

daß sein ursprünglicher Plan ein dreifacher war: neben der Provinzial-, eine Parochial- und Lokal-Kirchengeschichte, für die schon umfangreiche Vorarbeiten geleistet waren. Wer das alles bedenkt, wird sich wundern über das erstaunliche Gedächtnis des Verfassers, was Daten und Namen betrifft, und ihm manche unterlaufende Irrtümer verzeihen.

Man könnte ein stärkeres Eingehen auf die zahlreichen Verbindungslinien vor und nach der Reformation ins Ordensland Preußen oder ins „Reich“ wünschen, statt der horizontalen mehr vertikale oder diagonale Schnitte erwarten und was der Wünsche mehr wären, — immer wird man sich auf das oben gesagte verweisen lassen müssen.

So ergibt sich allzuleicht der Eindruck eines bunten Feldblumenstraußes, dessen Farbfülle eher erdrückt als eine Übersicht ermöglicht. Die Liebe des Verfassers zu seiner Heimatkirche und der reiche Ertrag seiner Forschungen ließen ihn gewiß ungerne auf Einzelheiten verzichten, die wohl lokal und parochial belangreich, aber für die Gesamtkirchengeschichte weniger wichtig erscheinen.

Allerdings sind wir damit schon bei den Grundunterschieden zur reichsdeutschen Kirchen- und Reformationsgeschichte: Der Grundsatz „cuius regio eius religio“, der im „Reich“ zur Ausbildung der Landeskirchen führte, brachte es bei der durchgängigen Ohnmacht des polnischen Königtums und auch der Bischöfe mit sich, daß selbst kleine Adlige die Freiheiten deutscher Reichsfürsten beanspruchten und Land und Leute schnell reformierten und rekatholisierten. Der Tod eines Grundherrn konnte zugleich für seine Städte und Dörfer einen Glaubenswechsel bedeuten, der oft mit Verfolgung, Leid und Not verbunden war, zumal dann, wenn völkische Gegensätze lebendig wurden.

Aus dieser Selbstherrlichkeit ergab sich ferner, daß die um ihres Glaubens willen anderswo Vertriebenen hierzulande oft eine Zuflucht fanden: Böhmisches Brüder, Unitarier und Sozinianer, Mennoniten, Calvinisten und Lutheraner, die die neugegründeten Städte bevölkerten oder als freie Bauern unter der Herrschaft lebten, die sie gerufen hatte. Diese Verschiedenartigkeit der Herkunft hinderte mehr einen Zusammenschluß der Evangelischen als daß die fast allen gemeinsame deutsche Muttersprache ihn fördern konnte.

Gewiß hat die kleine und große Politik hier mehr als anderswo ihre heilsamen und unheilvollen Spuren hinterlassen, von den Tagen der Reformation und Gegenreformation über die Zeiten des Nordischen Krieges und die Teilungen Polens bis hin zu den Jahren der polnischen Republik und des „Reichsgaus Wartheland“, davon ist die „Geschichte der Evangelischen Kirche im Posener Lande“ ein beredtes Zeugnis; wie jede Kirchengeschichte hat auch sie ihre „göttliche“ und ihre „menschliche“ Seite als Geschichte von menschlichen Opfern und Leiden, Schuld und Sühne, Versagen und Dulden, Schlangenklugheit und Taubeneinfalt. Mögen die Kirchengebäude in Trümmer sinken, manche Namen werden unvergessen sein, die eines Amos Comenius, des großen Pädagogen aus Lissa, eines Valerius Herberger mit seinem Kripplein Christi in Fraustadt bis hin zu Theodor Zöckler in Stanislaw und Paul Blau, dem letzten Generalsuperintendenten.

Wuppertal

E. Riedesel

Valdo Vinay: Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo. (= Collana della Facoltà Valdese di Teologia — Roma), Torre Pellice (Libreria Editrice Claudiana) 1956. 262 S. brosch. 1400 L.

V. hat den zehnten Jahrestag des Todes Bs zum Anlaß genommen, dem Leben und Werk des exkommunizierten Priesters und Professors an der Universität Rom eine eingehende Studie zu widmen. Die ersten vier Kapitel enthalten ein Bild von dem Entwicklungsgang Bs, seinen Jugendjahren (1881—1906; c. 1), den Auswirkungen der Enzyklika „Pascendi“ (1907—1914; c. 2), der „Verteidigung der Freiheit im politischen Leben und in der wissenschaftlichen Forschung“ (1915—1931;



c. 3) und den letzten Jahren des Modernisten (1932—1946; c. 4). V. zeigt, daß schon die Jugend des zum Priester Berufenen (S. 11) durch die Auseinandersetzung mit einer scholastischen Geisteshaltung geprägt ist; im Jahre 1901 verläßt B. das „Seminario Romano di Sant' Apollinare“ — zwei Jahre später wird er zum Priester geweiht (S. 13f). In der Folgezeit ist die geistige Entwicklung B.s ständig durch die Spannung zweier Pole bestimmt, durch die Treue zu seiner Kirche und dem priesterlichen Amt einerseits und durch ein wissenschaftlich begründetes Wahrheitsbewußtsein und einen ethisch-religiösen Fortschrittsoptimismus andererseits. Er schließt sich der entstehenden modernistischen Bewegung an, doch sieht er sie auch in seiner späteren Entwicklung — im Gegensatz zu Loisy — stets als ein Mittel zur Wiedergeburt des römischen Katholizismus und der menschlichen Gesellschaft. B. ist der Verfasser der „Lettere di un prete modernista“ (S. 43), die wohl eine der schärfsten Entgegnungen auf die Enzyklika „Pascendi“ darstellen, gleichwohl unterwirft er sich den antimodernistischen Maßnahmen seiner Kirche, als er dazu aufgefordert und durch eine weitherzige Auslegung des Antimodernisteneides ermutigt wird. Auch als er 1921 vorübergehend und 1924 endgültig exkommuniziert ist, erkennt er in dem Bemühen um Aufhebung des Disziplinarurteils die kirchliche Autorität an. Freilich die Bedingung völliger Unterwerfung vermag er nicht zu erfüllen; sie hätte einen Verzicht auf den Lehrstuhl für „Geschichte des Christentums“ an der Universität Rom eingeschlossen, der für ihn die Wahrnehmung seines priesterlichen Auftrages bedeutete (S. 69). Dieser Auffassung des Lehramtes entspricht es, daß B. auch den Treueid auf die faschistische Regierung verweigert und als Konsequenz die Entlassung aus dem Staatsdienst auf sich nimmt. So wird B. zum kirchlich und politisch Geächteten. Dieser Situation enthebt ihn nicht der Kontakt mit den protestantischen Kirchen Italiens und der Schweiz, denn zum Übertritt kann er sich nicht entschließen, auch nicht das Ende der faschistischen Ära, denn das Staatskonkordat steht seiner völligen Rehabilitierung im Wege. Trotzdem fühlte sich B. bis zu seinem Tode in seinem Gewissen „kirchlich“ gebunden — die Symbole des Priestertums, Kelch und Hostie, schmücken wie bei dem Freunde George Tyrell seinen Grabstein —, freilich an eine Kirche, die für ihn zuletzt nicht mehr ausschließlich mit der römischen identisch war, sondern ökumenische Weite gewonnen hatte (S. 127).

Nach Möglichkeit der chronologischen Entwicklung folgend, gibt V. in den letzten fünf Kapiteln eine Zusammenfassung der theologischen Konzeption B.s. Die Darstellung des „Wesens des Christentums“ (c. 5) setzt bei dem Streit Harnack-Loisy ein. Es ist charakteristisch, daß sich B. der organisatorischen Kirchenidee Loisy anschließt, die er auch dann noch vertrat, als Loisy sie schon längst verlassen hatte. Gleichzeitig behauptet B. aber die normierende Funktion der Verkündigung Jesu für die Kirchengeschichte und gewinnt so ein kritisches Prinzip, das gegen die damalige kirchliche Organisation gewandt zu haben ihm letztlich die Exkommunizierung eintrug. Die gleiche kritische Intention liegt auch dem Verständnis des Christentums zugrunde, das B. in den *Ricerche religiose* (Bd. 1, 1925 S. 107) ausspricht und V. für diesen Abschnitt zum Ausgangspunkt nimmt. Danach ist das Christentum „eine originale Ethik, die von einem einfältigen Glauben an den himmlischen Vater geleitet, von einer tiefen soteriologischen Erfahrung belebt wird und notwendig in eine optimistische Eschatologie einmündet“ (S. 131). V. ist freilich weit davon entfernt, der Buonaiutischen Definition des Christentums zuzustimmen. Er unterzieht die Kritik B.s seinerseits einem kritischen Urteil, das der römischen Kirche in ihrer Haltung gegenüber dem Modernisten Recht gibt, und meint, daß die großen protestantischen Konfessionen und die orientalischen Kirchen aus denselben Gründen B. als heterodox hätten erklären können (S. 147), ein Satz, der von bestimmten dogmatischen Voraussetzungen aus gesehen gewiß „richtig“ ist, aber von B. zweifellos als Ausdruck eines „intellektualistischen Dogmatismus“ beiseite geschoben worden wäre und daher die kritische Gegenfrage hervorruft,



ob hier dem Wollen B.s, dem „richiamo profetico“, den V. zugleich berücksichtigen möchte (ebd.), wirklich auf der ihm eigenen Ebene begegnet wurde. —

Als eine weitere Periode in der geistigen Entwicklung B.s stellt V. die „Joachimische Eschatologie“ dar (c. 6). Joachim von Fiore ist für B. ein Repräsentant jener geistigen Bewegung, die sich gegen die rationale Spekulation, also auch gegen die thomistische Scholastik, wendet und zu Unrecht von der Kirche negiert worden sei. B.s Rezeptionskraft reicht jedoch weit über die Joachimische Theologie hinaus. Unter der Überschrift „Der religiöse Synkretismus“ (c. 7) bietet V. eine Übersicht über die Universalität des Denkens B.s, das die gesamte Tradition der Mittelmeerländer umfaßt, aber zugleich im einzelnen differenziert, nämlich unter dem Einfluß Bergsons das genuine Christentum (als „religione aperta“) den „moralì e religiosità chiuse“ entgegenstellt. In dem Abschnitt „Die lutherische Reformation“ (c. 8) kann V. auf eigene Arbeiten über Luther und Lutherforschung zurückgreifen. Daher darf dieses Kapitel wohl als eines der besten des Buches bezeichnet werden. B. publiziert seine Untersuchung über die Reformation, als er die Aufhebung seiner Exkommunizierung betrieb. Diese Situation ist auf seine Stellungnahme nicht ohne Einfluß geblieben (vgl. S. 195f). Dazu kommen „psychologische Schwierigkeiten“, die sich aus seinem geistigen Entwicklungsgang herleiten, und nicht zuletzt die Einwirkungen einer „teutonischen“ Lutherliteratur, auf die sich B. in seinem Werk bezieht. V. nimmt vor allem dieses Kapitel zum Anlaß, auf Grund der Position Luthers seine Kritik an B. geltend zu machen und diese besonders am Offenbarungsbegriff zu entfalten. Mit Sicherheit dürfte die sachliche Konfrontation der Theologie B.s mit den entsprechenden Aussagen Luthers Zustimmung finden. Gleichwohl ist zu fragen, ob nicht das Verhältnis B.s zu dem Reformator auch unter einem positiven Aspekt gesehen und der Modernist darin gegen seine eigenen Äußerungen verstanden werden kann — gerade weil die Beurteilung Luthers durch B. nichts anderes als ein Mißverständnis darstellt. Ist es nur ein Zufall, daß sich beide gegen eine sich gesetzlich verstehende Kirche aufgerufen fühlten und die Freiheit des Gewissens neben seiner Bindung — bei B. in Form der „vocazione sacerdotale“ — behaupteten? Und liegt nicht auch in der Buonaiutischen Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz (vgl. S. 212 und 181 A 4), die sich nicht scholastisch auflösen läßt und aus der für B. der Kampf gegen die „monologica autarchia religiosa“ der idealistischen Philosophie folgt (S. 177f A 2), eine Parallele zu der Theologie Luthers? Hier wäre gewiß noch manches zu sagen gewesen, und unter diesem Gesichtspunkt hätte vielleicht auch das Schlußkapitel („Die katholische Kirche“, c. 9), das in besonderer Weise eine positive Würdigung des Modernisten bringt, einen noch umfassenderen Charakter erhalten. In seiner vorliegenden Gestalt beschränkt es sich — darin auch dem chronologischen Aufriß entsprechend — im wesentlichen auf eine Darstellung der Auseinandersetzung B.s mit dem politischen Weg der Kurie während seiner letzten Lebensjahre. Zugleich versucht V. den „vigore profetico“ B.s aufzuzeigen, der sich nicht allein auf die römische Kirche sondern darüber hinaus auf die gesamte ökumenische Christenheit richte (S. 221f).

Obwohl V. sein eigenes Urteil nicht verschweigt, zeichnet sich seine Untersuchung im Gegensatz zu einem großen Teil der bisher erschienenen Buonaiutiliteratur durch das Bemühen um eine größtmögliche Objektivität aus. Aus der umfangreichen Hinterlassenschaft B.s, die nicht weniger als viertausend Titel umfaßt, wurde durch kritische Sichtung und sorgsame Erfassung der Details ein geschlossenes Bild von der Entwicklung und der Komplexität des Denkens des „letzten Modernisten“ (G. Ricciotti) entworfen. Darin liegt das wesentliche Verdienst dieser sorgfältigen und sympathischen Arbeit.

Göttingen

G. Streckler