaft gewährt, von der M. meint, daß sie bis zum zweiten Weltkrieg führend gewesen sei. Doch steht im Mittelpunkt des Werkes Alexanders Duff's „Lehrstuhl für Evangelistische Theologie“, der erste in der protestantischen Welt; in allen Einzelheiten werden die Bemühungen und Verhandlungen um die 1867 erfolgte Errichtung dieses Lehrstuhls und Duff's Lehrtätigkeit beschrieben und die Gründe für die fehlenden Lehr-erfolge und das Scheitern des Versuches untersucht, aber auch seine Ausstrahlungen namentlich auf die entsprechenden deutschen Bemühungen um die Vertretung der Missionswissenschaft an der Universität. Weithin gewinnt man den Eindruck, daß die Geltung der Missionswissenschaft als theologischer Disziplin durch Tragödien mancher ihrer Pioniere erkauft worden ist. Hilfreich zur Verständigung im ökumenischen Gespräch ist die kurze Erörterung über die Terminologie (S. 26 ff.), wenn sie auch den deutschen Verhältnissen nicht ganz gerecht wird.

Mainz

W. Holsten

Heinz Horst Schrey: Die Generation der Entscheidung, Staat und Kirche in Europa und im europäischen Rußland 1918—1953. München (Kaiser) 1955. 336 S. geb. DM 11,80.

Es ist erfreulich, daß dieses Buch geschrieben worden ist, darum weil es einfach notwendig war. Es geht in ihm um eine europäische Kirchengeschichte der letzten 30—40 Jahre, dargestellt an dem Problem, das die Kirchen in dieser Zeit am intensivsten beschäftigt hat, nämlich an der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat zueinander. Wir haben diese Geschichte ja alle miterlebt, aber was uns bisher gefehlt hat, ist eine zusammenhängende Darstellung der Ereignisse. Wir haben einige Bücher über den deutschen Kirchenkampf und auch ausreichende Sammlungen der Dokumente jener Zeit, aber das, was in anderen Ländern geschehen ist, ist uns nicht so zugänglich geworden. Während des Krieges erfuhren wir wenig genug von dem, was etwa in Rußland und auch in den übrigen europäischen Staaten in Sachen des Verhältnisses von Staat und Kirche zueinander passierte. Nach 1945 waren wir dann, jedenfalls in den ersten Jahren, zu sehr von unserm eignen Elend in Anspruch genommen, um uns groß um die Ereignisse in anderen Ländern kümmern zu können. Nun hat H. H. Schrey das z. T. schwer zugängliche und überall hin verstreute Material sorgfältig durchgearbeitet und bietet uns in einem nicht zu kurzen und nicht zu langen Buch in klaren, verständlichen Übersichten einen Bericht von dem, was geschehen ist.

Der Verf. ist sich dessen wohl bewußt, daß es nicht leicht ist, eine Periode der Geschichte darzustellen, in der man selber noch lebt. Es fehlt dann die Distanz zu den Ereignissen, und die Ausführungen erhalten leicht eine zu subjektive, apologetische oder polemische Tendenz. Man wird wohl sagen dürfen, daß Schr. sich um die erforderliche Distanz nicht ohne Erfolg bemüht hat. Zwar, wenn er sagt, er habe sich bemüht, „dem Ideal Rankes, zu berichten, wie es eigentlich ge-

wesen ist, nahezukommen“ (S. 7), so ist das gewiß löblich, aber er selber wird wissen, daß dieses Ideal nicht verwirklicht werden kann. Immerhin wird man ihm zubilligen müssen, daß er ohne Ressentiment und Vorurteile schreibt, wobei er selber keineswegs standpunktslos bleibt. Schr. gibt keine bloße Chronik, sondern eine Darstellung, hinter der eine klare theologische Linie steht. Es ist die Linie der Bek.Kirche, wie sie von Karl Barth und Niemöller vertreten wird. Aber Schr. gehört nun, wenn man so sagen darf, zur zweiten Generation. Er hat den Kirchenkampf nicht mehr persönlich mit durchgekämpft, jedenfalls nicht an irgendeiner verantwortlichen Stelle, ganz einfach darum, weil er noch zu jung dazu war. Diese Position gibt seinen Ausführungen eine gewisse Objektivität und Tendenzlosigkeit, die erfreulich ist. Er kann die hohe Bedeutung Karl Barths für den deutschen Kirchenkampf herausstellen (S. 215 f.), ohne dessen theologischen Erkenntnisse dieser Kampf nicht mit der „Zielstrebigkeit hätte geführt werden können, mit der er weithin tatsächlich geführt worden ist“. Er kann aber auch den viel diskutierten Satz aus dem Briefe Barths an Hromadka während der Tschechenkrise 1938 „sehr gewagt und mißverständlich“ nennen (S. 181). Er kann die Unterwerfung der Bischöfe der intakten Kirchen unter den Reichsbischof vom 27. 1. 34 als „verhängnisvoll“ charakterisieren (S. 151). Er kann aber auch über die Desavouierung der von der VKL entworfenen Bittliturgie anläßlich der drohenden Kriegsgefahr im Okt. 38 durch die lutherischen Bischöfe, die von weiten Kreisen der BK als Verrat an der gemeinsamen Sache empfunden wurde, sehr gelassen mit den Worten berichten: „Da freilich dieser Gottesdienst stärksten Mißverständnissen ausgesetzt war und das Gebet zu Gott als politische Kritik verstanden wurde, wurde das Formular von den lutherischen Bischöfen abgelehnt“ (S. 182).

Das Buch beginnt mit einem kurzen, und doch wohl allzukurzen Abschnitt über „Die Ursprünge der Gegenwart im 19. Jahrhundert“. Wenn der erste Satz lautet: „Über dem 19. Jahrhundert steht eine Idee als beherrschende Macht: die Idee der Freiheit“, so scheint mir, daß hier über eine so komplexe Größe, wie sie das 19. Jahrh. ist, zu einseitig geurteilt wird. Der Verf. führt ja auch selber aus, daß im 19. Jahrh. zugleich der omnipotente Staat eine Macht zu werden begann, der in seiner Vollendung dann das Ende jeglicher Freiheit brachte. Das 19. Jahrh. steht in seiner ersten Hälfte unter dem Zeichen der Reaktion, gegen die die aus der französischen Revolution stammenden Freiheitskräfte nicht aufkamen. Seine zweite Hälfte steht dann freilich unter dem Zeichen des Liberalismus, der sich aber, zum mindesten in Deutschland, nicht konsequent durchzusetzen vermochte. Man hat natürlich, ich denke jetzt in erster Linie an deutsche Verhältnisse, seine bürgerlichen Freiheiten, aber das Bürgertum ist im Grunde politisch indifferent und nimmt an der wachsenden Macht des Staates keinen Anstoß. Man erfreut sich dabei eines ungestörten auf Besitz, Erwerb und den Genuß der Kulturgüter gerichteten Lebens. Was für das 19. Jahrh., besonders in seiner zweiten Hälfte, charakteristisch ist, ist nicht der Freiheitsgedanke, sondern die unerhörte Sekurität des Lebens der führenden Schichten des Volkes. Besonders gering, so darf man wohl sagen, ist das Freiheitsbedürfnis in der Kirche gewesen. Sie fühlte sich im Schutz des Staates sehr wohl und verehrte und liebte ihre summi episcopi. Diese Situation hätte Schrey etwas stärker bedenken können für seine Fäden, die er von der Vergangenheit zur Gegenwart zieht.

Nach seiner Einleitung setzt der Verf. sinnvoll mit einer Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Sowjetunion ein; in der ja zuerst der Konflikt zwischen beiden Größen aufgebrochen ist. Es schließt sich daran ein Bericht über die Kirchenpolitik des Vatikans von 1918—33, dem ein Kapitel über die kirchlichen Verhältnisse während der Weimarer Republik folgt. Dann gibt uns Schrey eine ausführliche Schilderung des deutschen Kirchenkampfes, nach der wir in die Situation des kirchlichen Wiederaufbaus in Deutschland nach 1945 eingeführt werden. Der letzte Teil des Buches gibt eine Darstellung der kirchlichen Lage so-

wohl in den westlichen und nördlichen Ländern als auch in den Kirchen hinter dem eisernen Vorhang.

Man liest das Buch mit Spannung; es ist einfach interessant. Dort, wo man selber mit der Materie bekannt ist, und das wird für den deutschen Rezensenten in erster Linie der deutsche Kirchenkampf sein, möchte man je und dann eine kritische Bemerkung machen oder eine Berichtigung vornehmen, was vermutlich auch dort nötig sein wird, wo der Leser mit den Kenntnissen des Verfs. nicht konkurrieren kann. Aber das ist nicht so wichtig. Wichtiger ist, daß man durch die Lektüre des Buches einen Gesamtaspekt der kirchlichen Ereignisse wirklich gewinnt. Besonders instruktiv scheint mir das zu sein, was über die Haltung der katholischen Kirche gesagt wird. Die vatikanische Politik mit ihrem höchst realistischen, rein klerikal bestimmten Machtdenken wird uns ohne jede Una-Sancta-Stimmung, bei allem Respekt vor einer Gestalt, wie sie uns im Kardinal Mindszenty entgegentritt, sehr deutlich gemacht. Sie wird wegen ihrer totalitären Tendenz als der eigentliche Gegner des Bolschewismus angesehen. Ebenso wird die restaurierte orthodoxe Kirche in ihrem Zusammengehen mit dem bolschewistischen Staat und ihrem Bestreben, die früher autokephalen Kirchen unter die Oberhoheit des moskauer Patriarchen zu bringen, in ihrem klerikalen Imperialismus klar erkannt. In seiner Schlußbetrachtung über die Stellung der Kirche in der Gesellschaft zeigt Schrey erfreuliche reformatorische Einsichten. Eine Kirche, die in ihren Auseinandersetzungen mit dem Staat nur darauf bedacht ist, ihre Macht, ihre Institutionen und ihren Einfluß zu retten, wird abgelehnt. Sie träte damit, so hören wir, nur auf die gleiche Ebene mit ihren Gegnern, nämlich sie verkrampfe sich in Ideologien. Es heißt (S. 317): „Muß aber wirklich dieser Kampf auf ideologischer Ebene geführt werden? Nämlich so, daß sichtbar wird, es geht um den Menschen und nicht um ideologische Größen, mögen diese sich christlich oder atheistisch nennen.“ Die Kirche der Ostzone ist Schr. hier ein Vorbild, weil sie sich frei gemacht habe „gegenüber einer feudalen Tradition und alten Besitzansprüchen. Sie leben aus der Vergebung der Sünden und aus der Beugung unter Gottes gewaltige Hand“ (S. 318). Das Herz des Verfs. schlägt für die Kirche, die nicht als Macht unter Mächten ihren Bestand sichern will, sondern die als das verfolgte Volk Gottes, als *ecclesia crucis*, allein vom Worte lebend, sich der inneren Freiheit erfreut, die Christus gebracht hat. Es ist ein ausgesprochen protestantisches Buch, das Schrey uns geschenkt hat.

Bonn

G. Dehn

# Territorialkirchengeschichte

Albert Heintz: Die Anfänge des Landdekanats im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier (= Trierer Theologische Studien Band 3). Trier (Paulinus-Verlag) 1951. XVI, 103 S.

Die Frage der Entstehung und Ausbildung der Landdekanate hat die Forschung lange und ausgiebig beschäftigt. Auch nach den letzten größeren Deutungen von Ahlhaus für Konstanz und Gescher für Köln konnte das Problem nicht als gelöst gelten, wenigstens soweit man eine für einen größeren Raum anwendbare Lösung anstrebte. Das gilt auch für die Auffassung, daß zwischen Westfranken und Ostfranken streng zu unterscheiden sei, daß die Landdekanate im westlichen Franken schon im 9. Jahrhundert, im östlichen dagegen erst im 11. Jahrhundert nachzuweisen seien. Die Hauptschwierigkeit liegt natürlich in der Dürrtigkeit der Quellen und der Verschiedenheit der Terminologie in den einzelnen Räumen. Die vorliegende Arbeit des Trierer Offizials ist schon dadurch verdienstlich, daß sie die Quellenaussagen genau untersucht und nicht mehr aus ihnen herauspreßt, als bewiesen werden kann, wobei der Grad der Beweisbarkeit jeweils genau angegeben wird. Wichtig erscheinen vor allem die Ergebnisse aus einer erneuten Interpretation des Regino von Prüm und des in der ungedruckten Dissertation von M. Blasen zum Teil veröffentlichten Capitulare des Trierer Erzbischofs Ruotger (915—930). Ebenso die Unterstreichung der engen Zusammenhänge zwischen Reims und Trier. Die natürliche Lage erweist Trier doch offenbar als eine Art Bindeglied oder Übergang zwischen West- und Ostfranken. Eine Prüfung der frühen urkundlichen Erwähnungen der Landdekanate im Erzbistum Trier führt zu dem Ergebnis, daß unter westfränkischem Einfluß wohl die Dekanatsverfassung der Sache nach im 9. Jahrhundert vorhanden, die Bezeichnung „decanus“ aber noch selten war und sich erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts durchsetzte. Auf die nützliche Zusammenstellung (S. 32) der urkundlichen „Ersterwähnungen“ der Landdekanate in Ostfranken sei noch eigens hingewiesen.

*Tübingen*

*K. A. Fink*

Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte, hrsg. im Auftrage der Kommission für bremische Kirchengeschichte von Bodo Heyne und Kurd Schulz; mit einer Beilage: Rudolf Smend: Glaubensfreiheit als innerkirchliches Grundrecht (aus „Mensch und Staat in Recht und Geschichte“, Festschrift für Herbert Kraus, Kitzingen (Main), 1954) und: Zur Verfassung der Bremischen, Evangelischen Kirche (aus „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht“, 3. Bd. 1953/54). Bremen (Walther Boettcher) 1954. 132 und 15. S. brosch. DM 5.20.

Die am 19. Mai 1954 gegründete Kommission für bremische Kirchengeschichte, „welche die Erforschung der Geschichte der bremischen Kirche, ihrer Gemeinden und des kirchlichen Lebens in Bremen fördern will“, stellt sich mit diesem Sammelband der Öffentlichkeit vor. Als Titel hat man einen heute nicht mehr erhaltenen Spruch über dem Stadttor an der Weserbrücke gewählt: „Conserva Domine Hospitium Tuae Ecclesiae“. Von der Bremer Kirche als einem „Hospitium ecclesiae pressae“ (Schlesien) handelt der Aufsatz von Hans Jessen, in dem man mit Freude die viel zu wenig bekannten religionssoziologischen Arbeiten des Anglisten Herbert Schöffler berücksichtigt sieht, während B. Heyne der Entstehung der kirchlichen Eigenart in Bremen nachgeht. Neben Arbeiten zur Baugeschichte bremischer Kirchen (A. Börtzler, Fr. Prüser und W. Dietsch), zur bremischen Kirchenmusik im Reformationsjahrhundert (Fr. Piersig), über die Bremer Evangelische

Messe 1525 (Willh. Schmidt) und die Kirchentage des 19. Jahrhunderts bis zum Kirchentag in Bremen im September 1852 (Kurd Schulz) werden die Aufsätze R. Smends und B. Tilemanns (Bekenntnis und Einheit der Bremischen Kirche) besondere Beachtung finden. Gegenüber der seit langer Zeit unter den Kirchenjuristen herrschenden Meinung, „daß die Bremische Evangelische Kirche keine landeskirchliche Einheit in dem Sinne sei, wie die übrigen deutschen evangelischen Landeskirchen“, wird der Nachweis geführt, daß die „bremische Kirchenverfassung als ein nur quantitativ im Sinne übermäßig starker Gemeindeautonomie ausgezeichneter Sonderfall des allgemeinen deutschen Verfassungstypus“ zu gelten hat.

Göttingen

H. W. Krumwiede

## Notizen

Hellmut Traub liefert unter dem Titel „Botschaft und Geschichte. Beitrag zur Frage des Zeugen und der Zeugen“ (= Theol. Studien, Heft 41, Zürich, Evg. Verlag, 1954, 32 S. DM 2.50) eine temperamentvolle Apologie des Lukas und einen schwungvollen Angriff gegen „die allzu eifrigen Verfechter der historisch-kritischen Methode“ (29). Er untersucht einige der behaupteten Differenzen zwischen Paulus und Lukas und kommt zu dem Ergebnis, Paulus „würde sich wahrscheinlich von Lukas kaum, aber von unserer ent-geschichtlichten ‚reinen‘ Theologie durch einen Abgrund getrennt wissen“ (28). Denn Paulus rechne nicht mit dem Ende der Geschichte, sondern mit ihrem Fortbestand; er sei außerdem nur ein Zeuge unter andern; und der bei Lukas gefundene Frühkatholizismus existiere nicht. Tr. hat zweifellos ein wichtiges und noch nicht genügend geklärtes Problem der neutestamentlichen und überhaupt der christlichen Theologie aufgegriffen, das mit den Stichworten Eschatologie und Geschichte zu kennzeichnen wäre, aber er hat kaum zu seiner Klärung beigetragen. Ein Vergleich zwischen Paulus und Lukas fehlt überhaupt, der z. B. ad vocem Apostolat und Tradition einiges Erhellende hätte bringen können. Tr.s Geschichtsbegriffe (Geschichte, Weltgeschichte, Heilsgeschichte, Verkündigungsgeschichte, Apostelgeschichte, Gemeindegeschichte) gehen unerklärt und wirr durcheinander, und die Vorliebe für Paradoxien, Parenthesen und rhetorische Fragen ist der Ordnung und Klarheit auch nicht dienlich. Zu Rm. 10, 4 findet sich die kühne Behauptung: „Nun wird dieses Wort (scil. τέλος) in der Bedeutung des zeitlichen Endes und Abschlusses an und für sich schlechthin nicht benutzt“ (27); Beweis: K. Barth, K. D. II, 2 S. 269; ein Blick in W. Bauers Wörterbuch (4 Sp. 1474) hätte Tr. eines bessern belehrt. Leider führt diese Studie infolge ihrer methodischen Schwächen weder historisch noch theologisch weiter.

Bonn

P. Vielbauer

Anläßlich der Diskussion über die Neuordnung des Familienrechts des BGB hat K. H. Rengstorff eine gelehrte Abhandlung über „Mann und Frau im Urchristentum“ vorgelegt (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 12, Köln & Opladen, Westdeutscher Verlag, 1954, DM 6.—). Er geht von dem bekannten Wort Gal. 3, 28 aus, das er als Antithese zu einer jüdischen Gebetsformel wahrscheinlich macht, und zeigt, daß sich hier mit der Gleichheit von Mann und Frau vor Gott gegen-

über der antiken Auffassung von der natürlichen Inferiorität der Frau etwas Neues gebildet hat, das er auf Jesu Stellung zu den Frauen zurückführt. Doch folgt aus dieser religiösen Gleichheit keine bürgerliche Gleichberechtigung, vielmehr gilt im Urchristentum die Unterordnung der Frau unter ihren Mann durchweg als selbstverständlich. R. sucht diesen Tatbestand durch eine Interpretation von I. Kor. 14, 34 und vor allem der sog. „Haustafeln“ zu klären. Er analysiert die Struktur der Haustafeln und der urchristlichen Vorstellung des *oikos* (familia) und kommt zu folgenden Ergebnissen: 1. daß die Haustafeln im Unterschied zu den hellenistischen Parallelen „das ‚Haus‘ strukturell-soziologisch ganz, nämlich in Hauseltern, Hauskindern und Hausgesinde, erfassen, daß sie als ‚Haustafeln‘ vollständig zu sein beanspruchen“ (25), und 2., daß das ‚Haus‘ als vorgegebene Schöpfungsordnung verstanden ist, denn die urchristliche „Schau der Familie (oikos) ist nicht individualistisch, sondern ontologisch“ (47). — Ob diese Ontologie der Familie tatsächlich der allgemeinen urchristlichen Auffassung entspricht, ja ob es überhaupt eine allgemeine Auffassung von Ehe und Familie gegeben hat, wird man im Blick auf die korinthischen Auseinandersetzungen und die Ausführungen des Paulus über die Ehe I. Kor. 7, 1 ff. fragen müssen. Dieser Passus findet bedauerlicherweise keine Interpretation, obwohl er den Problembereich Mann und Frau, Ehe und Ehelosigkeit thematisch und grundsätzlich behandelt und das aus den Haustafeln und dem Lukas-Sondergut erhobene Bild m. E. nicht unwesentlich modifizieren würde. Schon deshalb wird es angezeigt sein, mit positiven Folgerungen aus den urchristlichen Tatbeständen für das heutige Familienrecht noch zurückhalten, der als R. zu sein und seine zweimalige Äußerung, die urchristliche Auffassung sei heute nicht judizibel, zu unterstreichen.

Bonn

P. Vielhauer

Alfred Adam hat in verdienstvoller Weise „Texte zum Manichäismus“ herausgegeben (Kl. Texte 175, Berlin, de Gruyter, 1954; XII 108 S. DM 9.80), die griechischen und lateinischen im Urtext, die syrischen, koptischen und arabischen in neuer Übersetzung. Die Auswahl soll auch dem Verständnis der Auseinandersetzung der alten Kirche mit dem Manichäismus dienen und bringt deshalb sehr viele — m. E. zu viele — Berichte über ihn. Denn so aufschlußreich sie für die altkirchliche Polemik auch sein mögen, wichtiger wäre eine breitere Darbietung der unmittelbaren manichäischen Quellen gewesen: die Kephalaia kommen entschieden zu kurz (3 Seiten, Augustins Polemiken mehr als 9), der Bericht über Manis Berufung sollte nicht fehlen; daß keiner der Thomaspsalmen veröffentlicht wurde, ist bei der großen Bedeutung gerade dieser Gruppe bedauerlich; und warum kommen die Homilien nicht zu Wort? Indessen ist Subjektivität das gute Recht einer solchen Auswahl, und die Desiderien sollen ganz hinter dem Dank an den Herausgeber verschwinden, daß er so schwer zugängliche Texte (wie die iranischen, osttürkischen und chinesischen, aber auch die wichtigen Abschwörungsformeln) in einer so reichhaltigen Sammlung einem größeren Kreis erreichbar gemacht hat. Möge das Bändchen zur Belebung der religionsgeschichtlichen Studien beitragen, die in Deutschland sehr zum Schaden der kirchengeschichtlichen und neutestamentlichen Disziplin entschlummert sind!

Herr Adam bittet um Mitteilung folgender Corrigenda: S. 4, Anm. 9: lies *simātā* (ebenso S. 76, Anm. 13; S. 80, Anm. 4). — S. 14, Z. 130: lies (Vielmehr) alles ist Licht. — S. 18, Z. 77: lies [der lebendige Geist und]. — S. 18, Anm. 33: lies *šlāmā*. — S. 19, Z. 92: lies ‚Strahlung‘. — S. 20, Anm. 60: lies *blīš* und *blīšā*. — S. 23, Anm. 79: lies *pagrā*. — S. 41, Z. 68: lies bis daß (statt „da“). — S. 57, Anm. 2: lies *hwawātā*. — S. 76, Z. 34: lies ‚Man‘. — S. 108, Z. 2 v. u.: lies *particeps*.

Bonn

P. Vielhauer

Angeregt durch neuere Erörterungen über die „kirchlichen Lebensordnungen“, untersucht Rudolf Herrmann „Die Probleme der Exkommunikation bei Luther und Thomas Erastus“ in der Zeitschrift für systematische Theologie, 23. Jahrgang 1955, S. 3—36 (auch separat bei Töpelmann, Berlin 1955, DM 2.80). Zu Grunde liegen Luthers Sermonen vom Bann (1518 und 1519), dessen Schrift „Von den Schlüsseln“ (1530) und verstreute Zeugnisse aus den Tischreden sowie Erasts nachgelassene Abhandlung „Explicatio gravissimae quaestionis“ (1589). Mit letzterem gelangt Verf. zu dem Urteil, daß auch heute „der Gedanke eines innerkirchlichen Sittengerichts starken Bedenken unterliegt“ (S. 36) und daß ein Ausschluß vom Abendmahl die Kompetenz der Kirche überschreite (ebd.). Besondere Beachtung verdienen die Erwägungen zum locus classicus Mt 18, 15 ff. (S. 28 ff.). Die Absicht, die von Luther selbst ausgeführten Exkommunikationen zum Thema einer Dissertation zu machen, wird angekündigt.

Bonn

J. F. G. Goeters

Eine vollständige Bibliographie der Wittenberger Drucke der Lutherbibel bzw. ihrer Teile vom Septembertestament 1522 bis zum Erliegen der Wittenbergischen Tätigkeit auf diesem Gebiet legt Hans Volz vor: Hundert Jahre Wittenberger Bibeldruck 1522—1626. Mit einem Vorwort von Bibliotheksdirektor K. J. Hartmann. (= Arbeiten aus der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. Hainbergschriften. Neue Folge. Herausgeg. von K. J. Hartmann. Band 1). Göttingen (C. Häntzschel) 1954. 168 S. kart. DM 10.—. Die Darstellung berichtet nicht bloß das Bibliographische. Man begegnet den Wittenberger Verlegern und ihren Druckern und Korrektoren, erfährt von den mit dem Bibeldruck verbundenen geschäftlichen Sorgen, Erfolgen, Mißerfolgen und Kniffen; es finden „Textgeschichte, künstlerische Ausstattung, Drucklegung, Verlagswesen, Vertrieb, Nachdruck, Auflagenhöhe und Preis der Bibeln“ ihre gebührende Berücksichtigung, sodaß der trockene Stoff zur spannenden Lektüre wird. Das fast überreiche gelehrte Material und zahllose hilfreiche Hinweise steht in den Anmerkungen und in 4 Anhängen, von denen der erste (Die Orthographie der Lutherbibeln im 16. Jahrhundert) und der vierte (Bibliographie mit 84 Nummern) besonders hervorgehoben seien. Die Arbeit ist sowohl eine sehr nützliche Einführung in die Abteilung Bibel der WA als ein stoffreiches und (soweit ich es beurteilen kann) zuverlässiges Handbüchlein für den ganzen Fragenkreis. „Reformationsgeschichte, Theologie, Wirtschaftsgeschichte und Kunstwissenschaft werden aus der Arbeit Nutzen ziehen können“, sagt der Herausgeber im Vorwort mit Recht.

Bonn

E. Bizer

„Wer Calvin verstehen will, wer überhaupt ein annähernd begründetes Verständnis des reformierten Protestantismus erreichen will, der kann an der Institutio nicht vorbeigehen.“ Mit diesen Worten hat O. Weber in der Vorrede zum I. Band seiner deutschen Übersetzung der Institutio (1936) die Bedeutung dieses Werkes gekennzeichnet und damit auch gewissermaßen die Berechtigung einer Übertragung begründet. Diese Übersetzung, 1936—38 in 3 Bänden erschienen, war nach dreieinhalb Jahrhunderten die erste deutsche Übertragung des Gesamtwerkes (nach der Ausgabe von 1559) und hat sich bald durch ihre Gründlichkeit und Genauigkeit als unentbehrliches Hilfsmittel durchgesetzt. Vor wenigen Jahren erschien gewissermaßen als Nachtrag (und zugleich als Vorleistung auf den geplanten IV. Band des Unternehmens, der als Hilfsbuch zur Institutio geplant war und auch Erläuterungen zu einzelnen Stellen enthalten sollte, bisher aber leider noch nicht erschienen ist) der Registerband, von Dieter Linz bearbeitet. Jetzt liegt nun das ganze Werk, d. h. die 3 Bände der Übersetzung und der Registerband in

einem Neudruck in einem Band vor (Johannes Calvin: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen, Buchhandlung des Erziehungsvereins. 1955, 1057 S. angebunden: Registerband, Bibelstellen- und Begriffsverzeichnis, bearbeitet von Dieter Linz, o. J., 99 S., geb. DM 36.—). Der Text ist gegenüber dem ersten Erscheinen nur auf Fehler durchgesehen, sonst aber unverändert. Dadurch, daß die Kapitelüberschriften an den Rand gesetzt sind, ist viel Platz gewonnen. Allerdings ist der Band doch noch ziemlich unhandlich, hat aber den Vorteil, daß er zu einem erstaunlich niedrigen Preis zu haben ist. Daß die Übersetzung über jedes Lob erhaben ist, braucht kaum betont zu werden, da jeder, der sie schon benutzt hat, das weiß und jeder, der sie benutzen wird, es erfahren wird. Sie ist wirklich mehr als eine Übertragung von Sätzen! Natürlich soll dadurch nicht das Studium des Urtextes überflüssig gemacht werden, aber gerade durch dieses Hilfsmittel wird der Benutzer zu diesem Studium angeregt und in die Theologie Calvins eingeführt. Man kann diesen Band daher nur wärmstens begrüßen und empfehlen.

Bonn

Schneemelcher

Ph. J. Speners „Pia Desideria“ sind 1955, von Kurt Aland, Halle, herausgegeben, in 2. durchgesehener Auflage in den „Kleinen Texten für Vorlesungen und Übungen“ als Nr. 170 erschienen. Im Vergleich zur ersten Auflage (1940) lassen die Angaben auf S. 1\*, auf S. 82 und 83 in den Anmerkungen die Kriegsverluste der Bibliotheken an alten Druckwerken erkennen, die Anmerkungen auf S. 14 und 33 sind ergänzt, ansonsten ist der Text durchgesehen. Zur Druckgeschichte (S. 90) und zur Frage der Abhängigkeit Speners von Labadie sind des Herausgebers Spenerstudien von 1943 zu vergleichen. Möge die verdienstvolle Neuausgabe in einer Zeit, wo der Pietismus zwar viel besprochen, aber immer weniger erforscht wird, den notwendigen Dienst der Unterrichtung wenigstens durch dieses wichtige Dokument erfüllen.

Bonn

J. F. G. Goeters

Die von dem Dekan Valdo Vinay verfaßte Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Theologischen Waldenserkultät (Facoltà Valdese di Teologia 1855—1955. Tore Pellice, Libreria Editrice Claudiana, 1955, 187 S.) ist jenen theol. Fakultäten gewidmet, an denen Waldenser studieren konnten oder von denen die Waldenserkultät besondere wissenschaftliche Förderung erfahren hat.

Der Verfasser stellt an Hand von zahlreichen, ausgeführten Quellenbelegen in 7 Kapiteln die Geschichte der „Facoltà Valdese di Teologia“ so dar, daß im ersten Abschnitt einleitend auf „Die Ausbildung der Pastoren der Waldenserkirche von der Reformation bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts“ eingegangen wird (c. I S. 11 ff.). Die Waldensertheologen studierten während dieser Zeit im Ausland, vorwiegend in der Schweiz (an erster Stelle steht Genf, es folgen Lausanne und Basel), von öffentlichen und privaten Wohltätern unterstützt. Als infolge der schweizerischen Erweckungsbewegung das Selbstbewußtsein der Waldenserkirche erstarkte, entschloß man sich zur Gründung einer eigenen theologischen Ausbildungsstätte, nicht zuletzt deshalb, da eine derartige Institution die durch die nationale Erhebung Italiens neu gewonnenen Freiheiten zur Ausbreitung und Evangelisation besser zu nutzen versprach (S. 49). „Die Gründung der theologischen Schule“ (c. II S. 51 ff.) erfolgte 1855 in Torre Pellice, im waldensischen Stammland Piemont, zunächst in einem sehr bescheidenen Rahmen: Die Zahl der Lehrkräfte betrug am Anfang zwei hauptamtliche Professoren. Schon im Jahr 1860 wurde die Schule wegen der größeren Möglichkeiten zur Evangelisation nach Flo-

renz verlegt (S. 63 f.). Die erste Periode der Fakultät (1855—1904) stand „Unter dem Einfluß der Erweckung“ (c. III S. 71 ff.). Die Professoren waren Schüler von schweizerischen und deutschen Erweckungstheologen und sahen ihre erste Aufgabe für sich und die Studenten in der Verfolgung praktischer missionarischer Tätigkeit in Italien (S. 101). Wiederum unter ausländischem Einfluß (aus Deutschland und Frankreich) wandte sich am Anfang des 20. Jahrhunderts die theol. Richtung der Waldensenfakultät zur „liberalen Theologie“ (c. IV S. 103 ff.), die aber die traditionelle praktische Intention keineswegs verleugnete. Endlich begann die heute noch andauernde Periode in den Zwanzigerjahren unter dem Zeichen der Theologie Karl Barths, die der Verfasser unter die Überschrift „Die biblische Erneuerung zu einer ökumenischen Theologie“ stellt (c. V S. 133 ff.). Dem verstärkten Einfluß der ökumenischen Bewegung in der neuesten Zeit ist es zuzuschreiben, daß sich die Waldensenfakultät einer ungewöhnlich hohen Zahl von ausländischen Gastprofessoren geöffnet hat. In den beiden abschließenden Abschnitten schildert der Verfasser „Die organisatorische Entwicklung“ (c. VI S. 153 ff.) und die öffentlichen Anerkennungen und Unterstützungen, die der Fakultät von ausländischen Kirchen, Institutionen und Freunden (c. VII S. 169 ff.) zuteil wurden. Wenn — wie zusammenfassend gesagt wird — „die Geschichte der Waldenser . . . eine Geschichte der ökumenischen Beziehungen“ ist (S. 187), so trifft dies in besonderem Maße auch für die Geschichte der äußerlich unscheinbaren „Facoltà Valdese di Teologia“ zu. Insofern ist der Erinnerungsband ein Werk, das weit über die Grenzen der Waldenserkirche hinausreicht.

*Loccum*

*G. Strecker*

# Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin und P. Devos. Tom. LXXIII, Brüssel 1955. 556 S.

S. 5—16: Robert Devreesse, La lettre d'Anastase l'apocrisiaire sur la mort de S. Maxime le Confesseur et de ses compagnons d'exil. Texte grec inédit (nach cod. Vatic. gr. 1912). S. 17: Démocratie Hemmerdinger-Iliadou, Un encomion grec inédit de Saint Démétrius (cod. Paris. gr. 1517, fol. 226—244). S. 18—54: Gérard Garitte, La Passion de S. Irénarque de Sébastée et la Passion de S. Blaise (Text nach cod. Paris. gr. 1539 und Vatic. gr. 807). S. 55—65: François Halkin, La Passion de Saint Théoctiste; 1. Saintes et saints Théoctiste; 2. La Passion du cod. Patmensis 273. S. 66—118: Joseph van der Straeten, La Vie de S. Landelin, ermite et martyr au pays de Bade (lat. Vita nach cod. Bolland. 146). S. 119—139: Baudouin de Gaiffier, L'homiliaire-légendier de Valère (Sion, Suisse) (mit Inhaltsangabe). S. 140—192: Maurice Coens, Les saints particulièrement honorés à l'abbaye de Saint-Trond. 2. Après le XII<sup>e</sup> siècle (Forts. von Anal. Boll. LXXII, 397—426). S. 193—196: Jean Leclercq, Un recueil d'hagiographie colombanienne. S. 197—213 u. S. 289—322: Paul Grosjean, Édition et commentaire du *Catalogus Sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora* ou *De tribus Ordinibus Sanctorum Hiberniae*. S. 214—236: Paul Devos, Chronique d'hagiographie slave. 2. La 'Sainte Russie', du baptême de Vladimir jusqu'à l'époque moderne. S. 323—341: Baudouin de Gaiffier, Les sources de la Passion des SS. Savin et Cyprien. S. 342—372: Kathleen Hughes, The Offices of S. Finian of Clonard and S. Cianán of Duleek (Text!). S. 375—461: Paul Meyvaert et Paul Devos, Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la 'Légende Italique' résolues grâce à un document inédit (es handelt sich um cod. Pragensis Capituli Metropolitaniani XXIII). S. 462—495: Maurice Coens, Après les fêtes jubilaires de Fulda (754—1954): S. Boniface et sa mission historique d'après quelques auteurs récents (kritische Würdigung der reichen Jubiläumsliteratur). Sch.

Biblica 36 (1955) 436—456: S. Lyonnet, Le sens de  $\epsilon\varphi\prime\phi$  en Rom 5,12 et l'exégèse des pères grecs; 457—481: A. Metzinger, Die Handschriftenfunde am toten Meer und das N.T. v. C.

Byzantinische Zeitschrift, hrsg. von Franz Dölger. Bd. 48, München 1955, 538 S.

S. 73—85: F. Scheidweiler, Die Fragmente des Eustathios von Antiocheia (Verf. bespricht eine Reihe der von Cavallera und Spanneut herausgegebenen Fragmente und 'verbessert' mit Hilfe der von ihm wie stets großzügig gehandhabten Konjunkturalkritik die Texte, was nicht immer überzeugt). S. 89—102: M. J. Higgins, Chosroes II's votive offerings at Sergiopolis (Zu dem Verhältnis der Berichte des Euagrius, des Theophylakt und des Johannes von Epiphania über Chosroes II.). S. 103—115: A. Sharf, Byzantine Jewry in the seventh century. S. 339—368: P. Classen, Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner (ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen byzantinischer und abendländischer Theologie in der Zeit der entstehenden Scholastik und des Kampfes des Gerhoch von Reichersperg gegen die neue Methode; S. 364 ff: Text eines Berichtes des Hugo Etherianus über das Konzil von 1166). Sch.

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore.  
Vol. VI, 1. London 1955, 124 S.

S. 1—17 Brian Tierney, Grosseteste and the Theory of Papal Sovereignty (Gr. „was acting in accordance with a widely accepted and well developed theory which could find support even in the writings of pope Innocent himself“).  
S. 18—25: D. P. Waley, An Account-Book of the Patrimony of St. Peter in Tuscany, 1304—1306 (Einnahme- und Ausgaberegister für das Gebiet des Kirchenstaates in Toscana nach Vol. 241 der ‚Collectorie‘ in der Bibl. Vatic.). S. 26 bis 36: Walter Ullmann, The Curial Exequies for Edward I and Edward III (mit Texten). S. 37—47: G. R. Dunstan, Some Aspects of the Register of Edmund Lacy, Bishop of Exeter, 1420—1455. S. 48—59: T. F. Torrance, Kingdom and Church in the thought of Martin Butzer („Thus in contrast to Luther’s sharp distinction between the *Regnum spirituale* and the *Regnum corporale*, the *Regnum Christi* in Butzer’s theology constitutes a third dimension, the *communio Christiana* which, through the Word and the Spirit, is visibly and actively realised on earth, and through obedience to the Church’s preaching of the Word and daily witness also in the State“ . . . „Like Butzer, Calvin had a bi-polar eschatology, but he laid greater stress upon both poles of the whole eschatological relation, eternal predestination and final consummation“ . . . „If Luther’s eschatology can be described as the eschatology of faith, and Calvin’s as the eschatology of hope, Butzer’s is certainly to be described as the eschatology of love“). S. 60—72: G. J. Cuming, The Making of the Durham Book (Zur Vorgeschichte der Revision des Book of Common prayer durch die Convocation 1661). S. 73—79: Geoffrey F. Nuttall, The Ms. of *Reliquiae Baxterianae* (1669) (Zusammenstellung des Bestandes an Handschriften dieser für die Lebensgeschichte Baxters höchst wichtigen Aufzeichnungen).  
Sch.

Revue d’Histoire Ecclésiastique. Hrsg. von R. Aubert, R. Draguet, J. Lebon, Ch. Terlinden, E. van Cauwenbergh, L. van der Essen und H. Wagnon. Louvain (Université Catholique).  
Vol. XLIX, 1954, Nr. 4. S. 743—1152.

S. 743—769: Gabriel Lepointe, Réflexions sur des textes concernant la propriété individuelle de religieuses cisterciennes dans la région Lilloise (Rechtsgeschichtliche Untersuchungen; Interpretation der Urkunden in der ‚Cartulaire‘ von Flines und der von Marquette, 13.—15. Jhdt.). S. 770—807: Jacques Étienne, Ruard Tapper, interprète catholique de la pensée protestante sur le sacrement de pénitence (Tapper war Theologe in Louvain, nahm am Tridentinum teil; Verf. gibt Darstellung und Kritik der Auseinandersetzung Tappers mit Luther, Melancthon, Calvin und Butzer in seinen *Explicationis articulorum venerandae facultatis . . . lovaniensis circa dogmata ecclesiastica . . . controversa, una cum responsione ad argumenta adversariorum*, tomus I. II. 1555 u. 57). S. 808—834: A. Simon, La nunciature Fornari à Bruxelles (1838—1842). S. 835—841: Pierre Naurin, Notes critiques sur le Stromate II de Clément d’Alexandrie (Bemerkungen zu der Ausgabe von Camelot und Montdésert in den Sources Chrétiennes, vol. 38). S. 842—855: Jeanne-Marie Noiroux, Les deux premiers documents concernant l’hérésie aux Pays-Bas (Zu 2 Dokumenten des 11. Jhdts., die P. Fredericq im *Corpus documentorum Inquisitionis hereticae pravitatis neerlandicae*, Gand 1889, S. 1—50 publiziert hat). S. 855—872: Ch. Thouzellier, Hérésie et Croisade au XII. siècle (vor allem zu dem *Tractatus de hereticis* von Anselm von Alexandria). S. 873—877: Guillaume Mollat, Grégoire XI et sa légende.

Vol. L, 1955. 1176 S.

S. 5—20: Gustave Bardy, La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'*Histoire ecclésiastique* (Interessante Beobachtungen zur theologischen Haltung Eusebs aufgrund der h. e., vor allem I, 2 und X, 4). S. 21—35: Antoine Chavasse, A Rome, le Jeudi-Saint, au VII<sup>e</sup> siècle, d'après un vieil Ordo. S. 36—124: M. Becqué et A. Louant, Le dossier "Rome et Louvain" de Charles Périn (Wichtige Dokumente zur Geschichte des belgischen Katholizismus in der 2. Hälfte des 19. Jhdts., mit Einleitung; Ch. Périn war 1844—81 Professor für Nationalökonomie und öffentliches Recht in Löwen). S. 125—140: Gérard Garitte, L'édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven (Ausführliche Besprechung von Paul van den Ven, La légende de S. Spyridon évêque de Trimithonte, Bibl. du Muséon 33, 1953; vgl. dazu auch die Rezension von F. Scheidweiler in Byzant. Zeitschrift 48, 1955, 154 ff., der sich um sogenannte Verbesserungen des Textes bemüht und eine nützliche Zusammenstellung sprachlicher Besonderheiten gibt). S. 141—157: Nicolas Huyghebaert, L'abbesse Frisilde et les débuts de l'abbaye de Messines (M. = Meeßen in Westflandern; die Abtei ist Mitte des 11. Jhdts. gegründet). S. 158—164: Alain d'Herblay, Le problème des origines cisterciennes. S. 393—399: Jacques Zeiller, "Institutum Neronianum". Loi fantôme ou réalité? (Auseinandersetzung mit Borleffs Aufsatz in Vig. Christ. 6, 1952, 129—145). S. 400—453: Walther Holtzmann, La 'Collectio Seguntina' et les décrétales de Clément III et de Célestin III (Analyse und Auswertung des von G. Fransen entdeckten Cod. Seguntin. 10; vgl. RHE 49, 1954, 155 f.; Regesten und Texte der Urkunden, die aus den Jahren 1187—1197 stammen). S. 454—479 und 839—866: Ludger Meier, Contribution à l'histoire de la théologie à l'Université d'Erfurt (Wichtige Funde für die Geschichte der Spätscholastik). S. 480—498: Pierre Debongnie, Le prototype latin de l'*Imitation* de Lubeck (die schon früher aufgestellte These des Verf. — vgl. RHE 44, 1949, 488—507 —, daß die von Hagen 1930 herausgegebene mittelniederdeutsche Fassung der *Imitatio Christi* eine Bearbeitung des vollständigen lateinischen Textes sei, wird durch 2 neue lateinische Handschriften gesichert). S. 499—542: Édouard van Eijl, L'interprétation de la bulle de Pie V portant condamnation de Baius (In der Bulle *Ex omnibus afflictionibus* vom 1. Oktober 1567 sollten die darin aufgeführten Sätze des Baius und seiner Anhänger *in sensu ut iacent* verurteilt werden). S. 543—556: M.-Anselme Dimier, A propos du Congrès Bernardin de 1953 (kritische Bemerkungen zur Literatur des Jubiläumsjahres). S. 777—820: David Amand de Mendieta, La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle (eingehende Interpretation der hom. VI = *de martyribus* und VII = *de virginibus* des Euseb von Emesa, nach der Ausgabe von E. M. Buytaert, 1953). S. 821—838: Marcel Pacaut, Les légats d'Alexandre III (1159—1181). S. 867—891: Jean-Baptiste Duroselle, Les "filiales" de la Congrégation (Zur Geschichte der katholischen Kirche in der Zeit der Restauration des 19. Jh.). S. 892—899: Pierre Nautin, Une édition nouvelle du "De mortibus persecutorum" de Lactance (Bemerkungen zu der Ausgabe von J. Moreau, Sources chrétiennes 39, 1954). S. 900—909: Louis Antheunis, La législation persécutrice des catholiques sous le règne d'Élisabeth I<sup>re</sup> d'Angleterre.

Sch.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, hrsg. von St. Pietersabdij, Steenbrugge (Belgien). Vol. VII, 1955, 408 S.

S. 5—34: Meinrad Stenzel, Das Zwölfprophetenbuch im Würzburger Palimpsestcodex (cod. membr. n<sup>o</sup> 64) und seine Textgestalt in Väterzitaten (Verf. führt damit seine bisher an verschiedenen Orten schon publizierten Arbeiten zur Geschichte der atlateinischen Bibel fort). S. 35—48: René Braun, Note sur Tertullien *De Cult. Fem.* II 6, 4: Histoire d'un texte obscur (entscheidet sich gegen monarchia

und für acacia an dieser Stelle und zeigt, daß acacia lateinischer Fachausdruck für ein Haarfärbemittel ist). S. 49—66: Sam. Cavallin, Le poète Domnulus. Étude prosopographique (C. untersucht und ordnet die Nachrichten über die verschiedenen Träger des Namens Rusticius Helpidius Domnulus im 5. und 6. Jhdt.). S. 67—98: Paul Grosjean, Sur quelques exégètes irlandais du VIIe siècle (Zu Ps.-Aug., De mirabilibus sacrae scripturae, Liber de ordine creaturarum und einigen irischen Exegeten: Manchán, Banbán, Berchán u. a.). S. 99—130: E. Dekkers, La Messe du soir à la fin de l'antiquité et au moyen âge. Notes historiques. S. 131—139: J. Noterdaeme, Studiën over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge. II. De fiscus Weinebrugge en de herkomst van de St. Salvatorskerk te Brugge (Forts. von VI, 180 ff.). S. 140—161: J. Noterdaeme und E. Dekkers, Sint Eligius in de Pagus Flandrensis. De kerk te Snellegem. S. 163—176: N.-N. Huyghebaert, 'Ad Villam que dicitur Curba . . .'; Robert le Frison et l'Avouerie d'Houthulst. S. 177—218: Jos. Vos (†) et Dom F. de Meeûs, L'introduction de la diaphonie et la rupture de la tradition grégorienne au XIe siècle. S. 219—228: J. Leclercq, Sermon sur la Divisio Apostolorum attribuable à Gottschalk de Limbourg (gest. 1098; Text nach cod. Luxemburgensis B. N. 264). S. 229—236: Alban Dold, Eine wohl wenig oder gar nicht bekannte zweite Fassung einer 'Ecce Sacerdos Magnus' Epistel für einen hl. Bekennerbischof. S. 237—266: Alban Dold, Was ein achtzeiliger Fragmentstreifen eines einstigen Doppelblattes uns alles berichten kann (Reste eines Brevier, vielleicht 11. Jhdt.; als Anhang: 2 weitere Brevierfragmente). S. 267—301: Maurice P. Cunningham, Contents of The Newberry Library Homiliarium (Beschreibung und Inhaltsanalyse des cod. Newberry-Chicago 1 = Phillipps 1326 = Cheltenham 1326; Index Initiorum). S. 302 bis 334: P. Gorissen, L'introduction de la nomination princière dans l'abbaye d'Echternach (1539—1549). S. 335—380: Henry de Vocht, Anecdota Humanistica Lovaniensia. I. John Briart of Ath (1460—1520), Professor of Theology in Louvain, An unedited contemporary Biography (Text der Vita). II. John Ramridge, Exul pro Fide Catholica, † 1568. S. 381—385: N. Backmund, Verkoop en Afbraak van Heiligerlee en Nyeklooster-op-den-Dam in 1597. S. 386—396: N. Backmund, Die letzte Priorin von Schildwolde (Zur Geschichte der Nonnenklöster Barthe in Ostfriesland und Schildwolde/Prov. Groningen im 16. Jhdt.). Sch.

### Studia Theologica

Vol. VIII. S. 77—85: L. Pinomaa, Schöpfung und Offenbarung bei Luther; S. 86—102: Fr. Refoulé, Situation des pécheurs dans l'Eglise d'après s. Augustin (als Problem des Kirchenbegriffs). — Vol. IX, S. 1—39: E. Molland, La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28sq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines (die Taufe ist an die Stelle der Beschneidung getreten; sittliche Verpflichtung nach dem richtig ausgelegten Aposteldekret; Erörterung der literarkritischen Probleme im Sinne Cullmanns). v. C.

Die Welt als Geschichte 15 (1955).

100—114: W. Förster, Das Wesen der Gnosis.

v. C.

Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 46 (1955).

1—30: E. Stauffer, Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient (Zur Wiederkehr des Täufers bei Mandäern usw.; die Speisung der

5000 in islamischer Umbildung); 31—60: M. Stenzel, Altlateinische Canticatexte im Dodekapropheten; 60—68: H. Vogels: Der Bibeltext in drei pseudoambrosianischen Predigten; 109—116: K. Aland, Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie (Prophetismus u. a.; Ursprung des Johannesevangeliums); 116 bis 129: F. Scheidweiler: Paul von Samosata (überlieferungsgeschichtliche und dogmengeschichtliche Kritik der Fragmente); 141 f.: K. Baltzer und H. Köster, Die Bezeichnung des Jakobus als *ΩΒΑΙΑΣ* (= Obadja nach Ob. 1,1 in LXX). v. C.

Ortodoxia. Revista Patriarhiei Române (Zeitschrift des rumänischen Patriarchats) VII, 1955.

S. 3—27: T. M. Popescu, Premizele primatului papal (Die Prämissen des päpstlichen Primats). S. 46—71: Em. Vasilescu, Dreptatea în învățătura principalilor religii actuale (Die Gerechtigkeit in der Lehre der heute wichtigeren Religionen). S. 72—100: I. Mircea, Invățătura despre Biserică în Evanghelie, privită interconfesional (Die Lehre über die Kirche im Evangelium, interkonfessionell betrachtet). S. 163—180: T. M. Popescu, Moartea și învierea Mântuitorului în credința vechilor creștini (Der Tod und die Auferstehung Christi im Glauben der ersten Christen). S. 181—216: Ene Braniste, Problema unificării calendarului liturgic în bisericile ortodoxe (Das Problem der Gleichstellung des liturgischen Kalenders in den orthodoxen Kirchen). S. 305—312 bringt eine Stellungnahme der Redaktion zu der Konferenz von Evanston. S. 321—353: I. Coman, Invățătura despre mântuire în vechile religii și în teologia patristică (Die Heilslehre in den alten Religionen und in der patristischen Theologie). S. 354—377: Em. Vasilescu, Sfânta Scriptură și literatura sacră a celorlalte religii (Die heilige Schrift und die sakrale Literatur der anderen Religionen). S. 378—389: L. Gafton, Teoria papală a celor 3 scaune episcopale ale Sfântului Apostol Petru (Die päpstliche Theorie über die drei Bischofsstühle Petri). S. 390—400: P. Rezus, Servitutea rațională a Protestantismului (Der rationale Zwang des Protestantismus). S. 413—436: T. M. Popescu, Despre Biserică (Über die Kirche). P. Miron

Studii Teologice, Revista institutelor teologice din Patriarhia Română (Theologische Studien, die Zeitschrift der theologischen Institute aus dem rumänischen Patriarchat). 6. Jahrgang, 1955.

S. 39—63: I. Todoran, Conceptul de Dumnezeu în teologia lui Karl Barth (Der Gottesbegriff in der Theologie Karl Barths). S. 64—92: I. Mircea, Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după ‚Faptele Apostolilor‘ (Der Aufbau der Kirche und das Leben der ersten Christen nach der ‚Apostelgeschichte‘). S. 93—107: And. Eftimie, Au existat episcopi canonici în Transilvania, în veacul al XVI-lea? (Gab es kanonische Bischöfe in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert?). S. 150—168: N. Chitescu, Sobornicitatea Bisericii (Die Katholizität der Kirche). S. 169—181: Adrian N. Popescu, Laicii și citirea Sfintei Scripturi în evul mediu, în Apus (Die Laien und das Lesen der Heiligen Schrift im Mittelalter im Abendland). S. 236—263: D. Teodor: Despre Antim Ivireanu (Über A. I.). S. 305—323: Liviu Stan, Succesiunea apostolică (Die apostolische Nachfolge). S. 324—335: Lucian Gafton, Acte de autoritate imperială în sprijinul primatului papal, în secolele IV—V (Kaiserliche Autoritätshandlungen zu Gunsten des päpstlichen Primats im 4. und 5. Jahrhundert). S. 336—352: Sabin Verzan, Cîrmuirea Bisericii în epoca apostolică (Die Leitung der Kirche in der apostolischen Zeit). S. 368—381: St. C. Alexe, Ecclesiologia Părinților Apostolici (Die Ekklesiologie der apostolischen

Väter). S. 403—422: I. G. Coman, Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur (Die Aktualität des heiligen Johannes Chrysostomus). S. 423—444: Ene Braniste, Unitate si varietate în cultul liturgic al Bisericii Ortodoxe Autocefale (Einheitlichkeit und Verschiedenheit in dem liturgischen Kultus der autokephalen orthodoxen Kirchen). S. 454—468: Adrian Popescu, Situatia crestinilor ortodocsi în imperiul otoman, în secolul XIX (Die Lage der orthodoxen Christen im türkischen Reich während des 19. Jahrhunderts). S. 531—554: I. G. Coman, Studiile universitare ale părintilor capadocieni (Die Universitätsstudien der kappadokischen Kirchenväter). S. 612—626: Gr. Babus, Constitutiile Apostolice ca izvor pentru studiu liturghiei crestine (Die apostolischen Konstitutionen als Quelle zum Studium der christlichen Liturgie).

*P. Miron*

Biserica Ortodoxa Romîna, Buletinul oficial al Patriarhiei Romîne. (Die rumänisch-orthodoxe Kirche, das amtliche Bulletin des rumänischen Patriarchats) 73. Jahrgang 1—9 (Jan.—Sept. 1955.)

Neben Hirtenbriefen des Patriarchen und der Erzbischöfe zu Weihnachten und Ostern sehr wichtig (Nr. 5) die Beschlüsse der rumänischen Synode, die einen Einblick in die Lage der Kirche bieten. Der Patriarch Justinian, der sein 10jähriges Bischofs- (Nr. 8—9) und 7jähriges Amtsjubiläum (Nr. 6) feierte, wird entsprechend gewürdigt.

*P. Miron*