

Literarische Berichte und Anzeigen.

Die Christusfrage und die Voraussetzungen der Theologie

Walther Köhler, Ernst Troeltsch (1941)

Von Erich Seeberg,

Berlin-Grunewald, Trabenerstr. 2.

Eine gute Biographie zu schreiben, ist eine schwere Aufgabe. Auch wenn man zunächst lediglich an die ästhetische Seite dieser Aufgabe denkt, zusammenzufassen, auszuschneiden, zu gestalten, kurz ein Bild zu entwerfen. Wieweit muß die „Umwelt“ berücksichtigt werden? Ist nicht jede gute Biographie Zeitgeschichte? Wie bringt man die Einzelzüge an die richtige Stelle, so daß nicht bloß eine Photographie, sondern ein charakterisierendes Bild erreicht wird?

Auch in dieser Beziehung hat W. Köhler die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, in ausgezeichneter Weise gelöst. Das Buch ist glänzend geschrieben, im Wesentlichen ohne den pedantischen Ballast an Anmerkungen, welche die Mißtrauischen und die Eiteln erfreuen, reich an knappen und blendenden Formulierungen, die oft das Ergebnis mühevollen Denkens darstellen, die Stimme des Toten in prägnanten Zitaten lebendig machend, und seine Gedanken in der Durchwebung mit eigenen Gedanken erneuernd. Vf. hält bewußt all den ärgerlichen Kleinkram fern, mit dem auch ein schöpferisches Menschenleben belastet ist, weil dieser im Durchleben eben kein Kleinkram ist: Kämpfe mit Behörden, Streitigkeiten mit Kollegen, Berufungsfragen, niederträchtige Besprechungen, Intriguen von Gruppen und Personen —, all das verschwindet, im „wesenlosen Scheine“ des „Gemeinen“ und ist auf das Notwendigste beschränkt. Auch das Persönliche tritt zurück; vielleicht manchmal zu sehr. Man würde beispielsweise gern einiges Nähere über das Heidelberg zur Zeit von Troeltsch oder über den Berliner Kreis, in dem er lebte, erfahren. Freilich werfen sehr charakteristisch ausgewählte Episoden ein helles Licht auf die Persönlichkeit. So etwa den Zusammenstoß des jungen Troeltsch 1896 in Eisenach mit F. Kattenbusch, mit dessen Schilderung das Buch eindrucksvoll beginnt, oder Troeltschs Lachen, das Vf. beim Schwimmen beobachtet hat, oder seine politische Tätigkeit als Unterstaatssekretär im Preußischen Kultusministerium, hinsichtlich welcher ich dem Verfasser bezeugen kann, daß sie wenig Bedeutung gehabt hat; im Grund deshalb, weil Troeltsch, wie ich öfters gehört habe, vielleicht gerade wegen seiner Ideenfülle, sich in den bürokratischen Apparat und in die Handhabung der Akten nicht hineinzufinden wußte.

Nein, Walther Köhler hat keine historische Biographie im einfachen Sinn dieses Wortes geschrieben; er geht vielmehr von systematischen Interessen aus und stellt den Denker Troeltsch dar, indem er die einzelnen Problemkomplexe analysiert, über welche Troeltsch gearbeitet und geforscht hat. So finden wir etwa folgende Kapitel: Glaube und Geschichte, das Wesen des Christentums, die Absolutheit des Christentums, die Religionsphilosophie (das religiöse a priori). Dogmatik, Ethik, das Werden der historischen Methode, die Soziallehren, der Historismus und seine Probleme. Und zwar schlägt W. Köhler bei diesen feinsinnigen, auf Grund der in Betracht kommenden Quellen gearbeiteten Analysen den Weg ein, daß er auch von sich aus die von Troeltsch in Angriff genommenen Fragen historisch unterbaut und die Probleme geschichtlich verfolgt und so in ihrer Schichtung vor dem Leser erscheinen läßt. Man lese etwa einmal den Anhang des das religiöse a priori behandelnden Abschnitts, um sich

deutlich zu machen, was ich meine. So ist das, was Vf. gibt, eine Problemgeschichte des neueren theologisch-philosophischen Denkens, an der Gestalt des Denkers Troeltsch und seiner Probleme entwickelt und eindrucklich gemacht. Insofern ist diese Biographie auch Zeitgeschichte. Sie gibt das Denken und Fragen einer geistig bewegten, ja verwöhnten und methodisch exakt arbeitenden Zeit wieder. Und est ist doch ein stolzes Bild, das sich hier aus einem Forscherleben, wenn es rein als solches gesehen wird, ergibt. Es ist genug Leben darin, um auch den Laien unter den Lesern mitzuziehen. Das Buch ist aber nicht bloß eine theologiegeschichtliche, sondern auch eine systematische Leistung; denn der Vf. bespricht die einschlägigen Fragen durchaus mit dem Einsatz der eigenen Person und fördert sie mit den bewegten Ergebnissen des eigenen Denkens. Jedenfalls weiß der Kirchenhistoriker W. Köhler in der Theologiegeschichte so gut Bescheid wie die besten systematischen Theologen; die helle Weite des Blicks und die gebildete Offenheit der gesamten Einstellung werden bei ihm auch diejenigen anerkennen müssen, die im Gegensatz zu ihm etwa die Konzentration des Blickes und die rein theologische Orientierung zum Grundsatze ihrer Existenz gemacht haben oder — besser — machen mußten.

Die Wahl der problemgeschichtlichen Methode scheint mir einem Mann wie Troeltsch gegenüber durchaus angemessen zu sein. Denn sein Denken war historisches Denken und wollte die Probleme durch ihre historische Zergliederung und durch den Aufweis ihrer Schichtung einer Lösung zuführen. Er ist wohl in diesem Legen von Grundlagen stecken geblieben. Ja, es ist mir manchmal zweifelhaft geworden und geblieben — auch angesichts der von W. Köhler angegebenen interessanten Gesichtspunkte — ob Troeltsch wirklich schließlich einen großen systematischen Abschluß gewonnen hätte, wenn ihm ein längeres Leben vergönnt gewesen wäre. Gerade das Torsoartige, das Verweilen in den Vorfragen gehört zur Charakteristik des Denkers großen Stils aus jener Zeit. Die vereinfachende Macht des Reformators hat Troeltsch nicht besessen.

Freilich sind die großen historischen Entdeckungen in den Soziallehren der christlichen Kirchen — die Unterscheidung und Charakteristik der soziologischen Ideen von Kirche, Sekte und vom Spiritualismus ist wirklich eine historische „Entdeckung“ ersten Ranges, ebenso wie die Einsicht in das Wesen des Christentums, das in dem ständigen Sichbilden und Auflösen von Kompromissen besteht, und das eben niemals „rein“ gewesen ist — und die Aufdröselung des Historismus in dem Aufbau und in der Zerstörung der vier „falschen Verabsolutierungen“ (Hegel, Schelling, Marx, Comte und alles, was hier zusammengebunden wird) lebendige Leistungen, die den Einsatz eines Gelehrtenlebens wohl lohnen. Wieviel Gelehrte gibt es eigentlich, die auch nur eine einzige solcher Leistungen aufzuweisen haben! Ich finde, man wird sehr bescheiden, wenn man die Energie des Denkens und die Wucht der Leistung auf sich wirken läßt, die in strenger Continuität der Arbeit aus einer Forscherpersönlichkeit wie Troeltsch herausgewachsen ist.

Es ist ja heute Mode geworden, sehr hochmütig über die geistige Kraft der letzten Hälfte des 19. und des Anfangs des 20. Jahrhunderts abzuurteilen. Es ist so, als hätte man kein Gefühl mehr für die Kraft des individuellen Wahrheitsstrebens und für die Treue in der Beherrschung des wissenschaftlichen Handwerks, die jene Generation immer wieder ausgezeichnet hat. Ja, wird vielleicht mancher sagen, aber Troeltsch gerade hat — im Unterschied von Max Weber, dem er Entscheidendes verdankt, — nicht aus den Quellen, sondern aus der „zweiten Hand“ gearbeitet.

Darauf wäre Zweierlei zu erwidern. Erstens hat Troeltsch eine ungeheure Menge von Quellen gelesen und gekannt. Man denke nur an die Quellen zur neueren Philosophie, wie sie im Historismusbuch oft sehr feinsinnig analysiert und zusammengeschaut sind, oder an Johann Gerhardt und Melancthon oder an Augustin. F. Loofs hat mir einmal erzählt, er habe

sich die einzelnen Phänomene der Kirchengeschichte aufgeschrieben und dabei das ihm quellenmäßig Bekannte mit einem roten, das ihm so Unbekannte mit einem schwarzen Punkt markiert; da seien die schwarzen Punkte leider überwältigend weit in der Ueberzahl geblieben. Und wer von uns, wenn er so ehrlich wie Loofs ist, käme für sich selbst zu einem andern Resultat?! Zweitens: bei einer Gesamtschau kann, ja darf niemand die zweite Hand, die Literatur, übersehen. Wozu wird sie eigentlich sonst geschrieben? Gewiß, der „Schüler“ läßt sich die Gesichtspunkte von dort her suggerieren; der „Meister“ hat das, was er will, aus der Arbeit an den Quellen erhoben, läßt sich dann von der Literatur weiter führen und gewinnt dort die Möglichkeit zur Substruktion mancher seiner Gedanken und zur Ausfüllung der Lücken, die notwendig bei großen Konstruktionen bleiben müssen.

Doch das sind im Grund Selbstverständlichkeiten, über die es sich nicht lohnt, viele Worte zu verlieren. Charakteristisch aber ist es, daß auch der Politiker Troeltsch Akademiker geblieben ist, dem die praktischen Aufgaben zu allgemeinen Problemen geworden sind und immer wieder werden. Bei W. Köhler wird das im Einzelnen klar. Er rückt seinen Lehrer, dessen Gedächtnis das Buch gewidmet ist, nah an Naumann heran (national und sozial; Mitteleuropa) und bringt interessante Züge, die beweisen, wie wenig Troeltsch ein „fortschrittsseliger Demokrat“ gewesen ist. Demokratie ist ihm etwas Westliches, die in Schweizer Kantonen, aber nicht in modernen Großstaaten ehrlich zu realisieren ist. Einzelne Sätze will ich notieren: „Die Angelsachsen sind Meister darin, Tugend und Profit, Sentimentalität und nüchternste Berechnung zu vereinigen und obendrein ganz ehrlich an ihre Tugend zu glauben“ (305). „Das liberale Zeitalter Europas ist zu Ende“ (313). „In der Politik gibt es keine Dogmen“ (313). Wir brauchen „ein Nationalgefühl innerster und bluthaftester Art“ (316). Die Demokratie ist „spießbürgerlicher Größenwahnsinn“, wenn nicht die Führerauslese gelingt. Der erwünschte Diktator aber kommt nicht aus dem Militär, sondern aus der Demokratie, und nur wenn er unentbehrlich ist (316). Es wäre leicht, noch mehr solcher und ähnlicher Sätze anzuführen (vergl. 330). Vielleicht hat Köhler die nationalen und über seine Zeit hinaus klingenden Töne bei Troeltsch etwas zu stark gesetzt. Troeltsch war nicht Nationalist und nicht Sozialist; aber wenn Köhler mit seiner Akzentuierung doch Recht hätte, so wäre sie ein Beweis, wie stark bei ehrlichen Männern in der sogenannten Zwischenzeit ihre geheimen Wünsche unbewußt auf das gerichtet waren, das 1933 begonnen hat, sich zu verwirklichen.

Aber wichtiger wohl als diese spezielle Seite in dieser Biographie ist der Gesamteindruck, den die Problematik erweckt, die hier aufgezeigt wird. Alle diese Probleme und Fragen sind ja auch heute gar nicht gelöst. Sie sind verschwunden, verdrängt oder verschwiegen. Aber sie bestehen alle noch! Sie sind durch stärkere Kräfte, die dem Lebensgefühl der Zeit besser entsprechen, bei Seite geschoben worden. Vermutlich wäre das einem systematischen Entwurf, und wenn er Troeltsch noch so sehr gelungen wäre, ebenso gegangen. Und so wird man auch hier das Wunder erleben, das die Geschichte uns immer wieder aufgibt. Die Fragen werden wiederkommen, und die Antworten, die Troeltsch ihnen gegeben hat, werden sich mit Gedanken verbinden, an die der Lebende nicht gedacht hat. So entsteht das Neue. Die meisten von uns leben fort, wenn sie eine Reihe von Jahren im Grab gelegen haben; und die Auferweckung im Geist, die wir dann finden, wird so anders sein, daß wir uns im Grab umdrehen würden, wenn wir das dann noch könnten. Und ich muß hier an ein profetisches Wort des sehr alten Harnack denken, das er mir kurz vor seinem Tod anläßlich eines Gesprächs über die damalige Ueberwindung des Rationalismus in der neueren Theologie und Geistesgeschichte gesagt hat: „Der Rationalismus wird wiederkommen, siebenmal ärger denn zuvor“.

Der wissenschaftliche Standpunkt von Troeltsch unterscheidet sich von dem der „puristischen“ Theologie, wie ich sie oben genannt habe. Er denkt nicht theologisch, sondern allgemein wissenschaftlich. Von der „Hörigkeit“ der Theologen im Verhältnis zu Christus weiß er nichts, und besondere Werturteile, auf denen nach A. Ritschl die Theologie beruht — ein Satz von unermeßlicher Bedeutung, der überall bis heute in der Theologie wirksam geworden ist — kennt er nicht. Es gibt kein Mittel, das Christentum in der Historie zu isolieren; auch nicht, wenn man wie Reinhold Seeberg von dem Evolutionismus des Historischen im Sinn des Idealismus ausgeht. Deshalb ist nach Troeltsch auch das Christentum nicht als die „absolute“ Religion zu erweisen, sondern es ist „die bis jetzt normative Religion“. Jede Religion ist wie jede Epoche unmittelbar zu Gott (109). Sein Votum in dieser Frage lautet: „Höchstgeltung, nicht Absolutheit“ (101).

Um aber die Eigenständigkeit der Religion zu beweisen, darf man auch nicht den Weg der Psychologie beschreiten. Die Psychologie ist höchstens und lediglich das Eingangstor; aber die Wahrheitsfrage läßt sich durch sie nicht beweisen. Troeltsch sucht die Psychologie durch Erkenntnistheorie zu überwinden, wobei neben Gustav Claß und Rudolf Eucken Hegel und Leibniz seine Führer gewesen sind. Er will eine transzendente Theorie vom Wesen des Geistes geben, in der die Religion ihren bestimmten Platz hat (142). Sein religiöses a priori ist kein solches der Seele, sondern der Struktur des Bewußtseins. Letztlich steckt in Troeltschs a prioribegriff die Leibnizsche Idee von der „Teilhabe“ an den ewigen Ideen. So ist die Denknwendigkeit der Religion gesichert, freilich nicht ihr Gedankeninhalt. Und schließlich möchte ich hinzufügen, religiöses a priori und Offenbarung schließen sich aus.

„Dogmatik ist nicht das Christentum, sondern die unlebendige und oft giftige Schlacke, die es an seinem Weg liegen läßt. Sie ist oft nichts anderes als der Kampf um die Nuance“ (161). Sie hat ein „mythisches Denken“ und ist deshalb nur „eine Art von Wissenschaft“; sie ist, wie es nach der berühmten Harnackschen Licentiatentese heißt, ein Stück der praktischen Theologie. „Das“ Christentum existiert nicht, und „das heutige Christentum ist nicht dasjenige der Bibel“. An Stelle einer „Theologie der Tatsachen“ tritt eine Systematisierung des christlichen Bewußtseins, das freilich ein „wirkliches Haben“ voraussetzt, wenngleich in Form des Symbols. Ueber diese Dogmatik, die, wie P. Althaus mit Recht sagt, Origenes, Leibniz, Goethe, Schleiermacher, Richard Rothe zu ihren Ahnen hat, habe ich mich vor Jahren in der D. L. Z. geäußert; ich würde heute vielleicht manches anders sagen, aber ich glaube doch, daß ich mir im Hinblick auf diese frühere Besprechung eine genauere Charakteristik an dieser Stelle ersparen darf.

Auch für die Gedanken Troeltsch zur Ethik, zu denen auch das hingenommen werden muß, was in den Soziallehren der christlichen Kirchen konstruktiv durchgeführt ist, gilt vor allem prinzipiell die Einsicht, daß das Christentum als Kulturfaktor niemals „rein“ gewesen und geblieben ist. Auch das Sittliche — und dies erst recht nicht — ist nichts Einheitliches; es beruht — gerade in den Kirchen — immer wieder auf Kompromissen, die sich bilden und auflösen. Auch die christliche Ethik ist relativ wie schließlich alles in der Geschichte relativ ist, weil es zeitlich und endlich ist. Das „Originale“ im Christentum ist Christus, dessen Herz überall schlägt, wie das Zittern der Schiffsmaschine — nach einem schönen Bild von Troeltsch — durch den ganzen Schiffskörper hindurch geht (223). In diesem Zusammenhang kommen die bekannten Untersuchungen Troeltschs über das Naturrecht in seinen verschiedenen Abstufungen in Frage, die hier als bekannt vorausgesetzt werden dürfen.

Aber auf einen praktisch-politischen Beweis für diese Gedanken möchte ich hinweisen. Als Söderblom jenen ökumenischen Gedanken in Stockholm einen geschichtlich-wirklichen Ausdruck zu verschaffen suchte,

nahm er mit Bedacht von den dogmatischen Fragen Abstand, da erfahrungsgemäß in diesen doch keine Einheit zu schaffen war, sondern er machte die christliche Ethik der Liebe zur Grundlage seiner einigenden Bestrebungen. Die Folgezeit hat erwiesen, daß dieser Versuch gerade auf einer grundsätzlichen Täuschung beruhte. Denn die christliche Ethik ist — vielleicht noch mehr als die Dogmatik — historisch-politisch gebunden und lebt von den Vermittlungen, die die Forderung des Tages beansprucht. So wurde die ökumenische Bewegung — oft unbewußt — zu einem Instrument der anglo-amerikanischen Politik und ihrer demokratischen Grundsätze, im Grund zu einer Unterabteilung des Völkerbunds, und deshalb unbrauchbar und unfruchtbar. Dieser Ausgang ist für den Wissenden keine Ueber- raschung, sondern ein Zeichen für die Richtigkeit der Troeltschen Gedanken über die historische Bedingtheit auch der christlichen Ethik. Sollte hier überhaupt noch ein Flottwerden zu erwarten sein, so wird man eher auf dem dogmatischen Gebiet einzusetzen haben, obwohl auch da die Gedanken von Troeltsch ein „Mene Tekel“ bedeuten sollten.

Ich will hier abbrechen, soviel Fragen das Köhlersche Buch lebendig macht, und soviel wichtige Einzelprobleme damit in dieser Anzeige nicht berührt werden. Ich kann hier abbrechen, weil der wissenschaftliche Standpunkt Troeltschs im großen deutlich geworden sein dürfte wie er in Köhlers Werk herausgestellt wird. Nur an zwei Punkten möchte ich hier die Diskussion selbst aufnehmen und fortführen, an der Christusfrage und an dem Problem der Theologie als Wissenschaft.

Man kann vielleicht sagen, daß die religiöse Frage, auf die schließlich doch gerade die Theologie basiert ist, heute auf Folgendes herauskommt: Manche werden in der Gegenwart die christliche Gedankenwelt radikal als orientalisches ablehnen. Ihnen wäre deutlich immer wieder zu sagen, daß dies ursprünglich arisch-orientalische Christentum im Lauf seiner Geschichte so viel Metamorphosen durchgemacht hat — Augustin, Mystik und Scholastik des Mittelalters, Luther, Aufklärung und Idealismus — daß es mit dem anfänglichen Christentum heute nur noch wenig zu tun hat. Auch die Bibel, deren Deutung und Umdeutung die ständige Aufgabe von Theologie und Predigt ist, schlägt nicht die Brücke zum Anfang. Anderen wieder ist der Inhalt der christlichen Religion, das große metaphysische Drama, das sie berichtet, historische Realität. Gott hat wirklich seinen Sohn gesandt und sterben lassen, um so in sich Liebe und Gerechtigkeit versöhnen zu lassen und die Menschheit zu erlösen, die er bis zu diesem Ereignis nicht mehr gesehen hatte. Man kann manches davon ausscheiden und die Gestalt Christi isolieren, um von der Hörigkeit ihr gegenüber her ‚existentiell‘ und ‚maßgeblich‘ zu theologisieren. Im Grund bleibt es das Gleiche. All das ist historische Realität, die im Erlebnis aktualisiert wird. Andere schließlich versuchen, die Tiefe des christlichen Mythos und der christlichen metaphysischen Lebensdeutung zu erkennen und lassen all das in seiner Eigenart stehen. Aber sie adaptieren sich die alten Vorstellungen und Gedanken, indem sie dieselben als Symbole und Gleichnisse für seelische und historische, jedenfalls ihnen bekannte, Realitäten verwenden. Hierum also — aufs Ganze und Grobe gesehen — dreht sich die Frage der Gegenwart: Sind die Geschichten des Christentums und seine Vorstellungen geheimnisvolle und einzigartige Wirklichkeiten, oder sind es Einkleidungen und Symbole, Verhüllungen und Deutungen von vielfach erscheinenden Urkräften?

Es ist kein Zweifel, wohin Troeltsch bei dieser Gliederung zu stellen wäre. Die Selbstsicherheit des Theologen, der an die Existenz besonderer Werturteile glaubt und daher „theologisch“ denkt, hat Troeltsch nicht gehabt (379). Das Leben ist für ihn ein großer Strom, in den die Menschen immer wieder andersartig und anders geworden hineinstiegen, und in dem sie deshalb nicht versinken, weil der göttliche Funke in ihrer Brust

am Allgeist teil hat. So ist Troeltsch Idealist (380) und Anhänger jener geschichtslosen Frömmigkeit, die bei den großen Spiritualisten humanistischer und mystischer Färbung immer wieder in die Erscheinung tritt, und im Geheimen noch heute in der Religion der Gebildeten wirksam ist. Und doch ist seine Leistung die durchgängige und Ausnahmen ausschließende Historisierung des Christentums. Das ‚Wesen‘ der christlichen Religion ist nicht statisch zu denken und erst recht nicht in einer bestimmten Epoche zu fassen. ‚Wesen ist ein ständiger Prozeß, dessen Ende nicht abzusehen ist‘ (385). Deshalb sucht Troeltsch auch nicht die „Diastase“ sondern die „Synthese“, entsprechend seiner Grundanschauung, daß die Geschichte das Spiel von sich bildenden und sich wieder auflösenden Synthesen ist, Wobei man freilich die Anmerkung machen könnte, daß die Diastase lediglich das Verharren der negativen Funktion der Synthese bedeutet.

Aber nun zu den beiden besonderen Punkten, an denen ich, wenn auch nur in Stichworten, versuchen will, die sachliche Diskussion in einer amica exegesis weiterzuführen.

1. Walther Köhler kommt an Hand zweier Zitate aus meiner Darstellung „Entstehung und Entwicklung des Christentums bis zum Aufbau der antiken Reichskirche“ (Neue Propyläen Weltgeschichte I, 1940) zu dem Satz: „Die Äonenhaftigkeit und Apotheosierung (z. B. Jesu) ist ‚historisch‘, als Historie „unhistorisch“. Denn „Vorstellung und Realität sind sehr verschiedene Dinge“ (398). Dem würde ich ganz zustimmen. Auch ich bin der Meinung, daß die Selbstaussage Jesu über sich selbst und die historische Bestimmung des fundamentalen Glaubens des Christentums zunächst noch nichts für die Wahrheit dieser Vorstellungen bedeutet. Aber ich bin nun freilich auch der Ansicht, daß die verfeinerte und unbefangene historische Forschung mehr und mehr ein Bild von der Person Jesu und den Grundgedanken der christlichen Religion erarbeitet hat, das die rationalen und heute verständlichen Züge immer stärker zu Gunsten seltsamer, uns oft nicht zugänglicher Vorstellungen zurückdrängt. Der ‚Menschensohn‘ bei Jesus ist eben nicht der ‚Mensch‘ im humanistischem oder gar banalen Sinn, sondern er bedeutet ein Äonenwesen, das wir uns nicht vorstellen können. Das Gleiche gilt von der Idee der Menschwerdung, deren historischer Sinn auch immer mehr gerade in unbefangener historischer Forschung an die kirchliche Lehre angenähert worden ist. Es ist kein Zweifel, daß im Zug der generell rückläufigen Bewegung gerade der verfeinerten historischen Kritik das Ergebnis in unserem Fall dies ist, daß die kirchliche Lehre die historischen Urbeurteilungen nicht bloß aufbewahrt, sondern auch fortgesetzt hat. Aber auch die Vorstellung vom „Menschen“ Jesus als dem gewöhnlichen Menschen ist ein Mythos und zwar der Mythos des 19. Jahrhunderts. Das Menschsein Jesu, sein Göttlich- oder Übermenschlichsein sind für den Historiker methodisch auf der gleichen Ebene liegende Vorstellungen. Man täte am besten, wenn man die alten, bereits Historie gewordene Glaubensfragen bei Seite ließe und vergäße zu fragen, wenn man an den Stoff herantritt: Ist Jesus Gott oder Mensch gewesen? Bist du also „gläubig“ oder „ungläubig?“ Historisch gesehen, sind beide Vorstellungen richtig: Jesus ist ein menschliches Wesen, und Jesus ist als der Menschensohn ein Äonenwesen. Wenn man dem zustimmt, so ist freilich auch mit der Anerkennung der Feststellung, daß sich die Ergebnisse der historischen Kritik den Aussagen der Kirchenlehre angleichen, noch nichts Entscheidendes zur Wahrheitsfrage gesagt. Selbst die Einheit in Kirchenlehre und historischer Wirklichkeit, wenn sie so bestände, bedeutet noch nichts gegen den Einwand, daß hier Selbsttäuschung von Jesus und Illusionen seiner Jünger vorliegen. Der Mythos bleibt Mythos, auch wenn der Stifter der Religion der Urheber des Mythos ist. Und die Glaubwürdigkeit des Dogmas ist damit nicht bewiesen, daß es, wie ich sage, der historisch gewordene Mythos ist, das heißt der auf eine historische Person bezogene Mythos, analog zum Kaiserdogma, das man gemeinhin Kaiserkult nennt.

Kommt man hier überhaupt weiter? Oder gibt es nur den medizinisch-psychologischen Ausweg in der Erwägung, daß große geschichtliche Bewegungen nicht aus Selbsttäuschungen und Illusionen herauswachsen können? Oder bleibt hier überhaupt nur der „Sprung“, die „Setzung“, der irrationale Glaube übrig? Hier ist m. E. der Ort, wo geschichtsphilosophische Ueberlegungen notwendig werden. Alles Geschehen wird dadurch Geschichte, daß es sich selbst deutet und auslegt. Das tut das Geschehen spontan, aus sich selbst heraus, weil es auf Geschichte angelegt ist, weil es also Geschichte werden will. Dieser Trieb im Geschehen — es will Geschichte werden — ist das metaphysische Geheimnis der Geschichte. Geschichte ist also nicht *fable convenue*, die aus Propagandagründen entsteht, nicht ein Pragmatismus, den die Politiker klug und zielbewußt über das Geschehen stülpen, nicht „Sinnegebung der Sinnlosen“; das tausendfache Geschehen legt sich im Gegenteil selbst aus, gibt sich selbst einen Sinn und wird so Geschichte. Geschehen und Geschichte gehören zusammen, wie Licht und Schatten, wie der Mensch und seine Spiegung, wie Wort und Bedeutung. Wenden wir das auf die uns hier beschäftigende Frage an, so wird man sagen können, daß das Geschehen „Jesus“ in der Geschichte „Christus“ gedeutet worden ist, daß es deshalb grundsätzlich verkehrt ist, Jesus und Christus auseinanderzureißen, daß die Wirklichkeit in dem sich anschließenden Mythos naturgemäß ihre Auslegung findet und gefunden hat. Die Confrontation zwischen Jesus und Christus scheint mir also methodisch eine Irrung zu sein, weil sie jenem Grundgesetz der Geschichte ins Gesicht schlägt, wonach Geschehen und Geschichte eng zusammengehören. Jeder Mensch ist seine Geschichte. Und alle großen historischen Gestalten sind in dem ihnen folgenden Mythos wirksame Geschichte geworden. Gewiß, der Mythos, der zu ihnen gehört, ist anders wie sie selbst; aber er ist nicht von ihnen zu trennen, so wenig wie ich die Person und ihren Schatten von einander trennen kann¹⁾. Freilich, eins muß hier zugegeben werden. Es ist mit dieser Feststellung oder, wenn man so will, mit dieser Hypothese die Grenze der Geschichte nicht verlassen und kein Sonderfall konstruiert worden. Was von Jesus Christus gilt, gilt *mutatis mutandis* auch von anderen Großen der Geschichte. Es handelt sich dann also nur um einen Unterschied des Grades, nicht der Art. Eine *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος* hat also nicht stattgefunden. Insofern ist noch Raum genug für den „Sprung“.

2. Köhler macht S. 406 ff. interessante Ausführungen über die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, in der er auch das Problem der Art der Voraussetzung in den verschiedenen Wissenschaften berührt. Es ist ihm klar, daß es eine voraussetzungslose Wissenschaft im Sinne der alten klassischen Wissenschaft nicht gibt; aber man muß die Voraussetzung als Logos von der Voraussetzung als Mythos unterscheiden, und diese mythische Voraussetzung findet er in der Theologie, die eben deshalb nur „eine Art Wissenschaft“ ist. „Mythos ist erkenntnistheoretisch nicht gleichwertig mit dem Logos“ (407). Die Veränderung im Wissenschaftsbegriff hat Raum geschafft für das Irrationale; „aber nicht gewonnen ist ein Freibrief für das theologische Denken“.

Diese Ausführungen sind um so beachtlicher, als sie ungemein aktuell sind. Heute wird man es nicht selten hören können, daß die Theologie keine Wissenschaft ist, weil sie an zu glaubende Dogmen gebunden ist, woraus man dann die praktische Folgerung zu ziehen pflegt, daß sie auf den Universitäten nichts mehr zu suchen hat.

Hierzu ist aber zu bemerken, daß es eine voraussetzungslose Wissenschaft überhaupt nicht gibt, da jede wissenschaftliche Arbeit mit der Existenz der sie betreibenden Menschen verknüpft ist. „Existenz“ ist aber nicht nur

1) Vergl. meine Ausführungen in der Wobberminfestschrift: die Christusfrage (1939). S. 57 ff.

durch die Persönlichkeit bestimmt, sondern ebenso durch die Rücksicht auf das Ganze und durch die politische Notwendigkeit einer Zeit. Kein Mensch „ist“ eben mehr als seine Zeit. „Sein“ ist ein Zeitwort und kein Seinswort (R. Hermann).

Bei der Jurisprudenz ist das ohne weiteres klar. Es gibt keine zeitlose Jurisprudenz, und das positive Recht läßt sich nicht zu einem zeitlosen und ewigen machen. Aber auch Mathematik und Physik beruhen auf Axiomen, die nicht bewiesen werden können, sondern wo die Entscheidung für die eine oder andere durch Gründe der Zweckmäßigkeit herbeigeführt wird. Letzten Endes ist Wissenschaft überhaupt nur dort möglich, wo an die Möglichkeit der richtigen Abbildung der Sache in den Begriffen oder an die relative Kongruenz von Begriffen und Ideen, bezw. Wahrheiten geglaubt wird. Hier ist der Punkt, an dem die Forschungen von H. Scholz zur Logik und Begriffssprache mit Recht einsetzen.

Ebenso kann man weiter schauend sagen, daß jede große Wissenschaft, die auf ein Gesamtbild oder auf eine totale Erkenntnis hinarbeitet, in der Intuition — und das heißt wieder in einem Glauben — endet. Jede Wissenschaft — dünkt mich — beruht also nicht bloß auf einer Voraussetzung, sondern auf einem irgendwie gearteten Glauben (s. o.); selbst etwa auch die Nationalökonomie oder Geographie. Und sie endet wieder in einem Glauben, in dem sie das Ganze ergreift, sofern der Wissenschaft treibende Mensch nicht bloß Stoffhuber oder „maximus in minimis“ ist. Man denke etwa an die Bestrebungen der modernen Medizin und der großen Mediziner (z. B. Sauerbruch) mit ihren theoretischen und praktischen Bemühungen um den „ganzen Menschen“.

Ich möchte also folgenden Satz riskieren: Lediglich das Stück zwischen den beiden „Glauben“, die am Anfang und am Ende jeder Wissenschaft stehen, ist der rationalen, im eigentlichen Sinn wissenschaftlichen Bearbeitung offen.

Wissenschaft ist eine hohe, aber nicht die höchste Lebensform des Menschen. Ihr Grad wird aber um so höher sein, je tiefer und stärker und weiter die beiden Glauben am Anfang und am Ende der rationalen Tätigkeit sind.

An zwei Punkten dieser Ausführungen empfinde ich wohl Differenzen zu W. Köhler.

Einmal, mir scheint am Anfang jeder Wissenschaft nicht bloß eine Voraussetzung zu liegen, sondern ein Glaube, weil die Annahme der Correlation von Sache und Begriff und vielleicht auch Causalität in das Gebiet der Metaphysik oder — so darf ich vielleicht im weiteren Sinn sagen — des Glaubens gehört, und weil die Vereinheitlichung, durch welche die vielen Einzelgebiete und Einzeldisziplinen einer Wissenschaft zu einem Ganzen werden, ohne Intuition und Glauben sich nicht vollziehen läßt. Wahrscheinlich ist die Axiomatik in der Mathematik und die Entscheidung für dies oder jenes Axiom, das ich zur Grundlage mache, wesentlich rationaler, weil zweckvoller, bestimmt. — Sodann habe ich den Eindruck, daß Köhler bei der Frage nach den Voraussetzungen der Theologie zu stark und zu einseitig an die Kirchenlehre oder an das „Dogma“ denkt. Für ihn ist das theologisch-mythische Denken identisch mit der biblisch reduzierten Kirchenlehre. Man könnte, selbst bei dieser Identifizierung, einmal den Vergleich zwischen Theologie und Jurisprudenz im Hinblick auf ihre methodischen Voraussetzungen für beide Disziplinen in ihren Notwendigkeiten und Gebrechen fruchtbar durchführen. Anregungen dazu gibt der Rechtsphilosoph Emge, in übrigens sehr fruchtbarer Weise. Aber dem soll hier nicht nachgegangen werden, um den Aufsatz nicht allzu lang werden zu lassen. Doch darf ich darauf hinweisen, daß — nun anders gesehen — in der Theologie das, was Köhler „Mythos“ nennt, eben nicht einfach die Kirchenlehre ist, — was „ist“ sie eigentlich? — sondern ein mehr und mehr logisierter Mythos, wie das sich bereits darin ankündigt, daß es sich

im Christentum um das Dogma, nämlich um den Geschichte gewordenen Mythos handelt.

Auf die Frage also nach der Art der Voraussetzung in der Theologie würde ich antworten: Nach der einen Seite, daß die Voraussetzung überall mehr oder minder „Glaube“ ist; nach der anderen Seite, daß die Voraussetzung in der Theologie nicht Mythos ist, sondern Dogma (in meinem Sinn), das heißt, historisierter und damit logisierter Mythos. Wenn wir von den das Christentum konstituierenden Faktoren seit lange als vom Urbild oder vom Symbol sprechen, so befinden wir uns nicht mehr im Bann mythologischen Denkens. Vielleicht muß man hinzufügen: Leider! Aber man darf auch nicht veränderte Betrachtungsweisen wegen ihrer relativen Neuheit oder wegen der Komplizierung der Probleme übersehen. Vielleicht liegt es im Sinn von Troeltsch, wenn ich sage, daß die dauernde Aufgabe der Theologie darin besteht, den von Anfang an im Dogma historisierten Mythos mehr und mehr zu logisieren. Dann gewinnt m. E. auch die Frage nach der Voraussetzung der theologischen Wissenschaft ein neues Gesicht. Und doch bleibt diese „Voraussetzung“ ein „Glaube!“ Unterscheidet sich aber die Theologie in ihrer Struktur wirklich so sehr von den anderen Wissenschaften? Ich wage es, diese Frage zu verneinen, ohne mich zum Theologen κατ' ἐξοχήν zu „sublimieren“, und auch ohne mich auf die bequeme Landstraße der Religionswissenschaft zurückzuziehen.

Möge diese Anzeige oder Abhandlung — im kleinen ist sie das ja geworden — den Dank an den Vf. dieses Buchs über Troeltsch und an diesen selbst abstatten, den ich ihm für mein eigenes Denken schulde! Darf ich noch ein persönliches Wort daran anschließen? Als ich nach der Abwehrschlacht vor Verdun 1917 mit meiner müde gekämpften Division in Montmedy in Ruhe lag, habe ich, nachdem ich früher als Privatdozent in Greifswald die „Absolutheit des Christentums“ und „Religionspsychologie und Erkenntnistheorie“ von Troeltsch anläßlich einer Vorlesung über Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert zu verstehen versucht habe, sein dickes und — trotz allem — großes Buch über die Soziallehren gelesen. Es hat mir Anregungen und Antriebe gegeben, die ich nie los geworden bin. Das hier zu sagen, scheint mir eine Pflicht der Dankbarkeit zu sein.

Aus den neuentdeckten Traktaten des Mönches Gottschalk

von Kirchenrat D. Kadner in München

Vorbemerkung. Das Oktoberheft 1931 der Revue Benedictine enthält einen Beitrag von Professor Morin O. B. mit dem Titel: Gottschalk retrouvé. Morin selbst hat wie so manchesmal — diesmal zwischen 2 Eisenbahnzügen — den glücklichen Fund gemacht. Er erbringt den Nachweis, daß die in dem Berner Codex 584 enthaltenen theologischen Abhandlungen von dem unglücklichen Mönch Gottschalk stammen. Jetzt wissen wir, daß dieser mit den verschiedensten theologischen Fragen sich beschäftigte, nicht bloß mit der Prädestinationslehre, die allerdings für sein Denken und Leben im Mittelpunkt blieb. Teil I jenes Kodex (f. 1—28) enthält die Trinitätslehre, dem Teil II (f. 29—142) stehen 21 Quästiones voran (Nr. 1—5 wieder auf die Trinität bezüglich, 6. de libero arbitrio, 7. Si sit gemina prædestinatio, 8. de omni esse, 9. de natura et gratia, 10. de natura animae, 21. Quid de illa possumus sybilla autumare, quam constat tam aperte de domino prophetasse). Im Epilog dazu bittet der Verfasser seine Leser bezw. Hörer, sie möchten seinem Gedächtnis nachhelfen und, da die obige Liste nicht alle ihnen vorgelegten Fragen enthalte, das Fehlende istis in quaternionibus inserere. In der Tat fehlt dort zum Beispiel die Abendmahlsfrage, die hernach f. 130—35 relativ ausführlich behandelt ist. Anhangsweise folgen die gereimten Stücke zu den kanonischen Horen von der Matutin bis zur None. Und ganz zuletzt ein kalendarisches Verzeichnis der „dies aegyptiaci“, der kritischen Tage in jedem Monat des Jahres. — Daß ich monatelang diese Traktate mit ihrer ebenmäßigen karolingischen Minuskelschrift auf der Münchener Staatsbibliothek zur Verfügung hatte, verdanke ich dem gütigen Entgegenkommen der Berner Stadt- und Hochschul-Bibliothek.

I. Die Prädestinationslehre.

300 Jahre lang hatte der Streit um die Prädestinationslehre geruht. Warum hat ihn der Mönch Gottschalk mit größter Leidenschaft wieder entfacht? Gewiß haben ihn die Schriften des von ihm gepriesenen und geliebten Kirchenvaters Augustin¹⁾ angeregt. Aber warum stürzte er sich gerade auf diese Lehre? Lag ihm noch der altgermanische Schicksalsglaube im Blut? Nirgends spielt er darauf an, wie sich überhaupt Erinnerungen an die noch sehr nahe heidnische Vergangenheit seines sächsischen Stammes nicht finden; nur einmal lese ich: „wir beteten als Heiden Bäume und Steine an“. Bewußt jedenfalls beschäftigte sich sein Denken mit der alten Wurd nicht; die wirkte ja nur „Weggeschick“, nicht Gnade, und war nichts anderes als das blinde, unheimliche Fatum, während vor ihm überall in seinen Abhandlungen und eingestreuten innigen Gebeten und feierlichen Doxologien der persönliche lebendige Gott steht. Nein, er war durch seine tief religiöse Innerlichkeit für die Prädestinationslehre prädestiniert. Alle tieferen religiösen Geister sannen diesem Problem nach. Alle, die im Zeitlichen das Ewige, im Geschichtlichen das Uebergeschichtliche, im menschlichen Tun und Schicksal (auch im bösen Tun und Schicksal) das göttliche Walten suchten und so auf die Urrätsel stießen. Schon Paulus hat

1) Von ihm schreibt H. St. Chamberlain: „Augustin führte die urarische Vorstellung der Notwendigkeit als Prädestination in die Theologie ein“. Wozu zu bemerken wäre, daß es sich schon bei Augustin nicht um die blinde Notwendigkeit, sondern den ewigen Willen des persönlichen Gottes handelt. Luther mag das „ungefüge“ Wort necessitas nicht.

das, was in der Zeit geschieht, auf ein vorzeitliches Dekret Gottes zurückgeführt. Nun sieht der Feuergeist Gottschalk im Leben der Kirche seiner Zeit ein stillschweigendes Zurückschieben erster Wahrheitsforschung, eine Flucht in's Dinglich-Magische, eine zunehmende Veräußerlichung (selbst sein gelehrter Abt in Fulda und heftiger Gegner Rabanus Maurus neigte sehr zum Reliquienkultus). Da fühlte er sich berufen, der Wahrheit von Gottes Prädestination und Gnade Bahn zu brechen, damit sie endlich einmal durch ihn für die Erwählten offenbar werde (so schreibt er selbst zu Anfang seines zweiten Glaubensbekenntnisses). Man wäre versucht, ihn nicht bloß (mit Hans von Schubert) den ersten deutschen Theologen, sondern den ersten Vorreformer zu nennen; kämpfte er doch mit der Waffe der Bibel gegen kirchliche Tradition und Mittlerschaft für ein unmittelbares Verhältnis zu Gott und Christus mit heldenhafter Standhaftigkeit. Er schreibt lateinisch, und zwar ist sein Stil wuchtig, vollströmend, plerophorisch. Wie häuft er die Synonyma (z. B. f. 128, wo nicht weniger als 54 Verba aneinandergereiht sind, um auszudrücken, was er von der göttlichen pietas erfleht: *Quae me visitet, vivificet, reformet, confermet, infermet, erigat, corrigat, agat, inflammet, inhabitet, satiet etc.*)! Die Lust an der Handhabung der alten klassischen Sprache ist ihm abzuspüren, überhaupt etwas von dem Hauch des geistigen Frühlings in der karolingischen Zeit; aber deutsche Wesenszüge fehlen nicht²⁾. Dazu gehört schon die Kühnheit, mit der er den mächtigsten Kirchenfürsten seiner Zeit entgentrat, und die Verbindung stolzen Selbstbewußtseins mit echter Demut, sein Freiheitsdurst etc. Jedenfalls war (wie Hauck in seiner Deutschen Kirchengeschichte II 649 sagt): „sein Auftreten wie eine Weisagung und deutete darauf hin, daß im Deutschen Volke Kräfte schlummerten, welche der Herrschaft der kirchlichen Tradition sich nicht immer füge konnten“.

Die Prädestinationslehre erhält bei Gottschalk eine schärfere Fassung als bei Augustin. Zwar findet sich bei beiden der Satz (F. 92): *inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, vero ipsa donatio* (Joh. 1, 16 *gratiam pro gratia* —). Aber während Augustin nur die zuvorkommende, unwiderstehliche, einen bestimmten Teil aus der *massa perditionis*, der Menschheit, rettende Gnade im Auge hat, hingegen vom andern Teil annimmt, daß der seinem in Adam selbst verschuldeten Schicksal überlassen bleibe und nicht unter die Prädestination falle, umfaßt nach Gottschalk die Prädestination sowohl die *electi*, die Gefäße der Barmherzigkeit (von einem *numerus clausus* derselben wie Augustin spricht er nicht) als auch die Verworfenen, die *reprobi*, die *vasa irae*. Auch diese stehen nicht außerhalb des göttlichen Handelns, sie sind zum Tod vorher bestimmt, während jene zum Leben³⁾. Es gibt aber nicht zwei Prädestinationen, sondern eine doppelte, also eine, in jedem Fall auf das Gute gerichtete. Das Gute aber ist beides: die Gnade wie die richtende Gerechtigkeit. Jene ist *gratuita* d. h. nicht zu erkaufen und nicht zu entlohnen, diese *debita*, verschuldet. Eine ist sie nach Psalm 62, 12: „*Semel locutus est deus*“; eine doppelte, weil es im Psalm weiter heißt: „*duo haec audivi, quia potestas dei est, et tibi, domine, misericordia, quia tu reddes unicuique iuxta opera sua*“. Propter „*haec duo*“ iure *praedestinatio cognoscitur gemina, generaliter videlicet una, quia semel et simul est sempiternaliter statuta, neutra (quod absit) iniusta, sed utraque iusta . . . Tale est illud, quod unusquisque nostrum, ex corpore*

2) Sie sind natürlich mehr als in den theologischen Vorträgen in seinen bekannten lateinischen Liedern zu entdecken (siehe Traube Monum. III). Vergleiche hier die Bilder vom Knappen und Ritter Christi, von der himmlischen Burg, das *carmen dulce* an der Krippe etc.

3) Jedenfalls bringt Augustin nicht so konsequent wie Gottschalk auch die Verwerfung in Verbindung mit Gottes Weltenplan.

constans et anima, duo haec habet in se, potius duo haec est ipse, quae tamen ob sui diversitatem habent pluralitatem . . . At haec ubi duo sub nomine dicuntur uno exterior et interior homo, nequaquam propter naturarum diversitatem sunt homines duo, sed propter personae specialitatem simul unus homo. Sic nimirum dei praedestinatio propter misericordiam, qua gratis electi liberantur, et propter veritatem, qua reprobi iuste damnantur, est gemina (f. 138).

Wenn auf der zweiten Synode zu Quiercy (853) nach Hinkmars Vorschlag beschlossen wurde, es sei nur eine Prädestination der Guten anzunehmen, Gott wolle alle selig machen ohne Ausnahme, wenn auch nicht alle selig werden, so war damit gerade das ausgesprochen, was Gottschalk nicht ertragen konnte. Es gäbe ja darnach einen göttlichen Willen, der nicht geschieht, Gottes Wille aber muß immer geschehen; demnach kann er die Seligkeit der Verlorengehenden nicht gewollt haben. Für Gott ist Wollen und Wirken (wie auch Sein und Wollen) Eins, denn der Wille Gottes ist effectiva potentia. Voluntas sua non est praedestinata, sed in voluntate sua praedestinavit deus cuncta et fecit, quae erant futura. Gottes Prädestination stammt nicht wie die Kreatur de nihilo, sed omnimodo de sapientiae suae profundo pio justoque consilio multiplicique copiosissimo dictissimo uberrimo thesauro. Sie ist das gemeinsame Werk der ganzen Trinität und Gott wesenseigen (propria), während z. B. der Begriff Mitleid, weil in Gott kein Leiden, ihm nur uneigentlich (improprie) zukommt; ebenso streng genommen auch der Begriff Prästienz (Vorauswissen), weil Gott futura tamquam praeterita pariter et praesentia proprie sempiternaliter scit.

Den Grundton in Gottschalks sämtlichen Abhandlungen bildet das Bekenntnis zur Majestät und Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. „Wenn von unbegreiflicher Größe das lebendig gemachte Leben (vita vivificata) ist, wer könnte begreifen, von welcher Majestät das lebendigmachende Leben (vita vivificans) ist“. Es war alles von Ewigkeit her in Gott; durch das Wirken d. h. die Kraft Gottes, welche ist der Sohn (cf. 1. Kor. 1, 24), ist alles in Erscheinung getreten und gemacht wie und wann er wollte“. Es ist auch jetzt für ihn schon Tatsache, was für uns noch nicht in Erscheinung trat (Joh. 3, 18: nondum apparuit iudicium, sed iam factum est iudicium). Immer ist das Bestimmende für Gottes Handeln sein Wille und Wohlgefallen (siehe f. 97: „Was doch eine kleine Silbe ausmacht! Gott verstockt nach Römer 9, 18 quem vult, nicht quem non vult, oder nach Römer 9, 15 clemens ero in quem mihi placuerit, nicht: qui mihi placuerit“), nicht die Person, an der er handelt. Nun ist bedeutsam, daß Gottschalk das Anathema jener Synode von Quiercy über die Behauptung, Gott habe die Menschen ad malum praedestiniert, in dem Sinn gelten läßt: Gott hat nicht vorher bestimmt zum Bösen (Uebel) der Sünde und Freveltat, wohl aber zum Uebel der Plage und Strafe. In letzterem Sinn (Gott schafft auch das Uebel) verweist er auf die Schriftstellen Klagl. 1, 21 Amos 3, 6 Hiob 2, 10 Jes. 45, 7. Demnach lehrt er nicht, wie die Gegner ihm vorwarfen, daß Gott zum Sündigen praedestiniere, wohl aber: den Sünder zur Strafe. Man hat über dieses ad poenam bitter gestritten. Raban gab zu: poenam, aber nicht ad poenam. Gottschalk erwidert (z. B. f. 70 b): Sollen die reprobi zum Tode bestimmt sein nach Psalm 55, 24: „Du wirst sie hinabstoßen in die tiefe Grube“, so sind sie dazu auch vorherbestimmt. Gewiß scheint er zuweilen mit unerbittlicher Logik zu behaupten, daß sie Gott nicht blos hin zum Untergang, sondern auch zum Sündigen zwingen z. B. f. 96: „Gott wirkt in den Herzen der Menschen so, daß er ihren Willen dahin neigt, wohin er will, sei es zum Guten nach seiner Barmherzigkeit, sei es zum Bösen nach ihren Verdiensten, jedenfalls nach seinem bald verborgenen, bald offenbaren, immer aber gerechten Urteil“. Aber das „nach ihren Verdiensten“ (pro meritis eorum) beweist doch, daß die Willensrichtung zum Bösen hin in menschlicher Schuld ihren

Grund hat. So heißt es bald darauf weiter: „Bei dem, den Gott verführt oder verstockt werden läßt, glaubet an seine mala merita (Mißverdienste, Verschuldungen)! Bei dem aber, dessen er sich erbarmt, erkennet die Gnade Gottes gläubig an, der Böses mit Gutem vergilt!“ Schließlich muß auch Gottschalk die göttliche Präscienz zuhülfe nehmen: Gott schuf die Menschen (auch die Engel) nicht dazu, daß sie fallen sollten, sondern hat diejenigen, quos praescivit esse lapsuros et in malo perseveraturos per ipsorum proprium facinus ac vitium, praedestinavit per iustum iudicium, quod paterentur gehennale supplicium (auch Jesus Sirach 26, 27 wird angezogen)⁴). Sie werden nicht erhört (Psalm 18, 42) quia temporales sunt, quia ad tempus credunt et in tempore tentationis recedunt. — Unter der Ueberschrift „Zeugnisse der Evangelien von der Prädestination der electi oder reprobi und von der alleinigen Erlösung der electi“ sind 27 Sprüche aus Math., Luk. und Joh. zusammengestellt (z. B. Matth. 13, 11; 15, 13; 19, 11; 20, 22; 24, 24; Luk. 10, 6; Joh. 8, 47; 10, 11; 10, 28; 13, 18; 18, 37). Dann folgen die Testimonia des Apostels Paulus, Stellen wie Röm. 8, 28/29; Röm. 9, 11/13; 1. Kor. 2, 7; Eph. 1, 3/5; 1, 11; 2, 10; 1. Tim. 3, 15; 2. Tim. 1, 8/9; Tit. 1, 2. Ferner ein alttestamentliches Zeugnis Jerm. 10, 23/24: „Scio, domine, quia non est in homine via eius . . . corripe domine, veruntamen in iudicio et non in furore tuo“, was Gottschalk so deutet: Noli sic mecum agere tamquam in furore quo iniquos damnare statuisti, sed tamquam in iudicio⁵), quo doces tuos non superbire, unde et alibi dicitur (Ps. 119, 175): et iudicia adiuvaunt me.

Was G. zu Joh. 6, 70 (Hab' ich nicht euch Zwölfe erwählt, und euer Einer ist ein Teufel?) bemerkt, ist beachtlich: „Auch Judas wurde erwählt, nämlich ad opus, cui congruebat; durch sein opus damnabile sollte Christi opus venerabile vollendet werden“, das Werk also, zu dem Judas bestimmt war, stimmte zu seinem Wesen. Da ist ein Gedanke ausgesprochen, wie er sich bei Luther (de servo arbitrio) findet: Quando deus omnia in omnibus monet et agit, necessario monet et agit etiam in Satana et impio. Agit autem in illis taliter quales illi sunt et quales invenit hoc est, cum illi sint aversi et mali, et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae nonnissi aversa et mala faciant (Band III 204 in Luthers Werken, herausgegeben von Clemen). „Dieweil Gott alles in allem regiert und schafft, muß er auch in dem Gottlosen wirken und schaffen. Darnach aber die Kreaturen sind, darnach wirket er in ihnen. Nachdem die Bösen mitgetrieben und bewegt werden durch die allmächtige Gewalt Gottes, so können sie

4) Desgleichen an anderer Stelle: „Warum sollte Gott die getauften reprobi geliebt haben, quos multo peiores futuros et graviora tormenta passuros esse praescivit, und die Heiden allein gehaßt haben, quos multo minus malos futuros atque multo minora tormenta passuros praescivit? Haben Gottschalks Gegner solche Stellen absichtlich übersehen? Es hätte sonst zu einer Verständigung kommen müssen. Es liegt nahe (besonders bei Hinkmar), an unsachliche Motive zu denken, an persönliche Feindschaft gegen den einfachen, aber temperamentvollen und viele faszinierenden Mönch. Jetzt noch, nach mehr als 1000 Jahren, kann die Frage aufgeworfen werden (s. Revue Thomiste 1932): „War der Konflikt zwischen den Lehren Hinkmars und Gottschalks plus verbal que réel?“ In der Revue Benedictine vom J. 1937 heißt es aber nicht mit Unrecht: „Wenn G. auch noch so heftig seine Orthodoxie bezeugt, seine Lebensanschauung ist nicht orthodox“. Nebenbei ad vocem Heiden: Es berührt (im Vergleich mit Augustin) sympathisch, daß G. das Wort Jesu von dem Knecht, der den Willen des Herrn nicht weiß und darum nicht tut (Lukas 12, 46f.) auf die Heiden bezieht, die darum gelindere Strafe erleiden als die baptizati reprobi, die den Willen des Herrn kennen und nicht tun.

5) Luther übersetzt dies in iudicio: „mit Maßen“.

nichts denn Böses und wider Gott tun“ (nach der Uebersetzung von Justus Jonas).

Doch oben ist bereits das Thema angeschlagen, das im Berner Kodex besonders häufig behandelt wird: die Erlösung allein der Erwählten. Gottschalk ist überzeugt, daß Christus nur für diese sein Blut vergossen hat. Auch hier zieht er den Schluß: was tatsächlich nicht eingetreten ist (nämlich die Erlösung aller), kann auch nicht göttliche Absicht gewesen sein. Es heißt das Kreuz Christi entleeren, wenn man sagt, er habe für alle gelitten. Steht geschrieben: für alle, so bedeutet das: für alle Erwählten. Es gibt zwei Welten: mundus electus und mundus reprobus. Letzterem gilt das Wort Jesu Joh. 17, 9 (ich bitte nicht für die Welt); wie sollte er für die gelitten haben, für welche er nicht einmal gebetet hat? (f. 82). Es gibt zwei corpora: corpus Christi und Antichristi; Psalm 22, 28 handelt von allen Gliedern Christi, Psalm 53, 4 von allen Gliedern des Antichrist (f. 68). „Christus (fol 70) nos redemit de maledicto legis factus pro nobis maledictum Gal. 4, 13. Proinde si Christus etiam reprobos redemit de maledicto legis, factus pro eis maledictum. Non sunt ergo nec erunt maledicti sed benedicti, quippe qui sunt a Christo de maledicto legis redempti. Sunt autem et erunt maledicti quippe quibus dicturus est dominus: Discedite a me maledicti in ignem aeternum (Matth. 25, 41). Non ergo Christus reprobos redemit de maledicto legis neque factus est pro eis maledictum . . . Non venient in Sion reprobi cum laude et laetitia sempiterna (dies ein Beispiel von der von Gottschalk mit Vorliebe verwendeten Form des Syllogismus). Würde aber einer von denen, die der Vater dem Sohn gegeben hat (Joh. 17, 2), verloren gehen, durch menschliches Laster zugrunde gehen, so würde ja Gott sich täuschen und überwunden werden, was unmöglich ist.

Gottschalk gesteht ausdrücklich zu: Incertum hominibus, ad quem sint finem praedestinati; malus ad bonum aliquando convertitur, bonus ad malum aliquando reflectitur. Vult quis esse bonus et non valet, vult alter esse malus et non permittitur. Was hielt er von sich selbst? In einem schon längst bekannten Brief an seinen Freund Abt Lupus von Ferrieres bemerkt er u. a.: „was Dich betrifft, zweifle ich nicht, daß der Herr Jesus Christus uns seiner Mittlerschaft würdige; aber was mich betrifft, zweifle ich nicht wenig; jedoch mißtraue ich nicht (das sei ferne) der Gnade dessen, der, weil er den Lazarus sterben ließ, um ihn auferwecken zu können, auch mich, den in ein Meer von Sünden getauchten, lebendig zu machen mächtig ist“. Er glaubt also an die den Sünder rechtfertigende Gnade. Wie preist er echt paulinisch (und lutherisch) die Gnade! Auf Eph. 2, 8 wird verwiesen und 2. Kor. 12, 9: sufficit tibi gratia, es genügt die Gnade, sagt Gott, non ait: sufficit tibi natura tua; non enim rationali et intellectuali creaturae sufficit aliud nisi deus. Die Gnade Gottes ist ohne Zweifel Gott. Ihrer bedarf das Geschöpf, wie die Augen und die Luft des Lichtes bedürfen, daß jene sehen, und diese leuchten kann. Sie wirkt praevieniens das Wollen und, den Wollenden begleitend, das Vollbringen. Nichts anderes als untergehen, vernichten, vernichtet werden kann die ohnmächtige Menschheit, wenn ihr nicht immer umsonst (das große gratis) die allmächtige Gottheit hilft (Hosea 13, 9). Nichts kann der Mensch von sich aus werden als immer mehr schuldig. Es ist echte Demut, wenn Gottschalk die Bezeichnungen seiner Verlorenheit und Verworfenheit häuft. Es ist echte Frömmigkeit, wenn er betet: wirke o Gott, daß ich mir mißfalle und dir gefalle, daß ich dein treuester, demütigster, enthaltsamster (folgen noch weitere 20! Attribute) Diener werde (f. 128), oder: ut anima mea subdita sit tibi et caro mea subiecta mihi, sicut expedit servo tuo. da quaeso mihi amorem tui usque ad contemptum mei . . . me accuso, cum lacrimis exclamo . . .

Aber trotz seinen miseriae und concupiscentiae nennt er sich ein Glied der Herde des guten Hirten: tua nimis morbida nimisque miseriis concupis-

centiis et desiderii mortua ovis. An die Spitze einer der Abhandlungen (f. 57) über die Prädestination stellt er den Spruch Sap 3, 1: „die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand“. Glaubend an die Rechtfertigung aus Gnaden weiß er sich in Gottes Hand, und so erträgt er sein trauriges Los, im eigenen Tun und im eigenen Leiden sieht er diese Hand..

Eine andere wichtige Frage: Spielen im Vollzug und unter der Wucht der ewigen, unveränderlichen göttlichen Willensentscheidung die Gnadenmittel keine Rolle? Sind selbst Taufe und Abendmahl wirkungslos? Gottschalk sagt (f. 81): *redemptio a peccatis praeteritis est in baptisimo communis electis et reprobis* Post istam redemptionem pereunt omnes reprobi (wie Judas). Alle getauften reprobi sind durch den einen bezeichnet, der kein hochzeitlich Kleid hatte (Matth. 22, 11). Sie sind nicht im Lebensbuch (Offenb. 20, 15). Ebenso f. 79: *illa redemptio fit per gratiam baptismi, qua communis est electis et reprobis . . . praeterita peccata diluit, a futuris non redimit*, wie nach 1. Kor. 10 alle Israeliten auf Mose getauft waren, aber größtenteils in der Wüste untergingen. — Mehr ist über die Bedeutung der Taufe im Kodex nicht zu entdecken.

Und das Abendmahl? Die reprobi empfangen es zum Gericht. Das „trinket alle daraus“ geht wieder an alle electi („für euch und für viele“ ist den Zwölfen gesagt). Näheres hiezu weiter unten. — Der Berner Kodex widerlegt die bisherige Meinung, daß dem frommen G. philosophische Gedankengänge fern gelegen wären. Untersucht G. doch die Begriffe Substanz, Subsistenz, Accidenz (mit Zuhilfenahme des Griechischen, das Rabanus nicht verstand), aber auch den Begriff *liberum arbitrium*. Wie er mit diesem letzteren Problem ringt, bleibt interessant, obwohl auch er es nicht lösen kann, trotz (oder in Folge?) seines Strebens nach voller logischer Konsequenz. Es lohnt sich, den ganzen Schlußpassus des I. Teils (f. 28 a) wiederzugeben, der in roter Schrift den Titel trägt: *Quod deus aliter in sanctis sit aliter peccatoribus praesit*. „Gott ist nahe den Guten durch die Natur und durch die Gnade. Durch Natur, welche sie zu Menschen macht; durch Gnade, welche sie, die Sünder, rechtfertigt. Natur, welche macht, daß sie leben; Gnade, welche macht, daß sie züchtig, gerecht und gottselig leben (Tit. 2, 12). Natur, welche sie in der Welt kurze Zeit bleiben läßt, Gnade, welche sie im Himmel ohne Ende regieren läßt. Aber in den Bösen ist allein die natürliche Unendlichkeit und Allmacht Gottes, durch welche er macht, daß sie leben und fühlen, vernünftig sind, auch die freie Wahl des Willens haben, aber die freie, nicht die befreite. Denn die Willensfreiheit bleibt auch jetzt in allen durch die Natur. Gott aber hat sie (nämlich die natürliche Freiheit) durch Gnade zu befreien geruht, in welchen Menschen er will, damit diese nicht den Willen zum Schlechten haben. Seitdem nämlich der erste Mensch durch freie Wahl verkauft ist unter die Sünde, begann die Freiheit des Menschen böse zu sein, weil der freien Wahl die Güte des Willens genommen ist . . . ohne Hilfe der göttlichen Barmherzigkeit kann der freie Wille weder zu Gott bekehrt werden noch vorwärts kommen in Gott hinein. Beides müssen wir glauben: sowohl die Gnade Gottes als auch den freien Willen des Menschen. Denn wenn es die Gottesgnade nicht gibt, wie wird die Welt gerettet? Und wenn es den freien Willen nicht gibt, wie wird die Welt gerichtet werden?“ Ein andermal mahnt er: „daß ihr mir von Pharao den freien Willen nicht wegnehmt! Sowohl hat Gott sein Herz verhärtet durch gerechtes Urteil als Pharao selbst durch freien Willen!“ Grundsätzlich stimmt Gottschalk mit Augustin⁶⁾ überein (der das *librum arbitrium* nannte: *illa media vis, jene neutrale Fähigkeit, welche zum Glauben durch die göttliche Gnade,*

6) Auch Augustin läßt dem Menschen die Wahlfreiheit; der Mensch müsse nicht sündigen, er tue es aber unter den faktischen Verhältnissen. — cf. W. Elliger, „Gottes- und Schicksalsglaube im frühdeutschen Christentum, bes. p. 12 f.“

aber auch zur Treulosigkeit durch menschliche Schlechtigkeit gelenkt werden kann) und schreibt in diesem Sinn: *Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit nec se ipsum poterit resuscitare cum occiderit, ita cum peccaretur libero arbitrio, victore peccato amissum est et liberum arbitrium, ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est.* Frei zum Tun des Guten wird nur der sein, der, von der Sünde befreit, ein Knecht der Gerechtigkeit zu sein begonnen hat. Dazu braucht er den Geist, den die Welt nicht empfangen kann (Joh. 14, 17). Nur wo der Geist des Herrn, da Freiheit (2. Kor. 3, 17). Darum eignet nur den Lämmern und Schafen Gottes dieser Wille und gute Freiheit, dem Rachen des Wolfs zu entrinnen und das Leben zu genießen auf der Weide Christi (f. 39). Wo nicht die Liebe Gottes ist, herrscht die fleischliche Begierde und ist der Mensch nicht tief innerlich (*penitus*) frei.

Also das ist Gottschalks Meinung: Der freie Wille ist noch vorhanden. Allerdings begann er mit Adams Fall böse zu sein, aber weil hernach wieder von einem falschen Gebrauch desselben und von Gottes Gericht darüber die Rede ist, besteht er für G. noch als formale Freiheit von Natur. Die reprobi verlieren sie durch eigene Schuld. Für die electi ist die ganze Frage müßig, denn sie haben den durch die Gnade befreiten Willen. — Erklären will G. das Geheimnis der Vorherbestimmung keineswegs, er will aber die Führer der Kirche aus ihrer Sicherheit aufschrecken. — Ich möchte in Bezug auf die Verlorengehenden die Frage kurz so fassen: Ist die Gnade ihnen von Gott von Ewigkeit her versagt oder versagt sie bei ihnen im Lauf der Geschichte (infolge Widerstandes des menschlichen Willens, „ihr habt nicht gewollt“)? Die Antwort möge Bezzel geben (Cf. Rupprecht; H. Bezzel als Theologe Seite 28): „Die Allmacht bewährte ihre höchste Größe in der Beachtung der selbstgewollten und selbstgezogenen Schranke des Menschenwillens“. Wir beschließen dies Kapitel über die Prädestination, „eines der delikatesten und tragischsten Probleme des Christentums“ (so Aegerter in der Benediktinischen Revue de L'histoire des Religions 1937), mit einem Bekenntnis Luthers aus seinen späteren Jahren (in den Tischreden): „die Sprüche von der Versehung, welche das Ansehen haben, daß sie uns schrecken, sollen allein dazu dienen, daß sie uns anzeigen die Schwachheit unserer Kräfte und uns zum Gebet ermahnen. Wenn wir das tun, so sind wir versehen“. Und: „Ich bin getauft, ich glaube an Jesum Christi, ich habe das Sakrament empfangen etc., was liegt mir daran, ob ich versehen bin oder nicht?“ M. a. W.: Noch nie hat hier die theoretische Vernunft rein mit ihren Mitteln bis an's Ziel geführt.

II. Die Trinität.

Gottschalk äußert sich darüber nicht bloß im I. Teil, der diesen Titel trägt, er kommt auch im II. Teil immer wieder darauf zurück. Sehr häufige Wiederholungen scheut er nicht, ebenso wenig wie Exkurse auf alle möglichen Gebiete⁷⁾, übrigens auch darin seinem Meister Augustin ähnlich. An diesen schließt er sich in der Dreieinigkeitslehre besonders eng an. Ich fand sogar größere Abschnitte, die ohne Quellenangabe wörtlich aus Augustin

7) So finden sich auch grammatikalische Untersuchungen. Morin hat schon darauf hingewiesen, daß G. von einer Spracheigentümlichkeit der *gens teudisca* schreibt, nämlich daß sie bei Verben wie bringen, holen, wenn es sich um ein Ganzes handle, den Accusativ, wenn um einen Teil, den Genetiv gebrauche: hol' mir den Wein bezw. hol' mir des Weines. Man solle, meint G., diese Dinge nicht gering, sondern für staunenswert achten, quippe cum barbarae linguae sint devinitus naturaliter indita et generaliter insita.

genommen sind⁸⁾. Das mag am Abschreiber oder Nachschreiber liegen. Zuweilen setzt G. den Zitatensatz bei: *si bene memini*. Er mußte ja zumal später, als man auf Hinkmars Befehl dem Gefangenen auch alle Bücher entzog, sein Gedächtnis zu Hilfe nehmen, dessen Leistungsfähigkeit oft leistungswürdig wurde. Aber es finden sich auch in diesen Traktaten (oder kleinen Homilien) viele selbständige, scharf geprägte Ausführungen. Aufs heftigste wendet er sich gegen Hinkmar und dessen Schrift: „*de una non trina deitate*“, und schleudert ihm als einem Häretiker das Anathema entgegen. Ehe er ihm zustimme, wolle er lieber auf die versprochene humanere Behandlung verzichten. Seine immer wiederkehrende Losung lautet: *Trina et una deitas sive divinitas, trina et una maiestas et potestas et pietas, trina et una veritas, caritas et claritas. Sicut est naturaliter una, sic est prorsus personaliter trina essentia, patientia, sapientia . . . Si non est, ut ego dico, trina divinitas, ergo non a solo filio, sed etiam simul a patre et spiritu sancto est adsumpta humanitas, quia (prorsus ut claret) humanitatem adsumpsit divinitas . . . Caritas, quae filium habet, solus est pater, deus unigenitus; caritas, quae patrem habet solus est filius, caritas genita; caritas vero, quae nec patrem et genitorem nec filium a se genitum habet, solus est spiritus sanctus, caritas ipsa procedens. Simul antem nec tres sunt caritates, ut latrant Ariani, nec una personaliter, sicut somniant Sabelliani, sed una est naturaliter et trina personaliter caritas . . . Unum propter maiestatis communionem. tria propter personarum proprietatem. Alius pater, alius filius, alius spiritus sanctus, alius non aliud. Unum opus est patris et filii et spiritus sancti sicut una substantia et essentia. Opera trinitatis inseparabilia sunt. Nulla est voluntatis diversitas. 1. Johannes 5, 7 bezeichnet nicht operis diversitas, sondern personarum proprietates. Der heilige Geist hat mit Vater und Sohn unitatis plenitudinem et plenitudinis unitatem; ihn schenken ist actio der ganzen Trinität, immo a se ipso datur; wenn er Gottes Geschenk heißt, ist nihil temporale darunter zu verstehen. In der Trinität steht der Name einer jeden Person immer in Beziehung zur anderen Person: *si patrem dicis, filium ostendis; si filium nominas, patrem praedicas; si spiritum sanctum appellas, alicuius esse spiritum necesse est intellegas, id est patris et filii*. Jede der Personen ist an sich *plenus deus*. Non tamen (f. 24) *tres deos dicimus, sed unum deum aeternum . . . qui totus ubique est, totus ubique praesens, non per partes divisus, sed totus in omnibus, non localiter sed potentialiter, cui nihil accidens esse poterit, quia simplici divinitates naturae nihil addi vel minui potest, quia semper est quod est . . . cui idem est esse, vivere, intellegere*. Ein dreifaches Seil (f. 1 b) ist stärker als ein einfaches, aber anders ist es bei der Trinität. Die ganze Trinität ist nicht größer oder besser als irgend eine Person der Trinität allein, *quia unaquaeque persona plena est substantia in se, non tamen tres substantiae*. Abraham und Isaak sind von einer Substanz, aber jener ist früher, dieser später der Zeit nach; doch *impium est in deo credere aliquid prius esse vel posterius, quia non ex tempore deus coepit esse pater, sed sicut semper deus ita semper pater, semper habens filium, quem semel genuit aequalem sibi natura* (f. 18). Ein Bild der Trinität habe der menschliche Geist in sich selbst: *memoria, intelligentia, voluntas* (Augustin hat noch mehr Analogien).*

Ueber das Wesen der Gottheit noch diese Zeugnisse (f. 118/119): *Credamus dominum sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sua mutatione mutabilia faciens*.

8) Z. B. f. 22 in der Antwort auf die Frage: *quomodo missio spiritus sancti sit intellegenda*, stammt eine Stelle wörtlich aus Augustin *de trinitate* II 5/10: „*ista missio per quasdam visibiles ad horam facta est creaturas*“ (die Taube, feurige Zungen)“ usw. Oder in der Antwort auf die Frage: *cur solus pater missus non legatur*, der Passus aus Augustin *de trinitate* II 5/9.

Ipse manet intra omnia, ipse super omnia, ipse infra omnia, et superior per potentiam et inferior per sustentationem et exterior per magnitudinem et interior per subtilitatem . . . , amplius sine latitudine, subtilis sine extenuatione . . . Hoc maxime intellegere debemus, sanctae trinitatis unam eandemque naturam ita totum implere, ut non sit aliquid, ubi non sit, sicut acutissime quendam Christianum philosopho interrogante: ubi esset deus, respondisse fertur: dic mihi, o philosophe, ubi non sit . . . tota est divinitas in spiritalibus et corporalibus singulis et tota simul in omnibus creaturis. An Schriftbeweisen werden z. B. herangezogen Ps. 139, 7 bezgl. des Vaters, Sap. 8, 1 (!) bezgl. Christi, der Weisheit Gottes, dann Sap. 1, 7 bezgl. des heiligen Geistes. Trinitas, quae est deus verus bonus . . .⁹⁾, ubique tota est secundum immensitatem atque omnipotentiam naturalem, quamvis non in omnibus habitet secundum gratiae largitatem¹⁰⁾.

Einer terrena potestas, quae summae i. e. divinae uni et trinae potestati contradicit et resistit, gibt G. mit deutscher Derbheit die lateinischen Namen: O misella potentiola (Mächtchen), inflata vesica, cutis tumida, turgida elata pellis morticina!

Wenn z. B. Röm. 11, 36 den einzelnen Personen der Gottheit Einzelnes zugesprochen wird (ex patre per filium in spiritu sancto), ist offenbar, daß Vater, Sohn und Geist ein Gott sind.

Was speziell die Person Christi betrifft, so bezeugt G. kräftig ihre Einheit, non est alius Christus deus, alius Christus homo, sed unus idemque, Christus, deus et homo. Christus pro nobis homo factus est verus et plenus, verus, quia veram habet deus ille humanam naturam, plenus, quia et carnem humanam suscepit et animam rationalem . . . Christus, dei sapientia, aedificavit sibi domum (wohl Anspielung an Prov. 24, 3) id est humanitatem, ex anima rationali simul et carne constantem, quam domum sibi intra uterum Mariae semper virginis aedificavit eamque sibi in unitatem personae non post aedificationem sed inter aedificandum i. e. dum aedificaret, copulavit. Sonst wäre er duplex persona gewesen und gäbe es in Gott gar eine quaternitas (f. 115). Ex duabus et in duabis naturis (in der adsumpta divina et adsumpta humana natura) sic una persona manet, ut humanitatem divinitas adsumeret, non se ipsa consumeret nec tamen . . . humanitatem (velut in divinitatem convertendo) absumeret . . . Christus in forma servi minor ex tempore, in forma dei aequalis ex aeterno. Es gibt zwei Auferstehungen der Menschen: resurrectio animarum per deum Christum, resurrectio corporum per hominem Christum. Deus deum misit, homo homines nach Joh. 20, 21. Christus selbst ist es, der das verlorene Schaf, den verlorenen Groschen gefunden und heimgetragen hat, er selbst, der sein Haus, die Kirche auf den Felsen baute (Matth. 7, 24). Auf Christus wird gedeutet Psalm 99, 52 adorate scabellum pedum eius i. e. humanitatem divinitatis — eius, und Ps. 57, 9 (!): Christus der Mensch sagt zu Christus dem Gott exurge gloria mea! Bezeichnend ist Gottschalks Aufforderung, die „Etymologie“ zu beachten, quod vocatur dei filius verbum, quod, aequè sicut pater eius, est vere bonum.

III. Abendmahl.

In seiner Dogmengeschichte III 299 bemerkt Harnack, zum ersten Mal habe Radbert ausgesprochen, daß der sakramentale Leib Christi der von Maria geborene sei, daß also in der Messe der wirkliche historische Leib

⁹⁾ So kann Gottschalk zur Trinität beten, wie vor ihm Augustin und schon Gregor von Nazianz.

¹⁰⁾ In der „Wartburg“ 1937 Heft 3 sind einige Gottschalk-Wörter aus dem Berner Kodex angeführt, auch das obige. Aber unter sinnwridiger Weglassung des non (quamvis non in omnibus etc.) Gottschalk will sagen: nach seiner natürlichen Allmacht wohnt Gott allen ein, aber nach seiner reichlich spendenden Gnade nur den electi.

Christi geopfert und genossen werde. Dies hat aber schon Ambrosius gelehrt, und eben gegen die Auffassung dieses Kirchenvaters wendet sich Gottschalk. Er habe gestaunt, als er bei Ambrosius von der vollen Identität des eucharistischen Leibes mit dem aus der Jungfrau las, umsomehr als doch Augustin lehre: „quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit (Christus), in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari... Dieses „potentialiter“ — (der Wirkung nach) betont G. wiederholt; es bildet den Gegensatz zu realiter und spricht für eine dynamische Auffassung der Eucharistie auch bei Gottschalk. Er tritt auf die Seite des Ratramnus in dessen Kampf mit Paschasius Radbertus, zumal jener zu den wenigen ihm Gutgesinnten gehörte. Auch G. erschrickt vor der primitiven, wundersüchtigen Identifikation des historischen Leibes und des Abendmahlsleibes Christi, wie sie Radbertus vertrat.

Näheres hierüber kann ich mir sparen schon mit Rücksicht auf den knappen Raum), weil jeder Gottschalks Abendmahlstraktat („lucubratio“) bei Migne CXII p. 1511 ff. nachlesen kann. Dort (unter den Briefen des Rabanus) ist nämlich wörtlich zu finden, was in dem Berner Codex f. 130—135 steht. Mabillon hat also den Irrtum begangen, ausgerechnet dem Gegner Gottschalks, dem Rabanus, zuzuschreiben, was von G. stammt. In einer Anmerkung (p. 1511) gesteht er zu, daß diese Schrift de eucharistia von einem „Anonymus“ stamme, glaubt aber die Autorschaft des Rabanus begründen zu können. Nun kennen wir diesen Anonymus: es ist kein anderer als Gottschalk. Nur drei seiner Sätze seien hier ausgezogen:

1. *Divinitas verbi facit, ut unum sit corpus unius agni.*

2. Nur der ecclesia gibt sich Christus, nur den electi; diesen sagt er (Hohes Lied 5, 1): *comedite, amici, bibite et in ebriamini, carissimi!*

3. *Ipsius domini humanum corpus, quod seminatum est in morte, fuit quasi granum semenque vitae atque postmodum de ipso resurgente tanquam de ligno vitae pullulat sumendum nobis, unde vitam aeternam in nobis manentem habeamus.* (Deutung der coena domini auf grund von Joh. 12, 24).

IV. Traduzianismus.

In den scedulae de origine animae und de seminibus animatis erscheint dies Thema. Der Schwierigkeit desselben bewußt, stellt er an die Spitze ein Gebet (in Hexametern). Er kennt die „löblichen“ Zweifel Augustins an der Lösbarkeit der Frage, will die Unsicherheit als verdiente Gottesstrafe tragen, aber erklärt sich doch bestimmt gegen den in der römischen wie in der ganzen orientalischen Kirche herrschend gewordenen Kreatianismus. Seine Freunde bittet er aber, was er darüber lehrte, geheim zu halten bis zu seiner Befreiung aus dem Gefängnis, die er noch im selben Jahr — (horno = heuer) allerdings vergeblich — erwartete. Den Vorwurf, daß er mit seiner Auffassung die Erbsünde leugne, weist er zurück; er bestätige damit gerade die Tatsache der Erbsünde, während Pelagius kreatianisch gedacht habe, eben um diese illusorisch zu machen. Er sagt u. a.: *Deus creat ac format animas hominum, infantium scilicet parvulorum, de animabus patrum et matrum ipsorum; Non tamen sunt idcirco patres et matres (quod absit) creatores et creatrices ullatenus animarum, sicut omnino nec corporum, sed solus deus, qui creator est universorum. Corpus a deo praedestinatum est, ut sit animandam . . . Tamquam de traduce (Senker) animam de anima creare et singulis nascentibus dare deus potest. Animae cum seminibus concipiuntur.* — Bekanntlich steht Luther auf der Seite des Traduzianismus, den die heutige Vererbungslehre als selbstverständlich voraussetzt.

Es wäre verlockend, noch einiges über die vielfältige Schriftauslegung Gottschalks anzufügen. Daß sie oft eine verblüffende alle-

gorische ist, wird keinen Kenner der alten und mittelalterlichen theologischen Literatur wundernehmen. So wird z. B. Ps. 19, 2 (ein Tag sagt's dem andern und eine Nacht tut's kund der andern) so gedeutet: Christus sagt zu den Jüngern: bleibt bei mir und wachet mit mir, Judas sagt zu den Juden: Welchen ich küssen werde, den greifet. Aber G. beschreitet auch den Weg historischer Kritik. Hesekiel c. 37 versteht er (wie wir) nicht als Weissagung auf die allgemeine Auferstehung der Toten, sondern auf die restitutio Israels unter Serubabel nach dem Sturz des chaldäischen Reiches. Die Gegner aber, die ihn der Leugnung der resurrectio beschuldigen, schlägt er mit dem Satz: Die resurrectio könnte nicht als Parabola für die restitutio Israels dienen, wenn sie, die resurrectio omnium, nicht als Tatsache feststände und als zukünftig geglaubt würde. —

Mehr nur ein Florilegium aus den m. W. als Ganzes noch nicht im Druck erschienenen Traktaten brachte ich hiemit. Rankes Behauptung (Weltgeschichte III 328), die theologische Arbeit der karolingischen Zeit sei voller Aufmerksamkeit wert, erweist sich wieder als berechtigt.

Abgeschlossen Ende 1938.

Allgemeines.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike. In Verbindung mit F. J. Dölger und H. Lietzmann und unter besonderer Mitwirkung von J. H. Waszink und L. Wenger. Herausgegeben von Theodor Klauser. Verlag K. W. Hiersemann, Leipzig. 1. und 2. Lieferung. Seite 1—320.

Es ist in der Geschichte der Wissenschaften ein Zeichen für die Erreichung eines bestimmten Marksteines, wenn Nachschlage- oder Sammelwerke zu bestimmten Wissensgebieten zu erscheinen beginnen. Die Zeit der frischen und bestrittenen Entdeckungen und der aufregenden Fragestellungen ist dann vorüber; man kann daran gehen, Spreu und Weizen zu scheiden und den Weizen in wohl geordnete Scheuern zu bringen. Wenn neue Fragestellungen und Sichten ihre Wirkungen sich erkämpft haben, beginnt die Aufgabe der Lexika. Es ist die Zeit der Pause, oft der schöpferischen Pause, in der die Grundlage für das Wissen einer folgenden, oft freilich dann das Erreichte auflösenden Zeit gelegt werden. Man mag das in der Geschichte der historischen Wissenschaften im 17. Jahrhundert verglichen mit den Arbeiten des 18. Jahrhunderts nachweisen können. In diesem Fall, den wir hier zu betrachten haben, handelt es sich — wissenschaftsgeschichtlich gesehen — um den Einbruch der Religionsgeschichte, wie er sich seit der Jahrhundertwende mit den Methoden der Philologie, der Historie, der Archäologie und der Volkskunde in die neutestamentliche, kirchengeschichtliche und dogmengeschichtliche Forschung vollzogen hat. Damit hat sich aber die Sicht und Gesamtschau, so hoch ich von den exakten Forschungen des 19. Jahrhunderts im Gegensatz zu der schnell fertigen Aburteilung derselben denke, gründlich verändert gegenüber den Darstellungen, die unsere Väter gegeben haben. Neue Begriffe, neue Sachen, neue Probleme sind da und verändern das Bild im Ganzen, in Einzelheiten und in bezug auf alte, große Fragestellungen auf Schritt und Tritt, auch wenn die Ergebnisse noch nicht wirklich fertig sind. Denn der verdiente Herausgeber des neuen Reallexikon, dessen unermüdlicher Gelehrsamkeit der Aufbau des uns vorliegenden Werks zu verdanken ist, Theodor Klauser in Bonn, hat ganz Recht, wenn er in seinem beachtlichen Vorwort über Zielsetzung und Grundsätze des neuen Unternehmens äußert, daß es heute noch verfrüht wäre, den Stoff „in abschließender Bearbeitung vorlegen“ zu wollen. Vielmehr bescheidet sich das neue Reallexikon mit Recht grundsätzlich damit, das Material zu den einzelnen Stichworten kritisch geordnet und möglichst vollständig vorzulegen. Ein Nachschlagewerk muß aber überhaupt auf Einfälle und Wertungen zu Ehren des freilich kritisch gesichteten Stoffes verzichten können; je zurückhaltender es ist, um so länger wird seine Dauer sein. Es ist hier ähnlich wie bei großen Editionen, die, weil sie Jahrhunderten zu dienen haben, bescheiden sein müssen. Letztlich bleibt in der Wissenschaft lediglich die geniale Gesamtschau, welche die sehr seltenen, wirklich neuen Entdeckungen zum Leben bringt, und die unpersönliche, opfervolle, gelehrte Sammlung in Edition und Nachschlagewerk. Um jedes von beiden zustande zu bringen, braucht es in der Regel unendlich vieler vergänglicher Bücher. Viele Bücher und Studien sind nötig, um ein Buch oder ein Werk zu ermöglichen.

In sachlich begründetem Unterschied von dem durch G. Kittel organisierten theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament und auch von der

durch den zu früh verstorbenen Wilhelm Kroll bearbeiteten Realenzyklopädie des klassischen Altertums Pauly-Wissowas, mit denen beiden personell und sachlich freundliche Beziehungen bestehen, will Klausers Reallexikon für Antike und Christentum in Stichworten die Beziehungen zwischen Antike und Christentum darstellen und das Hilfsmittel zur Beantwortung der großen Frage sein, wie die Wechselwirkung zwischen der antiken Welt und dem Christentum ausgesehen hat. Besteht hier Kontinuität, oder ist und inwieweit ist von einem Einschnitt und von neuen Formen durch das Auftreten des Christentums zu sprechen? Das ist das echt religionswissenschaftliche Problem, dem die in dem Reallexikon sachkundig bestimmten Aufgaben und Arbeiten durch kritisch geordnete und faktisch beherrschende Darbietung des Stoffes zu dienen haben. Für Dilettantismus ist kein Platz, weder für Redensarten noch für wilde Einfälle.

Das positive Urteil, das ich hiermit über das neue Unternehmen fälle, muß am Stoff oder doch durch einen Blick auf den Stoff erhärtet werden. Denn es gibt in der Wissenschaft überhaupt nur eine echte Bewährung, die am Stoff durchgeführte, der gegenüber alles Reden über Methode ausweichendes oder fruchtloses Geschwätz ist und bleibt. Greifen wir also, durch den Zufall uns führen lassend, einige Artikel heraus, um an ihnen die Art des neuen Unternehmens zu veranschaulichen!

Der Artikel „Adler“ stammt von Th. Schneider und E. Stempinger. Er behandelt die hier gesetzten Probleme nach der griechisch-römischen, der orientalischen und der christlichen Seite hin. Zunächst hören wir von den naturwissenschaftlichen Anschauungen über den Adler; dann erfahren wir von der Rolle, die der Adler in der Mantik und im Zauber spielt — sein Kopf bringt auf der Jagd stets Glück, sein Kot hält Schlangen fern, Penelopes Traum von dem würgenden Adler deutet auf den Tod der Freier. Ausführlich sind die Angaben über die Adler-Symbolik; er ist Symbol des Zeus und erscheint so auf den römischen Feldzeichen und ist Zeichen der zum Göttergeschlecht gehörenden Herrscher; er ist ferner Symbol des Sonnengottes (im Mysterium wird der Gott schauende Mithras gelegentlich Adler genannt), und er ist der Psychopompos, der die Verstorbenen, besonders die Herrscher, als Sonnenvogel in die Welt der Götter trägt; eine aus dem Orient stammende Vorstellung. Im Christentum spielt vor allem das Adlerauge, das die Sonne ertragen kann, im Hinblick auf Christus, Johannes und die Profeten eine Rolle; in der christlichen Sarkophagkunst wird er verwendet, ebenso wie der Adler und die Schlange, die Adlerflügel und der Adler und das Aas ihre besondere Bedeutung haben. — Es fehlt vielleicht in diesen Ausführungen der freilich doch angedeutete Hinweis auf den Adler und den Doppeladler als Wappentier, wie er für Byzanz und für alle Reichs- und Geschlechterwappen von Wichtigkeit ist.

Der Artikel „Abschiedsreden“ ist von E. Stauffer verfaßt. Auch er setzt in der griechisch-römischen Welt ein (Sokrates, Plato und sein Nachahmer Dio Chrysostomus), betrachtet in der Anabasis des „göttlichen Menschen“ die mythische Transformierung der Sokratischen Abschiedsrede und zergliedert die Vorstellung der „Epiphanie der Gottheit“, in der die griechischen Abschiedsreden ihre „Hochform“ finden. In der altorientalischen Literatur sind vergleichbare Abschiedsreden nicht erhalten, wohl aber, wie Vf. sagt, in der „altbiblischen“ Literatur. Auch das Alte Testament berichtet gelegentlich — übrigens in sehr naiver Weise, wie mir scheint, und weniger geheimnisvoll (der unter der Eiche saure Milch esende Jahweh!) — von der Erscheinung Gottes in Menschengestalt. Der „Rahmen“ entspricht dabei der antiken Götterepiphanie; der Geist ist — bei Tobias — „gut altbiblisch“, eine „doxologische Engelsede von Gottes Werk und Weg“. Auch die Abschiedsreden im Neuen Testament — Christus und Paulus — sind „durchweg“ nach Form und Inhalt altbiblisch, wenn auch der Inhalt „christologisch potenziert“ ist. Schließlich folgen Ausführungen über die Abschiedsreden in der Kirchengeschichte, wobei die *epistola apostolorum*, die Gnosis, die

Apostellegenden und die Heiligenleben, besonders die wichtige vita Antonii kundig und interessant beleuchtet werden.

Den Artikel „Advent“ hat aus seiner reichen Kenntnis der liturgiegeschichtlichen Probleme A. Baumstark geschrieben. Ich setze, um nicht zu ausführlich zu werden, die von ihm gegebene Gliederung her: „A. Nicht christlich: I Grundlegende Vorstellung und Wortgebrauch; II Epidemiefeiern; III. Rulfieder und Verwandtes. B. Christlich: I. Wortgebrauch, II. Vorweihnachtszeit a) Entwicklung und Dauer, b) Ethos, c) Adventsgesänge; III Heiligenepidemien“. Der Aufbau zeigt dem Kundigen die für das „Reallexikon“ charakteristische Methode, ohne daß damit auch dem Kenner die Reichhaltigkeit der faktisch gebrachten Tatsachen und Gesichtspunkte vor Augen geführt werden könnte.

Mustergültig scheinen mir in ihrer Art die Artikel „Abtreibung“ von J. H. Waszink und „aetas aurea“ von A. Kurfeß zu sein. Aber indem ich diese Arbeiten nenne, will ich nichts gegen andere vortreffliche Aufsätze gesagt haben, wobei ich nur die über „Akademie“, „Akklamation“, „Alchemie“, „Alexander der Große“ (von M. Dibelius) und „Alexandria“ (von W. Schubart) hervorheben möchte. Sie alle würden — und auch andere mehr — eine genauere Charakteristik verdienen. Aber der Raum ist sehr beschränkt, und sapienti sat!

Noch etwas möchte ich betonen: die Literaturangaben. Jeder Wissende weiß, daß hier immer eine Crux der Wissenschaft verborgen ist. Ich finde, daß in dem Reallexikon diese Crux zwar nicht überwunden ist — sie soll und kann vielleicht nicht beseitigt werden — aber doch als glücklich gelöst erscheint. Die Literaturangaben sind relativ knapp, aber gut ausgewählt. Der Einzel-Forschung entsprungene, wichtige Aufsätze — z. B. manche der bedeutenden Forschungen von E. R. Curtius zu den mittellateinischen Problemen — kommen im Text häufig zu ihrem Recht. Vielleicht wäre es möglich gewesen, Gesamtdarstellungen, die eine neue Sicht bringen, gelegentlich zu berücksichtigen. Aber dies Postulat stößt sich wieder mit den berechtigten Grundsätzen eines Reallexikons, und so wird man auf diesen Punkt nur vorsichtig hinweisen dürfen.

Das ganze Werk soll etwa 250 Bogen in 6 Bänden umfassen. Die Lieferung, die 5 Bogen umfaßt, kostet 5,50 RM. Man muß sagen, daß dies erst recht im Hinblick auf das Gebotene ein bescheidener Preis ist.

So wünsche ich dem „Reallexikon“ von Herzen einen guten Fortgang, auch im Krieg. Wenn es vollendet ist, wird es ein gutes Denkmal deutschen Fleißes und deutschen Geistes sein und ein Beweis für die Freiheit, Beweglichkeit und Kontinuität der deutschen Wissenschaft im Dritten Reich.

Berlin-Grunewald.

Erich Seeberg.

Das neue Bild der Antike, herausgegeben von Helmut Berve.
I. Band: Hellas. 394 S. II. Band: Rom. 458 S. Koehler und Amelang,
Leipzig, 1942. Jeder Band 14.— RM.

Berve hat 40 Gelehrte, die in der Mehrzahl nicht durch den Kriegsdienst dem Schreibtisch ferngehalten sind, zu Aufsätzen von je 20 bis 30 Seiten veranlaßt, die in geschickter Aneinanderreihung ein instruktives Bild von dem geben, was deutscher Forschergeist auf dem Gebiet der klassischen Altertumswissenschaft in den letzten Jahren sachlich erarbeitet und an neuer Gesamtschau gewonnen hat. Ein neues Bild der Antike muß mit Notwendigkeit vor den Menschen des neuen Europa aufsteigen, und die deutsche Forschung hat durch Leistungen, denen niemand die Anerkennung versagen kann, hier an ihrem Platz mitgewirkt. Davon wollen die vorliegenden zwei Bände einen Eindruck erwecken — natürlich nicht durch Mitteilung von Einzelheiten, denn das wäre Vermessenheit, sondern es soll

nur das allgemeine Ziel der heutigen Arbeit der Altertumswissenschaft mit diesem Buchtitel ins Auge gefaßt werden. Es erscheint dabei dem Herausgeber die Hoffnung nicht unberechtigt, daß unser „neues Bild der Antike“ das eigentlich Hellenische und das eigentlich Römische in seiner Wesensart reiner, plastischer, kraftvoller zum Ausdruck bringen wird, als es bisher geschehen konnte. Den ersten (Hellas-) Band eröffnen zwei archäologische Aufsätze: Friedrich Matz orientiert in lichtvollem Durchblick an der Hand des reichhaltigen Fund-Materials über die Griechische Vorgeschichte, und Karl Kübler berichtet, von Gräberfeldern her, über weitblickende Ergebnisse der Forschungen zur Kenntnis der Frühzeit. Dann folgt der kraftvolle Einsatz Schadewaldts für die einheitliche Dichterpersönlichkeit Homers als eines Mannes der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts. Kulturgeschichtlich sehr interessant ist Rich. Harders Artikel: Die Meisterung der Schrift durch die Griechen, in dem er zeigt, wie die Griechen in einem zweifachen Sinne die Schrift gemeistert haben; technisch, indem sie die reine Lautschrift durchbildeten, und sachlich, indem sie zentrale Lebensbereiche — Gottesdienst und Glauben, Dichtung und Feier — von den Gefahren der Schriftlichkeit nach Kräften freihielten. Nicht nur die Götter, auch die Helden enthalten sich des Schreibens; so wie die bildende Kunst, die den schreibenden Menschen nur ausnahmsweise darstellt, verfahren im Grunde auch die Dichter; die ganze Vorstellungswelt des Schreibwesens ist völlig an den Rand gedrängt. „Die Schrift war den Griechen nicht heilig“ — Ueber den Glauben an die olympischen Götter bringt Snell eine sehr beachtliche Untersuchung. Staunen, Wundern, ja Bewundern — das ist das Gefühl, das die Gottheit immer wieder bei Homer in den Menschen auflöst. Bei Homer fühlt sich der Mensch, wenn er nach einer Ueberlegung einen Entschluß gefaßt hat, bestimmt durch die Götter. Es fehlt bei Homer das Bewußtsein von der Spontaneität des menschlichen Geistes, daß also im Menschen selbst Willensentscheidungen oder überhaupt irgendwelche Regungen und Gefühle ihren Ursprung haben. Ueberall bei Homer ist es aber so, daß der Gott, wenn er erscheint, den Menschen nicht in den Staub drückt, sondern er erhöht ihn, macht ihn frei, stark, mutig und sicher. Bei Homer ist es nicht so, daß die Armen und Schwachen Gott am nächsten stehen, sondern umgekehrt die Starken und Mächtigen. Der Gottlose d. h. der, dem die Götter nicht nahe sind, dem sie nichts schenken, ist Thersites. — Sehr feinsinnig und anregend versteht es Hermann Gundert, die Lebensauffassung des Joniers Archilochos — eines Dichters, der den Griechen auch immer „unheimlich“ geblieben ist, ein Mann, der die Grenzen griechischer Art zu sprengen schien und der sich doch selbst an Gesetze band, die der folgenden Dichtung zur Norm wurden — in ihren Beziehungen zur homerischen Gedankenwelt uns nahe zu bringen. Daneben stellt er das artverwandte Gedankengut, des Solons Elegien dar bieten . . . die Idee, die er in seinen Liedern verkündete und in Mahnrufen erklingen ließ, um deretwillen ihn 594 das gesamte Volk zum Ordner und Schlichter der Polis wählte. Archäologisch interessant sind die Ausführungen und Bewertungen, in denen E. Langlotz über die neuen Funde in Olympia Mitteilung macht, die bei der Feier der letzten Olympiade 1936 vom Führer veranlaßt worden sind, also die Ergebnisse der Grabungen, die Armin von Gerkan, danach Hampe und Jantzen, danach Kunze und Schleiff geleitet haben. Reichliche, vorzüglich ausgewählte Abbildungen veranschaulichen das Mitgeteilte. Englert bietet eine aufschlußreiche und für das aktuelle Gegenwartsleben belangreiche Untersuchung über die Gymnastik und Agonistik der Griechen als politische Leibeserziehung, während Bogner uns die Bedeutung des Chors in der Tragödie des Aischylos in neuer, tiefdringender Schau nahebringt. Von Athen und dem Griechentum im 5. Jahrhundert handelt der Aufsatz Hans Schäfers, in dem er den sog. delisch-attischen Seebund in seiner Bedeutung für den panhellenischen Einheitsgedanken in neues Licht rückt. — Vielfältig sind die Wege, sich Herodot und seinem Werke verstehend

zu nähern. Fritz Hellmann zeigt, wie seit etwa 20 Jahren man bemüht ist, sein Werk aus sich und seiner Zeit heraus zu verstehen und, in die Entwicklungslinien einordnend, positiv zu werten. Dazu hat man in neuester Zeit sehr gegenständliche Einzeluntersuchungen und Interpretationen vorgenommen, sowohl einzelner Abschnitte wie größerer Zusammenhänge. Hellmann beschreibt in anziehender Weise einige Tatbestände und einige Wesensmerkmale, die für ein lebendiges und eindringendes Verständnis der Grundkräfte, die für das herodoteische Erfassen der Geschehnisse bestimmend sind, belangvoll sind. Er schildert, was für Herodot Geschehen und Schicksal ist, wie sich ihm das Verwobensein von Menschlichem und Göttlichem darstellt, wie daraus Erkenntnisse entstehen, die es berechtigt sein lassen, mit Herodot den Anfang geschichtlichen Sehens und Darstellens anzusetzen. — Schweitzer nennt seinen Beitrag: Um Pheidias. Ihm gelingt es, die schwankenden Umrisse der Gestalt der Pheidias zu befestigen und ihn zu erfassen als einen der ersten, dessen Wirken wesentlich aus der Wucht einer geschlossenen Persönlichkeit betimmt wird, und dessen Gestalt nicht in eine Pluralität namenloser Bildhauer aufgespalten werden darf. Egermann schreibt über die Geschichtsbetrachtung des Thukydidēs. Dieser hat dem Erklärungsprinzip der Geschehnisse, das bei Herodot vorliegt, eine durchdachte Vertiefung dadurch verliehen, daß nach ihm allem Geschehen eine natürliche „Notwendigkeit“ zugrunde liegt, und daß seine Ursache vernunftgemäß faßbar sei. Für ihn ist also streng-kausales Denken bezeichnend, das die Ursache des Geschehens in der Notwendigkeit der Dinge selbst findet, so daß er also den Krieg der Peloponnesier und Athener als unvermeidlich betrachtete. Der Mensch steht in der Geschichte allein; kein Gott steht ihm zur Seite. Den geschichtlichen Verlauf bestimmen ausschließlich die natürliche Ursache und die natürliche Notwendigkeit. — Mit „Weltbild und Sprache im Heraklitismus“ beschäftigt sich Diller. Heraklits Lehre ist untrennbar mit der sprachlichen Form verbunden, in die er sie gefaßt hat. Wenn man aber — bei Aristoteles — von der Richtung der Herakliteer liest, so fragt es sich, ob hier eine wirkliche innere Verbindung mit dem Meister bestand, oder ob das bloß die Nachahmung des äußerlichen Gehabens bedeutet. In der Darstellung des Heraklitismus bei Plato wird klar, daß es sich für ihn hierbei nur um die allgemeine erkenntnistheoretische Aporie des ausgehenden 5. Jahrhunderts handelt, wie Plato aber auch von der Form der heraklitisierenden Philosophie abgestoßen wurde. Plato meinte — und damit hatte er sachlich recht — Weltbild und Sprachphilosophie der Herakliteer banalisieren und für seine Zwecke zurechtbiegen zu können. — Eine Glanzleistung in dieser Aufsatzreihe ist die Studie über „Platos Staat der Erziehung“ von H. G. Gadamer. Die rechte Erziehung zum Staat ist nach Plato eine Erziehung zum Philosophieren. Es gibt nach ihm keinen anderen Weg zur Macht als den über die philosophische Erziehung. Selbst wenn Plato politischen Rat geben soll, so gibt er nicht einen erfahrenen Rat zur besten politischen Ausnützung einer Lage, sondern in jeder Lage denselben Rat, der auch seiner philosophischen Erziehung zugrunde liegt. Plato ist nicht mehr, aber auch nicht weniger Staatsmann, als Sokrates es war. Gründung eines Staates gelingt nur durch erziehenden Aufbau einer rechten Staatsgesinnung seiner Bürger. Das weiß Gadamer anziehend darzustellen und überzeugend zu machen, indem er Platos Schrift vom Staate an ihren kritischen Punkten beleuchtet. — Einen Ueberblick über die Geschichte der Stoa als einer geistigen Bewegung, die aus der Krisis geboren ist, in die das griechische Leben nach dem politischen Zusammenbruch geriet, gibt in Klarheit und prägnanter Kürze Max Pohlenz, während H. Herter (Hellenismus und Hellenentum) jene Zeitperiode beschreibt, in der die lange gespaltene Kraft Makedoniens für Männer freie Bahn machte, die mit ihren Taten die Enge der langsam verdämmern den Stadtstaaten sprengten und dem Griechentum den Durchbruch in die Weite ermöglichten, in dem es vielleicht seinen größten

Stärkebeweis abgelegt hat. Eine ganz spezielle, aber für die historische Rassenkunde bedeutungsvolle Untersuchung bringt F. Zucker über die Bevölkerungsverhältnisse Aegyptens in hellenistisch-römischer Zeit. In der Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. betrug die Gesamtbevölkerung dieses überaus menschenreichen Landes (das kleiner als Belgien gewesen ist), etwa 7 Millionen; zwei von den fünf Stadtvierteln Alexandrias war meist von Juden bewohnt; in ganz Aegypten mögen sich um 40 n. Chr. etwa eine Million Juden aufgehalten haben.

Ueber den 2. Band (Rom) müssen wir uns in unserer Berichterstattung aus Raumrücksichten kürzer fassen, obwohl die meisten der 20 Artikel inhaltlich und methodisch in der gleichwertigen Weise angelegt und durchgeführt sind. Es werden hier Artikel dargeboten über Cäsar (M. Gelzer), Virgil (Klingner), Horaz (Oppermann), und Cicero (Knoche). In hohem Maße fördernd und beachtlich erscheint uns, besonders im Blick auf neufestamentliche Problematik, die Erörterung Dahlmanns über Seneca und Rom. „Das Leben erhält seinen Zweck als Vorbereitung auf den Tod“. Leider fehlt Livius und vor allem Tacitus; es bedarf keiner längeren Ausführung, warum wir uns gerade von einer Behandlung des Letzteren in moderner Sicht eine anregende Wissensförderung versprochen hätten. Der Kirchenhistoriker liest mit Erwartung die Ausführungen Straubs über Konstantins christliches Sendungsbewußtsein, in denen gezeigt wird, wie die Gestalt dieses revolutionären Herrschers aus dem Geist seiner Zeit und im Hinblick auf die in ihr wirkenden Kräfte seines illyrischen Volkstums zu begreifen gesucht werden muß, ohne daß man der Gefahr verfällt, das Einmalige seiner Erscheinung im Verlauf eines mit Notwendigkeit verlaufenden Geschichtsprozesses untertauchen zu lassen. Die Gottheit erschien ihm bald in der Gestalt des Jupiter, des Herkules, bald in der des gallischen Apoll und des Sonnengottes, dem sich seine illyrischen Landsleute seit Urzeiten verschworen hatten, und dessen Bild durch die Berührung mit den orientalischen Kulturen mit Zügen des persischen Mithras und des vorderasiatischen Sol Invictus vermischt worden war. Konstantin blieb ein Sohn seiner Zeit und brauchte göttlichen Beistand; da wollte er den Gott der christlichen Kirche als Helfer haben, nicht aus politischer Berechnung; die Triebkraft war ein wirklicher irrationaler Glaube. Wenn er ihn in Gallien Apoll genannt hatte, so war für ihn mit diesem Namen wie später mit dem des Christus die besondere Erscheinungsform der Gottheit gemeint, die für ihn das Numinose schlechthin, die unbestimmbare, ungestaltete, allein in ihrem Wirken erkennbare Macht war. — Aus der politischen Geschichte Roms berichten die Artikel über Porsenna (Messerschmidt) und über Raumauffassung und Raumordnung in der römischen Politik (Vogt); grundlegende Fragen des Rechtslebens behandeln: Die altrömische Familie (Burck) und *Mos majorum* als Grundzug des Augusteischen Prinzipats (Volkman). Entwicklungsstufen des römischen Eigentums untersucht Franz Wieacker (Leipzig). Mit Kunst und Literatur beschäftigen sich: Die italische Wurzel der römischen Bildniskunst (Herbig), Elemente der römischen Kunst am Beispiel des flavischen Stils (von Blankenhagen), Römische Staatsarchitektur (Rodenwaldt); sowie der Anfang der römischen Literatur (Drexler), wo Livius Andronicus als der erste Vertreter bewußter Hellenisierung in Rom dargestellt wird, d. h. als der erste, der entschlossen nach griechischem Geschmack und unter starker Anlehnung an griechische Ratgeber dichtete, der aber auch das Seine dazu getan hat, um den Untergang von der Kunde von der früheren alllateinischen Literatur herbei zu führen. Ueber Inschriften an römischen Straßen berichtet Instinsky; Karl Köch (Graz) stellt ansprechende Erörterungen an über „Gottheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform“, die hinauslaufen auf eine Erklärung der Vorstellungswelt des stadtrömischen Kaiserkultes; dieser ist seinem Wesen nach Folgerung aus dem Romulus-Mythos und hängt auf das engste zusammen mit der Zuerkennung des Namens Augustus. Der Band schließt

ab mit drei Untersuchungen über Die Ostalpen in der Spätantike (Egger), Das Römerreich unter germanischer Wahrung — von Stilicho bis Theoderich — (Enßlin) und über Die Antike als Einheit in der Geschichte. (Miltner). Es ist dem Herausgeber trefflich gelungen, das Fachgebiet der Antike in seinen Problemen und ihren zur Zeit maßgebenden Lösungen dem Leser vorzuführen. Eine starke finanzielle Hilfe des Ministers ermöglicht den überaus niedrig gehaltenen Preis für ein Werk, das auch in seiner Ausstattung (Druck und reicher Bildschmuck) mit viel Bedacht und Geschmack hergestellt ist.

Marburg.

Alfred Uckelej.

Jahresberichte für Deutsche Geschichte. 14. Jahrgang 1938, herausgegeben von A. Brackmann und F. Hartung; Leipzig 1940, XXII, 524 Seiten, geb. 31.— RM.

Herausgeber und Verleger haben sich selbst durch die Schwierigkeiten des Krieges nicht abhalten lassen, auch den historischen Jahresbericht über das Jahr 1938 in der üblichen, nach Form und Inhalt mustergültigen Gestalt vorzulegen. Hat die deutsche historische Arbeit seit je bewußt im geistig-politischen Ringen um die Rechte des Reiches und seines Volkes auf Vorposten gestanden, so erweist sich das an vorliegendem Band aufs Neue. 1938 war ja noch manches Problem nicht gelöst, blutete noch manche Wunde, die indessen geheilt werden konnte, aber die deutschen Historiker — vor allem auch die Geschichtsforscher der umstrittenen Grenzgebiete — haben auch in dieser Zeit schon alles getan, um in Einzel- und Gesamtdarstellungen in ihrer Heimat das deutsche Volksbewußtsein immer neu zu begründen und dem ganzen Volk die lebendige Verbundenheit mit den Kämpfern auf vorgeschobenem Posten zu erhalten. Zwar werden die in dieser Hinsicht besonders aufschlußreichen Abschnitte über Oesterreich, das Sudetenland, die übrigen Grenzlande und das Auslandsdeutschtum erst für den nächsten Jahrgang in Aussicht gestellt, aber dafür legen die Berichte über die Ostprovinzen Zeugnis ab von dem unermüdeten Ringen um den deutschen Raum an dieser Stelle. Besonders muß dabei auf den Bericht über das einstige Memelgebiet hingewiesen werden, da dieser nach dessen Wiederaufgehen in der Gesamtprovinz noch einmal abschließend die wichtigsten Werke seit 1933 zusammenfaßt.

Die die kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Literatur behandelnden Abschnitte sind auch in dieser gegenüber dem Theologischen Literaturbericht zusammengedrängteren Form von Nutzen für den Forscher, da diese Arbeiten nun in den Rahmen der gesamten historischen Arbeit eingegliedert erscheinen. Und das geschieht beiden Teilen zum Vorteil.

So werden wir der hier geleisteten sorgfältigen und entsagungsvollen Arbeit am ehesten gerecht, wenn wir dem Wunsch und der Hoffnung Ausdruck verleihen, der Jahresbericht für Deutsche Geschichte möge die Folge seiner Jahrgänge trotz und gerade wegen der gegenwärtigen Schwierigkeiten — denn diese auf geistigem Gebiet zu überwinden ist er mit in erster Linie berufen — ununterbrochen und in gleichem deutschen tapferen Geiste fortführen können.

Hohen Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Kurt Pfister: Der Untergang der antiken Welt. Leipzig, Wilhelm Goldmann Verlag o. J. (1941) 345 S.

Der Verlag, der sonst Werke wirtschaftlicher und geopolitischer Probleme aus der Gegenwart herausbringt, muß sich von der Heranziehung dieses Autors für das oft behandelte Thema einen besonderen Erfolg versprechen.

Dieser ist mit verschiedenen kulturhistorischen Werken hervorgetreten und hat zuletzt eine Schilderung des Endes Konradins von Hohenstaufen gegeben. Wenn also nur eine im guten Sinne populär-wissenschaftliche Darstellung, die naturgemäß aus zweiter Hand schöpft, erwartet werden kann, so berechtigt die Durchführung des Themas doch zu einer Besprechung an dieser Stelle, da die Aktualität und überzeitliche Bedeutung des Untergangsproblems dauernde Berücksichtigung seitens der Fachwissenschaft erheischen.

Von den drei großen Abschnitten, in die die Arbeit eingeteilt ist, behandelt der erste „das Weltreich der Cäsaren“. Bemerkenswert sind die zahlreichen Zitate, die den Leser gut an die Quellen führen, besonders mit Rücksicht auf die zeitgenössische Kritik an den Zuständen ausgewählt sind, ein anschauliches Lebensbild der Kaiserzeit gemäß den von der Wissenschaft gesicherten Erkenntnissen vermitteln und von prächtigen Lichbildbeigaben unterstützt werden. Der zweite Teil ist Diokletian gewidmet, der als Organisator hervorgehoben und mit Augustus zu den Männern gerechnet wird, die Geschichte machen. In diesem Zusammenhange wird auch der inneren Aushöhlung des hellenistischen Weltbildes der Spätantike durch die neue Welt des Iranismus gedacht, während der innere Wert des Illyrertums der Kaiser dieser Periode infolge des anschließenden scharfen Einschnitts verlorengeht. Denn schon im folgenden dritten Abschnitt wird die Frage beantwortet, wodurch der Untergang der antiken Welt ausgelöst wird. Ausdrücklich wird der „allgemeine Sittenverfall“ als ausschlaggebender Faktor abgelehnt. Der Kampf gegen das Christentum war es, „der mit einer Niederlage des Staates und darüber hinaus mit einer tödlichen Wunde im lebendigen Organismus der antiken Welt endete“. „Weltgeschichtliche Stunden tragen ihr unentrinnbares Schicksal in sich. Jene, in der der Imperator das Dekret der Christenverfolgung unterzeichnete, besiegelte den Untergang der antiken Welt“. Abgesehen davon, wie Konstantin politisch oder charakterlich zu beurteilen sei, mit dem Beinamen des Großen habe die Geschichte die welthistorische Wende unter seiner Regierung zum Ausdruck gebracht. Mit Recht wird erwähnt, daß der Umwelt diese Wende nicht unmittelbar klar zu werden brauchte. Jedenfalls erscheint Diokletian in einer einzigartigen Stellung, und entsprechend bricht der Verfasser mit seinem Nachfolger die Ausführungen ab.

Man wird zuerst fragen, ob die rassistischen Bedingungen für das Untergangsproblem keine Berücksichtigung finden. Wir lesen darüber: „Freilich sind Christentum und Germanentum nur zwei wichtige auslösende Momente und nicht etwa die Ursache des Untergangs der antiken Welt gewesen, die erst starb, nachdem das Blut den Organismus verlassen hatte“. Aber dieser Begriff des Blutes wird nicht weiter erklärt, und in der ganzen Anlage betont das Werk unbedingt den Anteil des „Christentums“. — Es kann hier nicht ein Vergleich mit älteren Darstellungen gezogen werden, die ebenfalls das Christentum für den Untergang verantwortlich machten, noch ein Ueberblick über die heutigen Anschauungen gegeben werden, die mit der Herausarbeitung des Begriffs der Spätantike, der „magischen Kultur“ und ähnlichem neue Perspektiven eröffnet haben. Wir wollen nicht mit dem Verfasser rechten, daß er den Begriff der Antike und damit den des Untergangs nicht schärfer, z. B. kulturell oder politisch umgrenzt; das Problem ist jeder Generation neu gestellt, so daß immer wieder andere Periodisierungen und Lösungsversuche vorgenommen werden. Wir müssen nur fragen, ob der Verfasser bestimmte Tendenzen verfolgt, wenn er scheinbar auffällig ältere Deutungen repristinert, und ob vom Standpunkt der Kirchen- und Geistesgeschichte gegen sie erneut Widerspruch erhoben werden muß.

Der Verfasser hält sich an sein im Vorwort gegebenes Versprechen, Parallelen (z. B. zum Britischen Reich) zu meiden, und wertet die Quellen zum Christentum so besonnen aus, wie sie aus der heutigen wissenschaftlichen Literatur ihm geboten werden. Wenn also die Einseitigkeit auffallen muß,

mit der der Verfasser das Christentum in Beziehung zum Thema setzt, so ist ein Argwohn doch unberechtigt, daß die Arbeit des letzten Menschenalters, besonders hinsichtlich völkischer Wertungen absichtlich übergangen sei. Ebenso wenig lassen sich die gleichen Tendenzen spüren, die die Autoren früherer Zeiten leiteten, bei denen das Christentum schlechthin als Angeklagter erscheint. Wir glauben den Verfasser richtig in einer neuen, zeitgemäßen Deutung zu verstehen und stimmen ihm uneingeschränkt zu, wenn das Untergangsproblem als ein weltanschauliches — dies war es schon für die zeitgenössische Geschichtsdeutung — angesehen wird und wenn nicht Einfälle der „Barbaren“ oder moralische und wie zuletzt noch ökonomische Gründe für den Untergang verantwortlich gemacht werden. Aber wir wenden uns schärfstens dagegen, wenn eine solche weltanschauliche Betrachtung ohne Rücksicht auf das Volkstum ihrer Träger geschieht und wenn vom Christentum schlechthin gesprochen wird, da wir die Bedeutung der Rasse für die großen geschichtlichen Wandlungen und Entscheidungen kennen und da wir vor allem auch wissen, daß dieses „Christentum“ von seiner Entstehung an zeitlich und völkisch die mannigfachsten Ausprägungen und Gegensätze aufweist. Mit dieser starken Einschränkung wird das geschmackvoll geschriebene und ausgestattete Buch gerade für den weiten Leserkreis, für den es bestimmt ist, ungeeignet, vielleicht bedenklich sein, während es für den historisch vorgebildeten Leser einen guten Prüfstein seiner Werturteile und ein nicht unbeachtliches Denkmal für die weltanschauliche Lage seiner eigenen Zeit bildet.

Berlin.

Helmut Werner.

Johannes von Walter: Christentum und Frömmigkeit. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Bertelsmann, Gütersloh, 1941. VII. 366 Seiten, geb. 11.— RM.

Als 1940 der 64jährige D. von Walter verstarb, hinterließ er, seiner behutsamen Arbeitsart entsprechend, druckfertig eine Reihe von Vorträgen und kleinen Abhandlungen, bei denen er sich mit dem Wunsche getragen hatte, sie in einem Sammelbande zu veröffentlichen. Ein ihm nahestehender Fachgenosse hat die Herausgeberarbeit besorgt; er konnte sich dabei auf Beigabe gelegentlicher Hinweise und Fußnoten beschränken, Anspielungen auf die damalige Zeitlage, die nun belanglos geworden waren, streichen, den Fundort von Zitaten nach den neuesten Ausgaben hinzufügen. Es sind 18 Stücke der literarischen Hinterlassenschaft von Walters zusammengestellt, die ein anregendes Bild von der bedachten Forschungsweise ergeben, die er sich angeeignet hatte, daneben aber auch die Probleme und Stoffe aufweisen, die ihn besonders reizten, und zu denen er sich fördernd äußerte. Bei aller Zurückhaltung ließ er es nicht an der Herausstellung der Ergebnisse fehlen, die seine Ueberzeugung im Gegensatz zu denen anderer Forscher ausmachten. In der alten Kirchengeschichte hat er zu der Marcion-Beurteilung durch Harnack das Wort ergriffen und die hohe Ehrenstellung, die dieser dem Marcion gewähren zu müssen meinte, mit einleuchtender Begründung eingeschränkt. Sehr beachtenswert ist auch sein Vortrag „Von der Entstehung der Kirche“, in dem er eindrucksvoll nachweist, daß die Gründung der Kirche durch niemand anders erfolgt sei als durch den Herrn selbst, die Echtheit von Matth. 16, 18 stark betonend. Die Episkopen vertreten pneumatisch nicht hierarchische Aemter. Eine Entgegensetzung von Geist und Amt sei in der paulinischen Heidenkirche unmöglich. — Aus der mittelalterlichen Kirchengeschichte hat ihn besonders die Sonderstellung Bernhards von Clairvaux in der Geschichte der Mystik zur Behandlung gereizt, wie auch die Theologie Eckharts, die er an der Grundüberzeugung Luthers kritisiert.

Es liegt ihm daran, klarzustellen, daß wir Eckharts deutsche Art zwar in seinem Hymnus auf die schlechthinnige Innerlichkeit spüren, daß er aber für das dem Deutschen ebenso lebensnotwendige Handeln keinen genügenden Unterbau zu finden vermocht habe. Ob das richtig ist, bleibe dahingestellt. — Mit der Beurteilung des Erasmus und dem Ende der Erasmusrenaissance beschäftigen sich zwei Vorträge. — Fast die Hälfte aller Stücke des Sammelbandes ist der Reformationsgeschichte gewidmet. Da erhalten wir Erörterungen über den Reichstag zu Speyer 1529, über die Torgauer Artikel, sowie die Rostocker Rektoratsrede (1925) über Friedrich den Weisen und Luther mit ihrer Beurteilung: Mag der Kurfürst auch nicht tiefer in Luthers Glauben eingedrungen sein, er war nicht der Mann, der Furcht gekannt hätte; es war ihm klar geworden, daß die Reinheit der Religion an Gottes Wort hänge (S. 180); ihm galt die Sache mehr als seine Person. — Hervorgehoben sei aus den Walterschen Vorträgen noch der über den „verborgenen und offenbaren Gott“, sowie über „Rechtfertigung und Heiligung“ bei Luther — beide aus den Jahren 1934 und auf die damals aktuelle Problematik unter den Sachkennern eingehend. In dem Vortrag über „Luthers Frömmigkeit und deutsche Art“ finden wir eine einleuchtende Ausführung darüber, wie Luther sich auseinandergesetzt hat mit der Lehre des Occamismus, die ihm von seinen Lehrern nahegebracht war, wonach man sich im Guten so lange zu üben habe, bis durch ständige Wiederholung der guten Tat der gute Charakter gebildet sei. (S. 228 vgl. mit S. 320). Die „Deutsche“ Art erkennt von Walter in Luther an 3 Seiten: an dem „Faustischen“, an der Ehrlichkeit gegen sich selbst, an der Weise, sich auf ein Handeln einzustellen, das seinen tiefsten Grund im Herzen hat und von einer „unbedacht verwegenen Zuversicht“ in jeder Beziehung gekennzeichnet ist. — Zwei Vorträge beschäftigen sich mit dem „Luthertum und dem Pietismus“, speziell mit der Eigenart und Bedeutung Aug. Herm. Franckes. Bei aller Anerkennung dessen, was der Pietismus auf dem Gebiet der Jugendpflege, der Äußeren und Inneren Mission und der Bibelverbreitung (S. 317) der evangelischen Kirche gebracht hat, sieht von Walter doch die Wurzeln der pietistischen Frömmigkeit nicht in einer Ergänzung einer „einseitigen“ Luther-Frömmigkeit, sondern einerseits im Calvinismus, andererseits in einer starken Beeinflussung des deutschen Frömmigkeitslebens durch das englische Christentum des 17. Jahrhunderts, vor allem durch Uebersetzungen aus der englischen religiösen Literatur. „Wir können nachweisen, daß Spener in seiner Jugend nicht bloß durch Arndts Wahres Christentum stark beeindruckt worden ist, sondern auch durch eine Reihe englisch-pietistischer Schriften. In Genf hat er Labadie kennen und schätzen gelernt, vor allem sind seine *Pia desideria* 1675 von Labadies *La réformation de l'église par le pastorat* so stark beeinflußt, daß man sich die Entstehung dieser Schrift nicht anders vorstellen kann, als daß Spener Labadies „réformation“ neben sich auf dem Schreibtisch liegen hatte“. — Zusammenfassend wird zu urteilen sein, daß dieser Sammelband der von Walterschen Hinterlassenschaft zu den durchaus erfreulichen Veröffentlichungen gehört, deren Lektüre sowohl unterhaltsam als auch anregend und wissenschaftlich fördernd ist.

Marburg/Lahn.

Alfred Uckeley.

Dr. theol. Erich Bröcking: *Die christliche Theodizee.* Westdeutscher Lutherverlag, Witten (Ruhr) 1941, 542 S. Kart. 8.50 RM.

Die Lösungen, die das praktisch und theoretisch wissenschaftlich bedeutende Problem des Leidens, das mit dem Begriff der Theodizee umschrieben wird, je nach der herrschenden Gesamtorientierung gefunden hat, (Atheismus, Fatalismus, Buddhismus, Polytheismus, Pantheismus), versuchen alle eine Antwort auf das Warum und Wozu des Schicksals, nach einem die

Rätselhaftigkeit des Daseins aufleuchtenden Grund, der die Antwort auf die Frage nach dem Uebel sinnbedeutend so oder so prägt. Die außerchristlichen Theodizeeversuche sind zu einer Lösung außerstande. Aus einer Gegenüberstellung mit diesen Versuchen und Prägungen ergibt sich Wert und Wesen der christlichen Theodizee, in der das Nein in ein umfassendes Ja verschlungen ist.

Aufgabe der christlichen Theodizee kann nur sein: die Verdeutlichung des Heilsbestandes. Die Frage, wie die negativen Realitäten sich in die göttliche Urheberschaft einordnen, muß in apologetischer Auseinandersetzung beantwortet werden. Die Beantwortung ist nicht ein theoretisch-spekulativer Beweis, sondern muß in einer Darlegung der Geltungsgründe der Wahrheit, daß Gott, der Heilige und Gerechte, auch Herr ist über die leiderfüllte Schöpfung, und daß sich das Uebel in der Welt vereinbaren läßt mit dem Wesen Gottes, von den Grundfakten christlicher Heilserkenntnis her bestehen.

B. erörtert nun die christliche Theodizee nicht unter rein historischem Gesichtspunkt, er läßt gemäß der Themastellung das systematische Prinzip die Gliederung und historische Orientierung beherrschen. Er sieht seine Aufgabe darin, die sich aus der Offenbarung und der ihr innewohnenden Logik zu gewinnenden Erkenntnisse in seiner Darstellung systematisch geordnet unter Verzicht auf jeden rationalen Lösungsversuch zu entwickeln. Voraussetzung ist der Satz: Christliche Theodizee kann sich nur gründen auf die Offenbarung. Eine Rechtfertigung Gottes kann nur an Hand der Schrift aufgewiesen werden.

Der I. Teil des Buches untersucht eingehend die Antworten, die das AT und NT auf die Frage nach dem Verhältnis der Leidens- und Sündennot zur höchsten Zwecksetzung durch den heiligen, gerechten und gütigen Gott gibt. Dabei hat das Schriftzeugnis überall fundamentale Bedeutung. B. unterscheidet im AT 5 Gruppen, die er gesondert behandelt: Enneateuch Schriftpropheten, Hiob, Psalter, historische und didaktische Bücher (S. 13 bis 178). Der Abschluß der Untersuchung über die Theodizee im AT zeigt, daß zwar wesentliche Unterschiede in der Auffassungsweise auftreten, da der Grad gläubiger Erkenntnis bei den einzelnen Schriftstellern durchaus nicht indifferent ist. Das zur Einheit verbindende Moment jedoch ist der Anteil an der Offenbarung und der letztthinnige Bezug auf Gott.

Bei der Beantwortung der Theodizeefrage im NT wird beachtet, daß das Heil in Christo im Zentrum des Evangeliums steht. Das NT spricht von den Ursachen der Negationen menschlicher Existenz und bezieht sich in seinen soteriologischen Aussagen stets auf sie. Auf den Seiten 179—328 bespricht B. ausführlich die Aussagen und Antworten der Schriftoffenbarung des NT, um sie für seine Gesamtdarstellung und Lösung des Problems fruchtbar zu machen.

Nachdem die beiden vom Problem der Theodizee her geforderten Erwägungen auf die Fragen nach der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes und nach der Wesensbestimmtheit Gottes (Gerechtigkeit) angestellt sind, kommt B. zu der Kernfrage seiner ganzen Erörterung, nach dem Grund und Ziel des Übels: wie kommt es, daß der heilige und gütige Gott seine Geschöpfe unter das Leidensverhängnis stellt und der Sünde preisgibt? Die entscheidenden Motive bringt Paulus Röm. 3 und 9—11 zur Geltung. Die neutestamentlichen Schriftsteller führen uns zu der Erkenntnis (vor allem die Thanaologie des NT bringt das zum Ausdruck): die Uebel haben ihren tiefsten Grund in der Sünde, die die Strafwirkungen Gottes unvermeidlich macht. Bevor B. dieses Faktum erschöpfend behandelt, erörtert er das Wesen der Sünde, die Aussagen des NT. über die Sünde: das Wesen der Sünde besteht in der Versagung dessen, was der Mensch Gott schuldet und in der Rückwendung auf das Ich, die Welt und die Mächte des Bösen, das als verwerflicher Wille im Menschen vorhanden ist.

Trotz der Zweckbestimmtheit der Sünde — Leid und menschliche Verschuldung dienen einem Heilszweck — ergibt sich daraus keine erschöpfende Erklärung und Entschuldigungsnorm. Die theologische Deutung läßt letztlich keine unbedingte Notwendigkeit des Uebels zu.

Eine klare Antwort erhält die Frage nach dem Warum und Wozu durch den Hinweis auf die richterliche und heilschaffende göttliche Gerechtigkeit, die auch die Bedeutung und den Sinn des Opfers Jesu, sein Leiden und Sterben erklärt: es ist die stellvertretende Uebernahme des göttlichen Gerichts über die Menschheitsschuld. Der Ausklang der neutestamentlichen Theodizee ist die Ueberwindung des Unheils und die Errettung aus der Sündennot.

Diesem biblisch-theologischen Teil folgt im II. Hauptteil die systematische Darstellung, die sich nach Sinngehalt und Struktur auf die im I. Teil erkennbar gewordenen Fundamente und Grundlinien aufbaut. Unter ständigem Bezug auf die hervorgehobenen biblischen Hinweise und unter besonderer Berücksichtigung der neueren protestantischen Theologie seit Ritschl, zeichnet B. die Wege nach, auf denen man eine Beantwortung der Warumfrage zu geben versucht hat. Da alle diese Versuche unbefriedigend sind, sieht der Forscher und Gläubige sich vor die Notwendigkeit des Verzichtes gestellt, es sei denn, er entschieße sich, auf Grund christlicher biblischer Offenbarungserkenntnis eine letzte, die Gesamtheit des Uebels umfassende Erklärung zu wagen.

B. bejaht die Forderung von Oettingens, die Theodizee unter den Gesichtspunkt der Thanatologie zu stellen, den Satz „Der Tod ist der Sünde Sold“ als bestimmenden Grundsatz gelten zu lassen. Die Lösung des Theodizeeproblems sieht B. darin, daß Leid und Not begriffen werden als die Folge einer Verschuldung vor Gott, der die Uebertretung durch vergeltendes Gericht erwidert. Die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens ist eine Strafe unserer Schuld, ist Sündenstrafe. Für diese These führt B. viele Zeugen an, wiewohl in der neueren Dogmatik hier keine Einhelligkeit besteht. Der ätiologischen Fragestellung weichen zahlreiche Theologen aus (Biedermann, Troeltsch, R. Seeberg).

Da die Forschung nach dem Sinn des Leidens zu der Frage nach dem Abfall von Gott führt, bespricht B. das 2. Hauptthema seiner systematischen Abhandlung, das Problem der Sünde, indem er das Wesen der Sünde definiert und den Träger bestimmt. Er kommt zu dem Ergebnis: die Sünde realisiert sich in dem von Gott abgewandten, auf Ich-Welt gerichteten Willen. Damit stößt er zu der Frage nach der Entstehung und Bedingung der Sünde vor. Die Untersuchung über das Erbsündenproblem will zeigen, daß das Böse im ursprünglichen Wesen des Menschen fest und tief verwurzelt ist. Die Erörterung über die Willensfreiheit, ohne die die Sündenfrage nicht zu klären ist, führt in die tiefsten inneren Schichten der Seele und zeitigt als Ergebnis den Satz: jede Verursachtheit durch Gott erniedrigt den Menschen keineswegs zur unfreien Kreatur.

Wiewohl angesichts der schweren Problematik immer wieder der Verzicht auf jedes begründende Wort ausgesprochen worden ist (z. B. von Ritschl, Hermann, Reischle, Lemme) läßt sich dieses Fragen nicht so ohne weiteres abtun mit Schweigen oder Verzicht. Das Recht der Forderung nach einer klaren, eindeutigen Lösung ist weithin anerkannt worden (Kaftan, Schlatter, Jul. Müller). Die Möglichkeit der rechten Klärung aber spricht B. allein dem bußfertigen Sünder zu, der sein Leben unter den Fluch gestellt weiß. Diese Lösung, über die sich nicht verfügen läßt wie über eine spekulative Idee, wird letztlich getragen von der Schuldkenntnis derer, die Gott zur Buße führte. Darin sieht B. die Lösung des Theodizeeproblems.

Er unterläßt es nicht, seine Lösung mit den anderen Begründungen zu konfrontieren und zu untersuchen, wie weit sie in der neueren Theologie etwa schon angedeutet ist. Festzustellen ist aber, daß es zu einer umfassen-

den systematischen Darlegung über den Ursprung des unter dem Gesichtspunkt der Schuld und des Gerichtes zu befassenden Bösen bisher noch nicht gekommen war.

Im Anschluß an diese Darlegungen unternimmt es B., auch die Frage nach dem Leiden der niederen Kreatur, auf die die Dogmatiker häufig verzichteten, in den Kreis der Erörterung zu ziehen. Anknüpfungspunkte für eine Erklärung findet B. hier bei Frank, Grützmacher, Karl Heim und Köberle.

Endlich schließen die bei der Erörterung des Theodizeeproblems gewonnenen Erkenntnisse auch die Möglichkeit in sich, auf die Frage nach dem Sinn des Leidens Jesu eine Antwort zu geben. Zur Beantwortung der Leidensfrage zieht B. auch den paulinischen, leider meist völlig übergangenen Gedanken von der *communio Christi* ein.

Trotz weitgehender Uebereinstimmung in einigen Lehrpunkten ist die gemeinsame Basis mit den neuesten Dogmatikern sehr eng. Daß sich seine Theesen nur teilweise mit den früheren dogmatischen Auffassungen decken und in Einklang zu bringen sind, ist B. vollbewußt. B. hat sich ein Ziel gesteckt, das nur durch energische Weiterführung und konsequente Entwicklung der bisher nur angedeuteten Problematik zu erreichen ist. Dadurch, daß B. bemüht ist, das Zeugnis der Hl. Schrift umfassend und erschöpfend selbst reden zu lassen, gewinnt seine Darlegung an Evidenz. Aus der Darstellung spricht der Ruf zur Beugung unter das richtende und vergebende Urteil Gottes. Der tiefste Sinn der von ihm entwickelten Theodizee ist der Hinweis auf das Grundübel der schuldvollen Sünde des Menschen und auf Jesus, der zur Vergebung und Erlösung schuldlos in den Tod ging.

Köln.

Hermann Reuter.

Alfred Müller-Armack: *Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts.* Stuttgart 1941. W. Kohlhammer Verlag. VI und 270 S.

Im Gegensatz zu zahlreichen anderen Versuchen, das geschichtliche Werden der Wirtschaft, den historisch-ökonomischen Verlauf in Stufen, Systeme oder Stile zu fassen, unternimmt es die vorliegende Untersuchung, die Entstehung und Herkunft der Wirtschaftsstile aus dem Weltanschaulichen heraus zu erklären, da nach Ansicht des Verfassers „den Weltanschauungssystemen entscheidende Bedeutung für die Gestaltung von Staat und Wirtschaft, von technischer und sozialer Kultur zukommt“. (Vorwort, S. III).

Um die Anwendbarkeit dieses Grundgedankens auch schon für die Frühkulturen nachzuweisen, wird mit der Genealogie der „frühen Wirtschaftsstile“ begonnen, die der Verfasser in vier Epochen einteilt, und zwar in das magische Weltbild, in die animistische Epoche, den Polytheismus und den Monotheismus. Das Hauptkennzeichen der vier Abschnitte gegenüber der Gegenwart sei das Fehlen der Differenziertheit der einzelnen Lebensgebiete und der Gestaltung des Weltbildes in verschiedene Aktions- und Erfahrungsgebiete.

Wenn auch nach dem Durchbruch des Monotheismus, der „in die unendliche Vielgestaltigkeit der heutigen Weltreligionen“ (S. 38) eingelenkt habe, durch Theologisierung und Verkirchlichung der Kultur als Akte von universaler Weite gemeinsame Züge in den europäischen und asiatischen Welt- und Lebensauffassungen der damaligen Zeit entstanden seien, so habe sich aber doch schon im Mittelalter Besonderes, Spezifisches des europäischen Wirtschaftsstiles herausgebildet, das vom 16. Jahrhundert an so stark geworden sei, daß sich die Eigenart von da ab sichtbar abgehoben habe. Zu derartig besonderen Kennzeichen des europäischen Mittelalters rechnet der

Verfasser die Bedeutung der Organisationsstufe im Raume der christlichen Lehre und den Glauben, daß die innere Lebensgesinnung, die Art, den Alltag zu führen, mit über das Heil und den Wert der Menschen entscheide. Vor allem aber die Einstellung zur Arbeit, die er im Gegensatz zu M. Weber nicht erst vom späten Calvinismus ab, sondern bereits im mittelalterlichen Christentum als einzigen Zugang und Beweis religiöser Erwähltheit gewertet wissen will, sei ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber fremden Kulturen, für die die Arbeit Arbeit geblieben sei, ohne daß sie ihr einen tieferen Sinn zu geben vermocht haben

Als zwei weitere Eigenarten des europäischen Wirtschaftsstiles gegenüber den anderen Kulturen nennt der Verfasser „die geistig wissenschaftliche Fundierung“ und die starke „Ausprägung der an sich auch sonst zu findenden feudalistischen Ordnung“, die in der Form der städtischen Zentren den soziologischen Raum geschaffen habe, „aus dem heraus sich die geistigen Kräfte relativ ungehemmt entfalten konnten“. (S. 48/49). Andere spezifisch europäische Züge, aus denen sich der weitere Verlauf der europäischen Wirtschaftsform ableiten lasse, seien durch die politische und wirtschaftliche Struktur des Mittelalters selbst gegeben, während der Osten durch die Annahme des griechisch-orthodoxen Christentums auf eigenem metaphysischen Boden geruht habe. Aber auch da sei die Einheit des politischen und wirtschaftlichen Stiles vom Zentrum des Weltanschaulichen her bestimmt worden. (Vgl. S. 60 ff.).

Den Beginn des neuzeitlichen Wirtschaftsstiles legt der Verfasser in Uebereinstimmig mit M. Weber in das 16. Jahrhundert, wobei er auf die durch die verschiedenartigen Entfaltungsarten bedingten und sogar regional nachweisbaren Unterschiede besonders hinweist. Er lehnt für diesen Wirtschaftsstil auch den Begriff „Kapitalismus“ ab und läßt an seine Stelle die allgemeine, aber neutralere Bezeichnung „neuzeitlicher Wirtschaftsstil“ (vgl. S. 69) treten, dessen europäische Eigenart durch die Ausbildung eines gesamt-dynamischen Systems gegeben sei. Denn in der dynamischen Lebensgesinnung ruhe die Konstante des neuzeitlichen Denkens, die über den Wechsel der konkreten Verfassungen erhaben sei und sich im Staatsmerkantilismus ebenso durchgesetzt habe wie im Liberalismus und auch die heutigen Variationen der europäischen Ordnung trotz tiefster Gegensätze als gesamteuropäische Eigenart durchdringe. (Vgl. S. 72 ff.).

Entscheidend für die Entstehung der Staatsformen und des Wirtschaftsdenkens im 16. bis 18. Jahrhundert sei aber die Reformation gewesen, indem sie die durch die Theologie des Hochmittelalters gegebene geistige Einheit in verschiedene Lebenskreise zerfällt habe. So seien im Reformationszeitalter neben die Kulturformen der alten Universalkirche zwei in ihrer Wirkung sehr verschiedenartige Weltanschauungen getreten: Reformiertentum und Luthertum — alle drei gegeneinander abgesetzt und geschieden nicht nur im Glauben, sondern auch in den politischen Ueberzeugungen und in wirtschaftlicher Haltung. (Vgl. S. 81/82). Von besonderer Art sei dabei der Calvinismus, auf dessen Gebieten sich am sichtbarsten der Uebergang zu einem neuen politischen und wirtschaftlichen Stil vollzogen habe.

So habe durch den Calvinismus die Kirche ihre Funktionen als Mittlerin der göttlichen Gnade verloren, denn nunmehr habe eine bloße Gemeinschaft von Gläubigen im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes gestanden, und zwar mit der innersten Ueberzeugung, daß sich die Pflicht zum Gehorsam einzig in asketischer Aktivität im Irdischen entladen könne. Dagegen habe im Luthertum der deutsche Fürstenstaat die Stelle der römischen Kirche eingenommen, wobei sich aus dem Zusammenfallen von Staat und Kirche in der Form der Staatskirche eine sofort spürbare Verstärkung des Staatsgedankens ergeben habe. Der Calvinismus habe aber infolge der von ihm geschaffenen geistigen Gegenmacht seit dem 16. Jahrhundert die Macht des absoluten Staates beschränkt, so daß der Forderung nach religiöser Freiheit

des 16. Jahrhunderts die Forderung nach politischer Freiheit im 17. Jahrhundert gefolgt sei, der sich dann im 18. Jahrhundert die Forderung nach wirtschaftlicher Freiheit angeschlossen habe.

Auf rein wirtschaftlichem Gebiete habe sich der Calvinismus deshalb lediglich auf die Entfaltung der neuen Unternehmertätigkeit ausgewirkt, die in der rastlosen, asketisch disziplinierten Weltarbeit offensichtlich geworden sei. Demgegenüber habe sich das Luthertum von Anfang an nicht zu politischen Leistungen durchringen können — und die bedeutendste politische Schöpfung im Raume der lutherischen Staaten, die Entstehung des preussischen Staates, sei nur durch die Verbindung einer calvinistischen Oberschicht mit einer staatsreuen Bevölkerung möglich gewesen. (Vgl. S. 101 und 147 ff.). Auch in der Wirtschaft habe sich das Luthertum infolge seiner unasketischen Haltung nicht aktiv gestalten auswirken können und „keiner der folgenreichen neuen Wirtschaftsgedanken ist lutherischen Ursprungs“. (S. 104). Dementsprechend habe es im Luthertum zur Ausbildung der öffentlichen Unternehmung kommen müssen, wodurch der Staat Träger einer dynamischen Wirtschaftsentfaltung geworden sei. „Sein (erg. Luthertum) Beitrag zur Bildung der neuzeitlichen Wirtschaftsgesinnung liegt in der vertieften Auffassung von Arbeit und Beruf als einzig sittlich berechtigter Existenz des Menschen, nicht in der Vorbereitung eines asketischen Arbeitsfanatismus“. (S. 108.). Und die Wertung des Menschen von der „Berufserfüllung“ sei ebenso lutherischen wie die Wertung vom „Berufserfolg“ calvinistischen Ursprungs gewesen. (Vgl. S. 88).

Der Verfasser vermag nunmehr im weiteren Verfolg seines Grundgedankens einmal die durch die gegenseitige Absetzung der Weltanschauungen entstandenen unterschiedlichen Stilzonen des 16. bis 18. Jahrhunderts, die „geistigen Landschaften“ Europas, in idealtypischer Gegenüberstellung zu entwickeln und zum anderen die jeweiligen Auswirkungen der drei Konfessionen auf den entscheidenden Lebensgebieten der Menschen konkret nachzuweisen.

So ergibt sich etwa, daß in Hinsicht auf die Staatspraxis die der alten Universalkirche treubleibenden Länder auch weiterhin ständisch bestimmt bleiben und dort vor allem die Konservierung der thomistischen Staatsidee und die Entwicklung der utopischen Literatur stattfinden (vgl. S. 165), während das Luthertum zum Absolutismus und zu einer besonderen Staatswissenschaft — dem Cameralismus — führt. Ganz anders demgegenüber der Calvinismus, der an die Stelle der Straffung und Konzentration auf die Ziele des Staates ihre Lockerung und Weitung treten und eine „revolutionäre Literatur“ entstehen läßt, die den Gedanken des Naturrechts in den Mittelpunkt rückt. (Vgl. 176).

Auch bei der Untersuchung der Herkunft des sozialen Denkens zeigen sich die konfessionell-weltanschaulich bedingten Unterschiede, indem das Gebiet der römischen Kirche im wesentlichen die Sozialstruktur des Hochmittelalters beibehält. Allerdings erscheinen auch Luthertum und Calvinismus hinsichtlich dieser Frage wenig aktiv, denn „einzig die Errichtung des Arbeitshauses kann als sozialer Beitrag des Calvinismus gewertet werden“. (S. 250). Es wird durch die Darlegungen des Verfassers klar, daß die Begründung eines neuen sozialen Empfindens nur von der Peripherie des Protestantismus aus ihren Weg genommen hat, und zwar durch die Sekten, Freikirchen und religiösen Absonderungen des 17. und 18. Jahrhunderts.

Abschließend kann der Verfasser das allgemeine Ergebnis seiner Untersuchung dahingehend zusammenfassen, daß der zentrale Ansatz der Weltanschauungen gleichzeitig die Richtung festgelegt habe, in der die Entwicklung der äußeren Formen der wirtschaftlichen, sozialen und technischen Kultur vor sich gegangen sei. Zugleich habe sich dieser zentrale Ansatz der Weltanschauung aber auch als Ausgangspunkt erwiesen, wie es überhaupt zu Wirtschaftsstilen, zu einer einheitlichen Gestaltung der verschiedensten

Lebensgebiete durch einen gemeinsamen Ausdruck gekommen sei. „Der Zusammenschluß der entferntesten Kulturerscheinungen unter die Einheit eines Stilmomentes findet seinen letzten Grund in dieser prägenden Wirkung, die vom Geistigen her sich allen Lebensäußerungen mitteilt“ (S. 261).

Wenn auch das Objekt der vorliegenden Untersuchung an sich nicht neu, sondern bereits des öfteren Gegenstand von Diskussionen gewesen und selbst der spezielle Gedanke, daß das Religiös-Weltanschauliche das Einzige sei, das in die Tiefe hineinreiche und die Totalwandlung erklären könne, in den bisherigen geistesgeschichtlichen Forschungen nicht unausgesprochen und unbehandelt geblieben ist, so muß dem Verfasser doch eine eigene Forschungsmethode zugebilligt werden. Er sieht zwar — und das wird stets sein bleibendes Verdienst sein, an dem sich seine Arbeit entschieden hat — die in den religionsoziologischen Untersuchungen von M. Weber angegebene Richtung, in der er positiv aufbauend weitergeht, auch für sich als verbindlich an, aber durch die „Konkretisierung“ des M. Weberschen Ansatzpunktes, durch die „Aufweisung der realen Zwischentappen, auf denen der weltanschauliche Ansatz sich zu konkreten politischen und wirtschaftlichen Formen wandelt und so schließlich dazu gelangt, die Wirtschaftsgesinnung zu formen“ (S. 81), verselbständigt der Verfasser seine Untersuchung und macht sie zu etwas durchaus Eigenem.

Es mögen bei den sachlichen Ergebnissen, die sich teilweise stark auf H. Schöfflersche Arbeiten stützen, da und dort Bedenken aufkommen, ob sich das Religiös-Weltanschauliche in der vom Verfasser des öfteren präzisierten Härte realiter niedergeschlagen hat oder ob nicht doch noch andere Einflüsse und geistige Konstellationen bedingend mitgewirkt haben. Im Zusammenhang damit steht die Frage, wo des näheren die Grenzen der geistigen Gestaltungsmöglichkeiten im allgemeinen wie im besonderen liegen und ob nicht etwa bestimmte durch natürliche Gegebenheiten auftretende Notwendigkeiten hemmend oder fördernd die Auswirkungen des Geistigen auf die Wirklichkeit einengen bzw. ausweiten können.

Es sei auch dahingestellt, wo im einzelnen die durch die bewußte und immer wieder betonte Heraushebung des zentralen Arbeitsgesichtspunktes verursachten Schwächen der Untersuchung liegen, die im übrigen durch weitergehende Vertiefung des benutzten Materials und durch stärkere Differenzierung der Forschungsergebnisse im gewissen Umfange zu beheben sind. In dieser Hinsicht sei nur auf ein Beispiel verwiesen.

Das erste vom Verfasser für den europäischen Wirtschaftsstil als entscheidend dominierend angeführte Spezifikum — die Verinnerlichung der Arbeit — kann nicht, wie er es tut mit der aus dem Calvinismus resultierenden Einstellung zur Arbeit entsprechend der M. Weberschen Interpretation gleichgesetzt werden. Dagegen spricht allein schon die Gesamthaltung dem Diesseits gegenüber, die zumindest in den Anfängen des Mittelalters in ihrer vollen Stärke wirksam war und erst im weiteren Verlauf und besonders im Spätmittelalter bestimmte Wandlungen erfuhr. Wenn sich die Botschaft Jesu Christi bei Matthäus (5, 3) zwar nur an die „Armen im Geiste“ wendet und nur diesen das Himmelreich verheißen wird, so spricht Lukas (6, 20—21, 24—25) auch von den im Besitz Armen, den Hungernden; und schließlich kann im Jakobusbrief ein Frohlocken über die sichere Vernichtung der Besitzenden nicht unterdrückt werden. Die sich daraus ergebende Einstellung zum Eigentum mußte natürlich notwendig ihre Wirkung auf die Arbeit als dem allein rechtmäßigen Mittel des Eigentumserwerbes ausüben. Gewiß mögen Rechenhaftigkeit und Erwerbsstreben im Kampf mit jener christlich-frühmittelalterlichen Haltung gestanden haben, aber wie es von Sombart nicht richtig ist, die Rechenhaftigkeit als Kriterium der neueren kapitalistischen Entwicklung hemmunglos wirksam zu sehen, so ist auch die Ansicht des Verfassers falsch, daß neben allem religiösen Ueberschwang des Mittelalters in ihm eine „elementare Erwerbsgier“

zu finden gewesen sei. (Vgl. S. 50). Rechenhaftigkeit und Erwerbsgier sollen für diese Zeit nicht geeignet werden, aber sie fanden ihre Grenzen in der christlichen Lebensgesinnung, in der kraftgebenden Hoffnung und im Vertrauen auf Jesu Wiederkehr, was bewirkte, daß die immer wieder begehrt werdenden Wünsche nach einer Besserstellung im Diesseits eingengt oder gar erstickt werden konnten.

Diese Haltung führte nun keineswegs zu einer vollständigen Negierung oder bewußten Ablehnung der Arbeit, etwa im Sinne des hellenistischen Arbeitsbegriffes, denn gerade in der Zeit stärkerer wirtschaftlicher Entfaltung erklärte Thomas von Aquino die Arbeit als „gottgewollt“ und gab ihr damit einen jenseitsgerichteten Charakter, indem nunmehr die Arbeit, aber eben als bloße Arbeit, mit zu den Vorbereitungen auf das Jenseits gehörte. Erst der Calvinismus drehte den Begriff der Arbeit wieder dem Diesseits zu und behauptete, daß am Erfolge aus der Arbeit die Gnade Gottes erkenntlich sei, und zwar schon im Diesseits. Der Begriff der Arbeit wandelt sich also von der Verinnerlichung, von der religiösen Liebe zur Arbeit zu einem Fanatismus der Arbeit, aber auch zu einem Maßstab des Erfolges und der Gottesgnade. Uebertragen auf das rein Materielle wurde der Besizende ein von Gott gesegneter Mensch, während der Arme bereits im Diesseits offensichtlich der göttlichen Verdammung unterlag. Diese Auffassung entspricht aber keineswegs der mittelalterlichen Einstellung zur Arbeit und insofern mußte der vom Verfasser angeführten Gleichsetzung des mittelalterlichen und calvinistischen Arbeitsbegriffes entgegengetreten werden.

Trotz dieses Einwandes und anderer, die hier nicht vorgebracht werden können, bleibt aber der Wert der Arbeit als solcher unangetastet, denn über all den hin und wieder auffindbaren Unzulänglichkeiten dominiert die ideell so naheliegende Gedankenführung in der Anlage der Arbeit, die dadurch ihre entscheidende Bedeutung erlangt, daß in universaler Schau die gestalten- den Kräfte des Geistig-Weltanschaulichen in ihren Wirkungen auf die menschlichen Lebensbereiche erkannt und zur Darstellung gebracht worden sind.

So erweist sich die Arbeit, die aufbaumäßig etwas schärfer hätte gefaßt werden können, um damit bestimmte überflüssige Wiederholungen zu vermeiden, als eine Untersuchung, die sowohl Ergebnisse als auch Ausgangspunkte liefert, von denen aus in vielfältiger Weise weitergeforscht werden kann, um einmal ganz allgemein die Bedeutung des Weltanschaulichen für die menschlichen Lebensbereiche zu verifizieren und zum anderen im besonderen die vom 16. bis 18. Jahrhundert auftretenden Geistesströmungen selbst und in ihren Auswirkungen auf das reale Leben in aller Tiefe erfassen und beweisen zu können.

Halle/S.

H. G. Schachtschabel.

Alte Kirche.

Ethelbert Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments (in: Theologische Wissenschaft herausg. von Erich Seeberg). Gr. 8°. XI und 357 S. Mit 111 Abbildungen auf 32 Tafeln. W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin. 1941.

Es soll gleich als erstes gesagt werden: eine ungewöhnliche Leistung! Das ist umso erfreulicher, als diese Neutestamentliche Theologie im Augenblick wohl so etwas wie einen Abschluß auf dem neutestamentlichen Büchermarkt darstellt. Sie ist darum doppelt willkommen als Neuanatz, der der kommenden neutestamentlichen Forschung wichtige Anregungen vermittelt und ihr, namentlich methodisch, neue Wege weist.

Wohl kaum auf einem anderen Gebiet der deutschen neutestamentlichen Forschung klappte eine so empfindliche Lücke wie auf dem der ihre Ergebnisse zusammenfassenden Neutestamentlichen Theologie. Gewiß besaßen wir eine ganze Reihe von bedeutenden Darstellungen derselben; achtet man jedoch auf das Erscheinungsjahr der Erstauflagen, so sieht man, daß sie bis auf den kurzen Abriß von F. Büchsel (1935) sämtlich vor über 30 Jahren geschrieben wurden (H. J. Holtzmann 1897, A. Schlatter 1909/10, P. Feine 1910, H. Weinel 1911). Der Zeitabstand zur Gegenwart macht sich bei diesen Werken vor allem darin geltend, daß ihnen ausnahmslos der umfassende religionsgeschichtliche Unterbau fehlt. Hier setzt Stauffer entschlossen ein. Gleich der § 1 „Zur Vorgeschichte des Urchristentums“ umreißt dessen religionsgeschichtlichen Standort. Weder die Erforschung der hellenistischen Welt, noch auch die des rabbinischen Schrifttums, hat, so stellt St. fest, den eigentlichen Wurzelboden des Urchristentums erschlossen. In der Tat! Wir sind einer religionsgeschichtlichen Arbeitsmethode müde, die sich im Sammeln von z. T. völlig entlegenen Parallelen — man könnte groteske Belege in Fülle anführen! — erschöpfte und weithin zu einem verhängnisvollen Anarchismus geführt hat. Analogien wurden auf diese Weise erschlossen, aber nicht — und darauf kommt es an! — genetische Zusammenhänge. Wo aber finden wir genetische Zusammenhänge? St. antwortet: In der auf dem Boden des A. T. erwachsenen Apokalyptik! „Die apokalyptische Gedankenwelt ist die geistige Welt, in der die Männer des N. T. zu Hause waren“ (S. 6). Hier und hier allein finden wir zentrale Begriffe wie Menschensohn vorbereitet, die wesentlichen Grundlinien der urchristlichen Geschichtstheologie vorgezeichnet. Diese jedenfalls für das urkirchliche Geschichtsbild zutreffende, ja geradezu befreiende Erkenntnis wird in Sts. Werk entschlossen durchgeführt. Erstmals wird konsequent die Gedankenwelt der Apokalyptik, wie sie in den Pseudepigraphen des A. T., den Apokryphen und Apokalypsen, der Damaskusschrift und verwandten Werken, aber auch bei Josephus und Philo, in Stellen der spätjüdischen Gebetsliteratur und der rabbinischen Theologie, in der altchristlichen Literatur, Liturgie und Kunst zu erfassen ist, als Hintergrund einer Darstellung der neutestamentl. Theologie entfaltet. Das Ergebnis ist ein Gesamtbild von eindrucksvoller Geschlossenheit.

Von dieser methodischen Einsicht aus, daß die Apokalyptik den geistesgeschichtlichen Hintergrund des N. T. bildet, bestimmt St. die Aufgabe der Neut. Theol. — ob mit Recht, wird noch zu fragen sein — dahin, daß sie die christozentrische Geschichtstheologie des N. T. darzustellen habe. Dementsprechend ist der Aufbau des Werkes der folgende: Ein kurzer einleitender 1. Teil stellt in großen Linien den Werdegang der urchristlichen Theologie von Johannes dem Täufer bis zu Ignatius dar. Der umfangreiche 2. Teil entfaltet systematisch „Die christozentrische Geschichtstheologie des N. T.“, so zwar, daß der Leser in 5 Hauptstücken den Weg von der Urzeit zur Endvollendung geführt wird: 1. Schöpfung und Fall, 2. Gesetz und Verheißung, 3. Das Christusereignis, 4. Kirche und Weltgeschehen, 5. Gegenwart und Zukunft. Ein wieder kürzerer 3. Teil behandelt anhangsweise die Glaubensformeln der Urkirche. An diese Darstellung schließen sich die — absichtlich als selbständiger Teil gebotenen — 837 z. T. umfangreichen Anmerkungen an, die auf knappstem Raum eine schlechthin erstaunliche Fülle des Stoffes aus den Quellen und der im weitesten Umfang beherrschten Literatur entfalten. Der Reichtum des Buches ist damit noch nicht erschöpft. 7 Beilagen bieten tabellarische Materialsammlungen zu wichtigen Problemen der Traditionsformung und der Formelsprache. Den Schluß stellen 111 sehr sorgfältig ausgewählte Abbildungen dar, die Illustrationsmaterial von Münzen und aus der antiken, spätjüdischen und frühchristlichen Kunst vorlegen. Mag es auf den ersten Blick überraschen, daß eine Neut. Theol. mit einem Bilderanhang schließt, so überzeugt die Darstellung davon, daß in der Tat wesentliche frömmigkeitsgeschichtliche Einsichten auf diese Weise gewonnen

und bestätigt werden. Als Beispiel sei der § 8 „Geist und Antlitz des dritten Geschlechts“ genannt, der die Darstellung des Werdegangs der urchristlichen Theologie abschließt. In glänzender, ja ergreifender Weise wird hier an Hand einer vergleichenden Analyse antiker und frühchristlicher Portraits (bei der Einzelheiten, wie mich A. M. Schneider belehrt, archäologisch anfechtbar sein mögen) eingepreßt, wie die umgestaltende Gewalt des Evangeliums sich auf den Gesichtszügen der Männer und Frauen der Märtyrerkirche widerspiegelt. Da ist — ein erschütternder Kontrast zu dem Dichterportrait von Neapel — der in der Seelsorge gereifte Prediger, der Ambrosius des Mailänder Mosaiks, dem „die Pflege persönlichen Lebens nichts mehr, der Dienst am Weltleid alles“ ist (S. 32). Da sind die Beterinnen der Vigna Massimo und des Thermenmuseums, in deren Gesichtern beides zu lesen steht: die Qual der Verfolgungszeit und der überwindende Sieg des Glaubens.

Es ist unmöglich, im Rahmen einer Besprechung auch nur andeutend den Reichtum des St.schen Buches zu entfalten. Der erste Eindruck, den der Leser gewinnt, ist der Respekt vor der ungewöhnlichen Fülle des Stoffes, die ihm in Text und Anmerkungen auf knappstem Raum und in stärkster Konzentrierung, zu der die Raumbegrenzung zwang, geboten wird. Man bewundert in gleicher Weise die Gabe der klaren und präzisen Formulierung, die Treffsicherheit des Urteils und die Fähigkeit, den Quellen nicht bloß Wissensstoff, sondern auf Schritt und Tritt wichtige theologische Einsichten abzugewinnen. Immer wieder steht man vor neuen geistvollen Durchblicken, die durch eine Fülle sorgsamer Einzelbeobachtungen unterbaut sind. St.s Darstellung ist allen ausgefahrenen Geleisen von Grund aus feind, geht überall eigene, oft kühne Wege, liest sich darum fesselnd; die Glaubenswelt der Urkirche kommt nicht in trockenen Lehrsätzen, sondern in ihrer lebendigen, aufwühlenden Bewegtheit zur Darstellung. Vielleicht das höchste Lob, das dem Werk gespendet werden kann, ist dieses, daß sein Inhalt unmittelbar der Verkündigung dienen kann. Nicht deshalb, weil die Darstellung „erbaulich“ wäre, sondern weil die Sache, um die es geht, lebensvoll und in die Tiefe führend entfaltet wird. Es gibt nicht viele theologische Bücher, von denen man sagen kann, daß sie in gleicher Weise die Forschung bereichern, dem kirchlichen Amtsträger (etwa für die Rogatepredigt) unmittelbare Hilfe bieten und dem ernsthaft um die Fragen ringenden Nichttheologen Antwort geben auf die letzten Fragen des Lebens.

Gerade einem Buche, dem man so reichen Dank zollen muß, schuldet man auch den Dank der Kritik. Wiederum soll dabei — es sei ausdrücklich betont — auf Einzelfragen und Einzelheiten verzichtet werden. St.s Stärke ist die systematische Begabung; sie ist aber auch die Grenze des Buches. Gewiß wird die Neigung zum konstruktiven Herausstellen großer Linien auf Schritt und Tritt geleitet und ausgerichtet durch gediegene exegetische Einzelarbeit, aber das letzte Wort behält sie doch. Wenn, um ein Beispiel zu nennen, immer wieder die Darstellung (insbesondere in den Abschnitten über das Leben Jesu, Kreuz, Hadesfahrt, Auferweckung und Himmelfahrt) fast monoton jeweils unter die Trias doxologische, antagonistische, soteriologische Interpretation gestellt wird, so ist ganz sicher Zentrales gesagt: es geht bei dem „Christusereignis“ (wie St. gern mit K. Heim sagt) im Rahmen der „Allgeschichte“ in der Tat um diese Trias: Gottes Ehre, die Ueberwindung des Bösen und die Erlösung der Schuldbeladenen. Aber es kommt bei solchem Schema die geschichtliche Entwicklung innerhalb des N. T. in den einzelnen Abschnitten in ihrer Vielgestaltigkeit notwendig zu kurz.

Am stärksten wirkt sich der Primat des Systematischen aus in der Gesamtauffassung und ihrer Durchführung. Was die Gesamtauffassung angeht, so stellt St., wie gesagt, die Neut. Theol. als die „christozentrische Geschichtstheologie des N. T.“ dar. Aber — ist damit der Schnitt durch das N. T. richtig gelegt? Ist damit das innerste Anliegen des N. T. wirklich getroffen? Ist das N. T. im Letzten nur eine neue, aus dem Christusereignis

nis erwachsene apokalyptische Schau der Geschichte? Liegt hier nicht die Gefahr einer Verschiebung des Akzentes auf das Intellektuelle vor? Ist nicht vielmehr das Entscheidende, worum es dem N. T. geht, die schlichte Realität eines neuen Lebens? Es ist doch wohl kein Zufall, daß in St.s Darstellung die neue Sittlichkeit fehlt. Gewiß, aus Raumgründen! Aber dieser harte Zwang rechtfertigt das Fehlen der Ethik nicht. Das könnte er nur, wenn die urchristliche Ethik eine selbständige GröÙte wäre neben der urchristlichen Theologie. Aber das ist sie nicht! Sie ist ja nichts Anderes als das Sichtbarwerden des neuen Lebens, gelebtes „Leben“ so gut wie der Glaube, Offenbarwerden der Gegenwart des Heils. Daß der Getaufte eine neue Kreatur ist, gilt gewiß zunächst im geltungshaften Sinne, aber doch auch (gegen S. 122; 273) im seinhaften Sinne — so gewiß das in der Taufe geschenkte Pneuma eine Realität ist. Die Worte der Bergpredigt wollen — jedenfalls im Munde Jesu — ganz sicher nicht den Menschen durch notvollen Konflikt zu Jesus Christus führen (S. 73 f.), sondern sie schildern die Lebenswirklichkeit der kommenden Basileia, die überall da schon jetzt Wirklichkeit und Gegenwart wird, wo Menschen aus der Dankbarkeit des begnadeten Gotteskinds leben. Weil dieses gelebte „Leben“ Sichtbarwerden des geglaubten „Lebens“ ist, darum ist die Ethik unlösbarer Bestandteil einer Neut. Theol. Hier wird deutlich: wenn die Neut. Theol. als christozentrische Geschichtstheologie bestimmt wird, wird ihr Reichtum nicht erschöpft!

Was die Durchführung der eben besprochenen Gesamtauffassung anlangt, so führt uns Stauffer — auch dieses war schon gesagt — den Weg von der Urgeschichte zur Endvollendung. In der Tat wird die Neut. Theol., vor allem bei der Darstellung der paulinischen Theologie, dieses Weges nicht entraten können. Dennoch unterliegt dieser Weg bei St. nach zwei Seiten Bedenken. Zunächst: wenn die Darstellung der urkirchlichen Glaubenswelt mit Schöpfung und Fall einsetzt, so gerät sie in die Gefahr zu einer christlichen Apokalyptik, zu einer Gnosis der Heilsgeschichte zu werden und die Besonderheit der urchristlichen Haltung zu nivellieren. Diese Besonderheit besteht darin, daß Schöpfung und Fall, Präzienz und Prädestination, Menschheitsgeschichte und Allgeschichte von der Urkirche nicht, wie von der Apokalyptik und der Gnosis, als selbständige Probleme gesehen werden, sondern einzig und allein rückschauend von der gegenwärtigen Erfahrung des Heils in Christus. Die Gewißheit der Ver söhnung steht am Anfang, alle anderen Erkenntnisse und Bekenntnisse, alle geschichtstheologischen Aussagen sind einzig und allein von diesem Zentrum aus gewonnen. Wieder zeigt sich, daß die Neut. Theol. mehr ist als Geschichtstheologie des N. T., als neue Schau der Heilsgeschichte. Sie muß die Ganzheit des urchristlichen Glaubenslebens zu erfassen suchen und darum das Kernstück desselben, von dem aus alles andere (auch die Geschichtstheologie) erst abgeleitet ist, als solches hervortreten lassen: das persönliche Ueberwundensein durch die Botschaft des Evangeliums. Sodann: St. stellt die urchristliche Theologie als Einheit dar. Gewiß ist sie das bei aller Verschiedenheit der Ausprägungen im Einzelnen. Aber bei seiner glänzenden Gesamtschau der urkirchlichen Theologie kommt die historische Entwicklung zu kurz, vor allem an Einem Punkte: es fehlt eine zusammenfassende Darstellung der Predigt Jesu, die vielmehr jeweils in den Rahmen der Einzelausführung eingebaut ist. Darüber kommt sie zu kurz und wird ihre Eigenart verkürzt. Diese besteht darin, daß Jesu Predigt der Ruf ist, auf den das urkirchliche Glaubenszeugnis erst die Antwort darstellt. Ruf und Antwort sind zweierlei. Der Ruf bleibt das Einzigartige. Er ist auch schlichter als die Antwort. St. entfaltet uns die Antwort der Kirche auf den Ruf Jesu in ihrer nach immer neuen Ausdrucksformen ringenden Vielgestaltigkeit der theologischen Formung. Ein überwältigender Lobgesang der Anbetung klingt aus seinem Buch wider; man wird beim Lesen erinnert an die kosmische Liturgie des Bilderanhangs. Man hört den Chor der unzähl-

baren Zungen, die bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes, des Vaters. Aber das ist alles Antwort. Den schlichten und gerade in seiner Schlichtheit erst in die allerletzte Tiefe führenden Ruf Jesu bleibt uns St. schuldig.

Noch einmal: eine ungewöhnliche Leistung! Kein Kompendium und kein Lernbuch, auch nicht das letzte Wort, Sondern ein durch und durch eigenständiges Werk, geistvoll und sprühend, einseitig und eigenwillig, der Forschung neue Wegeweisend und zugleich eine unmittelbare Hilfe für die Verkündigung der Heilsbotschaft in Predigt und Unterricht. Die Fülle des Gebotenen kann nur in ständiger Benutzung ausgeschöpft werden. Niemand, der auf dem Gebiete des N. T. und der ältesten Kirche arbeitet, sollte die Anschaffung des Werkes versäumen, das man auch in den Händen vieler Pfarrer und Religionslehrer zu sehen wünschen möchte.

Göttingen.

Joachim Jeremias.

Johannes Theissing: Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge Band VI). Müller & Seiffert, Breslau 1940. 155 S.

Beim Studium der ntl. Theologie spürt man immer wieder, wie viele Einzelfragen noch geklärt werden müssen, ehe man ein in etwa gesichertes Gesamtbild, das die Eigenart, den Zusammenhang und die Entwicklungslinien des ntl. Gedankengutes klar erkennen läßt, entwerfen kann. Ein wichtiger Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe ist die hier vorliegende Breslauer Doktordissertation, die einen Ausschnitt aus der Eschatologie Jesu behandelt. Unter der „ewigen Seligkeit“ versteht der Vf. den außerirdischen Heilszustand, „das glückliche Fortleben des einzelnen nach dem Tode“. Den vormessianischen Zwischenzustand der Patriarchen läßt er außer Betracht. Wie im Vorwort bemerkt, beschränkt er das Thema auf die Lehre Jesu nach den Synoptikern, Mithin wäre zur abschließenden Darstellung der Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit noch eine ergänzende Untersuchung des johanneischen Materials notwendig und wünschenswert. Der Vf. tut gut daran, nicht von vornherein die johanneische Verkündigung Jesu mit der synoptischen zu vermengen, weil bei der Deutung und Auswertung der johanneischen Aussagen die ganze Eigenart des Johannesevangeliums berücksichtigt werden muß, die eine gesonderte Behandlung ratsam erscheinen läßt.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile: In dem ersten, analytischen unterzieht der Vf. die für das Thema wichtigsten Stellen der Synoptiker (I. Programmatische Texte. II. Parabeln. III. Einzelworte.) einer kurzen quellen- und literarkritischen sowie einer eingehenderen exegetischen Untersuchung. Auf den so gewonnenen Ergebnissen aufbauend, sie deutend und auswertend, arbeitet er in dem zweiten, systematischen Teil die einzelnen Wesenszüge der ewigen Seligkeit und den Charakter der Gemeinschaft der Seligen heraus. Die Seligkeit beschreibt er als einen Zustand des Erlöstseins von religiösen und physischen Uebeln, als vollendete Gottesgemeinschaft und Gemeinschaft mit dem Menschensohn im erneuerten, verklärten Kosmos. Der einzelne Mensch erfährt dabei eine Erfüllung und Entfaltung, eine Erhöhung und Verklärung seines Wesens. Durch ihre innere Einheit einerseits und durch die verschiedenen Stände und Rangstufen andererseits erhält diese Gemeinschaft der Seligen ihr besonderes Gepräge. — Fraglich ist mir, ob man mit dem Vf. in den Gleichnissen Lk. 19, 12 ff. und Mt. 24, 45 ff. die einzelnen Züge so weit ausdeuten darf, daß man in der Beförderung des Sklaven eine Ueberordnung über andere auch in der Seligkeit zu sehen hat (S. 125). In der 3. Vaterunserbitte scheint mir gegenüber dem Vf. die Herabkunft der Basilea auf die Erde im Hinblick auf *ἐλθάτω* der 2. Bitte doch angezeigt zu sein (S. 25 f.).

Durch eine gründliche Untersuchung des eschatologischen Begriffsmaterials Jesu und durch eingehende Auswertung auch mancher in den bisherigen Darstellungen der Eschatologie Jesu noch nicht voll gewürdigter Herrenworte, z. B. der Seligpreisungen, gewinnt der Vf. bedeutsame Ergebnisse. Es ist ein besonderer Vorzug der Arbeit, daß sie einmal die Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik zur Klarstellung der Aussagen Jesu ausgiebig heranzieht, dann aber in der Konfrontierung der Anschauungen die Grenzen klar hervortreten läßt, so daß deutlich wird, wie Jesus sich nicht nur durch Kürze und Zurückhaltung, sondern vor allem durch Klarheit und Einfachheit, durch Konzentration auf das Wesentliche, durch die Reinheit und Geistigkeit seiner Vorstellungen von der Umwelt abhebt.

Der Vf. zeigt eine erstaunliche Beherrschung der einschlägigen Literatur und großes Geschick in der Auswertung und systematischen Ordnung des weitschichtigen Materials. Seine durchaus selbständige, besonnene, scharfsichtige Exegese bietet durchweg gut begründete Ergebnisse. Die Arbeit ist eine Leistung, die alle Anerkennung verdient.

Breslau.

Josef Gewieß.

Origines Werke 12. Band Origines Matthäuseklärung III Fragmente und Indices. Erste Hälfte. (Herausgegeben im Auftrag der Kommission der Spätantiken Religionsgeschichte bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von Ernst Benz von Erich Klostermann. Verlag Hinrichs Leipzig 1941). 269 Seiten.

Der vorliegende Halbband bietet zunächst die Zitate bei Eusebius und Pamphilus. Es folgen dann gegen 600 Katenenfragmente. Hier hat der Herausgeber angestrebt, das möglichste Maß der Vollständigkeit zu erreichen. Der Hrsgb. hat hierbei neue Handschriften herangezogen und z. T. einen neuen lesbaren Text hergestellt. Den Schluß des Bandes bilden die vier von Paulus Diakonus Origenes zugeschriebenen Homilien zum Matthäusevangelium, die im Homiliar Karls des Großen enthalten sind. Auch hier hat der Hrsgb. den Text wesentlich verbessert.

Auch der vorliegende Halbband der verdienstvollen Ausgabe von Klostermann und Benz legt Zeugnis ab von der oft bewährten Meisterschaft Klostermanns im Edieren altchristlicher Texte und Schriftsteller und seiner sehr sorgfältigen philologischen Arbeit. Bei Abschluß der Klostermannschen Origenesedition wird die Forschung endlich in der Lage sein, eine kritische und sorgfältige Ausgabe der Texte zu besitzen. Kl. setzt sich mit dieser Ausgabe ein bleibendes Denkmal in der Geschichte der Forschung und Editionen. Die Mühe und die genaue philologische Arbeit wird dem Benutzer des Werkes immer wieder deutlich vor Augen treten.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Franz Joseph Dölger: *IXΘYC*. Band V: Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. Lieferung 7 und 8: S. 481—638. Tafel 316—333. 1940. RM. 10,25 (Subskriptionspreis RM. 9.—). Münster (Westfalen), Aschendorff.

Mit diesen vorliegenden beiden Lieferungen hat der Bonner Kirchengeschichtler und Religionswissenschaftler Franz Joseph Dölger sein reichhaltiges Schaffen abgeschlossen. Sein wesentliches Interesse hat von Anfang an der Erforschung des Verhältnisses der antiken Kultur zu den alten christlichen Formen gegolten. D. hat sich schon früh dem Uebergang von Heidentum

zum Christentum zugewandt und war bestrebt, bei Verfolgung dieses Uebergangproblems zur Klarheit über das Verhältnis von Heidentum und Christentum zu kommen.

Ichthys: das ist ein Wort, das mit Dölgers Namen und Forschung verbunden bleiben wird. Das Fischsymbol und der heilige Fisch haben im Mittelpunkt seines Forschens gestanden. 5 Bände, die von 1910—1940 erschienen, liegen über das Fischproblem vor. Die beiden letzten Lieferungen des 5. Bandes sollen hier angezeigt werden. D. bespricht und beschreibt im einzelnen zahlreiche Denkmäler aus der Sarkophagplastik und sepulkralen Malerei. In Fortsetzung des Themas über den Denkmälerbestand und die Deutung des Fisches behandelt D. Fischmahlszenen aus der antiken sepulkralen Malerei (zunächst den Gemäldezyklus in der Vibiagruff). Bei der Beurteilung dieser Mahlszenen kommt er entgegen Wilpert zu dem Schluß, daß dieses Bildwerk dem heidnisch-antiken Typenschatz entstammt und nicht das mindeste Anzeichen eines christlichen Einflusses gegeben ist. Die Fischmahlszenen in der Katakomben Pietro e Marcellino in Rom erklärt D. für Totenmahlszenen, bei denen der Fisch als reale Speise verzehrt wurde; die Entstehung der Mahlszene in der Priscilla-Katakomben setzt D. in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts an.

Die Ausführungen D's. zeigen, wie schwierig der Nachweis zu erbringen ist. Aber „es ist besser, diese für manchen Forscher harte Tatsache einzugestehen, als mit oberflächlicher Beweisführung oder mit starker Behauptung darüber hinwegzutäuschen“ (S. 540). Dieser Kernsatz kennzeichnet die Forscherhaltung Dölgers, der lieber das Schlußurteil offen läßt, als vor-schnelle Beweise führt.

Im Abschnitt III. des 5. Bandes folgen Ausführungen über „Die Nachwirkung des antiken Fischmahl-Typus in den Abendmahlsbildern des späten Altertums und des frühen Mittelalters“. Von einer Buchillustration, einer Miniatur in dem Vergilkodex der Vatik. Bibliothek leitet D. zu einem Abendmahl mit dem Fisch auf einer Elfenbeintafel in Mailänder Domschatz über. Die folgenden Beschreibungen (Mosaikdarstellung des Abendmahles in S. Apollinare Nuovo, Holzskulptur in Alt-Kairo, Elfenbeinrelief des Grafen Stroganoff, Psalterium in der Sammlung Chloudoff) zeigen die Linien der Entwicklung der Abendmahlstypen in den frühchristlichen Jahrhunderten auf (Gruppierung und Anordnung der Personen bei Tisch). Damit nähert sich D. zuletzt dem Rätsel des Fisches in den Abendmahlsbildern, das die Archäologen und Kunsthistoriker auf die verschiedenste Art zu lösen versucht haben. Die Erklärung Dölgers ist denkbar einfach: der Fisch wurde zum Typus des feineren vornehmen Mahles und hat sich dann als Typus des vornehmen Mahles in die Abendmahlsbilder hinein forterhalten. „Die Erkenntnis ist keine Herabminderung des Abendmahles Christi in seinem geschichtlichen Geschehen und in seiner christlichen Bewertung“ (S. 610).

Im IV. Abschnitt versucht D. die Bedeutung des Fisches auf Sarkophagen und Mosaikgräbern, losgelöst von den Mahlszenen, zu bestimmen. Hier wendet D. erst recht den Grundsatz an: „Es ist besser, die Unsicherheit zu bekennen, als nach vielfacher Archäologenmanier eine zweifelsfreie unbedingte Sicherheit zur Schau zu tragen“ (S. 637).

Die Tafeln mit Anhang geben die besprochenen Szenen in guten Reproduktionen wieder.

Der Radius der Kultur- und religionsgeschichtlichen Studien Dölgers war so weit gespannt, daß seine Untersuchungen viele durchschlagende Lösungen gebracht haben. Auf diesem Gebiete ist D. immer ein Kämpfer gewesen, der mit Entschiedenheit und Ueberlegung seinen Standpunkt vertreten und keinen Hehl daraus gemacht hat, daß er Gegner von merkwürdigen Argumentationen und abwegigen, kühnen Konstruktionen (z. B. der Wilpertschen Thesen) ist. Die Irrungen in Deutung und Datierung läßt D. zusammenbrechen. Er erwägt zunächst eine Reihe von Möglichkeiten, um dann mit klarer Ueber-

legung und logischer Folgerichtigkeit einen überzeugenden und befriedigenden Beweis zu erbringen. Immer hat D. sich gehütet, Dinge herauszulesen oder hineinzuzinterpretieren. Ob er dabei überall der Gefahr der Mißdeutung entgangen ist, bleibe dahingestellt.

Wir sind dankbar, daß die Forscherarbeit, die F. J. Dölger geleistet hat, für die Wissenschaft getan wurde, und neigen uns in Ehrfurcht und Dankbarkeit vor seinem Werk.

Köln.

Hermann Reuter.

E. Günther: *Martys, die Geschichte eines Wortes.* (Verlag Bertelsmann, Gütersloh 1941; 160 S.)

In Auseinandersetzung mit der bekannten Arbeit von Karl Holl und dem neueren Buch von Campenhausen führt der Verfasser in einer sehr sorgfältigen philologischen Interpretation seine Arbeit durch. Nach einer genauen, wie die ganze Arbeit, etwas zu breit geratenen Analyse der Wortgeschichte in der griechischen, römischen und jüdischen Literatur, kommt der Verfasser zur These, daß *martys* ein Neologismus des Urchristentums ist. Der Verfasser kommt dabei zu einem dreifachen Gebrauch des Zeugentitels im Neuen Testament, der älter ist als der Märtyrertitel. Der *Martys* ist zunächst der Augenzeuge der Auferstehung Christi. *Martys* erscheint ferner als „apokalyptischer Zeuge“ d. h. als Träger einer Himmelsbotschaft. Hier ergeben sich auch die Beziehungen zu Deuterojesaja, auf die Holl aufmerksam gemacht hat. Der dritte Sprachgebrauch von *Martys* ist das johanneische Bezeugen, hier folgt der Verfasser im Wesentlichen Campenhausen und kommt auch zur „Theologie des Zeugnisses“, die den Doketismus bekämpft. In einer späteren Stufe hängt dann mit dem *Martys* der Gedanke der *imitatio Christi* zusammen, und der Titel wird zum Märtyrertitel. Auf diesen Zusammenhang hatte bereits Reitzenstein aufmerksam gemacht. Der Verfasser dürfte aber gegen Reitzenstein Recht haben, daß diese Verbindung einer späteren Zeit zuzurechnen ist. Der Bedeutungswandel entsteht für den Verfasser aus dem „apokalyptischen Zeugen“, so daß das Wort *Martys* für den Märtyrer erst um 150 eingeführt sein dürfte. Inhalt des Wortes *Zeuge* ist für den Verfasser „der Verkündiger des Evangeliums“. Es scheint mir diese Deutung zu modern, um wahr zu sein. Demgegenüber scheint mir, trotz der Gegengründe des Verfassers, die visionäre Schau von Holl, daß der Märtyrer in seiner Sterbestunde den Himmel mit dem erhöhten Herrn offen sieht, wie das im Martyrium des Stephanus zum Ausdruck kommt, der wahrscheinlichere zu sein, d. h., daß die Erscheinung des erhöhten Herrn den *Martys* schafft und hierin der Unterschied zum Homologeten liegt. Im Märtyrer dürfte sich dann auch die Reihe der Zeugen der Auferstehung und Erscheinungen fortgesetzt haben. Das ergibt sich auch bei einer Interpretation von 1. Kor. 15 und Acta 5, trotz aller sprachlichen und philologischen Anstößigkeiten. Auch der Daseinskampf des Paulus um seine Erscheinung wird hierbei eine interessante Nuance erfahren. Erich Seeberg hat auf diese Zusammenhänge bereits in einer Anzeige des Campenhausen'schen Buches in der D. L. Z. hingewiesen. Hervorgehoben werden muß die Sorgfalt der Arbeit, die der Verfasser als Pfarrer, offenbar ohne Absicht der Promotion etc., sondern lediglich vom Problem getrieben, angefertigt hat. Sie ist ein „Zeugnis“ dafür, daß die Beschäftigung mit den Fragen der wissenschaftlichen Theologie im evangelischen Pfarrerstand noch nicht erloschen ist, oder sollte der Verfasser eine Ausnahme darstellen?

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Theodor Klauser: Vom Heroon zur Märtyrerbasilika. Neue archäologische Balkanfunde und ihre Deutung. Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität, Bonn. Aus der Vortragsreihe „Griechenland, Heft 62. Verlag Gebr. Scheur, Bonn 1942, 26 S. 65 Rpf.

Da im Bereich des Totenkultes eine weitgehende Kontinuität zwischen der vorchristlichen und der christlichen Periode des Altertums ohne Zweifel besteht, hat man die berechnete Auffassung vertreten (Paul Styger, Ejnar Dyggve, Rudolf Egger), daß sich auch in Bezug auf die mit dem Totenkult zusammenhängende christliche Architektur Zusammenhänge mit den Schöpfungen der vorangehenden Zeit aufweisen lassen. So versucht Klauser im Rahmen eines Vortrages die Balkanfunde und die Erwägungen, die der dänische Forscher Dyggve, der die Meinung vertritt, daß auch die altchristliche Märtyrerbasilika nur ein Endprodukt einer bruchlosen, mit der hellenistischen Heroon anhebenden Entwicklung gewesen sei, an sie anschließt, kritisch zu referieren.

Er beginnt seine Betrachtung mit einer Zusammenstellung dessen, was wir über die altchristliche Märtyrerbasilika und ihr Verhältnis zur Gemeindebasilika wissen, um von da zu den Denkmälern des Balkans überzugehen, aus deren Studium Dyggve seine Thesen gewann. K. gibt Dyggve Recht: Verwandtschaften bestehen in der Tat zwischen dem Heroon zu Kalydon (gegenüber Patras) und der christlichen Märtyrerbasilika. Aus solchen Analogien aber folgert Dyggve den Schluß: Also muß hier ein genealogisches Verhältnis vorliegen. Gegen diese Schlußfolgerung lassen sich mancherlei Bedenken aufweisen. Die Ausgrabung und sorgfältige Untersuchung eines altchristlichen Friedhofes in der Nähe von Salona (Dalmatien) hat nach Dyggve den triftigen Beweis geliefert, daß die christliche Märtyrerbasilika letztlich aus dem hellenistischen Heroon hervorgegangen ist. K. kann jedoch der von D. entworfenen Entwicklungslinie nicht beipflichten. Er vermißt für das Deszendenzverhältnis eine gewisse Stärke der Beweiskraft. Die entscheidende Instanz gegen Dyggves Thesen ergibt sich aus den chronologischen Tatsachen, an denen Dyggve scheitern muß. Die nachgewiesene Zeitfolge läßt seine Hypothese ins Wanken geraten: wenn nämlich nicht der Märtyrerbasilika, sondern der Gemeindebasilika die Priorität zukommt, schwindet die Möglichkeit eines Deszendenzverhältnisses.

Köln.

Hermann Reuter.

Karl Heinrich Schäfer: Das Rätsel des Mainzer Rades. C. A. Starke 1941. S. 57—86, 2 Tafeln und viele Abbildungen im Text. 8^o (Vorabdruck unter dem Titel: Das Mainzer Rad und Konstantins Reichsstandarte im „Herold“ 2.: 1941).

Der Verfasser führt unter Beibringung eines umfangreichen Belegmaterials aus, daß das Mainzer Wappenrad nicht etwa das Sonnenrad sei, sondern daß es aus der kaiserlichen Reichsstandarte, dem Labarum, zum Wappen der Residenz Mainz, der ideellen Hauptstadt und Repräsentantin des Reichs, geworden sei. Weiter stellt der Verfasser nach A. Holder die These auf, daß Labarum dem altkeltischen labarus = Wort entspreche, daß also das Fleisch gewordene Wort Gottes, der Logos, mit diesem Zeichen versinnbildlicht wird.

Die Ausführungen des Verfassers, die überall gut belegt sind und die aus dem 4. Jahrhundert und aus dem Mainzer Sprengel weit in das Mittelalter und über Europa und den vorderen Orient hinweg spüren, haben viel für sich und werden namentlich da, wo man das angeblich naturhafte, im Mainzer Wappen symbolgewordene Sonnenrad glaubt bekämpfen zu müssen oder doch anders deuten zu sollen, als eine solide Grundlage dieser Kampfstellung dankbar begrüßt und aufgenommen werden.

Indessen glauben wir nicht, daß mit diesen Darlegungen Schäfers das Problem restlos geklärt worden ist. Einmal ist die Symbolik der gekreuzten Stäbe noch nicht annähernd erforscht. Dazu bietet der in vielen Einzelheiten heute überholte Artikel ‚Monogramm Christi‘ in der RE. 3. A. Bd. 13 S. 367 ff. noch wertvolle Hilfen; Weiteres siehe bei J. Sauer, Kreuz, in Buchbergers Lexikon für Theologie und Kirche, 2. A. Bd. 6. 1934 Sp. 242 ff. und W. Moisdorf, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst, 2. A. 1926 S. 11—13. Darüber hinaus aber werden uns die zünftigen Symbolforscher unserer Zeit auch zum Thema Kreuz noch mancherlei zu sagen haben, was zunächst im kirchlichen Raum Befremden und Widerspruch hervorrufen könnte. Vgl. dazu den Abschnitt ‚das Kreuz‘ bei Frederik Adama van Scheltama in: Symbolik der germanischen Völker. Handbuch der Symbolforschung Bd. 2. 1941 S. 50 ff.

Sodann aber geht der Verfasser dem Auftauchen, der Form und der Anwendung des Labarum nur in der nachkonstantinischen Zeit nach, wobei das über das Chrismon, nämlich die symbolische Anrufung der hl. Dreifaltigkeit an der Spitze feierlicher Urkunden, S. 76 Gesagte zu mindest nicht ganz ausreichend ist. Wichtiger aber wäre es, festzustellen, ob das Zeichen des Monogramms Christi, das wir nachkonstantinisch Labarum nennen, nicht schon in vorkonstantinischer Zeit — und in welcher Bedeutung etwa — vorkommt. Da sagt z. B. Oskar Doering in dem für weitere Kreise bestimmten Büchlein „Christliche Symbole“ 2. A. 1940 S. 39 f., daß die Verschmelzung von X und P zum sogenannten konstantinischen Monogramm schon hundert Jahre vor Konstantin gebräuchlich gewesen sei; ähnlich J. Sauer, Christusmonogramm, in Buchbergers Lexikon für Theologie und Kirche, 2. A. Bd. 2. 1931 Sp. 941 ff. In den Tafeln, die E. Stauffer seiner Theologie des Neuen Testaments (1941) beigibt, haben wir unter Nr. 37 die Rückseite einer Münze Herodes des Großen etwa aus dem Jahre 33 v. Chr., deren Bild Stauffer als dreibeiniges Räuchergefäß mit Deckelhaube, daran sternförmiger Knauf beschreibt. Dieser sternförmige Knauf aber ist nichts anderes als das Skelett des Sechssterns, also des Labarums. Andererseits deuten die Abbildungen 43 und 111 bei St. darauf hin, daß noch weit in nachkonstantinischer Zeit das Christuszeichen auch in der Form vorkommt, in der das P mit dem senkrecht gestellten X als P (crux monogrammatica) zusammenfällt, so daß also keine dem Labarum ähnliche Form dabei herauskommt.

Wenn man nun aber zum Ganzen nachliest, was Ludwig Traube über X sagt (Nomina Sacra, 1907 S. 115), dann wird man sehr skeptisch. Unzweifelhaft steht fest, daß schon in der Priscilla-Katakombe aus dem 3. Jahrhundert das X für Christus gebraucht ist, also lange vor der Anwendung des Zeichens auf der kaiserlichen Reichsstandarte. Weiterhin wurde das Zeichen X als Sigel für $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\varsigma$ und $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\omicron\nu\omicron$ verwendet.

Mit diesen wenigen Bemerkungen möchten wir den Hinweis auf Schäfers anregende Ausführungen abschließen in der Erwartung, daß die eigentliche Debatte damit erst eröffnet sein wird.

Berlin.

Otto Lerche.

Benedikt Marx: Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel. (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgegeben von F. Diekamp und † R. Stapper, Heft 23). Münster, Aschendorff, 1940. X und 104 S. — RM. 5.25.

F. X. Bauer hatte in seiner Monographie über Proklos von Konstantinopel (München 1919) auch eine Untersuchung über die Ueberlieferung der Schriften versprochen, die leider nicht erschienen sind. Dafür hat nun M., wenn auch unter einem anderen Gesichtspunkte, sich der Predigten des Pr. ange-

nommen, nachdem er „Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne“ (*Orientalia Christiana Periodica* V [1939] S. 281—367) herausgesucht hatte; neuerdings hat er (ebenda VII [1941] S. 329—369) den „Homiletischen Nachlaß des Basileios von Seleukeia“ behandelt.

Die Echtheit der bei Migne, PG. 65 gedruckten 20 Orationes und 5 Homilien des Pr. und der 5 bereits von Bauer für ihn in Anspruch genommenen Predigten nimmt M. ohne eingehende Nachprüfung an; von den diesen bisweilen angezweifelten Stücken sucht er nur die Or. VI ausführlicher als „fingierte Homilie und Erzeugnis von Mußstunden“ (S. 90—93) für Pr. zu retten; für Or. II, IV und XVII (letztere ist übrigens auch in der armenischen Ueberlieferung für Pr. bezeugt) ergebe sich die Echtheit ohne weiteres. Das Hauptanliegen M.s ist nämlich die Ermittlung bisher unbekannter Homilien des Pr.; etwa 90 neue Texte glaubt er, wohl meist mit größerer Wahrscheinlichkeit, als Eigentum des Pr. erweisen zu können, darunter sind zwei Inedita, die er Ehrhard verdankt und S. 97—102 veröffentlicht: eine Chrysostomos zugeschrieben Osterpredigt, inc. *Ἄφατος εἰς ἡμᾶς τοῦ Κυρίου φιλανθρωπία* (Nr. 1 seiner Zählung) und einen als Pfingstpredigt des Basileios von Seleukeia überlieferten Text, inc. *Πικρὰ μὲν ἡμῖν, ἀλλ' ἐπωφελεῖ τῆς ἐκκλησίας τὰ πνευματικὰ θέατρα* (Nr. 41). Aus den Spuria Basilii Magni nimmt M. (Nr. 2) die *Ὀμιλία παραμυθικὴ ἀσθενούντι* (PG. 31, 1712—22), aus den Spuria Athanasii seine Nrr. 85—88 (PG. 28, 905—13; 944—57; 973—1000; 1001—1024) für Pr. in Anspruch; die Hauptmasse der neuen Procliana müssen jedoch die Dubia und Spuria des Joh. Chrysostomos liefern. Die Kriterien für diese Zuweisungen sind für M. Form und Inhalt der Texte. Man kann zwar bei ihm, der so viele Predigten der Väter dieser Zeit untersucht hat, eine außergewöhnliche Kenntnis des besonderen Stiles der einzelnen Verfasser voraussetzen, aber manchmal wird man doch bedauern, daß es ihm nicht möglich war, die Textüberlieferung an der Hand von Handschriftenkatalogen, Florilegien, Katenen und Uebersetzungen genauer zu untersuchen und seine inneren Kriterien mit äußeren Bezeugungen zu stützen; das Ziel (S. 4), einen Beitrag zu Pr. und seinen Werken zu liefern, hat er wohl erreicht und man wird ihm für seine mühsame Arbeit Dank wissen.

Einige Ergänzungen zur Ueberlieferung der Homilien seien angefügt. Der M. (S. 1) unerreicht gebliebene Aufsatz von C. Moß (*Le Muséon* 42 [1929] S. 61—63) giebt das in der syr. Ausgabe von J.—B. Chabot (*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* Ser. 5, Bd. 5 [1869] S. 180—83) fehlende Stück der Hom. (nicht Or.) 4 In Nativitatem Christi, PG. 65, 841 bis 44; den griechischen Originaltext dieser (inc. *Εὐκταρον εἰπεῖν σήμερον*) und der 3. Homilie (inc. *Πλούσια γὰρ τῆς θείας χάριτος τὰ εἴδματα*) hat jetzt Ch. Martin (*Le Muséon* 54 [1941] S. 40—48 aus *Par. Graec.* 1941) herausgegeben. Zur Or. 5, *Laudatio* in s. *Virginem et Genetricem Mariam*, inc. *Πᾶσι μὲν αἱ μαρτυρικαὶ πανηγύρεις* (PG. 65, 715—22) ist zu bemerken, daß sie syrisch unter dem Namen des Atticus geht und von J. Lebon (*Le Muséon* 46 [1933] S. 167—202) und gleichzeitig von M. Brière (*Revue de l'Orient Chrétien* 29 [1933/34] S. 160—186) ediert wurde; da sie Joh. Damascenus an zwei Stellen seines Traktates über das Trishagion dem Proklos, Cyrill von Alexandrien aber im 1. Briefe Ad Reginas dem Atticus zuschreibt, möchte sich Lebon dahin entscheiden: „que (le discours) est d'Atticus par Proclus“ (S. 174). — Nr. 18 der Zählung bei M., In Christi Natalem Diem, inc. *Ὁ τῆς δικαιοσύνης* (= PG. 61, 737), wird in der armenischen Ueberlieferung neben Pr. auch Gregor Thaumaturgos, (Pitra, *Analecta sacra* IV, 156—59), in der arabischen dagegen Chrysostomos zugeschrieben, vgl. Ch. Martin, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 24 [1928] S. 364 f.); die Zuweisung an Pr. erfährt eine Stütze durch die Angabe bei A. Ehrhard, Ueberlieferung und Bestand I S. 514. — Die Frage nach dem Verfasser und dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Nrr. 46 und 47 hat auch Ch. Martin in dem oben erwähnten Aufsatz in der *Rev. d'Hist. ecclés.* S. 366—73 behandelt; die

Ps.-Chrysostomus-Homilie (Nr. 46) In Nativitatem Christi, inc. *Μυστήριον ξενὸν καὶ παράδοξον βλέπω* (PG. 56, 383—94, ist nicht nur vom Ps.-Athanas. (PG. 28, 960 f. und Ps.-Chrys. inc. *Πάλιν τῇ παραρησίᾳ* (PG. 59, 709—14) benutzt; Cyrill von Alexandrien, Ad. Reginas in 2 Zitaten und das Florilegium Edessenum (ed. Ign. Rucker in den SB. d. Bayr. Akademie, phil.-hist. Kl. 1933, Heft 5) in 2 anderen Zitaten (Nr. 44 und 45) nennen Chrysostomus als Verfasser, ebenso die arabische Uebersetzung, während die armenische Gregor Thaumaturgos anführt; zuletzt hat Chr. Martin, *Le Muséon* 54 (1941 S. 30 bis 33 sich mit dieser Frage befaßt und die Chrysostomus zugeschriebenen Auszüge S. 48—52 herausgegeben. — Bei Nr. 73 ist die Abfassung durch Pr. auch äußerlich durch die syr. Uebersetzung in Hs. 848 fol. 146 des Brit. Mus. gestützt. — Der von A. Ehrhard, Ueberlieferung usw. Bd. I und II festgestellte Bestand an Pr.-Homilien geht nach einer vorläufigen Schätzung nur mit etwa einem halben Dutzend neuer Texte über das bei Migne gedruckte Material hinaus; von den durch M. neugewonnenen Stücken konnte ich nur Nr. 18 bei Ehrhard wiederfinden; damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß außerhalb der liturgischen Bücher keine anderen Pr.-Homilien überliefert sein können.

Münster/Westfalen.

Adolf Rücker.

Josef Loosen S. J.: *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor* (Münsterische Beiträge zur Theologie herausgegeben von Univ.-Professor Dr. F. Diekamp und † Univ.-Professor Dr. R. Stapper, Heft 24) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1941, XXIII, 132 S. geh. 9.50 RM.

Loosen liefert einen quellenmäßig ausgezeichnet fundierten Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik in frühbyzantinischer Zeit. Damit wird auch von deutscher Seite ein beachtlicher Beitrag zur Erforschung des inneren Lebens der östlichen Kirche beigesteuert. In der Hauptsache wird nämlich diese Sparte historischer Theologie von französisch schreibenden Gelehrten (vgl. I. Hausherr, V. Grumel, M. Lot-Borodino) gepflegt. Die Bedeutung des hl. Maximus für die Entwicklung der Mystik kann nicht leicht überschätzt werden, denn sein Einfluß erstreckte sich in der Folgezeit nicht nur auf den griechischen Osten, sondern griff auf dem Wege über Johannes Scotus Eriugena zu Eckhart auch in den Bereich der weltlichen Theologie über. L. wählte sich für seine Untersuchung ein Teilproblem aus. Er bringt zur Darstellung, was Maximus Confessor über die Beziehungen des getauften und in der Gnade lebenden Christen zur zweiten und dritten göttlichen Person in der Trinität gedacht hat, und arbeitet heraus, was der göttliche Logos und das göttliche Pneuma, welche persönlich dem begnadeten Menschen einwohnen, für die subjektive Rechtfertigung des Menschen bedeuten.

Im I. Teil der Arbeit (S. 7—38) beschreibt der Verfasser die theologische Grundvorstellung des Maximus vom Aufstieg und der Entwicklung des begnadeten Menschen zum Endzustand der Vergöttlichung in der mystischen Beschauung (*ἀνάβασις εἰς θεώσιν κατὰ χάριν*). Auch nach der Erreichung des Zieles der Anabasis tritt nicht Ruhe ein, sondern es herrscht ein ewiges Bewegtsein. Der Mensch steigt nicht aus eigener Kraft, sondern in der Gnade auf. Die Gnade treibt zum sittlichen Tun, dann führt sie zum Erkennen des Göttlichen in der Welt, und auf der dritten Stufe wird Gott jenseits der Welt erkannt. Der vergöttlichte Mensch, der selbst Gott durch Gnade geworden ist, tritt hinaus in die Leere der absoluten göttlichen Transzendenz. Im II. Teil (S. 39—86) wird die Bedeutung des göttlichen Logos bei diesem Aufstieg des begnadeten Menschen untersucht und der III. Teil (S. 87—126)

behandelt das Verhältnis des göttlichen Pneuma zum aufsteigenden Menschengeist. Von den zahlreichen Feststellungen, die den Theologen der Mystik interessieren, sei hervorgehoben, daß Maximus die Theorie vom qualitativen Unterschied zwischen mystischer und nichtmystischer Beschauung zu begünstigen scheint. Ueber die Stellungnahme des Maximus in der Frage nach der Allgemeinheit der Berufung des auf Erden lebenden Menschen zur Mystik ist keine völlige Klarheit zu gewinnen. Da die Vergöttlichung des Menschen, die von der substantialen Einwohnung des göttlichen Logos und Pneuma gewirkt und getragen wird, zugleich auch von der Taufe abhängt, so ist damit ein Kriterium dafür gegeben, daß sich die Auffassung des Maximus deutlich von der rein philosophischen und ebenso von der pelagianischen Erklärung der Beschauung unterscheidet. Die *θεωσις* hat außerdem die im geschichtlichen Raum sich abspielende Inkarnation des Logos zur Voraussetzung und darum hemmt und bündigt die Inkarnation ein für allemal den Flug des Mystikers in die Sphäre der reinen Geistigkeit. Die Menschwerdung Christi bringt unsere Gottwerdung, und unsere Gottwerdung ist Christi Menschwerdung. Wegen der wesenhaften Verbindung des Begnadeten mit Christus dem Gottmenschen nehmen wir auch teil an seinen eigentümlichen Beziehungen zum Heiligen Geist und zum Vater.

Wie der Verfasser (S. 3) einleitend erklärt, möchte er Maximus nur aus Maximus interpretieren. Er kommt darum auch höchst selten auf die Anschauungen anderer Autoren zu sprechen. Diese Selbstbeschränkung und Isolierung des behandelten Problems kann nicht gutgeheißen werden. Es muß als eine selbstverständliche wissenschaftliche Forderung gelten, daß eine theologie- oder dogmenhistorische Frage immer im Rahmen größerer geschichtlicher Zusammenhänge untersucht wird. Denn durch quellenkritische Feststellungen und Aufdeckung ideengeschichtlicher Zusammenhänge oder wenn solche nicht sicher aufgewiesen werden können, durch Aufzeigung gedanklicher Parallelen bei älteren Autoren kann der Quellgrund und das Werden und Wachsen der mannigfach nuancierten Auffassungen verschiedener Denker verfolgt werden, und nur auf diesem Wege kann dann weiter eine in etwa vorliegende selbständige Leistung zuverlässig konstatiert und richtig gewürdigt werden. U. von Balthasar z. B., der in zwei kürzlich erschienenen Arbeiten sich ebenfalls mit der theologischen Bedeutung des Maximus Confessor beschäftigt (vgl. meine Anzeige dieser Werke in der Theol. Revue 1942, 51/4), hat sich an diese erprobte Regel historischer Forschung gehalten und eine reiche Ernte eingebracht. Der Verfasser hätte es sich nicht verdröben lassen sollen, uns wenigstens auf Grund der von ihm mit großer Vollständigkeit verzeichneten Literatur (S. XII—XXII), die vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten erschienen ist und sich mit Fragen zur Geschichte der patristischen Frömmigkeit und Mystik beschäftigt, die daraus für sein Thema zu gewinnenden neuen Erkenntnisse, kritisch gesichtet, vorzulegen. Im übrigen ist die Schrift L's. mit großem Fleiß und aus guter Kenntnis der Werke des Maximus gearbeitet. Die Darstellung ist vor allem wegen allzu großer Aufspaltung der Gedanken, die keinen ruhigen Fluß der Diktion und keine schöne Form aufkommen läßt, nicht gerade gelungen zu nennen. Dankenswert ist das der Schrift beigegebene griechische Wörterverzeichnis.

Breslau.

Berthold Altaner.

Mittelalter.

or I
✓
Fritz Blanke: Columban und Gallus. Urgeschichte des schweizerischen Christentums. (Fretz und Wasmuth, Verlag Zürich). 235 Seiten.

Der Verfasser hat es unternommen, auf Grund sehr sorgfältigen Quellenstudiums die Urgeschichte des Schweizer Christentums aufzuzeigen. Er setzt ein mit dem Eindringen des Christentums in die Schweiz unter den Römern und der Zeit des Eindringens der Burgunder und Alemannen. Der Vf. schildert dann sehr genau und unter Heranziehung aller Quellen und kulturgeschichtlichen Studien das Wirken der beiden irischen Mönche Columban und Gallus. Hierbei hat der Verfasser sehr sorgfältig die Biographie des Heiligen Gallus von Wettli ausgewertet und legt diese zum größten Teil in seiner Arbeit zu Grunde. Mit einem Ausblick auf die beiden größten Angehörigen der Abtei St. Gallen, Notker den Stammler und Tutilo, schließt der Band.

Das Buch ist nicht nur eine sehr sorgfältige historische Arbeit über die Anfänge des Christentums auf dem Boden der Schweiz, sondern der Vf. gewährt sehr schöne und neue Einblicke in das Leben der beiden Mönche, ihre Regel und ihr Wollen. Deutlich wird dabei, wie Columban und Gallus weniger an der Missionierung als vielmehr an ihrer regula interessiert sind. Man darf nur nicht übersehen, daß es sich in dieser Studie nicht nur um die Geschichte des Schweizer Christentums handelt, sondern daß ein Stück der deutschen Christentumsgeschichte in ihren Anfängen uns sichtbar gemacht wird. Hervorgehoben werden muß, daß die manchmal etwas trockene Materie vom Vf. immer wieder lebendig gestaltet und anschaulich und leicht lesbar zur Darstellung gebracht worden ist. Es fehlt dem Buch, daß es nicht in größere Zusammenhänge hineingestellt ist, sondern zu sehr im Stoff beschränkt bleibt, es bleibt der Vf. etwas in den engen Grenzen des Schweizer Bergstaates. Columban und Gallus sind in ihrer Zeit zwar in ihrem Gebiet hängen geblieben, aber wurzeln doch in den geistigen Strömungen ihrer Zeit, die über die Schweizer Grenzen hinausgingen und gehen.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Rudolf Meißner, Die norwegische Volkskirche nach den vier alten Christenrechten (Schriften des deutsch-rechtlichen Instituts in Verbindung mit der Forschungs- und Lehrgemeinschaft „Das Ahnenerbe“, herausgegeben von Karl August Eckhardt, Weimar, Verlag Hermann Böhlau, Nachf. 1941, 2,65 RM.

Im gegenwärtigen Zeitgeschehen, in dem Norwegen und seine kirchlichen Verhältnisse weitgehend in den Blickpunkt europäischen Interesses getreten sind, kann eine rechtshistorische Untersuchung über die norwegische Volkskirche von vornherein Interesse für sich in Anspruch nehmen. Dies um so mehr, als sogar der Reichsführer SS. Heinrich Himmler der Schriftenreihe folgendes Geleitwort auf den Weg gegeben hat: „Ein Volk lebt so lange glücklich in Gegenwart und Zukunft, als es sich seiner Vergangenheit und der Größe seiner Ahnen bewußt ist“. Behandelt wird das Leben der früh norwegischen Christenheit nach Abschluß der Christianisierungsperiode (etwa 1030). Die Quellen der Darstellung sind die Rechtsbücher der vier norwegischen Thingbezirke. Es ist ein Christenrecht, was dargestellt wird, kein Kirchenrecht, denn eine eigentliche Kirche und Kirchenverfassung gab es ja noch nicht. Die Christen stehen sichtbar noch inmitten der im Grunde noch

heidnischen Umwelt und fest aufbauend auf der heidnischen Ueberlieferung. Den Uebergang vom Christenrecht in das norwegische Kirchenrecht, die Entstehung und spätere Entwicklung der norwegischen Kirchenverfassung können wir dann dem Sammelwerk *Ekklesia* (Dir Kirche Norwegens) entnehmen.

Berlin-Wilmersdorf.

W. Haugg.

Die *Quaestiones disputatae De fide* des Bartholomäus von Bologna O. F. M. Von Dr. P. Meinolf Mückshoff O. F. M. Cap. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band XXIV. Heft 4. 8° LX und 199 S. Münster i. W. Aschen-dorff. 1940. RM. 11.40.

Bartholomäus von Bologna aus dem Franziskanerorden, unter Alexander IV. Inquisitor in Avignon, vor 1275 magister regens an der Universität Paris, 1279 Lector S. Palatii und 1285—1288 Provinzialminister der Bologneser Ordensprovinz, hat neben einem Traktat *de luce* und zehn Sermones an authentischen Schriften noch 12 *Quaestiones de primo principio*, 5 *de fide*, 5 *de anima* und 4 *de assumptione Beatae Virginis Mariae* hinterlassen. V. bietet uns nun in dem angezeigten Werk vor allem einen kritischen Ueberblick über Leben und Schriften des Bartholomäus, dann aber eine wertvolle Ausgabe der fünf *Quaestiones disputatae de fide*, welcher *Cod. Theol. Phil. Q. 160* der Landesbibliothek in Stuttgart und *Cod. Plut. XVII sin. 8* der *Biblioteca Medicea Laurenziana* in Florenz zugrunde liegen. Wertvoll ist hier, daß nicht bloß die Zitate mit aller Sorgfalt verifiziert werden, sondern daß jeweils auch auf diejenigen Stellen verwiesen wird, an denen andere Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts gleiche Probleme behandeln. Aus der Frühscholastik findet man so z. B. die Namen von Raduphus Ardens, Simon von Tournai, Petrus von Capua, Praepositinus, Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre, Philipp dem Kanzler, Hugo a. S. Charo, Johannes von Treviso, und Richard Fishacre, deren Werke uns meistens lediglich in Handschriften erhalten sind.

Die Titel der Quästionen lauten: 1.) *Quaestio est, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua, quae non possunt convinci per naturalem rationem.* 2.) *Quaestio est, utrum quilibet in sua fide possit salvari, an solum sit una fides tantum in qua sit salus.* 3.) *Quaestio est, utrum fidei christianae possit subesse falsum, et hoc est quaerere, utrum sermones complexi, qui sunt veritatum articulorum fidei enuntiativi, possunt esse falsi, ut: caro nostra resurget, mundus conflagrabitur per ignem et sic de aliis.* 4.) *Quaeritur, utrum verum, quod subest articulis, fidei christianae sit verum, quod a parte sua sit demonstrabile, quantum est ex sua ipsius propria certitudine, licet nos non possimus ipsum demonstrative probare propter defectum ingnorantiae nostrae.* 5.) *Quaestio est, supposito, quod tantum sit una lex sive fides, in qua sit salus, utrum illa fides sit fides christianorum.*

In besonders eingehender Weise widmet der V. einen eigenen, zweiten Teil des Werkes der Untersuchung des *Auctoritas-Ratio-Problems* in den Quästionen des Bartholomäus, soweit es die Glaubensbegründung und das Verhältnis des Glaubens zur Wahrheit und zum Wissen betrifft. Da jeder Theologe im Strom einer Entwicklung steht, kann seine Bedeutung und vielfach auch der Sinn und die Tragweite der von ihm behandelten Probleme nur dann erfaßt werden, wenn man die Vor- und Mitwelt und schließlich auch die Nachzeit zum Vergleich heranzieht. Dieser Aufgabe hat sich denn auch V. mit großer Geduld unterzogen. Merkwürdigerweise hat er aber hierbei die Paulinenliteratur unberücksichtigt gelassen, obwohl sie sich mit den Problemen der Glaubenslehre in jener Zeit eingehend zu befassen pflegt. Immerhin aber ergibt die geleistete Untersuchung zur Genüge, daß Bartho-

Iomäus zwar ein belesener Gelehrter, aber nicht ein origineller spekulativer Theologe gewesen ist. Jedenfalls war er der Erste innerhalb der Franziskanerschule, der die Glaubensbegründung zum Gegenstand von *Quaestiones disputatae* gemacht hat. Auch wird er als Quelle für den Kardinal Mattäus ab *Aquasparta* erwiesen.

Bamberg.

Artur Landgraf.

Martin Grabmann: *Gentile da Cingoli*, ein italienischer Aristotelesklärer aus der Zeit Dantes. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung; Jahrgang 1940, Heft 9. München 1941, kl. 8^o, 88 Seiten.

In das Gesamtbild des mittelalterlichen Geisteslebens, das Grabmann aus einer nun schon fast unübersehbaren Menge von nach den handschriftlichen Quellen zumeist als deren Entdecker gezeichneten Einzelbildern zusammengesetzt hat, fügt er mit dieser Untersuchung einen neuen Mosaikstein ein. Wieder geht es dabei um das Hauptproblem der mittelalterlichen Geistesgeschichte: die Aufnahme und Verarbeitung des aristotelischen Gedankenguts, diesmal exemplifiziert an einem italienischen Professor der Philosophie an der Universität Bologna: *Gentile da Cingoli*. Aufgrund seiner einzigartigen Kenntnis der Handschriften auch der italienischen Bibliotheken gelingt es Grabmann, das bisher über das Leben und Wirken dieses mittelalterlichen Aristotelikers gebreitere Geheimnis zu lüften und diesen vor allem in seiner schriftstellerischen und lehrenden Tätigkeit uns verhältnismäßig deutlich vor Augen zu stellen. Denn Leben und Lehren dieses Mannes sind typisch für den Vorgang der Aristotelesrezeption in Italien überhaupt. *Gentile da Cingoli* — geboren in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts eben in *Cingoli* in der Mark *Ancona* — wird in dem Zentrum des abendländischen Aristotelismus, in Paris, u. a. durch *Johannes Vath*, den Pariser Rektor des Jahres 1290, in die aristotelische Philosophie eingeführt und bringt dann von dort her — wie so mancher vor und neben ihm es auch sogar schon mit *averroistischem* Gedankengut getan — die neuen Ideen in seine Heimat, wo er sie im Verein mit Gleichgesinnten vorträgt und zu verbreiten sucht.

So erstreckt sich die wissenschaftliche Tätigkeit *Gentiles* hauptsächlich auf die Bearbeitung der aristotelischen Logik und vor allem der Sprachlogik, in deren Rahmen ja ein gut Teil der erkenntnistheoretischen und -psychologischen Probleme des Mittelalters zu Worte kommen. Kommentare zu der *Isagoge* des *Porphyrius*, zu den *Kategorien*, zu *Perihermeneias* und zu den *Analytica priora* des *Aristoteles*, zu dem *Tractatus de modis significandi* des *Martinus von Dacien* und psychologisch-medizinische *Quaestiones* sind uns vor allem durch die *Reportata* seines Schülers *Guilelmus de Varignana* überliefert worden. Die Arbeits- und Wirkungsweise *Gentiles* wird am besten charakterisiert durch die beigegebenen Texte, denn diese zeigen u. a. deutlich den Fortschritt seiner Arbeit an den sprachlogischen Problemen in den verschiedenen Ansätzen zu der Kommentierung des *Tractatus de modis significandi* des *Martinus von Dacien* und schließlich sogar die Weiterverarbeitung der Gedanken *Gentiles* bei einem *Magister Swebelinus*.

Indem uns so an Hand dieses Einzelfalles ein Blick auf die Vorgänge und Zusammenhänge der Aristotelesrezeption an den italienischen Universitäten, speziell der von *Bologna*, wohin *Dante* ja auf seiner Lebenswanderung auch gelangte, ermöglicht wird, fällt auch von dieser Seite her ein neuer Lichtstrahl auf das geistige Milieu *Dantes* und besonders auf seine Vertrautheit mit der Ideenwelt des *Stagiriten*, die den Dichter manchmal fast als zu einem Kommentator der *Scholastik* geeignet erscheinen läßt.

Hohen Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Konrad von Mengenberg: *Planctus ecclesiae in Germaniam* (*Monumenta Germaniae Historica*, C I 2: Staatsschriften des späteren Mittelalters II, 1), bearbeitet von Richard Scholz, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig 1941, VIII und 104 S.

Aus dem Jahresbericht des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde für das Jahr 1937 war zu erfahren, daß ein altes, einst von Karl Zeumer begründetes und geleitetes Arbeitsvorhaben der „Monumenta“, die Sammlung der Staatsschriften des späteren Mittelalters wieder aufgenommen und der Leitung von Richard Scholz und Hermann Heimpel unterstellt worden sei. Als sein erstes Ergebnis liegt jetzt als erstes Stück des zweiten, den Werken Konrads von Mengenber geltenden Bandes dieser neuen Reihe der *Planctus ecclesiae* in Germaniam vor, den R. Scholz selbst unter Mitarbeit von Norbert Fickermann bearbeitet hat, wie kein anderer dazu berufen, da er schon 1914 den Erstdruck dieses eigentlich erst durch H. Grauert 1901 wieder bekannt gewordenen Werkes besorgt hatte. Ueber seinen Verfasser ist Neues nicht zu sagen, seit mit Ibachs Arbeit über Leben und Schriften des Konrad von Mengenber (Berlin 1938) alle ältere Literatur überholt worden ist. Scholz schließt sich ihm in der knapp gefaßten Einleitung an, vor allem, was die Beurteilung von Konrads Weltanschauung betrifft, die auch dort einheitlich gewesen sei, wo man früher einen „Bruch“ anzunehmen geneigt war. Denn „die Sache des Reichs und die Anrechte der Deutschen am Reich hat er nie preisgegeben, päpstliche Uebergriffe nie gebilligt“ (S. 3). Ebenso nachdrücklich hebt er bei der Frage der Bedeutung des *Planctus* für Konrads politische Anschauungen hervor, daß es sich hier um ein Jugendwerk für einen ganz bestimmten nichtpolitischen Zweck handelt, um „eine Examensarbeit im wörtlichen Sinne, um als Bittschrift an der Kurie bei der schriftlichen Prüfung des Bewerbers um eine Pfründe zu dienen“ (S. 10). Aus dieser Eigenart erklärt sich vieles, was an Stil und Sprache des *Planctus* auffällt und vom Bearbeiter kurz erläutert wird. Bei dieser Gelegenheit wird auch als bisher nicht erkannte Quelle die *Poetria nova* des Engländers Galfridus de Vivo Salvo aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nachgewiesen, ein zu Konrads Zeit viel gebrauchtes Lehrbuch der Poetik, während die Benutzung der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine mit großer Wahrscheinlichkeit wenigstens vermutet werden kann.

Die handschriftliche Ueberlieferung des wohl schon im Herbst 1337 fertigen Werkes war für die Edition verhältnismäßig einfach, da es nur in einer Pariser Hs. vorliegt (von der es noch eine Abschrift ohne eigenen Wert gibt). Da sie aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammt, muß sie dem Original sehr nahe stehen, und stammt vielleicht sogar aus Konrads eigenem Besitz. Die Ausgabe selbst ist samt dem Namen-, Wort- und Sachregister mit größter Sorgfalt gearbeitet und mit sehr förderlichen Anmerkungen versehen, welche das Verständnis des Lesers erleichtern und zugleich auch die geistige Eigenart des Verfassers in deutliche Erscheinung treten lassen. — Einige Textbesserungen hat inzwischen Klapper, DLZ. 1942 Sp. 404 f. vorgeschlagen.

Freiburg i. Br.

Hans-Walter Klewitz.

Bruno Decker: *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, Band VII). Verlag Müller und Seiffert, 1940 (XV, 224 S., gr. 8°). 12.— Reichsmark.

Die vorliegende Arbeit verdient die gute Aufnahme, die sie von der Fachkritik bereits gefunden hat.

Der Verfasser hat erst sein Thema und Ziel scharf umrissen und er tat gut daran; denn die Problemstellung, von der aus damals die Frage nach der

Offenbarung behandelt wurde, ist von der heutigen ganz verschieden. Nur die auf die Zukunft gerichtete Prophetie interessierte die fröhscholastischen Autoren; sie bildete auch in der Hochscholastik noch den Mittelpunkt der Erörterung. Dabei fanden besonders zwei Problemkreise besondere Beachtung: die erkenntnistheoretische Frage nach der Vereinbarkeit der absoluten Unfehlbarkeit der göttlichen Voraussagen mit der wesentlichen Kontingenz der vorhergesagten Ereignisse und die psychologische Frage nach dem Offenbarungsvorgang. Die vorliegende Arbeit hat es nur mit der letzten Frage, mit der Theorie des Offenbarungsaktes zu tun.

In einem ersten, kürzeren Teil werden die Quellen vorgeführt, die auf die scholastische Doktrin Einfluß gewannen. Von den wenigen der patristischen Ueberlieferung entnommenen Stellen wurden vor allem wirksam Augustins Lehre von der dreifachen Vision (*De gen. ad lit.* XII c. 6 und 7) und Kassiodors Definition der Prophetie aus der Einleitung seines Ps.-Kommentars, die beide auf dem Umweg über die Glossenliteratur der Scholastik zugeführt wurden. Der zweite Strom, welcher der Prophetielehre der Scholastik Anregung und Befruchtung gab, ging von der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie aus, besonders von Avicenna, der die Prophetie als Funktion natürlicher Kräfte bei besonders günstiger seelischer Struktur betrachtete, und von Maimonides, der diese Theorie mit dem biblischen Material in Einklang zu bringen suchte, indem er an dem göttlichen Ursprung der Prophetie festhielt und die sittlichen Vorbedingungen auf Seite des Propheten stark betonte.

Nachdem der Verfasser in einem literarhistorischen Ueberblick den chronologischen und problemgeschichtlichen Rahmen gezeichnet hat, läßt er jeden Scholastiker, ja jede in Frage kommende Schrift einzeln zu Wort kommen, wobei er mit genauer Sorgfalt all die Wandlungen verzeichnet, welche das Problem erfährt, die Gesichtspunkte, die neu hinzutreten bzw. ausgeschieden werden, die Einflüsse und Abhängigkeiten, die sich nachweisen lassen. Diese Methode ist von dem quellenanalytischen Interesse diktiert, das den Verfasser leitet. Es entsteht ein methodisch und sachlich gleich sorgfältig gearbeiteter Längsschnitt durch ein fast nur aus Handschriften zugängliches Problemgebiet, der mit einer seltenen Anschaulichkeit die Tendenzen enthüllt, welche das scholastische Denken beherrschen, belasten und fördern, und die verschiedenen Richtungen zeigt, welche hier miteinander ringen.

Wie viele Erörterungen hat z. B. das Wort, daß der Prophet die Zukunft „in speculo aeternitatis“ schaut, veranlaßt, ein Wort, dessen letzter Ursprung im Dunkel liegt. Während Wilhelm von Auxerre und Philipp der Kanzler den Spiegel mit der göttlichen Wesenheit identifizieren, haben Alexander von Hales und Albert d. Gr. mit tiefer theologischer Spekulation seinen kreatürlichen Charakter verteidigt. In dem Bestreben, die Analogie mit dem materiellen Spiegel herauszuarbeiten, bietet Alexander seine ganzen Kenntnisse über Spiegeloptik und Lichttheorie auf und sucht Albert wenigstens die Aehnlichkeit in der Funktion des Widerspiegels darzutun, während Thomas schließlich den ganzen Ballast dieser künstlichen Konstruktionen wieder ausscheidet. In ähnlicher Weise wurden die langen terminologischen Erörterungen, welche durch Augustins „offenbar abwegige“ Identifizierung des Pneumas in 1. Cor. 14, 14 mit der menschlichen Einbildungskraft hervorgerufen worden waren, später zurückgedrängt.

Sachlich wichtiger sind die Bemühungen der Scholastiker, den übernatürlichen Charakter der Prophetie zu sichern, der durch die augustinische Erleuchtungstheorie verwischt worden und durch die naturalistischen Deutungsversuche Avicennas gefährdet war. Seit Philipp dem Kanzler wird der übernatürliche Ursprung der Prophetie aus ihrem Inhalt begründet, weil die freie Zukunft der menschlichen Erkenntnis unzugänglich sei. Aber immer deutlicher ringt sich in der Hochscholastik das Bewußtsein durch, daß das eigentliche Wesen der Prophetie nicht in ihrem futuristischen Inhalt zu suchen sei.

Neben den engeren Begriff der Prophetie tritt der weitere der *revelatio* und *inspiratio*, der nicht mehr allein und nicht mehr zunächst durch den Inhalt, sondern durch die göttliche Vergewisserung des Inhaltes bestimmt wird; neben dem materiellen Inhalt kommt die Bedeutung des Formalobjekts zur Geltung; Offenbarung ist nicht bloß Vermittlung neuer Kenntnisse, sondern neue übernatürliche Lebensbeziehung zu Gott. Diese Umstellung, die mit einer neuen und vertieften Auffassung des Glaubens und der Theologie einhergeht, und die ihr zugrunde liegenden Faktoren hätten noch mehr Beachtung verdient, als sie beim Verfasser finden. Ueberhaupt ist dringend zu wünschen, daß die wertvollen Aufschlüsse der schönen Arbeit für die theologische Beurteilung und Einschätzung der scholastischen und thomasischen Offenbarungstheorien voll nutzbar gemacht werden. Nichts erleichtert mehr ein Werturteil über die zeitlose Gültigkeit von Theorien als die Aufdeckung der zeitbedingten Einflüsse. Die Voraussetzungen hiefür hat der Verfasser geschaffen, in ganz zuverlässiger und umsichtiger Weise geschaffen.

Bonn.

A. Lang.

Wilhelm E. Heupel: *Der sizilianische Großhof unter Kaiser Friedrich II. Eine verwaltungsgeschichtliche Studie* 1940. Leipzig. Verlag Karl W. Hiersemann. Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (Monumenta Germ. Historica Bd. 4).

Dem Kirchenhistoriker wird ein Hinweis auf diese Untersuchung, deren Ausgangspunkt die Frage nach dem Aufbau der Verwaltung am Hofe Barbarossas ist, insofern willkommen sein, als hier die sizilianische Verwaltung, deren Erforschung bisher spürbar vernachlässigt worden ist, ihren Darsteller findet.

Die Anregung zu dieser lohnenden Arbeit, die in München 1938 als Dissertation vorlag, ist von Rudolf von Heckel ausgegangen, der selbst auf diesem Gebiete der hochmittelalterlichen Verwaltung wertvolle Vorarbeiten geleistet hat. Wegen der allzu großen Lücken des Materials konnte H. noch nicht ein Gesamtbild von Aufbau und Organismus des sizilischen Beamtenstaates entwerfen und eingehend die gesamte sizilische Verwaltung darstellen. Nur der Mittelpunkt der Verwaltungstätigkeit, der Großhof, konnte auf Grund des bisher gedruckten Materials zur Darstellung kommen. Bis in alle Einzelheiten vermittelt H.s Arbeit die Kenntnis der Verwaltungsvorgänge am Großhof. Die Besonderheit und das eigene Leben der Verwaltung werden beschrieben. Die Gliederung des Großhofes und die Aufteilung der Verwaltungsarbeiten in die verschiedenen festen Aufgabenkreise und festumgrenzten Geschäftsbereiche ist schon entwickelt. Die Untersuchung der einzelnen Stellen: Kanzlei, Gericht und Kammer nach Zuständigkeit, innerem Geschäftsgang und Stellung innerhalb des gesamten Hofes ergibt ein konturiertes Bild der kaiserlichen Behörden und vermittelt eine Anschauung von dem Typus der friderizianischen Amtsstellen.

H. zählt eine Reihe verschiedener Akten auf und beschreibt sie in ihren einzelnen Gliedern, so daß die für die friderizianische Verwaltung bezeichnenden Merkmale hervortreten.

Der Wert der Untersuchung liegt darin, daß H. auf Grund der Urkunden neues Material erschließt. Die Auswertung der zusammengetragenen Ergebnisse ist folgenden umfassenderen Arbeiten vorbehalten. Die Weiterführung der vorliegenden Arbeit ergäbe gesicherte Maßstäbe für die Beurteilung der geschilderten Einrichtungen. Auf dem Gebiete der Verwaltungsgeschichte klaffen spürbar überall große Lücken, da die Urkunden noch nicht gedruckt sind, so daß noch viel Vorarbeit geleistet werden muß, um zu sicheren Resultaten zu kommen.

Bonn/Rhein.

Hermann Reuter.

Giannino Ferrari dalle Spade: Immunità ecclesiastiche nel diritto Romano imperiale, extratto dagli atti del Reale istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, tom. 99, parte 2: cl. di scienze mor. e lett., Venezia 1939, 142 S.

In 6 Abschnitten legt Verfasser mit dieser Arbeit die Ergebnisse seiner eingehenden historischen Forschungen zum Gebiet der Privilegien und Lastenfreiheiten der christlichen Kirche und ihrer Geistlichkeit im Recht der römischen Kaiserzeit der Öffentlichkeit vor. Zunächst behandelt er (S. 3 ff.) die Freiheit von Grundsteuern, sodann (S. 16 ff.) jene von *munera sordida* und *munera extraordinaria*, ferner die Freiheit der Kleriker von *munera civilia* (S. 56 ff.). In 4. Abschnitt folgt die Darlegung der Freiheiten der Kleriker hinsichtlich Tutel und Cura (S. 65 ff.). Der nächste Abschnitt bringt die Privilegien der Kirche bezüglich der Handelsabgaben (S. 87 ff.) und im letzten (S. 108 ff.) folgen die Begünstigungen für Kirche und Klerus auf dem Gebiet der Gerichtsbarkeit. — Die Entwicklungsphasen zu den einzelnen Abschnitten, ihre Vielgestaltigkeit in Weiterbildung und Umgestaltung werden vom Verfasser gewissenhaft dargelegt. Was den 1. Abschnitt anlangt (Freiheit von Grundsteuer), so war sie eine doppelte: Begünstigung der Kirche als solcher unter Konstantin vom Jahre 315, die bald gegenteiligen Strömungen unterlag, die auf der Synode von Rimini (359) Ausdruck fanden und sich langsam zum Verlust dieser Immunität ausbildeten, welche jedenfalls im 5. Jahrhundert beseitigt war. (S. 6). Seit Gesetz vom Jahre 353 war auch der Klerus für sich und seine Familienmitglieder grundsteuerfrei. Später aber wurde diese Lastenfreiheit eingeschränkt und erhielt sich auf dem Weg des Spezialprivilegs für Stadtgeistliche, nicht aber für Landgeistliche (S. 11). Diese Unterscheidung in Stadt- und Landklerus ist nach dem Verfasser schon eine sehr frühe (S. 15). Unter den „*munera sordida*“ — Quelle hiefür wie für die meisten Immunitäten ist der Codex Theodosianus — sind vom Verfasser eine Reihe von Lasten festgestellt, welche die Kirchenvermögen ausnahmsweise nicht ergreifen sollen: so u. a. Proviantleistungen an die Heeresverwaltung, Leistungen für die staatlichen Posten, von *operae* und *artifices*; Baumaterialien und Holz für militärische Zwecke, Reparaturleistungen für öffentliche Gebäude, Beherbergungslast, Wege- und Brückenbaulast (S. 26 ff.). Befreit sind gewisse Kategorien von Personen, dann aber allgemein die Kirchen, was Verfasser als eine spätere Interpolation der in den Cod. Theodos. aufgenommenen Bestimmungen erkennt (S. 37). Des weiteren wird gezeigt (S. 38 ff., 53), daß der Begriff der *munera sordida* und der *m. extraordinaria* in den fraglichen Bestimmungen nicht scharf getrennt ist. Verfasser legt dar, daß Kirchen im Fall außergewöhnlicher Bedürfnisse auch besonderen Lasten unterworfen bleiben (S. 47 ff), und daß jedenfalls unter Justinian auch hier eine Verschlechterung der Lage der Kirche eintrat (S. 52). Andererseits schuf dieser Kaiser eine besondere Lastenfreiheit für die 1100 Ergasteria der Kirche S. Sofia in Konstantinopel als solcher (S. 53). Die Freiheit der Kleriker von bürgerlichen Lasten (S. 56) beginnt sich unter Konstantin anzubahnen. In Betracht kommt vor allem die Ausnahme von *nominations* und *susceptiones* für Gemeindeämter u. ä.

Die Freiheit der Kleriker von der Uebernahmepflicht für Tutel und Cura entstand erst unter Justinian (S. 65 ff., 85). In diesem Abschnitt setzt sich Verfasser mit verschiedenen Belegen auseinander, die, sich häufig widersprechend, Tutel und Cura bald zu den *munera publica*, bald zu den *m. civilia* rechnen (S. 77 ff.) und legt dar, wie die Vorstellung der Vormundschaft als Amt im öffentlichen Interesse, für welches sich die staatlichen Behörden interessieren, erst dem spätrömischen Recht eigen ist.

Was die Privilegien hinsichtlich kaufmännischen Erwerbs anlangt (S. 87 ff.), so waren von der schon seit dem Ende des Prinzipats bis zur Zeit Kaisers Anastasius bestehenden *lustralis collatio*, einer alle 5 Jahre fälligen Abgabe

aus dem Gewerbe, die Kleriker bzw. Kirchen seit Konstantin befreit: „si quid de vobis alimoniae causa negotiationem exercere volunt, immunitate potientur“ (S. 91). Verfasser weist Seite 95 auf das Verbot Kaiser Valentinians vom Jahre 452 hin, betr. Untersagung des Handels für Kleriker. Derselbe Kaiser brachte auch eine Belastung der Kaufgeschäfte mit einer Abgabe (*exactio siliquarum*), von der, wie Verfasser darlegt, einige Kirchen ausgenommen waren (S. 96 ff.), ein Rechtszustand, der sich im Ostgotenreich weiter erhielt (S. 99 ff.). Unter Justinian fällt die Befreiung der Kirchen von den *inscriptiones lucrativorum* nach Cod. Just. 1, 2, 22 (S. 105 ff.) Im 6. Abschnitt führt Verfasser über das Sonderrecht des Klerus zur gerichtlichen Zuständigkeit aus (S. 108 ff.): Kriminalsachen von Geistlichen gehören nach kaiserlicher Konstitution von 376 vor die weltlichen Gerichte, nur leichte Delikte „*ad religionis observantiam pertinentia*“ vor die kirchliche Instanz. Für Vermögensstreitigkeiten der Kleriker sind nach Konstitution vom Jahre 399 die ordentlichen Gerichte zuständig, womit auch die dritte Sirmondianische Konstitution übereinstimmt (S. 110). Doch können solche Prozesse stets vor dem geistlichen Gericht angebracht werden, wenn ein Kompromiß der Parteien vorliegt, und es ist durchaus möglich, daß auch Laienparteien dieses Gericht in Anspruch nehmen. Ein Laienkläger kann den Geistlichen auch vor das staatliche Gericht bringen (S. 113) und andererseits kann ein geistlicher Kläger einen Laienbeklagten mit dessen Einwilligung vor das kirchliche Gericht zitieren (S. 114). Zur Frage des *Compromissum* und der Notwendigkeit der vorherigen Unterwerfung unter dasselbe erörtert Verfasser eine Reihe interessanter Streitfragen, zu welchen namentlich *Lameyer* und *Steinwenter* Stellung genommen haben (S. 120 ff.). Ueber das vom geistlichen Gericht angewendete materielle Recht schreibt Verfasser S. 122: „Das Recht, das man vor dem bischöflichen Gericht anwandte, ist nicht das Recht des Staats, sondern ein Recht besonderer Art, bei welchem die *aequitas christiana* eine besondere Rolle spielt, eine *aequitas*, die nicht mit jener der heidnischen Epoche zusammenfällt“. Die erste Sirmondianische Konstitution, die abweichend von der späteren Entwicklung das bischöfliche Gericht auch bei nur einseitiger Unterwerfung einer Partei zuständig werden läßt, hält Verfasser im Gegensatz zur herrschenden Lehre, wie sie besonders *Hänel*, *Mommsen* und der von Verfasser nicht genannte *Busek* gefestigt haben, für unecht (S. 123 ff.), bestenfalls, meint er, die Geltungsdauer dieser Konstitution sei nur von kurzer Dauer gewesen, da vom Jahre 398 an jedenfalls das geschilderte Kompromißerfordernis vorgesehen war (S. 126). Im Anschluß werden weitere Privilegien prozessualen Charakters behandelt (S. 127 ff.), so das seit 381 bestehende Zeugnisverweigerungsrecht der Bischöfe, ferner das Privileg derselben, wegen öffentlicher Delikte nicht vor das weltliche Gericht gestellt zu werden, das Privileg sämtlicher Kleriker von 412, wegen öffentlicher Anklagen nur an das bischöfliche Gericht zu kommen (S. 129 ff.), das Recht der in Zivilsachen belangten Kleriker, den Prozeß nicht außerhalb ihres Wohnsitzes führen zu müssen (S. 134); weiterhin Privilegien der Kirche betr. Erstreckung der Klagenverjährungsfristen zu ihren Gunsten auf 100, später auf 40 Jahre (S. 136), das gesetzliche Pfandrecht der Kirche am Vermögen des Erbpächters von Kirchengütern wegen ihrer Ansprüche aus Verschlechterung der Pachtsache (S. 137). Endlich gedenkt Verfasser der Anerkennung des Instituts der *defensores ecclesiarum*, das seit 407 erwähnt ist (S. 138), und vertritt die Ansicht, daß diese frei von der Kirche gewählt, meist aus Laienjuristen bestehenden *advocati* sich längere Zeit, als gewöhnlich angenommen wird, erhalten haben.

Betrachten wir das Werk als Ganzes, so handelt es sich um eine anregende, sorgfältige Arbeit, die eine Reihe schwierigen Materials mit Umsicht durchforscht hat. Mag man vielleicht auch nicht alle Gedankengänge des Verfassers teilen, so wird man jedenfalls seinen vorsichtig abwägenden und kenntnisreichen Schlüssen Achtung abgewinnen. Eine vollkommene Zusam-

menstellung aller rechtlichen Vergünstigungen des geistlichen Standes bezw. der Kirche für die römische Periode bringt die Arbeit freilich nicht. Es sei hier nur auf einiges hingewiesen, was zur Abrundung des Bildes beigetragen hätte: bei Frage der vormundschaftlichen Befreiung der Kleriker vermißt man nähere Ausführungen zu Nov. 123, 5; die Befreiung von der patria potestas durch Erlangung der Bischofswürde (Nov. 81, 3) ist ebensowenig behandelt wie die Exemption des kirchlichen Einkommens des Geistlichen von den Rechten seines etwaigen Gewalthabers, weil dieses Vermögen zum *peculium quasicastrense* gehörte (Cod. Just. 1, 3, 34). Auch die Frage, daß gewisse Bürgerschaften von Geistlichen nichtig waren und diese nicht verpflichteten (Nov. 123, 6), ist vom Verfasser nicht behandelt. Endlich wäre noch hinzuweisen auf das Recht der Kirche am erblosen Nachlaß eines ihrer Geistlichen, ein Privileg, mit welchem die Kirche vor dem Fiskus rangiert, ja ihn ausschließt (Cod. Just. 1, 3, 20; Nov. 131, 13). Das Fehlen eines Quellenregisters ist ein fühlbarer Mangel beim Studium des Buches.

München.

Rudolf Düll.

Alfons Hufnagel: Die Wahrheit als philosophisch-theologisches Problem bei Albert dem Deutschen. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, herausgegeben von A. Radermacher † und G. Söhngen, Heft XVII, Bonn, Peter Hanstein, 1940, 89, XII und 108 Seiten; 3,80 RM.

Als seinen Beitrag zu dem jeder Zeit und Generation neu aufgegebenen Ringen um die „Wahrheit“ bringt in dieser „Grenzfrage zwischen Theologie und Philosophie“ Hufnagel eine für die Charakteristik der gedanklichen Arbeit Alberts des Großen wie für die Erkenntnis des Wahrheitsproblems gleich bedeutsame historisch-systematische Studie. Zweimal hat Albert das Wahrheitsproblem im größeren Zusammenhange erörtert: zuerst am Anfang seines Weges im *Sentenzenkommentar* (ca. 1243—48) und dann in seiner *Summa theologiae I* (nach 1270) gegen Ende seines langen Lebens. Die oft gegenüber dem Werk des Albertus sich erhebende Frage: hat er ein eigentliches System schaffen wollen und können oder er ist lediglich ein Kompilator — wenn auch größten Stils — geliebt? erhält durch den Vergleich der von ihm in diesen beiden Werken gegenüber der Wahrheitsfrage jeweils eingenommenen Position eine neue Beleuchtung. Denn auf diese Weise wird die Entwicklung deutlich, die Albert durchgemacht hat von der am Anfang stehenden Durcharbeitung und Durchleuchtung der verschiedenen alten und neuen Autoritäten bis hin zur definitiven Festlegung auf eine Lösung im Alter. So konnte Hufnagel mit Recht den systematischen Charakter der Leistung des Albertus Magnus auch an Hand der Behandlung dieser Frage erneut feststellen und belegen. Die bisher so oft zu Tage getretene Schwierigkeit bei der Beurteilung und Auswertung des Albertus liegt ja wohl hauptsächlich darin begründet, daß man diesen deutschen faustischen Geist zu leichthin vergleicht mit dem romanischen formalen Genie seines Schülers Thomas von Aquino. Alberts Eigenart — und das wird man wohl auch als einen typisch deutschen Charakterzug ansehen dürfen — besteht aber gegenüber Thomas gerade darin, daß er nicht zuerst nach der formulierten Lösung einer Frage sucht, sondern bei der Entfaltung der dem behandelten Stoff eigenen Problematik in dauernder geistiger Entwicklung und Weiterbildung begriffen bleibt — selbst auf die Gefahr hin, dadurch unklar und unsystematisch zu wirken. Albertus ist deshalb zweifellos schwieriger zu verstehen und zu interpretieren als etwa Thomas, aber er gibt dafür — recht verstanden — den echten Impuls zu eigenem Ringen und selbständiger Forschung weiter. Das tritt auch bei der Behandlung des Wahrheitsproblems durch Albert schön zu Tage; im Vordergrund steht für ihn nicht die Definition, sondern das Problem, das er mit Sorgfalt nach allen Seiten der ihm

vertrauten scholastischen Methode entfaltet. An Hand der Autoritäten aus der Väterzeit: Augustin, Hilarius, Anselm einerseits — des „Philosophen“ und seiner Kommentatoren andererseits und auch nach dialektischer Methode aus dem Gegenbegriff des *falsum* legt er die verschiedenen Aspekte der Wahrheitsfrage dar, wie die geistige Situation seiner Zeit sie bot. Der Stoff gliedert sich nach den Hauptfragen des scholastischen Denkens: wie verhält sich das *verum* zu den anderen Transzendentalien, zum *ens* und zum *bonum*, zum Sein und zum Wert; sodann wird auch die Frage nach der „Ewigkeit“ der Wahrheit und schließlich auch die nach dem Verhältnis Gottes zur geschaffenen und ungeschaffenen Wahrheit dargelegt. Dabei wird erneut klar, daß die Nachwirkungen des Albertus — sowohl im Hinblick auf die Methode des Ganzen wie auch auf einzelne Formulierungen und Beispiele — auf die ihm folgende Zeit, wenn man dabei nur an Thomas und an Meister Eckhart denkt, ganz gewaltig gewesen sind. Charakteristisch für die Entwicklung dieses Bahnbrechers des Aristotelismus im Mittelalter ist nun aber seltsamerweise, daß weder die echte aristotelische Wahrheitsdefinition von der Übereinstimmung der Aussagen mit dem Sein noch die vermeintlich aristotelische von der *adaequatio rei ad intellectum* den Sieg davon tragen über die aus der theologischen Tradition stammenden Bestimmungen. Denn schließlich bekennt er sich in der *Summa theologiae* ausdrücklich zu der Sentenz des Anselm: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* als der besten Umschreibung des Wesens der Wahrheit. Und er tut das, wie das auch Alexander von Hales und wohl unter seinem eigenen Einfluß auch Thomas getan haben, d. h. er bekennt sich bei der Lösung dieser Frage zu dem Vorrang des Theologischen vor dem Philosophischen und steht hier wie an vielen anderen Stellen dadurch der theologisierenden Philosophie des Platonismus und des Neuplatonismus innerlich näher als dem rationalistischen Aristotelismus. Somit hat Hufnagel in der vorliegenden Arbeit bewiesen, wie die auf ein Einzelproblem begrenzte Themasetzung bei einem so umfassenden Geist, wie es Albert der Deutsche ist, sich als überaus fruchtbar erweist für die Erkenntnis dieses mittelalterlichen Denkers, und hat damit einen wertvollen Baustein geliefert zum weiteren Ausbau unseres Bildes von der mittelalterlichen Welt, für den ihm die Fachwelt nur dankbar sein kann.

Hohen Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Dionys Siedler, Dr. theol.: Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVI, Heft 2, Münster i. W., Aschendorff 1941 (XV. und 256 S., 8^o).

Es ist die unbestreitbare Sonderstellung Alberts d. Gr., die seine Zeit erregenden Probleme mehr als andere seiner Zeitgenossen empfunden und mit sich ausgetragen zu haben. Auch seine Zeitgenossen, die in Bewunderung zu ihm aufschauten, hatten von ihm diesen Eindruck, der sich in dem Ehrentitel des ‚doctor universalis‘ und in dem Beinamen ‚der Große‘ verdichtete. Langsam beginnt die Forschung, besonders seit der letzten Neubelebung des wissenschaftlichen Interesses für Albert, sich die Wege in sein Riesenwerk zu bahnen und über Alberts geistige Leistung Klarheit zu verbreiten; beginnt Alberts Treue zur Tradition neu zu werten, beginnt aber auch klarer und deutlicher zu bezeichnen, was die eigene, aufbauende und richtungweisende Leistung dieses großen Sohnes der schwäbischen Erde ist. Damit aber fallen frühere Vorurteile und es wird, auch nur allmählich, eine gerechte Würdigung des Mannes und seines Werkes möglich. Nicht zuletzt ist der Zugang dazu gebahnt durch die stille, aber zähe Arbeit des Albertus-Magnus-Institutes in Köln, das unter der energischen und zielbewußten Leitung von Prof. Dr. B. Geyer-Bonn die europäischen und erreichbaren außer-

europäischen Bibliotheken nach hs, Zeugen der Werke Alberts systematisch durchforscht hat, um für die kritische Neu-Edition eine solide Basis zu gewinnen. Diese Arbeit kommt schon merklich den Einzeluntersuchungen zugute.

Auf Anregung und unter Förderung von B. Geyer ist auch die vorliegende Arbeit entstanden, die nach Anlage und Durchführung hohes Lob verdient. Zwar könnte der Titel etwas befremden. Denn ‚Intellektualismus und Voluntarismus‘, zwei so tief verschiedene geistige Grundhaltungen, sind bei einem Geiste ersten Ranges nicht anders vorzufinden als im Ringen miteinander, und eben dieses Ringen will Vf. zeigen. Zum andern pflegt jede der beiden Grundhaltungen bis in Einzelheiten hinein zu wirken, wieweil das Willensproblem am deutlichsten den geistigen Ort oder die geistige Bewegtheit eines Denkers anzeigt; Vf. hat sich mit Recht auf das Willensproblem beschränkt. Es wäre wünschenswert gewesen, beides im Buchtitel zum Ausdruck zu bringen.

Die Untersuchung hat keine ausgesprochen systematische Absicht. Sie ist in der Hauptsache historischer Art und darum für diese Zeitschrift von Interesse. Vf. bietet seinen in sorgfältiger Kleinarbeit gewonnenen Stoff in zwei großen Teilen dar. Der erste: „Menschlicher Wille und menschliches Wahlvermögen nach Albertus Magnus“ bietet die philosophischen Teile der Lehre vom Willen, die ausmünden in das heilsgeschichtliche Problem von Freiheit und Gnade; der zweite: „Der göttliche Wille nach Albertus Magnus“ enthält die theologische Seite des Willensproblems (Dasein, Wesen, Freiheit des göttlichen Willens; Gottes Wille als Grund des Geschöpflichen; Objekt des göttlichen Willens, wobei auch das Problem des Uebels und der Sünde, die Frage, ob Gott Böses befehlen könne und der Heilswille Gottes zur Behandlung kommen). Die einzelnen Lehrpunkte sind jeweils eingebettet in den Aufweis ihrer Quellen und ihren ideengeschichtlichen Zusammenhang in, soweit erforderlich, literarkritischer Untersuchung. Dabei ist auch die Entwicklung gekennzeichnet, die von den Frühwerken Alberts zu seinem „Alterswerk“, der *Summa theologiae*, geht.

Sehr reizvoll ist es nun, zu sehen, wie der große Deutsche in geistigem Ringen steht mit der von der überragenden Autorität Augustins getragenen traditionsmäßigen und somit besonders starken voluntaristischen Strömung einerseits (sie erlebte nach dem Tode des Thomas in der Verurteilung thomistischer Sätze durch Stephan Tempier am 7. März 1277 in Paris neuen Triumph) und dem mit dem gewaltigen Einbruch des Aristotelismus dargebotenen Intellektualismus andererseits. Alberts Geist war es gelungen, die Lehre des Aristoteles aus den Verzerrungen der arabischen und jüdischen Vermittler zu lösen. Er war es, der nicht nur durch seine große Aristotelesparaphrase zum „Bannerträger“ des hochscholastischen Aristotelismus geworden ist. Er hat das Ansehen der durch Joh. Damascenus und Nemesius vermittelten aristotelischen Willenspsychologie neu gestärkt; immer wieder beruft er sich auf diese beiden Autoren in Verbindung mit Aristoteles. Aber er hat doch nicht vermocht, sich von der ‚voluntaristischen‘ Tradition vollends zu lösen. Besonders wenn die Dinge theologisch bedeutsam sind, wenn Heilsgeschichte in Frage steht, ist es Augustins anscheinend größere Nähe zur Offenbarung, ist es die auf seine Autorität gestützte voluntaristische Theologie der Vorgänger, die Alberts Lösungen beeinflusst. Gleichwohl erfährt Alberts Theologie vom Aristotelismus her starke Bereicherung, ja wird stellenweise energisch aristotelisch geformt, wobei vom Neuplatonismus herkommende Gedanken in christlich-theologischer Umprägung den aristotelischen Intellektualismus glücklich ergänzen. Nicht selten ist Alberts Darstellung ein Zeichen dafür, wie sehr er mit dem jeweiligen Problem gerungen und sich damit auseinandergesetzt hat.

Die geistige Auseinandersetzung Alberts mit den beiden großen Grundströmungen dauerte bis in sein Alter. In seinen jüngeren theologischen Werken (*Summa de creaturis* I und II, *Sentenzenkommentar*, vor allem in den

noch ungedruckten sog. ‚Summen‘) hatte er sich bemüht, aristotelischer Denkart in der Theologie Heimrecht zu verschaffen; in den Aristoteleskommentaren wollte er nach seiner eigenen Aussage (Phys. L. 1 tr. 1 c. 1, Borgn. 3, 2) die aristotelische Lehre den ‚Lateinern‘ zugänglich machen, ohne sich jedoch ohne weiteres mit ihr identifizieren zu wollen (De somno et vig. L. 3 tr. 1 c. 12, Borgn. 9, 195), was er aber weitgehend getan hat. Umso überraschender ist nach so viel Aufnahme des Aristoteles die auch vom Vf. neu erhärtete Feststellung, daß sich in Alberts „Alterswerk“, der S. theol., und in dem zu ungefähr gleicher Zeit entstandenen Antwortschreiben auf eine Anfrage des Aegidius von Lessines über 15 um 1270 in Paris diskutierte Sätze ‚De XV problematibus‘ rückläufige Tendenzen zur augustinischen, d. h. zur voluntaristischen Auffassung durchsetzen. So wird z. B. die optimistischere Auffassung der jüngeren Werke zum Problem ‚Freiheit und Sünde‘ in der S. theol. von einer viel ernsteren, „fast düsteren“ Sprache abgelöst. Die in der S. theol. auffallende Abhängigkeit von der Summa Halensis (Alexander v. Hales) kann wohl kaum als hauptsächlicher Grund dafür geltend gemacht werden, oder man müßte dem großen Albert nach einer so umfassenden Lebensarbeit, nach so manchem mutigen Vertreten eigener Meinung zutrauen, daß er im hohen Alter nicht mehr den Mut zu seinem früheren Mut gefunden habe, und das will schlecht in das Bild der Persönlichkeit Alberts passen, der 1277, im höchsten Alter, drei Jahre vor seinem Tode, nach Paris eilte, um dort seinen Schüler Thomas gegen die voluntaristischen Gegner zu verteidigen. Die S. theol. bleibt nach wie vor ein Rätsel, das zu lösen die literarhistorischen Beobachtungen zwar Bausteine beibringen, das sie aber nicht vollends lösen können. In diesem Sinne sind die Feststellungen des Vf. auch nur vorläufiger Natur.

Immerhin ist auch in dem „Alterswerk“ der aristotelische Einfluß derart spürbar, trotz der rückläufigen Tendenzen, daß Vf. glaubt, Albert als „gemäßigten Voluntaristen“ bezeichnen zu können.

Die Aufdeckung der Quellen, zu jedem einzelnen Lehrpunkt sorgfältig durchgeführt, ergibt ein interessantes Bild, wobei auch wichtige Beobachtungen zur Chronologie der Schriften Alberts abfallen. Hier nur das wichtigste: neben der Einwirkung Wilhelms von Auxerre und des Kanzlers Philipp auf den jüngeren Albert tritt Odo Rigaldi in einer eigenartigen Verbindung mit Albert auf. Nach den Feststellungen des Vf. hat Alberts Summa de creaturis dem Sent. Komm. Odo vorgelegen. Odo Sent. Komm. ist seinerseits wahrscheinlich von Albert als Quelle für seinen Sent. Komm. benutzt. Vf. hält ferner (im Gegensatz zu O. Lottin) dafür, daß Odo Sent. Komm. auch der Summa Halensis vorgelegen hat. Andererseits glaubt er nicht an einen Einfluß der Summa Halensis auf Alberts Sent. Komm.; Ähnlichkeiten findet er genügend erklärt in der gemeinsamen Abhängigkeit vom Kanzler Philipp. Dagegen steht die S. theol. Alberts in literarischer Abhängigkeit von der Summa Halensis bei allerdings auch merklichen Unterschieden.

Freilich gelten alle diese Feststellungen zunächst nur für jene Lehrpunkte, die Vf. behandelt hat, und auch hier ergibt sich nicht allenthalben ein gänzlich einheitliches Bild. Was das „Alterswerk“, die S. th., angeht, so ist — abgesehen von der zunächst noch unbefriedigenden Feststellung der in ihr obwaltenden Rückkehr zu den Alten und der Abhängigkeit von der Summa Halensis — doch auch zu beobachten, daß gerade diese Schrift in sich selbst merkwürdige Verschiedenheiten aufweist, deren Feststellung und Erklärung noch aussteht. Desgleichen bedeutet der Einfluß eines bestimmten Autors in einem bestimmten Lehrpunkte nicht auch ohne weiteres einen Einfluß auf das ganze Werk. So stellt Vf. z. B. fest, daß in der Frage, ob Gott Böses befehlen könne, eine Abhängigkeit des Sent. Komm. Alberts von Odo Rigaldi nicht vorliegt (227 Anm. 507). Ähnliches gilt auch für den Einfluß Philipps. Verfasser hat einen maßgebenden Einfluß des Kanzlers auf die noch ungedruckte Summa de bono Alberts

gefunden (192 Anm. 363). Vf. hat gerade aus diesem Werk beträchtliches, für den ersten Teil seiner Untersuchungen wichtiges Material übersehen, das ihm eine beachtliche Selbständigkeit Alberts gezeigt hätte (es sind die umfangreichen Artikel: *De involuntario per violentiam; De involuntario per ignorantiam; De voluntario quid sit; De prohaeresi et prohaeresi . . .*, die in vom Ref. für die Edition gefertigter Abschrift im Albert-Magnus-Institut zu Köln (vgl. S. IX) dem Vf. zur Verfügung gestanden hätten).

Die Untersuchung ist ein tüchtiger Schritt vorwärts in der Erkenntnis des wissenschaftlichen Werkes Alberts. Aber sie zeigt auch, wie wir noch am Anfang stehen, und die Beantwortung einer Frage stellt sofort neue. Möge es dem Vf. gelingen, sein Vorhaben, noch andere Teile des Lehrsystems Alberts zu bearbeiten, nach diesem guten Anfang durchzuführen.

Braunsberg/Ostpr.

Heinrich Kühle.

Bücher Augustinischer und Franziskanischer Geistigkeit. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Wissenschaft und Weisheit. Dritte Reihe: Theologie und religiöses Leben. Zweiter Band: Die Schriften des heiligen Franz von Assisi. Ins Deutsche übertragen von O. Bonmann. Herder, Freiburg, 1940.

Diese Uebersetzung will weiteren Kreisen einen Eindruck von Person und Geist des Franz von Assisi vermitteln, dieses echten Jüngers Christi und dieses — gegen seinen Willen und trotz der klugen Maßnahmen der Kirche — großen Revolutionärs, der durch die Deutung seiner Schüler die Grundlagen der Kirche fast so stark wie Luther erschüttert hat, der doch auch mit der späteren Franziskanertheologie zusammenhängt.

Die Einteilung ist „systematisch“. Verfasser bringt die Schriften, die er übersetzt, in drei Teilen: Ordnung des Lebens, Worte der Mahnung, Gebet und Lobpreis. Mir scheint, es wäre besser gewesen, wenn Verfasser versucht hätte, eine chronologisch-kritische Einteilung zu finden. Das hätte m. E. den Gebrauch seiner Arbeit auch für wissenschaftliche Zwecke praktisch nützlicher gemacht. Es wäre freilich schwieriger gewesen.

Die Uebersetzung selbst scheint mir geglückt zu sein. Und wir wollen dessen eingedenk bleiben, daß Uebersetzungen ein schwieriges wissenschaftliches Werk sind, zu dem viel Fleiß, Kenntnis und Verstehen nötig sind. Auch die einleitenden Bemerkungen des Verfassers sind als Einführung brauchbar, obwohl gerade hier die oben gemachten Einschränkungen gelten dürften. Noch eine Bemerkung: Warum ist in der Literatur nicht das Buch von Ernst Benz „*ecclesia spiritualis*“ zitiert, der das überragende Werk der neuesten Zeit über Franz von Assisi und über die Franziskaner-Spiritualen ist? Ein bedauerlicher Schönheitsfehler!

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Martin Bechthum: Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des Mittelalters, 1941. Gustav Fischer, Jena. 199 S. 7.50 RM. brosch. Beitrag zur mittelalterlichen, neueren und allgemeinen Geschichte. Bd. 14.

Seinen Studien über das Vagantentum des lateinischen Mittelalters schickt Verfasser zunächst einige einführende Bemerkungen voraus. Drei Motive haben dem Vagantentum einen üppigen Nährboden bereitet; diese Antriebe sind die altchristliche *Peregrinatio*, der germanische Wandertrieb und der antike *Mimus*. Diese Dreierheit von Elementen hat das Vagantentum wesentlich gefördert und ist für es von entscheidender Kraft gewesen.

Ein Ueberblick über den Stand der Forschung zeigt, daß für das frühe Mittelalter kaum ein Versuch unternommen worden ist, das Vagantentum im Zusammenhang darzustellen. Es handelt sich fast nur um Karikaturberichte aus der Feder des Gegners. Aus dem 6./7. Jahrhundert stammen viele Erlasse von Synoden und Kirchenversammlungen gegen das Vagantentum. Karl der Große suchte in mehreren Verordnungen ihm Einhalt zu tun (*capitulare eccl.* 789). Man sah vor allem die Schattenseiten des Vagierens und Pilgerns; daher auch die Stimmen gegen die Romfahrer, die „römischen Vagabunden“. B. zeigt, daß die starke kirchliche Abneigung gegen die Romfahrten mit dem Mimus, dem letzten Verfechter heidnischen Wesens, zusammenhängt, mit dem die Pilger bekannt wurden; (daher die Warnung eines Alkuin vor den Mimen in Italien!) Die Rompilgerfahrten leisteten durch all ihre Begleitumstände einem weltfreundigen Vagantentum Vorschub.

Nicht erst im 12. Jahrhundert (wie Giesebrecht behauptet), sondern schon im 10./11. Jahrhundert ist das Phänomen der dichtend-singenden Vaganten entstanden. Die Denkmäler und Liedersammlungen, die als Zeugnisse für das „frühe“ literarische Vagantentum des 10. und 11. Jahrhunderts in Frage kommen, führt B. im zweiten Teil seiner Abhandlung eingehend vor. Zwar ist der Anteil, den die Vaganten an dem literarischen Schaffen dieser Zeit haben, nicht besonders hoch einzuschätzen, aber immerhin waren im 10. und folgenden Jahrhundert die kulturpolitischen Voraussetzungen bereits gegeben. Schon in dieser Zeit war das Wandern der Scholaren allgemeiner Brauch. Aber erst das 12./13. Jahrhundert ist die Blütezeit. Das wichtigste Motiv für dieses Aufblühen im Hochmittelalter ist das neue Universitätsleben; die fahrenden Schüler suchten die gefeierten Lehrer auf. B. wagt es, mit Recht von einer „Kulturmission der Vaganten“ zu sprechen. Die meisten bisherigen Charakterisierungen der Vaganten, die lediglich als Lumpen und Poetaster angesehen werden, scheinen B. unfruchtbar und erledigt. Um ihre kulturelle Bedeutung im 12./13. Jahrhundert zu würdigen, will B. die kirchlichen Bestimmungen nicht als Quellen ersten Grades berücksichtigt wissen. Er fordert, das literarische Schaffen selbst einer Betrachtung zu unterziehen, und kommt zu dem Schluß, daß wir oft zur höchsten Anerkennung genötigt werden und keinen Grund haben, immer einen Stein auf den clericus vagus zu werfen.

„Für die Kultur- und Kirchengeschichte ist jedenfalls das Phänomen der clericus vagi . . . nicht ohne Bedeutung geblieben“.

Köln.

Hermann Reuter.

Ernst Friedrich Ohly: *Sage und Legende in der Kaiser-Chronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung.* (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung, herausgegeben von Julius Schwietring, Heft 10.) 1940. Aschendorff, Münster (Westf.). XIV. und 424 Seiten. RM. 5.80.

Mancher Forscher hat versucht, neue Wege zur Lösung der vielschichtigen Probleme der Kaiserchronik zu weisen. Aber das wissenschaftliche Gespräch über diese Dichtung beschränkte sich bisher inhaltlich auf drei hartnäckig umstrittene Fragen, die auch heute noch nicht überzeugend entschieden sind. O. nimmt daher hier die Aufgabe in Angriff, ein besseres Wissen um die Quellen, das dringend erwünscht war, zu vermitteln. Er versucht, den dunklen literarischen Hintergrund durch Einzeluntersuchungen möglichst weit zu erhellen, um so zu einer Gesamtvorstellung zu kommen. Dem Gang der Dichtung Schritt für Schritt folgend, gibt O. durch eine lockergefügte Reihe von Einzeluntersuchungen ein Gesamtbild von dem literarischen Bildungsraum der Kaiserchronik. Seine Hauptabsicht ist, nicht stoff- und motivgeschichtliche Entwicklungsreihen und Gestaltungsprozesse aufzuzeigen, son-

dern hinzufügen zu der in dieser Dichtung vorliegenden und aus dem Gesamtwerk zu erschließenden dichterischen Eigengestalt. Die lateinische und byzantinische Chronistik genügt nicht, um den Quellraum der deutschen Dichtung zu erschließen. An seiner grundlegenden Bedeutung für die Quellenfrage und den Aufbau der Kaiserchronik weist O. als Erster das weite Feld der Heiligenlegende auf. Umfassende Berücksichtigung findet also in dieser Untersuchung zum erstenmale der Lebensraum der Heiligenlegende und ihre Behandlung in der mittelalterlichen Predigt.

Chronik, Historie, Sage, Legende und Predigt bilden die weiträumige Quellenlandschaft, aus der der weite Strom der Kaiserchronik gespeist wird. O. sieht diese Chronik als organisches Ganze und in ihrer eignen Gestalt als Kunstwerk und Dichtung.

Die drei einführenden Kapitel sind orientierende Skizzen, die die Blickrichtungen freilegen sollen, unter denen die Kaiserchronik bisher nicht betrachtet worden ist. Ihnen schließen sich die Quellenuntersuchungen und Interpretationen an. Eine einheitliche, chronikalische zugrunde liegende Quelle, die man immer vermutet hat, wird auch von O. nicht entdeckt, aber die eigene schöpferische Leistung des Dichters herausgestellt. Die Untersuchung Os. fördert nur einige Quellen zutage. Vor allem hat die Heiligenlegende dem Dichter die Stoffe gespendet. Zwei Drittel der ganzen Chronik gehen auf diesen Quellraum zurück.

Das Arbeitsprinzip des Dichters, der mit erstaunlicher Freiheit und Eigenwilligkeit zu Werke geht, zeigt, wie stark er gestaltgebend und umprägend eingreift in die Ueberlieferungen. Alte Stoffe werden von ihm zu neuen Episoden umgeformt und verwandelt. Die Kaiserchronik eröffnet damit die Epoche einer neuen, legendarische und sagenhafte Exempel aufweisende Form der Chronik überhaupt, wodurch sie sich erheblich von den vorausgehenden lateinischen Chroniken unterscheidet. Der Charakter des Werkes ist gekennzeichnet durch ein Kompositionsgesetz, nach dem innerhalb jeder Kaisergeschichte der heilsgeschichtliche Kampf der guten und bösen Mächte zur Anschauung gebracht wird.

O. hat sich bemüht, aus den Eigenheiten der Dichtung und des ersten Geschichtswerkes in deutscher Sprache, die aus einer unausgesprochenen Sinnmitte hervorleuchtende innere und höhere Einheit zu erweisen.

Köln.

Hermann Reuter.

Willibald Pirckheimers Briefwechsel. I. Band. In Verbindung mit Dr. Arnold Reimann (+) gesammelt, herausgegeben und erläutert von Dr. Emil Reicke. Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Reformation und Gegenreformation. Humanistenbriefe, IV Band). (Verlag C. H. Beck, München 1940). 592 Seiten, geh. 32.— RM.

Dankbar wird man das Unternehmen der Herausgeber begrüßen, die Briefe des Nürnberger Humanisten Pirckheimer in einer vollständigen Gesamtausgabe der breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Wir gewinnen vielleicht nirgends so stark und intim wie in Briefen Einblicke in die kulturellen und politischen Fragen einer Zeit, zumal wenn es sich wie im vorliegenden Fall nicht nur um amtliche Schreiben, sondern um persönliche Briefe handelt. So erhalten wir aus dem Briefwechsel Pirckheimers ein lebendiges und buntes Kulturbild der Zeit des ausgehenden Mittelalters. Der vorliegende Band umfaßt die Briefe der Zeit von 1491 bis 1507. Hervorgehoben seien aus der Fülle der Briefe die Briefe Albrecht Dürers aus Venedig, die Gedichte Pirckheimers, die deutlich den Geist des Humanismus beim jungen Pirckheimer zeigen. Die Studentenbriefe aus Italien, die uns Einblick in das studentische Leben der Zeit gewinnen lassen. Die politischen Briefe über den Schweizer Krieg und den Kölner Reichstag

1505. Hervorgehoben seien auch die naturwissenschaftlichen und astrologischen Gedanken in dem Schreiben des Bamberger Lorenz Beheim. Die Herausgeber haben die Briefe sehr gründlich erläutert und die Ausgabe mit einer Vorrede über die abenteuerlichen Schicksale der Briefe und die Geschichte der Edition versehen. Die Siegel- und Wasserzeichen sind überall von den Herausgebern sehr sorgfältig beschrieben, denen wir nur Dank sagen können für ihre sorgfältige und erläuternde Edition. Vielleicht würde es sich empfehlen einen Teil der lateinischen Briefe zu übersetzen, um so auch den weithin nicht mehr humanistisch gebildeten Studenten in die Lage zu setzen, die Briefe zu verstehen.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Vicente Beltrán de Heredia O. P., *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450—1550)*. Institutum Historicum FF. Praedicatorum: Dissertationes historicae, fasc. XI. Roma, S. Sabina, 1939. VIII, 278 Seiten. 45 Lire.

Die Akten der spanischen und aragonischen Provinzialkapitel des Prädigerordens, die seit 1929 in einer provisorischen Veröffentlichung begriffen sind, bieten einen zwar nicht lückenlosen, aber doch unentbehrlichen Einblick in die Verfallserscheinungen und Reformbestrebungen der iberischen Dominikaner. Verfasser gibt keine Begründung für den Verfall der Ordensregel. Wir tun gut, uns der großen abendländischen Kirchenspaltung (1378 bis 1417) zu erinnern, um wenigstens die zeitlich letzte Hauptquelle des Niedergangs und zugleich einen Ausgangspunkt für den Wiederaufstieg vor Augen zu haben. 1423 setzten im andalusischen Córdoba, 1439 im katalanischen Cervera ernsthafte Versuche ein, von einzelnen Klöstern aus der ursprünglichen Regelstrenge wieder zum Siege zu verhelfen. Der dauernde Erfolg knüpft sich aber erst an den Namen des Dominikanerkardinals Torquemada, der sein Kloster San Pablo zu Valladolid reformierte und den Zusammenschluß der Observanten zu einer unmittelbar dem Generalmagister unterstellten, von der spanischen Ordensprovinz unabhängigen Kongregation erreichte. Verfasser zeichnet im einzelnen, wie diese Kongregation in unbeirrbarem Kampfe mit der Provinz wuchs, bis sie im Wege der Vereinigung (1504) völlig über sie die Oberhand gewann und anschließend auch die Reform der aragonischen und portugiesischen Provinz bewirkte. In einem besonderen Abschnitt behandelt er die Pseudoreform der sogenannten Seligen von Piedrahita. Bemerkenswert ist nicht zuletzt die Beteiligung der Krone. Die Herrscher betrachteten die Erneuerung des Ordenslebens auch aus innerpolitischen Gründen als erforderlich und stellten nicht nur ihren Einfluß beim Generalmagister und Papst, sondern auch ihre polizeilichen Machtmittel zur Verfügung, wogegen ihnen die Observanten, zumal der Ultrareformer Hurtado, zur Unterdrückung der bürgerlichen Unruhen vorbehaltlos zu Diensten waren. Der Erfolg der Erneuerung stellte sich gerade rechtzeitig ein, um auch der Missionierung Amerikas (seit 1510) und der Neubelebung der scholastischen Theologie zugute zu kommen. Die Fragen, um die es bei der Reform ging, haben zum Teil — wie Armut im Sinne des Ordensstifters und das Verhältnis von Staat und Kirche — ein echt spanisches Gesicht. Man wird diese Dinge vom Auslande her wohl noch bewußter, als Verfasser es tut und zu tun braucht, in die naturgegebene und naturbegrenzte spanische Umwelt einordnen, ohne aber dadurch zu einer Minderbewertung ihrer Ausstrahlungen auf die übrige kirchliche Welt jener Zeit verleitet zu werden.

Freiburg i. Br.

Johannes Vincke.

Reformation.

E. Seeberg: *Luthers Theologie. Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung.* 6*, 218 Seiten, 1929. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. — *II. Christus. Wirklichkeit und Urbild.* XXII, 464 Seiten, 1927. Stuttgart, Kohlhammer. — *Grundzüge der Theologie Luthers.* VIII, 240 Seiten, 1940. Stuttgart, Kohlhammer.

Nicht ohne Zagen betritt der Historiker den geheiligten Bezirk der Theologie; denn er hat die Erfahrung machen müssen, daß er sich als ein Irrgarten entpuppen kann. Heute gehört besonderer Mut und besondere Sachkunde dazu, das dunkle Tor zu öffnen und sich als fachmännischer Führer durch das Labyrinth anzubieten, besonders wenn es sich um die beinahe bis zum Ueberdrusse behandelte Theologie Luthers handelt.

Ehe man den Versuch macht, über den Inhalt und den Ertrag der drei Lutherbände Seebergs zu berichten, wird man seiner formalen Stoffgruppierung und Darstellung sowie seiner sachlichen Methode einige Aufmerksamkeit schenken. Der Autor hat seinen Stoff in den drei Bänden nicht sukzessive aufgebaut. Sondern der dritte vorläufig zusammenfassende Band ist genötigt, die in den beiden ersten Bänden auf breitester Grundlage erörterten Gegenstände wieder aufzunehmen, um dann allerdings gegen den Schluß hin noch viel Neues hinzuzufügen. Den ersten beiden Bänden soll einer sich anschließen, der den heiligen Geist behandelt. Dieser Aufbau des Ganzen zieht zahlreiche Wiederholungen nach sich, hat aber den Vorteil, daß der Leser über „Motive und Ideen“ von der ersten bis zur letzten Zeile immer wieder eingehend und auf das sorgfältigste unterrichtet wird. Sie werden ihm geradezu eingehämmert. Indem der zusammenfassende Band über die in den beiden ersten dargestellte Gottes- und Christusanschauung bewußt hinausgreift, erstrebt er eine vollständige Uebersicht über die gesamte Theologie des Reformators mit Einschluß der Ethik und der Staats- und Wirtschaftslehre¹⁾. Aber auch in dieser allseitig zusammenfassenden Würdigung fällt der eigentlichen Theo- und Christologie, der Sünden- und der Rechtfertigungslehre der Löwenanteil zu. Das ergibt sich gewiß aus der Sache selbst, und doch hätte man bei den in den beiden ersten Bänden noch nicht behandelten Gegenständen eine etwas ausgiebigere, am liebsten eine ebenso ausführliche Behandlung gewünscht. So vermißt man in dem Abschnitt über die Ethik eine Auseinandersetzung mit Troeltsch's Lehre von Luthers Unterscheidung zwischen Personal- und Amtsmoral, wie denn die Auseinandersetzung mit der Literatur auch sonst über Gebühr beschränkt wird.

In seiner sachlichen Methode hat Seeberg dem alten Rufe: „Ad fontes!“ höchst gewissenhaft Gehör gegeben, indem er jeden einzelnen Satz nicht nur mit Zahlenzitaten (die nicht jeder nachschlägt), sondern auch mit Satzzitaten und oftmals auch mit wohlüberlegten Uebersetzungen erläutert. Diese höchst umfassende Quellenmäßigkeit gibt dem Ganzen überall eine äußerst feste und nur sehr schwer angreifbare Grundlage. Die Zitatflut beansprucht natürlich den größten Raum. Es ist keine leichte Aufgabe, gegen sie kritische Blöcke heranzurollen. Auch die zeitlichen Unterschiede finden durchaus Beachtung, und die Tatsache, daß sich Luthers Theologie entwickelt hat, wird keineswegs vertuscht, wenn auch der Aufbau des Ganzen systematisch und nicht genetisch gestaltet ist.

Seeberg bekennt sich zur geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise. In ihrem Dienste konfrontiert er den Reformator mit seinen nächsten Vor-

1) Hier fehlt der Hinweis auf das schon von v. Bezold hervorgehobene Kleinbürgerliche bei Luther.

gängern, den Mystikern, Nominalisten und Scholastikern, auch mit den Theologen der Alten Kirche und natürlich mit Zeitgenossen. Zum ersten Mal ist Luthers Verwandtschaft mit der Mystik allen Zweifeln entrückt. Auch an aufschlußreichen Ausblicken auf die Zeit nach Luther fehlt es bei diesem bewährten Erforscher Gottfried Arnolds nicht. Wer geistesgeschichtlich so tief in Luthers Theologie eingedrungen ist, hätte nun aber den dankbaren Lesern noch einen weiteren Dienst erwiesen; wenn er einerseits auch das Urchristentum und andererseits nicht nur die Renaissance, den deutschen Idealismus und die — dialektische Theologie, sondern auch die Aufklärung und die sonstige Moderne, besonders den Neuprottestantismus zum Vergleich herangezogen hätte.

Auch von der Religionswissenschaft ist leider nur wenig die Rede.

Aus der planmäßigen Anwendung der geistesgeschichtlichen Methode folgt beinahe schon das Zurückstellen der Kritik, ebenso wie aus der Quellenmäßigkeit. Seeberg will wirklich nur zeigen, wie es bei Luther eigentlich gewesen. Kritik erfolgt auch dann nicht, wenn Einzelnes bei Luther etwas fragwürdig erscheint wie sein plötzlicher Uebergang von der symbolischen Abendmahlslehre zur Trans- und Konsubstantiation. Auch dann wird im allgemeinen von Kritik abgesehen, wenn der Verfasser selbst der ersten Ueberzeugung Ausdruck verleiht, daß Luther allein in den Nöten der Gegenwart nicht retten kann. Aber daß die göttliche Offenbarung auch nach Luther ihren Fortgang genommen hat und hat nehmen müssen, wird nicht gesagt. Und doch dürfen wir Anders uns die Freiheit nehmen, auch anders zu denken als der Reformator, der eben doch ein durchaus zeitgebundenes Genie ist und keine Größe für die Ewigkeit. Das würde er trotz alles Sendungsbewußtseins in edler Bescheidenheit selbst abgelehnt haben. Man merkt es dem die Kritik durchaus vermeidenden Verfasser an, daß er nicht nur kühl referiert, sondern seinem Helden weithin zustimmt und auch apologetische Wendungen keineswegs scheut. Gegen jeden Rest von Magie in Luthers Lehre von der Realpräsenz sträubt sich Seeberg aufs heftigste, ohne doch klar herauszustellen, daß es sich bei Luther doch nur um eine tief-sinnige Umdeutung und Abschwächung der traditionellen Wandlungslehre handelt, bei der das „unter“ gewiß auf Luthers bekannte Verhüllungstheorie hindeutet. Es kommt dann schließlich doch darauf hinaus, daß Luther meistens Recht hat, und daß, wer sich ihm widersetzt, meistens abzulehnen ist. Wo Seeberg wie im ersten Bande einem Gegner wie Erasmus einmal wirklich das Wort erteilt, wird dieser fast nur in seinem Verhältnis zu Luther behandelt und nicht als Homo pro se. Andere Gegner treten nur selten auf. Auch das wichtige Thema Luther-Calvin wird kaum berührt.

Da der Autor auf Luthers Motive mit Recht so großes Gewicht legt, so hätte er auch von der psychologischen Motivierung mehr Gebrauch machen sollen. Die geistesgeschichtliche Methode verlangt unbedingt eine Ergänzung durch die psychologische. Nur wenn man zur Erklärung auch Luthers Seelenleben häufiger heranzieht, wird man die dunkleren Partien seiner Theologie besser verstehen, die auf den Fernerstehenden so leicht den Eindruck des Verkrampften machen. Luther hatte eben schon in seinen Jugendkämpfen das Vertrauen zu sich selbst vollkommen eingeübt. Dieser Mangel an Selbstvertrauen gehört auch zu den (psychologischen) Grundvoraussetzungen seiner Theologie. Ungeachtet gegenteiliger grundsätzlicher Aussagen ist sie doch vor allem aus seiner Erfahrung, aus seiner Erfurter Klostererfahrung herausgewachsen. Daher stammt die radikale Abwertung und Diffamierung des ganzen Menschen, die fast völlige Ausscheidung des Synergismus²⁾. Derselbe Bereich seelischer Erfahrungen hat auch wohl die zahllosen, überaus scharfen Paradoxien hervorgebracht, die die Wider-

2) *Summarium hujus epistolae [ad Romanos] est: . . . evellere omnem sapientiam et justitiam carnis. . . et plantare et constituere et magnificare peccatum.*

sprüche absichtlich auf die Spitze treiben und in ihnen geradezu schwelgen. Wenn man die seelische Grundlage weniger berücksichtigt, ist es natürlich leichter, Luthers Theologie mehr nur auf sachliche Erleuchtung zurückzuführen und ihr schon deshalb einen gewissen bleibenden Wert zuzuschreiben und dann auch die Zeitgebundenheit etwas zu unterschätzen. Auch das läuft dann schließlich doch wieder auf eine freilich höchst verfeinerte und in streng sachlicher Hülle dargebotene Apologetik hinaus. Vom Mysterium tremendum ist nicht die Rede, von Luthers ‚Anfechtungen‘ kaum. Hat sein erbitterter Kampf mit dem leibhaftigen Satan nicht auch seine Theologie beeinflußt? Und gilt nicht dasselbe oder Ähnliches auch von seinem sonstigen reichlich bezeugten Okkultismus? Auch wenn man auf solche und verwandte Fragen nach einer befriedigenden Antwort sucht, wird man auf Luthers Seelenleben zurückgewiesen. Menschliches, Allzumenschliches ist ein beliebtes Thema der Lutherforschung. Auch Luthers Theologie ist dahineinverflochten, überhaupt sein persönliches und sein Familien- und Freundesleben mit all seinen Wandlungen und Erschütterungen. Der Name Melanchthon wird bei Seeberg nur selten erwähnt. Man wird auch nicht bestreiten wollen, daß auf Luthers theologische Lehrmeinungen auch geradezu taktische Beweggründe und Antriebe, wenn auch vielleicht mehr im Unterbewußten, eingewirkt haben. Dazu kommt sein leidenschaftliches Temperament, wie es sich zuletzt noch gegen Papst Paul III. ausgerastet hat, der doch auf höherer Stufe stand, als seine ‚theologisch unbescholtenen‘ medicaischen Vorgänger.

Je mehr man aber auf Gebiete stößt, die Seeberg nicht behandelt hat, obwohl sie im weiteren Sinne zu seinem Thema gehören, um so eindrucksvoller wirkt die von ihm innegehaltene gebundenere Marschroute. Daß Seeberg von ihr nur selten abweicht: auch darin ist er seinem Helden kongenial. Er bestreitet ihm zwar die Orthodoxie. Er selbst aber gibt sich doch als einen genuinen Lutheraner. Spiritus Sanctus non est Scepticus. Ob irgend eine Art von Kulturprotestantismus an seinem Werke Freude haben kann?

* * *

Das sachliche Hauptverdienst der hingebenden Forscherarbeit des Autors liegt vor allem darin, daß es auf ganz wesentliche „Motive und Ideen“ in der Theologie Luthers hinweist, die seinen ungezählten Vorgängern entgangen sind, wie Realismus, Dynamismus und Transcendentalismus. Die drei Bände sind vor allem ein monumentaler Beitrag zur Charakteristik des sich in paradoxen Spannungen auslebenden lutherischen Irrationalismus,, der ganz auf den ‚Gegensatz‘ abgestellt ist. Daraus erklärt sich u. a. auch die folgenschwere Gleichsetzung des Deus Absconditus mit dem Christus Crucifixus, überhaupt die ganze merkwürdige Vorstellung, daß Gott aus Liebe zu den Menschen mit ihnen ein ‚Spiel‘ treibt, d. h. sich besonders in der Geschichte hinter jeden Vernünftigen in die Irre führenden Kulissen versteckt. Daher auch die beherrschende Rolle der Inkarnation, die tropologische Ausdeutung von Christi Person und Werk, die zur Zentrallehre von der Rechtfertigung führt, die auf sie zugespitzte veränderte Lehre von der Nachfolge Christi.

Aber Seeberg hat sich dabei nicht beruhigen wollen. Er hat darüber hinaus namentlich auch die von der statischen Substanztheologie der Scholastik so weit abweichende dynamischen Aktivität der Gottes- und Christusanschauung Luthers in helles Licht gerückt. Sie findet bevorzugt in der von Seeberg vielfach ganz neu beleuchteten Rechtfertigungslehre ihren charakteristischen Ausdruck. Von allem sittlich verwerflichen Quietismus hält sie sich ganz fern; denn der mittelst der Imputation gerechtfertigte Sünder muß sich der Militia Christi anschließen und so zum Cooperator Dei werden.

Es ist ungemein lehrreich, sich von Seeberg klar machen zu lassen, wie Luthers Gott- und Christusanschauung wie ein Sauerteig seine ganze Theo-

logie durchwirkt, weshalb Seeberg von hier aus ein gutes Recht hatte, ihr einen so breiten Raum zuzuweisen und sie in den ersten beiden Bänden quellenmäßig so umfassend zu fundamentieren. Außer der Rechtfertigungslehre sind es vor allem die Anschauungen vom Worte Gottes, vom Geiste, vom Glauben, die Sakraments- und Kirchenlehre, die davon zehren. Besonders das Kapitel über die Kirche und über Staat und Kirche ist schon wegen dieses Zusammenhangs aller Beachtung wert. Da es diesen Zusammenhang mit den allgemeinen Grundanschauungen überall sichtbar macht, gelangt es mühelos über die innerprotestantische Kontroversliteratur hinaus, die unter dem Eindruck des Kirchenstreites neuerdings üppig ins Kraut geschossen ist. Ähnliches gilt von der Ethik mit Einschluß der Sozialethik und der Eheanschauung. Gewiß kann man mit der Gottes- und Christusanschauung nicht alles erklären. Seeberg selbst deutet das gelegentlich an. Luthers Stellung zu Kaiser und Reich gehört vielleicht hierher, wobei auch der vom Autor öfters hervorgehobene Sinn Luthers für die Gemeinschaft auf seine Rechnung käme. Ähnliches gilt von manchen andern, mehr an der Peripherie liegenden Gebieten. Aber trotzdem wird man dem Autor kaum bestreiten können, daß Theo- und Christologie, aber auch Sünden- und Rechtfertigungslehre Kern und Stern des Ganzen sind, die man selbst da anerkennen muß, wo man der Exegese im einzelnen nicht zu folgen vermag und wo man eine noch vielseitigere Quellenauswahl für möglich gehalten hätte. Daß die Jugendkommentare im Vordergrund stehen, bedarf gewiß keiner Rechtfertigung. Wenn aber schon die Adelschrift genauer besprochen wird, hätte auch auf die *Babylonica* noch häufiger ein Blick geworfen werden können. Und während die Predigten einige Beachtung finden, werden die Briefe kaum verwertet. Unter den Bekenntnisschriften hätten die Schmalkaldischen Artikel noch mehr Ausbeute versprochen. Die Streitschriften des alternden Luther treten — abgesehen von den Abendmahlsschriften — zurück. Aber auch wenn die Quellenauswahl vielseitiger gestaltet worden wäre, hätte das die Festigkeit der Hauptlinien kaum erschüttert.

Vom Staube der Schule merkt man bei Seeberg nichts. Als selbständiger, freilich als religiös interessierter und gebundener Forscher ist er an Luther herangetreten. Ohne ein solches Interesse hätten die wertvollen Bände überhaupt nicht erscheinen können.

Wyk¹ auf Föhr.

J. Hashagen.

Gerhard Ritter: *Die Weltwirkung der Reformation*. Leipzig. Köhler und Amelang o. J. 225 S.

G. Ritter bietet in der vorliegenden Schrift eine Sammlung einiger seiner Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1927—1941 dar, die um Luther und sein Werk kreisen, die aber auch Hutten und Gustav Adolf, letzteren in leis polemischer Auseinandersetzung mit Ernst Kohlmeyers schönem Vortrag, behandeln. Alle diese Arbeiten sind gut, ja oft glänzend geschrieben; sie zeugen von dem weiten und zusammenschauenden Blick des Verfassers und von seiner Beherrschung der Quellen und der Literatur; und sie sind gerade heute nützlich zu lesen, weil sie bei heller Einsicht in die Dynamik der politischen Faktoren immer wieder die Religion als die Kraftquelle der am tiefsten gestaltenden Umwälzung aufweisen, die Europa durchgemacht hat. — Was die Erneuerung des Katholizismus angeht, der Ritter in dem ersten grundlegenden Aufsatz über das „16. Jahrhundert als weltgeschichtliche Epoche“ (1938) mit Recht starke und stärkste Bedeutung beilegt, so hätte hier vielleicht — und wohl auch sonst — stärker die Rolle der Mystik betont werden können. Weil es der Katholizismus auch damals verstanden hat, die beiden geistigen Mächte der Zeit, die Mystik und den Humanismus,

für sich fruchtbar zu machen, darum ist die Gegenreformation, die unendlich viel positiv und negativ auch der Reformation verdankt, als solche wirksam geworden. Als sehr schön und wirklichkeitsnah habe ich die persönliche Charakteristik Luthers empfunden. Das Theologische in ihm dürfte noch mehr nach den alten Hollschen Kategorien gezeichnet sein.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Zwingli Hauptschriften. Volksausgabe. Bearbeitet von F. Blanke, O. Farner, R. Pfister. Zwingli-Verlag Zürich o. J. Zwingli der Theologe, I. Teil. Kommentar Huldrych Zwinglis über die wahre und falsche Religion, übersetzt und erläutert von F. Blanke.

Es handelt sich nicht um eine Text-, sondern um eine Volksausgabe. F. Blanke hat Zwinglis berühmten Commentarius de vera et falsa religione im Rahmen eines größeren Unternehmens übersetzt und den ersten Teil dieser Uebersetzung der Oeffentlichkeit vorgelegt. Er hatte dabei, wenn man von Leo Jud's freier Uebersetzung absieht, in Walter Köhler einen Vorgänger, der freilich einige Partien weggelassen hat, während B. das ganze Werk in guter deutscher Sprache und mit einigen klar gekennzeichneten und dem Verständnis dienenden Zusätzen weitergibt.

Wer selbst einmal übersetzt hat oder mit Uebersetzungen zu tun hat, der weiß, wie schwierig und probehaltig eine Uebersetzung ist. Sie ist eine Probe auf das Verständnis des Uebersetzers, von dem, was er übersetzt hat; sie ist ein „Probierstein“ für das eigene Verstehen. So wird man die Arbeit, die in einer solchen Uebersetzung steckt, dankbar hochhalten müssen und nicht bloß undankbar benützen dürfen.

Soweit ich sehen kann, ist B.'s Werk wohl gelungen. Er hat das Ziel seiner Uebersetzung, „den Urtext möglichst wortgetreu, möglichst klar und möglichst deutsch wiederzugeben“ durchaus erreicht und eine Leistung vollbracht, deren wir uns freuen und auf die wir stolz sein dürfen. Der Druck ist gut, und die Bebilderung, die vielleicht reichlicher hätte sein dürfen, ist interessant.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Zwingli, der Prediger I. Teil bearbeitet von Oskar Farner. (Zwingli Hauptschriften bearbeitet von Fritz Blanke, Oskar Farner, Rudolf Pfister). Zwingli-Verlag Zürich s. a. 302 Seiten,

Fritz Blanke, Oskar Farner und Rudolf Pfister haben es unternommen, eine Volksausgabe der Hauptschriften Zwinglis herauszugeben und damit Zwinglis Schriften der breiteren Menge des Kirchenvolks zugänglich zu machen. Als ersten Band dieser Volksausgabe legt Oskar Farner die Predigten vor. Der Band enthält 5 Predigten Zwinglis (Fastenpredigt, Marienpredigt, Schriftpredigt, Predigt über das Pfarramt, Anleitung für Prediger). Die Predigten sind im Urtext, im Schweizerdeutsch, wiedergegeben. Das erschwert dem Reichsdeutschen zunächst die Lektüre, läßt aber dafür Zwingli selber stärker zur Geltung kommen. Auffallend an den Predigten ist rein äußerlich ihre kolossale Breite und das Fehlen eines Textwortes. Der Herausgeber wird mit Recht annehmen, daß Zwingli in der vorliegenden Form die Predigten kaum gehalten haben dürfte, sondern sie zum Druck so stark erweitert hat. Die Predigten selber lassen uns einen Blick in die Theologie Zwinglis tun und die Art, wie er seine Theologie in der Predigt zur Darstellung bringt. Durch Anmerkungen werden unverständliche Ausdrücke ins Hochdeutsche übertragen, so daß die Ausgabe wirklich eine Volksausgabe geworden ist. Ihr Vorbild dürfte die Clemensche Lutherausgabe sein.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Neuzeit.

Hellmut Heinrich: John Miltons Kirchenpolitik. (Neue Deutsche Forschungen. Herausgegeben von Hans R. G. Günther und Erich Rothacker. Abt. Religions- und Kirchengeschichte. Herausgegeben von Ernst Benz und Erich Seeberg. Band 306. Berlin 1942. Verl. Junker und Dünnhaupt). 132 Seiten.

Der leider zu Beginn dieses Jahres in einem Kriegslazarett verstorbene Vf. legt mit dieser Arbeit über Miltons Kirchenpolitik seine Promotionsarbeit vor. Die Arbeit zeigt, daß der Vf. über Gesichtspunkte verfügte, mit denen er an seine Arbeit herangegangen ist, die die religiösen Anschauungen Miltons in ein anderes Licht setzen, und der Vf. berufen war, auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie noch mehr zu leisten. So wird man nur mit Wehmut das Buch aus der Hand legen. Der Vf. untersucht zunächst in Kürze den Puritanismus in seinen hauptsächlichsten Erscheinungsformen nach dem ersten Bürgerkrieg. Hierbei folgt der Vf. weitgehend Woodhouse, da dem Vf. zur eingehenden Untersuchung die Quellen fehlten. Bereits in diesem Kapitel tritt einer der Hauptgesichtspunkte des Vf. zu Tage, den Zusammenhang mit dem Spiritualismus zu sehen. Bevor der Vf. das Verhältnis von Staat und Kirche bei Milton untersucht, zeigt er die religiösen Grundgedanken Miltons auf. So stehen vor dem eigentlichen Thema zwei Abschnitte: Erstens die Zeitströmungen und der Zeitgeist und zweitens Miltons religiöse Grundgedanken. Der Vf. vermeidet auf diese Weise die Frage der Religionspolitik Miltons in einen luftleeren Raum hinein darzustellen. In der Gottesanschauung Miltons weist der Vf. die neuplatonischen Gedanken und Zusammenhänge nach, die vor allem im Voluntarismus des Miltonschen Gottesbegriffes zum Ausdruck kommen und in der Spekulation über die Lichtmetaphysik bei Milton. Der Vf. geht in diesem Zusammenhang auch auf die Einflüsse Jakob Böhmes auf Milton ein. Der Vf. bleibt dabei nicht im Formalen stehen, sondern weist auf die geistigen Verbindungslinien hin. In der Christologie folgt Milton der synoptischen Christologie. Bei allem Rationalismus, der in Miltons Gedanken zum Ausdruck kommt, weist der Vf. immer wieder auf seine neuplatonischen Gedankengänge hin, die im ganzen Denken Miltons eine entscheidende Rolle spielen. Diese Gedankengänge zu erweisen ist das eine Anliegen der Arbeit und der eine neue Gesichtspunkt, den der Vf. in die Forschung über Milton hineinstellt.

Für das Verhältnis von Staat und Kirche bei Milton weist der Vf. mit Nachdruck auf den Zusammenhang mit der Entwicklung Miltons hin. Milton wird von der presbyterianischen über die independentische zur separatistischen Epoche seines Lebens immer radikaler. Stärker und stärker treten bei ihm die spiritualistischen Gedanken hervor. Es sind hierbei vor allem die geschichtsphilosophischen Gedanken Miltons, die der Vf. genauer untersucht, in denen sich deutlich die Geschichtsanschauung des Spiritualisten widerspiegelt. So in dem Gedanken über die Paradoxie des Christentums, der zu seinem Wesen gehört. In der Kritik an der Kirche, vor allem an Konstantin dem Großen, der die Vermischung von Staat und Kirche und damit den Sündenfall des Christentums möglich gemacht hat. Der Kampf Miltons gegen die Autorität der Väter. Es ist auch bei Milton wieder das Verfallschema, das seine Anschauungen über Kirche und Staat bestimmt. Auch für Milton sind die Ketzler „die wahrhaft Frommen“, die von der Gewalt immer wieder verfolgt werden. Es ist ein demokratisches Kirchenideal, das Milton fordert, in dem Schismen und Sekten das belebende Ideal darzustellen. Der Staatsbegriff Miltons wird bereits unter dem Gesichtspunkt des Gesellschaftsvertrags gesehen. So ist es die Aufgabe des Staates, die Freiheit der religiösen Ueberzeugung zu garantieren und das eigentliche

Ideal des alten Milton, die völlige Trennung von Kirche und Staat. Aber auch im Staatsbegriff Miltons finden sich Züge des Spiritualismus, so wenn ihm die Macht an sich schon als Sünde erscheint. Daneben steht aber bei Milton das Ideal der Freiheit, denn nur in einer freien Regierungsform können sich starke Persönlichkeiten durchsetzen. An diesem Punkt hätte der Vf. vielleicht noch tiefer und weiter einsetzen müssen, um die von ihm angedeuteten imperialistischen Züge im Denken Miltons, die mit dem englischen Erwählungsbewußtsein in Zusammenhang stehen, auf eine breitere Basis, als es in seiner Arbeit geschehen ist, zu stellen. Vielleicht hätte der Vf., den auch für unsere Zeit fruchtbaren Gedanken der englischen Toleranzidee, zu dem sich Milton bekennt, stärker herausstellen sollen, als er es am Schluß seiner Studie getan hat. Die religiöse Duldung soll nicht das Nebeneinander verschiedener Kirchen im gleichen Lande zulassen, sondern eine Kirche soll dem Einzelnen die notwendige Glaubensfreiheit geben. „Toleration und Comprehension sind miteinander verbunden“, wie das H. Leube in seinem interessanten Aufsatz „Kirche und Glauben in England“ (Die englische Kulturideologie I. Bd. herausgegeben von C. A. Weber) formuliert hat. Der Leser bedauert in Heinrichs Buch, das Fehlen der Zusammenfassung.

Grade im Gegensatz zu dem englischen Erwählungsbewußtsein Miltons weist der Verfasser Miltons Verwurzelung im deutschen Geistesleben nach. Aus der Verbindung rationalistischen Denkens und spiritualistischer Anschauungen wächst das Gedankensystem Miltons, das in den verschiedenen Epochen seines Lebens eine andere Deutung erfährt, im letzten Grunde aber doch im „nationalkirchlichen Mythus“ des Engländers endet. Die Verbindung von Toleration und Comprehension in der englischen Kirche hat es ermöglicht, daß der nationalkirchliche Mythus der englischen Kirche in ihr bis auf den heutigen Tag lebendig geblieben ist und Volk und Kirche, ebenso wie Staat und Kirche, in England zusammengeblieben sind trotz der Miltonschen Gedankengänge und vielleicht grade durch und mit den Miltonschen Gedanken. So haben die Spiritualisten in England Raum erhalten und die Kirche war weit genug, ihnen eine Wohnung in ihrem Hause anzuweisen.

Der Vf. hat mit seiner ideengeschichtlichen Arbeit nicht nur einen wesentlichen Beitrag zur Miltonforschung geliefert, der er neue Wege zeigt, sondern vor allem auch zur Frage Staat und Kirche einen sehr wesentlichen Beitrag geliefert. Milton stand in einer Zeit des Umbruchs des englischen Volkes und seine Gedanken zur Frage Staat und Kirche sind auch heute bei uns nicht nur für den Historiker interessant. Das imperialistische Geschichtsbewußtsein des Engländers entsteht in dieser Zeit und schafft eine neue Geisterfahrg und einen neuen Kirchenbegriff.

Auch in der Arbeit von Heinrich scheint der Mensch durch, der mit dem Drang des beteiligten Forschers eine offenbare Nebenfrage in das Denken unserer Zeit zu setzen versteht und damit die Frage in einen großen Zusammenhang stellt, der sie fruchtbar werden läßt für unsere Fragestellungen. Die Arbeit zeigt aber auch die Sorgfalt und abwägende Vorsicht des Verfassers, die seine wissenschaftliche Objektivität gewährt. Sie läßt uns, die wir den Menschen Heinrich gekannt und verehrt haben, den Menschen lebendig werden, dessen frühen Tod im Dienst für sein Volk und seine Kirche wir alle als Verlust empfinden.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Hans Felix Hedderich: Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat. (Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie, Band 43, Heft 1). Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh. 1941. 172 S.

Der Verfasser geht zunächst der Frage nach dem Wesen des Romanischen, seinen Anschauungen und Gestaltungen nach, wobei er vor allem

das politische und religiöse Denken untersucht. Der Verfasser weist sodann nach, wie das Romantische die Anschauungen über Kirche und Staat bei Schleiermacher und Stahl bestimmt und innerlich verbunden hat. Wobei der Verfasser für Schleiermacher den Einfluß der Frühromantik und für Stahl der Spätromantik feststellt. Aus der gemeinsamen Wurzel der Romantik stammt das säkulare Denken der beiden Männer und ergibt sich ihre innere Verbindungslinie. Der Verfasser erhebt gegen Schleiermacher und Stahl den Vorwurf, daß sie säkulare Gedanken in ihren Staats- und Kirchenbegriff eingeführt hätten, die sich verderblich für die kirchliche Gestaltung ausgewirkt hätten. Der Verfasser greift damit einen Vorwurf auf, der immer wieder von bestimmter theologischer Seite gegen den Idealismus und die Romantik erhoben wird, der, wie man wünschen möchte, endlich verstummen sollte. Man soll mit der Ketzerrichterei gegenüber Schleiermacher vorsichtig werden und sehen, daß gerade Schleiermacher in einer Zeit des Rationalismus es war, der das Christentum dem Menschen der Zeit wieder lebendig machte. Daß er dabei eine neue Ausprägung der christlichen Gedanken fand, ist kein Zeichen der Schwäche, sondern erscheint mir als ein Zeichen der inneren religiösen Kraft, die den Mut und die Explosionskraft in sich trägt, sich über Bekenntnisschriften, die auch nur Zeitformen und Zeitausprägungen des Christentums sind, hinwegzusetzen. Die Säkularisation unseres Denkens ist ein viel zu weitgreifender Prozeß, der mit der Aufklärung anhebt, und in dem wir noch mitten drin stehen, als daß man dafür bestimmte Vertreter einer Zeit verantwortlich machen kann. Der Verfasser übersieht meines Erachtens auch, daß die Wurzel der Gemeinsamkeiten im Denken von Schleiermacher und Stahl nicht nur in der Romantik, sondern im Spiritualismus liegen, der beide verbindet. Hier liegt auch eine der inneren Verbindungslinien zu Luther. Auch der christliche Glaube setzt eine Weltanschauung, gegen diese These wendet sich der Verfasser zu Unrecht. Der Verfasser übersieht überhaupt in seinen Kategorien, mit denen er an seine Arbeit herangeht, daß alles — auch die Kirche — nur im Konkreten, in seiner „Verleiblichung“ existiert. Mir scheint der Kirchenbegriff des Verfassers zu eng zu sein, um als Norm erhoben zu werden. Es ist schade, daß der Verfasser sich über seinen Kirchenbegriff nicht deutlicher ausgelassen hat. Angemerkt sei, daß es bedauerlich ist, daß der Verfasser nicht die Arbeit von Heckel über Stahl in der Historischen Zeitschrift herangezogen hat.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Eduard Winter: Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottessicht, nach dem unveröffentlichten Briefwechsel F. Brentano — H. Schell, Brünn-Wien-Leipzig: Rudolf M. Rohrer (1941) 48 S. 80. Veröffentlichungen der Brentanogesellschaft in Prag N. F. 1, herausgegeben von Ernst Otto.

Der Verfasser zitiert auf Seite 15 mit emphatischer Zustimmung einen Ausspruch Brentanos vom 7. Oktober 1885: „Die Trinitätslehre ist so sicher falsch, als der Syllogismus ‚der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, also ist der Vater Sohn‘ formell richtig ist“. Dazu wäre zu sagen, daß die Trinitätslehre in das Gebiet der Theologie gehört und eine Aussage des Glaubens ist. Theologische und dogmatische Sätze aber kann man nicht mit Syllogismen, die auf einer anderen Ebene zu Hause sind, bekämpfen. Von der Theologie her wird man mit einem einfachen Hinweis auf Joh. 10, 30 dieser Art von Klopffechtereien ein Ende machen: nicht der Vater ist Sohn, sondern der Vater und der Sohn sind eins.

Immerhin dürfte der zitierte Ausspruch Brentanos maßgeblich sein für den Mann, wie wir ihn hier aus den wenigen Briefen an seinen Schüler

Hermann Schell kennen lernen. Wenn wir anerkennen, was Brentano auf dem Gebiete der Philosophie geleistet hat, dann werden wir nicht an dem vorübergehen können, was Hermann Schell in der katholischen Theologie und in der katholischen Kirche der letzten Jahrzehnte bedeutet; und wenn auch der Reformkatholizismus kirchenpolitisch überwunden ist, so hat er doch tiefe Furchen in das Gesicht des Katholizismus auf deutschem Boden in unserer Zeit gegraben. In diesem Briefwechsel ist Schell der ungemein sympathischere: er blieb trotz aller Anfeindungen seitens der Jesuiten und trotz aller Schwierigkeiten seitens der kirchlichen Oberen der Kirche, der Theologie und seinem Lehramt treu. Und weil er trotz aller Anfeindungen ausharrte und insbesondere seinen Schülern treu blieb, darum hat er auch so stark in die Kirche hinein gewirkt — bis auf diesen Tag.

Die neue Gottessicht Brentanos — wenn sie denn so neu ist — darf als eine höchst achtenswerte, ganz persönliche Ethik bezeichnet werden, die außer den selbst gesetzten keine Bindungen und keine Verheißungen kennt, die letzten Endes nur auf dem Boden des persönlichen Christentums entstehen konnte, auch wenn sie die Kirche als solche ablehnte. Mit gewissen Einschränkungen könnte man Brentano wohl einen katholischen Schleiermacher nennen: aber Schleiermacher blieb der Kirche treu und dachte in allem an die Kirche und ihre Erhaltung. Schell hat sich von Brentano auf den Weg von der Kirche weg und damit gegen die Kirche nicht mitreißen lassen.

Berlin.

Otto Lerche.

Martin Lindström: Philipp Nicolais Verständnis des Christentums. VII, 299 Seiten, 1939. C. Bertelsmann, Gütersloh. Preis RM. 10.—, geb. RM. 12.—. Band 40. Beiträge zur Förderung christl. Theologie. 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien.

Diese Arbeit, die zuerst der Theologischen Fakultät zu Lund als Dissertation vorgelegen hat, stammt aus der südschwedischen Schule. Ihr Verfasser ist jetzt Dozent für syst. Theologie an der Lunder Universität. Die Typenbestimmungen Anders Nygrens, der zwischen den Liebesbegriffen des Hellenismus und Evangeliums unterscheidet (Eros und Agape) machen erst vorliegende Arbeit möglich und lassen eine Bestimmung des Verhältnisses Nicolais zu Luther und zum Denken des Mittelalters und der Renaissance zu.

Ph. Nicolai ist uns als Urheber der beiden unvergänglichen Kirchenlieder bekannt. Aber darüber hinaus ist er als Typus einer eingehenden Aufmerksamkeit würdig. Er hat auf lutherischem Boden eine Anschauung ausgebildet, in der fremde Einflüsse mit dem Erbe aus der Reformation zusammenstoßen. Er stammt aus der Verfestigungsepoche der Orthodoxie und weist in größerem Ausmaß und mit betonter Entschiedenheit auf, was sich in der Orthodoxie in schwerer faßbarer Verborgenheit auswirkt.

L. beschränkt sein Thema auf die leitenden Gedanken von Nicolais System. Nicht alle Lehrstücke werden Gegenstand der Untersuchung. Das Hauptinteresse gilt in erster Linie dem für ihn so bezeichnenden Zusammenstoß zwischen dem letzten Endes antiken Einfluß und dem reformatorischen Erbe. L. eröffnet die Darstellung mit einer kurz gefaßten Lebensbeschreibung (1. Kap.) Sowohl seine theologischen Schriften wie sein Lebensschicksal sind bisher nur unvollständig behandelt worden. Eine erschöpfende Lebensbeschreibung Nicolais besitzen wir bis heute nicht. Dieser Schilderung von Lebenslauf und Wirksamkeit folgt das 2. Kapitel: „Das Erbe aus der antiken Philosophie“. L. geht einer theologischen Anschauung nach, in der sich das Erbe aus der Antike stark geltend macht, und kommt dadurch zur Kenntnis der nächsten Vermittler dieses Erbes an Nicolai.

Auf diese einleitenden Skizzen folgt in den nächsten drei Kapiteln das Hauptstück der Abhandlung, die Darstellung von Nicolais Anschauung. In jedem der drei Kapitel werden zunächst die in Frage kommenden Gedankenkreise vorgeführt, worauf dann die Analyse einsetzt. Eingehend stellt der Verfasser Nicolais Lehre über Gottes Wesen, seine Kosmologie wie Anthropologie dar. Besonders in dem Teil seines Systems, wo das Nicolaische Bild von der Urgeschichte entsteht, tritt der Liebesgedanke als verknüpfendes, belebendes „Numidum radicale“, als der Lebenssaft der ganzen Anschauung zutage. Die für Nicolai in ganz besonderem Maße kennzeichnenden Momente seines Liebesbegriffes werden aufgezeigt, Nicolais Agapezüge in einer vom Eros beherrschten Anschauung hineingebracht. Sein Liebesbegriff läßt sich durch einen Hinweis auf die eheliche Liebe als ihr Vorbild am einleuchtendsten beschreiben. Gerade hier ist Luthers Einfluß zu spüren und zu belegen. Die Liebe ist für Nicolai die Ebene, auf der sich Gott und Mensch begegnen. Den Herzpunkt dieser Begegnung stellt die Christologie dar. In ihr führt Nicolai mit großem Eifer die Farben des Luthertums; hier stößt sein Denken mit der lutherischen Ueberlieferung zusammen. Organisch (nicht als Fremdkörper) fügt sich ein gut Teil lutherischer Christologie in Nicolais Denken ein. In diesem Zusammenhang verfolgt L. Nicolais Gedanken über die unio personalis und die communicatio idiomatum (bei beiden Begriffen zeigt sich, wie sehr Anthropologie und Christologie bei Nicolai parallel laufen). Damit nähert sich der Verfasser dem Lehrstück, das den größten Raum in Nicolais Schriften einnimmt, der Ubiquitätslehre. N. hat seine schriftstellerische Tätigkeit vor allem für eine Behauptung der lutherischen Lehre von der Gegenwart Christi nach seinen beiden Naturen gegen die calvinistischen Angriffe eingesetzt. Unmittelbar von Nicolais Interesse an der Ubiquität ist auch die Schilderung des Erlösungswerkes Christi und der individuellen Aneignung der Erlösung bestimmt.

Nur kurz skizziert L. die Entwicklung und den Zusammenhang der Nicolaischen Lehrform mit der übrigen Christologie. Sein Interesse richtet sich mehr auf die Linie, zu der Ansätze bei Luther zu finden sind. L. zeigt, wie die Lutheraner in der Christologie und auch in anderen Punkten der Dogmatik den Versuch machen, Luthers Stellung zu halten, wobei sie aber vorreformatorische Gesichtspunkte mit scholastischen Denkformen übernehmen. Da Einzeluntersuchungen über diese dogmatische Themen fehlen, kann dieser Aufriß Lindströms nur als Versuch gelten.

In Nicolais Ubiquitätslehre tritt ein Motiv besonders hervor: er fühlt sich im eminentesten Sinne als Vorkämpfer für die Realität der Fleischwerdung. Das 5. Kapitel ist den Lehrformen über die Wiedergeburt und Erlösung gewidmet. In seiner Lehre von der Wiedergeburt fällt der starke Einschlag von Luther her ins Auge. Eine beherrschende Stellung in Nicolais Theologie nimmt die unio mystica ein, so daß sie sich alle anderen Gedanken unterwirft. Wenn man von einer Stelle bei Casp. Peucer absieht, dürfte N. auf lutherischem Boden der Erste sein, der den Ausdruck unio mystica gebraucht hat. Nicolais Platz in der Geschichte des christlichen Denkens ist dadurch gesichert, daß er wohl der Einzige ist, der auf lutherischem Boden ein solches System der Synthese mit der Liebe, worin Eros und Liebe Bestandteile einer höheren Einheit bilden, als bewußt ausgeführten und betonten Herzbegriff aufgeführt hat.

L. hat es verstanden, ein geschlossenes und scharfsinniges Bild von Nicolais christlicher Weltanschauung aufzuzeichnen. Für seine Monographie sind wir ihm dankbar.

Clemens Brühl: Die Sagan. Das Leben der Herzogin Wilhelmine von Sagan, Prinzessin von Kurland. Steuben Verlag. Paul G. Esser, Berlin 1941.

Vor einigen Jahren erschien ein Roman aus der Zeit Bismarcks von Paul Oskar Hoecker: Die reizendste Frau außer Johanna. Er behandelt die Liebe der Prinzessin Catherine Troubetzkoi (geb. 14. 9. 1832) späteren Fürstin Orlow zu dem Fürsten Bismarck. In diesem Roman spielte die Großtante dieser Fürstin Orlow, die geistreiche Herzogin Dorothea von Sagan, eine bedeutsame Rolle. Diese, die dritte Tochter Herzog Peters von Kurland (1724—1800) und seiner Gattin Dorothea von Kurland (1761—1821) heiratete im Jahre 1807 den Grafen Edmond Perigord, den Neffen des großen Talleyrand, des Fürsten von Benevent. Durch sie kommt das preußische Lehnfürstentum und spätere Herzogtum Sagan nebst Standesherrschaft an die Talleyrands (gegenwärtiger Erbherr: Paul Louis Marie Archambault Duc de Valencay et Sagan, geb. 20. 7. 1867). Denn die Herzogin Dorothee von Talleyrand-Dino Sagan war die Erbin ihrer ältesten Schwester, der berühmten Herzogin Wilhelmine von Sagan, der die vorliegende, auf sorgfältigen archivalischen Studien beruhende Brühl'sche Untersuchung gewidmet ist. Katherine Friederike Wilhelmine Benigna hat der kurländische Herzog seine Tochter mit politischer Berechnung getauft. Katherina nach der Zarin, Friederike Wilhelmine nach dem preußischen Kronprinzen. Herzog Peter von Kurland ist reich. In verschiedenen Ländern Europas hat er bereits ausgedehnte Besitzungen. Als die Fürsten Lobkowitz im Jahre 1786 das Fürstentumslehen Sagan in Schlesien zum Verkauf stellen, erwirbt es der Herzog für eine Million Gulden. Da der Herzog Peter keine männlichen Erben hat, gesteht der Preußenkönig Friedrich Wilhelm II. ausdrücklich auch die weibliche Erbfolge in das Lehen auf Wilhelmine zu. Die Mutter, 37 Jahre jünger als ihr wenig anziehender Mann, reist viel in der Welt mit einem schönen Polen Alexander Batkowski herum, an den sie manche zarte Bande knüpfen und ist oft jahrelang von Kurland abwesend. Wilhelmine beobachtet scharf und wird ein frühereifes und gescheites Mädchen. Im Frühjahr 1800 soll sich Prinz Louis Ferdinand, einer der elegantesten und ritterlichsten Offiziere der preußischen Armee, groß und schlank, schön und kühn, ein hochfliegender und kluger Geist, romantisch und verführerisch, sanieren. Louis Ferdinand ist von Wilhelmines Anmut entzückt und für sie ist ein Traumbild Wirklichkeit geworden. Wie heißt es doch im Lied?

Sechs Fuß hoch aufgeschossen
Ein Kriegsgott anzuschauen
Der Liebling der Genossen
Der Abgott schöner Frau'n,
Blauäugig, blond, verwegen
Und in der jungen Hand
Den alten Preußendegen
Prinz Louis Ferdinand.

Alles ist in bester Ordnung, doch plötzlich verweigert der grämliche Preußenkönig, der sich erst dieser Verbindung geneigt gezeigt hatte, die endgültige Erlaubnis. Das hält das stolze Mädchen Wilhelmine nicht aus. Alsbald nimmt sie den Antrag des Prinzen Louis Rohan Guémené an, den sie am 23. 6. 1800 heiratet. 1805 ist die Ehe gegen ein Abstandsgeld von 100 000 Talern an Rohan bereits wieder geschieden. Im selben Jahre heiratet sie den russischen Fürsten Wassili Sergejewitsch Trubetzkoi, von dem sie sich ein Jahr später, 1806, schon wieder trennt. Das Jahr 1813 bringt den Zusammenbruch der napoleonischen Armee und mitten in diesem großen politischen Zeitstrom abermals die Liebe in Wilhelmines Leben. Wilhelmine ist jetzt 32 Jahre alt und zu wunderbarer Reife gewachsen, schön an Wuchs und Antlitz, stolz und voll Würde, voll bezaubernder Kocetterie und Liebenswürdigkeit, mit tausend kleinen weiblichen Schwächen, voll politischer Er-

fahrung durch und durch, und reich an Kenntnissen und Beziehungen. So lernt sie den verheirateten Fürsten Clemens Lothar Metternich kennen, den überlegenen Grandseigneur. Der Briefwechsel zwischen Metternich und Wilhelmine von Sagan ist leider nicht erhalten. Metternich hat der Herzogin ihre Briefe an ihn später auf Bitten zurückgegeben und Wilhelmine hat sie vernichtet. Die Zeit des Wiener Kongresses ist die große Periode in Wilhelmines Leben. Ihr Salon ist der politische und diplomatische Hintergrund des tanzenden Kongresses. Aber Metternich trennt sich schließlich äußerlich und innerlich von Wilhelmine, die zum dritten Male einen sächsischen Grafen Schulenburg heiratet, und nun innerlich immer mehr vereinsamt. 1827 tritt sie, die geborene Protestantin, zur katholischen Kirche über und findet 1839 den ewigen Frieden. Die flüssig geschriebene, von großer Sachkenntnis getragene und eingehend begründete Studie von Brühl wird Jedermann mit Nutzen und Interesse lesen.

Berlin-Wilmersdorf.

W. Haugg.

Franz Overbeck: Selbstbekenntnisse, herausgegeben und eingeleitet von Eberhard Vischer. (Verlag Benno Schwabe und Co., Basel. 1941. 170 Seiten, geb. 3.60 RM.)

Franz Overbeck gehört zu den bedeutenden Kirchenhistorikern des Ausgangs des 19. Jahrhunderts, das an großen Männern der Wissenschaft reich war, dessen Leben mit einem Bruch zur Theologie und dem Christentum abschließt. Von pietistischer Seite hat man Overbeck als einen negierenden Geist dargestellt, während die liberale Theologie und heute die dialektische Theologie immer wieder versucht haben, ihn sich zuzurechnen oder sich auf ihn zu beziehen. Durch seine Selbstbekenntnisse sind wir in die Lage versetzt, Overbecks Denken besser zu verstehen und zu erfassen, so bruchstückhaft, sprunghaft und unter inneren Qualen diese Bekenntnisse von ihm geschrieben sind, an denen er sich in Abständen immer wieder neu versucht hat. Die Selbstbekenntnisse wollen keine Selbstbiographie sein, dagegen verwehrt sich Overbeck immer wieder, sie lassen uns aber trotzdem eine Fülle biographischer Eigenheiten erkennen: Overbecks Absicht ist es, sein Verhältnis zum Christentum und der Theologie darzulegen. Er ist zur Theologie gekommen aus dem „flachsten philanthropischen Pfarrerrideal des 19. Jahrhunderts“, das ihm bereits in seiner Studentenzeit zusammenbrach. Von nun an war ihm die Theologie und das Christentum nur noch „ein Gegenstand wissenschaftlichen Verständnisses“. Man muß bei Overbecks Wissenschaftsbegriff einsetzen, wenn man seine Auseinandersetzung mit der Theologie und dem Christentum verstehen will. Die Wissenschaft ist für Overbeck dazu berufen, an allen Dingen „eine Art jüngsten Gerichts zu vollziehen“. Von hieraus bestimmt er auch die Theologie, deren Aufgabe es ist, am Christentum dieses „jüngste Gericht“ zu vollziehen. Vornehmlich ist dies Aufgabe der historischen Theologie. Die Geschichte aber zeigt, daß das Christentum im stärksten Widerspruch steht zu seinem ursprünglichen Anspruch, der Weltverneinung ist, sein Ziel ist die Askese. Von hieraus versteht man Overbecks Ablehnung der liberalen Theologie, wie das von ihm vor allem in seiner Schrift: „Ueber die Christlichkeit der heutigen Theologie“ ausgesprochen worden ist; seinen Gegensatz zu R. Rothes Kulturprotestantismus und Ritschels bürgerlicher Theologie. Das Christentum ist durch seine Geschichte von seinen ursprünglichen Erwartungen abgefallen und durch seine Geschichte erstorben. Es mit seiner Geschichte wieder lebendig zu machen, hält Overbeck für unmöglich. Hier zeigt sich noch seine innere Verbindung zur liberalen Theologie. Auch in seinen Selbstbekenntnissen finden sich genug Worte der Bissigkeit gegen die liberale Theologie, vor allem gegen die Ritschelsche Schule und ihren glanzvollsten Schüler Adolf

Harnack. Von dieser Sicht, die mit einer scharfen Bekämpfung des Idealismus Hand in Hand geht, versteht man auch die Beziehungen der dialektischen Theologie zu Overbeck. Die Aufgabe der Theologie bestimmt sich nach Overbeck dahin, daß sie beim Auseinanderkommen der Welt und des Christentums als Vermittlerin dazu berufen sei, daß es dabei zu einer für das Christentum leidlichen Auseinandersetzung komme. Overbeck wird nicht müde zu bekennen, daß das Christentum ihn nur als wissenschaftliches Problem interessiert hätte, aber ihm nicht Gegenstand des religiösen Glaubens gewesen wäre. Sein Wissen hätte ihn um den Glauben gebracht. Hinter all diesen Anschauungen steht ein unbändiger Wahrheitsdrang und eine große Liebe zur Wissenschaft, aber man fragt sich unwillkürlich, worin diese Wahrheit metaphysisch verankert ist; und die andere Frage, die sich einem aufdrängt, ist die, daß keine Wissenschaft um ihrer selbst willen betrieben wird. Ist nicht auch Overbeck der Gegenstand seiner Beschäftigung lieber geworden als er selbst zugibt, so möchte man bescheiden fragen. Wächst doch jeder Mensch in die Sache hinein, mit der er sich beschäftigt. Es will einem manchmal scheinen, als läge auch in Overbecks Verhältnis zum Christentum eine unerwiderte Liebe vor, von der er nicht los kommt. Overbeck selber würde das sicherlich verneinen und uns vielleicht wie in jenem bekannten Tischgespräch antworten: Paulus hätte nur einen Schüler gehabt, der ihn verstanden habe, Marcion, und der hätte ihn mißverstanden.

Auch sonst ergeben die Selbstbekenntnisse manches Interessante zur Beurteilung der Person Overbecks, seines Selbstbewußtseins, seiner Selbstliebe und seiner Bescheidenheit. Schlaglichter fallen auf sein Verhältnis zu Nietzsche und zu Treitschke, seinen beiden besten Freunden. Die Selbstbekenntnisse stellen nicht nur eine Rechtfertigung dar, sondern geben dem Leser Fragen auf zur Ueberprüfung seines eigenen Christ-Seins. Sie sind ein wertvoller Beitrag zur Gestalt Overbecks, die uns deutlicher wird und die monographisch darzustellen lohnend sein würde.

Overbecks Selbstbekenntnisse bestätigen das richtige Urteil Karl Jaspers über ihn: „Eine Nietzsche vergleichbare radikale Wahrhaftigkeit, ein unbefangenes Zusehen, ein Zur-Geltung-kommen-lassen aller Möglichkeiten“.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Edmund Schlink: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Einführung in die evangelische Theologie.* Band VIII; München, Ev. Verlag Albert Lempp, frh. Christian Kaiser, 1940, 8°, 428 Seiten; 10.— RM., geb. 11.— RM.

Die lutherisch-konfessionelle Theologie des 19. Jahrhunderts hat in ihrem Protest gegen einen farblosen Unionismus eine Reihe sehr wertvoller Arbeiten zur inhaltlichen Bestimmung der Bekenntnisschriften hervorgebracht, die schließlich in R. Franks „Theologie der Konkordienformel“ ihre Krönung gefunden haben. Hält man nun bei einem Blick auf den Titel das vorliegende umfangreiche Werk für eine Wiederaufnahme oder Weiterführung dieser Arbeiten mit den neuen Mitteln und Gesichtspunkten, die eine seitdem über ein halbes Jahrhundert gehende historische und systematische Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften heute an die Hand geben, so sieht man diese Erwartung bald getäuscht. Schlinks Buch will nämlich etwas ganz anderes: in einer neuen theologischen Lehrbuchreihe, deren Eigenart man in einer in einem bestimmten Sinne vorausgesetzten Schrift- und Bekenntnisgebundenheit sehen darf, die Rolle der *Prolegomena zur Dogmatik* übernehmen. Indem damit unter die Entwicklung einer bestimmten Richtung innerhalb der protestantischen Theologie das Siegel gesetzt wird, hat das Werk eine gewisse symptomatische Bedeutung für die kirchenge-

schichtliche Lage der Gegenwart und rechtfertigt damit einen Hinweis in unserer Zeitschrift.

Gemeinsam allen theologischen Richtungen heute — und das zeigt ihre Verbundenheit mit der allgemeinen weltanschaulichen Auseinandersetzung — ist die Kampfstellung gegen den sogenannten Liberalismus, der wie überall, so auch in der Theologie und Religion, seine Anziehungs- und Wirkungskraft verloren zu haben scheint. Allerdings sind die Methoden, die zur Ueberwindung der Zersetzungserscheinungen der liberalen Theologie angewandt werden, sehr verschieden und bedingen trotz des gemeinsamen Ziels die Aufspaltung der protestantischen Theologie in die verschiedenen Richtungen. Unter allen bisherigen Versuchen zur Lösung dieses Problems nimmt der Schlinks zweifellos eine Sonderstellung ein. Denn er streicht die große Frage einfach aus und negiert die gesamte geistige Entwicklung und Leistung der vergangenen vierhundert Jahre, indem er die systematisch-theologische Arbeit verpflichtend binden will an eine Interpretation des Konkordienbuches, ohne sich um die Voraussetzung eines solchen Unternehmens, die Frage nach dem Recht und der Möglichkeit dieser Bindung, zu kümmern. Dabei lehnt er eine Weiterführung der historischen, systematischen und geisteswissenschaftlichen Fragestellungen und Untersuchungen zu den einzelnen Teilen des Konkordienbuches für seinen Zweck ab, sondern erklärt es für die Aufgabe der Prolegomena zur Dogmatik, den durch den „Consensus der Kirche“ erhärteten Anspruch der Bekenntnisschriften, die zu allen Zeiten für alle Menschen verpflichtende Schriftauslegung der Kirche zu sein, zur Kenntnis zu nehmen und im einzelnen zu reproduzieren. Thema der Dogmatik selber ist dann, die Lehre der Bekenntnisschriften, wie die Prolegomena sie festgestellt haben, in systematischer Ordnung als wirkliche Lehre der Schrift darzulegen. Die Arbeit der systematischen Theologie wird auf diese Weise — wie Schlink selber formuliert — zu einem hin- und hergehenden „Gespräch zwischen Schrift und Bekenntnis“. Im vorliegenden Werk leistet er nun die erste Aufgabe, die inhaltliche Reproduktion des als einheitliches Ganzes verstandenen Konkordienbuches, indem er die Probleme des Verhältnisses von Schrift und Bekenntnis, der Offenbarung Gottes als des Schöpfers, des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, der Sakramente, der Kirche, des Verhältnisses von Staat und Kirche und der Eschatologie in Form von paraphrasenhaften Traktaten, die ihre Gedanken und Worte aus den Bekenntnisschriften schöpfen, zusammenfaßt und darstellt. Er bedient sich dabei sogar der mythologischen Bilder und Wörter jener Zeit, ohne sich die Mühe zu machen, jene Gedanken in die Worte und Anschauungen unserer Tage zu übersetzen. So kann das Ergebnis einer solchen Methode — wie sie in der als Anhang beigegebenen „Anleitung zur dogmatischen Arbeit“ deutlich zu Tage tritt — nichts anderes sein als ein harmonisierender Ausgleichsversuch der Aussagen hüben und drüben *in stylo antiquo-orthodoxo*, als deren letzte Klammer der viel berufene Consensus der Kirche immer wieder erhalten muß.

Diese Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, zu welchem Ergebnis diese einseitige Betrachtungsweise schließlich in vorliegendem Werk geführt hat. Beiseite geschoben ist das, was die wahrhaft kirchliche Theologie aller Zeiten im Banne des Orthemas des Christentums, des Wunders der Menschwerdung Gottes, von ihren Anfängen bei Paulus und den Evangelien an über die Väter der Vorzeit, des Mittelalters, der Reformation und Orthodoxie bis hin zu den Lehrern der Neuzeit für ihre Aufgabe gehalten und geleistet hat, nämlich die evangelische Wahrheit in steter Auseinandersetzung und Berührung mit den Ideen und Anschauungen einer jeden Epoche in einer sich immer erneuernden und verjüngenden Umformung als solche zu erweisen und zur Darstellung zu bringen. An die Stelle der zugleich mutvollen und ehrfürchtigen Arbeit der Jahrhunderte vor uns und deren Weiterführung tritt nun „das Gespräch zwischen Schrift und Bekenntnis“. Als ob Bücher reden könnten! In unserer Religion handelt Gott allein an

und mit uns und deutet dieses sein Handeln an uns in seiner Offenbarung in Jesus Christus; und der Glaube antwortet darauf mit Wort und Tat. Die Offenbarung Gottes ist nicht einfach die Schrift, sondern Christus! Und Norm der Dogmatik ist allein Gott, so wie und so weit er sich dem Glauben erschließt. Diese Bindung allein ist es, die den falschen Liberalismus überwinden kann, um zur echten Freiheit des Glaubens und Trauens auf Gott allein zu verhelfen. Nicht aber ein neues Gesetz, das zumal in dieser Form von uns gar nicht mehr verstanden werden kann. Diese Aufgabe der Dogmatik ist allerdings viel schwieriger und auch viel gefährlicher und erfordert daher auch mehr Mut des Glaubens, aber dafür hat sie auch allein die Verheißung, eine Antwort auf die Lebensfrage: was sollen wir glauben? geben zu können, und nicht die neue, an ein Gesetz sich haltende Schriftgelehrsamkeit. So ist das Ergebnis dieser Besinnung paradox genug: die den „Consensus der Kirche“ als besonderes Kriterium in der systematischen Arbeit hervorhebende Theologie hat — weil sie sich einer methodischen und grundsätzlichen Begründung ihres Unternehmens überhoben glaubte — das dynamische Zentrum des kirchlichen christlichen Glaubens gar nicht erkannt und erreicht, sondern hat infolge einer Ueberbetonung abgeleiteter und daher zweitrangiger Punkte einen Weg beschriften, der in konsequenter Weiterführung zur Etablierung einer Sondermeinung führen muß.

Hohenneuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Van Rhijn über Van Oosterzee: Dr. M. van Rhijn-Gemeenschap en Vereenzaming. Een Studie over J. J. van Oosterzee. Amsterdam — H. J. Paris — 1940. 319 Seiten — mit vielen Photographien.

Der Utrechter Kirchenhistoriker Prof. Dr. M. van Rhijn hat uns in seinem Buch über Van Oosterzee keine Biographie gegeben, sondern einen wertvollen Beitrag zur Geschichte von Kirche und Theologie in den Niederlanden während des vorigen Jahrhunderts, wobei er die verschiedenen Figuren um die Gestalt des Van Oosterzee herum gruppiert hat. In seiner Uebersicht hat er die Tragik des Lebens des berühmten Predigers betont, und sein Buch darum „Gemeinschaft und Vereinsamung“ betitelt. Zu einer Biographie findet der Leser hier nicht genug, und auch wer etwas zu wissen begehrt über die vielen Schriften des fruchtbaren Autors, soll andere Bücher zu Rate ziehen. Was Van Rhijn gegeben hat, wird aber hochgeschätzt von Jedem, der ein psychologisches Charakterstudium zu würdigen weiß. Und dazu hat er Quellen benutzt, die bisher noch nicht veröffentlicht sind, einige hunderte von Briefen an Freunde, Kollegen und zumal einen seiner Söhne, die nie für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, und jetzt in Bibliotheken, Archiven und Sammlungen von Privatpersonen aufbewahrt werden. Das Alles zusammenzusuchen war eine schwierige, doch lohnende Arbeit. So gibt es z. B. 50 Briefe an Beets, 80 an Da Costa, 50 an Groen van Prinsterer, 140 an J. J. L. ten Kate, 100 an H. J. Koenen, 135 an G. D. J. Schotel — alles bekannte Namen in Holland — und 200 an den Sohn P. C. Das Van-Oosterzee-Archiv in der Utrechter Universitäts-Bibliothek umfaßt nicht weniger als 20 Portefeuilles. Wohl eine reiche Korrespondenz eines Mannes, der das Herz auf der Zunge hatte, und manchmal von seinen Freunden gewarnt wurde, nicht so unvorsichtig zu sein und besser seinen Mund zu behüten und seine Lippen zu bewahren. Auch in seinen Briefen hat er sich gehen lassen, und es wäre unfair, seine Worte immer auf die Goldwage zu legen.

In manchem Leben wechseln Aufgang und Niedergang miteinander ab; bei Van Oosterzee sind sie zugleich auf dem Plan. Die Gemeinschaft und die Vereinsamung sind zusammengehende Kontraste; die erste scheint bisweilen die Ursache der zweiten zu sein. Die erste ist allen offenbar; die

zweite nur Vertrauten bekannt, aber das verborgene Leid hat tieferen Einfluß geübt, als die glänzendste Bewunderung der großen Menge. Schon Allard Pierson hat die Aufmerksamkeit gelenkt auf den großen Unterschied, den man bemerken kann beim Lesen der Kanzelreden in chronologischer Folge zwischen der Heiterkeit, dem regen, lebhaften Geist der früheren Periode und der Schwermut, dem Trübsinn der späteren. Seine feurigsten Wünsche sind unerfüllt geblieben. (Van Rhijn S. 250). Daß der Grund des Unterschieds aufgedeckt wird, scheint mir der große Wert des Buches zu sein; der Autor macht es seinen Lesern deutlich, wie Van Oosterzee in der Kirche und in der theologischen Wissenschaft wider den Strom gerudert hat und den Widerstand nicht hat überwinden können.

Van Oosterzee war der berühmteste Kanzelredner der Niederlande im 19. Jahrhundert; keiner hat je so große Scharen um sich versammeln können. Als ich in Rotterdam Pfarrer war (1892—1900), hörte ich viel über ihn reden; man war noch immer stolz auf die Menge der Zuhörer und die Zahl der Equipagen und erzählte darüber fast unglaubliche Dinge. Heutzutage werden die Predigtsammlungen nicht mehr gelesen; nur die Predigten über den Heidelberger Catechismus werden noch dankbar benutzt von jungen Pfarrern. Man spricht auch auf der Kanzel jetzt weniger rhetorisch, muß aber doch zustimmen, daß die Formulierung des Themas und die Einteilungen der Predigten unnachahmlich sind, und die großartige Virtuosität des Predigers rühmen. Die Bearbeitung Van Oosterzee's vom Lukas-Evangelium in Lange's Bibelwerk zeigt wohl, daß fast niemand es ihm in homiletischer Hinsicht nachmachen kann.

Mit Ausnahme seiner praktischen Theologie werden seine Bücher nicht mehr gebraucht; früher wurden sie in mehrere europäische Sprachen, ja selbst in die japanische übersetzt. In Edinburgh fand ich einmal im Lesesaal einer großen Bibliothek nur eine einzige Dogmatik, und diese einzige war die englische Uebersetzung Van Oosterzee's. In den Niederlanden ist keines seiner Bücher klassisch geworden. Und daß es so sein würde, hat er selber wohl geahnt; hat er nicht mit Herder geklagt über ein verfehltes Leben? Seine Erfahrungen hat er zusammengefaßt (138) in den drei V's: Vergöttert, verhöhnt, vergessen. Er hat sich selber öfters einen Pectoraltheologen genannt. Das pectus macht nicht allein disertum, sondern auch morosum; es ist doch gewiß stark übertrieben, wenn er 1859 an Da Costa klagt (167), daß er sich nicht leicht gewöhnen kann an den Wechsel von Zuckerkind in Auswurf.

Geboren in Rotterdam am 1. April 1817, starb er in Wiesbaden am 29. Juli 1882. Das Dorf Eemnes-binnen wurde am 7. Februar 1841 seine erste Gemeinde; noch ehe drei Jahre verstrichen waren, siedelte er nach der kleinen Stadt Alkmaar über, wo er jedoch nur 13 Monate verblieb. Aus der ihm gebotenen Wahl zwischen Haag und Rotterdam bevorzugte er seinen Geburtsort, wo er am 24. November 1844 seine Arbeit anfang. Erst im Januar 1863 vertauschte er die Maasstadt mit Utrecht, wo er bis 1877 Universitätsprediger war, der alle drei Wochen außer der Ferienzeit die Kanzel bestieg und als Professor in der theologischen Fakultät die Vorlesungen zu halten hatte über *Biblica*, *Dogmatica* und *Practica*. Er war also 45 Jahre alt, bevor er sein Katheder bekam, d. i. bevor er seinen innigsten Wunsch erfüllt, sein heißestes Verlangen befriedigt sah! Die Tage seines Ruhms waren in Rotterdam; als Prediger unübertroffen, mußte er als Theologe das Feld räumen trotz seiner Gelehrsamkeit und seltenen Belesenheit; er kam zu spät. Ob es anders gewesen wäre bei einer früher ihm zuteil gewordenen Professur, unterliegt wohl einigem Zweifel, weil seine Wissenschaft mehr breit als tief war und sein Denken sich nicht auszeichnete durch Selbständigkeit und Ursprünglichkeit.

Das leidenschaftlich begehrte Katheder ist ihm fünf- oder sechsmal entgangen: schon 1846 in Amsterdam, 1852 in Leiden, 1854 in Utrecht,

1855 in Leiden, in 1859 in Utrecht. Rotterdam war froh, ihn behalten zu können, doch hatte es wahrscheinlich keine Ahnung von den Enttäuschungen seines gefeierten Predigers. In seinen Briefen lesen wir wiederholt die Klage über sein trauriges Los. Wohl ist und bleibt er primus inter pares unter seinen Kollegen, wohl ist und bleibt die Zahl seiner Zuhörer die allergrößte, aber er hat so viele pastorale und katechetische Arbeit zu leisten, daß er fast keine Zeit zum Studium erübrigt. Ueberdies ist das Publikum so oberflächlich und unbefugt, wie es sich nur denken läßt (152). Er möchte doch so gern von Rotterdam erlöst werden! Könnte er sich doch einen Weg nach Deutschland bahnen, z. B. zu einer akademischen Stelle in Württemberg oder Baden! (165). Er kannte doch so viele gleichgesinnte Theologen, und gehörte zu der Gruppe der Vermittlung, wie Tholuck, Neander, Lange, Ullmann, Nitsch, Martensen. Er war befreundet mit Funcke, Krummacher, Schenkel, hat aber nie die Gelegenheit bekommen, nach der er sich sehnte.

Keiner seiner Verehrer in Rotterdam hat wohl vermutet, daß er einmal schrieb (132): „Es würde mir nicht schwer fallen mit einem „ne ossa quidem mea habebis“ die narkotische und giftige Atmosphäre, die uns hier umweht, zu verlassen“. Dann wünscht er, daß ihm doch einmal eine Türe aus diesem Rotterdam geöffnet würde. Hätte er zuvor gewußt, daß er immer Pastor bleiben müßte, dann hätte er Rotterdam nicht gewählt als sein vitae tabernaculum.

Als er dann in Utrecht die Professur angetreten hat und (135) die Atmosphäre einer vielleicht beispiellosen Herzlichkeit vertauscht hat mit der der aristokratischen Höflichkeit, bleiben die Enttäuschungen nicht aus; dann klagt er (294), daß er im Vergleich mit Rotterdam von Philadelphia nach Laodicea übersiedelt ist. Utrecht ist kloster-keller-friedhofartig; in der Utrechter Apathie fehlt ihm gänzlich die Rotterdammer Sympathie.

Nach dieser Ehrenrettung meiner alten Gemeinde erwähne ich noch gern, was Van Rhijn angeführt hat zur Entschuldigung seines berühmten Vorgängers. Wer die Geschichte der holländischen Theologie auch nur einigermaßen kennt, weiß von neuen Anschauungen und Systemen, deren Anhänger notwendig im Widerstreit gerieten mit den Verteidigern der alten Lehrsätze. Van Oosterzee, der Apologet bis ins innerste Mark, war seinen Widersachern nicht gewachsen und konnte Männern wie Scholten und Kuenen die Wage nicht halten. Schon 1848 gab der erstere die Lehre der Reformierten Kirche heraus, und inaugurierte damit die Dogmatik der modernen Schule, wodurch er in flagranten Widerstreit kam mit der supranaturalistischen Orthodoxie des Van Oosterzee; der zweite war der Großmeister der neuen Alttestamentlichen Wissenschaft und fällte ein vernichtendes Urteil über Van Oosterzee's 1855 erschienene Christologie des Alten Testaments. Auch mit Opzoomer, der die empirische Philosophie bei uns einführte, hatte er den Kampf zu bestehen: dieser spendete ihm das nicht geringe Lob (202), daß er nie die Spitze seiner Waffe vergiftet hatte, und nie durch einen Aufwand gekränkter Eitelkeit oder durch bittere Rache eigener Ehre sein Leben verunzierte.

Er lag aber nicht nur im Streite mit der linken, sondern auch mit der rechten Seite der Theologen: mit der ethischen Schule von Chantepie de la Saussaye Sr. und dem Neocalvinismus von Kuypers. La Saussaye, vielleicht der größte Theologe der Niederlande im 19. Jahrhundert, war der Erneuerer der Theologie auf biblischer Grundlage ohne scholastische Zusätze und folgte dabei den Spuren von Pascal und Vinet. Van Oosterzee hatte einen anderen Ausgangspunkt, und drang auf Rückkehr zum Autoritätsprinzip. Er war und blieb der Apologet, der die Wahrheit des Evangeliums verteidigte mit allen Mitteln, die ihm zu Dienste standen; die ethische Schule war überzeugt, daß die Wahrheit keiner Verteidigung bedarf und ihre Evidenz mit sich bringt für jeden, der Gottes Willen tun will. Die Apologie hatte sich schon überlebt, und van Oosterzee mußte die bittere Erfahrung machen, daß mehrere seiner akademischen Zuhörer seine Spur verließen um Anderen zu

folgen. La Saussaye Jr., Van Dijk und Valetton, drei künftige Professoren, gehörten dazu; Valetton wurde später Van Oosterzee's Kollege und eröffnete nach seinem Tode seine Vorlesungen mit einer Rede, die er „ein neuer Anfang“ nannte, womit er die apologetische Periode abschloß.

Der Neo-Calvinismus folgte dem durch Voetius gebahnten Pfade. Van Oosterzee, dessen Lebensdevise „Christianus mihi nomen, Reformatus cognomen“ es unmöglich gestatten konnte, daß das cognomen die Stelle des nomen einnahm, konnte natürlich nicht mit Kuyper zusammen gehen. Die Eröffnung der Freien Universität hat er noch erlebt (1880), aber die große Ausbreitung der Reformierten Richtung und die kirchliche Trennung von 1886 nicht mehr, wodurch ihm großer Schmerz erspart blieb.

Die Vereinsamung war schon schmerzlich genug. Der verwöhnte Gefühlsmensch, der so oft und so lange verhätschelt war, konnte keine Unterschätzung ertragen. Eine zweite Ursache der Vereinsamung, zugleich eine Entschuldigung derselben, war die Aenderung der ihm anvertrauten Fächer, infolge des Gesetzes für den höheren Unterricht von 1876. Früher war der Unterricht an den Universitäten und Hochschulen geregelt durch königliche Verordnungen — es ist also nicht korrekt von einem neuen Gesetze zu reden —, aber 1876 wurde das alles gesetzlich festgelegt. Der Name der Theologischen Fakultät wurde nicht geändert, aber ihre durch den Staat ernannten Professoren gehörten doch eigentlich zu einer Fakultät der Religionswissenschaft; die spezifisch theologischen Fächer sollten gelehrt werden durch von der Kirche ernannte Professoren. Die biblische, dogmatische und praktische Theologie, alles Fächer Van Oosterzee's, verlor er und fortan hatte er Religionsphilosophie zu dozieren. Dazu kam noch ein neuer Verlust, wahrscheinlich für sein Gefühl der erheblichste: er konnte nicht länger Universitätsprediger sein. Die kirchlichen Professoren wurden erst 1878 ernannt; Van Oosterzee mußte seine geliebte Dogmatik abtreten an Cannegieter, anfangs der Groninger, später der modernen Richtung zugetan. Was vielleicht noch schmerzlicher für ihn war, ein neu gebildeter Verein ernannte 1880 den Utrechter Pastor Bronsveld zum Privatdozenten für Dogmatik und Kanzelberedsamkeit.

Dazu kam noch, daß Beets, der berühmte Verfasser der Camera Obscura, Pastor in Utrecht, 1875 zum theologischen Professor ernannt war mit dem Auftrag, die Einleitung in das Neue Testament und die Dogmengeschichte nebst anderen Fächern zu dozieren. Beets rief Van Oosterzee um Hilfe an; der konnte nichts verweigern, lud jedoch eine zu schwere Last auf seine Schultern.

Drittens nenne ich die häuslichen Sorgen: sechs junge Kinder in Rotterdam gestorben, später Geldschwierigkeiten, stets hinfällige Gesundheit mit Diabetes und Schlaflosigkeit; wen wundert es, daß nicht immer das Herz voller Freude war?

Zuletzt eine heikle Frage: Van Rhijn hat es selber (10) gefühlt, daß seine Leser diese stellen würden. Hat er gut daran getan, dies alles zu publizieren? Die Zahl der Einwohner von Rotterdam, die persönliche Erinnerungen an Van Oosterzee haben, ist äußerst gering; jedoch wird sein Ruhm daselbst noch immer aufrecht erhalten. Man wird es dort dem Herrn Van Rhijn sehr übel nehmen, daß er seine Entdeckungen offenbar gemacht hat.

Natürlich hat er das vollste Recht, mitzuteilen, was öffentlichen Versammlungen anvertraut wurde. Der Historiker als solcher hat die Pflicht, nichts zu verschweigen.

Ich bedaure, daß der Sohn die Briefe seines Vaters nicht vernichtet hat.

Leiden, August 1942.

H. M. van Nes.

G ö s t a H ö k: Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang. (Uppsala Universitets Årskrift 1942. 3). Uppsala und Leipzig, Otto Harassowitz).

Diese neueste Untersuchung der Theologie Ritschls hat drei Vorzüge. Sie stellt die Gedanken Ritschls im Zusammenhang mit den großen Denkern seiner Zeit dar, und sie berücksichtigt dabei das Einzelne. Sie sieht Ritschl von der theologischen Problematik unserer Zeit her, und sie kommt so zu aktuellen Fragstellungen und Antworten. Schließlich berücksichtigt sie Materialien, die bisher nicht ausgeschöpft worden sind, die Kolleghefte und Aufzeichnungen, die Otto Ritschl dem Vf. großzügig zur Verfügung gestellt hat.

Gerade der dritte Punkt verleiht dieser Arbeit einen besonderen Wert und erhebt Anspruch auf allgemeine Beachtung. Das Ganze ist von der Frage nach der Religion her entworfen. Ist das schon überraschend, so wächst die Spannung bei den Ausführungen des Vf. über die berühmte Erkenntnistheorie Ritschls, ihren Ursprung, ihre Abhängigkeiten und ihre Bedeutung im Ganzen des Systems. — Ich kann den Vf. zu dieser seiner Erstlingsarbeit nur aufrichtig beglückwünschen. Hier zeigt sich eine systematische Begabung.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Walter Birnbaum: Die freien Organisationen der deutschen evangelischen Kirche. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1939. VI, 194 Seiten.

Das in der von Erich Seeberg herausgegebenen Sammlung „Theologische Wissenschaft“, Verlag Kohlhammer, erschienene Buch „Die freien Organisationen, gehört zu den wertvollen praktisch-theologischen Veröffentlichungen der Gegenwart. Es hat in den letzten Jahrzehnten nicht an guten Arbeiten über das gleiche oder ähnliche Thema gefehlt: die großen Werke sind aber meist für Fachleute geschrieben und als Lehrbücher zu umfangreich und unverwendbar; Bücher kleinen Umfanges befriedigen dagegen den Wissenschaftler nicht. Das Fehlen eines geeigneten Lehrbuches ist wohl auch ein Grund dafür, daß die Beschäftigung der Studenten mit dem hier in Frage kommenden wichtigen Lebensgebiet der evangelischen Kirche bisher sehr zu wünschen übrig ließ. „Die Freien Organisationen“ füllen eine vorhandene Lücke in bester Weise aus.

Dem Verfasser ist es gelungen, den vorliegenden umfangreichen Stoff zweckmäßig zu begrenzen. Mit Umsicht und Sachkenntnis ist das ganze Gebiet der Inneren Mission und in Kürze auch das der Äußerer Mission dargestellt, ohne daß etwas Wichtiges weggelassen ist. Der Grundsatz, an Stelle restloser Vollständigkeit des Stoffes vor allem das „Typische“ zu wählen, ist nicht nur richtig erkannt, sondern auch beweiskräftig durchgeführt.

Nicht minder zweckmäßig ist die vom Verfasser gewählte Einteilung, die einen Ueberblick über die umfassende Materie erleichtert: zuerst werden die „organischen Gebilde“ behandelt, d. h. die mehr oder weniger in sich selbst abgeschlossenen Werke, wie z. B. das Werk eines Löhe, Theodor Fliedner, Ludwig Harms, Goßner u. a. Anschließend wird der Wandel vom organischen Gebilde zur Organisation beschrieben. Die Geschichte der „organischen Gebilde“ in den Jahren 1800 bis 1860 zeigt keine geradlinige Entwicklung; fast immer gerät der Entwicklungsprozeß irgendwie ins Stocken und die ursprüngliche Kraft erweist sich so gut wie erschöpft. Das geschieht meist in den Jahren 1865 bis 1880. Von diesem Zeitabschnitt steht die Entwicklung unter einem neuen Gesetz: die Bildungen wachsen nicht mehr, sie werden nur größer, sie werden Organisationen. Jetzt stehen vor uns nicht „Bewegun-

gen“, sondern „Massenformierungen“. Die Form, früher vom inneren Gehalt belebt, wird jetzt fest und starr und entspricht nicht mehr unmittelbar dem Geist, der die Form beherrschen soll. Das bis dahin organische Verhältnis zwischen Geist und Form wird jetzt mechanisch. Es wiederholt sich vor unseren Augen das Schicksal, dem fast alle Bewegungen unterliegen. Der die Zeit beherrschende Liberalismus wirkt sich auch auf die entstehenden Organisationen aus. Es tritt eine Lösung vom echten Grunde alles Lebens ein. Bindungsloser Individualismus kommt zur Herrschaft. Masse statt Gemeinschaft sind die Folgen. Wenn die eben genannte Entwicklung in den meisten Fällen festzustellen ist, so übersieht der Verfasser keineswegs, daß dieses Schema nicht in jedem Fall anwendbar ist. Für die Darstellung erweist sich aber dieses Grundschemata als sehr zweckmäßig.

Ein besonderer Vorzug des Lehrbuches ist das Bemühen des Verfassers, nicht nur die erkennbaren Tatsachen zu registrieren, sondern auch die Kräfte aufzuzeigen und verständlich zu machen, die in den geschilderten Vorgängen wirksam sind. Der Mutterboden, auf dem die einzelnen Gebilde gewachsen sind, wird sorgsam beschrieben. Die sozialen Verhältnisse werden beachtet und den Beziehungen zum völkischen Leben wird volle Aufmerksamkeit geschenkt. Hier liegen besondere Schwierigkeiten vor: sowohl die Gefahr der Weitschweifigkeit ist zu vermeiden als auch die Gefahr einseitiger Enge. Der Verfasser findet überall einen gangbaren Weg und bringt in knappen Ausführungen das Wichtigste.

Die Darstellung ist bis in das Jahr 1938 fortgeführt. In unparteiischer, sachlicher Weise werden die Geschehnisse der letzten Jahre beurteilt. Zutreffend wird darauf hingewiesen, daß die freien Organisationen die Reste liberalistischen Denkens auszuschalten haben. Jedes Teil „muß lernen, daß das Wesen seiner freien Selbständigkeit nur im gliedhaften Zugehören zum Ganzen besteht“. Die freien Werke müssen jeden Eigen-Sinn aufgeben und sich nicht nur willig, sondern bewußt als Glieder eines größeren Ganzen formieren. „Die Innere und die Aeußere Mission muß nicht als Zweckverband, sondern von innen her zu einem solchen Ganzen werden“. Viele Schwierigkeiten und Ungeklärtheiten ergeben sich daraus, daß das Verhältnis von Staat und Kirche noch keine endgültige Gestaltung gefunden hat. „Die Kirche muß die Illusion aufgeben, als ob sie irgend einen eigenen Raum gegenüber dem Staat zu beanspruchen hätte, und sie muß sich von Luther zum Dienst in die konkreten Ordnungen des öffentlichen Lebens weisen lassen“. „Der Staat muß dann der Kirche zu ihrem religiösen Dienst, der nie ein klerikaler sein darf, Freiheit und Schutz geben“. So weist der Verfasser in kurzen Ausführungen und Erwägungen in die Zukunft. Ob diese Wege gangbar sein werden, wird davon abhängen, ob von außerkirchlichen Stellen die kirchliche Mitwirkung gewünscht und zugelassen wird, ob ein „funktionales Ineinander von Staat und Kirche“ zur Verwirklichung kommt. Unabhängig von diesen Bedingungen bleibt, wie der Verfasser mit Recht betont, die entscheidende Grundlage aller Werke Innerer und Aeußerer Mission: „Christus muß uns von neuem Wirklichkeit werden, wie er es den Vätern war“. — Sowohl dem im praktischen Amte befindlichen Theologen wie dem Studierenden wird das Lehrbuch wertvollen Dienst leisten.

Beerfelde über Fürstenwalde/Spree.

H. van Beuningen.

Territorial-Kirchengeschichte.

Elisabeth Reuß, geb. Caspari: Kirche und Klerus in Frankfurt/Oder im Mittelalter, Berliner Dissertation 1941, 120 Seiten, Christl. Zeitschriftenverein).

Ueber die Kirchen Frankfurts/Oder und ihre Baugeschichte besaßen wir bereits in den Kunstdenkmälern der Provinz Brandenburg VI 2 eine gute Darstellung, die auch von Elis. Reuß zu Grunde gelegt und nur nach der rechtsgeschichtlichen und ökonomischen Seite ergänzt wurde. Freilich vermißt man dabei den notwendigen Ueberblick über die einschlägige neuere Literatur und die rechtsgeschichtliche Einfühlung. So wird, ganz entsprechend der Darstellung in den K. D., bloß aus dem heutigen Architekturbefund St. Nicolai als die älteste Stadtpfarrkirche angesprochen, obwohl sie sich rechts- und verfassungsgeschichtlich als Filiale der Marienpfarrei deutlich kennzeichnet: sie wird nie in den mittelalterlichen Urkunden als Pfarrkirche charakterisiert, wohl aber St. Marien und zwar schon in der Urkunde von 1300 (Riedel 23 S. 6), wo der Pfarrpriester von St. Marien als Seelsorger der erkrankten Bürger genannt wird. Reuß aber meint (S. 11) aus dem Blauen heraus „sicherlich war um diese Zeit St. Nicolai noch Pfarrkirche“. In allen folgenden Urkunden von 1306, 1312, 1323 usw. wird die *parochialis ecclesia* oder der Stadtpfarrer (*plebanus*) von Frankfurt nur auf St. Marien bezogen. Aber selbst aus der Urkunde von 1253, wo das *forum apud s. Nicolaum* „ähnlich wie der Hauptmarkt“ besteuert werden soll, darf oder muß man das Vorhandensein einer anderen Kirche auf dem Hauptmarkt schließen, weil sonst ein *forum apud ecclesiam* ohne den Namenszusatz zu erwarten wäre. Ein wichtiger Hinweis auf die Pfarreigenschaft von St. Marien ist ferner in der dortigen Kalandsbruderschaft (s. u.) und in der seit 1341 nachweisbaren, von R. (S. 91 f.) nebensächlich behandelten Pfarrschule gegeben, die in m. Märkischen Bildungswesen vor der Reformation (S. 70 f.) eingehend behandelt wurde; desgl. im großen Kirchhof (vergl. m. Pfarrkirche und Stift S. 5). Auch in Brandenburg ist s. Nicolai trotz seiner heutigen älteren (roman.) Architektur als Filia der Pfarrkirche S. Godehard erwiesen, ganz ähnlich wie s. Marien in Pasewalk die Mutterkirche der dortigen, architektonisch älteren s. Nicolai war und wie sie entsprechend bei S. Marien zu Burg (im 10. Jahrh. bereits vorhanden: K. D. d. Prov. Sachsen 21, 47) und der dortigen Filia Nicolai gewesen ist, desgl. bei den Marienkirchen und ihren Nicolausfilialen in Jüterbog, Treuenbrietzen, Prenzlau u. a.

Die Frühgeschichte Frankfurts wird durch R. nicht über die K. D. hinaus gefördert, die eine ursprünglich slawische Siedlung mit Kiez annehmen. Die christliche Kultur aber wurde seit Otto von Bamberg um 1124 sogar nach dem im Norden und Osten von Frankfurt gelegenen Pommern von den Deutschen verbreitet, deren Lieblingsheilige bekanntlich Maria war. So hat der Bamberger Bischof schon 1124 eine Marienkirche in Pyritz und 1125 eine solche in Kolberg geweiht (Scr. 12, 783, 857). Auch die Pasewalker Marien-Mutterkirche geht in die Zeit vor 1150 zurück (m. Alt-Pasewalk, 1934, S. 12—16). Nikolaikirchen sind aber erst später in den slawischen Ursiedlungen als Kapellen der deutschen Pfarrkirchen entstanden. Ueber Irreführungen durch den heutigen architektonischen Befund vergl. ebd. S. 15. Man denke daran, daß vor dem heutigen Bonner und Xantener Münster (13. Jahrh.) nicht weniger als 6 andere Kirchenbauten aus früheren Jahrhunderten archäologisch nachgewiesen sind! Die Behauptung (S. 38), daß der Pfarrer den Kirchendienern nichts zu gebieten hatte, steht im Widerspruch zu dem Satz (S. 41) „sie sollen willig sein, dem pfarner und seynen capellan gehorsam zu seyn“, so wie es auch in rheinischen Stadtpfarreien herkömmlich war (vergl. m. Abhandlung über den Küster in Niederrhein. Annalen 74, 1902, S. 163—178).

Der Abschnitt über den Kaland (S. 71 f.) bedeutet einen Rückschritt in unserer Erkenntnis. Wir wissen, daß in den Urfarreien mit Erzpriester-sitz die jeweiligen Seelsorgegeistlichen der im Bezirk der Mutterkirche ent-standenen Tochterkirchen unter dem Vorsitz des Erzpriesters oder Dekanes (Propstes), auch dessen Stellvertreters, regelmäßige Zusammenkünfte pfleg-ten zum Zwecke der Aussprache und Belehrung, des gemeinsamen Gottes-dienstes, nicht zuletzt zur gegenseitigen Unterstützung in Fällen von Not, Krankheit und Tod (m. Alt-Pasewalk, Kap. 8 f., dazu Bespr. in ZKG. 54, S. 367; Uckeley in Balt. Stud. 37; Ritter in Pasewalk. K. Blatt 1934 Nr. 21). Obwohl dort die boshafte Fälschung der sog. Pasewalker Kalandstatuten nachgewiesen ist, wird dennoch von R. das Märchen weiter erzählt, „daß man am Ende des M. A. s von Trunkenbolden zu sagen pflegte, er calandert“. Daß sich in diese angesehene geistl. Bruderschaften auch hochstehende Laien beiderlei Geschlechts aufnehmen ließen zur Teilnahme an den guten Werken und Gottesdiensten, war bekannt.

Der in St. Marien zu 1540 (S. 77) genannte „Altar armen Brüder“ deutet auf eine Bruderschaft zur Unterstützung armer Kleriker, wie in Brandenburg (Riedel 8, 213) und in anderen Städten solche bezeugt sind (Wichmann-Jb. 2, 38 f.). Hinsichtlich der von R. (S. 77 f.) behandelten Elendenbruderschaften zeigen sich ähnliche Mängel der Forschung. Es wird sogar behauptet „dieser Gilden geschieht fast nie Erwähnung“. Dabei sind über 70 märkische Bruderschaften solcher Art festgestellt worden (Wichmann-Jb. 1932, S. 34 bis 44). Von Möller, dessen doch etwas veraltete „Elendenbruderschaften“ zu Grunde gelegt wurden, hatte für den Frankfurter Bezirk nur 4, statt 11 vorhandenen Gilden nachgewiesen und für Brandenburg nur 24. In Frank-furt waren offenbar 2 Elendengilden, wie in Berlin, Spandau und Bernau, während in Salzwedel und Brandenburg sogar je 3 dieser Gilden nachweis-bar sind. Die S. 76 f. behandelte Marienbruderschaft hatte es, ähnlich wie die Mariengilden in Angermünde, Neuruppin und Straußberg, vornehmlich auf Verherrlichung der Gottesdienste durch Marienhymnen (Salve regina u. a.) abgesehen. Ihr Einkommen erscheint mit 10 Schock (= 20 Gulden) jährlich recht gering im Vergleich zu dem des Kalandes mit 123 Schock = 246 Gulden + 121 Gulden = 367 Gulden. Die Verfasserin hat es unter-lassen, die überaus zahlreichen Angaben von Münzen und Geldwerten (Schock, Groschen, fr., „frusta“ „stück“ (S. 15) u. a auf einen gleichen Nenner zu bringen und sich selbst wie dem Leser dadurch das Verständnis für die wirtschaftlichen Belange der Kirche am Ausgang des Mittelalters erschwert. Hätte sie des Rezensenten Schrift über die märkische Caritas im M. A. (Wichmann-Jb. 1932) zu Rate gezogen, so wären auch ihre Abschnitte über das Spitalwesen (S. 64—71) wesentlich vertieft worden. Insbesondere ver-mißt man bei dem Kapitel über das Heiliggeistspital eine Berücksichtigung der Darlegungen H. C. Wendlandts und m. Kritik des sonst verdienstvollen Buches von Reicke (das deutsche Spital). Hier mag wenigstens zur Kor-rektur betont werden, daß nicht das Hl. Geistspital zu Montpellier, sondern das römische als Vorbild und ältestes zu gelten hat (vergl. Schäfer, die deutschen Mitglieder der Hl. Geist-Bruderschaft zu Rom am Ausgang des M. A.s, Paderborn 1913). Die Heiliggeistspitäler in Havelberg und Branden-burg haben sich als älter denn das von Montpellier erwiesen (Wichmann-Jb. 2, 12)! Obwohl die Frankfurter Hl. Geistkirche neben dem Spital i. J. 1370 ausdrücklich genannt wird mit ihren zwei Altären (S. 67), die noch 1540 vorhanden waren, wagt R. den völlig unverständlichen Satz (S. 67) „von einer Kirche zu Heiliggeist (1) kann keine Rede sein, da die zum Spital gehörende Kirche erst 1680 erbaut worden ist“. Vorher hatte R. noch dazu auf die Zerstörung des Spitals durch die Hussiten hingewiesen, freilich die erneute Verwüstung seitens der Schweden i. J. 1631 nicht erwähnt. Das S. Georgspital wird sonderbarer Weise an zwei auseinander gelegenen Stel-len (S. 46 bis 47 und 64 bis 66 behandelt. Es war, wie in Freienwalde zu-gleich der h. Maria Magdalena geweiht.

Merkwürdigerweise wurde das Gertrudenspital übersehen, obwohl seine Kirche (S. 48 f.) geschildert wird und die Spitalgebäude noch auf dem Stadtplan von 1636 zu sehen sind. Ueber die große Zahl märkischer Gertrudenspitäler vergl. Wichmann-Jb. 2 S. 21 f. Sie lagen fast alle, wie in Frankfurt, vor dem Städttor und waren für arme Pilger bestimmt. Nach den Urkunden von 1467 und 1540 bildeten die Frankfurter Gewandschneider als Elendenbruderschaft die Stifter und Patrone des Gertrudenspitals, so wie in Teltow die Schneidergilde und in Neuruppin die Fleischergilde die „Elenen“ betreute (Wichmann-Jahrb. 2 S. 35 f.) Zu S. 34 f., 70 und 86 ist zu bemerken, daß die Einbeziehung von Kirchenbau und Spitälern in das städtische Verwaltungsnetz keine Besonderheit für Frankfurt bedeutet, sondern anscheinend von jeher in den Städten üblich war, wo je zwei Provisoren, Kirch- oder Heiligenmeister u. ä. unter Aufsicht von Magistrat und Pfarrer für die Vermögensverwaltung bestellt wurden (Wichmann-Jahrb. 2. 30). Seite 87 ist der Satz zu beanstanden „das Recht, den Pfarrer einzusetzen, war grundsätzlich ein Privileg des Patronatsherrn“. Es handelt sich vielmehr nur um das Präsentationsrecht an den Bischof oder seinen Vertreter zur Investitur (Einsetzung ins Amt). In den alten Kölner Patronatspfarreien des Domes ist das Pfarrwahlrecht seit dem hohen M. A. bezugl

In der ausführlichen und ansprechenden Schilderung des Frankfurter Franziskanerklosters (S. 51 ff.) vermißt man eine genauere Darstellung seiner gewaltsamen Aufhebung im Jahre 1540, noch mehr bei der muster-gültigen Kartause (S. 54—63), wie der ehrwürdige Prior und tapfere deutsche Mann, Peter Golitz, schmäählich eingekerkert und die wertvolle Bibliothek weggenommen wurde, so daß er den Kurfürsten beim Reichskammergericht als Landfriedensbrecher verklagen mußte (Wichmann-Jahrb. 2, 91).

Die Beginen, die nur gelegentlich (S. 69 f.) erwähnt werden, hätten größere Aufmerksamkeit verdient. Sie sind neuerdings als die barmherzigen Schwestern oder Diakonissen des M. A.s gewürdigt worden (Medizin. Welt 1936). Für die Mark sind seither 18 Niederlassungen nachgewiesen (R. kennt nur 3). In Brandenburg und Neuruppin wurde, ähnlich wie in Frankfurt (Nonnenviertel) eine Stadtgegend nach ihnen benannt. In Treuenbrietzen stand ihr Haus, wie in Frankfurt, bei S. Nicolai; in Jüterbog wohnten sie ebenfalls beim Gertrudenspital.

Der Raum verbietet noch weitere Ergänzungen und Korrekturen, namentlich zu dem lehrreichen Abschnitt 7 über das Verhältnis von Klerus und Bürgerschaft. Schon diese eingehende Besprechung rechtfertigt sich nur mit Rücksicht auf die beiden Herrn Protektoren der Berliner Dissertation.

1) Die Verfasserin schreibt immer (S. 14 und 96, 52) irrig „frustra“. Auch sonst zeigen sich Konflikte mit der lateinischen Sprache, z. B. S. 75 „Katharine virgine“ statt virginis; S. 105, 274 ist in den römischen Zahlen aus 1347 ein 1017 geworden. S. 78 wird altare „exulum“ als masculinum behandelt usw.

Potsdam.

Karl Heinrich Schäfer.

Dr. Wilhelm Berning: Das Bistum Osnabrück vor Einführung der Reformation (1543). 1940, 318 Seiten. Buchdruckerei und Verlag Fried. Obermeyer, Osnabrück. (Das Bistum Osnabrück. Herausgegeben von Joh. Vincke, Band 3).

Dieser Beitrag zur Bistumsgeschichte führt die Forschungen über das Bistum Osnabrück von Johannes Vincke und Lambert Huys fort und stützt sich dabei auf bisher unbekannte und unbenutzte Quellen der einheimischen Archive. Hier werden die Quellennachweise, die man bei C. Stüves Geschichte des Hochstifts Osnabrück so schmerzlich vermißt, erbracht.

B. will die religiöse Lage des Bistums Osnabrück am Ausgang des Mittelalters näher erforschen unter zeitlicher Beschränkung auf die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts. Es wird ein Bild der katholischen Kirche im Bistum Osnabrück in allen Einzelheiten entworfen, das die mannigfaltigen Erscheinungen des religiösen Lebens umspannt. Ein Ueberblick über die Tätigkeit des Osnabrücker Offizials und der Bischöfe soll nachweisen, daß in den letzten Jahrzehnten vor Einführung der Reformation die kirchliche Disziplin gehandhabt und die kirchliche Ordnung „im großen und ganzen“ beachtet wurde. Alles hielt sich „in erträglichen Grenzen“. Daß der Osnabrücker Klerus in seiner sittlichen Haltung auf Grund der Quellenüberlieferung belastet wird, gibt B. zu. Trotzdem stellt er die Feststellung vorreformatorischer Mißstände in Abrede.

Als Katholik rückt B. natürlich die kirchlich-katholische Restaurationsbewegung, die Reformtätigkeit und -Politik der Bischöfe in den Vordergrund und stellt sie neben die protestantische Reformation: bis 1524/25 war Osnabrück von der Reformation unberührt und das religiöse, kirchliche Leben erfreulich rege; eine religiöse Erstarkung durch die katholische Reform wurde erstrebt. Dafür werden eine Fülle von Tatsachen und Zeugnissen beigebracht. Die westfälisch-niedersächsische Hartnäckigkeit hat nach B. das Festhalten an der alten Ordnung bestärkt und der schlechte Besuch des Chorgottesdienstes ist nur eine Folge reformatorischer Predigten. Aber schließlich sind doch die Versuche der Zurückführung zur alten Ordnung und der neuen Sicherung alter Bestände, d. h. der Abwehrkampf gegen die „drohende Gefahr“ des Protestantismus gescheitert. Als ob die Einigung durch die Agitation der Reformatoren zerstört worden wäre!

In einem abschließenden Ueberblick hebt B. die Hauptzüge des Gesamtbildes heraus.

Die Darstellung B.s hält sich vor allem an das Material der Archivbestände, die ihm gute Dienste geleistet haben, d. h. zum Nachweis der Thesen, die er anschlagen will. Angesichts der apologetischen Absicht wird man von ihm nicht konfessionelle Unvoreingenommenheit erwarten können. Die Schrift B.s ist nicht tendenzlos. Warum sich die Reformation in Osnabrück erst später hat durchsetzen können, was bis dahin hemmend wirkte, ob wirklich der Klerus seiner Aufgabe gewachsen war, das sind Fragen, für die B. allzu schnell die Antwort präsent hat. Damit erfaßt er aber die religiösen Kräfte des Luthertums nicht. Die ersten Anzeichen des lutherischen Einflusses werden als Gefahren für den Bestand der Kirche angesehen und daher die Reformation unterdrückt.

Wir werden nicht instand gesetzt, uns ein klares, abschließendes Bild zu machen über die Zeit kurz vor der Reformation — was angesichts der Tatsache, daß sich die Forschung mit diesem Teil der Bistumsgeschichte noch zu wenig beschäftigt hat, fruchtbarer wäre, als eine Rechtfertigungsschrift. — B. entwirft ein günstiges Bild, indem er Lichtungen durch den dunklen Wald der vorreformatorischen Zeit schlägt und nachher übersieht, daß da einmal Bäume gestanden haben. Das Bild dieser Zeit ist doch viel baum- und schattenreicher. Und kein Forscher darf sich von der wissenschaftlichen Strenge dispensieren, die auch ihre Schlagkraft besitzt.

Bonn a. Rh.

Hermann Reuter

Wilhelm Dersch: Hessisches Klosterbuch. Quellenkunde zur Geschichte der im Reg.-Bezirk Kassel, im Kreis Grafschaft Schaumburg, in der Provinz Oberhessen und dem Kreis Biedenkopf begründeten Stifter, Klöster und Niederlassungen von geistlichen Genossenschaften (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 12) Marburg, Komm.-Verlag N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung (G. Braun) 1940. 205 Seiten. 8.50 RM., geb. 10.— RM.

1915 erschien das Hessische Klosterbuch von Dersch in 1. Auflage. Es ist in vielerlei Hinsicht als vorbildlich anerkannt, hat sich bewährt und ist jetzt nach 15 Jahren in 2. Auflage erschienen. Es will eine Quellenkunde zur Geschichte der Niederlassungen von geistigen Genossenschaften jeder Art im hessischen Raume sein. Nach kurzen Angaben über Ort, Name, Ordenszugehörigkeit und die wichtigsten Daten aus der Geschichte der Niederlassung folgt zunächst, was über ihre Bibliothek und ihr Archiv festzustellen war, dann weitere ungedruckte Quellen (Urkunden und Akten), schließlich die gedruckten Quellen und Darstellungen. Bei den größeren Klöstern sind die letzteren nach zeitlichen Abschnitten, Personen, Grundbesitz, Gebäuden usw. untergeteilt. Angefügt sind der Liste Zusammenstellungen nach der territorialen Zugehörigkeit vor 1803, der Diözesanzugehörigkeit vor 1821, über Ordenszugehörigkeit, die Klosterpatroninnen und die Reihenfolge der Pfründen.

Man möchte wünschen, daß alle deutschen Landschaften ein derartiges Klosterbuch besäßen. Ein Aenderungswunsch hat sich mir bei seiner Benutzung immer wieder aufgedrängt. Bei D. erscheinen die größten und wichtigsten Klöster und Stifter in einer Reihe mit Klosterhöfen, Terminen, Klausen und Beginenhöfen. Das ergibt eine große Fülle von Namen, wobei das Wichtige in der Masse der kleinen Dinge beinahe verschwindet. Uebersichtlicher würde es sein, wenn die Klöster, Stifter und Konturen von den Nebensiedlungen und Klausen getrennt würden.

Noch einige Einzelheiten. Bei Fulda und Hersfeld wäre unter Grundbesitz das wichtige Buch von Friedrich Lütge: „Die Agrarverfassung des frühen Mittelalters im mitteldeutschen Raum, Jena Fischer 1937“, nachzutragen. Darin steht der Besitz der Klöster von Fulda und Hersfeld und seine Beurkundung beinahe im Mittelpunkt. Ferner: Bei D. S. 28 wird das Kloster Frauenbreitungen der Diözese Würzburg zugewiesen mit dem Zusatz: „Auch Mainz wird genannt“. Aber im *Registrum subsidii Clero Thuringiae anno 1506 impositi* erscheint sowohl die Pfarrei, wie das Kloster Frauenbreitungen als abgabepflichtig, d. h. als zur Diözese Mainz gehörig. (*Zeitschrift des Vereins für Thür. Geschichte* 10/1880, S. 123 und 125). Umgekehrt kennt Bendel in seiner Klösterliste der Würzburger Diözese um 1450 Frauenbreitungen nicht (*Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 2, 1934). Endlich: Das S. 52 als von Fulda abhängig erwähnte Frauenkloster in Teutleben bei Gotha wird nur einmal bei Schannat erwähnt, sonst ist darüber gar nichts bekannt.

Weinmar.

Rudolf Herrmann.

Dr. Harm Wiemann: *Geschichte des Augustinerklosters St. Martin und der Karthause Crimmitschau*. XVI und 103 Seiten und zwei Tafeln, Crimmitschau 1941.

Der Verfasser, dessen Geschichte des Zisterzienser-Nonnenklosters Frankenhäuser bei Crimmitschau bereits in der *Z. f. K.-G.* 1940/41 S. 278—82 kritisch besprochen wurde, legt jetzt diese neue Schrift vor. Es handelt sich um das regulierte Chorherrnstift beim ehemaligen Martinsmünster, dem ältesten und vornehmsten Gotteshaus zu Crimmitschau, das am Ausgang des Mittelalters bezeichnenderweise durch Eingreifen der Landesherrschaft in ein Karthäuserkloster umgewandelt und im 16. Jahrhundert beschlagnahmt und dem Untergang preisgegeben wurde. Es teilte damals das Schicksal mancher hervorragenden Kirchen Deutschlands (Marienmünster in Brandenburg, die bonifatianische Peterskirche in Hof-Geismar, Cyriakus-Pfarrkirche in Kassel, St. Martin in Siegen u. a.). Wemann widmet sein Hauptaugenmerk, ähnlich wie in der Arbeit über Frankenhäuser, der Wirtschafts- und Klosterzeit auf 25 Seiten (S. 60—85); die innere Geschichte von Stift und Kloster wird auf 9 Seiten behandelt (S. 33—42). Am dürftigsten erscheint (S. 22) die äußere Geschichte des mindestens 250

Jahre alten und wichtigen Martinsstiftes, während sich das Schicksal der kaum 50jährigen Karthause auf 6 Seiten (S. 24—30) entrollt. Im 3. Kapitel wird ein Verzeichnis von 81 Urkunden des „Klosters“ vorgelegt, ähnlich wie bei Frankenhäusen, in Form kurzer, meist ungenügender Regesten, die für die spätere Darstellung ziemlich bedeutungslos bleiben. Ein Beispiel: im Regest 21 von 1345 wird eine Urkunde des Staatsarchivs Dresden mit zwei Zeilen abgetan, aber später die nämliche Urkunde 13 (!) mal, nicht etwa nach diesem Regest, sondern immer wieder mit ihrer Nummer, im Archiv zitiert und zwar fast stets wegen anderer Tatbestände, die im Regest selbst gar nicht erwähnt werden. Aus der gleichen Urkunde ist der im Regest ohne Amt genannte Aussteller Nikolaus von Berna als Stiftspropst von St. Martin gekennzeichnet, aber auf S. 34 als Aussteller derselben Urkunde ein Probst Albert genannt und überdies noch ein 3. Propst, Heinrich von St. Martin, vorgeführt, der in der Propstliste auf Seite 93 überhaupt nicht erscheint! Wertvoll ist das 8. Kapitel über die „inkorporierten Kirchen“, zu denen (Seite 56) irrigerweise auch das Martinsmünster vor der Stadt gerechnet wird, obwohl gerade an ihm, als der Mutterkirche und Urfparrei, die seelsorgenden Kanoniker angestellt waren. Diese hatten die schon von Augustin und Chrodegang, später von Norbert noch strenger geforderte *vita communis* und persönliche Besitzlosigkeit verwirklicht und nannten sich deshalb regulierte Kanoniker, die, wie alle kanonischen Kollegien, unter Leitung eines Propstes Gottesdienst und Seelsorge in ihrer mannigfaltigen Gestalt ausübten.

Da der Verfasser inzwischen den Doktorhut erworben und die vorliegende Arbeit möglicherweise der betreffenden Fakultät vorgelegt hat, erwartet man von ihm eine dem Gegenstand angemessene wissenschaftliche Abhandlung. Angesichts der seltenen Umwandlung eines Chorherrnstiftes zum Karthäuserkloster war Gelegenheit geboten, den grundlegenden Unterschied zwischen kanonischer Seelsorgegeistlichkeit und einem rein monastischen Konvent von Mönchen ohne Seelsorgetätigkeit herauszuarbeiten. Für die Bedeutung des Chorherrnstiftes hätte besonders die Abhandlung in der Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte 45, Kan.-Abt. 14, 1925, S. 161—173 über „die Pfarreigenschaft der regulierten Stiftskirchen“ nicht übersehen werden dürfen. Wiemann aber macht aus dem Seelsorgeklerus nur „Mönche“, sogar „zwei Arten von Mönchen“ (S. 34), aus dem Martinsmünster ein monastisches Kloster, wozu er sich offenbar durch den Ausdruck monasterium verleiten ließ, weil er dessen Bedeutung als „Münster“ nicht kannte. Selbst der mittelalterliche Titel „Kloster“ ist rechtsgeschichtlich nicht ohne weiteres mit einem monastischen Konvent zu identifizieren, vielmehr bedeutet er meist nur den äußerlich sichtbaren und umfriedeten Bereich der kirchlichen Gebäude einer geistlichen oder monastischen Gemeinschaft, so daß sogar von einem Domkloster gesprochen werden kann, obwohl doch Domherren keine Mönche sind. Auch die Chorherrn von St. Martin zu Crimmitschau wurden zuweilen „thumbherrn“, aber niemals „Mönche“ genannt. Die Martinskirche bildete den ursprünglichen, seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Mittelpunkt für Stadt und Pleißgrund südlich Crimmitschau. Sie war die Urfparrei mit Baptisterium und großem Friedhof. Nach ihr wurde das ganze Tal benannt (Martinstal) und noch im späteren Mittelalter galt sie für mehrere Dörfer als die zuständige Pfarrkirche (S. 56). Vermutlich reichte sie noch in die altfränkische Zeit zurück, vor der Gründung und Abtrennung des Mainzer Suffraganbistums Zeitz-Naumburg, bzw. Halberstadt. Als dann im 10. Jahrhundert die Ortschaft Crimmitschau befestigt wurde, kam die Martinskirche, ähnlich wie viele frühen Gotteshäuser (vgl. „Unser Eichsfeld“ 30, 1935, S. 145 ff.: Schäfer, die älteste Kirche von Duderstadt), außerhalb der Tore zu liegen, und die Stadt baute sich eine eigene Filialkirche, deren Patrozinium St. Laurentius aufs ausgehende 10. Jahrhundert deutet. An der Mutterkirche waren wohl schon ursprünglich mehrere Geistliche tätig, bis die Einkünfte durch allerlei

„Entfremdungen“, vielleicht auch durch Gründung von Tochterpfarreien, so stark zurückgingen, daß eine Neudotierung sich als nötig erwies. Diese geschah in Form eines regulierten Chorherrnstifts durch den Reichsministerialen Heinrich von Crimmitschau auf der nahegelegenen Burg. Sein Geschlecht hatte die Vogtei der Mutterkirche St. Martin (vgl. Göpfert S. 186) und zwar wohl nicht ohne Schuld an der von den Päpsten (Bonifaz VIII., Johann XXII.) wiederholt gerügten Entfremdung der Kirchengüter. Ein Kreuzzugsgelübde zur Sühne seiner Sünden wurde vom zuständigen Naumburger Bischof in die Verpflichtung zur Errichtung des geistlichen Stiftes umgewandelt (Göpfert S. 409). Wie an vielen anderen Stiftskirchen (vgl. m. Pfarrkirche und Stift S. 162 f.) sehen wir auch an St. Martin die Kanoniker in der symbolischen Siebenzahl befründet (Göpfert S. 411, 413). Der leitende Geistliche war der Propst. Er galt noch im 15. Jahrhundert als der eigentliche Träger der Seelsorge für die Stadt und das Martinstal, obwohl von ihm schon längst nachgeordnete Geistliche der Mutterkirche mit der Seelsorge in den Filialen der Stadt und der Dörfer beauftragt zu werden pflegten (S. 53). Von ihnen, wie dem Propste, wurden ebenfalls die Gottesdienste in den Kirchen ohne Pfarrcharakter, in Heiligkreuz, St. Wolfgang, im Stadtpital u. a. abgehalten. Dem Propst unterstand desgleichen der Kaplan des von ihm beauftragten Stadtpfarrers und der geistliche Rektor der Lateinschule von Crimmitschau, die wiederholt in den vorreformatorischen Urkunden genannt wird (Gottlieb Göpfert, Gesch. d. Pleißengrundes, Zwickau 1794, S. 386, 390, 403). Wiemann hat aber nicht nur die Pfarrseelsorge, sondern auch die Schule völlig übersehen. Er meint (S. 33), über das innere Leben und die Tätigkeit der Kanoniker von St. Martin lägen „keinerlei Ueberlieferungen“ vor. Den tieferen Ursachen für die Aufsehen erregende Umwandlung einer kanonischen Urfparrei in ein monastisches Oratorium hätte er nachgehen sollen: um 1470 war es unter dem Propste Otto Griefz zwischen dem Magistrat von Crimmitschau und dem Pfarrklerus zu Zwietracht und Prozessen gekommen wegen der Abhaltung der Gottesdienste in den beiden Pfarrkirchen, im Spital und anderen Gotteshäusern. Von Seiten des Territorialfürsten und seiner Beamten wurde dabei starker Druck auf die Stiftsgeistlichkeit und den Bischof geübt, auch die römische Kurie merkwürdigerweise für den Umwandlungsplan gewonnen, ähnlich wie es um jene Zeit dem Kurfürsten von Brandenburg gelang, die Kurie für die Aufhebung der regulierten (Prämonstratenser-)Kanoniker von Brandenburg und Havelberg zu beeinflussen. So konnte der nachweisbare und berechtigte Widerstand des Klerus von St. Martin nicht aufrecht erhalten werden, die Abdankungsurkunde wurde ihnen einfach zum Vollzug vorgelegt. Das geschah im Mai 1478, als der Umbau von Kirche und Kloster seitens der Territorialherrschaft schon in die Wege geleitet war. Die päpstliche Genehmigung wurde den vollendeten Tatsachen gegenüber erst im Dezember desselben Jahres erteilt! Der für die Umwandlung angegebene Grund, daß die Dotation des Martinsstiftes für den Unterhalt der Geistlichen nicht ausreiche, war offensichtlich ein bloßer Vorwand. Denn nunmehr mußten die Karthäusermönche und auch noch die verdrängten Kanoniker zeit lebens versorgt werden. Außerdem ward das Münster zum Oratorium der Karthäuser degradiert und infolgedessen der Bau einer neuen Pfarrkirche für die ehemalige Martinspfarre notwendig, so daß dieser Stadtteil nachher den Namen Neukirchen erhielt (S. 87). Der wahre Grund der Umwandlung lag vielmehr in dem Begehre der weltlichen Machthaber (auch des Stadtrates), die Besetzung der Pfarrstellen u. a. in ihre Hand zu bekommen. Bei der „Sequestration“ der Karthause im 16. Jahrhundert hören wir dann von allerhand Entgleisungen: Die reiche Bibliothek des Klosters ließ man, wie auch anderweitig nachweisbar, zu Grunde gehen. Einem Priester und einem Mönche, die noch Bücher aus ihr retten wollten, wurden die Ohren abgeschnitten (S. 28, dazu S. 85). Die ehrwürdige Martinskirche mußte als Schweinestall dienen (S. 27),

so ähnlich wie die alte Kasseler Stadtpfarrkirche St. Cyriakus vom Landgrafen Philipp zum Pferdestall gemacht wurde. Auch über den Verkauf der Kirchenkleinodien (S. 85, Göpfert S. 402) werden wir unterrichtet. Der Kurfürst ließ sich zwei kostbare Kelche ins Schloß bringen (S. 85) und von dem Erlös der anderen Geräte 63 Goldgulden übereignen (Göpfert S. 402). Interessant ist die Mitteilung (S. 28 und Nr. 6), daß Luthers eigener Schwager auf Ersuchen des Reformators das Kloostergut vom Fiskus zum Kaufe erhielt und es dann weiter verhandelte. Es war nach Vertreibung der Mönche bald herabgewirtschaftet: die Schindeln von den Dächern gerissen, die Gebäude zum Teil in Brand gesteckt, die Zäune zerstört, viele Urkunden beseitigt oder verloren (S. 28 f.).

Gern hätte man etwas näheres von der S. 55 erwähnten Kalandsbruderschaft gehört, die regelmäßig an den Urfarreien und Erzpriesterkirchen ihren Sitz zu haben pflegte (vgl. Z. f. K.-G. 1941, S. 281 unten). In Crimmitschau besaß der Kaland einen großen Garten (Göpfert S. 403) und die Badestube (ebd. 394). Auch über die St. Wolfgangbruderschaft, wie über die Spitalkapelle und ihre Betreuung seitens des Stiftes (S. 53) wäre mehr zu sagen gewesen, ebenso über die Heiligkreuzkapelle vor der Stadt (S. 56), die wohl zu einem zweiten Spital gehörte. In der Mark Brandenburg sind bisher 15 Heiligkreuz-Spitalkapellen nachgewiesen: Wichmann-Jahrbuch 3, 1932, Seite 24 f.

An Einzelversehen möge berichtet werden: S. 35 muß es heißen: „für die Seelen der Gläubigen“ und nicht „für die treuen Seelen“. Seite 31 ist der Kanon und nicht das Kanon gemeint. Obwohl der Verfasser es dort selbst für unrichtig erklärt, bei den Chorherrn von „Mönchen“ zu reden, und obwohl er sie einmal (S. 33) richtig als Kanoniker bezeichnet, spricht er sonst überall von ihnen als von „Mönchen“. Seite 35 wird von der Kleidung der Chorherrn gesagt, daß sie schwarz gewesen sei. Im gleichen Atem aber heißt es, daß ihre Kleidung auch weiß, rot oder violett sein konnte. Zu Seite 36 ist zu bemerken, daß die verschiedenen Ablässe der auferlegten Bußzeiten nicht nur an Gebete und Opfergaben, sondern vor allem und ausnahmslos an aufrichtige Beichte und Bußgesinnung gebunden waren.

Potsdam.

Dr. K. H. Schäfer.

Albrecht Timm: Thür.-Sächsische Grenz- und Siedlungsverhältnisse im Südostharz. Konrad Triltsch, Verlag Würzburg-Aumühle 1939. 38 S.

Wilhelm Keitel: Die Gründung von Kirchen und Pfarreien im Bistum Zeitz-Naumburg zur Zeit der Christianisierung (= Arbeiten zur Landes- und Volksforschung, Band 5) Jena Gustav Fischer 1939, 123 S. 4.50 RM.

Martin Hannappel: Das Gebiet des Archidiaconats Beatae Mariae Virginis Erfurt am Ausgang des Mittelalters. Ein Beitrag zur kirchlichen Topographie Thüringens mit einer Karte (= Arbeiten zur Landes- und Volksforschung, Band 10), Jena Gustav Fischer 1941, 475 S. 15.— RM.

Die Arbeit von Timm kommt hier nur insoweit in Betracht, als das viel umstrittene Stück der Thür.-Sächs. Stammesgrenze zwischen Sangerhausen und dem Harz, das hier erneut und mit Erfolg aufzuhellen versucht wird, zugleich die Grenze zwischen den Diözesen Mainz und Halberstadt darstellt und ein neues Beispiel dafür ist, daß man zwar aus dem Zusammenfallen von politischen und kirchlichen Grenzen keine starre Regel machen darf, daß es aber stets nützlich und notwendig ist, sie miteinander in Beziehung zu setzen, weil sie meist zusammenfallen.

Keitel stellt die Entstehung der Pfarrei-Organisation im Bistum Zeitzaunburg dar. Die Arbeit ist verdienstlich als gute und übersichtliche Zusammenfassung der bisherigen Forschung. Was an kritischen Ausstellungen an diesen im Einzelnen wie in methodischer Hinsicht beigebracht wird, ist meist richtig, insbesondere auch die Kritik an der vorschnellen Auswertung einzelner Patrozinien. Aber was zunächst nötig wäre, nämlich eine systematische Zusammenstellung aller noch erreichbaren Patrozinien — diese Forschung steckt noch in den allerersten Anfängen — leistet K. nicht und will er im Rahmen des Zieles, das er sich gesteckt hat, nicht leisten. Er hat sich auf die gedruckten Quellen und die Literatur beschränkt und Archivalstudien nicht getrieben. Darin liegt schon beschlossen, daß seine Arbeit zwar neue Nuancen bringt, aber keine neuen Ergebnisse.

Völlig anders ist das bei dem umfangreichen Buch von Hannappel über den Bezirk des größten Mainzer Archidiakonats in Thüringen, des Erfurter Marienarchidiakonats. Es beruht zum größten Teil auf ungedruckten Quellen, insbesondere den Schätzen des neu geordneten Erfurter Domarchivs und den noch nicht veröffentlichten Subsidieregistern im Würzburger Staatsarchiv. Hinter dem Buch steht eine mühsame und entsagungsreiche Arbeit von 1½ Jahrzehnten. Es ist nach den 18 Sedes des Archidiakonats geordnet und bringt für jede zunächst einen allgemeinen Teil, der mit Hilfe der politischen und der Patronatgeschichte, sowie der Patrozinien — auch die Siedlungsgeschichte wird berücksichtigt — versucht, Licht auf die für Thüringen so dunkle Zeit von der Christianisierung bis zum 12. Jahrhundert fallen zu lassen, d. h. die Anfänge und die älteste Entwicklung des kirchlichen Wesens aufzuhellen. Dann folgen für jedes am Ausgang des Mittelalters erscheinende Benefizium die Angaben über das Patrozinium, die älteste Bezeugung, den Patronat und — soweit es sich um Pfarreien handelt — den ältesten erkennbaren Umfang der Parochie. So wird ein für Thüringen noch nicht angebautes Gebiet zum ersten Male gründlich beackert. Das gilt insbesondere auch für die Patrozinien. H. ist sehr vorsichtig in seinen Schlüssen. Es wird im einzelnen noch mancherlei dazu zu sagen sein. Aber eine ganze Reihe von neuen Einzelergebnissen und neu aufgedeckten Zusammenhängen werden sich sicher durchsetzen.

Von allgemeiner Bedeutung ist eine Hypothese, von der H. selbst sagt, daß sie noch eingehender Begründung bedürfe. Sie versucht die auffallende Tatsache zu erklären, daß eine Reihe von Dörfern zwei Pfarreien besaßen, und zwar handelt es sich meist um solche Dörfer, in denen nachweisbar Wenden (Sorben) angesiedelt waren. H. sieht die Erklärung darin, daß es anfangs für die Deutschen und die Wenden getrennte Pfarreien gab, daß also in Thüringen, wie in anderen Gegenden mit deutsch-slawischer Mischbevölkerung, auch auf dem Gebiete der Pfarreiorganisation eine Scheidewand zwischen den beiden Völkern bestand. (Vgl. H. F. Schmid, *Das Recht der Gründung und Ausstattung von Kirchen im kolonialen Teile der Magdeburger Kirchenprovinz*. Weimar Böhlau, 1942, S. 81 und 175 f.). Das Buch von H. ist ein wertvoller Beitrag zur mittelalterlichen Kirchengeschichte Thüringens von grundlegender Bedeutung. Zu bedauern ist nur, daß die Ausdrucksweise zuweilen recht wenig klar und gepflegt ist.

Weimar.

Rudolf Herrmann.

Pfarrerbuch der evangelischen Kirche Badens von der Reformation bis zur Gegenwart. Teil I: Das Verzeichnis der Geistlichen, geordnet nach den Gemeinden. Herausgegeben von D. Heinrich Neu. (Band XIII der Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche Badens). Umfang 368 Seiten, Großoktav. Preis in Halbleder geb. RM. 12.—.

Die badische Kirchengeschichte ist sehr schwieriges Arbeitsgelände. Es ist begreiflich, daß es nur eine Gesamtdarstellung gibt, die von Vierordt, die 1847 und 1856 erschien. Ganz dringend wäre eine neue Bearbeitung nötig, ganz unerläßlich ist eine Darstellung der Zeit, in der wir erst von einer badischen Kirche sprechen können, der Zeit seit 1803. Johannes Bauer, von dem wir sie erhofften, mußte sie uns leider schuldig bleiben. Er konnte die großen Vorarbeiten nicht mehr zu einem Ganzen zusammenfügen. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in den heute zu Baden gehörigen Territorien von der Reformation bis zur Schaffung des Großherzogtums Baden und eine badische Kirchengeschichte bis zur Gegenwart kann zur Zeit wohl kaum geschrieben werden, da es noch an den Vorarbeiten, d. h. an der quellenmäßigen Bearbeitung der Orts- und Territorialgeschichte fehlt. Zwar sind die Anfänge vorhanden. Mit besonderem Dank seien die Veröffentlichungen des „Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche Badens“ genannt. Auch die Kirchenbehörde bringt diesen Arbeiten viel Verständnis entgegen und sucht in dankenswertester Weise zu helfen. Nur so war es möglich, das „Pfarrerbuch“ in der Reihe dieser Veröffentlichungen herauszugeben und damit eine ganz bedeutende und sehr wertvolle Hilfe für den Geschichtsschreiber zu schaffen. Der jetzt erschienene 1. Band des Buches gibt auf 310 Seiten ein Verzeichnis der Pfarrer, die seit der Reformation in den heute badischen Ortschaften Dienst taten. Die lange Reihe der Namen und Zahlen wird durch knappe Notizen unterbrochen, die als Wegweiser den suchenden Leser geleiten und trotz ihrer Knappheit wertvolle Dienste leisten. Auch einzelnen Kirchenbezirken — leider nicht allen — sind geschichtliche Einleitungen vorausgeschickt. Die Series selbst enthält viel bisher unveröffentlichtes Material aus handschriftlichen Quellen. Teil II enthält die Personen des Kirchenregiments in Kurpfalz, Markgrafschaft und der vereinigten Landeskirche bis 1. 6. 1933. In einem Anhang wird zunächst eine Skizze der Geschichte vor der Union in Markgrafschaft und Kurpfalz gegeben samt einem Abdruck der bei Spohn, Kirchenrecht, 1871, gegebenen Zusammenstellung der 1821 zur vereinigten Landeskirche gehörigen Gemeinden. Der 2. Abschnitt des Anhangs enthält eine Zusammenfassung des durch die verschiedenen wertvollen Veröffentlichungen des badischen statistischen Amtes und des Oberkirchenrats zugänglich gemachten statistischen Materials über den Ausbau der badischen Landeskirche seit 1821. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis schließt das Buch, für das wir nur dankbar sein können. Es hat die Möglichkeit einer „Geschichte der evangelischen Kirche in Baden“ um ein gut Stück der Verwirklichung näher gebracht.

Heidelberg.

Hauß.

Die Pastoren der Landeskirchen Hannovers und Schaumburg-Lippes seit der Reformation. Im Auftrage des Landeskirchenamtes Hannover namens der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte in Gemeinschaft mit zahlreichen Mitarbeitern herausgegeben von Philipp Meyer. 1. Band Abbensen bis Junkerwehningen. In Kommission bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1941. XX und 580 S. 12.— RM.

Die Pfarrergeschichten als Zusammenstellung von Reihen der Inhaber der Pfarrstellen eines Gebietes sind zunächst aus heimat- und kirchengeschichtlichem Interesse erwachsen. Die ältesten entstammen einer Zeit, in der man noch Chroniken schrieb und in ihnen eine bunte Fülle von Namen und Tatsachen zusammentrug. Heute, in der Zeit der Sippenkunde, haben diese Pfarrchroniken eine ganz andere Bedeutung gewonnen. Der altkatholische Kirchenrechtler Johann Friedrich von Schultze (1827—1914) hat in einem Aufsatz über die Herkunft deutscher Gelehrter und Schriftsteller festgestellt,

daß von rund 1600 derartigen Personen, bei denen in der Allgemeinen Deutschen Biographie die Herkunft angegeben ist, reichlich die Hälfte aus evangelischen Pfarrhäusern stammt. Wer seine Ahnenreihen nach den verschiedenen Richtungen hin über mehrere Jahrhunderte zurückzuverfolgen in der Lage ist, stößt fast stets auf evangelische Pfarrer. Der Kinderreichtum der Pfarrhäuser war sprichwörtlich. Der Pfarrerstand war Jahrhunderte hindurch eine Aufstiegstellung für die begabten Söhne der breiten Schichten des Volkes. Luthers Eheschließung gewinnt im Lichte dieser Tatsachen eine ganz besondere Bedeutung. Wo der Zöllibat herrscht, bleibt diese Begabtenauslese für die Zukunft ohne Wirkung.

Diese Erkenntnisse stehen hinter den Pfarrergeschichten, die in den letzten 10—20 Jahren für verschiedene Gebiete deutschen Landes erschienen sind. Daneben bleibt aber auch ihre Bedeutung für die Kirchenkunde und als Anregung für heimatgeschichtliche Forschungen bestehen. Es muß doch auch für den Pfarrer von Interesse sein, welcher Art die Personen waren, die vor ihm auf seiner Kanzel standen.

Diesen beiden Zielen entsprechend enthalten die Pfarrergeschichten einerseits Angaben über Herkunft, Lebensgang und Familienstand, andererseits solche über literarische Betätigung der behandelten Persönlichkeiten, aber auch über die Geschichte der Pfarrei und Kirche mit Literaturangaben. Das vorliegende Buch beruht auf Fragebogen und ist der gemeinsamen Arbeit einer Reihe von Mitarbeitern zu danken. Das hat natürlich seine Schattenseiten. Aber schließlich ist das Bessere oft der Feind des Guten. Der Einzelne braucht nicht nur Jahre, sondern Jahrzehnte zur Durcharbeitung der unendlichen Mengen von Gedrucktem und von Archivalien aus kirchlichen und staatlichen Archiven. Besonderer Wert ist auf die Kirchenkunde (Angaben über die Entstehung der Pfarreien usw.) gelegt. Auch die literarische Tätigkeit der Pfarrer ist berücksichtigt, freilich wohl recht unvollständig. Leider fehlt der Familienstand (Frauen und Kinder).

Mögen die noch ausstehenden Teile des Werkes bald folgen. Ein Beschluß des Landeskirchentages von Hannover lutherisch hat den Anstoß gegeben. Die Kirchenleitung hat die Arbeit wesentlich gefördert. Das findet hoffentlich auch in anderen Kirchengebieten Nachahmung. Die Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses nach der eingangs erwähnten Seite hin wird erst durch Pfarrergeschichten auf breiter Grundlage recht greifbar. Den Bearbeitern gebührt der Dank, der aller selbstlosen, mühsamen und entsagungreichen Arbeit im Dienste einer wichtigen Aufgabe zukommt.

Weimar.

Rudolf Herrmann.

Niedersächsische Lebensbilder. Band 1, herausgegeben von Otto Heinrich May. Hildesheim und Leipzig: August Lax 1939 (1940). 454 S. 34 Tafeln, gr. 8°. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Hannover 22).

Die Sammlungen von Lebensbildern, die mit ansteigender Freude am Gegenstande von den landesgeschichtlichen Publikationsinstituten — Historischen Kommissionen — herausgegeben werden, sollen in ihrer Gesamtheit dazu dienen, den Boden für die Fortsetzung der Allgemeinen Deutschen Biographie zu bereiten, von der 1910 der vorläufig letzte Band erschienen ist und deren fortlaufender Nachtrag im Deutschen Biographischen Jahrbuch allzusehr den Ereignissen nachhinkt. Ohne Frage haben alle diese Sammelwerke einen Anspruch auf Beachtung auch durch den Kirchenhistoriker. Von der Allgemeinen Deutschen Biographie war es bekannt, daß an den in ihr aufgenommenen das evangelische Pfarrhaus den größten Anteil hatte.

In dem vorliegenden ersten niedersächsischen Bande haben wir 34 Lebensbilder, darunter das des Hermannsburger Missionsdirektors D. Georg Hac-

cius als des einzigen Vertreters aus Theologie und Kirche in Niedersachsen im 19. Jahrhundert. Ob es der Bedeutung von Theologie und Kirche in diesem Raume und in dieser Zeit entspricht, daß sie nur mit einem einzigen Vertreter unter 34 zu Worte kommt, bleibe dahingestellt. Richtig aber ist der Gesichtspunkt, daß die stark geisteswissenschaftliche Einstellung ähnlicher älterer Unternehmungen verlassen worden ist, daß Vertreter der Wirtschaft und des Handels, der Kunst und der Literatur, der Seefahrt, der Reederei und der Kolonisation neben Militärs, Schulmännern, Archiv-, Bibliotheks- und Museumsleuten im Vordergrund stehen. Nur ein Göttinger Universitätsprofessor ist aufgenommen: der Geograph Hermann Wagner (1840 bis 1929, von Hans Dörries), und nur ein Hochschullehrer aus Hannover: der Architekt Albrecht Haupt (1852—1932 von Paul Kanold).

Das warmherzige, lebendige Lebensbild von Georg Haccius (1847—1926) zeichnete Philipp Meyer. Haccius ist es wohl zu danken, daß Hermannsburg und seine Missionsanstalt wieder fest in der Landeskirche verankert wurden und daß Hermannsburgs Wirken und Schaffen vom Gebet und der tätigen Fürsorge des ganzen Kirchenvolkes getragen blieben, daß der Separatismus nicht weiter um sich greifen konnte. Haccius wurde weiteren Kreisen nach dem Zusammenbruch von 1918 bekannt, als er mit seiner evangelisch-lutherischen Volkshochschule der Erwachsenenbildung neue Wege wies und damit auch wertvolle kirchliche Anregungen gab. In den weiteren Biographien finden sich noch manche Beziehungen zu Theologie, Kirche und Pfarrhaus. Söhne oder Nachkommen von Pfarrern waren z. B. der Kunstmaler Hans Am Ende (Worpswede, 1864—1918), der auch als Kirchenrestaurator bekannte Architekt Albrecht Haupt, der Kunstmaler Theodor Herrmann (Heimathbewegung, 1881—1926), der durch seine gewaltigen Rohrzuckerpflanzungen in Honolulu berühmt gewordene Paul Isenberg (1837—1903), der Museumsdirektor und Provinzialkonservator Jakobus Reimers (1850—1914, maßgeblich beteiligt an der vorbildlichen Wiederherstellung von St. Michaelis in Hildesheim), der Danziger Kultursenator Hermann Strunk (1882—1931, von Haus aus Theologe, Heimathbund der Männer vom Morgenstern) und der Geograph Hermann Wagner. Auch Paul Zimmermann (1854—1933), der als Leiter des Braunschweigischen Landesarchivs in Wolfenbüttel den verhängnisvollen Schritt tat, sämtliche ältere Kirchenbücher des Landes im Staatsarchiv zu vereinigen, zählt unter seinen Vorfahren bekannte Theologen wie H. P. K. Henke-Helmstedt und J. B. Carpzov-Leipzig. Viktor v. Strauß und Torney (1809—1899), dem hier seine Enkelin Lulu v. Strauß u. T. ein außerordentlich feinsinniges Denkmal setzt, wird dem Theologen wie dem Kirchenhistoriker immer beachtenswert sein. Hermann Dettmer, der Stadtorganist von Hannover (1867—1934) war der führende Kirchenmusiker dieses Gebietes. Auch die beiden besten, solidesten Beiträge dieses Bandes weisen solche Beziehungen auf: Karl Kunze, der Direktor der vormals Königlichen Bibliothek in Hannover (1863—1927, Artikel von seinem Nachfolger, dem Herausgeber) ist Pfarrersnachkomme, und Ludwig Hänselmann, der Braunschweiger Stadtarchivar (1834—1904, Artikel von seinem Nachfolger Heinrich Mack), hat in Jena zunächst mit dem Theologiestudium begonnen. So kommen Kirche, Theologie und Pfarrhaus nicht ganz so kurz weg, wie es beim ersten Anblick den Anschein hat. Und wir dürfen hoffen, daß die späteren Bände nicht nur die allgemeine Höhe und Beachtlichkeit des ersten einhalten, sondern auch in dieser Hinsicht berechtigten Wünschen entsprechen.

Freilich müssen wir damit rechnen, daß Kirche und Theologie wie aus allen Gebieten des öffentlichen Lebens, so auch aus der Organisation der Wissenschaft herausgedrängt werden. Es ist darum dringend erforderlich, beizeiten an eine kirchliche Biographie zu denken.

Walter Wendland: Die Entwicklung der christlichen Liebestätigkeit in Groß-Berlin vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Wichernverlag Berlin-Spandau 1939, 79 S.

Diese Abhandlung ist sehr dankenswert und erweckt viel Zustimmung. Fraglich ist die Richtigkeit des Satzes: „Nirgends erscheinen Kastenherren und Vorsteher als Organe der Landesherren oder der Stadtoberkeit; sie handeln vielmehr als Organe der Kirche“ (S. 9). Nach dem 30jährigen Kriege übernahm der Brandenburger Staat die Armenpflege in Berlin; erst 1820 wurde die Stadt durch die neue Stadtordnung damit beauftragt. Den breitesten Raum nimmt natürlich die Neuzeit ein. Reizvoll ist es, zu beobachten, wie die Gedanken der großen Führer auf dem Gebiete der christlichen Liebestätigkeit nach Berlin hineinwirkten: Johannes Falk, Friedrich Fröbel, Fliedner, Bodelschwingh und vor allem Wichern. Stöcker und die Stadtmission kommen nicht zu kurz. Die Liebestätigkeit der Hofkreise wird gewürdigt. Ob das Verhältnis des Berliner Bürgertums zur Inneren Mission gerecht beurteilt wird, scheint mir fraglich. Die Schuld liegt sicherlich nicht nur auf einer Seite. — Ein farbenreiches Bild entsteht vor den Augen des Lesers. Die neueste Entwicklung brachte hie und da Einschränkungen, aber keineswegs das Erliegen christlicher Liebestätigkeit.

Jahrbücher der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Neue Folge, Heft 54 (Erfurt, Verlag Carl Villaret, 1939). 180 Seiten.

Es ist die Aufgabe der kleineren Akademien, die wissenschaftlich interessierten Menschen ihrer Stadt und ihrer Landschaft zusammenzufassen und ihr Interesse für die Fragen und Probleme der wissenschaftlichen Forschung wach zu halten und selber befruchtend auf die Erforschung der eigenen Stadt- und Landesgeschichte zu wirken. Das Leben jeder solcher Akademie zeigt sich in der Erforschung der Territorialgeschichte, wobei diese in den Rahmen der großen Geistesgeschichte hineingestellt wird. Die Jahrbücher der Erfurter Akademie zeigen, daß in ihr diese beiden Aufgaben erfüllt werden und daß das wissenschaftliche Denken und Arbeiten auch in breiteren Kreisen fortwirkt und nicht nur auf einen kleinen Kreis engster Fachgenossen beschränkt bleibt (vergl. die Referate über die Arbeit und Sitzungen der Akademie im vorliegenden Jahrbuch). Der zweiten Forderung wird in dem vorliegenden Jahrbuch vor allem der Aufsatz über Ludwig von Seckendorf, den deutschen Staatslenker des Barock, von Wilhelm Lüdtke gerecht. Ueberzeugend weist der Vf. die Verwurzelung Seckendorfs im Pietismus nach und reißt von hier aus die Staatsanschauung Seckendorfs auf. Verwiesen sei auch auf den Aufsatz von Paul Bommersheim, die geschichtliche Stätte in der Heimat. Der Vf. versucht eine volkskundliche Geschichtsphilosophie zu geben und diese vom Begriff der Heimat aus aufzubauen. Der Vf. berührt sich hierbei in vielen Punkten mit dem Altmeister der volkskundlichen Forschung Riehl.

So möchte man der Erfurter Akademie wünschen, daß sie auf ihrem Wege weiter geht und vor allem Anregerin der heimatgeschichtlichen Forschung bleibt. Möchten die Früchte der Arbeit dann nach dem Kriege wieder in den Jahrbüchern sichtbar werden.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Territorialkirchengeschichtliche Forschungen.

1. Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte. Herausgegeben von D. Dr. Karl Schornbaum. 15. Jahrgang 1941. 254 S. Inhalt: Helmut Weigel, Grundlagen und Anfänge kirchlicher Organisation an der mittleren Rezat; Karl Schornbaum, Zur kirchlichen Geschichte von Oberdachtellen am Ausgang des Mittelalters; Maximilian Weigel, Ein Gutachten des Johann Agricola von Eisleben über das Interim; W. Wiswedel, Helene von Freyberg, eine adelige Täuferin; Otto Clemen, Eine unbekanntes Schrift von Johann Freysleben; Friedrich Griebbach, Die Gegenreformation in den Sulzbachischen Aemtern im Jahre 1628 (Schluß); Dollinger, Zur Stellung der markgräflichen Pfarrer im öffentlichen Leben; P. P. Weissenberger, Das Projekt der Uebertragung der Universität Dillingen an den Benediktinerorden; Hermann Clauß, Kleine Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer in Franken; Paul Schöffel, Amorbach, Neustadt am Main und das Bistum Verden; Otto Clemen, Briefe an Veit Dietrich und Hieronymus Besold in Nürnberg; derselbe, Ehekreuz eines Altdorfer Professors; Leonhard Theobald, Balthasar Hubmaier; Fr. Braun, Augustanafeste und Augustanafestschriften; Wilhelm Sperl, der bayerische Schulfreund des Regierers-, Kirchen- und Schulrates Dr. Heinrich Stephani; Karl Schornbaum, Zur Geschichte des Separatismus im Bayreuther Unterland; M. Weigel, Beiträge zu einer Geschichte des Franziskanerklosters in Amberg; Helene Burger, Aus der ersten Zeit der bayer. evangelischen Landeskirche.

2. Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte, herausgegeben von Lic. Walter Wendland. 34. Jahrgang, 1939, Berlin Komm.-Verlag von Martin Warneck, 176 S. Inhalt: Robert Stupperich, Johann Briesmanns reformatorische Anfänge; Herbert Link, Eine Predigt Luthers für eine Diözesanversammlung in Leitzkau 1512 in deutscher Uebertragung; Lic. Walter Wendland, Die märkische Reformation, ihre Eigenart und ihre Schranken; Wilhelm Dürks, Der Beginn der märkischen Reformation 1539; Otto Clemen, Zum Türkenfeldzug des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg 1542; Victor Herold, Von tapferen Predigern und Streitern für Luther in der Mark; Lic. Walter Wendland, Einführung in die Quellen und Literatur zur märkischen Reformationsgeschichte; Karl Nagel, Kirchliche Sitten und Ordnungen in einer uckermärkischen Landgemeinde um 1750; W. Rotscheidt, Brandenburger Studenten am akademischen Gymnasium zu Hamburg 1613—1883; dasselbe 35. Jahrgang 1940, 231 S. Inhalt: Elisabeth Reuß-Caspari, Kirche und Klerus in Frankfurt a. d. Oder im Mittelalter, Verfassung und Verhältnis zur Stadtgemeinde; Victor Herold, Prenzlau in der Reformation; Reinhold Heuer, Aus den Briefen eines Feldpredigers um das Jahr 1806; Georg Simon, Die Entwicklung des Taufalters in den letzten 200 Jahren, ein Beitrag zur religiösen Volkskunde; Walter Wendland, Einführung in die Quellen und Literatur zur märkischen Reformationsgeschichte (Schluß).

3. Kirchengeschichte von Mecklenburg-Strelitz 1701—1934 von Dr. phil. h. c. Georg Krüger-Haye; Verlag Friedrich Bahn, Schwerin. 1941. 96 Seiten.

4. Blätter für pflanzische Kirchengeschichte. Schriftleiter: Georg Biundo. Druck und Versand: Emil Sommer, Buchdruckerei, Grünstadt. 15. Jahrgang, 1939, Heft 3—6; 16. Jahrgang 1940, Heft 1—3. Aus dem Inhalt: Biundo, Leiningische Kirchenordnungen; derselbe, Zur Geschichte des Leiningischen Gesangbuches.

5. Blätter für die Kirchengeschichte Pommerns, herausgegeben von Prof. D. Laag und Pfarrer Heyden. Druck und Verlag von Fischer & Schmidt, Stettin. Heft 20/21 1939. Inhalt: Heyden, Die Hospitäler St. Georg und St. Gertrud in Pommern; Georg Gudelius, Die Wiederherstellung des Katholizismus in den Landen Lauenburg und Bütow nach 1737, Teil II.; Heyden, Die Caspelordnung von Lassan 1563; Heyden, Von den Ka-

landen in Pommern; Christian Stubbe, Pommern vor hundert Jahren gegen den Branntwein; Heyden, Die Kirchenvisitation zu Ducherow 1572; derselbe, Von den bischöflichen Beamten in Pommern (Nachtrag); dasselbe, Heft 22/23, 1940. 95 S. Inhalt: Heyden, Das Wallfahrtswesen in Pommern; derselbe, St. Maria in Pommern; Gudelius, Bismarcks Traupastor Sauer von Alt-Kolziglow in seinem Kampf mit dem Separatismus; Heyden, Eine Präpositenkonferenz von 1702; Heyden, Die Bedeutung der kirchlichen Matrikeln und Visitationsurkunden für die kirchengeschichtliche Forschung in Pommern; derselbe, Von den bischöflichen Beamten in Pommern (Nachtrag 2); Register zu Heft 1 bis 20/21.

6. Monatsblätter der Gesellschaft für Pommerische Geschichte und Altertumskunde, 55. Jahrgang. Nr. 4—6, April-Juni 1941. Aus dem Inhalt: Heyden, Die Propstei Demmin.

7. Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte. 34. Jahrgang. Heft 3/4, März/April 1940; Heft 5/6, Mai/Juni 1940; 35. Jahrgang. Heft 3/4, März/April 1941. Hauptschriftleiter: Pfarrer i. R. Dr. Theol. Wilhelm Rotscheidt, Essen. Verlag des Evang. Preßverbandes für Rheinland, Essen. Inhalt: H. Fröhlich, Zur ältesten Kirchengeschichte des Pfalz-Zweibrückischen Oberamts Meisenheim; A. Christlieb, Die Verfassung der reformierten Kirche in Kleve-Jülich-Berg-Mark; H. Müllers, Thomas Dorn; derselbe, Nochmals Gerhard Hertens und seine Sippe; A. Rosenkranz, Das reformierte Gymnasium in Kreuznach 1567—1803; Heinrich Müllers, Johann Karl Heisius; Hans Josten, Die Gemeinden unterm Kreuz und die weltwirtschaftliche Bedeutung des Rheinlandes; W. Rotscheidt, Pfarrer Johann Moritz Berger in Essen 1589 bis 1593; K. Fix, Die Aufhebung des Edikts von Nantes in der Eifel; K. Fr. Zickwolf, Zur Liste der evangelischen Pfarrer von Achtelsbach.

8. Jahrbuch des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte. Herausgeber: Oberkonsistorialrat Schwarz, Breslau 4, Schloßplatz 8. Verlag der Buchhandlung des Schlesischen Provinzialvereins für Innere Mission, Liegnitz, Friedrichsplatz. 31. Band, 1941, 160 S. Inhalt: Georg Steller, Die Zufluchtskirche Ablaßbrunn im Fürstentum Sagan; Hans Grünewald, Aus Goldbergs kirchlicher Vergangenheit; Hermann Hoffmann, Vom geistigen Leben im evangelischen Schlesien um 1600; H. Böttger, Schweidnitzer Begräbnisordnung 1633/41; Hermann Buschbeck, Zwei Jubilare unter den schlesischen Kirchenliederdichtern; W. Remenz, Zur Geschichte der Taufen in Schlesien; Gustav Rauterberg, Die staatlichen Maßnahmen zur Erziehung der Typhuswaisen in Oberschlesien; Schwenker, Drei Gestalten und Gestalter aus dem evangelischen Oberschlesien; Otto Schultze, Ergänzungen und Berichtigungen.

9. Beiträge zur Thüringischen Kirchengeschichte, herausgegeben in Verbindung mit D. R. Herrmann, Kirchenrat i. W. in Weimar und Dr. W. Schmidt-Ewald, Staatsarchivrat in Gotha von R. Jauernig, Pfarrer in Weimar. Band 6, Heft 1, 1940, 104 Seiten. Verlag der Frommannschen Buchhandlung Walter Biedermann, Jena. Inhalt: Rudolf Herrmann, Der Umfang der Urfparrei Orlamünde; Georg Buchwald, Kleine Notizen aus Rechnungsbüchern des Thür. Staatsarchivs Weimar; Gotthold Resch, D. Alfred Resch.

10. Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 1939/40. 370 Seiten. Komm.-Verlag: Verlagshandlung der Anstalt Bethel, Bethel bei Bielefeld. Inhalt: Robert Frick, Pietismus und Rationalismus als Gabe und Gefahr für die Kirche; Wilhelm Noelle, Lutheraner und Reformierte in der Grafschaft Mark vom Westfälischen Frieden bis zur Union (Schluß); Wilhelm Rahe, Johann Heinrich Volkening als Prediger in den Anfängen der Erweckungsbewegung von Minden-Ravensberg; Ewald Dresbach, Beiträge zur Kirchengeschichte der ehemaligen Hansasadt Breckerfeld und ein Verzeichnis der dortigen Prediger; Albrecht Stenger, Die Reformation in Dortmund; Theodor Wotschke, Urkunden zur westfälischen

Kirchengeschichte (Fortsetzung); Martin Blumenkamp, Der Streit um die Vorbürger zur Schlüsselburg; Wilhelm Erdmann, Eine Visitationsordnung aus der Mitte des 17. Jahrhunderts; A. H. Blesken, Daten zur Kirchen- und Reformationsgeschichte der Grafschaft Mark, der Städte Dortmund, Lippstadt und Soest sowie der Grafschaft Hohenlimburg.

11. D. Dr. Heinrich Tilemann, Oberkirchenratspräsident z. D. in Oldenburg, Ernst der Fromme, Herzog von Sachsen-Gotha, Festrede, gehalten auf der 9. Hochschultagung der Luther-Akademie zu Sondershausen am 11. August 1940 (= Studien der Luther-Akademie, herausgegeben von Carl Stange, Heft 15). Verlag C. Berthelsmann, Gütersloh 1940, 19 S.

Volkskunde. Als ein Beitrag zur religiösen Volkskunde bezeichnet sich die Aufstellung von Simon (2) über die Entwicklung des Taufalters in drei Berliner Randgemeinden. Seit 1805 kommen, erst vereinzelt, Fälle vor, in denen die Frist von 6 Wochen überschritten wird. Sie mehren sich seit 1875 ständig, so daß jetzt nur knapp 10 Prozent der Kinder innerhalb dieser Frist zur Taufe gebracht werden, während etwa 65 Prozent Spätaufnahmen (Frist: 6 Wochen bis 1 Jahr), 25 Prozent Nachtaufnahmen sind.

Mittelalter: Heyden (5), der vor einigen Jahren eine Kirchengeschichte Pommerns in zwei Bänden veröffentlicht hat, liefert wertvolle Beiträge zur Aufhellung des kirchlichen Lebens seiner Heimat im Mittelalter, die z. T. auch von allgemeiner Bedeutung sind. In der Arbeit über die Hospitäler St. Georg und St. Gertrud werden sämtliche Anstalten der genannten Arten unter Verwertung des bekannten Quellenmaterials aufgezählt und die Georgenspitäler als Leprosenhäuser, die erst später auftretenden Gertrudspitäler als Herbergsstätten nachgewiesen. — Ein wertvoller Beitrag zur Patrozinienforschung ist der Aufsatz „St. Maria in Pommern“. Die Marienverehrung wurde durch die Klöster, besonders die der Zisterzienser, verbreitet. Eine lange Liste der Marienkirchen, -Altäre und -Bruderschaften ist beigegeben. — Der Aufsatz über die Kalandbruderschaften weist für Pommern 40 nach und sucht den Anlaß zu ihrer Entstehung im Spolienrecht der weltlichen Kirchherren: Man wollte dafür sorgen, daß für das Seelenheil der Priester wenigstens ausreichende Totenfeiern gehalten werden könnten. — Eine weitere Abhandlung stellt zusammen, was aus den pommerschen Quellen über das Wallfahrtswesen zu erheben ist. Unter den Patrozinien der Gnadenorte nimmt Maria bei weitem die erste Stelle ein. Auch stellvertretende Sühnewallfahrten werden erwähnt. — Einige Nachträge zu einem früheren Aufsatz ergänzen die in diesem enthaltene Liste der bischöflichen Beamten (Archidiakone, Offiziale usw.) in Pommern. — Die eindringliche Schilderung der kirchlichen Verhältnisse im mittelalterlichen Frankfurt a. d. O. von Reuß-Caspari (2) behandelt hauptsächlich die wirtschaftlichen und rechtlichen Dinge; die neue Laienherrschaft vor allem in der Form des Patronats über die Altarpfründen (es gab deren 50) erleichterte die Einführung der Reformation. Die alle erreichbaren Quellen verwertende Arbeit bestätigt das auch sonst bekannte Bild vom kirchlichen Leben in den deutschen Städten des späten Mittelalters. — Hellmuth Weigel (1) benutzt eine Darstellung der Entstehung der Pfarreiorganisationen an der mittleren Rezat (Mittelfranken), um noch einmal seine methodischen Grundsätze über die Feststellung des ältesten Pfarreisystems zu entwickeln. Er bezeichnet es als unzulässig, eine Pfarrei, die für das 13. Jahrhundert aufgrund von Separationsurkunden und Zehntverhältnissen als Großpfarrei festgestellt ist, als solche in die ersten Anfänge zurückzudatieren und sie als Urfarrei zu bezeichnen; dabei übersehe man, daß dazwischen die kluniazensische Reformbewegung liege, die mit ihrer weitgehenden Auflösung des Eigenkirchenwesens auch Umbildungen des Pfarrsystems bewirkt habe. Lediglich die Siedlungskunde im weitesten Sinne und die Patrozinienforschung könnten das Dunkel, das über den Anfängen liege, ein wenig aufhellen. — Herr-

mann (9) beschreibt die Grenzen der Urfparrei Orlamünde in Thüringen aufgrund eines Verzeichnisses aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, in dem die Orte aufgeführt sind, die damals am Montag nach Rogate zum Kreuz- und Opfergang in Orlamünde zu erscheinen verpflichtet waren. — Schöfel (1) läßt mit Hilfe von bisher nicht beachteten Quellen neues Licht auf die Frühgeschichte der mainfränkischen Klöster Amorbach (Gründung durch Schottenmönche) und Neustadt am Main und auf ihre Beziehungen zum Bistum Verden (Karl der Große bediente sich ihrer bei der Christianisierung in diesem Teile des Sachsenlandes) fallen. — Die Ausführungen Heydens (6) über die Propstei Demmin sind dadurch von allgemeinem Interesse, daß der Verfasser wahrscheinlich macht: Im Bistum Kammin hatten die Archidiakonate als bischöfliche Verwaltungsbehörden Vorläufer in den Propsteien, die von den Landesherren eingerichtet waren.

Reformation. Aus Anlaß des märkischen Reformationsjubiläums beschäftigen sich mehrere Abhandlungen mit der Reformationszeit in der Mark Brandenburg. Wendland (2) schildert in großen Zügen die Eigenart der Umbildung des Kirchenwesens in diesem Gebiet: Sie war stark von politischen Rücksichten bestimmt, mehr vorsichtig, als kämpferisch. — Derselbe (2) bietet eine Einführung in die Quellen und die Literatur zur märkischen Reformationsgeschichte, die keine Vollständigkeit erstrebt, sondern eben nur „Einführung“ sein will. — Dürks (2) behandelt in sauberer quellenmäßiger Untersuchung eine Einzelfrage, nämlich die nach Ort und Zeit der ersten evangelischen Abendmahlsfeier des Kurfürsten Joachim II. und der beiden ersten öffentlichen Feiern, zu denen sich der märkische Landadel und die Stadträte versammelten. — Stupperich (2) schildert Leben und Schriften des aus Kottbus stammenden Johann Briesmann bis zu seiner Berufung nach Ostpreußen 1523; ein Faksimiledruck seines auf Luthers Veranlassung geschriebenen Sendbriefs an die christliche Gemeinde seiner Vaterstadt ist beigegeben. — Unter dem Anderes vermuten lassenden Titel des Aufsatzes von Herold (2) verbirgt sich eine Geschichte der Einführung der Reformation in Neuruppin und des dabei tätigen Prädikanten Jacob Kortbeck. Von allgemeinem Interesse ist eine wörtlich abgedruckte umfangreiche Darstellung des Rates über die kirchlichen Verhältnisse der Stadt in der Zeit des Uebergangs. — Derselbe (2) stellt den Uebergang zum neuen Kirchentum in der Stadt Prenzlau dar: keine elementare Volksbewegung, sondern das mühsame Werk des Prädikanten Jakob Bekkerow. Eingehend wird die Eigenart der Stadt und das Widerstreben des Landadels und des Kalands dargestellt. — Heyden (5) schildert die Bedeutung der pommerischen Visitationsakten für die Erkenntnis der vorreformatorischen Zustände, der in der Reformationszeit geleisteten Aufbauarbeit und des Pfarrerstandes jener Zeit. Ein Beispiel bietet der von ihm mit einer Einführung erläuterte Abdruck der Niederschrift über eine Visitation des ländlichen Kirchspiels Ducherow (1572) (5), die nicht nur über die finanziellen Verhältnisse, sondern auch über die Gottesdienstordnung Auskunft gibt. — Dresbach (10), schildert in großen Zügen die Kirchengeschichte von Breckerfeld in Westfalen: 1396 vom Landesherrn, dem Grafen von der Mark, zur Stadt erhoben, wurde die Bürgerschaft seit 1571 allmählich lutherisch; seit 1700 gab es auch eine reformierte Gemeinde; das Simultaneum wurde 1728 mit Militärgewalt durchgeführt. Eine Pfarrerverliste ist beigegeben. — In Dortmund (Stenger, 10) setzte die Bürgerschaft gegen den Rat in langen Kämpfen, die von 1532—70 währten, die Reformation in der lutherischen Form durch. — Blesken (10), gibt in Form von chronologischen Tabellen für die Grafschaft Mark die Städte Dortmund, Lippstadt, Soest und die Grafschaft Hohenlimburg die Daten für die Einführung des Christentums und der Reformation, aber auch Angaben für die folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart, ferner ein Verzeichnis der Kirchen mit ihrer ersten Erwähnung und den Patrozinien, sowie der Klöster des Gebietes. — Fröh-

lich (7) beendet seine Auszüge aus den Visitationsakten des Amtes Obermeisenheim (siehe diese Zeitschrift 1940 S. 512). — Biundo (4) bringt einige Bemerkungen über die Kirchenverordnungen (die erste 1566 schließt sich an die sog. kleine württemberg. Kirchenordnung von 1553 und an die mecklenburger von 1552 an) und Gesangbücher (das älteste schon 1605) der Grafschaft Leiningen. — Einige Arbeiten beschäftigen sich mit dem Täuferium in Süddeutschland. Theobald (1) versucht eine zusammenfassende Charakteristik von Balthasar Hubmaier, die sehr abwertend ausfällt. — Wiswedel (1) stellt zusammen, was über die Schicksale einer adligen Täuferin aus Tirol bekannt ist. — Clauß (1) bringt eine Reihe von Notizen über Täufer in den Gebieten der Bischöfe von Eichtstätt, Bamberg, Würzburg und der Reichsstadt Schweinfurt. — Maximilian Weigel (1) druckt ein Gutachten ab, das Johann Agricola für den oberpfälzischen Landtag 1548 verfaßte, und in dem er es natürlich dringend zur Annahme empfahl. — Otto Clemen (1) macht mit einer in der unerschöpflichen Zwickauer Ratsschulbibliothek vorhandenen Druckschrift von Johann Freiesleben bekannt, die aus Kahla 1539 datiert ist, und in der F. nachzuweisen versucht, daß die Lehre „allein aus Glauben“ seit je auch in der katholischen Kirche vertreten worden sei. — Ferner (1) druckt er aus der Herzoglichen Bibliothek in Gotha Briefe von Veit Dietrich und Hieronymus Besold aus Nürnberg an Johann Lang in Erfurt, Melancthon und Caspar Peucer in Wittenberg (1544—58) ab; sie bringen u. a. einen Beitrag zum Ösiandrischen Lehrstreit.

Gegenreformation. Griebbach (1) beendet seine Darstellung der Gegenreformation in Pfalz-Sulzbach 1628 durch den Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm, der 1614 katholisch geworden und gleichzeitig in den Besitz des Herzogtums Jülich-Berg gekommen war. — Von 1637—1657 standen die Gebiete von Lauenburg und Bütow in Hinterpommern unter polnischer Herrschaft; der Katholizismus wurde zur herrschenden Religion erklärt; die evangelischen Bewohner mußten für die Besoldung der neu eingesetzten katholischen Pfarrer aufkommen und sich der geistlichen Gerichtsbarkeit des zuständigen Offizials unterwerfen. Dieser Zustand blieb auch bestehen, als diese Gebiete 1657 an Brandenburg fielen (Gudelius, 5). — Als im Winter 1653/54 die evangelischen Kirchen des Fürstentums Glogau geschlossen wurden, besuchten die ihrer Gotteshäuser beraubten Evangelischen in Scharen die noch nicht geschlossenen im benachbarten Gebiet des Herzogtums Sagan, bis auch diese der Reduktion anheim fielen. Unter den Zufluchtskirchen im Saganer Gebiet spielte die in Ablaßbrunn eine besondere Rolle; Steller (8) stellt ihre Geschichte und die dramatischen Ereignisse, die sich um sie abspielten, dar. — Fix (7) druckt zwei Schriftstücke ab, die erkennen lassen, wie nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes auch die Evangelischen in den damals von Frankreich besetzten deutschen Gebieten (hier die Herrschaft Schleiden in der Eifel) in Unruhe gerieten und an Auswanderung dachten. Sie erhielten aber vom französischen Gouverneur beruhigende Zusicherungen.

17. und 18. Jahrhundert. Krüger-Haye (3) bietet ein auf eingehender Kenntnis, teilweise auf gestaltendem Miterleben beruhende Stoffsammlung zur Kirchengeschichte von Mecklenburg-Strelitz für die gesamte Zeit ihres Bestehens seit 1701 bis zur Vereinigung mit Mecklenburg-Schwerin. Manche berechtigte Frage bleibt unbeantwortet. Auch fehlt die Beziehung zum allgemeinen Geschehen. — Der Generalsuperintendent des damals schwedischen Vorpommern Johann Friedrich Mayer (1650—1711) war ursprünglich ein Verehrer Speners, wurde dann aber ein eifriger Vorkämpfer der Orthodoxie. — Heyden (5) gibt die Niederschrift über eine Versammlung der Präpositen (= Superintendenten) Vorpommerns vom Jahre 1702 wieder, in der der Generalsuperintendent energisch auf ernste Lebensführung der Pfarrer und auf Hebung des ländlichen Schulwesens drang. Doch kommt daneben

die Fürsorge für die reine Lehre nicht zu kurz. — Schornbaum (1) druckt ein Verhör von Separatisten im Bayreuther Unterland (Aischgrund) und einen Bericht des Consistoriums an den Markgrafen Christian Ernst ab; beide Schriftstücke von 1710/11 zeigen, wie das Widerstreben des religiösen Individualismus gegen den Kirchenzwang in den Seelen schlichter Leute dieser Gegend ein Echo fand. — Wotschke (10) fährt fort mit dem Abdruck von amtlichen und privaten Eingaben an den König und die Regierung in Berlin, sowie von kirchenregimentlichen Entscheidungen (zusammen 51 Stück), die den damaligen westlichen Teil des brandenburgisch-preußischen Staates betreffen, aus dem Staatsarchiv in Berlin. Sie beziehen sich meist auf das Verhältnis der Konfessionen in einzelnen Gemeinden zueinander, aber auch Grundsätzliches über die Form der Pfarrerwahl usw. und Pietistisches kommt vor. — Noelle (10) beendet seine Darstellung des teils friedlichen, teils feindlichen Nebeneinander der Lutheraner und Reformierten in den einzelnen Gemeinden der Grafschaft Mark von 1648 bis 1817; dieser Schlußabschnitt behandelt die Kreissynoden Hamm, Dortmund, Hagen und Hattingen. — Buschbeck (8) bringt Neues bei zum Lebensgang der beiden schlesischen Kirchenliederdichter Christoph Titius (1641—1703) und Gottfried Kleiner (1691—1767). — Interessante liturgische Einzelheiten zur Geschichte der Taufe in Schlesien im 17. und 18. Jahrhundert (Exorzismus, Taufzeit, Kirchengang der Wöchnerinnen usw.) bringt Remenz (8) bei. — Wichtige Bemerkungen zu dem Buch von Bredt: „Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark“ bringt Christlieb (7); er bemängelt insbesondere die allzu günstige Beurteilung der Regierung von Pfalz-Neuburg, die sich wenig an die Religionsverträge gehalten habe, und die Behauptung, die reformierten Gemeinden seien reine Personalgemeinden gewesen und hätten keinen festen territorialen Umfang gehabt. — Die Geschichte des reformierten Gymnasiums in Kreuznach 1567—1803 von Rosenkranz (7) macht die durch die Franzosen begünstigten Rekatholisierungsbemühungen zur Zeit Ludwigs XIV. gegenüber allen evangelischen Einrichtungen der davon betroffenen Gebiete deutlich. — Der Vortrag von Tilemann (11), der in der These gipfelt, Ernst der Fromme, Herzog von Sachsen-Gotha, sei neben dem Großen Kurfürsten die bedeutsamste deutsche Fürstengestalt seiner Zeit, weckt erneut das Verlangen nach einer ausführlichen Biographie dieses Mannes, durch die das Stoffreiche, aber überholte Buch von August Beck (1865) ersetzt werden könnte. — Nagel (2) bringt Auszüge aus der Niederschrift eines märkischen Dorfpfarrers um 1750 über kirchliche Ordnungen in seiner Gemeinde; von besonderem Interesse sind die Angaben über den Konfirmandenunterricht.

19. Jahrhundert. Gudelius (5) bietet einen Ausschnitt aus der hinterpommerschen Erweckungsbewegung, in dessen Mittelpunkt der Pfarrer Sauer in Alt-Kolziglow, Bismarcks Traupastor, steht. — Stubbe (5) stellt den Anteil Pommerns an der Antialkoholbewegung des 19. Jahrhunderts dar. — Eine Darstellung der Predigtweise des Pfarrers J. H. Volkening (1796—1877), der in der Erweckungsbewegung von Minden-Ravensberg eine große Rolle spielte, gibt Rahe (10); sie wird illustriert durch den Abdruck von vier Predigten. Die Anmerkungen enthalten weitere Predigt- und Briefstücke von ihm. — Drei evangelische Gestalten aus Oberschlesien, der strenge Lutheraner und Superintendent in Pleß Wilhelm Kölling (1836—1904), der ostschlesische Kirchenpräsident Hermann Voß (1872—1937), unermüdlicher Kämpfer für die Selbständigkeit der deutschen Gemeinden unter polnischer Herrschaft, und Eva von Tiele-Winckler (1867—1930), Gründerin der bedeutenden Anstalten der Inneren Mission in Mechtal bei Beuthen, finden durch Schwenker (8) eine warmherzige Darstellung. — G. Resch (9) bringt eine ausführliche Biographie seines Vaters Alfred Resch (1835—1912), Oberpfarrer in Zeulenroda in Thüringen, mit seiner bedeutsamen Lebensleistung als wissenschaftlicher Forscher (Agrapha) und Mitbegründer der

Allgem. Evang.-luth. Konferenz u. a. Bestrebungen des entschiedenen Lutheriums. — Burger (1) gibt den Brief eines bayrischen Beamten an seinen Dekan von 1823 wieder, in dem die Ablehnung der Wahl in die erste bayrische Generalsynode mit dem Mißtrauen der aufklärerischen Laienfrömmigkeit dagegen, daß man jetzt „nur blinden Glauben und blinden Gehorsam“ fordere, begründet wird. — Sperl (1) charakterisiert die von dem rationalistischen bayrischen Theologen Heinrich Stephani 1811—34 herausgegebene Zeitschrift „der Bayrische Schulfreund“ und liefert damit einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis des Ringens um die Erziehungs- und Unterrichtsgrundsätze in jener Zeit, dessen Träger meist Theologen waren. — Heuer (2) druckt aus Privatbesitz einige Briefe des damaligen preußischen Feldpredigers, späteren Professors und Pfarrers in Frankfurt a. d. O. Chr. W. Spiecker (1780—1858) aus den Jahren 1806—1809 ab, die interessante Einblicke in das Denken und Fühlen eines warmherzigen Rationalisten gewähren, aber auch kultur- und zeitgeschichtlich von Interesse sind. — Rautenberg (8) schildert auf Grund der Ministerialakten die staatlichen Maßnahmen zur Erziehung der 6—9000 Typhuswaisen in Oberschlesien aus den Notjahren 1844—48, wobei die katholische wie die evangelische Kirche stark beteiligt war und Wicherns Eingreifen besonders bedeutungsvoll ist.

Weimar.

Rudolf Herrmann.

Revista Española de Teología. Vol. I. Madrid. Instituto „Francisco Suárez“, 1940/41. 1079 Seiten. 30 Ptas.

Im neuen Spanien haben sich die wissenschaftlichen Forschungen unter der Führung des Consejo Superior de Investigaciones Científicas in verheißungsvoller Weise neu belebt. Auch die theologischen Arbeiten, die unter dem Patronat Raimund Lulls im Instituto „Francisco Suárez“ zu Madrid ihren Mittelpunkt haben, lenken die Augen auf sich. Das Institut setzt in neuer Folge die Estudios Bíblicos fort, plant die gesonderte Herausgabe repräsentativer spanischer Zeitschriften für Kirchengeschichte, Orientalische Studien, Moralthologie, Aszetik und Mystik, Predigt und Katechese und eröffnete als Sammelpunkt und Aussprachestelle für alle diese Forschungszweige die Revista Española de Teología, deren stattlicher erster Band hier anzuzeigen ist. Das Unternehmen ist von allen einschlägigen wissenschaftlichen Kräften des Landes getragen. Den Vorsitz in der Schriftleitung führt der gelehrte Bischof Leopold Eijo y Garay von Madrid-Alcalá. Unter den Mitarbeitern erscheinen der Erziehungsminister und verschiedene Bischöfe. Bemerkenswert ist auch die Beteiligung von Mitgliedern sozusagen aller wissenschaftlich arbeitenden Orden und Kongregationen. Das alles bedeutet eine bewußte Abkehr von der früher herrschenden Zersplitterung. Auch die Buchbesprechung verrät im allgemeinen eine erfreuliche Sorgfalt. Unter den 30 Beiträgen reichen sehr viele in das Gebiet der Kirchengeschichte hinein; sie können hier nicht alle aufgeführt werden. Hervorgehoben seien die Abhandlungen von J. Madoz über die patristische Literatur der Jahre 1931—1940, soweit sie einerseits von Spaniern ganz allgemein, oder andererseits von Ausländern über Spanien beigesteuert wurde (S. 919—962), und über eine neue Fassung des „Libellus de Fide“ von Bachiarus (S. 457—488); S. González über die Bußdisziplin der spanischen Kirche vom 4.—8. Jahrhundert (S. 339—360), 985—1019); J. F. Rivera über einen Brief Alkvins (ca. Anfang des Jahres 800) an Beatus de Liébana gegen den Adoptionismus des Bischofs Felix von Urgel (S. 418—433); L. Amorós über den Sentenzenkommentar des Skotusschülers Anfredus Gonteri (S. 546—572); J. Zunzunegui über die Anfänge der Mission auf den Kanarischen Inseln (S. 361—408) und E. W. Platzeck über den Einfluß Lulls in den Werken des Kardinals Nikolaus von Cues (S. 731—765, Forts. soll folgen).

Den Darstellungen sind verschiedentlich die neu entdeckten oder verbessert edierten Texte beigegeben, vor allem der Libellus de Fide, der Brief Alkvins, der bereits 1931 veröffentlicht war, und eine Anzahl von Dokumenten zur kanarischen Mission aus den Jahren 1344—1417. Zu letzteren, die aus dem Vatikanischen Archiv stammen, weise ich noch auf Schreiben Ludwigs von Spanien (20. Dez. 1344) an König Peter IV. von Aragon und Peters IV. (20. Febr. 1386) an Papst Urban VI. hin, die sich im Kronarchiv zu Barcelona befinden und den aragonischen Anteil noch mehr unterstreichen. Gern begrüßt man auch die gelegentlichen Mitteilungen über den Fortgang der Arbeiten des Instituts „Francisco Suárez“ und der drei theologischen Fakultäten Spaniens in Commillas (bei Santander), Salamanca und Granada.

Freiburg i. Br.

Johannes Vincke.

Aus Zeitschriften.

Orientalia Christiana Periodica. VIII. Bd. 1942

G. Hofmann S. J., Kopten und Äthioper auf dem Konzil von Florenz.
W. de Vries, S. I., Timotheus II. Über die „sieben Gründe der Kirchlichen Geheimnisse“.

B. Schultze, S. I., Problemi di teologia presso gli ortodossi.
Endre v. Ivanka, Griechische Kirche und griechisches Mönchstum im mittelalterlichen Ungarn.

Historische Zeitschrift Bd. 167 Heft II

G. Dahm, Zur Rezeption des römisch-italienischen Rechts.
W. Andreas, Italien und die Anfänge der neuzeitlichen Diplomatie I.
Vossler, Bismarcks Sozialpolitik.

Revue d'Histoire ecclésiastique. Tome XXXVIII. 1942

L. Dieu, La Persécution au II. siècle.
Callewaert, Les étapes de l'histoire du Kyrie.
Capelle, Les origines de la préface romaine de la vierge.
De Ghellinck, Les recherches sur l'origine du symbole depuis XXV années.
Progrès récents et tendances actuelles en histoire des bibliothèques.

Analecta Bollandiana Tomus LX. 1942

Paul Grosjean, Vie de St. Cadoc par Caradoc de Llancarfan.
Toni Schmid, Trois légendes des St. Sigfrid.
Paul Peeters, St. Grégoire l'Illuminateur dans le calendrier lapidaire de Naples.
Maurice Coens, Une consultation hagiographique de Bossuet.
François Halkin, La Légende de St. Antoine traduite de l'arabe par Alphonse Bonhomme, O. P.
Budoin de Gaiffier, La Passion des SS. Cyriaque et Paule.

Zwingliana, Band VII, Heft 8, 1942

Leo Weisz, Leo Jud in Einsiedeln.
Hans Walter Frei, Johannes Oekolampads Versuch, Kirchengenossenschaft durch den Bann zu üben.
Friedrich Rudolf, Ein Aussöhnungsversuch zwischen Zürich und Bern nach dem Briefwechsel Bullinger-Myconius 1533—1534.
Ernst Staehelin, Die biblischen Vorlesungen Theodor Biblianders in einer Abschrift seines Bruders Heinrich Bibliander.
45. Jahresbericht des Zwinglivereins über das Jahr 1941.

In Memoriam.

Hellmut Heinrich, geboren 31. Oktober 1914 in Schleswig, gestorben 28. Januar 1942 in einem Kriegslazarett in Kopenhagen.

Mit Hellmut Heinrich hat die kirchengeschichtliche Wissenschaft einen ihrer tüchtigen und vielversprechenden Mitarbeiter verloren. In Flensburg aufgewachsen, lernte Heinrich früh die Nöte und Kämpfe des Grenzlandes kennen und ebenso die Bedeutung der Kirche für das kulturelle und geistige Leben der Grenzlanddeutschen. Aus diesem Interesse entsprang sein Blick für das Politische und sein Interesse an der Geschichte. Sein theologisches Interesse kreiste um die Frage des Zusammenhangs von Kultur und Christentum und Christentum und Geschichte. Die Tatsache dieses inneren Zusammenhangs war ihm bereits früh von seinem geistigen und geistlichen Freund Pastor Heinrich Kähler aus Flensburg nahegebracht worden. Im Laufe seiner Studien ist er immer tiefer in diese Fragestellungen eingedrungen und hat sie sich in einem systematischen Denkgefüge zu eigen zu machen gesucht. In seiner Arbeit über „John Miltons Kirchenpolitik“ (Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Religions- und Kirchengeschichte, herausgegeben von Ernst Benz und Erich Seeberg, Verlag Junker und Dünnhaupt, Berlin 1942), (vergl. die Anzeige des Buches ZKG. LXI/1942 S. 409) haben seine theologischen Grundgedanken ihren Niederschlag gefunden. Es war kein Zufall, daß Heinrich sich gerade der Erhellung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Gedankenwelt Miltons zugewandt hat. In seiner Arbeit ist er den religiösen Voraussetzungen des im puritanischen Zeitalter verwurzelten Milton nachgegangen. Hierbei ist ihm die Bedeutung des Spiritualismus für die Geistesgeschichte aufgegangen, für dessen Wehen und Wirken auch in unseren Tagen er ein offenes Ohr und Empfinden hatte. Darüber hinaus stellt seine Arbeit einen nicht unbeachtlichen Beitrag zur Frage Kirche und Staat dar, aus der man auch bestimmte Einsichten, die für die Gegenwart bedeutsam sind, schöpfen kann. Nicht die Neugier des Forschers trieb also Heinrich bei seiner wissenschaftlichen Arbeit, sondern die Geschichte und das verborgene Wirken Gottes in ihr war ihm Lehrmeisterin für das eigene Denken und für die Gegenwart. Seine in der Forschung erworbenen Erkenntnisse hat er im Kriege als Marinekriegspfarrer nutzbar gemacht, und er hat es verstanden, die ewigen Wahrheiten des Christentums den Menschen unserer Tage auch im Kriege zu sagen. Gerade aber seine Weiterherzigkeit und Aufgeschlossenheit ermöglichten es ihm, verschüttete Quellen wieder zum Fließen zu bringen und den Besatzungen der Vorpostenboote mitten in der Realität des Krieges die andere Wirklichkeit der metaphysischen Welt nahe zu bringen. Sein Bestreben ist es immer gewesen, vom Bilde Christi aus unser Menschensein zu begreifen, zu erhöhen und zu vertiefen. Er hat viele Beobachtungen zur religiösen Frage in unserer Zeit gemacht und daran gearbeitet, diese Erkenntnisse einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Das Schönste an Heinrich war sein Charakter. Er war ein stiller und zutiefst bescheidener Mensch, der sich nur langsam an- und aufschloß, der aber Freundschaft hielt, wo er sie einmal eingegangen war. Alles Schmutzige und Intrigante des Lebens glitt von ihm ab und berührte ihn nicht, weil es seiner Natur zuwider war. Seine liebenswürdige und taktvolle Art im persönlichen Verkehr wirkte sich auch in seinem dienstlichen Leben aus. Er gewann die Menschen und war als Seelsorger der gute Kamerad der Männer, der ihnen in ihren inneren und äußeren Nöten helfen wollte. So tat er seine Pflicht im Krieg als Deutscher und als Soldat Christi. Dem Nationalsozialismus lange innerlich und äußerlich verbunden, hielt er daran

fest, daß zwischen Christentum und Nationalsozialismus keine absoluten Gegensätze vorlägen, sondern daß die übervernünftige und geschichtlich verankerte christliche Religion mit den die irrationalen Werte des Lebens betonenden Ideen des Nationalsozialismus übereinkommen müßte. Bei alledem blieb er gegen sich selbst kritisch und in dieser Selbstkritik bescheiden. Er liebte es gar nicht, sich in Szene zu setzen, war sich aber seiner Persönlichkeit bewußt, so daß hinter aller äußeren Liebenswürdigkeit und Anpassungsfähigkeit der feste Kern einer in sich ruhenden Persönlichkeit spürbar wurde. Wir verlieren mit Hellmut Heinrich den zukunftsreichen Menschen, den treuen Freund, der allen Fragen des Lebens offen gegenüberstand und der selbst den Grund gefunden hatte, der den Anker der Hoffnung ewig hält.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.