

Rudolph Sohm Redivivus?

Erich Foerster: Rudolph Sohms Sritik des Kirchenrechtes; von Teylors Godgeleerd Genootschap bekrönte Preisschrift; Haarlem, de Erven F. Bohn N. V. 1942.

Erich Foerster: Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte, in Zeitschrift für Kirchengeschichte 61, 1942, 104 ff.

In der neuesten großen lehramtlichen Kundgebung des Katholizismus, der Enzyklika „Mystici Corporis“ vom 29. Juni 1943, AAS 35, 193 ff. sagt Papst Pius XII. (seit 1939): „Deutlich zeigt sich heute mehr denn je die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, da Reiche und Staaten stürzen, da ungeheure Werte und Reichtümer aller Art auf den weiten Weltmeeren versenkt, da Städte, Festungen und fruchtbare Gefilde zu grausigen Ruinen zerschlagen und durch Brudermord befleckt werden . . . Wenn nun das namenlose Weh und Leid dieser sturmbelegten Zeit, das schier unzählbare Menschen aufs bitterste heimsucht, wie aus Gottes Hand in stiller Ergebung hingenommen wird, dann lenkt es wie mit Naturgewalt das Herz der Leidenden vom Irdisch-Vergänglichlichen dem Himmlischen oder Ewig-Bleibenden zu und erweckt in ihnen einen geheimen Durst und ein dringendes Verlangen nach den geistlichen Dingen.“ Diese von ihm zweifelsohne zutreffend erkannte allgemeine geistige und psychologische Situation unserer Zeit benutzte der Papst nun, um vor den Gläubigen der römisch-katholischen Kirche und darüber hinaus vor aller Welt die katholische Doktrin über die Kirche (de Mystico Jesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione, über den mystischen Leib Jesu Christi und über unsere Verbindung mit Christus in ihm) und alle damit in Zusammenhang stehenden Fragen im Hinblick auf die Erfordernisse der Gegenwart und gegenüber allen Zeitirrtümern und Mißverständnissen (politischen, theologischen, tatsächlichen, rechtlichen) erneut darzulegen. Über diese Fragen haben vor Pius XII. zuletzt das Vaticanum (Sessio III, Constitutio de fide catholica und Sessio IV Constitutio de ecclesia Christi), sowie die Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. und Pius XI. gehandelt.

Pius XII. führt nun folgendes aus:

„Daß die Kirche ein Leib ist, sagen die heiligen Bücher des öfteren. Wenn aber die Kirche ein Leib ist, so muß sie etwas Einziges und Unteilbares sein nach dem Worte des hl. Paulus: „Viele zwar bilden wir doch nur einen Leib in Christus.“ Doch nicht bloß etwas Einziges und Unteilbares muß sie sein, sondern auch etwas Greifbares und Sichtbares, wie unser Vorgänger sel. And. Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Satis cognitum“ feststellt: „deshalb weil sie ein Leib ist, wird die Kirche mit den Augen wahrgenommen.“ Infolgedessen weicht von der göttlichen Wahrheit ab, wer die Kirche so darstellt, als ob sie weder erfaßt noch gesehen werden könnte, als ob sie, wie man behauptet, nur etwas Pneumatisches wäre, wodurch viele christliche Gemeinschaften, obgleich von einander im Glauben getrennt, doch durch ein unsichtbares Band untereinander vereint wären. . . . Die richtige Bedeutung der Bezeichnung „mystisch“ erinnert also daran, daß die Kirche, die als eine in ihrer Art vollkommene Gesellschaft anzusehen ist, nicht bloß aus gesellschaftlichen oder rechtlichen Bestandteilen und Beziehungen besteht. Sie ist ja weit vorzüglicher als irgendwelche anderen menschlichen Körperschaft-

ten, die sie überragt, wie die Gnade die Natur hinter sich läßt und wie das Unsterbliche alles Vergängliche. Jene rein menschlichen Gesellschaften, namentlich der Staat, sind gewiß nicht zu verachten oder gering zu schätzen. Allein die Kirche als ganze gehört nicht der Ordnung dieser Dinge an, gleich wie der Mensch als ganzer nicht mit dem Gebilde unseres sterblichen Leibes zusammenfällt. Denn die rechtlichen Beziehungen, auf welchen die Kirche ebenfalls beruht und welche zu ihren Bestandteilen gehören, stammen zwar aus ihrer göttlichen von Christus gegebenen Verfassung und haben ihren Anteil bei Erreichung ihres übernatürlichen Zieles. Doch was die Kirche über jedwede natürliche Ordnung hoch hinaus hebt, ist der Geist unseres Erlösers, der als Quelle aller Gnaden, Gaben und Charismen fortwährend und zuinnerst die Kirche erfüllt und in ihr wirkt. Wie der Bau unseres sterblichen Leibes zwar ein wundervolles Werk unseres Schöpfers ist, jedoch weit unter der erhabenen Würde unserer Seele zurückbleibt, geradeso hat das gesellschaftliche Gefüge der christlichen Gemeinschaft, wie sehr es auch die Weisheit seines göttlichen Meisters verkündet, doch nur einen ganz untergeordneten Rang, sobald man es vergleicht mit den geistlichen Gaben, mit denen die Kirche ausgestattet ist und von denen sie lebt, sowie mit deren göttlichen Ursprung. Aus alledem geht klar hervor, daß sich jene in einem schweren Irrtum befinden, die sich nach eigener Willkür eine verborgene, ganz unsichtbare Kirche vorstellen, ebenso wie jene, die sich die Kirche als eine Art menschlicher Organisation denken mit einer bestimmten satzungsmäßigen Ordnung und mit äußeren Riten aber ohne Mitteilung übernatürlichen Lebens. Nein, wie Christus, das Haupt der Kirche nicht ganz ist, wenn man in ihm entweder nur die menschlich sichtbare oder bloß die göttlich unsichtbare Natur betrachtet, sondern wie er einer aus beiden und in beiden Naturen ist, so sein mystischer Leib; hat doch das Wort Gottes eine menschliche leidensfähige Natur angenommen, damit nach der Gründung einer sichtbaren und mit dem göttlichen Blute geweihten Gesellschaft der Mensch durch eine sichtbare Leitung den Weg zum Unsichtbaren zurückfinde. Deshalb bedauern und verwerfen wir auch den verhängnisvollen Irrtum jener, die sich eine selbsterronnene Kirche erträumen, nämlich eine nur durch Liebe aufgebaute und erhaltene Gesellschaft, der sie —, mit einer gewissen Verächtlichkeit eine andere, die sie Rechtskirche nennen, gegenüberstellen. Eine solche Unterscheidung ist ganz verfehlt. Sie verkennt, daß der göttliche Erlöser die von Ihm gegründete Gemeinschaft von Menschen als eine in ihrer Art vollkommene Gesellschaft mit allen rechtlichen oder gesellschaftlichen Bestandteilen gerade zu dem Zwecke wollte, damit sie dem Heilswerk der Erlösung hier auf Erden dauernden Bestand sichere und daß Er sie zur Erreichung desselben Zweckes vom Tröster Geist mit himmlischen Gnaden und Gaben noch ausgestattet wissen wollte. Es kann also kein wirklicher Gegensatz oder Widerspruch bestehen zwischen der unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes und dem rechtlich von Christus empfangenen Amt der Hirten und Lehrer.“ Wem fällt beim Lesen dieser Zeilen der päpstlichen Enzyklika über die bestehende Identität zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, zwischen Kirche im Lehrsinn und Kirche im Rechtssinn nicht eine alte Polemik, die wir längst begraben wähten, wieder von neuem ein. Jeder evangelische und katholische Theologe und Kanonist wird sogleich an die Kontroverse Rudolf Sohm — Adolf von Harnack — Ulrich Stutz — denken. Dieser berühmte wissenschaftliche Konflikt in der neuen deutschen Theologiegeschichte und kirchlichen Rechtsgeschichte entstand in den Jahren 1892 bis 1923. Rudolph Sohm (1841—1917), damals Professor in Leipzig, schrieb sein „Kirchenrecht“ (1. Band: die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892, anastatischer Neudruck München und Leipzig 1923, 2. Band: Katholisches Kirchenrecht, München und Leipzig 1923, aus dem Nachlaß herausgegeben.) Darin sind seine beiden großen Thesen enthalten. Die erste, uns hier hauptsächlich beschäftigende These, das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch, die zweite andere These, nach der um

die Mitte des 12. Jahrhunderts aus der altkatholischen Kirche die von Grund aus andere neukatholische geworden sei. „Das Wesen der Kirche steht zu dem Wesen des Rechts im Gegensatz. Das geistliche Wesen der Kirche schließt jegliche kirchliche Rechtsordnung aus. Im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche ist es zur Ausbildung von Kirchenrecht gekommen. Diese Tatsache beherrscht die Geschichte des Kirchenrechts von der ersten Zeit bis heute. Gerade diese Tatsache gilt es zur Klarheit zu bringen.“ „Luther hat dem Kirchenrecht als solchem, welcher Art es auch immer sei, den Krieg erklärt. Vor dem Elstertor zu Wittenberg warf Luther am 10. Dezember 1520 mit der Bannbulle auch das Corpus Juris Canonici in die Flammen, nicht in der Leidenschaft eines zorneregten Augenblickes, auch nicht bloß zum Zeugnis seines Hasses gegen das päpstliche Kirchenrecht, sondern um der klaren und festen Überzeugung Ausdruck zu geben, welcher er sein Leben lang treu geblieben ist, daß das geistliche Recht als solches vom Übel ist. Nicht bloß das päpstliche Recht, sondern das Kirchenrecht wollte er verbrennen.“

Adolf von Harnack („Die Mission und Ausbreitung des Christentums“, 2. Aufl. 1906 und „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den ersten drei Jahrhunderten“ 1910) dagegen urteilt: „Die Kirche, auch wenn man ihr Wesen nach strengsten religiösen Maßstäben bestimmt, schließt das genossenschaftliche korporative Element in sich. Die Kirche, weit entfernt, das Kirchenrecht als etwas ihr widerstrebendes abzulehnen (so Sohm) fordert es vielmehr, denn zu den Formen, die das Genossenschaftliche, Korporative zu seiner Durchführung verlangt, gehört auch das Recht, welches zum Kirchenrecht wird, wenn es sich auf die Kirche bezieht. Es ist nicht nur Stütze und Hilfe der Kirche, denn da erscheint es immer noch als etwas, was auch fehlen könnte, sondern es ist unter allen Umständen ein notwendiges Mittel, um das, was die Kirche ihrem Wesen nach ist, auf Erden zu verwirklichen und durchzusetzen, nämlich eine Verbindung von Menschen untereinander, eine Genossenschaft.“

Die große Autorität Harnacks hat dann in der Folgezeit fast alle evangelischen Kirchenhistoriker und Theologen bestimmt, sich seiner Auffassung über die Entstehung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes anzuschließen. Diese Entwicklung wurde weiter dadurch begünstigt und gefördert, daß auch die Kirchenrechtswissenschaft sich ihr anschloß. In Nachfolgeschaff von Paul Hinschius hatte inzwischen Ulrich Stutz (1868—1938) zuerst in Bonn (das Kirchenrechtliche Seminar an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1904—1917), Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 1920, X) und später in Berlin (das Kirchenrechtliche Institut der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1917—1937), Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 1937, 26) eine eigene, nachmals sehr berühmt gewordene kirchenrechtliche und kirchenrechtsgeschichtliche Schule begründet. Mit Bezug auf Sohm und den von diesem behaupteten Widerspruch des Kirchenrechts zum Wesen der Kirche hat Stutz in dieser von ihm redigierten vornehmsten Fachzeitschrift Zeit seines Lebens Sohms Anschauungen im ganzen wie im einzelnen rundweg abgelehnt und stets gelehrt: „Die Kirche im Rechtssinne verbindet zu gemeinsamer Verehrung Gottes im Namen Christi alle diejenigen, die in der Auffassung der christlichen Offenbarung übereinstimmen. Sie ist also eine organisierte Gemeinschaft von Menschen. Wie in jeder solchen, stellt sich vermöge der den Menschen innewohnenden Idee des Gerechten alsbald eine Überzeugung davon ein, was eine vernünftige Ordnung des kirchlichen Lebens erfordere. Und es verbindet sich damit der Wille, die solcher Überzeugung entsprechende Ordnung auch wirklich herzustellen. Ausdrücklich oder stillschweigend erklärt wird dieser Wille zum Recht. Das Recht ist mithin für die Kirche schon durch deren Eigenschaft als organisierte Menschengemeinschaft gegeben. Es ist ihr ebenso unentbehr-

lich und ursprünglich wie jedem organisierten menschlichen Verband.“ An diese so aufgezeigte Kontroverse hat sich in den damaligen Jahren eine fast uferlose und keineswegs immer sehr fruchtbringende Diskussion angeschlossen. Den katholischen Kanonisten, noch mehr aber den protestantischen Kirchenrechtslehrern sind die Sohm'schen Thesen stets ausgesprochen peinlich gewesen. Das erklärt sich vor allem daraus, daß mit dem Sohm'schen Urteil für den Kirchenjuristen ja gewissermaßen die Frage nach der eigenen Daseinsberechtigung aufgeworfen worden ist. Und welcher akademische Lehrer gäbe wohl gerne zu, daß die von ihm gelehrte Disziplin zum mindesten eine überflüssige, wenn nicht sogar höchst schädliche Sache sei? Ich erinnere mich deshalb noch sehr gut, daß Stutz bei Erwähnung des Namens Sohm bis in seine letzten Lebensjahre hinein ein leichtes Unbehagen nie ganz verbergen konnte. Die Kontroverseerörterung nahm zuletzt einen ziemlich eigenartigen Ausgang, indem nämlich schließlich und endlich die einmal bezogenen Stellungen gewissermaßen später gewechselt wurden. Einerseits hielten es nämlich die Herausgeber des zweiten nachgelassenen Sohm'schen Kirchenrechtsbandes (Erwin Jacobi, Otto Meyer) (unnötigerweise) für geboten, sich im Vorwort von den Sohm'schen Thesen selbst ausdrücklich zu distanzieren, andererseits finden sich in späteren Schriften Harnacks mehrfach Äußerungen, die eine gewisse Revision seines früheren Urteils über Kirchenrecht und Kirchengesellschaft zum mindesten naheliegend erscheinen lassen (vgl. den Nachweis bei Erich Foerster, Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte a. a. O.). Auch kommt die Diskussion um Sohm fortführen wollende Bonner Antrittsvorlesung von Hans Barion (Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Tübingen 1931), nachdem ihr Verfasser sich im Vorwort zu einem „nahezu totalen sachlichen Gegensatz zu den Thesen Sohms“ bekannt hat (?), zu dem resignierten Ergebnis, daß sich Sohms Kirchenrecht als logisch und soziologisch in sich geschlossen und unangreifbar erwiesen hat. Der Katholik müsse aber von seinem Glaubensstandpunkt aus, nicht um juristischer Überlegungen willen, Sohms Gedanken ablehnen und das Kirchenrecht anerkennen (siehe die eingangs erwähnte päpstliche Enzyklika). Für den katholischen Theologen und Kanonisten hat die Diskussion um Sohm seither als abgeschlossen zu gelten, oder besser gesagt, sie hat sich als nicht möglich erwiesen. Unter den protestantischen Theologen und Kirchenjuristen der neueren Zeit aber hat sich — auch Harnack und Stutz haben das nicht verhindern können — immer mehr Verständnis für das Anliegen Rudolph Sohms verbreitet. Bereits in meinem Aufsatz „Von der Wissenschaft und dem Studium des Kirchenrechts“ in Deutsche Rechtswissenschaft 1938, 233 ff. habe ich mich durchaus auf den Standpunkt der Richtigkeit der Sohm'schen Thesen gestellt und auf die Gefahr hingewiesen, die durch eine Fülle von Rechtsvorschriften in der evangelischen Kirche sehr wohl aus einer rechtlosen Geistkirche eine geistlose Rechtskirche werden lassen kann. Mit diesem Ausspruch habe ich damals eine ganz bestimmte Periode des neuesten evangelischen Kirchenrechts (der Jahre 1933/34) gemeint, die den Widerspruch zwischen Kirchenrecht und Kirche auch dem Fernerstehenden ziemlich deutlich offenbarte. Nur war damals, da wir alle zu den kirchenpolitischen Vorgängen jener Jahre noch zu wenig Abstand hatten, nicht die Zeit, hierüber nähere Ausführungen zu machen. Heute liegen diese Dinge abgeschlossen hinter uns und ermöglichen schon ein freimütigeres Wort. Beispielsweise erschien damals im Gesetzblatt der Deutschen Evangelischen Kirche (1934 S. 15) eine Verordnung (7. 3. 1934) zur Neuregelung der Verwaltung der Deutschen Evangelischen Kirche, die in § 2 folgenden Wortlaut hatte: „Der Reichsbischof beruft als allgemeinen Gehilfen und Vertreter in kirchenpolitischen Angelegenheiten einen Bischof zum Chef seines Stabes.“ Eine andere Verordnung gleichen Rubrums vom 19. 4. 1934 DEKGBl. S. 39 bestimmte (§ 2): „Der Rechtswalter der Deutschen Evangelischen Kirche ist als rechtskundiges Mitglied des Geistlichen Ministe-

riums Vertreter des Reichsbischofs in kirchenpolitischen Angelegenheiten. Als allgemeinen Gehilfen und Vertreter in theologischen Angelegenheiten beruft der Reichsbischof einen Bischof. Er führt die Amtsbezeichnung *Vikar der Deutschen Evangelischen Kirche*.“ Ausführungsbestimmungen zum Kirchengesetz betreffend die Jugendarbeit der Deutschen Evangelischen Kirche (vom 2. März 1934) vom 1. Juni 1934 DEKGBl. S. 55 lauteten damals: *Jugendarbeiter der Deutschen Evangelischen Kirche* ist nur, wer von der zuständigen leitenden Stelle des Jugendamtes den ausdrücklichen schriftlichen Auftrag zum Dienst im Jugendwerk erhalten hat. Es gab ein Kirchengesetz über die evangelische Presse vom 7. Juli 1934 DEKGBl. 1934 S. 86 und die Erste Ausführungsverordnung hierzu vom 20. Juli 1934 DEKGBl. S. 99 besagte: „Die Kirchen- gemeinden, die höheren kirchlichen Verbände und die Landeskirchen sind verpflichtet, das Gesetzblatt der Deutschen Evangelischen Kirche für die kirchlichen Behörden und die Träger kirchlicher Ämter zu halten.“ Eine Fülle anderer, nicht weniger abscheulicher und später samt und sonders für ungültig erklärter Kirchengesetze ließen in jener Zeit die evangelischen Irrungen und Wirrungen besonders deutlich zu Tage treten und stellten jeden einzelnen von uns vor den Entschluß, sich dieser Kirche durch Austritt zu entziehen und sie durch Zahlung von Kirchensteuern nicht weiterhin noch geldlich zu unterstützen. Wenn man diesen Schritt damals nicht tat, so nur aus einer Erkenntnis heraus, die uns gerade in dieser Zeit und speziell durch diese Umstände neugeschenkt wurde: „denn die Kirche heißt nicht *Bischofsstäbe*, nicht *Doktor*, noch *Gesetze*, noch *Papst*, denn sie haben nicht das Evangelium. Man muß es also haben, daß man es höre. Wenn man's nicht höret, da magst du gleich von *Smaragd* oder *Gold* eine Kirche bauen, so ist doch eine *Teufelskirch*. Derhalben so machet Gottes Wort die Kirche“ (Luther, Predigt über das 23. Kapitel Matthäi, Erlanger Ausgabe Bd. 45 S. 73). „Außerdem ist nun in anderer Weise von der Christenheit zu reden. Nach der heißt man die Christenheit eine *Versammlung* in ein *Haus*, oder *Pfarrer*, *Bistum*, *Erzbistum*, *Papsttum*, in welcher *Sammlung* gehen die äußerlichen Gebärden, als *singen*, *lesen*, *Meßgewand*.

Wiewohl nun dem Wörtlein *Geistlicher* oder *Kirchen* hier *Gewalt* geschieht, daß solch äußerlich Wesen also genannt wird, so es doch allein den *Glauben* betrifft, der *Christen* macht, hat doch der *Brauch* überhand genommen, nicht zu kleiner *Verführung* oder *Irrtum* vieler *Seelen*, die da meinen, solch äußerlich Gleifen sei der *geistliche* oder *wahrhaftige* Stand der *Kirchen*. Von dieser *Kirche*, wo sie allein ist, steht nicht ein *Buchstabe* in der *heiligen* Schrift, daß sie von *Gott* geordnet sei“ (Luther, Von dem *Papsttum* zu *Rom* (1520) *Weimarer* Ausgabe Bd. 6 S. 296 ff., *Erlanger* Ausgabe Bd. 27. S. 101 ff.). Das gerade ist der große innere Gewinn des deutschen evangelischen *Kirchenstreites* der Jahre 1933 ff., in dem bekanntlich *Bekennnisfront* und *Deutsche* *Christen* mit ihren *Lehren* und *Irrlehren* und mit ihren *menschlichen* oft allzu *menschlichen* *Machenschaften* sich *wechselseitig* aufs eifrigste bemühten, die *Kirche* zugrunde zu richten, daß wir wieder klar erkannten, daß diese *rechtlich* organisierte und *tatsächlich* vorhandene *Kirche* überhaupt *keine* *Kirche* ist. Diese *Kirche* im *Raum* des *Kirchenrechts* als solche (wo sie allein ist) ist *keine* *Kirche* im *Sinn* der *Schrift*, auch nicht das *Kleid* der *Kirche* *Christi*, sie trägt nur zur *Verführung* der *Seelen* den *Namen* *Kirche* (*Christenheit*) (Sohm a. a. O. I 470 Anm. 23/33). Sie ist nichts als *Welt*, *armselige*, *nackte*, *profane*, *häßliche* *Welt*, *agram*, das *Land*, auf welches der *Same* des *göttlichen* *Wortes* *ausgestreut* wird, *dicat* *mundum* *esse*, *non* *ecclesiam*. Diese *Kirche* ist das *Ärgernis* des *Neuen* *Testamentes*, das wie vieles *Andere* um des *Evangeliums* willen *ertragen* werden muß.

Diese *Kirche* ist nicht *sakral*. Die *Sakralisierung* der *Kirche* ist eine von ihr selbst *vorgenommene* *falsche* *Art* ihrer *Symbolisierung*. Die *Kirche* stellt in gewissem *Sinne* das *Mißlingen* des *Reiches* *Gottes* dar. Die *Kirche* unserer

Tage nimmt ihren Fortgang, weil das Reich Gottes sich nicht verwirklichen will, weil es nicht kommt. Das Reich Gottes aber verwirklicht sich ganz unmerklich, geräuschlos und ohne den Glanz der Kirche. Das Reich Gottes verwirklicht sich in der Beziehung zum Du des Mitmenschen, durch die Liebe, und zwar eine Liebe, die fähig ist, den konkreten Menschen zu lieben, wie er ist, in seinem ganzen Elend, in seiner ganzen Schwäche und Bosheit. Das aber ist nur dem möglich, der um seine eigene Not wissend, sich selber von Gott verzeihen läßt und an das Wunder glaubt, daß Gott der Schöpfer auch alles wieder neu machen kann, d. h. daß es eine Auferstehung gibt. Hier wo die Menschen sich Auge in Auge, Herz an Herz gegenüberstehen und begegnen, Raskolnikow und Sonja, Mörder und Dirne, in ihrer grenzenlosen Not, da geschieht das Wunder, da wird das Wort wahrhaft Fleisch für den Menschen, da leuchtet eine neue Wirklichkeit des Menschen auf, die Wirklichkeit des zur Auferstehung berufenen neuen Menschen. Da ist das Reich Gottes, da ist die Kirche Christi. Das Verbrecherische an der gemalten und glänzenden Kirche, die häufig genug den konkreten Menschen vergewaltigt und quält, liegt ja gerade darin, daß sich in der Kirche das Reich Gottes nicht verwirklicht, vielmehr in ihr die immanente Strafe für dieses Nichtwirklichwerden verbüßt wird. Zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Christi auf Erden ist ein Abstand entstanden, in den sich die historische, die gemalte, die maskierte Kirche eingeschoben hat, die (leider) von unbestimmter Dauer sein kann. Die Kirche für sich genommen, die glänzend-glanzlose Kirche, hat gar keinen Sinn. Sie gewinnt diesen Sinn erst jenseits ihrer Grenzen, im Überkirchlichen. Viele werden diese Ausführungen modernistisch oder lächerlich finden, das Selbstbekenntnis eines lächerlichen Menschen. Indes wirkt jenes nur lächerlich, weil in ihm die Wahrheit gesagt ist, die Wahrheit, die freilich dem selbstbewußten, seines Verstandes gewissen, an abstrakte Ideen glaubenden Menschen unzugänglich (unsichtbar) ist. Daraus erkennen wir das Problem der Kirche und ihres Wesens im existentiellen Sinne des Wortes als echte Gemeinschaft zwischen dem Ich und dem Du im Wir, im gottmenschlichen Leibe, im Leibe Christi. Die Kirche in der Welt, die historische Kirche ist eine soziale Institution, einer der vielen auch sonst in der Geschichte wirkenden Faktoren. In diesem Sinne ist die Kirche Objektivation und man mag sie eine Gesellschaft nennen. Aber dann muß man zugleich erkennen, daß die Kirche in einen Götzen verwandelt worden ist, wie alles in der Welt. Die Kirche im existentiellen (nicht objektivierenden Sinne) ist Gemeinschaft (*communauté*). Die Gemeinschaft (Kommunion, Ökumenizität, *Sobornost*) der Kirche ist rational in keinen Begriff zu fassen und läßt sich nicht objektivieren. Die Objektivierung der Ökumenizität (*Sobornost*) verwandelt die Kirche Christi in die hypostasierte, die gesellschaftliche, die historische, die rechtliche Kirche, in ein gesellschaftliches, staatenähnliches Gebilde. Die existentielle Gemeinschaft der historischen Kirche (die in Wirklichkeit Welt ist) mag die Rechtsverfassung sein (so Stutz und die herrschende Lehre), die existentielle Gemeinschaft der Braut Christi, des abendlosen Lichtes, des Reiches Gottes aber ist die Kommunion, die Liebe. In dieser liebenden Gemeinschaftsbeziehung des Ich zum Du im Wir, geht das Reich Gottes, geht die Kirche Christi unaufhaltsam ihrer Verwirklichung entgegen, und wie wohl jeder zugeben wird, ohne Rechtsordnung.

Die Kirche Christi, die Kirche im göttlichen Sinn ist somit nach christlicher und lutherischer Überzeugung notwendig unsichtbar und sichtbar, unsichtbar, weil der Verstand nicht zu sehen vermag, daß Gott durch sein Wort (Predigt des Evangeliums) auf Erden regiert und sich eine Gemeinde von Heiligen sammelt. Die Kirche, das Wort Gottes muß aber ebenso notwendig insofern sichtbar sein, weil ihre Wirkungen in der rechten Wort- und Sakramentsverwaltung dem Gläubigen und nur diesem spürbar (sichtbar) werden. Die Lebenszeichen der Kirche Christi (*externae notae ecclesiae*) werden in der äußerlich sichtbaren Kirche offenbar (sichtbar), weil die Kirche Christi die Stadt auf dem Berge ist. Aber wer da glaubt, sieht und weiß, daß das

Wort und das Werk Gottes Wort und Werk ist. Der Ungläubige sieht und hört nur das äußerliche, d. h. tote Wort (Sohm a. a. O. II 130 ff. Erich Foerster: Rudolph Sohms Kritik des Kirchenrechts 22 ff., 60 ff.). Deshalb gibt es keine (allgemein) sichtbare Kirche. Die äußerlich vorhandene rechtlich verfaßte Kirche, ist nicht sichtbare Kirche, sondern keine Kirche. Diese Klarheit des reformatorischen Kirchenbegriffs ist erst durch Melanchthon getrübt worden. Hier erscheint eine doppelte Kirche, neben der ecclesia invisibilis die ecclesia visibilis, die die rechte Wort- und Sakramentsverwaltung besitzt und auch rechtlich verfaßt ist. Diesen Standpunkt haben die lutherische Orthodoxie und später zur Zeit jener Kontroverse auch Harnack und Stutz übernommen, die damit gegenüber Sohm im Grunde nichts Neues ausgeführt, sondern nur das, was damals schon Gemeingut der Kirchenrechtswissenschaft war, neu beleuchtet haben, aber letzten Endes haben sie an Sohm nur vorbeigeredet. Es ist das Verdienst von Erich Foerster (geb. 4. 11. 1865 zu Greifswald), der sich schon in dem seinerzeitigen Aufsatz „Sohm widerlegt“ (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte kanonistische Abteilung) zu Sohm bekannt hat, dies jetzt in den abgeklärten, von reicher Lebenserfahrung getragenen Schriften seines Alters (Rudolph Sohms Kritik des Kirchenrechts und Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte) neu erörtert zu haben. (Die Foerstersche Beweisführung von der Dichtkunst und Musik her finde ich freilich nicht sehr überzeugend.)

W. Haugg.

Allgemeines

Lothar Thomas, Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch. Erster Band: Die Geschichte der Philosophie in Portugal von den Anfängen bis Ende des 16. Jahrhunderts ausschließlich der Regeneration der Scholastik. Lisboa, Imprensa Barreiro, rua Vitor Bastos 51; 1944, 305 S.

Bezeichnend für die vornehm-bescheidene, aller Großsprecherei abholde portugiesische Art ist es, daß gerade Portugiesen wie Ferreira Deusdado und Fidelino de Figueiredo die Existenz einer portugiesischen Philosophie wiederholt verneinten: Die Portugiesen seien in der Philosophie vorwiegend rezeptiv, bestenfalls reproduktiv gewesen, mehr dem Unterricht als der Forschung zugewandt, und hätten auf den allgemeinen Gang der Philosophie keinen Einfluß ausgeübt.

Doch hat die Philosophie in Portugal schon früh Pflege gefunden. Ob sie zwar schon an der 1086 von Bischof Paterno zu Coimbra gegründeten Kathedralschule eine Rolle spielte, wissen wir nicht. Als aber das Land 1140 selbständig geworden war, wurde 1147 das Bistum Lissabon wiederhergestellt und 1148 von Clairvaux aus das Cistercienserkloster Alcobaça gegründet, dessen Studienplan aus dem Jahre 1169 neben Grammatik und Theologie auch Logik umfaßte. Im Jahre 1290 wurde die Universität Lissabon gegründet, die erstmals 1308 und endgültig 1537 nach Coimbra verlegt wurde. Der Bestallungsbrief von 1309 besagt: *Item in facultatibus dialecticae et grammaticae doctores esse volumus.* Die Universitätsreform des Jahres 1544 brachte Humanisten an das Colegio das Artes in Coimbra, das dann schon 1555 den Jesuiten übergeben wurde. Den französischen Einfluß im portugiesischen Bildungswesen beleuchtet die Tatsache, daß König João III im Jahre 1526 für etwa 50 portugiesische Studenten Freiplätze am Collège Sainte Barbe zu Paris errichtete.

Auch an philosophischen Persönlichkeiten und Leistungen ist das portugiesische Volk nicht arm gewesen. Aus Lissabon gebürtig war Petrus Hispanus, der schon 1247 Arzt und Medizinprofessor in Siena war, dann als Verfasser der *Summulae Logicales* den gesamten logischen Unterricht 250 Jahre lang maßgebend beeinflusste, der aber auch, wie die von M. Grabmann neugefundenen Werke zeigen, als Psychologe, Naturforscher, Aristoteleskommentator und Theologe zu den bedeutendsten seiner Zeit gehörte, 1272 Erzbischof von Braga wurde und schließlich 1276 als Johannes XXI. den päpstlichen Stuhl bestieg, aber schon 1277 beim Deckeneinsturz im Päpstlichen Palast zu Viterbo den Tod fand. Heute würde er wohl besser Petrus Lusitanus genannt, da heute Hispania nicht mehr wie damals die ganze iberische Halbinsel mit sämtlichen Einzelreichen: Kastilien, Leon, Aragon, Navarra, Portugal, bezeichnet. Erinnert sei weiter an Pedro de Fonseca SJ (1528/99) an den *Cursus Coimbricensis* (1592/1606), an den selbständigen und eindringlichen Kritiker Francisco Sanches (1551/1623).

Für ein genaueres Studium portugiesischer Philosophiegeschichte gibt es eine Reihe von Hilfsmitteln. Über die allgemeine Bildungsgeschichte unterrichten die literaturgeschichtlichen Werke von Carolina Michaelis de Vasconellos und T. Braga (1893), Fidelino de Figueiredo (1921), Albino Forjaz de Sampaio (1929) und Hernani Cidade (1940—41). Über das Nachbargebiet der spanischen Philosophiegeschichte gibt es die Arbeiten von M. Menendez Pelayo, A. Bonilla y San Martin

(1908), T. und J. Carreras y Artau (1939), Marcial Solana (1941). Über die portugiesische Universitätsgeschichte unterrichtet die zwar im Urteil einseitige aber immer noch unentbehrliche *Historia da Universidade de Coimbra* I/IV (1892/1902) von Theophilo Braga und neuerdings Mario Brandao, *O Colegio das Artes* I (1942). Wertvolle Einzeluntersuchungen haben wir von Ferreira Deusdado (1898), Fidelino de Figueiredo (1921/2), Alfredo Pimenta (1930/5), Joaquim de Carvalho (1927/32), F. E. de Tejada Spinola (1943). Auf dem Gebiete der portugiesischen Bibliographie ist zu nennen das immer noch grundlegende Werk des Pfarrers von Sever, Diogo Barbosa Machado (1682/1772), *Bibliotheca Lusitana historica, critica e chronologica*, I/IV (1741/59), ferner: I. F. da Silva, fortgesetzt von B. Aranha, *Diccionario bibliografico portuguez* (7 Bde und 10 Supplementbde, 1859/1900), Antonio Joaquim Anselmo, *Bibliografia das Obras impressas em Portugal no seculo XVI*. (1926), und die *Bibliografia Geral Portuguesa* I (1941). An Gesamtdarstellungen der portugiesischen Philosophie gab es freilich nur die längst nicht mehr genügende Arbeit von J. J. Lopes Praça, *Historia da philosophia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da philosophia* (1868), ergänzt durch desselben Verfassers *A Historia da philosophia em Portugal, Documentos comprobativos* I (1868).

Lothar Thomas, der deutsche evangelische Seelsorger in Lissabon, unterzieht sich nun der dankenswerten Aufgabe, die gesamte Geschichte der Philosophie in Portugal nach dem heutigen Stand der Forschung zusammenfassend darzustellen. Der erste Band, von dem gleichzeitig eine portugiesische Ausgabe erschien, liegt jetzt vor und behandelt die Geschichte der Philosophie in Portugal von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, jedoch ausschließlich der Erneuerung der Scholastik. Der zweite Band soll die Erneuerung der Scholastik (etwa 1550/1650) behandeln. Insgesamt dürfte das Werk auf drei bis vier Bände berechnet sein. In einem besonderen zeitlich und alphabetisch geordneten Verzeichnis soll das Material des ersten Bandes mit allen notwendigen Hinweisen versehen später nochmals zusammengefaßt werden, um so ein handliches Instrument für die weitere Arbeit an der portugiesischen Philosophiegeschichte zu schaffen.

Als seine Absicht gibt L. Thomas an, er wolle eine bisher fast unbekannt Seite der Geistesgeschichte Portugals weiteren Kreisen bekannt machen, zeigen, in welchen Zusammenhängen innerhalb der Geschichte der Philosophie Europas das portugiesische Volk stehe und welchen Beitrag portugiesische Denker für die Geistesgeschichte Europas geleistet haben; zugleich wolle er ein Arbeitsgebiet vor die Augen der Forscher rücken und ein Hilfsmittel der Arbeit schaffen (S. 11).

Eine endgültige zusammenfassende Darstellung portugiesischer Philosophiegeschichte ist aber nach dem heutigen Forschungsstand streng genommen noch nicht möglich. Will man nicht auf Sand bauen, muß noch viele mühsame Fundamentierungsarbeit geleistet werden. Neben einem Inventar der in Portugal vorhandenen und vorhanden gewesenen gedruckten Literatur bräuchte man vor allem ein Inventar der Handschriften, das die in Portugal vorhandenen und vorhanden gewesenen Hss. nichtportugiesischer Philosophen ebenso zu berücksichtigen hätte, wie die auswärtigen Hss. portugiesischer Philosophen. Besondere Berücksichtigung verdienen die mittelalterlichen Bibliotheksverzeichnisse, auch das gedruckte Verzeichnis der Hss. von Alcobaca ist nicht vollständig, da die in der Torre do Tombo befindlichen Hss. fehlen. Vielleicht würde systematisches Suchen auch den *Methodus sciendi* des Francisco Sanches wiederfinden. Diesen Aufgaben der Bibliografie und Codicografie reiht sich die Aufgabe der Biografie an. Die National- und Ordensbibliografen müßten gründlich und kritisch durchgeprüft werden; am Ende dieser Arbeit müßte eine Philosophengeschichte stehen. Daneben müßte eine institutionell

orientierte Bildungsgeschichte treten, die weitgehend Universitäts- und Klostergeschichte wäre. Wichtig wäre auch eine Statistik über die portugiesische Frequenz auswärtiger Universitäten: Salamanca, Toulouse, Paris, Bologna, Neapel. Die nächste Aufgabe wäre dann eine Geschichte der philosophischen Einzeldisziplinen und erst dann könnte eine Problemgeschichte in Angriff genommen werden. Erst nach diesen Vorarbeiten wäre eine abschließende Darstellung kein allzu kühnes Wagnis mehr.

L. Thomas will in diesem Buche keine dieser Forschungsaufgaben durchführen. Zwar greift er gelegentlich auch auf die Quellen zurück (S. 22), aber im wesentlichen will er nicht eigene Forschungen darbieten, sondern einen Übersichtsbericht geben, der das Ergebnis fremder Arbeiten referiert (11, 77), einen Versuch, der mit einem mehr oder weniger kompilatorischen Verfahren einen Überblick über den Stoff im größten Umriß bietet (12), einen ersten Aufriß, der sich begnügt, Material zu registrieren, ein Provisorium, dem eine gründlichere Bearbeitung erst später folgen soll (12, 285).

Solche referierende Forschungsberichte, provisorische Materialübersichten und vorläufige Zusammenfassungen sind gewiß nicht unangebracht; sie verdienen zwar nicht den Namen Geschichte, aber doch unseren Dank; ihre begrenzte Zielsetzung muß zu einer gerechten Beurteilung stets berücksichtigt werden. Das Provisorische der Zielsetzung rechtfertigt aber nicht eine mangelhafte Methode. Auch ein begrenztes Ziel kann, ja muß mit einwandfreier Methode angesteuert, auch an lückenhaftem Material kann, ja muß erst recht mit strenger Methode gearbeitet werden.

Meine Bedenken gegen die Methode von L. Thomas betreffen nun die *Stoffvorbereitung*, die *Stoffabgrenzung*, die *Stoffgliederung*, und die *Stoffübersicht*.

L. Thomas schließt sein Buch S. 303 mit dem Hinweis: die genauen Angaben⁹ darüber, welche Werke portugiesischer Autoren, deren Titel er nenne, noch vorhanden seien, welche nur dem Titel nach bekannt seien, wo die vorhandenen sich befänden, welchen letzten Hinweis man für die verlorenen habe, habe er aus methodischen Gründen nicht in seine Darstellung eingeflochten; er beabsichtige aber, diese Angaben in einem späteren Verzeichnis nachzuholen. — Dies mag angehen, wenn diese quellenmäßigen Grundlagen schon vor Beginn der Darstellung erarbeitet wurden und nur aus irgendwelchen Gründen später vorgelegt werden sollen. Die Darstellung selbst aber zeigt, daß sie nicht auf einer solchen Quellenkunde beruht; sie ist daher in vielen Teilen auf Sand gebaut, so S. 190, 209, 273, 276. Damit hängt zusammen, daß der bibliografische Unterbau öfters ungenau ist, so S. 192, 197, 218, 235, 236, 240, 255, 267. Wiederholt wird eine Verschiedenheit der Titelzitate konstatiert, ohne daß untersucht wird, wer recht hat (106, 271); Autoren werden einfach mit „ein gewisser“ eingeführt, ohne daß ihre Persönlichkeit genauer festgestellt wird, so Ulrich Wild (148), Petrus Alfonso (56), Michael Palacios (185); andere Autoren werden als allbekannt vorausgesetzt, so Fracastori (150), Scaliger (150), Paulo Vergerio (116), Elias Vinet (146), Versorio (67), Suiseth (81).

Den Begriff Material verwendet L. Thomas sehr vieldeutig: Thema, Gegenstand, primäre Quellen, sekundäre Quellen, Untersuchungen, Darstellungen, Hinweise, alles ist ihm „Material“ (11, 12, 17, 19, 52, 229, 239, 282, 284). Der qualitativen Unterschiedenheit dieses Materials scheint er sich zu wenig bewußt geworden und daher stellt er kompilatorisch, oft unkritisch referierend, sehr verschiedenwertiges nebeneinander. Schon in der Literaturübersicht S. 19 bis 27 sind die Quellen von den Untersuchungen und Darstellungen nicht geschieden, sondern alles wird unterschiedlos als Quellen zusammengefaßt. Manche literarischen Hilfsmittel hat er sich entgehen lassen. Schon des Nicolaus Antonio (1617/84) *Bibliotheca Hispana Vetus et Nova* hätte manche

Ergänzung geboten; auch hätten die Ordensbibliographien stärker herangezogen werden müssen: Cosmas de Villiers für Karmeliten wie Sobrinho, Wadding und Sbaralea für Minoriten wie Alvaro Pais, Quétyf-Echard für die Dominikaner, Sommervogel für Jesuiten wie Bento Pereira; ja schon Hurters *Nomenclator* wäre mit Nutzen für Alfonsus de Portugal, Johannes Sobrinho, Alvaro Pais benützt worden.

Ein Geschichtsschreiber der Philosophie in Portugal muß sich vor allem über die *Abgrenzung* seines Gegenstandes Rechenschaft geben, und an der gewählten Abgrenzung konsequent festhalten. L. Thomas bestimmt seinen Gegenstand als: Philosophische Arbeit und Produktion in Portugal und von Portugiesen außerhalb Portugals (286). Er behandelt also nicht nur gebürtige Portugiesen, die in Portugal lernten, lehrten, wirkten und starben, sondern auch Portugiesen, die im Ausland ihre Ausbildung erhielten und entscheidende ausländische Einflüsse nach Portugal zurückbrachten, sowie Portugiesen, deren gesamte philosophische Wirksamkeit ins Ausland fällt, außerdem auch Halbportugiesen wie Antonio de Gouveia und wahrscheinliche Portugiesen wie Gomes Pereira und Alonso de Barros. Mit Recht behandelt er auch Nichtportugiesen, die in Portugal wirkten, wie Alvaro Pais, Luis de Granada, Alvaro Gonsalves de Caceres, Gruchy. Aber dann hätte er sich folgerichtig auch die Frage vorlegen müssen: Welche nichtportugiesischen Philosophen waren schon im Mittelalter mit ihren Werken in Portugal vertreten? Schon die Benutzung der gedruckten Quellen hätte ihn dann etwa geführt auf die Aristotelesübersetzungen in Alcob. 77, auf Leonardo Bruni's Aristotelesübersetzung in Alcob. 284; auf die Raimundus Lullus-Hs. in Alcob. 203, auf Robertus Grosseteste (Ps. Robertus Kilwardby, Alcob. 175), Adam Anglicus (Alcob. 179), Thomas Bradwardinus (Alcob. 255 und 285), Johannes de Sacrobosco (Alcob. 285), Bartolomaeus de Glanvilla (Alcob. 383). In Lissabon, Nac. F. G. 2299 finden sich nicht weniger als 40 Werke mittelalterlicher philosophischer Kleinliteratur (vgl. Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 162—168).

Ein Geschichtsschreiber der Philosophie muß sich aber nicht nur nach der personellen, sondern noch mehr nach der sachlich-inhaltlichen Seite über die Abgrenzung seines Gegenstandes klar sein. Was gehört in eine Geschichte der Philosophie? Will man alles hineinnehmen, was man heute unter Philosophie versteht oder gar was heute Gegenstand philosophischer Deutung sein oder werden könnte, so kommt man an kein Ende. Ein Historiker wird in erster Linie das darstellen, was nach dem Maßstab der geschilderten Epoche zur Philosophie gehörte.

In der sachlichen Stoffabgrenzung ist nun L. Thomas weder klar noch konsequent. Kanonisten wie João de Deus (105) gehören nicht in eine Geschichte der Philosophie, ebensowenig Gesetzessammler wie João das Regras (106), oder das Reitlehrbuch Duartes (101) oder die *Hidalguia* des Alvaro Gonsalves de Caceres (117). Ein Malerphilosoph wie Francisco de Olanda gehört zwar hinein, aber nicht die ganze Ästhetik (229). Die Místicos und Moralistas werden mit Recht ausgeschlossen, aber dann wird Heitor Pinto mit Unrecht aufgenommen; Antonio de Padua wird mit Recht nicht aufgenommen, denn die Bedeutung dieses doctor ecclesiae liegt nicht auf dem Gebiet der Philosophie; aber dann wird die antiislamische und anti-jüdische Apologetik zu Unrecht nicht ausgeschlossen. Schwierig kann im Mittelalter die Abgrenzung gegenüber der Theologie werden, aber Pauluskommentare und Psalmenkommentare, Gebetbücher und Heiligenlegenden (S. 54/56) gehören schwerlich in eine Geschichte der Philosophie. Soweit dagegen theologische Fragen mit philosophischen Mitteln bearbeitet oder auf die Philosophie eine Wirkung ausgeübt haben, gehören sie sicherlich hinein. Es ist ja verständlich, daß L. Thomas in der sachlichen Stoffabgrenzung sehr weit-

maschig verfährt, denn gerade in dürftigen Perioden ist man leicht versucht, der Magerkeit des Stoffes durch Materialzufuhr aus anderen Gebieten aufzuhelfen; aber der Sache ist damit nicht gedient; die Geschichte der Philosophie verblaßt zu einer Geschichte der Bildung überhaupt, und die historische Wahrheit leidet, denn es wird ein reicheres Bild vorgetäuscht, als die Wirklichkeit zuläßt. Übrigens ist bei L. Thomas seine einschränkende Theorie besser als seine ausweitende Praxis. Aber in Wirklichkeit hilft hier nur genaue Besinnung auf den Gegenstand und Konsequenz.

Die Frage der *Stoffgliederung* ist bei keiner geschichtlichen Darstellung einfach; besonders schwierig ist sie aber beim chaotischen Zustand des vorliegenden Materials.

L. Thomas verschmäht es, nach der zeitlichen Aufeinanderfolge der Philosophen zu gliedern, dies sei zu formal und zu wenig geeignet, ein übersichtliches Bild zu geben (S. 28, 29). Auch eine Zusammenfassung nach den geistlichen Orden könne die anzustrebende Übersichtlichkeit nicht erreichen (S. 28, 29). Eine problemgeschichtliche Gliederung aber lasse sich noch nicht durchführen. L. Thomas behandelt nun in einem ersten Abschnitt die Philosophie der mittelalterlichen Scholastik (1140—1500), im zweiten Abschnitt die Philosophie des 16. Jahrhunderts ausschließlich der Regeneration der Scholastik. Damit ist nun doch die zeitliche Folge zum Hauptgliederungsgrund gemacht, und das ist bei einer historischen Arbeit ja das nächstliegende. Der erste Abschnitt wird untergeteilt in: Die kirchlichen Schulen, die Gründung der Universität Lissabon-Coimbra, Viktorianer und franziskanische Bewegung, Petrus Hispanus, andere Scholastiker bis um 1500, Apologeten, D. Duarte, das mittelalterliche Ordnungsdenken. — Über eine solche Einteilung würden die Scholastiker sich wohl entsetzen. Eine Einteilung muß nach einem einheitlichen Gesichtspunkt erfolgen; L. Thomas aber stellt die heterogensten Dinge nebeneinander und wirbelt die verschiedenartigsten Gesichtspunkte durcheinander: neben anstaltlich orientierter Bildungsgeschichte stehen Sammelrichtungen wie Franziskaner und Viktoriner, daneben Einzelpersonlichkeiten wie Petrus Hispanus und Duarte, dazwischen die nach ihrem Ziel benannte Gruppe der Apologeten und danach ein formaler Strukturgesichtspunkt wie mittelalterliches Ordnungsdenken. — Der zweite Abschnitt wird eingeteilt in Philosophen in der Zeit der Renaissance und in Scholastiker, als ob die hier behandelten Scholastiker nicht ebenso in der Zeit der Renaissance gelebt hätten. Die Einteilung der Renaissancephilosophen ist auf den ersten Blick besser, sie werden gruppiert nach ihrer philosophischen Tendenz: Empiristen und Kritiker, Humanisten, Ästhetiker, Neuplatoniker und Popularphilosophen. Doch bei genauerem Zusehen ergeben sich wieder viele Unstimmigkeiten. So werden die Humanisten eingeteilt in zwei einzelne Humanisten, andere Humanisten ähnlicher Prägung, Humanisten bezw. Männer, die sich mit einem bestimmten Ideenkreis auseinandersetzen (S. 211) d. h. in Osorio und Vertreter verwandter Tendenz (9). Die (nicht regenerierten) Scholastiker werden eingeteilt in zwei einzelne Scholastiker, eine Reihe anderer Scholastiker nach Sachgebieten geordnet, und in zeitlich noch nicht zu datierende Scholastiker. Letztere werden wieder geordnet nach: allgemeine Themen, Kommentarliteratur und apologetische Schriften. Die nach Sachgebieten geordneten Scholastiker werden (in einer Geschichte der Philosophie!) eingeteilt in: philosophische Probleme, Probleme der politischen Philosophie, Probleme der Physik, theologische Probleme, Polemik und Apologetik. — Nun kann man ja Menschen gewiß nicht nach Art der Botanik klassifizieren und einem Historiker mag man unter Umständen eine etwas lockere Gliederung gestatten. Aber bei L. Thomas fehlt überhaupt der einheitliche Gliederungsgrund, Subordiniertes wird koordiniert, Heterogenes wird nebeneinandergespannt, und der Teil ist oft weiter als das Ganze. Dies scheint mir daher zu kommen, daß er es versäumte, seinen Gegenstand — Philosophie — formell und historisch genau zu bestimmen und in seine Teile zu

zerlegen, sondern sich damit begnügte, was ihm bei seinem kompilatorischen Verfahren an Material begegnete, ohne strenges Auswahlprinzip schlagwortartig aneinanderzureihen.

Doch wie hätte man das besser machen können? — Da es der lebendige Mensch ist, der denkt, und da die biografisch-bibliografische Forschungsaufgabe noch im Vordrgrund stehen muß, wäre es besser gewesen, L. Thomas hätte konsequent die einzelnen Philosophen chronologisch behandelt. Freilich wäre dies mehr eine Philosophiegeschichte als eine Philosophiegeschichte geworden. Wer dies vermeiden wollte, dem stand noch ein anderer Weg offen: Da eine Geschichte der Philosophie den historisch realisierten Begriff der Philosophie darzustellen hat, konnte man die in der darzustellenden Periode üblichen verschiedenen Sachgebiete der Philosophie als Einteilungsgrund nehmen. Die Logiker, Staatsphilosophen und Ethiker hätten eine durchgehende Linie ergeben, das völlige Fehlen der Metaphisik wäre herausgestellt worden und viel Gegenstands fremdes wäre in die Darstellung gar nicht erst hineingekommen. Man konnte auch versuchen, die Vorzüge beider Methoden zu vereinigen, indem man auf biografisch-chronologischer Grundlage jeweils am Ende eines Zeitabschnittes die sachlichen und fachlichen Gesichtspunkte zusammenfaßte.

Bei der Durchführung seines Planes verfuhr L. Thomas nun sehr ungleichmäßig. Eine oder einzelne Persönlichkeiten wurden ausführlicher gewürdigt, alle übrigen, von denen er annahm, daß sie in dieselbe Gruppe gehören, wurden nur zum Zweck der Materialübersicht kurz angeführt und aufgezählt (30).

Die Angaben dieser *Stoffübersichten* entnahm L. Thomas fast ausschließlich Barbosa Machado, ohne zu versuchen, ihn an seinen Quellen, an anderen spezielleren Bibliografien oder am heutigen Wissensstande zu kontrollieren. Dieses Verfahren hat ihn nun in eine Reihe von Irrtümern gestürzt.

Die S. 54 dem Petrus de Alcobaça aus dem XIV. Jahrhundert zugeschriebenen *Glossulae in epistolas s. Pauli* sind in Wirklichkeit von dem 1000 Jahre früher schreibenden Ambrosiaster. Der *Liber s. Hilarii contra haereses* und der *Liber prognosticorum futuri saeculi* sind nicht von einem zeitlich nicht zu datierenden Scholastiker Diogo de Torres O. Cist. (S. 284); beide Schriften stehen in Alcobaça 245 (saec. XIV); der *Liber contra haereses* ist der *Liber de synodis* des Hilarius von Poitiers; der *Liber prognosticorum* stammt von Julian von Toledo (gest. 690); Diogo de Torres ist sicher nur der Kopist und aus einer Geschichte der Philosophie zu streichen. Der S. 54 einem Rafael de Coruche zugeschriebene *Psalmkommentar* in Alcobaça 354/5 ist in Wirklichkeit von Petrus Lombardus. Mauritius, der Verfasser der *Distinctiones*, ist nicht ein portugiesischer Cistercienser (S. 54), sondern ein irischer Franziskaner. Das *Compendium sacrae Theologiae* ist nicht von João de Paredes (S. 55), sondern von Hugo von Straßburg. Der S. 81 genannte, aber vielleicht als Person gar nicht erkannte und daher im Personenregister fehlende *suiseth* ist Richard Suiseth, über den Prantl IV, 90 zu vergleichen ist. Francisco Carreiro (S. 55) lebte nicht im 15. Jhd., sondern starb erst 1620. Der S. 54² erwähnte *Apokalypsekomentar* ist die Kommentarkatene des Beatus von Liébana aus dem Jahr 786; der darin benützte Apringius lebte nicht etwa im 13. Jhd., sondern um 540; vgl. P. A. C. Vega, *Apringii Pacensis episcopi Tractatus in Apocalypsim*, Escorial 1941. Bei dem S. 56 erwähnten *Dialogo contra os Judeos* eines Pedro Afonso handelt es sich um den lateinischen *Dialogus contra Judaeos* des getauften spanischen Juden Petrus Alfonsi (1062—1140), der öfters, u. a. bei Migne, PL 157 gedruckt ist. Das *Speculum disputationis contra Hebraeos* in Alcobaça 236 und 270 ist nicht von einem Fr. João aus dem XIV. Jhd. (S. 57), sondern es han-

delt sich um die Disputation, die 1263 zwischen Paulus Christiani OP einerseits und Rabbi Moses Ben Nachman von Gerona andererseits vor König Jakob von Aragon gehalten und von J. Ch. Wagenseil (1633—1705), *Tela ignea Satanae* 1681, veröffentlicht wurde.

Diese Irrtümer sind die notwendige Folge des Mangels an Methode. Schon eine genauere Bestimmung des Gegenstandes hätte davor bewahrt, sich im Labyrinth unphilosophischen Materials zu verirren. Vor jeder Darstellung ist eine kritische Quellenkunde zu erarbeiten; doch wer den zweiten Schritt vor dem ersten tun will, darf sich nicht wundern, wenn er stolpert. Etwas bessere Literaturkenntnisse hätte davor geschützt, Kopisten für die Autoren von bis zu einem Jahrtausend früher verfaßten Werken zu halten und damit eine Geschichte der Philosophie zu bevölkern. Barbosa Machado ist nicht mit allzu großer Leichtgläubigkeit zu benützen, sondern nur nach dem klugen Grundsatz des Sanches: *Quo magis cogito, magis dubito*. Auch wo man nur eine Materialübersicht geben will, darf man zu Barbosa Machado nicht in ein Abhängigkeitsverhältnis treten, ähnlich jenem, das nach Sanches manche seiner Zeitgenossen zu Aristoteles hatten: *Nil sciunt extra ipsum, omnia ex isto, omnia ab isto; in re nihil vident* (S. 157).

Wie steht es nun mit den Abschnitten, in denen L. Thomas nicht nur Materialübersicht, sondern eingehendere und genauere Darstellung geben will?

Der Überblick über die Scholastik (S. 35—50) befriedigt wenig, denn er steht in keiner Beziehung zur Philosophie in Portugal. Für den Zweck des Buches ist er überflüssig; für eine Charakterisierung der Scholastik aber ist er viel zu dürftig. Daß der Scholastik jedes Gegengewicht nach der Seite der empirischen Forschung hin gefehlt habe (S. 38), kann man schon im Hinblick auf Albertus Magnus und Dietrich von Freiberg nicht sagen, und wird auch von L. Thomas selbst später modifiziert (S. 39, 48, 125). Die Lehre von der doppelten Wahrheit (47) findet sich bei Averroes nicht und ist auch bei Siger von Brabant nicht nachgewiesen (Überweg-Geyer S. 453, 455). Von der ganzen Spätscholastik, meint L. Thomas, sei nur Gabriel Biel bemerkenswert (S. 50).

Der Abschnitt über die kirchlichen Schulen (S. 51—57) bringt manches, was die Geschichte der geistlichen Bildung, aber kaum etwas, was die Geschichte der Philosophie angeht. Außerdem hätte hier die kirchengeschichtliche Literatur besser herangezogen werden sollen, so z. B. Fortunato de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal* I/IV 1910/23; J. Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania* I/II 1897/1905; M. Bernardes Branco, *Historia dos Ordens Monasticas em Portugal* I/III 1888. Daß aber auch an den Schulen der Parochialkirchen des Landes Philosophie getrieben worden sei (S. 51), wird niemand glauben. Die Übersicht über die Alcobacenser Thomashss. (S. 52/55) hätte sich nicht auf den Abdruck der Liste von Ferreira Deusdado beschränken dürfen, sondern das inzwischen gedruckte *Inventario* beziehen müssen, wenn man schon nicht auf die Hss. selbst zurückgreifen wollte.

Im Abschnitt über die Universität Coimbra (57/9) sucht L. Thomas bei der Magerkeit der Nachrichten über den faktischen Unterrichtsbetrieb 1290—1500 die Lücken auf eine Weise zu schließen, die methodisch anfechtbar ist: Aus dem Bestallungsbrief von 1309: *item in facultatibus dialecticae et grammaticae doctores esse volumus*, schließt er, daß in Coimbra von Anfang an der philosophische Unterricht voll in Geltung gewesen sei (S. 58). Aber darf man aus dem juristischen Sollen schon auf das historische Geschehensein schließen? Am allgemeinen europäischen Stand der Philosophie und des Universitätsbetriebs will er ablesen, wie der philosophische Unterricht in jenen Zeiten in Portugal beschaffen war (S. 59). Aber darf man aus dem allgemeinen Stand anderwärts auf den besonderen Zustand in Portugal schließen?

Daß die Viktoriner in Portugal Einfluß hatten, ist richtig, und ergibt sich nicht nur aus ihren Hss. im Fundo Alcobaça; ich erinnere mich, auch in der Academia das Sciencias in Lissabon eine Viktorinerhs. gesehen zu haben. Aber warum nennt sie L. Thomas immer Viktorianer? Sie haben doch ihren Namen vom Kloster St. Viktor in Paris, und nicht etwa nach einer Königin Viktoria.

Der bedeutendste unter den mittelalterlichen portugiesischen Philosophen ist zweifellos Petrus Hispanus. Das Referat von L. Thomas (S. 62/79) ist sorgfältig und berücksichtigt auch die neueren Forschungen. Aber über die eigentliche Stellung des Petrus Hispanus in der Geschichte der Logik ist er sich doch nicht klar geworden. Die *Summulae logicales*, sagt L. Thomas S. 69, waren zu ihrer Zeit die „neue Logik“, weil in ihnen das Organon des Aristoteles ganz verarbeitet wurde, während die „alte Logik“ des Boethius nur Teile desselben enthielt. In Wirklichkeit liegen die Dinge so: Die sechs ersten Abschnitte der *Summulae* enthielten im wesentlichen die Logik des Aristoteles und Boethius, also die *Logica antiqua* mit ihren beiden Teilen der *Vetus* und *Nova logica*, wobei zur *Vetus logica* der Stoff von *Categoriae* und *Perihermeneias*, zur *Nova logica* aber die beiden Analytiken und die aus Topik und den Elenchen bestehende Dialektik gehörte. Der siebte Abschnitt der *Summulae* enthielt die *Logica modernorum*, d. h. die *Parva logicalia*. Die *Summulae* des Petrus Hispanus enthielten also die *Logica antiqua* und die *Logica modernorum*, ähnlich wie die Logik von J. St. Mill sowohl die deduktive wie die induktive Logik enthält. Das gesamte Organon des Aristoteles war aber gerade schon Gegenstand der *Logica antiqua*. Das Moderne an den *Summulae* war das, worin sie über Aristoteles hinausgingen, nämlich die *Parva logicalia*, die Lehre von den *proprietas terminorum*, die *Suppositionislogik*, die zuerst bei Wilhelm von Shyreswood und Lambert von Auxerre nachzuweisen ist. — In der Übersicht über das Schrifttum des Petrus Hispanus fehlen S. 79 die *Quaestiones zu De anima*, Krakau Univ. 726 (CC. VIII. 14) f. 54—129. Eine Neuedition der *Summulae* hat J. M. Borchenski in Angriff genommen (Grabmann, Münchener SB 1937/10, S. 106).

Alfonso de Portugal (S. 80), mit seinem vollen Namen Alfonso Dionysii de Ulispona, war nicht Augustiner, aber dafür Domherr in Lissabon und magister artium, er starb nicht 1345, sondern war 1345 Parisii Sententias actu legens, wurde 1346 Bischof von Idama und starb 1352 als Bischof von Evora. Ein Manuskript seines Sentenzenkommentars ist nicht bekannt, dafür aber Zitate daraus bei Alfonso Vargas Toletanus, die J. Kürzinger in Baumkerns *Beiträgen* XXII, 5—6 (1930) S. 95—96 zusammengestellt hat.

Der beste Abschnitt des Buches scheint mir der über Francisco Sanches (1531—1623) zu sein (S. 144—184). Er beruht nicht nur auf den Vorarbeiten von L. Gerkrath (1860), E. Senchet (1904), R. Coelho (1938), J. Iriarte (1935), A. da Rocha Brito (1940), sondern auch auf eigenem Studium des erkenntniskritischen Hauptwerks des Sanches: *Quod nihil scitur*, das 1576 beendet und Lyon 1581 gedruckt wurde. Mit guter Zitenauswahl zeichnet hier L. Thomas dessen Wissenschaftsbegriff: *scientia est rei perfecta cognitio* (162), *scientia nihil aliud est quam interna visio* (17); seine Wissenschaftskritik: *quas habemus (scientias) vanitates sunt, rhapsodiae, fragmenta observationum paucarum et male habitaram; reliqua imaginationes, inventa, fictiones, opinionones* (165); *was ist unser Wissen anderes als verwegene Zuversicht im Verein mit vielfacher Unwissenheit* (177); sein Wissenschaftsziel: *mih i namque in animo est, firmam et facilem quantum possim scientiam fundare* (159), seinen neuen Weg: *quo magis cogito magis dubito* (154); *tu tibi ipse cogita* (173); *ad me proinde memetipsum retuli omniaque in dubium*

revocans ac si a quopiam nil unquam dictum, res ipsas examinare coepi, qui verus est sciendi modus (154). Feinsinnig wird von L. Thomas die *Docta ignorantia* des Cusanus, das *Dubitemus interim* des G. Bruno, das *Quo magis cogito, magis dubito* des Sanches, das *Cogito ergo sum* des Descartes und das *Nosco me aliquid nosse* des Gomes Pereira gegeneinander abgewogen.

Die Humanisten werden von L. Thomas gerecht und nüchtern beurteilt: Wertvoll sei ihre philologische Arbeit, ihre Hinwendung zum griechischen Aristoteles, aber die konstruktiven Versuche auf philosophischem Gebiet seien in ihrem Kreise dürftig gewesen (191); unter den Professoren des Colegio das Artes zu Coimbra (1544/55) finde sich kaum ein philosophischer Kopf (192).

Auch sonst zeigt L. Thomas bei der Beurteilung von Persönlichkeiten, Richtungen und Zuständen maßvolle Besonnenheit und gute Beobachtungsgabe, so über das Latein als Ermöglichung der Gemeinsamkeit im geistigen Gespräch (33), über die innere Bewegtheit und den Wirklichkeitsbegriff der Scholastik (122, 156), über die Erneuerung der Scholastik (126, 269), über Scholastik und Humanismus (190, 201), über Humanismus und Luthertum (135), über den Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit (125), über Amador Arrais (265). Zur Ansicht des Amador Arrais, es sei besser, gute Regenten zu haben als gute Gesetze (261), kann man an einen gegenteiligen Ausspruch des Siger von Brabant erinnern: gute Gesetze seien wichtiger als gute Fürsten.

Der Stil dagegen läßt manchmal zu wünschen übrig; er ist öfters ungenau, unständig, und nicht zur letzten Deutlichkeit durchgeläutert, so S. 27, 38, 40, 63, 65, 115, 126, 198, 199, 206, 230, 231, 241, 255, 282. Es ist etwas seltsam ausgedrückt, wenn L. Thomas S. 37 sagt, in der Scholastik sei die Autorität Augustins der von Plato und Aristoteles mindestens gleichgeachtet worden, oder S. 37: ein methodisches Merkmal der Scholastik sei, daß das systematisierende Lehrbuch, der Kommentar und die Sentenzensammlung, die Definition und die Apologetik die Methode des Philosophierens bestimmten. S. 191 will er doch wohl nicht sagen, daß die Humanisten gerade mit ihrem Mangel an Kraft zu spekulativem Denken eine für die spätere Philosophie notwendige Vorarbeit geleistet hätten. Ebenso wenig wie nach dem Spott der Humanisten darf man aber die Spätscholastik nach dialektischen Ulkfragen (S. 200) beurteilen. Boethius und Cassian rechnet man besser nicht zu den mittelalterlichen Autoren (101¹). Secta Nominalistarum übersetzt man besser nicht mit „Sekte“, sondern mit Richtung. Von einem Kommentar des Thomas von Aquin zu den *Makkabäerbüchern* (280) ist mir nichts bekannt. Bento Pereira ist nicht Jude, wie S. 231 vermuten läßt. Handelte es sich zwischen Heitor Pinto und Luis de Leon wirklich um Gegnerschaft (S. 241) oder nur um Oposicion, eine Gegenkandidatur, einen Mitbewerb? Hat die *Virtuosa Bemfeitoria* ihre Wurzel erst im mittelalterlichen Ordnungsdenken (S. 103) oder geht sie auf Lk 22,25 zurück? Euergetes kommt ja schon seit Pindar als Fürstentitel vor.

Die Berichtigung S. 305 korrigiert 10 Druckfehler. Mir fielen außerdem noch folgende auf: S. 52: Sanchos statt Sanches; Fratis statt Fratrīs; S. 55¹: Inv. S. 553 statt Inv. S. 352; S. 68¹: accedentia statt accidentia; S. 71: segundus statt secundus; S. 81: cummutativa statt commutativa; S. 114¹: sic statt si; S. 117: luto statt ludo; S. 143: De anime statt De anima; S. 164: Comprehendendis statt comprehenditis; S. 198: didice statt didici; S. 207: exolitur statt excolitur; S. 224: sprito statt spirito; 35; 36; 67; 174; 291: Baeumke statt Baumker.

Wenn so das Buch von L. Thomas weder das Optimum des heute Möglichen, noch das Minimum des heute Notwendigen darstellt, so ist es doch in seiner Art als Provisorium nützlich und verdienstlich. Er hat es gewagt, ein

Gesamtbild zu entwerfen und hat in dieses Gesamtbild eine Reihe reicher und farbiger Einzelzüge eingetragen. Dafür verdient er unseren Dank. Er ist auch im Laufe seiner Arbeit gewachsen; das sei anerkannt. In den folgenden Bänden warten noch schwierigere Aufgaben auf ihn. Möge es ihm gelingen, ihrer mit Exaktheit und Kritik, kurz, mit Methode, Herr zu werden.

Friedrich Stegmüller.

Wolfgang Schmidt: Finlands kyrka genom tiderna. En översikt. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. 1940. 331 S. (geheftet 7,50 Kr., gebunden 9,50 Kr.).

Schmidts Buch stellt eine wichtige Erscheinung in der kirchengeschichtlichen Literatur Skandinaviens dar. Denn schon lange ist das Fehlen einer zuverlässigen Kirchengeschichte Finnlands als Mangel empfunden worden. Die zweibändige Kirchengeschichte von Elias Bergroth aus dem Jahre 1902 (auf finnisch; die erste einbändige Auflage erschien 1892 auf finnisch und schwedisch) ist schon längst veraltet, vor allem deswegen, weil in den letzten Jahrzehnten Profanhistoriker und Kirchenhistoriker wichtige Untersuchungen über die Geschichte des finnischen Volkes angestellt haben.

Schmidts Buch enthält außerordentlich viel Material. Es umspannt auf etwa 300 Seiten die Zeit von der Christianisierung der finnischen Stämme bis zur Gegenwart, bis zum Ende des Winterkrieges 1940. Es zeigt nicht nur die kirchliche Entwicklung auf, sondern beachtet auch die politische Entwicklung und zieht auch das kulturelle Leben in den verschiedenen Epochen in den Kreis der Betrachtung. Auch Schweden und die Orthodoxe Kirche werden gestreift, soweit sie für Finnland Bedeutung haben. Das Buch berührt so ziemlich alles, was für das kirchliche und religiöse Leben Finnlands Bedeutung hat.

Das Buch baut sich zum großen Teil auf dem Forschungsergebnis auf, das in den letzten Jahrzehnten von unzähligen Forschern in viel Kleinarbeit erarbeitet worden ist. Schmidt will also in großen Zügen einen Querschnitt von dem, was man heute als Ertrag der Erforschung der Kirchengeschichte Finnlands ansieht, geben. An einzelnen Punkten ruht seine Darstellung auf eigenem Quellenstudium, z. B. bei Schilderung der Geschichte der Klöster in Finnland und der Erweckungsbewegungen (Herrnhuter und Pfingstbewegung).

Schmidt nennt sein Buch, das sich vor allem an Skandinavien wendet, eine „Übersicht“. Das ist es in der Tat. Das Buch geht nicht so sehr in die Tiefe und versucht nicht die gestaltenden Ideen der Geschichte aufzuzeigen. An einzelnen Stellen ist es fast nur eine Aufzählung des Lebens und Wirkens der Bischöfe. Es fehlt dem Buch daher etwas an Charakter und gediegener Form. Aber als das, was es sein will, eine Übersicht über die Entwicklung der Kirchengeschichte in Finnland, ist es in jeder Hinsicht zuverlässig.

G. Sentzke.

Simon Matthias: Evangel. Kirchengeschichte Bayerns. München (Paul Müller) 1942. 2 Bände. 783 Seiten. Geb. RM. 16.60.

Die letzte Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern wurde von dem fränkischen Pfarrer E. F. H. Medicus im Jahre 1863 veröffentlicht. Seitdem ist immer wieder einmal der Ruf nach einer neuen bayerischen evangelischen Kirchengeschichte laut geworden. Das ist begreiflich. Die für ihre Zeit ausgezeichnete Arbeit von Medicus schließt mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts

ab, die Forschung ist in diesen 80 Jahren mit Eifer und Erfolg fortgeschritten und nur sehr schwer zu überblicken, die Fragestellungen haben sich geändert. Sehr begreiflich ist es allerdings auch, daß so kundige Männer wie Kolde und Schornbaum dieser Forderung gegenüber Bedenken anmeldeten. Am schärfsten formuliert sie Simon selbst, wenn er „neben den nicht geringen äußeren Schwierigkeiten einer evangelischen KG Bayerns“ von „ihrer inneren Unmöglichkeit“ spricht, weil sie „für die Zeit vor 1806 keinen einheitlichen Gegenstand hat“ (S. 3). Denn die KG-schreibung Bayern teilt mit der allgemeinen Bayerns die Schwierigkeiten, die in der Entstehung Bayerns aus verschiedenen Hoheitsgebieten begründet liegen, darüber hinaus leidet sie noch unter der Tatsache, daß „es evangelische Kirchenwesen nur in Gebieten gab, die erst später in Bayern aufgingen, und daß von diesen Gebieten wiederum keines in kirchlicher Hinsicht das führende Element wurde“ (4). Simon lehnt auch die Einteilung nach Territorien ab, weil die einzelnen Gebiete in ihrem Bestand im Lauf der Zeiten wechseln und weil sie „in viel größerer Verbindung und Abhängigkeit voneinander lebten als sie es wahr haben wollten. Sie waren ja doch alle Glieder der nämlichen deutschen Geistesgeschichte, aber auch der gleichen Christusgeschichte“ (4). Simon stellt sich also die Aufgabe „die Kirchengeschichte Bayerns ohne Rücksichtnahme auf ihre territoriale Gliederung und Entwicklung in den Strom der deutschen Kirchengeschichte hineinzustellen“, wobei der Begriff „Kirchengeschichte“ seine nähere Bestimmung als „Christusgeschichte“ bekommt. Mit überzeugenden Worten bezeichnet Vf. die Entsagung, die diese Arbeit erforderte, wobei insbesondere die Zeitverhältnisse schmerzliche Einschränkungen erzwingen. Wenn man noch hinzunimmt, daß diese KG „den Bedürfnissen des Pfarrers in Gemeindegarbeit und Unterricht“ (S. 3) angepaßt und als „eine evangelische KG Bayerns für das evangelische Haus überhaupt“ zugleich geschrieben sein soll, dann möchte man der Meinung zuneigen, daß Vf. sich Aufgaben gestellt hat, die alle zugleich nicht durchführbar waren. Als evangelische KG Bayerns für das evangelische Haus kann diese Arbeit in der Tat nur mit Einschränkungen bezeichnet werden; dazu ist sie zu gedrängt, zu wenig anschaulich (trotz der feinen Bildtafeln und Karten), mit zuviel Voraussetzungen beladen. Mehr kommt sie schon den Bedürfnissen des Pfarrers in Gemeindegarbeit und Unterricht entgegen, wenn er sie studiert und nicht davor zurückscheut, ihre Literaturnachweise wirklich zu benützen. Im ganzen handelt es sich hier aber durchaus um eine wissenschaftliche Arbeit, die als solche zu würdigen ist. Darum ist auch der Ansatzpunkt so schwerwiegend, ja entscheidend. Die gewohnten Geleise sind verlassen. Eine G des Evangeliums im Gebiet des heutigen (warum nur rechtsrheinischen?) Bayern will gegeben werden. Darum gehen der Darstellung der Entstehung evangelischer Kirchenwesen in Bayern Erörterungen über die Grundlegung der christlichen Kirche und über die mittelalterliche Kirche in Bayern voraus, die den vierten Teil des Gesamtwerkes, 158 Seiten, ausmachen, also nicht etwa als Einleitung einer G des Protestantismus in Bayern gewertet werden können. Angesichts dieser Ökonomie erwartet man wohl etwa folgende Problemstellung: was hat sich an Resten des Evangeliums — dieses von Luthers Reformationswerk her verstanden — in Bayern von der Römerzeit bis zur Reformation hin erhalten. Dieser Einschränkung des Stoffes vor der Reformation müßte dann eine Ausweitung des Stoffes seit der Reformation entsprechen unter dem Gesichtspunkt: welche Beeinflussung des Katholizismus in Bayern durch den bayerischen Protestantismus lassen sich feststellen. Aber dem ist nicht so. Wir finden vielmehr eine G der frühmittelalterlichen und mittelalterlichen Kirche auf bayerischem Boden. Die Ausbreitung des Christentums von der Römerzeit an bis zur Errichtung des Bistums Bamberg wird beschrieben, ebenso die Entwicklung der kirchlichen Verfassung und Verwaltung, politische und kirchliche Neubildungen und ihre gegenseitigen Beziehungen, Mißstände in der Kirche und Reformen, Bewegungen am Rande der

Papstkirche und außer ihr — kurz eine allgemeine KG Bayerns, aber nicht eine evangelische. So interessant und gut gesehen das alles ist: man wird doch die Frage nicht los, ob es nicht notwendig gewesen wäre, diese 158 Seiten der eigentlichen evangelischen KG Bayerns zu gute kommen zu lassen und zu günstigerer Zeit eine dann noch weiter ausholende KG Bayerns bis zur Reformation für sich herauszugeben. Dann wäre der zwiespältige Eindruck vermieden worden, der dem Ganzen nun anhaftet, die Darstellung hätte sich besser abrunden lassen, die Leitlinien wären noch deutlicher geworden, der Literaturnachweis hätte nicht auf dieses zu fein ausgeklügelte Prokrustesbett gespannt werden müssen. Denn diese Nachteile wiegen schwerer als es auf den ersten Blick scheint. Auf lange Sicht hinaus wird Simons Werk von jedermann zu Rate gezogen werden müssen, der über den gegenwärtigen Stand einer Frage der evangelischen KG Bayerns sich orientieren will. Wer nicht eine sehr große öffentliche Bibliothek laufend benutzen kann, wird des öfteren nicht einmal in der Lage sein, die für ihn wichtige Einzelliteratur festzustellen trotz aller Nachweise. Und auch ein anderes darf nicht verschwiegen werden. Man merkt es auf jeder Seite, mit welchem stupendem Fleiß Vf. die Literatur zusammengetragen hat; aber die Früchte dieses Fleißes bleiben dem Benutzer des Werkes leider z. T. vorenthalten. Hier sei noch eine Anmerkung gestattet. Das Buch ist allein auf die in der Literatur zugänglichen Forschungsergebnisse abgegrenzt. Daß eine andere Arbeitsweise, die auch unverwertetes und ungedrucktes Quellenmaterial beigezogen hätte, undurchführbar war, leuchtet wohl ein. Es handelt sich also streng genommen meist nicht um „Quellen“, sondern um Literaturnachweise. Hätte nicht eine getrennte Aufführung der gedruckten Quellen auch zu intensiverer Heranziehung und Auswertung derselben geführt? Es wäre doch von Wert, diesen immerhin ziemlich reichen Bestand geschlossen vor sich zu sehen und sich seiner zu bedienen. Dann wäre es wohl auch nahegelegen, eine andere Behandlung der Literatur vorzunehmen. Gerade eine solche Zusammenfassung und Auswertung des Literaturbestandes erfordert dringend eine Durchleuchtung, die die Problemlage nach Seite des Geleisteten wie des Ausstehenden transparent macht. Das wäre dann auch der Darstellung zu Gute gekommen. — Vf. hat sich auf den methodischen Grundsatz festgelegt, „die KG Bayerns“ — d. h. hier die evangelische KG Bayerns — „in den Strom der deutschen KG hineinzustellen“. Es wird sehr schwer sein, hierüber ein richtiges Urteil abzugeben. Für eine solche Behandlung fehlen fast alle Vorarbeiten. Eine Fülle entlegenster Literatur müßte bewältigt werden und die Arbeitskraft eines einzelnen würde hiefür kaum ausreichen. Das Ergebnis würde weithin wohl die Arbeit nicht lohnen. Denn Bayern war eben doch lange Zeit ein scharf umgrenztes Land mit eigenartiger Entwicklung und seine bodenständige Art blieb bestimmend bis in die moderne Zeit. So kommt denn auch Simon über gewisse, letztlich ziemlich allgemein gehaltene große Linien, die nicht allzuviel austragen, kaum hinaus. Die andere Frage, wie weit denn die evangelische KG Bayerns von Einfluß für die deutsche evangelische KG wurde, wird kaum berührt; sie hätte auch ins Uferlose führen müssen. So gerät aber der Grundsatz selbst, so bestechend er erscheint, ins Wanken. So wenig an diesen prinzipiellen Erwägungen vorübergegangen werden soll, so wenig darf doch die Leistung dieser Arbeit und ihr unbezweifelbarer Wert dadurch beeinträchtigt erscheinen. Es ist ein riesiges Material, dessen Vf. habhaft werden mußte und das er gestaltet hat. In übersichtlicher Gruppierung werden wir durch die G der Kirche auf bayerischem Boden sicher geführt und unsere innere Anteilnahme an dem Geschehen wächst von einer Periode zur nächsten. In der Zeit der Reformation wird nach der ersten Verbreitung der reformatorischen Erkenntnis die Reformation als Volksbewegung bis 1524 geschildert, dann Ansätze zu neueren Gottesdienstformen, der Bauernkrieg, Wiedertäufer, Gegner und Förderer der Reformation in Bayern werden lebendig, Bündnisverhandlungen und Bekenntnisbildung bis zur brandenburgisch-nürnbergischen Kir-

chenordnung von 1533, die Weiterentwicklung bis zum Schmalkaldischen Krieg und über das Interim bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555: das alles in seiner Gestaltung der einzelnen Gebiete. Ein weiterer Abschnitt behandelt den Ausbau der evangelischen Kirche: zunächst den äußeren Ausbau des Kirchenwesens in Verfassung und Verwaltung (Vermögen, Kirchenbücher), dann Gottesdienstordnungen, Schulen, Kirchenzucht, schließlich die innerkirchliche Auseinandersetzung: Osiander und Karg, Frankfurter Rezeß 1558 und Naumburger Tag 1561, Calvinisten und Flacianer, Lehrkämpfe an einzelnen Orten und Wucherstreitigkeiten, Bekenntnisbildung bis zum Konkordienbuch, konfessionelle Wirren in der Oberpfalz, allerlei Sekten. Es folgt eine Schilderung der Gegenreformation in den einzelnen Gebieten bis 1648 mit einem inhaltreichen abschließenden Kapitel über das „Innere Leben während der Gegenreformation“. Der Pietismus Speners, Franckes, der Herrnhuter erzeugt auch in den bayerischen Gebieten Lebensäußerungen mannigfacher Art. Missionsarbeit, wissenschaftliche Arbeit und evangelischer Kirchenbau dieses Zeitraumes erfahren interessante Würdigung. Mit der Beschreibung der Berchtesgadener und Salzburger Exulanten schließt der Abschnitt. Die folgende Zeit des Rationalismus führt weithin, aber nicht allenthalben zur Auflösung des Lehrinhaltes, wovon Agenden, Gesangbücher und Katechismen zeugen, und zum teilweisen Verfall des Gemeindelebens. Hineingestellt in diese Zeit wird auch die Entstehung der bayerischen Landeskirche; sie wird als „ein echtes Kind des Rationalismus ihrer äußeren Gestalt nach“ (S. 560) bezeichnet. Ein letzter großer Abschnitt unter der Überschrift „die innere Gestaltung der bayerischen Landeskirche durch die Erweckungsbewegung“ bringt die Entwicklung bis zum „Ende der Staatskirche und der Neugestaltung einer freien Kirche“ im Jahre 1919. Die katholische (Martin Boos, Feneberg, Goßner, Sailer, Lindl) und die evangelische Erweckungsbewegung mit ihrem Mittelpunkt in Erlangen und dem „Korrespondenzblatt“, Kniebeugungsstreit, Löhe, Kirche im Staat, äußerer und innerer Mission und schließlich noch die theologischen Auseinandersetzungen (Geyer und Rittelmeyer) führen zum Weltkrieg und damit an die Schwelle der Gegenwart. Wenn wir diese Fülle des Gebotenen überblicken, werden wir mit Staunen gewahr, was auf dem Gebiete der bayerischen KG erarbeitet wurde und wie fruchtbar der bayerische Boden für die Entfaltung evangelischer KG sich erwiesen hat. Wir ahnen zugleich, daß in dem vielen, was da scheinbar nebeneinander und manchmal auch gegeneinander geschieht, ein tieferer Sinn waltet, der das alles zusammenfaßt zu einer höheren Einheit. Angesichts dieser Erkenntnis verstummen alle Einzelwünsche und Einzelaussagen, die an einem solchen Werk immer gemacht werden können, und wir danken es seinem tapferen Verfasser, daß er uns mit einer evangelischen KG Bayerns beschenkt hat, die dem Forscher von nun an unentbehrlich ist, in die wir uns aber auch gerne zu gewinnbringender Lektüre versenken.

Ludwig Turtur.

Alte Kirche

Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer, Zweite Abteilung — 10. Auflage) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941. XII 567 Seiten.

Man braucht nur einige Seiten in Bultmanns Buch zu lesen, um zu erkennen: Hier haben wir ein Meisterwerk der Auslegungskunst vor uns, in dem das ganze exegetische Handwerkszeug mit souveräner Überlegenheit gehandhabt und in den Dienst der Gesamtinterpretation gestellt wird. Methodisch gesehen ist das Buch die Vollendung jenes großen wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses, der mit der historischen und literarischen Radikalkritik Wredes, der formgeschichtlichen Fragestellung Gunkels und der religionsgeschichtlichen Arbeit Boussets begonnen hat und seitdem namentlich durch die Hypothesen Reitzensteins und die Neuerschließung der mandäischen Texte vorwärtsgetrieben wurde. Wir alle kennen die Johannesstudien, die Bultmann in der Nachfolge dieser Männer in der Gunkelfestschrift, in ZNW, Kittels Wörterbuch und anderwärts publiziert hat, Denkmäler der intensiven zwanzigjährigen Forschungsarbeit, deren Endresultat unser Kommentar ist. Darüber hinaus ist das Buch der exegetische Niederschlag ganz persönlicher theologischer Denkarbeit, die vorläufige Endstation jenes ganz individuellen Weges, den Bultmann gegangen ist von Herrmann über Barth zu Heidegger. Das, was mir selbst das Wichtigste an dem Buche geworden ist, nenne ich zuletzt: Dieser Kommentar ist geschrieben aus einer unerbittlichen geschichtlichen Verantwortung heraus. Was Bultmann etwa zu J 18,28—19,16 schreibt, ist (darf ein sehr viel jüngerer Fachgenosse so sagen?) das Charaktervollste, was ich je über dieses welthistorische Thema gelesen habe. Wäre das Papier im Augenblick nicht so knapp, so würde ich vorschlagen, dieses Stück im Sonderdruck zu veröffentlichen als das kostbarste Geschenk Rudolf Bultmanns an seine Kirche und sein Volk.

So ist dies Buch in mehr als einer Hinsicht ein geistesgeschichtliches Dokument. Es ist klar, daß sich auf einen Kommentar von derart repräsentativer Bedeutung sofort alle Fragen konzentrieren müssen, die durch die exegetische Arbeit und speziell die „johanneische“ Diskussion der letzten Jahrzehnte wach geworden sind. Was sagt Bultmanns Buch über Verfasser, Ort und Zeit, was sagt es zur Literarkritik, Formanalyse, Religionsgeschichte, Theologie des Vierten Evangeliums?

Durch die letzten Kapitel des Johannesevangeliums geht die Gestalt des Lieblingsjüngers hindurch, und in J 21, 24 wird das Evangelium selber auf diesen Lieblingsjünger zurückgeführt. Bultmann erklärt uns, daß dieser Lieblingsjünger eine symbolisch-allegorische Idealgestalt ist, die nie gelebt hat. Demnach liegt in J 13 zwischen dem Kyrios und seinen zwölf Jüngern von Fleisch und Blut eine Idealgestalt zu Tische, die irrealer ist als Banquos Geist an der Tafelrunde des Macbeth. In J 19 findet die heimatlose Mutter des Gekreuzigten Zuflucht in dem idealen Hause einer Idealgestalt. In J 20 läuft der einigermaßen realgestaltige Petrus mit der Idealgestalt des Lieblingsjüngers um die Wette wie mit seinem lichten Schatten. Erst J 21, so lesen wir bei Bultmann, hat die Idealgestalt des Lieblingsjüngers ins Realgeschichtliche umgedeutet und dadurch den Anknüpfungspunkt geschaffen für die altkirchliche Verfassertradition. Bultmann will diese Verfassertradition austreichen, aber verzichtet auf den Aufbau einer besseren Verfasserhypothese. Die altantatolische Kirche hat den Lieblingsjünger und Evangelisten bekanntlich mit dem Dodekajünger Johannes identifiziert. Die Alexandriner wollten das nicht wahr

haben, und Euseb ist durch die „Synthese“ anatolischer Tradition und alexandrinischer Theorie in die fatalsten Selbstwidersprüche geraten. Die neuere Radikalkritik hat die alexandrinische Theorie weiterentwickelt und allerlei Verwehlungshypothesen ausgedacht. Wie hat sich noch Hirsch bemüht, eine konkrete Vorstellung von der Person, Heimat und Zeit des Evangelisten Johannes zu gewinnen. Zum Unglück sind seine Hypothesen alsbald hinfällig geworden durch die Auffindung eines Papyrusblattes, das die Verbreitung des Johannesevangeliums schon vor 130 bis hinunter nach Ägypten beweist. Bultmann kennt diesen Papyrus und seine Bedeutung, hält sogar die Verbreitung des Johannesevangeliums in Ägypten schon für die Zeit um 100 für gesichert (cf. zu 5,43). Nun ist man doppelt gespannt, wie er sich äußern wird. Was sagt er über den Verfasser, wenn es doch nicht der Zebedaide und Lieblingsjünger Johannes sein soll? Nichts. Was erfahren wir über den Entstehungsort des Evangeliums? Nichts. Was über die Entstehungszeit? Nichts. Historisch gesehen hängt also Bultmanns Exegese völlig in der Luft und findet auch bis zuletzt keinen festen Boden unter den Füßen. Dibelius (Th L Z 1942) hat gewiß recht: es ist ein methodologischer Vorzug des Kommentars, daß die Exegese nicht von vorgefaßten Verfasserhypothesen abhängig gemacht wird. Aber es ist eine Enttäuschung, daß die Exegese auch nicht zu einer Verfasserhypothese hinführt. Es mag sein, daß Bultmann sich die Klarstellung dieser Probleme für eine andere Gelegenheit vorbehalten hat. Bis dahin jedoch wirkt sein Schweigen wie der Offenbarungseid der alexandrinischen Hypothesenbildung und ihrer radikalkritischen Erben.

Viel Arbeit verwendet Bultmann allerdings darauf, im Sinne Schlatters und anderer den semitischen Sprachformen im Vierten Evangelium nachzugehen, und endet damit, daß der Vf. ein Semit sein muß. Aber auch dieses kärgliche Ergebnis wird noch gründlich entwertet durch die literarkritische Aufspaltung des Evangelisten in eine Vielzahl beteiligter Autoren:

Es gibt im Johannesevangelium Stellen (z. B. 14,31b), die seit jeher zu literarkritischen Operationen gereizt haben; und J 21,24; 7,53 ff beweisen, daß an dem fertigen Evangeliencorpus noch gearbeitet worden ist. Man kann es darum schon verstehen, daß ein Forscher wie Hirsch (der sich auch neuerdings wieder mit programmatischem Nachdruck auf den Boden der klassischen Quellenkritik Wellhausens und Holtzmans gestellt hat) seinerzeit alle Kraft an die literarkritische Analyse und Umgruppierung des johanneischen Evangelienstoffes gewandt hat, weiß indessen, daß seine Hypothesen bereits durch die erste historische „Stichprobe“ ins Unrecht gesetzt wurden, durch den ägyptischen Papyrusfund, der fast gleichzeitig aufgetaucht ist und uns J 18,31—33 schon in genau derselben Form bietet wie unser „heutiger“ Evangelientext, während Hirsch das Stückchen auf verschiedene Autoren des vorgerückten zweiten Jahrhunderts verteilen wollte. Bultmann weiß das. Umso mehr muß man den Mut bewundern, mit dem er aufs neue an die quellenkritische Arbeit geht und wieder ganz neue Quellenhypothesen aufstellt, ganz neue Autoren konstruiert und ganz neue Ausscheidungen und Umstellungen, höchst durchgreifende Umstellungen, vornimmt. Das Ergebnis ist ein Fünftes Evangelium, aus johanneischem Material aufgebaut — das Evangelium kata Bultmann, wie es Joachim Jeremias (in DLZ) genannt hat. Es ist freilich kein sehr zuversichtlicher Mut, mit dem Bultmann diese Evangelienchirurgie treibt, es ist oft mehr eine verzweifelte Tapferkeit. Manchmal glaubt man aus dem Tone Bultmanns herauszuhören, daß er selber unter dem Eindruck steht: Hier ist etwas geschehen — aber niemand weiß, was eigentlich! Hier muß etwas geschehen — aber wer weiß, was eigentlich? Bultmann achtet sehr genau auf den Sach- und Denkszusammenhang der kleinsten wie der größten Evangelienstücke und bietet uns hierzu eine Fülle feiner Bemerkungen. Wäre es da nicht lohnender gewesen, er hätte mit dieser Formalmethode das faktische Johannesevangelium analysiert, das Buch, das doch

nach Bultmanns eigenen termini post und ante in wenigen Jahren entstanden sein muß, schon um 100 in der heutigen Form bis nach Ägypten gedrungen war und in dieser Gestalt Geschichte gemacht hat? Statt dessen sollen wir Bultmann nun glauben, daß das Evangelium in seiner Endgestalt von einem unbekanntem und ungeschickten Autor zusammengebastelt ist — nicht viel anders als — aber ich will einen Vergleich unterdrücken. Jedenfalls, Althaus glaubt es ihm nicht (s. Dt. Pfarrerbl. Jan. 1943) und Dibelius auch nicht (s. ThLZ 1942 Sp. 263). Ich auch nicht.

Im übrigen weiß man, wie der muntere Wettbewerb der literarkritischen Operationen, der unsere Väter in Atem hielt, mit einem Schläge problematisch wurde, als Hermann Gunkel uns in die Eigengesetzlichkeit der literarischen Formen einführte und wir erkannten, wie vieles organisch zusammengehört, was selbst ein Bousset noch atomistisch zerteilt hatte. Gunkel selbst hat es oft genug ausgesprochen: Wie sind wir wieder so konservativ geworden durch unsere formgeschichtlichen Entdeckungen. — Gunkel hat uns aber auch gezeigt, daß alle formgeschichtliche Arbeit hoffnungslos in der Luft steht, solange wir den „Sitz im Leben“ nicht ermittelt haben, der einer literarischen Gattung zukommt und ihre Formgesetze bestimmt. Wer davon nichts weiß, muß mit seinen literarkritischen Operationen notwendig in die Irre gehen. Denn was würde wohl aus dem Text der Bachschen Matthäuspasion werden, wenn ein Quellenkritiker ohne Ahnung von der Geschichte, Praxis und Form der Passionsmusiken das Textbuch analysieren, reduzieren und in die „ursprüngliche“ Ordnung bringen wollte?

Wir alle verehren in Rudolf Bultmann „l'une des deux lumières de la formgeschichtliche Schule“, wie es ein Franzose einmal schön gesagt hat. In formgeschichtlicher Hinsicht habe ich darum auf den Kommentar ganz besondere Hoffnungen gesetzt und das Buch in studentischer Ungeduld schon vor fast 20 Jahren „vorbestellt“. Hier ist meine Enttäuschung am ärgsten. Man hört einmal (zu J 13,1) vom Typus gnostischer „Abschiedsgebete“, aber kein Wort über die Formgeschichte der Abschiedsreden. Das Abschiedsgebet aber ist im Vierten Evangelium genau wie in der vorjohanneischen Literatur nur ein Formelement in der größeren Gattung der Abschiedsreden, die eine reiche Geschichte und komplizierte Baugesetze hat (Ich habe inzwischen in RAC und anderwärts einiges Material vorgelegt). Man muß diese Bauformen kennen, ehe man einen Umbau von J 14—17 wagen darf. Es könnte sein, daß unsere naiven literarkritischen Operationen auch hier wieder einmal durch gattungsgeschichtliche Strukturanalysen ad absurdum geführt würden. Soll die Kritik nun die Waffen strecken? So pflegte Hermann Gunkel in solchen Situationen zu fragen — um mit der Lösung zu antworten: „Nein, vielmehr Kritik der Kritik!“ Das ist der Weg, auf dem so mancher von uns konservativ geworden ist, im Unterschied von anderen, die immer schon konservativ gewesen und geblieben sind und anderen, die immer noch eine Kritik treiben, die naiv heißen muß, weil sie nicht durch die Selbstkritik hindurch gegangen ist. — Bultmann sagt manches von gnostischen Gesängen und Hymnen des Täuferkreises und geht der Kunstprosa des Vierten Evangeliums streckenweise sehr sorgfältig nach. Aber wenn wir die Gunkelsche Frage nach dem Sitz im Leben stellen, dann erhalten wir eine Antwort, die keine Antwort ist: „die Tradition“. Es sind in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Forschern hervorgetreten, die unabhängig voneinander auf den liturgischen Charakter des Johannes-evangeliums gestoßen sind. Bultmann kennt und nennt diese Forschungen, ohne ihnen weiter nachzugehen. Aber man muß hier Klarheit schaffen, ehe man hoffen darf, Verse wie J 14,31 oder 19,35 und viele andere Rätselstellen literarkritisch und exegetisch klären zu können. Ist die Liturgie vielleicht der gesuchte Sitz im Leben für das Vierte Evangelium, seine Teilelemente oder das Corpus im ganzen? Bultmann stellt diese Frage überhaupt nicht. Sind das Er-

müdungserscheinungen, gewiß nicht Bultmanns, vielleicht aber der Bultmannschen Methode?

Die größte Kraft verwendet Bultmann auf die Aufbringung religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials. Dabei nimmt er die Analogien, wo er sie findet. Die Märchen der Weltliteratur werden fleißig zitiert, und man glaubt ein Religionsgeschichtliches Volksbuch von anno 1910 vor sich zu haben, wenn man zu J 1,35 ff den Satz liest: „Das Märchenmotiv des ‚Schwan, kleb an!‘ ist in eine höhere Sphäre übertragen“. Trotzdem kommt nicht immer viel Neues zutage, wie man z. B. in der Sammlung der Ichformeln zu J 6,35 nachprüfen kann, wenn man die älteren Materialsammlungen (von Norden, Deißmann, Bauer, Stauffer u. a.) daneben legt. Was Bultmann hier und anderwärts an Neuem hinzubringt, stammt im wesentlichen aus späteren gnostischen Texten. Das aber ist historisch so gut wie wertlos:

Bekanntlich hat Wilhelm Bousset sich nach seinen epochemachenden Forschungen zur vor- und frühchristlichen Apokalyptik allerlei gnostischen Studien zugewandt und die These aufgestellt, die Gnosis gehöre in die Vorgeschichte des Christentums. Harnack hat dem widersprochen und auf die durchweg nachchristliche, oft erst sehr späte Entstehungszeit der uns bis dahin bekannten gnostischen Texte (z. B. auch der Od. Sal.) verwiesen. Darauf hat Reitzenstein die Mandaica ins Feld geführt und viel von den älteren Traditionen gesprochen, die in diesen ganz jungen Texten enthalten seien. Aber das blieb eine *petitio principii*, und Lietzmann, Schaefer, Dölger, Peterson und viele andere konnten klarstellen, daß auch die mandäische Gnosis späten Datums und vom Christentum beeinflusst ist — nicht umgekehrt. Damit sind selbstverständlich noch nicht alle Probleme der Gnosisforschung gelöst. Denn wir haben z. B. in den frühantiken Gathas des Avesta und den vorchristlichen Partien der Zwölfertestamente einzelne Elemente, die man gnostisch oder richtiger prägnostisch nennen könnte; wir finden in den Johannesschriften des NT Kampfsätze gegen gnostisierende Lehren und erfahren aus der altkirchlichen Tradition, daß Johannes in Kleinasien mit gnostischen Irrlehrern zu kämpfen hatte. So durfte man schon gespannt sein, wie Bultmann die Dinge nun anfaßt. Seite 11 f lesen wir: „Muß auch das Ganze dieser (sc. gnostischen) Anschauung im wesentlichen aus Quellen rekonstruiert werden, die jünger als Joh sind, so steht doch ihr höheres Alter (von B. gesperrt) einwandfrei fest“. Wir haben solches oft gehört — und warten noch immer auf den Beweis, Bultmann fährt fort: „Es (das einwandfrei höhere Alter) wird einmal dadurch erwiesen, daß sich die Grundgedanken übereinstimmend in der religionsphilosophischen Literatur des Hellenismus seit dem 1. Jh. p. Chr. und in den christlichen gnostischen Quellen finden. Dazu kommt das Zeugnis des Ignatius wie der Oden Salomos und der mandäischen Schriften . . . die vorchristliche jüdische Sophiaspekulation . . . Philon . . . die paulinische und deuteropaulinische Literatur“. Multa, non multum. Das steht schon bei Reitzenstein und zumeist schon bei Bousset. Ja, Bultmann fällt hinter Bousset zurück, wenn er die wirklich altiranischen Zeugnisse (wie Zarathustras Gathas) völlig vernachlässigt und seine Beweisführung statt dessen mit pseudoiranischen „Erlösungsmysterien“ und pseudohistorischen „Typen“ belastet. So kann der kritische Historiker nur dem Vordersatze des obigen Bultmannzitates zustimmen und noch einmal feststellen, daß Bultmann die Vorgeschichte des Johannesevangeliums „im wesentlichen“ aus nachjohanneischen Quellen rekonstruieren will. Wer auf dem Boden der Harnack-Lietzmannschen Kritik steht, muß Bultmanns religionsgeschichtliche Genealogie als einen einzigen Anachronismus ablehnen. Umgekehrt wird ein Schuh draus! Die Folge dieses Anachronismus ist, daß Bultmanns religionsgeschichtliche Exegese historisch völlig in der Luft steht. Wir hören viel zu wenig von wirklich vorjohanneischer Geistesgeschichte und garnichts Positives über die antignostische Polemik. Statt dessen erscheint Johannes allenthalben als eine „höchst individuelle“ Abwand-

lung, eine „eigentümliche Modifizierung“ der Gnosis (cf. Bultmann in Kittels Wörterbuch I S. 245.249). Ist Hegel eine höchst individuelle Modifikation des Marxismus? — Bultmanns Vorliebe für die nachjohanneischen Texte ist aber umso erstaunlicher, als diese Texte nach Ausweis seines eigenen Kommentars die Hoffnungen, die man anfänglich auf sie gesetzt hatte, an entscheidenden Punkten enttäuschen. Kein geringerer als G. P. Wetter hat im Jahre 1915 einen eigenen Aufsatz über die prädiatlose Formel „Ich bin es“ geschrieben (ThStKr 88) und darin mit aprioristischen Argumenten das Postulat verfochten, die rätselhafte Formel „müsse“ aus gnostischen Traditionen stammen. Einen einwandfreien Beleg dafür konnte er freilich nach seinem eigenen Eingeständnis „noch“ nicht vorlegen. Inzwischen sind die Mandaica bekannt geworden. Wenige kennen sie besser als Bultmann. Erwartungsvoll schlägt man darum J 8,24 auf — und findet dort Schlatter und das AT zitiert, aber nicht Einen synkretistischen Beleg. Bultmann hat also nichts gefunden. Kann man sich einen peinlicheren Fehlschlag des „gnostischen“ Forschungsprogramms vorstellen? Ein anderer würde daraufhin die Waffen strecken. Bultmann kapituliert nicht. Allen Respekt. Aber er kämpft für eine verlorene Sache. Schade!

Als vor reichlich zehn Jahren der Name Martin Heideggers in aller Munde war, hat ein hochverdienter und geistvoller Germanist einen Vortrag über die Philosophie der Edda gehalten und darin eine Entmythologisierung der alt-nordischen Götterdichtung in Richtung auf Heideggers Existentialphilosophie unternommen. Da erschien z. B. das Eichhörnchen Ratasok, das an der Welt- esche Yggdrasil auf und ab läuft, als mythologisches Bild dessen, was Heidegger das „Gerede“ nennt, das ja gewissermaßen auch durch die Welt hin und her läuft.

Unterdessen ist das Gerede um die Existentialphilosophie etwas stiller geworden. Und nun führt uns Bultmanns Johanneskommentar einen Entmythologisierungsprozeß vor, dessen Anfang diesmal die orientalische Kosmologie, dessen Ende aber wiederum Heideggers Daseinsverständnis ist. Die erste Zwischenstation auf diesem Wege ist die Gnosis, die zweite ist Johannes. Danach ist bedauerlicherweise ein Rückschlag eingetreten. Denn das Johannesevangelium ist kirchlich redigiert, das heißt aber remythologisiert worden. Vor allem soteriologische, sakramentale und eschatologische Ideen sind auf diese Weise sekundär und sinnwidrig in das Evangelium eingetragen worden (Stählins „Versuch“ in ZNW 1934 war nach Bultmann vergeblich). Darum sind zuerst diese Verunreinigungen literarkritisch wegzuooperieren, dann ist das gereinigte Urevangelium des Johannes existentialphilosophisch zu interpretieren. Und damit hat dann ein Entmythologisierungsprozeß von drei Jahrtausenden seine Endstation erreicht. — Selbstverständlich, Bultmanns Exegese ist gemeint im Sinne Husserls als eine phänomenologische Heraushebung des primären Sachverhaltes aus der sekundären Interpretation. Aber geworden ist daraus eine religionsphilosophische „Hinüberdeutung“ (ein Terminus Georg Wehrungs) im Sinne der Alexandriner. Es ließe sich wohl manches Musterbeispiel dieser Existentialexegese anführen, das nicht minder drastisch ist als das Exempel vom Eddischen Eichhörnchen. Aber wir wollen nur eine Frage stellen: Wo hat eigentlich Jesus von Nazareth seine Stelle in jenem geistesgeschichtlichen Prozeß, der vom Alten Orient zu Heidegger, von der Gnosis zu Johannes führt? Ich habe Bultmanns Kommentar gewissenhaft durchgesehen und muß antworten: Nirgends! Der Weg der Geistesgeschichte, den Bultmann uns zeichnet, führt von der angeblichen Gnosis der Täufersekte an dem geschichtlichen Jesus vorbei direkt zum Vierten Evangelium. Aus der Gnosis hat „Johannes“ sein Welt- und Selbstverständnis, dorthin die literarische Gestalt des „Offenbarers“, dorthin den „ursprünglich gnostischen“ „Gedanken“ der Menschwerdung des Erlösers, dorthin die Passionsideen, dorthin die Kategorien seiner Interpretation des Oster- und Parusiegeschehens. Was der Bultmannschüler Jonas vom manichäischen Erlösungs-drama sagt, das kann Bult-

mann (zu J 16,33) in genau gleichem Sinne und Wortlaut vom johanneischen Erlösungsdrama sagen: „Kein Ereignis bloßer Vergangenheit (die es in der eschatologischen Zeitsicht nicht gibt), sondern symbolischer Archetyp und reale Bürgschaft aller Erlösung, für den Gläubigen wesenhafte Wirklichkeit, weil in Leiden und Befreiung die Vor-Vollziehung und dadurch Vor-Bestimmung des eigenen Schicksals“. Der Vierte Evangelist hat der Zentralgestalt seines zeitlosen Erlösungsmysteriums den Namen Jesus gegeben, den er in seinen Quellen vorfand. Die Frage, ob, wann, wo und wie ein solcher Jesus einmal wirklich gelebt hat, ist für das existentielle Verständnis des Erlösungsdramas genau so gleichgültig, wie die Frage, ob Baldur je gelebt hat und gestorben ist, für das Existentialverständnis der Edda. Ja, man möchte mit einer Bultmannschen Lieblingsformel hinzusetzen: jene Frage darf überhaupt nicht gestellt werden. Wer sie trotzdem stellt, verrät nur, daß er immer noch nicht begriffen hat, was die „für den Gläubigen wesenhafte Wirklichkeit“ des „eschatologischen“ Erlösungsmysteriums ist — im Sinne Bultmanns, versteht sich. Denn es kommt nach Bultmann alles darauf und nur darauf an, daß der Offenbarer des Johannesevangeliums durch die maieutischen Offenbarungsworte, die aus der Gnosis entnommen sind, den Menschen zum gnostischen GNOTHI SAUTON führe, d. h. zum Heideggerischen Selbstverständnis des Daseins. „Jesus schenkt nicht eine andere ZOE als der praexistente Logos, sondern er schenkt die im Glauben an ihn realisierte Möglichkeit, sich in der ZOE zu verstehen. Er verheißt „jene Eigentlichkeit der Existenz, die in der Erleuchtung des definitiven Sichverstehens geschenkt wird“ (cf. dazu Dibelius aaO.). Ich bitte dich, von wem redet der Exeget, von sich oder von einem anderen?

Ethelbert Stauffer.

Mittelalter

Schreiber, Georg: Kluny und die Eigenkirche. Zur Würdigung der Traditionsnotizen des hochmittelalterlichen Frankreich. S. A. aus: Archiv für Urkundenforschung Bd. 17:1942 S. 359—418.

Der Verfasser setzt mit dieser Darbietung Studien fort, die er mit seinem Erstlingswerk vor mehr als drei Jahrzehnten begonnen hat (Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden namentlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. bis auf Lucius III. 1099—1187, 1910 2 Bde). Besonders eindringliche und in die Tiefe führende Anknüpfungen verbinden uns hier mit dem vierten Abschnitt des früheren Werkes: Kurie und klösterliche Eigenkirchen (Bd. 2. S. 1—213). Noch heute beachtlich sind die Ausführungen, mit denen Karl Brandi dieses Erstlingswerk Schreibers begrüßt hat (Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung Bd. 2.: 1912 S. 399 ff. — wiederabgedruckt in Brandi, ausgewählte Aufsätze, 1938, S. 255—276, darin Kluny betr. besonders S. 267/268). Schreiber behandelt in seinem vorliegenden Aufsatz 1.) Klunys Erforschung, neue Forschungsaufgaben, 2.) das kluniazensische Priorat, 3.) Traditionsnotizen der Gascogne, 4.) Schenkungsmotive, 5.) Priorat und Diözesanverwaltung sowie abschließend 6.) Kluny und der Gregorianismus. Das kluniazensische Priorat, das im Mittelpunkt der Betrachtung steht, ist das dem hl. Johannes dem Täufer geweihte St. Mont in der Gascogne, D. Auch, dessen Frühgeschichte durch das von Jaurgain und Mamus vorgelegte Cartulaire (1904) gut zugänglich ist. Die Form der Urkunde wird weithin durch den Inhalt bestimmt. Die Schen-

kungsmotive sind außerordentlich mannigfaltig, und immer erneut muß die Schenkung durch eine nachträgliche Gegenleistung des Beschenkten gesichert werden, so daß an die Stelle der Schenkung tatsächlich nur zu oft der Kauf tritt, der der Zeit und dem Rechtsgefühl des Volkes mehr entsprach als die Schenkung. —

Während Schreiber in „Kurie und Kloster“ und auch in seinen neueren Abhandlungen zur Kultur und Geschichte der Prämonstratenser — vgl. z. B. in dieser Zeitschrift 60:1941 S. 354 ff. — das 12. Jahrhundert behandelt, geht er hier ausschließlich auf die Verhältnisse des 11. Jahrhunderts ein, ohne daß damit seine früheren grundsätzlichen Ergebnisse irgendwie beeinträchtigt werden. Die vielerlei Spannungen, die der blühende Kranz lebensvoller Eigenkirchen zwischen Kloster und Bischof auslöste, werden an diesem vortrefflich ausgewählten Beispiel aufgezeigt. Auf jeden Fall dürften Regel und Ordensstatut im 11. Jahrhundert weithin nicht so unbeachtlich gewesen sein, wie das A. Brackmann für die Salzburger Kirchenprovinz annimmt (Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz, 1912, bes. S. 76 f.). Die starke Verwurzelung klösterlichen Lebens in der wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Struktur von Volk und Land tritt besonders deutlich in das Licht der Geschichte in dieser befruchtenden Gegenseitigkeit von Kluny und seinen Prioraten. Schreiber macht deshalb Bedenken geltend gegenüber der Schlagwort gewordenen „gregorianisch-kluniazensischen Reform“. Das „Kluniazensische“ war nicht das eindeutig jenseitig Orientierte, Kluny hatte vollen Anteil an der „Bezwingung der Welt“ durch das abendländische Klosterwesen. Aber diese „Bezwingung der Welt“ — vgl. A. v. Harnack, der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von dem der Abendländischen, Sitzungsberichte der Kgl. Pr. Akademie der Wissenschaften Berlin, 1913 S. 157—183 — setzte auch einen gewissen Anteil an der Welt voraus. Dieses Teilhaben an der Welt mußte auch Kluny teuer bezahlen mit einem sehr bald völligen Strukturwandel seiner einst so schöpferischen Idee.

Otto Lerche.

Wilhelm Hotzelt: Kirchengeschichte Palästinas von der Urkirche bis zur Gegenwart in fünf Teilen. III. Teil: Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099—1291; 8^o, 254 S., 16 Bildseiten u. 1 Karte. Köln, J. P. Bachem 1940. RM. 10,50 (Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Land 29—31).

Die Geschichte der Kreuzzüge ist bisher hauptsächlich nur unter politischen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten behandelt worden. Die Entstehung der Kreuzzugsbewegung im Abendland, die kriegerischen Auseinandersetzungen im Heiligen Lande selbst und schließlich der Zusammenbruch der Kreuzfahrerstaaen mit seinen Rückwirkungen auf das Abendland standen im Vordergrund des historischen Interesses. Daß mit den Kreuzzügen dort auch eine besondere kirchliche Entwicklung mit eigener Geschichte in Gang kam, wurde wenig beachtet. Diesem Mangel versucht Hotzelt abzuhelfen, indem er im vorliegenden 3. Teilbande seiner auf fünf Bände berechneten Kirchengeschichte Palästinas erst einmal die Zeit der Kreuzzüge von 1099 bis 1291 behandelt.

Dem geschichtlichen Verlauf entsprechend gliedert sich seine Studie in zwei Teile: 1. die Zeit der Eroberung des Landes und der Ausbreitung der lateinischen Kirche bis zum Zusammenbruch des Königreichs Jerusalem und 2. die Zeit des Exils der Kirche von Jerusalem bis zur Vertreibung der Abendländer aus ganz Syrien. Aufgrund einer kritischen Sichtung der wenigen vorhandenen Quellen stellt Hotzelt die wichtigsten Ereignisse zusammen und behandelt für jeden dieser beiden Abschnitte gesondert das Verhältnis von Staat und Kirche,

die hierarchische Organisation der Kirche, die Beziehungen zu den in Palästina ansässigen schismatischen orientalischen Kirchen und die Gestaltung des religiösen Lebens in den Kreuzfahrergemeinden. Dann wird jedem der 22 — 10 sind es in der ersten Periode, 12 im Exil — lateinischen Patriarchen ein eigener Abschnitt gewidmet, in dem über dessen Erhebung oder Wahl zum Patriarchen und über die hervorragendsten Begebnisse seiner Amtstätigkeit berichtet wird. So erhält man zuverlässige Auskunft über den Aufbau der Hierarchie im Patriarchat Jerusalem, über die kirchlichen Besitzverhältnisse und die sich daraus im etwaigen Kriegsfall ergebenden Verpflichtungen, über die Bedeutung der einzelnen berühmten Kultstätten in Jerusalem und Bethlehem für die Entwicklung des religiösen Lebens, über das Reliquienwesen, über die Tätigkeit der abendländischen Mönchsorden, über die Spannung zwischen den geistlichen Ritterorden und der übrigen kirchlichen Organisation, über die enge Zusammenarbeit des Patriarchen mit der Krone und den sich daraus ergebenden positiven und negativen Folgen, aber auch über die schweren politischen und moralischen Fehler, die schließlich zu der Katastrophe von 1187 führen mußten. Hierbei und bei dem endgültigen Verlust der Stellung wohl mit am schwersten, daß die Aufgabe der Verständigung mit den im Lande vorhandenen östlichen Kirchen nicht bewältigt wurde und dadurch vor allem die Chance der Verbindung mit den zum Teil nestorianischen Mongolen gegen die Sarazenen verlorenging.

Möchte man zuerst vielleicht bedauern, daß Hotzelt seine Untersuchung grundsätzlich auf das Schicksal der lateinischen Kirche in Palästina beschränkt, so ergibt sich doch gerade daraus ein abgeschlossenes Bild jener seltsamen und tragischen Berührung der abendländischen Form der christlichen Religion mit ihrem fernen Ursprungsland, sodaß die Forschung dem Verfasser für die entsagungsvolle Kleinarbeit an dem spröden Stoff nur Anerkennung zollen und dem Erscheinen der weiteren Teilbände erwartungsvoll entgegensehen kann.

Ernst Reifke.

Martin Grabmann, Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (Sitz.Ber. d. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Ablg., Jahrg. 1941 Bd. II Heft 10).

In der vorliegenden Studie stellt Grabmann die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles in einer literaturgeschichtlichen Übersicht dar, die sowohl einen Überblick über die Behandlung dieser Kommentare in der bisherigen Forschung als auch, wie in allen Untersuchungen Grabmanns, eine Sichtung und Charakteristik des bis jetzt nur handschriftlich vorhandenen Materials bietet.

Die Studie setzt mit der Besprechung der Politikkommentare aus dem 13. Jahrhundert, den beiden Werken von Albert dem Großen und Thomas von Aquin, ein. Unter Auswertung der einschlägigen Untersuchungen besonders von Pelster, Scheeben, Rohner und Meersseman neigt Gr. dazu, den Kommentar Alberts des Großen in die letzten Jahre von dessen Wirksamkeit zu verlegen und dem Kommentar von Albert die Priorität gegenüber dem Kommentar von Thomas zuzuerkennen, obgleich Albert in seiner Auslegung sich der für Thomas charakteristischen Quaestionenform bedient und die sonst von ihm gebrauchte paraphrasierende Methode der Erklärung hat fallen lassen.

Was den Politikkommentar von Thomas anbetrifft, so gibt Gr. die von ihm schon früher getroffene Feststellung über den Umfang des von Thomas selbst stammenden Teiles (bis einschl. lib. III, lect. 6) und über die lib. III, lect. 7 einsetzende Fortführung der Erklärung durch Petrus von Auvergne wie-

der. Als Abfassungszeit für den Kommentar von Thomas kommt das Jahr 1272 in Betracht, kaum eher, weil Petrus von Auvergne in dieser Zeit Schüler von Thomas gewesen ist. Offen bleibt die Frage, ob Ägidius von Rom einen Kommentar zur aristotelischen Politik verfaßt habe. Hier schließt sich Gr. den Darlegungen von Gh. Bruni (1936) an, der in einer Ravenner Handschrift einen anonymen Politikkommentar gefunden hat. Dieser folgt auf den sicher echten Rhetorikkommentar des Ägidius und ist möglicherweise dessen Politikkommentar, der ihm von seinem frühen Biographen Jordanus de S. Victore auch zugeschrieben wird. Die politischen Lehren des Aristoteles hat jedenfalls Ägidius in seiner Schrift *De regimine principum* verarbeitet.

Die ersten Vorlesungen über die Politik des Aristoteles wurden an der Pariser Artistenfakultät gehalten. Zu ihr gehört Petrus von Auvergne, von dem außer seiner Vollendung des thomistischen Kommentars eine in Quaestionsform gehaltene Erklärung des aristotelischen Textes herrührt, über deren gedankliche Selbständigkeit Näheres noch nicht gesagt werden kann. Nach P. Glorieux soll sich ein zweiter, ebenfalls sich der Quaestionsform bedienender Kommentar in Bologna befinden.

Der Vertreter des Averroismus in Paris, Siger von Brabant, hat, wie aus den von Gr. angeführten Notizen des Pierre Dubois hervorgeht, auch einen Kommentar zur aristotelischen Politik verfaßt, der aber noch nicht wiedergefunden ist. Seine Entdeckung würde für die Zusammenhänge zwischen Marsilius von Padua, dem Verfasser des *Defensor pacis*, mit dem lateinischen Averroismus aufschlußreich sein. Abschließend bespricht Gr. kurz den in einer Handschrift der Stadtbibliothek zu Brügge enthaltenen anonymen Politikkommentar, der von G. Wallerand in seinen Studien über die Werke des Siger von Courtrai diesem fälschlich zugeschrieben wurde; einen anonymen in einer vatikanischen Handschrift überlieferten Politikkommentar; den von einem Codex der Ambrosiana gebotenen anonymen Politikkommentar, der sich von den aristotelischen Anschauungen an wichtigen Punkten distanziert; und endlich den in einer Oxforder und Londoner Handschrift enthaltenen anonymen Kommentar zur Politik, dem die Schrift *De regimine principum* des Ägidius von Rom vorausgeht.

Aus den Politikkommentaren des 14. Jahrhunderts werden die von Walter Burlaeus, Johannes Buridanus, Nikolaus von Oresme und Heinrich Totting von Oyta, z. T. unter Wiedergabe reicher Textproben, von Gr. ausführlich besprochen. Der Kommentar des Walter Burlaeus ist ungedruckt geblieben, aber in einer Fülle von Handschriften, von denen Gr. 17 zusammenstellt, überliefert. Die Politikerklärung von Burlaeus zielt nicht so sehr auf eine selbständige Problemerkennung an Hand des aristotelischen Textes, als auf die schulmäßige, übersichtliche Darstellung der aristotelischen Gedanken ab, wie Gr. an der auf die Quaestionsbehandlung verzichtenden, dafür sich der einfachen Kommentierungsform bedienenden Technik der Erklärung deutlich macht. Anders ist der Politikkommentar des auch für die Durchsetzung des Aristotelismus an den deutschen Universitäten einflußreichen Johannes Buridanus gehalten, der in mehreren Drucken vorliegt. Der Kommentar ist in Quaestionsform gehalten, und der aristotelische Wortlaut gibt den Anstoß für die mit seiner Interpretation entwickelten eigenen sozialpolitischen, kühnen und selbständigen Gedanken.

Seine noch nicht erfolgte Untersuchung würde für die Staats- und Gesellschaftslehren des Nominalismus von besonderer Bedeutung sein. Die Nachwirkungen von Buridanus lassen sich an dem schon dem 15. Jahrhundert angehörenden Ethikkommentar des Andreas von Schärding feststellen. Der unter seinem Namen gehende Politikkommentar stellt nicht ein selbständiges Werk dar, sondern die Abschrift des thomistischen Politikkommentars, mit dem eigene Erläuterungen verbunden werden.

Als Typ der spätscholastischen Aristotelesdeutung führt Gr. den erst kürzlich hinsichtlich seiner philosophischen und naturwissenschaftlichen Bedeutung herausgehobenen Nikolaus von Oresme vor. Er hat im Zusammenhang mit den wissenschaftlichen Plänen Karls V. von Frankreich neben anderen aristotelischen Werken die Politik ins Französische übersetzt und mit einer französischen Kommentierung versehen. Nach den Untersuchungen von Delisle ist das Handexemplar des Nikolaus von Oresme von seiner Politik- und Ökonomikübersetzung erhalten. Der französischen Übersetzung der Politik liegen wie bei den andern Schriften nicht der griechische Text, sondern ältere lateinische bzw. griechisch-lateinische Übersetzungen zugrunde. Der auch gedruckt vorhandene Kommentar von Nikolaus ist ein durchaus gelehrtes, andere Politikerkklärungen, besonders die von Albert und Thomas, heranziehendes, mit einer Fülle von Zitaten aus der klassischen Literatur, den Kirchenvätern, arabischen Schriftstellern und zeitgenössischen Sozialschriften geschmücktes Werk, das aus den Text erläuternden Glossen und Zeitfragen behandelnden Exkursen besteht.

Von Heinrich Totting von Oyta, dem Vertreter des Thomismus vor allem in Prag und Wien, ist neben anderen Erklärungen aristotelischer Schriften ebenfalls ein Politikkommentar erhalten. Aber die Kraft der selbständigen Problementwicklung fehlt hier; es kommt dem Verfasser vor allem auf die Herausarbeitung des aristotelischen Gedankenganges an. Die Bezeichnung dieser kurzen Kommentierung läuft deshalb auch sachentsprechender unter dem Namen von translationes.

Das 15. Jahrhundert hat im ganzen keine größeren selbständigen Aristotelesbearbeitungen mehr hervorgebracht. Die spekulative Fähigkeit ist erloschen. Die Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts sehen ihr Ziel in der pädagogischen Aufgabe, in die Gedanken und Schriften des Aristoteles selbst einzuführen. Das geschieht durch knappe, übersichtliche Zusammenstellungen und kompagnienartige Bearbeitungen der aristotelischen Schriften. Außer dem in einem Münchner Codex überlieferten anonymen Politikkommentar, der für diese spätmittelalterliche Aristotelesbearbeitung charakteristisch ist, bespricht Gr. die Abbreviationen des deutschen Dominikaners Johannes Krosbein, der „ein Aristotelesabbreviator großen Stils“ gewesen ist. Dagegen zeigt der der Mitte des 15. Jahrhunderts angehörende Kommentar des Johannes Versor, Professor an der Pariser Artistenfakultät und vielleicht auch in Köln, wieder selbständigen Charakter. Versor, dessen Kommentar in einem Wiegendruck der Münchner Staatsbibliothek enthalten ist, kommt es nicht nur auf die Erfassung des Gedankenganges der Politik, sondern auch auf die kritische Stellungnahme zu andern Aristotelesdeutungen und vor allem auf die selbständige Behandlung der einschlägigen politischen, kirchenpolitischen und sozialen Probleme, wie sie in der Mitte des 15. Jahrhunderts bestanden haben, an. Viele von Gr. beigebrachte Textproben belegen dies.

Den Schluß der vorliegenden Untersuchung bildet der Hinweis auf die durch den italienischen Humanismus des 15. Jahrhunderts gepflegte Beschäftigung mit Aristoteles. Sie folgt nicht mehr den alten Übersetzungen der Politik, sondern der von Lionardo Bruni hergestellten. Das gilt für die knappe, im übrigen den Kommentar von Thomas aufnehmende Erläuterung von Ludovicus Valentia von Ferrara, für den Kommentar von Guilelmus Becchius und den von Donato Acciaiuoli.

Die von Gr. vorgelegte Arbeit bringt einen weiteren aufschlußreichen Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Aristotelismus. Dieser vorwiegend literaturgeschichtlich orientierte Überblick sichtet und ordnet mit der souveränen Beherrschung der ungedruckten und gedruckten Quellen, die Gr. eigen ist, das Material. Dabei wird auch die weitergehende Frage nach der Bedeutung der aristotelischen Staatsauffassung für die mittelalterliche Politik und Staats-

lehre gestellt, wie sie Gr. selbst bei anderer Gelegenheit zur Darstellung gebracht hat. Für jede derartige problemgeschichtliche Arbeit bildet Gr.s Bericht über die mittelalterlichen Politikkommentare den nicht zu umgehenden Leitfaden und Wegweiser, den man mit größtem Dank aus der Hand legt.

Peter Meinhold.

Kirsch, Johann Peter: Kirchengeschichte II. Band 2. Hälfte: Vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, bearbeitet von Johannes Hollnsteiner, gr. 8^o, 564 Seiten, Freiburg i. Br. 1940, Herder, geh. 14,80, geb. 18.— RM.

Im Rahmen der von J. P. Kirsch herausgegebenen, für ein breiteres Publikum berechneten viergeteilten Kirchengeschichte ist der das Mittelalter behandelnde Band — wohl zum ersten Male in der Geschichte der Disziplin — in zwei Halbbände auf- und diese verschiedenen Bearbeitern zugeteilt worden, von denen der zweite Halbband hier vorliegt. Schon daraus und weiterhin aus der Wahl des Bearbeiters, des besonders durch seine verdienstvollen Arbeiten zur Geschichte des Konstanzer Konzils bekannt gewordenen J. Hollnsteiner, erhellt deutlich, in welchem Maße Gewicht und Bedeutung der Erforschung des Spätmittelalters in der Gegenwart gewachsen sind. In dem Thema: „Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft“ will der Verf. den inneren Gehalt des behandelten Zeitraums zusammenfassen, m. E. eine wenig glückliche Formulierung für den Beginn der Epoche der Individualisierung der geschichtlichen Kräfte. Denn einmal ist das soziologische Problem der Gemeinschaftsformung und -bildung grundsätzlich das Thema aller Kirchengeschichte im Gegensatz etwa zur Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte, sodann müßte im vorliegenden Abschnitt wohl gerade die Frage des Verfalls der großen mittelalterlichen Gemeinschaftsbildungen und der dadurch entbundenen Anstöße zu einer neuen Entwicklung im Vordergrund stehen. Das zeigt auch der Aufbau des Hollnsteinerschen Werkes selber. Denn mit jener tragischen, zu geschichtsphilosophischen Betrachtungen reizenden Figur des weltbeherrschenden Innozenz III. setzt seine Darstellung ein und muß sich dann doch sehr bald der Behandlung des Tiefstandes der äußeren Macht und der Krise der Kirche zuwenden. Daraus ergibt sich auch hier die große Wende in der abendländischen Geschichte als das beherrschende Hauptthema dieser Zeit.

Denn die Geschichte der herkömmlicherweise „Mittelalter“ genannten Zeitspanne, die inhaltlich durch die Rezeption der Antike — und mit ihr des Christentums — durch die jungen germanischen, romanischen und slawischen Völker Europas bestimmt wird, gliedert sich selbst in den unter mannigfachen Stürmen sich vollziehenden ersten Aufbau bis zu den äußeren und inneren Höchstleistungen der staatlichen und kirchlichen Macht um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert und in den sich nach diesen Höhepunkten schnell entwickelnden Zerfall der Einheitskultur aus den offenbar in ihr selber bereits enthaltenen Zersetzungskeimen. Aber diese einerseits als Auflösungserscheinungen anzusprechenden Vorgänge bilden andererseits den Boden für die Entstehung einer neuen Welt, die allerdings ihre abschließende Gestalt bis heute noch nicht gefunden hat. Und daraus, daß die Wurzeln der Gegenwart in jener Zeit liegen mit ihren Problemen des neuen Weltbildes, des beginnenden Nationalismus, zugleich auch der ersten „demokratischen“ Gedanken, der sich im Nominalismus ankündigenden Wendung des philosophischen Denkens zur Bewußtseinsphilosophie und schließlich der sich durch die religiöse Ausprägung der nationalen Besonderheiten bahnbrechenden Konfessionen, ergibt sich die Schwierigkeit der historischen Bearbeitung und Beurteilung dieser Epoche,

die heute im Angesicht der Ansätze und Kämpfe um die Bildung von neuen Gemeinschaftskulturen in einem besonderen Licht erscheinen muß. Bedingt durch die Aufhellung der geschichtlichen Zusammenhänge des Spätmittelalters mit der Reformation scheint neuerdings in der katholischen Geschichtsschreibung neben der sonst geübten traditionalistischen Darstellung und Auffassung des Geschichtsverlaufes sich eine der protestantischen Abfallstheorie entsprechende Geschichtsanschauung einzubürgern, die — natürlich mit umgekehrtem Vorzeichen — auf die Reformation und ihre Vorbereitungszeit, eben das Spätmittelalter, angewendet wird. Denn die durch den katholischen Standpunkt bedingte einseitige Belastung einer Epoche mit dem Odium der Verfallszeit ermöglicht andererseits eine vorurteilsfreiere Betrachtung der einzelnen geschichtlichen Vorgänge innerhalb dieser Epoche, die die Fesseln des dogmatisch gebundenen Geschichtsbildes wenigstens für einige Ausschnitte aus dem Geschehen lockert, sodaß die Konturen im einzelnen schärfer hervortreten und der volle historische Spannungsgehalt wenigstens teilweise sichtbar werden kann. Obwohl nun Hollnsteiner die eigenen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen in diesem Sinne vielleicht nicht durchschaut und seine Ansätze zu echter historischer Kritik und Tiefenschau sich noch in engen Grenzen halten, kann man doch in gewisser Hinsicht auch dies sein vorliegendes Werk als einen der Zeugen eines Fortschrittes der historischen Arbeit im Katholizismus über Traditionalismus und Pragmatismus hinaus ansehen, für den wohl das schöne Buch von Lortz über die Reformation als das hervorragendste Beispiel in letzter Zeit gelten dürfte.

Dieser Fortschritt wird deutlich bei einem Blick auf den Unterschied der Betrachtungsweisen der beiden Hauptteile, auf die — wie bereits angedeutet — Hollnsteiner den Stoff verteilt. Der erste Teil, der die Kirche auf dem Höhepunkt ihrer äußeren Machtentfaltung darstellt, ist vorwiegend in einem Stil gehalten, der es vorzieht, die Behandlung der tragischen Spannungen und der dunklen Hintergründe der Geschichte der christlichen Kirche, die nicht in den Rahmen der juristischen Konsequenzen seines Geschichtsbildes hineinpassen, zu vermeiden. Wenn der Verf. auch die bunte Fülle der geschichtlichen Erscheinungen jener Wendezeit: etwa die späteren Kämpfe zwischen den Päpsten und Kaisern, die letzten Kreuzzugsunternehmen und die Gründe für ihren schließlichen Mißerfolg, das Übergleiten der kirchlichen Vorrangstellung des Reiches an Frankreich, den Reichtum des innerkirchlichen Lebens in der weiteren Ausbildung der Lehre, des Kultus und der Verfassung, die Entstehung der neuen Orden und die Organisation der Wissenschaften in den Universitäten und vieles andere mehr sehr eingehend schildert, so muß dem Ganzen doch vielfach das Gepräge echter Lebendigkeit fehlen, weil das mit der Sache einmal gegebene Gegeneinanderstreben und -wirken der geschichtlichen Kräfte — wie das besonders bei der Behandlung der religiösen Volksbewegungen dieser Zeit und vor allem bei der Auffassung der Entwicklung des Franziskanerordens auffallen muß — nicht in vollem Licht erscheinen kann. Anders verhält es sich dagegen doch mit dem zweiten Teil, der in breiter Ausführlichkeit das babylonische Exil des Papsttums in Frankreich, die sich daraus in dem großen Schisma ergebende schwere Krise der Kirche und mit besonderer Liebe die zu ihrer Behebung abgehaltenen Reformkonzilien mit ihren kirchenpolitischen Auswirkungen nach allen Seiten mit vielen bezeichnenden und interessanten Einzelheiten behandelt. Auf Schritt und Tritt kann man es hier spüren, daß der Vf. hier aus dem Schatze eigener Forschungen auf Grund selbständiger Beobachtung und Beurteilung der von ihm neu durchforschten und ausgewerteten Quellen schöpfen kann. Das tritt vor allem darin in Erscheinung, daß es Hollnsteiner gelungen ist, die sich durch alle die vielgestaltigen Erscheinungen dieses geschichtlichen Gärungsprozesses hindurchziehende und sie letztlich bestimmende geistige Größe in ihrer vollen Bedeutung herauszustellen: nämlich den Nominalismus mit seinen religiös-theologischen, politisch-soziolo-

gischen und philosophisch-weltanschaulichen Konsequenzen. Denn indem der Nominalismus das einzelne vor das Universelle und Allgemeine stellt, bereitet er den Boden und wird so zum Ausdruck für alle die Bewegungen, die den Grund der mittelalterlichen Ganzheitskultur durch die Betonung der Rechte und des Schicksals des Individuums verlassen. Zweifellos wird damit die Bedeutung dieser Geistesströmung des Spätmittelalters mit Recht hervorgehoben, fällt doch auf diese Weise auch auf die geistige Vorbereitung und Entstehung der Renaissance ein interessantes Licht. Auch die spätmittelalterliche mystische Bewegung — einerseits religiöse Reaktion gegen den Nominalismus, andererseits dem gleichen Zwange zur Entwicklung der Individualität auf religiösem Gebiete unterliegend — vermag die verlorene Einheit nicht wiederzubringen. So erfährt die neuerdings immer mehr vertretene These von der Kontinuität der Entwicklung des Spätmittelalters zur Renaissance durch die Beobachtungen Hollnsteiners auf diesem grundlegenden Gebiet eine erneute schöne Bestätigung. Das möchten wir — über die vielen hervorzuhebenden Einzelergebnisse besonders des zweiten Teils, aber auch über alle notwendigen Einwendungen gegenüber so mancher Verzeichnung des Bildes hinaus — als den eigentlich bedeutsamen wissenschaftlichen Ertrag dieser Darstellung Hollnsteiners ansehen.

Unter praktischen Gesichtspunkten ist schließlich auch noch das beigegebene eingehende — besonders auch die ausländischen Arbeiten berücksichtigende — Literaturverzeichnis hervorzuheben, durch das der Leser des Hollnsteinerschen Werkes in die wissenschaftliche Arbeit an dem dargebotenen Stoff bestens eingeführt wird.

Ernst Reffke.

Seidlmayer, Michael, Die Anfänge des Großen abendländischen Schismas. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, hrg. von ihrem spanischen Kuratorium E. Eichmann, H. Finke (+), M. Honnecker (+). Reihe II, Bd. 5, Münster/Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1940. VIII u. 374 S., Gr. 8^o.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste und wichtigste erörtert die kirchenpolitischen Hauptprobleme der Anfangsjahre des Großen abendländischen Schismas (S. 1—93); der zweite bietet eine eingehende archivalische Beschreibung und quellenkritische Beleuchtung des umfangreichsten Aktenbestandes zur Schismageschichte, nämlich der im vatikanischen Archiv befindlichen sog. Libri de Schismate (S. 197—228); im dritten wird eine ansehnliche Auswahl von Quellentexten zur Schismageschichte, soweit sie im ersten Teil behandelt wird, aus den Archiven Barcelona, Rom und Paris erstmals veröffentlicht (S. 229—362).

Die fünf Kapitel des ersten Teiles wollen keine zusammenhängende Geschichte der Schisma-Anfänge schreiben; sie stellen vielmehr nur ausgewählte Kapitel derselben dar. Dem Verf. geht es darum, eine Menge von bisher unbekanntem Einzeltatsachen und neuen Beobachtungen, die ihm eine langjährige Durchforschung des umfangreichen Materials spanischer Herkunft in den sogenannten Archiven erschloß, in das bisher bekannte Bild von der Entstehung des Schismas hineinzuverweben, manche Teillinien desselben zu berichtigen und neue, die tatsächlichen Geschehnisse und ihre Zusammenhänge schärfer erfassende Sehweisen aufzuzeigen. — Im ersten Kapitel rollt S. neuerdings die Frage nach der Gültigkeit der so folgenschweren Papstwahl vom April des Jahres 1378 auf. Im Gegensatz zu den älteren und neueren Autoren, die sie bejahen, und zu jenen, die sie verneinen, kommt er zu der Feststellung,

daß man überhaupt auf eine restlose Klärung der Wahlvorgänge verzichten müsse. Den Rechtsanspruch des aus jenem Konklave hervorgegangenen Papstes Urban VI. auf die Tiara könne man daher nicht auf den Wahlakt selbst gründen, sondern müsse ihn in den Begebenheiten nach demselben verankert sehen. Die Kardinäle hätten nämlich durch Nichtbeteiligung ihres Einspruchsrechtes und ihr sonstiges Verhalten praktisch ihre Anerkennung des neuen Kirchenoberhauptes zum Ausdruck gebracht. Ihre Schuld an dem wenige Monate nachher erfolgenden Bruch mit ihm und an dem daraus entstehenden Schisma steht auch für S. fest, er betont aber, daß das Zurückverlangen der Kardinäle nach Avignon und das Bestreben Frankreichs, den Papst wieder in seine Nähe zu bekommen, durchaus nicht als so wichtige Ursachen der Spaltung angesehen werden könnten, wie das bisher fast gemeinhin gesehen sei. Im Lichte seiner neuen Quellen sieht S. den Hauptentstehungsgrund des Schismas in der unglücklichen, krankhaft veranlagten Persönlichkeit des neuen Papstes, von dem er in lebendiger und greifbarer Schilderung ein weit anschaulicheres Bild zu entwerfen vermag als das bisher je geschehen konnte. Vergl. auch das Vorwort (S. VII f.) mit der psychographischen Deutung der Gesichtszüge und Gestalt Urbans auf Grund der Reliefs an seinem Sarkophag. — Eine für die damalige Zeit sehr merkwürdige kirchenpolitische Stellungnahme bezogen am Anfang des Schismas die vier christlichen Reiche der iberischen Halbinsel (Kastilien, Aragon, Navarra und Portugal). Sie verhielten sich neutral, d. h., sie anerkannten im Gegensatz zu allen anderen christlichen Staaten weder den einen noch den anderen Papst, sondern bewahrten, wie man sagte, „Indifferenz“. Im zweiten und dritten Kapitel untersucht der Verf. an Hand hauptsächlich der *Libri de Schismate* (s. unten!) die Indifferenzhaltung der beiden damals führenden Staaten Spaniens, Kastilien und Aragon. Es wird in fesselnder Weise gezeigt, wie die Ansprüche der zwei um die Rechtmäßigkeit sich streitenden Päpste seitens dieser Staaten peinlich genau geprüft, wie kastilische und aragonische Gesandtschaften nach Rom und Avignon abgeordnet, zahlreiche Augen- und Ohrenzeugen eingehend verhört wurden und wie das auf solche Weise gesammelte Riesenmaterial als Unterlage verwertet wurde für monatelange Prozeßverfahren mit sehr stattlichen Aufgeboten von Zeugen, Advokaten, Gutächtern und Richtern, um so die Grundlage für eine endgültige Entscheidung zu finden. Schließlich traten beide Staaten zum Papst in Avignon über, wobei kirchenpolitische Wünsche und Ziele bzw. die besseren Aussichten auf Erreichung derselben beim anzuerkennenden Papst eine bedeutsame Rolle spielten. Diese Indifferenzpolitik der Spanier und ihre allgemein-kirchengeschichtliche Bedeutung wurde bisher noch von keinem Schismaforscher so deutlich herausgearbeitet wie von S. — Weniger anziehend gibt sich zunächst das vierte Kapitel. Trotzdem ist es sehr lehrreich, denn es vermittelt tiefe Einblicke in die Gedanken- und Gefühlswelt jener hochgehenden Zeit, läßt die geistigen Kräfte, die sich miteinander maßen, erst richtig erfassen und umreißt plastisch ihren ideengeschichtlichen Hintergrund. Die sehr umfangreiche Streitschriftenliteratur der ersten Schismajahre, die in diesem Abschnitt ausgebreitet und gewürdigt wird, erinnert in mancher Hinsicht an jene aus der Zeit des Investiturstreites. Das wohl wichtigste Ergebnis ihrer mühsamen Durchforschung, an die S. einen staunenswerten zähen Fleiß wandte, sind neue Ausblicke auf die Entstehung des Konziliarismus. Gegenüber der noch immer herrschenden Vorstellung, daß die eigentlichen Schöpfer der konziliaren Theorie die beiden deutschen Magister Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein gewesen seien, indem sie demokratische Ideen und namentlich die Lehre von der Volkssouveränität, wie sie Occam und Marsilius von Padua entwickelt hatten, auf den kirchlichen Bereich übertragen hätten, betont S. nachdrücklich und, wie es scheint, mit allem Recht, daß die tieferen Wurzeln des Konzilgedankens schon in das 13. Jahrhundert zurückreichen. Als damals nach jahrhundertelanger Pause die all-

gemeine Kirchenversammlung wieder zu einer häufigeren Erscheinung wurde und alsbald der Gedanke vom Konzil als der großen Gemeinschaft aller Gläubigen durch die aristotelisch-thomistische Gesellschaftslehre, wonach alle Gewalt im Staat und in der Kirche in der Gesamtheit der Glieder wurzeln (neben Gott als dem letzten Quellgrund), weitere Verbreitung fand, da bereits, so urteilt S., war der Ansatzpunkt für die Konziliarauffassung des späteren Mittelalters gegeben. Andere Elemente kamen hinzu, so die schon seit 1200 sich entwickelnde Theorie der Kanonisten von der Absetzbarkeit eines häretischen, simonistischen oder lasterhaften Papstes durch ein allgemeines Konzil und namentlich die in immer breitere Schichten dringende Forderung nach einer Rückbesinnung auf die alte Kirche. Aus allen diesen Wurzeln erwuchs der Konzilsgedanke der ersten Schismajahre, um dann später, nachdem er fürs erste nicht zum Durchbruch gekommen war und die Wirren der Kirchenspaltung immer unheilvoller wurden, einer zunehmenden Radikalisierung zu verfallen.

Der zweite Teil des Buches ist aus gemeinsamer Arbeit S.s und des Ende 1938 verstorbenen Geheimrats Prof. Heinrich Finke entstanden; redaktionell ist er aber ebenfalls Eigentum des S.s. Die umfangreiche und zugleich wichtigste Materialsammlung zur Schismageschichte, die 24 bzw. nach jetziger Zählung 35 Bände „*Libri de Schismate*“, die für die Zwecke des Kampfes gegen den römischen Papst von dem auf Seite Avignons streitenden spanischen Kardinal Martin de Zalva angelegt wurde, konnte bis zur Stunde nur unter schweren Hindernissen benützt werden, weil sie im Laufe der Zeit vielfach in Unordnung geraten war und dem Benützer eine Menge von archivalischen Rätseln (Herkunft, Einordnung, Datierung der einzelnen Stücke, Glaubwürdigkeit ihres Inhalts usw.) aufgab. Diese Schwierigkeiten weitgehend aufzuhellen, war niemand mehr berufen als die beiden Forscher, die sich jahrelang mit der Sammlung beschäftigt hatten. So stellen die Ausführungen dieses zweiten Teiles des Buches von S. in der Tat einen verlässlichen „kurzen Wegweiser“ durch dieses „Handbuch für alle Schismafragen“ dar. Beigefügt sei, daß ein i. J. 1404 gefertigtes Sachregister zu den *Libri de Schismate* („*Tabula*“) von S. im 8. Band der von der Görresgesellschaft herausgegebenen „Gesammelten Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens“ (= *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, 1. Reihe, 8. Bd., 1940 S. 199—262) veröffentlicht wurde.

Die im dritten Teil des Buches gebotenen Texte stellen natürlich nur eine kleine Auslese aus der Quellenfülle dar. Sie wurden der Einfachheit wegen absichtlich ohne kritischen Apparat ediert und sind eine anschauliche Illustration zu den Ausführungen des ersten Teiles.

Da das Werk S.s, wie aus dem Vorstehenden ersichtlich ist, eine Reihe von neuen Erkenntnissen zutage fördert, bedeutet es für die Schismageschichte einen sehr wertvollen Gewinn. Die Ergebnisse sind in vorsichtiger, überlegter Methode erarbeitet und von einem ruhigen, die kirchlich-geistige Situation des 14. Jahrhunderts genau kennenden Urteil getragen. Dessen sichere Selbständigkeit und die solide kritische Haltung, die hinter der ganzen Arbeit steht, machen den besten Eindruck.

Josef Oswald.

Vincke, Johannes, *Die Hochschulpolitik der aragonischen Krone im Mittelalter*. Programm zum Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie zu Braunsberg, Sommersemester 1942.

Für eine wissenschaftliche Abhandlung, die als Beigabe zu einem akademischen Vorlesungsverzeichnis erscheint, mag es kaum einen passenderen Gegen-

stand geben als einen, der aus der Geschichte der akademischen Schulen genommen ist. Zwar ist dieses Feld schon vielfach bepflegt, aber was der durch seine spanischen Forschungen berühmt gewordene Verfasser aus der Überfülle seiner Materialmappen bietet, ist doch etwas Neues: seine Schrift über die Hochschulpolitik der aragonischen Könige im 13. und 14. Jahrhundert enthält einen so reichen Stoff, wie man ihn für andere Länder dieser Zeit bisher nicht fand. Sie kann daher infolge dieser ungewöhnlich günstigen Quellenlage die Bestrebungen und Ziele, die die Herrscher jener Zeiten mit ihren Hochschulplänen im Rahmen ihrer Gesamtpolitik verfolgten, am Beispiel der aragonischen Landesherrn deutlicher herausstellen, als man das bisher für andere Länder tun konnte. So wächst der zunächst territorialgeschichtlichen Untersuchung eine allgemeineschichtliche Bedeutung zu. Die Hochschulen, um die es sich hier handelt und deren wechselvolle Gründungs- und Ausbaugeschichte wir auf dem Hintergrunde der aragonisch-katalonischen Zeitgeschichte kennen lernen, sind die Universitäten Valencia, Lérida, Huesca und Perpignan sowie die medizinische Hochschule zu Barcelona. In Betracht gezogen werden aber auch sämtliche ausländischen hohen Schulen, die in der behandelten Zeitspanne von Untertanen der aragonischen Krone besucht wurden.

In dieser Zeitschrift interessiert vor allem der kirchengeschichtliche Ertrag der Vinckeschen Arbeit. Vor allem ist es das Studium der Ordensleute, insbesondere der Dominikaner, das eine neue Beleuchtung und dessen Geschichte wesentliche Ergänzungen erfährt. Von keinem anderen Lande wissen wir, daß seine Herrscher die studierenden Ordenskleriker so stark in ihre Obhut genommen hätten wie es die aragonischen Landesherrn getan haben. Das ging sogar so weit, daß den zahlreich an ausländische Hochschulen (Paris, Toulouse, Bologna, Oxford) geschickten Mönchen ihr Studium durchweg von den Königen bezahlt wurde. Es versteht sich, daß diese dabei ihr eigenes Interesse im Auge hatten; die werdenden und heimkehrenden Magister wurden für die verschiedensten Staatsaufgaben verwendet, als Räte, Gesandte, Inquisitoren, Prediger und Beichtväter an der Hofkapelle, Lehrer der Theologie und des kan. Rechtes an den Kathedralschulen des Landes. Eine besondere Absicht verfolgt König Jakob II. (1291—1327) mit seiner weitgehenden Förderung des Dominikaner-Generalstudiums in Barcelona; die Dominikanerkonvente seiner Länder sollten vom gesamtspanischen Predigerordensverband losgelöst und zu einer eigenen aragonischen Ordensprovinz zusammengefaßt werden, ein Ziel, das mit der genannten Maßnahme in die Wege geleitet und auch tatsächlich erreicht wurde.

Auch auf die Geschichte der theologischen Fakultäten fallen in unserer Abhandlung sehr bemerkenswerte Streiflichter. Die älteste und bedeutendste der aragonischen Hochschulen, die eigentliche Landesuniversität, Lérida, besaß keine theologische Fakultät, was sich im Laufe der Zeit als sehr nachteilig erwies, schon deshalb, weil der Strom der Theologiestudierenden ins Ausland, meist an die französischen Universitäten Montpellier, Toulouse und Paris ging. Die später gegründeten Universitäten Perpignan und Huesca erhielten darum von Anfang an auch theologische Fakultäten. Aber der Papst (Klemens VI.) verlieh ihnen kein Promotionsrecht. Als Franzose stand er im Bann der französischen Politik; er hätte mit der Verleihung dieses Rechtes an die genannten Hochschulen Aragoniens französische Herkommensrechte geschädigt, denn das theologische Promotionsrecht übten bis dahin außer Oxford nur die Fakultäten von Paris und Toulouse. Desgleichen scheiterten verschiedene Versuche, in Lérida eine vollwertige theologische Fakultät zu errichten, am Widerstand der avignonesischen Päpste. Erst 1432 gelang dies und erst damit erlangte Lérida das Ansehen einer Volluniversität.

Welch große Bedeutung dem kanonistischen Studium damals zukam, geht daraus hervor, daß die besuchtesten Fakultäten der aragonischen

Hochschulen jene der beiden Rechte waren; von ihren Studenten machten die Kleriker weitaus den größten Teil aus. Die kleine Hochschule von Perpignan z. B. zählte i. J. 1394 allein bei 400 studierende Kleriker; davon oblagen 137 dem juristischen Studium, und zwar in der überwiegenden Zahl dem kanonistischen. Auch die an den ausländischen Universitäten studierenden aragonesischen Kleriker widmeten sich zumeist der Kanonistik. Wenn der Landesherr gerade die angehenden Kanonisten besonders förderte, dann geschah das nicht nur, um brauchbare Kräfte für die Staatsaufgaben heranzubilden, sondern auch, um die Möglichkeiten des *ius canonicum* staatspolitisch bestens auszunutzen zu können.

Die von Erforschern der mittelalterlichen Universitätsgeschichte, so namentlich von Denifle, bisher vertretene These von der überragenden Bedeutung des Papsttums für das mittelalterliche Hochschulwesen erfährt durch die Untersuchung Vinckes eine Einschränkung. Das aragonische Hochschulwesen wenigstens verdankt seine Entstehung, Ausbildung und Pflege so gut wie ausschließlich der Initiative der Landesherrn. Nur im Hintergrund erscheinen hier die Päpste.

Vinckes Arbeit bestätigt von neuem die alte Erfahrung: wer als Historiker in die Archive geht, wird immer Neues zutage fördern können. Das beweisen auch die 15 Seiten Urkundentexte im Anhang, die aus dem Barceloner Kronarchiv und dem Vatikanischen Archiv stammen und die der Verfasser erstmals an das Licht der Öffentlichkeit breitet.

Josef Oswald.

Josef Oswald, Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitanengewalt über die altpreußischen Bistümer. Beigegeben dem Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie zu Braunsberg für das Wintersemester 1942/43. 8^o. 78 S. Auslieferung durch die Bibliothek der Staatlichen Akademie Braunsberg.

An einen „Frontabschnitt im Kampf zwischen Preußentum und Polentum, Deutschtum und Slawentum“ (S. 78) führt uns Oswald in seinem zusammenfassenden Überblick über die Metropolitanverhältnisse in den Bistümern Altpreußen (Kulm, Ermland, Samland, Pomesanien). Denn hinter den nie erlahmenden Bemühungen des Erzstuhles von Gnesen, die Metropolitanrechte in diesen Bistümern, vor allem in Kulm zu erlangen, stand der nationale Herrschaftsanspruch und Ausbreitungsdrang Polens. Solange der Ordensstaat, der im übrigen von einem Hereingreifen irgend einer metropolitanen Jurisdiktion in seine Bistümer wenig wissen wollte, seine Macht ungeschwächt behauptete, konnte Gnesen gegenüber der rechtlich unanfechtbaren Metropolitanengewalt des deutschen Riga nichts ausrichten. Als aber mit dem Thorer Frieden (1466) Teile des Ordensstaates, darunter das am meisten umstrittene Kulm, an Polen fiel, konnte Gnesen seine alten Bestrebungen mit wachsender Aussicht auf Erfolg betreiben. Zu Hilfe kam den polnischen Bemühungen die Reformation, die das Verhältnis der katholisch gebliebenen Suffraganate zu dem der Neuerung geneigten Riga lockerte und schließlich (1566) den Untergang des baltischen Erzstiftes im Gefolge hatte. Nun wurde Kulm, vermehrt um den polnischen Teil Pomesaniens, der Metropolitanengewalt Gnesens unterstellt (vor 1577). Ermland aber wurde dank der Entschlossenheit des Bischofs Stanislaus Hosius (1551—1579) ein exemtes Bistum. Unter erschöpfender Auswertung des ausgedehnten Schrifttums und mit teilweiser Heranziehung neuen Quellenstoffes, namentlich für die spätere Zeit, gibt uns Oswald eine klare und zuverlässige Darstellung dieses mitunter recht verwickelten Ringens, in das die Polen von Anfang an eine weit größere Zielsicherheit und Zähigkeit einsetzten als die Gegenseite.

Friedrich Zoepfl.

Reformation

Wilhelm Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. Hrsg. v. E. Wolf u. M. Metzger. / Forschgn. z. Gesch. und Lehre d. Protestantismus. 9. Reihe Bd. III / Chr. Kaiser, München 1940. X. u. 392 S. 8°. In Subskr. RM. 9.60, Geb. 11.30.

Das Erstlingswerk des 1938 in den Bergen abgestürzten Tübinger Stiftsrepetenten ist eine beachtliche Untersuchung zur Theologie Luthers, zugleich der Absicht nach ein Beitrag zum Problem des theologischen Denkens überhaupt. Es bewegt sich in der — freilich schlechtweg als Voraussetzung übernommenen — Gedankenwelt der dialektischen Theologie, zu deren Schülern der Vf. zählt.

Link gibt zunächst Rechenschaft über seine Methode. Er will Luther nicht motivgeschichtlich aus den vorgegebenen Gestalten des mittelalterlichen theologischen Denkens verstehen, sondern er will vom Zentrum der Theologie des Reformators ausgehen, das als ein originales Hören der biblischen Botschaft erklärt werden muß. — Diese Ganzheitsbetrachtung — Link nennt sie eine teleologische Erklärungsweise, weil er vom Ende her den Anfang Luthers verstehen will — ist notwendig und gut, solange sie sich immer wieder von der historischen Betrachtung befruchten und korrigieren läßt. Dafür ist Link auch grundsätzlich offen. Er betont, daß seine Untersuchung „nichts anderes sein will als eine Vorarbeit für die historische Fragestellung“ (S. 69). Aber er scheint nicht bemerkt zu haben, daß diese Methode schon seit längerem von verschiedenen theologischen Voraussetzungen her bei anderen Lutherforschern, z. B. bei E. Seeberg, Rud. Hermann oder E. Wolf ausgesprochener- oder unausgesprochenermaßen angewandt wird.

Die Notwendigkeit dieser Methode wird in einem kritischen Überblick über die Haupttypen der Lutherdeutung erhärtet (S. 6—77). Es wird gezeigt, wie die einzelnen Forscher in der Darstellung des historischen Werdegangs des Reformators und in der systematischen Bestimmung des eigentlich Reformatorischen auseinandergehen. Bei jedem von ihnen ist die historische Untersuchung, z. B. die Datierung des „Turmerlebnisses“, von einer theologischen Vorentscheidung über das Wesen der Theologie Luthers mitbestimmt. Vf. stellt sich die Aufgabe, „diese Deduktion aus einer schweigend mitgebrachten Voraussetzung zu einer bewußt angefaßten Aufgabe zu machen“ (S. 67). Von der Mitte der Theologie Luthers her will er nach dem inneren Gewicht der von Luther aufgenommenen mittelalterlichen theologischen Gedanken fragen und dadurch „eine größere Zucht und Grundsätzlichkeit in die Frage nach der Bedeutung und der Bedeutungsgrenze des theologischen Erbes“ bringen, mit dem wir Luther ausgestattet sehen (S. 68). — Im Einzelnen bringt diese Übersicht nichts wesentlich Neues gegenüber den schon vorliegenden Forschungsberichten. Wir brauchen heute in der Lutherforschung keine umfassenden kritischen Forschungsberichte mehr, sondern Zusammenstellungen der bleibenden und in der Diskussion erhärteten Forschungsergebnisse nach großen Gesichtspunkten geordnet. Z. B.: Was ist über Luthers Anthropologie, über Luthers Hermeneutik oder Lehre von der Kirche auf dem ganzen Felde der Lutherforschung unserer Zeit erarbeitet? — Daß in diesem Abschnitt die Arbeiten E. Seebergs über die Anfänge der Theologie Luthers keine Erwähnung finden, ist unverständlich; und es ist bedauerlich, daß der Vf. gegenüber manchen Forschern, z. B. gegenüber K. Holl, nicht dasselbe Bemühen um Verständnis aufgebracht hat, dessen er sich später bei der Darstellung der mittelalterlichen Theologen als fähig erweist.

In einem neuen Abschnitt (S. 77—165) versucht Link „das Reformatorsche in seiner spezifischen Eigenart zu bestimmen unter vorläufigem Ausschluß der genetischen Betrachtung“ (S. 69). Der Begriff der *iustitia dei passiva* wird dafür als zu vieldeutig abgelehnt (S. 11 f, 74). Link geht von der Formel *simul iustus et peccator* aus. Sie ist das Rechtfertigungsbekenntnis, in dem der Glaubende ausspricht „wie er die Situation zwischen Gott und Mensch versteht, wenn er betend vor Gottes Angesicht tritt (S. 77). Philosophische, vorwiegend psychologische und ethische Fehlinterpretationen der Formel werden abgewiesen. „Das Rechtfertigungsbekenntnis sagt nicht, wie der Glaubende aussieht, sondern wo der Glaubende hinsieht“ (S. 99). Aus den bekannten Stellen der Römerbriefvorlesung 1515/16 gegen die Philosophen wird dann die Unterscheidung von theologischem und philosophischem Denken als Skopos für das Verständnis der Theologie Luthers erhoben (S. 82—85). Die Beobachtung, daß Luther „aus so ziemlich allen theologischen Lagern Begriffe mitnimmt“, stellt die Aufgabe, in seinem theologischen Ausdruck den traditionellen Gehalt und das lebendige Interesse zu unterscheiden (S. 154).

Links Skepsis gegenüber dem *iustitia dei*-Begriff hätte ihn nun, so sollte man meinen, veranlassen müssen, die Formel *simul iustus et peccator* möglichst gründlich zu interpretieren. Aber das geschieht nicht. Auf nur 28 Seiten wird die Formel, leider mehr beschreibend als in der Form eingehender und vergleichender Analysen der für sie wichtigsten Texte, entfaltet. Frühere Studien über die Formel, vor allem Rud. Hermanns ausführliches Werk (Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“, 1930) werden nur am Rande erwähnt. So kommt es, daß Links guter Ansatz, das Zentrum der Theologie Luthers als Ausgangspunkt zu einer Konfrontation mit der scholastischen Theologie vorweg zu klären, in seiner Ausführung einseitig und unvollkommen ausfällt. Die hier notwendige Kritik an Links Darstellung der lutherischen Rechtfertigungslehre ist bereits andern Orts angemeldet worden (H. Bornkamm, W. v. Loewenich, E. Reffke). Es genügt, sie anzudeuten: Ein starker Hang zur Systematisierung verführt Link dazu, das Nebeneinander von effektiver und forensischer Rechtfertigung bei Luther aufzuheben; über dem Gedanken, daß die „christliche Existenz“ nicht sowohl in uns als vielmehr *extra nos* liege, treten die Rechtfertigung als schöpferischer Akt Gottes und die Zusammengehörigkeit von Innerem und Äußerem fast völlig in den Hintergrund; an die Stelle des Rechtfertigungs *g* *l* *a* *u* *b* *e* *n* *s* tritt das Rechtfertigungs *b* *e* *k* *e* *n* *n* *t* *n* *i* *s*; die in der *simul*-Formel eingeschlossenen eschatologischen Gedanken Luthers, die beim Vergleich mit der scholastischen Theologie eine wesentliche Rolle spielen müßten, werden nur beiläufig erwähnt. Statt dessen wird die Rechtfertigungslehre aus ihrem Zusammenhang mit dem christologischen und trinitarischen Dogma — weithin aufgrund von Texten der 1. Psalmenvorlesung 1513/15 — gegen philosophische und ethische Mißdeutungen gesichert, ein Zusammenhang, der zum Teil etwas konstruiert erscheint.

Das weitaus bedeutsamste Stück des Link'schen Buches ist der Abschnitt III: Das Rechtfertigungsbekenntnis in der Theologie vor Luther (S. 166—350). Hier ist in gründlicher Quellenforschung und systematischer Sauberkeit etwas wirklich Neues und gerade gegenüber der neueren katholischen Lutherdarstellung Notwendiges geleistet! In vier Kapiteln werden die theologischen Systeme des Thomismus, Augustins, des Nominalismus und der Mystik nach einem jeweils wiederkehrenden Schema dargestellt. Zunächst wird in großer Aufgeschlossenheit „der kerygmatische Gehalt“ jeder dieser Theologien herausgestellt. Im Anschluß daran wird „die philosophische Hilfestellung“ untersucht, die der Thomismus bei Aristoteles, Augustin im Transzendenz-Gedanken platonischer Form, der Nominalismus in der formalen Logik und einer fast „phänomenologisch“ zu nennenden Erkenntnistheorie, die Mystik im platonisch-neuplatonischen Denken fanden. Es folgt für jedes der vier Systeme aufgrund genauer Quelleninterpretation und z. T. in Auseinandersetzung mit katholi-

schen Theologen der Aufweis, wie aus der philosophischen Hilfestellung eine „philosophische Umklammerung“ geworden ist. Zwei Dinge kennzeichnen nach Link immer wieder den Einbruch der Philosophie in die Theologie: „Daß man aus der Wirklichkeit Gottes eine Erklärung für den Ursprung eines Seins und daß man aus ihr das Ziel der Vollendung eines Seins macht, daß man Gott causaliter und effectualiter Gott sein läßt, aber nicht formaliter“ (S. 264). Zuletzt wird mit reichlichem Quellenmaterial „Luthers Urteil“ über die vier Gestalten mittelalterlicher Theologie entwickelt. Es wird nicht nur aus seiner ausdrücklichen Stellungnahme, sondern vor allem aus seiner korrigierenden und umdeutenden Verwendung scholastischer Begriffe erhoben, z. B. aus seinem Gebrauch des augustinischen consensus-Begriffes (ohne daß freilich Rud, Hermanns erstmalige und ausführliche Studien zum Problem des consensus bei Augustin und Luther berücksichtigt werden), des mystischen Begriffes der experientia u. a. m. Alle vier Systeme werden im Verlaufe der Untersuchung auf ihre Ethik als den Prüfstein ihrer Rechtfertigungslehre hin befragt. Luthers Ethik wird in einem besonderen Abschnitt „Die theologische Begründung des christlichen Handelns“ (S. 350—382) im Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre skizziert. In diesem Zusammenhang ist auch die Lehre von den zwei Reichen zu verstehen. Das unterscheidet Luther wesentlich von der mittelalterlich-katholischen Lehre, die mangels dieses Zusammenhanges auch in der Ethik der philosophischen Umklammerung erlag: der Thomismus den Ausgleichsbestrebungen zwischen Gnade und Natur, Augustin der Anknüpfung an die Selbstliebe, Nominalismus und Mystik der jeweils verschieden begründeten Forderung der imitatio.

Das Ergebnis dieser Untersuchung lautet: „Luther kann nominalistisch, augustinisch, selbst aristotelisch reden. Daß er aber gleichzeitig diesen Philosophien inhaltlich nicht Raum gibt, auch nicht nur die eine philosophische Vorstellung von der andern her korrigiert, sondern ihnen an ganz bestimmten Stellen vorwirft, daß sie den Blick auf die eine Mitte verhüllen, hat seinen Grund darin, daß er selbst nicht einfach als philosophischer Relativist und Eklektizist redet, sondern als einer, der nicht irgendeine philosophische Wahrheit lehrt, sondern die eine theologische Wahrheit verkündet“ (S. 385). Man sieht daraus: Link will keineswegs, daß die Theologie ohne Philosophie reden und arbeiten solle. Die „Gestalt“ der theologischen Rede bringt notwendig philosophische Vorstellungen und Begriffe mit sich. Aber ihr „Name“ — damit meint Link die unanschauliche Beziehung einer theologischen Aussage auf Christus, das in ihr verborgene Rechtfertigungsbekenntnis ist ihre Freiheit.

Man mag fragen, ob Links Darstellung der vier großen spätmittelalterlichen Theologien allen ihren Seiten gerecht wird. Und mit Recht wird man bezweifeln, ob wir aus Luthers lehr- und siegreichem Ringen mit diesen der Philosophie verfallenen theologischen Systemen ein allgemeines Arbeitsgesetz für die Theologie unserer Zeit erheben dürfen, wie Link es gerne will. Denn wenn man bei Luther Antworten auf unsere heutigen Fragen finden will, muß man ihm selbst und der Gegenwart gegenüber wohl kritischer sein als Link es ist. Aber über solchen Fragen und Bedenken wird man doch dem Verlag und den beiden Herausgebern Dank wissen. Denn sicher hat das Buch Wilhelm Links der theologischen und geistesgeschichtlichen Erforschung Luthers, nicht zuletzt durch Anregen von Auseinandersetzungen und weiteren Fragen, ein gutes Stück vorangeholfen.

Gerhard Krause.

Fritz Blanke, *Der junge Bullinger 1504—1531*, mit Bilderbeilage bearbeitet von Prof. Dr. Leo Weiß. Zwingli-Verlag Zürich 1942.

Dies Buch füllt eine Lücke aus. Die Biographie Bullingers, die 1858 von Carl Pestalozzi verfaßt worden ist, ist wohl namentlich in Bezug auf die Ju-

gänzzeit des Züricher Reformators veraltet. Hier greift nun der Züricher Kirchenhistoriker mit dieser eleganten und durch konkrete Fragen sachlich bedeutsamen Veröffentlichung ein. Das Buch ist auch durch besonders gut ausgewählten Bilderschmuck, den Leo Weiß beigezeichnet hat, und durch Handschriftenproben so anschaulich, daß die Lektüre zur Freude wird. Vor allem aber versteht Blanke es, konkrete Fragen an die Geschichte zu stellen, und so gewinnt er ein wirkliches Bild der Umwelt, in der Bullinger groß geworden ist.

Wie Leo Jud ist Bullinger Sohn einer verbotenen Priesterehe. Wir erhalten aus den sorgsam beachteten Einzelheiten ein Bild von den kirchenrechtlichen Verhältnissen und vom Schulbetrieb in Bremgarten, der durch Grammatik, Kirchengesang, Rute und Spions, die man „Wolf“ nannte, unangenehm gestaltet gewesen ist. Bullinger besuchte alsdann die humanistisch reformierte Lateinschule in Emmerich, in der neben der Grammatik auch lateinische Lektüre getrieben wurde. Man liest also die Briefe Ciceros, Livius, Vergil, Horaz, Hieronymus und Baptista Mantuanus; aber im Unterricht sitzt man auf dem Boden, noch nicht auf Bänken, und auch Bullinger mußte sich sein Brot durch Singen erbetteln, damit er lerne, was Hungern heißt, und damit er mildtätig werde. Die Schule war eine kirchliche; aber die Lehrer waren nicht Theologen, sondern humanistisch gebildete Laien. 1519 studiert Bullinger, der Karthäuser werden wollte, in Köln, der Stadt des heiligen Bruno. Hier hat er im Sinne der *via antiqua* Aristoteles nach den Kommentaren des heiligen Thomas studiert und die Begegnung mit dem Humanismus gehabt; man las ja in Köln auch Schriften des Erasmus und des Rudolf Agricola. Übrigens ist der spätere Nachfolger Zwinglis wie Calvin nie bei der theologischen Fakultät eingeschrieben gewesen; sein Studium vollzog sich im Rahmen der Artistenfakultät, und die Begegnung mit dem Humanismus schwächt die Neigung Mönch zu werden, bezeichnenderweise nicht ab. Erst 1521 beschäftigt sich Bullinger mit dem Problem Luther und sieht bei der Lektüre der Homilien des Chrysostomus, daß die Theologie Luthers den Kirchenvätern näher steht als den Scholastikern. Unter dem Einfluß der *loci* des Melanchthon begreift er Luthers Rechtfertigungslehre, in dem Sinn, daß der Glaube, nicht die Werke uns vor Gott gerecht machen. Es ist also kein tiefes Verständnis von Luther, das Bullinger gewinnt; aber grade das dürfte typisch sein.

1522 und 23 ist Bullinger Klosterlehrer in Kappel und verlebt dort die schönste Zeit seines Lebens. Er unterrichtet in der humanistisch eingestellten Tricianschule und hält für die Mönche Vorlesungen über das Neue Testament, gibt also Exegesen, und zwar in deutscher Sprache. In dieser Zeit lernt er Zwingli auch persönlich kennen, wie sich denn überhaupt seine Bekehrung durch Luther vollzieht, aber das Fortschreiten in der evangelischen Lehre bewirkt Zwingli. Ihm schließt Bullinger sich auch persönlich an und findet die symbolische Deutung des Abendmahls auch bei Augustin und den Waldensern. 1527 ist er Lehrer an der Bibelerklärungsschule Zwinglis.

In dieselbe Zeit fällt das Zusammentreffen mit Paracelsus, und die etwas spießigen Urteile Bullingers über Paracelsus sind für beide Teile charakteristisch. Er kann sich in die „stürmische und unvergorne Denkart“ des genialen Arztes nicht schicken und empfindet ihn als „verlotterten und im Grund ketzerischen Gesellen“, der „wie ein Fuhrmann“ aussah, mit Fuhrleuten zusammen viel trank und „ein überaus schmutziger, unsauberer Mensch“ war. Religion hatte er nach Bullingers Meinung nicht, sondern eine „selbstersonnene Magie“.

Mit Interesse liest man auch die Schilderung der Liebesgeschichte Bullingers, wenn man sie so nennen will. Besser sagte man seine Verlobung und Trauung mit einer Nonne aus dem Predigerorden. Die Trauung geschieht anders wie üblich erst 2 Jahre nach der Verlobung, weil die Mutter der Braut gegen diese Heirat ist, und weil die Braut nur mit Einwilligung der Mutter

heiraten will. Auch in den Gedanken des Zürichers über die Ehe wirken Luthers Ideen nach, und bezeichnend für den nüchternen und tüchtigen Schweizer ist seine Selbstcharakteristik in seinem Werbungsschreiben, er sei gesund bis auf Kurzsichtigkeit und Neigung zum Kopfweh, sei kein Hurer und Säuer, aber von Natur jähzornig. Auch hier ist es lehrreich und gut, daß Blanke den Brauch bei Verlobung und Trauung genau schildert und konkret zu fragen und zu antworten weiß. Ich denke dabei an die Schilderung von Art und Gang der Trauung, aber auch an den Abdruck des Hochzeitbildes mit Noten (S. 113 ff.). Der Bund Heinrich Bullinger und Anna Adlischweiler kommt vor das Züricher Ehegericht, das für die beiden entscheidet. Aus der Ehe sind 11 Kinder hervorgegangen, aber das Geschlecht ist 1916 mit dem Tischler Johann Jakob Bullinger in Hamburg ausgestorben.

Blanke gibt dann eine Schilderung, wie Bullinger an Stelle seines Vaters Pfarrer in Bremgarten wird, wie eine Predigt des 25jährigen die Reformation dort zur Volksbewegung macht, und wie Zürich und das ihm verbündete Bremgarten im Krieg gegen die katholischen Funchorte unterliegen. Es folgt die Rekatholisierung des Ortes und die Versöhnung mit dem Bischof von Konstanz, deren Voraussetzung die Vertreibung der evangelischen Pastoren ist.

Die bisherige Sicht der Lage in Zürich nach Zwinglis Niederlage geht auf die ungedruckte Reformationsgeschichte des Pastors Johannes Stumpf zurück, in der Anhänger Zwinglis, Freunde des Katholizismus und vermittelnde Patrizier unterschieden werden. Blanke hält diese Gruppierung für einseitig und stellt m. E. überzeugend neben Zwinglis Freunde und neben diejenigen, die zum Katholizismus neigen, eine Gruppe, die reformatiostreu ist, aber die Politik Zwinglis ablehnt. Die Pfarrherrschaft und das Anprangern von Behörden und Personen in der Predigt hat man unangenehm und als Abfall von den Grundsätzen des Paulus empfunden. So ist auch nach Kappel der Wille zur Reformation unerschüttert geblieben, aber die „klerikale Selbstüberhebung“ hat man in weiten Kreisen verdammt. Blanke stützt sich dabei auf das von Leo Weiß 1937 edierte Beschwerdeschreiben eines Züricher Rats Herrn.

Als Bullinger mit 27 Jahren, wahrscheinlich durch Zwingli selbst empfohlen, dessen Nachfolger wird, verspricht er Enthaltung von den Staatsgeschäften, verwahrt sich aber auch gegen die Knebelung der Kirche durch den Staat.

Ich habe etwas ausführlicher referiert, im Hinblick auf die Reformationsgeschichte, und weil dies Buch mir eine musterhafte Verbindung von lokalgeschichtlicher Forschung und allgemein interessierender Aufhellung zu sein scheint.

Erich Seeberg.

André Bouvier: *Henri Bullinger réformateur et conseiller oecuménique, le successeur de Zwingli, d'après sa correspondance avec les réformés et les humanistes de langue française, suivi de notes complémentaires et de XXVI lettres inédites en appendice*, 8^o, 593 S., 7 Taf.; Neuchâtel, Delachaux & Niestlé; Paris, E. Droz 1940.

Die historisch-kategorische Bestimmtheit des menschlichen Geistes bewirkt, daß wir die Wurzeln und die Rechtfertigung unserer gegenwärtigen Taten und Gedanken in dem als Geschichte form- und gestaltgewordenen Geschehen der Vergangenheit suchen müssen. In dieser Notwendigkeit, die nicht ableitbar ist und die nicht weiter erklärt werden kann, liegt — viel eher als etwa im neugierig forschenden Erkenntnistrieb — der eigentliche Zwang zum geschichtlichen Denken und damit zur historischen Arbeit. Aber vor der wissenschaftlich aktualisierten Vergangenheit im Bewußtsein des Historikers steht im Geist

des geschichtlich aktiven Menschen die mythische Verklärung der Vorzeit, deren verständnisvolle Analyse über das geschichtliche Selbst- und Sendungsbewußtsein und damit über die innersten Triebkräfte einer Bewegung oder einer einzelnen Persönlichkeit den besten Aufschluß geben kann. Das gilt von den großen politischen Bewegungen unserer Tage, aber auch die oekumenische Bewegung der Kirchen der Gegenwart steht unter diesem Gesetz. Dort ist es vor allem Adolf Keller, der neben dem praktischen Ausbau der oekumenischen Arbeit auch danach strebt, der oekumenischen Idee einen wissenschaftlich-historischen Unterbau zu geben, um die Bewegung vor und aus der kirchlichen Vergangenheit zu rechtfertigen und damit der Opposition der bewußt reformatorischen Kreise die Waffen aus der Hand schlagen zu können. Wie schon Courvoisier, Jacquard u. a. zu ähnlichen Aufgaben durch Keller geführt worden sind, so hat auch der Verfasser des vorliegenden Werkes, ein blutmäßiger Nachfahr der Zürcher Reformatoren Zwingli und Bullinger, von ihm die Anregung und die geistige Richtung seiner Arbeit erhalten.

Auf diesem Hintergrund enthüllt der umfangreiche Titel der Schrift bereits ihre ganze Problematik. Denn die Eigenart der oberdeutschen Reformatoren, von ihrem Wirken in der heimatlichen Enge aus zugleich in die großen politischen Zusammenhänge ihrer Zeit hineinzugreifen, wie es sich einfach aus der geschichtlichen Lage der Kantone ergab, wird hier als beispielhaft für ein angeblich in der Zeit der Reformation bereits vorhandenes oekumenisches Denken und Handeln aufgefaßt. Diese Leitidee hat den Vf. leider hindern müssen, die echte Problematik der von ihm behandelten Quellen zu erkennen, obwohl auf dem von ihm beackerten Felde viele schöne Früchte in greifbarer Nähe hängen. Denn den Anklängen an die oekumenischen Ideen der Gegenwart bei Bullinger und seiner praktischen Einstellung liegen in der Tat große geschichtliche Fragenkomplexe zugrund. Einmal handelt es sich da um das Problem der Katholizität des neuen Bekenntnisses in ihrem Verhältnis zu den in der zweiten Generation der Reformatoren bereits auftretenden Toleranzideen. Es wäre sicher nicht uninteressant gewesen, die Haltung des in seiner Bildung und Theologie wesentlich humanistisch bestimmten Nachfolgers Zwinglis in dieser Frage genauer und im einzelnen kennen zu lernen. Bedeutsamer erscheint aber noch das damit zusammenhängende weitere Problem: die Beziehungen der kirchlichen Bekenntnisse zur politischen Bündnispolitik und umgekehrt oder, allgemeiner gefaßt: die Frage nach den Einflüssen der Reformation auf die Neugestaltung der deutschen und europäischen Machtverhältnisse. Denn es ist ja nicht einfach so, wie die *fable convenue* behaupten will, daß die Wirkungen der Reformation in politischer Hinsicht nur destruktiver Art gewesen sind. Die neuen Ideen haben sowohl in Deutschland wie darüber hinaus gegenüber den Machtkämpfen und der Hausmachtspolitik der einzelnen Territorialfürsten der Renaissance dem politischen Leben Europas einen größeren Inhalt und umfassenderen Sinn gegeben und dadurch neue Kräftegruppierungen ermöglicht und heraufgeführt, die im Hinblick auf den Gesamtverlauf der abendländischen Geschichte als durchaus positiv anzusehen sind. Hätte nun Bouvier, nachdem Hans von Schubert die Zusammenhänge von Bekenntnisbildung und Bündnispolitik der Reformationszeit bereits im Großen dargelegt hat, die Stellung Bullingers, Calvins und Bézas im Hinblick auf das Verhältnis der schweizer reformatorischen Kirchen zu den französischen Anlässen unter den dort gewonnenen Gesichtspunkten behandelt, so hätte er der Forschung in diesem Zusammenhang einen großen Dienst erweisen können.

Aber bei seiner Problemstellung und Arbeitsmethode muß man begreiflicherweise auf wesentliche Ergebnisse in jener Richtung verzichten. Es bleiben auf der anderen Seite freilich eine große Zahl von wertvollen Leseerträgen aus dem riesigen Briefwechsel Bullingers, dem umfangreichsten aller Reformatoren, mit Dank anzunehmen. Da Bouvier seine Studie wesentlich als er-

läuternden und erklärenden Kommentar zu den einzelnen Briefgruppen abgefaßt und dazu im Anhang eine Reihe — z. T. bisher noch nicht edierter — aufschlußreicher Beispiele beigelegt hat, kann er so manche interessante biographische und geistesgeschichtliche Nuance in das bekannte Bild der schweizer Reformatoren und ihrer Epoche einzeichnen. So erscheint das sehr intime Verhältnis Bullingers zu Calvin in hellem Licht — besonders charakteristisch und überraschend zugleich für Calvin erscheint u. a. der noch auf seinem Sterbebett geäußerte Wunsch nach einem scharfen Ritt — so tritt auch die weise Vermittlertätigkeit Bullingers in den theologischen und politischen Auseinandersetzungen der Kantone untereinander und seine darauf gegründete Autorität klar hervor. In den Verhandlungen mit den französischen Gesandten, die für ihn ein besonderes Beglaubigungs- und Empfehlungsschreiben mitbringen, und für deren Erfolg seine Stellungnahme entscheidend war, steuert er das heimatliche Staatswesen sicher durch die Klippen der Zeit, aber er erweist sich auch als taktvoller Seelsorger und verständnisvoller Freund und Berater der französischen Humanisten, von denen doch mancher seltsam verschlungene Wege zwischen den Fronten einschlägt. Seine wahrhaft staatsmännische Haltung zeigt sich aber schließlich darin, daß er gegenüber seinen eigenen auf den französischen Synoden gegen die Partei Bézas zu ungestüm vorgehenden Anhängern wie Ramus u. a. zu Mäßigung und Zurückhaltung rät, um die Einheit der Kirchen von Zürich und Genf nicht zu gefährden, und selber bis zu seinem Ende an der Verbundenheit mit dem doch in Lehre und Disziplin wesentlich andere Wege wandelnden Béza festhält.

Sieht man so auf das Ganze, so wird man trotz der einseitigen Zielsetzung des Vf. darin einen durchaus brauchbaren Kommentar und Führer durch den Briefwechsel Bullingers erkennen können, der diesen als ein schönes Beispiel der durch die Reformation bewirkten Erneuerung, Belebung und Befruchtung der Beziehungen zwischen der germanischen und romanischen Geisteswelt vor aller Augen stellt.

Ernst Reifke.

Karl August Meissinger, Erasmus von Rotterdam. Wien Gallus-Verlag (1942) 422 Seiten.

Meissinger, bekannt als exakter Lutherforscher und Schriftsteller, hat nach Huizingas Meisterwerk ein Erasmusbuch geschrieben. Ohne Zweifel ein Wagnis; aber das Wagnis ist gelungen. Vielleicht hat Meissinger von Huizinga das Streben nach der sinnlichen Seite der Geschichte übernommen, die er gerade in drucktechnischer, handschriftenkundlicher, verlegermäßiger und psychologischer Hinsicht kundig und feinfühlig vertieft. Und über Huizinga hinaus bringt Meissinger sehr eingehende und abwägende Analysen der berühmtesten Schriften des Erasmus, so daß sich der Leser den Quellen und den echten Gedanken des Erasmus immer wieder nah gebracht fühlt. Auch hier möchte ich das Vorwiegen des realen Moments in der Geschichtsbetrachtung gegenüber dem bloß spiritualen lobend hervorheben.

So zeichnet Meissinger ein umfassendes Bild von Arbeit, Persönlichkeit und Umwelt des Erasmus. Wir erfahren Genaues von seinen Reisen und seinen großen und kleinen Sorgen, von seiner Art zu arbeiten und zu leben, von seinen Aufenthalten in England, Löwen und Basel, von seinen Liebhabereien, Streitigkeiten und Krankheiten. Kurz, wir dringen über den Geist in die Realitäten ein und gewinnen so in vielen Einzelheiten ein Bild von der Persönlichkeit des Erasmus. Und gerade dies macht den Reiz des Meissingerschen Buchs aus. Gerade bei der Lektüre dieses Werkes kam mir das Reizende in dem Vergleich zum Bewußtsein, in dem Erasmus seine Lehre von der Willensfreiheit

veranschaulicht. Er vergleicht den freien Willen mit dem Kind, das dem voranschreitenden Vater folgt.

Vielleicht ist die Bedeutung des Erasmus doch noch unterschätzt. Er ist so etwas wie der stille Reformator gewesen, der durch die europäische Geistesgeschichte hindurchgeht und in vielen Verwandlungen seine Substanz erhält, ja vergrößert. Das Stichwort, das seine Art und sein Wirken charakterisiert, heißt nicht Rationalismus und Aufklärung, sondern Spiritualismus. Was das ist, wird nur der verstehen, der auch die Persönlichkeit des Erasmus nachzuerleben versteht.

Eine schöne Charakteristik des Erasmus gibt übrigens auch Karl J. Burckhardt in seiner wundervollen Aufsatzsammlung. Aber es ist eine große Lücke in der Forschung zum Humanismus, daß wir uns bis heute mit der Ausgabe der Werke des Erasmus durch Clericus begnügen müssen, und daß noch immer keine moderne Ausgabe in Angriff genommen worden ist. Wann wird das geschehen?

Erich Seeberg.

Robert L a n s e m a n n : Die Heiligtage, besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit. Beihefte zur Monatsschrift für Gottesdienst und christliche Kunst, Sonderband 1; 8^o, 209 Seiten, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1939.

Mit der vorliegenden Arbeit liefert der Vf. einen wertvollen Beitrag zu einer Einzelfrage der Frömmigkeitsgeschichte des Reformationszeitalters, an der die treibenden Kräfte im Handeln Luthers und seiner Getreuen in schöner Weise beispielhaft verdeutlicht werden können. Lansemann ist es dabei gelungen, die Entwicklung Luthers, die hier wie überall für seine Zeit das entscheidende Moment darstellt, auf diesem besonderen liturgischen Gebiet in innerer Folgerichtigkeit aus dem doch höchst komplexen Gebilde seiner theologischen und religiösen Grundhaltung abzuleiten. Hier wie sonst auch sind bestimmend die beiden Hauptrichtungen im Denken Luthers: führten nämlich einmal die anfänglich stärker im Vordergrund stehenden spiritualistischen Züge zu einer völligen Gleichgültigkeit gegenüber den liturgischen Ordnungen des Kirchenjahres, weil es nach ihnen keinen Grund gibt, einige Tage aus dem Ganzen des Gott zu weihenden Lebens für einen besonderen Gottesdienst herauszuheben, so gewann demgegenüber im Laufe der Auseinandersetzung mit den spiritualistischen Gegnern ein sich immer mehr durchsetzender positivistischer Konservatismus Raum, der den Wert der Ordnungen erkennt und betont und in dem geschichtlich Gewordenen — in bestimmter Begrenzung — den Niederschlag des göttlichen Handelns sieht. Als Ergebnis dieser divergierenden Linien erscheint dann die für die Reformation kennzeichnende „Reduktion der Frömmigkeit“ — um eine Formulierung Erich Seebergs zu gebrauchen —, die letztlich in der Konsequenz der theologischen Schulung Luthers durch den Occamismus liegt. Allerdings ist das kritische Prinzip nicht mehr wie beim Occamismus die Ordnung der Kirche mit ihrer gesamten Tradition, sondern allein die Bibel, die inhaltlich durch den exegetischen Schlüssel seines sogenannten Rechtfertigungsdogmas erschlossen wird. Das tritt dann auch bei dieser liturgischen Frage deutlich zu Tage. Denn wie Luther die „guten Werke“ ihres Charakters als religiöser Sonderleistungen entkleidet, um Raum zu schaffen für die wesensmäßige Grundlage bei jedem Christen, aus der alle guten Werke fließen, so befreit er auch die „Heiligen“ von der Last ihrer besonderen Verdienste, indem er das Leben jedes Gläubigen im Rhythmus des *simul iustus — simul peccator* als die Form der von Gott geschenkten Heiligkeit ansehen lehrt. Nicht durch den von Menschen vorgenommenen kirchlichen

Kanonisationsprozeß wird man zum Heiligen, sondern allein durch das Handeln und das Urteil Gottes, wie es aus den Berichten der Bibel über die Frommen des alten und neuen Bundes hervorgeht. Dieser Wendung fort von den menschlichen Äußerlichkeiten der Religion zu ihrem eigentlichen Mittelpunkt in Gott entspricht auch die Umgestaltung des liturgischen Lebens. Aber anders als die rationalistischen Reformierten, die kurzerhand der von der Geschichte gelösten Ehre Gottes wegen alle Gedenktage der Heiligen und der Maria beseitigen, erscheinen bei Luther die Heiligtage als Gedenktage für das Handeln Gottes in seinen Werkzeugen. Der von Erich Seeberg als konstitutiv für die Theologie Luthers herausgestellte Gedanke der Menschwerdung bewährt sich darin aufs neue, daß die von Luther beibehaltenen Marienfeste inhaltlich zu Herrenfesten werden, an denen der verschiedenen Stadien der Menschwerdung gedacht wird. Wie Maria erscheinen auch die Apostel als die Vorbilder des Glaubens und der rechten Lehre. Ihre einzige Bedeutung besteht darin, daß sie Prediger und Träger des Evangeliums waren, das an ihrem Gedenktage als ihr Vermächtnis zu predigen ist. Der pädagogische Zug in Luthers liturgischen Gedanken tritt auch an dieser Stelle hervor, weil er nämlich an den Heiligtagen Gelegenheit hat, an Beispielen das wunderbarliche Handeln Gottes an seinen Heiligen zu belegen. Von den behandelten Einzelheiten erscheint mir interessant der Hinweis auf die verschiedenartige Entwicklung der Feier des Johannistages in Nord- und Süddeutschland. Während im Norden der Tag zum Andenken an den ersten Prediger des Neuen Testaments als Tag der Einsetzung des Predigtamtes gefeiert wurde, gedachte der Süden am Johannistage unter der Einwirkung von Brenz der Einsetzung des Taufsakramentes. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf. der Entwicklung des Michaelfestes, die wiederum für Luthers Werdegang höchst aufschlußreich ist. Denn nach anfänglich starker Zurückhaltung kommt der Reformator in der Auseinandersetzung mit den Spiritualisten dazu, die Rolle der Engel als Glieder eines besonders geordneten Standes, durch den Gott seine Werke vollbringt, in unserem Glauben stärker zu betonen und dieses Handelns Gottes durch die Engel anläßlich des Michaeltages in besonderer Weise zu gedenken. Die eigentliche Michaelfigur tritt durch die allegorische Deutung des Namens auf Christus als den Fürsten der Engel dagegen in den Hintergrund. So bringt Lansemann neben den grundsätzlichen Darlegungen viele wertvolle Einzelzüge und Hinweise auf landschaftliche Besonderheiten — so besonders auf das individueller gefaßte Gedenken an die Heiligen in Süddeutschland gegenüber Luthers Uniformität — und beleuchtet damit dieses Einzelstück aus dem liturgischen Leben der Reformationszeit in bester Weise, sodaß die wenigen in der Arbeit sich bemerkbar machenden Eigenheiten des Berneuchener Kreises — dem der Vf. ja schließlich Anregung und Interesse für dies keineswegs leicht zu behandelnde Thema verdankt — ihren Wert für die Forschung kaum mindern können. Denn infolge dieses aktuell-liturgischen Interesses des Vf. wird man ja auch über die Strömungen und Motive der Gegenwart unterrichtet, die sich der durch die Ideen der Aufklärung bewirkten Abschaffung der Heiligtage entgegenstellen, um für eine Wiedereinführung des Gedenkens der Heiligen auf neuer Grundlage in den Kirchen Luthers einzutreten. Die Brauchbarkeit der Abhandlung wird noch erhöht durch die Beigabe mehrerer Tabellen, aus denen die Behandlung der Heiligtage in den einzelnen Kirchenordnungen, in Luthers Predigten und in den wichtigsten Postillen übersichtlich hervorgeht. Ein Ergänzungsband, der die Belege für die einzelnen Behauptungen, statistisches Material über das äußere Gesicht der einzelnen Heiligtage sowie Erläuterungen zu den Tabellen enthalten wird, soll noch folgen, um diesem wesentlich thetischen Bande den nötigen Unterbau aus den Quellen zu geben.

Germania Sacra. Herausgeg. vom Kaiser-Wilhelm-Institut für Deutsche Geschichte. 1. Abtlg.: Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg. 3. Bd.: Das Bistum Brandenburg. 2. Teil. Bearbeitet von Fritz Büniger † und Gottfried Wentz. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1941. (XI, 613 S.) 40,— Mk.

Nachdem 1929 der erste Teil der Behandlung des Bistums Brandenburg veröffentlicht wurde, bringt dieser Band abschließend den Südteil der Diözese. Dieser Stoff ist von besonderer Wichtigkeit für die Kirchengeschichte des ostelbischen Raums, da er die Hauptstadt des Herzogtums Sachsen, Wittenberg, sowie die größte Stadt des anhaltischen Landes, Zerbst, und Jüterbog, die bedeutendste Landstadt des Erzstifts Magdeburg, umfaßt. Der Bearbeiter betont mit Recht im Vorwort, daß hier zum erstenmal unter Heranziehung alles erreichbaren archivalischen und literarischen Materials ein geschlossenes Bild der äußeren kirchlichen Verhältnisse, auf deren Boden die deutsche Reformation erwachsen sei, gegeben werde. — Fritz Büniger hatte umsichtig und fleißig viel Material aus den Stadtbüchern von Wittenberg und Zerbst in Auszügen zusammengebracht; in der darstellerischen Ausarbeitung war er über das Stift Leutzkau und die vier Stammklöster Coswig, Eutenbog, Plötzky und Zerbst nicht hinausgekommen, als ihn 1936 der Tod abrief. Dabei waren die reichen literarischen Quellen der Reformationszeit noch garnicht berücksichtigt worden. Gottfried Wentz hat die begonnene Aufgabe weitergeführt und zum Abschluß gebracht. So sind den genannten Stücken noch hinzugefügt die Kollegiatstifte von Coswig, Zerbst und Wittenberg, das Zisterzienserkloster zu Zinna, die Franziskanerklöster zu Zerbst, Wittenberg, Burg und Eutenberg, die Augustinereremitenklöster zu Zerbst und Wittenberg, sowie die Deutschordenskomtureien Dahnsdorf und Buro. Wentz hat dem Ganzen ein Verzeichnis der Pröpste (Archidiakone) der gesamten Diözese beigefügt, nach den 6 Amtsbezirken geordnet. Es umfaßt die Zeit von 1250 bis ca. 1540. Das Schema, nach dem alle diese Stifte gleichmäßig behandelt sind, lautet: 1. Quellen und Literatur. 2. Archiv und Bibliothek. 3. Historische Übersicht. 4. Mitglieder des Kapitels (Pröpste und Offiziale, Prioren, Stiftsherren, Laienbrüder). 5. Ortsregister des kapitularischen Grundbesitzes. Von jedem der Klosterbrüder ist vermerkt bzw. abgedruckt, was urkundlich über sein Leben in der Klostergemeinschaft, seine Betätigung und seine Erlebnisse, feststeht. Es versteht sich von selbst, daß das Augustinereremitenkloster in Wittenberg, unbeschadet viel wichtiger Notizen die für die Reformationszeit aus den andern bearbeiteten Klöstern erhoben werden können, unsere Aufmerksamkeit in besonderem Maße auf sich lenkt. Da findet man die Umwelt Luthers: Patzensteiner, Zutphen, Vogth, Mirisch, Link, Ferber, Westermann, Lang und manchen andern — und ein Gesamtbild des Wittenberger klösterlichen Lebens um Luther ersteht in weitgreifender Anschaulichkeit vor dem Leser. Auch Ordensbrüder, die nur in kürzerem Aufenthalt, etwa zu theologischen Studienzwecken, im Kloster weilen, fehlen nicht, unter genauer Angabe ihrer Personaldaten. — Die Historischen Übersichten (Abschnitt 3) führen kurz, sich auf das Wesentliche beschränkend, in die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der betreffenden Ordensniederlassungen ein, und führen Äußerungen des in ihnen vorhandenen geistigen Lebens, ihre Stellung zur Stadt, ihre Einstellung zu den Reformationsgedanken und endlich besonders gut die Gründe, die zu ihrer Auflösung führten, dem Leser vor Augen. — Man wird das vortreffliche Werk als bequemes, zuverlässiges Orientierungsmittel für kursächsische Verhältnisse klösterlicher Belange bei reformationsgeschichtlichen Studien gern und mit Gewinn zu Rat ziehen.

Alfred Uckelej.

Neuzeit

Hans Emil Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Erster Teil: von der Reformation zur Orthodoxie. Zweiter Halbband. (Verlag Bertelsmann Gütersloh 1940. 368 Seiten. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe. Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 45 Band.)

Es ist meine Schuld, daß dies Buch hier so spät zur Anzeige kommt. Die Verzögerung erklärt sich nicht aus böser Absicht, sondern daraus, daß ich diesem bedeutenden wissenschaftlichen Werk eine eingehende Besprechung widmen wollte. Das kann auch heute noch nicht geschehen; aber der Pflicht der Rezension wenigstens soll nachgekommen werden.

Weber selbst hat das Verdienst, in zwei bedeutsamen Jugendarbeiten zuerst in die Probleme der Orthodoxie Bresche geschlagen und auch die Verbindungslinien zu der großen Philosophie der Zeit herausgestellt zu haben. P. Petersens Buch „Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland“, in dem besonders der Abschnitt über Taurellus zu beachten ist, G. Schrenks Forschungen zu Coccejus, meine Studien zu der christlichen Geschichtsanschauung, in Gottfried Arnold zusammengefaßt, Eschweilers Arbeiten über die Auswirkungen der spanischen Scholastik, Stolzenburgs Erstlingsarbeit über die Übergänge der Orthodoxie in die Aufklärung sind dazu gekommen. Neuerdings hat M. Wundt 1939 die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts auf etwa 300 Seiten liebevoll und gründlich untersucht und die Selbständigkeit und das „weitbewegte innere Leben“ der Orthodoxie in philosophischer Hinsicht zur Darstellung gebracht.

Nun nimmt H. E. Weber seine alten Studien auf und führt sie umfassend und gedrängt, hellhörig und scharfsinnig zum Abschluß. Das Problem ist ihm die Entstehung und Entfaltung des rationalen Geistes innerhalb der Orthodoxie. Er macht es seinen Lesern nicht leicht. Das liegt einmal an der sachlichen, nicht historischen Bewältigung und Einteilung des Stoffs; sodann aber an den mit allzu viel Abkürzungen arbeitenden Anmerkungen, die oft nur den Eingeweihten verständlich sein dürften. Auf der andern Seite aber kommt Weber zu einer geistigen, problemgeschichtlichen Durchdringung des Stoffes und erarbeitet ein wirkliches Bild vom Denken der Orthodoxie, mit vielen Lichtern und vielen Schatten, und in vielen sich kreuzenden Entwicklungslinien, deren Motiven der Vf. überall sorgfältig und geistvoll nachgeht.

Vier große und in sich reich gegliederte Kapitel behandelt das Buch: Das Handeln Gottes mit der Menschheit; das Eingehen Gottes in das Menschenleben; die Prinzipien des theologischen Erkennens; das Problem der Orthodoxie. Mit Recht sagt der Vf.: „Die Rechtfertigungslehre ist das Schicksal der wendenden Orthodoxie“.

Flacius, der existentiell-realistische Denker, hat vor der Abstraktion gewarnt. Er denkt reformatorisch, wenn er die Anthropologie in die profetische Geschichtsschau der beiden miteinander kämpfenden Reiche hineinzieht. Aber sein Fehler ist, daß er den Menschen mit ontischen Begriffen beschreibt. Demgegenüber kämpft V. Strigel für die Freiheit des *modus agendi*, der den Menschen vom Tier unterscheidet. Es ist ein psychologisches Anliegen, das aber

theologisch begründet ist. Wäre der menschliche Wille nicht beteiligt, so wäre der Mensch nicht schuldig am abgewiesenen Wort. Und wichtiger als die Frage nach dem „Synergismus“ des Strigel ist die Einsicht, daß sich die Problematik in Begriffen sammelt. — Auch in dieser Frühzeit kündigt sich der Schriftpositivismus schon an, in der Inspirationslehre und in der äußeren Autorität des *deus dixit*. Aber noch ist das Wort „das lebendige Wort des lebendigen Gottes“. Das Wort ist Geisteswort, und ohne den heiligen Geist ist auch das Evangelium tötender Buchstabe. Freilich, man ordnet sich in das kirchliche System ein durch Annahme der Lehre der Kirche. Ebenso zerfällt die „Spannungseinheit“ von Gesetz und Evangelium, und ähnliches weist Vf. in den Abschnitten nach, welche die Kirche als heilsgeschichtliche Wirklichkeit und die Auslösung des Subjektivismus durch das objektive System untersuchen. Die reformierte Prädestinationslehre ist in ihrer Folgerichtigkeit als Theorie die Wende von der Reformation zur Orthodoxie. Das *meritum de congruo* kann theoretisch nur durch die konsequente Prädestinationslehre vermieden werden. Dies, daß die Prädestination Theorie und Prinzip wird, widerspricht dem ursprünglichen Calvinismus, der durch die Christologie und die Abendmahlslehre beherrscht war. Aber menschliches Denken zeigt, daß Gott seine Ehre und Güte, d. h. sich selbst, schließlich naturnotwendig will. Das ist das rationale Moment in der Prädestinationslehre, das Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit theoretisch fragwürdig macht. Im Huberschen Streit bricht der Gegensatz auf. Den Lutheranern stand das Motiv fest, daß Gott nicht Urheber der Sünde sein durfte, und Huber lehrt die allgemeine Erwählung — der Calvinismus ist nach ihm dem Muhammedanismus verwandt — und bekämpft den calvinistischen Sauerteig auch bei den Lutheranern. Aber der rationale Objektivismus treibt ihn wie seine Gegner in die falsche Bahn.

Das Unglück sieht Weber/letztlich in der einseitig betonten forensischen Rechtfertigungslehre. Aus der Versetzung des Menschen in das richtige Verhältnis zu Gott wird ein Urteil Gottes über den Menschen, das bedächtig von der Umwandlung des Menschen geschieden wird. So geht der existentielle Charakter der Rechtfertigung verloren, und an seine Stelle tritt ein Objektivismus, der schließlich dazu drängen muß, den Glauben als Leistung und Werk des Menschen — trotz aller Cautelen — anzusehen. Hand in Hand damit geht die kräftige Betonung der Satisfaktion, die der Gottmensch geleistet hat, und auf welche die Möglichkeit des göttlichen Handelns aufgebaut wird. Hiermit wird aber auch eine rationale Deutung der Heilsgeschichte angebahnt, und die rational-gesetzlichen Momente im Christentum treten in den Vordergrund. Man kann sagen, daß das Persönliche in der Heilsgeschichte mehr und mehr verloren geht.

Der gleiche Objektivismus zeigt sich in dem Gedanken über Wort Gottes und Bibel und erst recht in der Christologie, in der abstrakte Theorien das Leben in der Gemeinschaft mit Christus zerstören oder doch gefährden. Kurz, man kann sagen, Theorien verdrängen die Existenz.

Ich muß hier abbrechen. Die Besprechung gibt nicht im Entferntesten einen Eindruck von der Vielseitigkeit der Leistung — das über Servet oder über die apostolische Sukzession Gesagte müßte, um nur dies zu nennen, genauer dargelegt werden — und ich möchte dem Vf. wünschen, daß ihm die Fortsetzung seiner echt gearbeiteten und bedeutenden Studien unter freundlichen Sternen beschieden sein möge. Manches in seinen Urteilen und Beobachtungen hat mich an die Anschauungen meines seligen Vaters erinnert, die dieser im letzten Band seiner Dogmengeschichte ausgesprochen und begründet hat. Das wird Weber gewiß nicht abstreiten wollen. Um so mehr wird mir die Anerkennung dieser hervorragenden historischen und theologischen Leistung zu einem persönlichen Anliegen.

Erich Seeberg

Carl Hinrichs, Friedrich Wilhelm I. König in Preußen. Eine Biographie. Band I. Jugend und Aufstieg (Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg s. J. S. 715).

Auf dem Hintergrund des Zeitalters des Barock, das den preußischen Staat vom Tod des Großen Kurfürsten an bis zum Regierungsantritt Friedrich Wilhelms I. beherrschte, zeichnet der Verfasser das Bild Friedrich Wilhelms I. Er stellt seine Biographie in den Strom der Zeit- und Geistesgeschichte und läßt aus ihm Friedrich Wilhelms Persönlichkeit herauswachsen. So breitet der Vf. ein reiches Material für das Zeitalter aus, in dem sich die politischen Mächte nach dem dreißigjährigen Krieg neu kristallisieren. Die preußisch-brandenburgische Politik ist charakterisiert durch ihr Hin- und Herschwanke zwischen Habsburg, Frankreich, Schweden, den Generalstaaten und dem sich auf sich selbst besinnenden Rußland unter Peter dem Großen. Beherrscht ist die brandenburgische Politik von der Anerkennung des Königtums in Preußen, den Gebietserweiterungen im Westen durch Heiratsprojekte und dem vergeblichen Werben um die Nachfolge Wilhelms von Oranien in den Generalstaaten. — Innenpolitisch wird diese Epoche durch Dankelmann, der das politische Erbe des Großen Kurfürsten erhalten will, und durch den glatten Hofmann Wartenberg, der den Staat an den wirtschaftlichen Ruin bringt, bestimmt. Geistig und kulturell wird diese Zeit durch Sophie Charlotte mit ihrer Freundschaft zu Leibniz und Fénelon und durch Friedrich I. mit seiner barocken Prachtliebe und seinen Baumeistern, dem genialen Schlüter und dem höfischen Schweden Eosander gekennzeichnet. Religiös bestimmend wird stärker und stärker der Pietismus mit seinen Führern Spener und A. H. Francke; wobei der Pietismus dem preußischen Staat die Möglichkeit zu seiner religiösen Unionspolitik, die den Gegensatz zwischen dem reformierten Herrscherhaus und den lutherischen Untertanen, zwischen dem Osten und Westen der Monarchie verwischen läßt, schafft.

Im Gegensatz zur Welt seines Elternhauses wächst Friedrich Wilhelm heran. Für das Programm seiner Erziehung werden von Sophie Charlotte Fénelon, Bayle und Leibniz befragt. Der Sohn aber gewinnt keine geistige Beziehung zu der geistig universal gebildeten Welt seiner Mutter. Stärker bestimmt ihn die calvinistische Welt seines Erziehers Rebeur. Die Frage der Prädestination macht ihm früh zu schaffen und erst durch nähere Berührung mit A. H. Francke und dem Pietismus wird später das religiöse Bewußtsein des Kronprinzen geformt, das sich in schweren inneren Kämpfen Luthers Rechtfertigungslehre aneignet. Seine religiöse Überzeugung läßt ihn innerlich keine Brücke zu der religiös spiritualistisch bestimmten Welt der geistvollen Mutter finden. Früh greifen die Intrigen, des an Intrigen reichen kleinen brandenburgisch-preußischen Hofes, in das Leben des Kurprinzen — so um die Frage des Hofmeisters, der Erzieher etc. — und lassen ihn die Menschen mit ihrem Streben nach Macht und Ehren früh durchschauen und verachten. Bestimmend wird für das wirtschaftliche und verwaltungsmäßige Denken Friedrich Wilhelms sein Oberhofmeister Alexander Graf zu Dohna. Dem kurprinzlichen Hof fehlt oft das nötige Geld, um einen standesgemäßen Hofstaat zu führen. Dohna muß aus eignen Beständen Tafelgeschirr u. ä. zur Verfügung stellen. Eine Besserung erfährt die Lage erst, als dem Kurprinzen die Herrschaft Wusterhausen überantwortet wird. An der Wirtschaftsführung und Verwaltung von Wusterhausen lernt der Kronprinz in jungen Jahren sein Verwaltungsdenken, das sich später nach dem Sturz von Wartenberg und dem wirtschaftlichen Zusammenbruch des Staates in der Reorganisation von Ostpreußen bewährt und von ihm als König auf den Staat übertragen wird. Deutlich zeigt der Vf., wie die Gedanken der Verwaltungs- und Militärreform sich bereits in der Jugendzeit in ihren Grundzügen bei Friedrich Wilhelm ausprägen.

Früh gehört die ganze Liebe und Liebhaberei des Kronprinzen dem Militär. Seine Reise zu Wilhelm von Oranien, seine Verehrung für John Churchill, Herzog von Marlborough und seine Freundschaft mit dem Fürsten Leopold von Anhalt-Dessau sind Meilensteine auf dem Wege des Schöpfers der preußischen Militärmacht, der mit einem starken Heer den Frieden erhalten will.

In die Außenpolitik greift nicht nur die Frage des Königtums in Preußen ein, sondern auch alle Heiratsprojekte. Hier ist der Einfluß der politisch geschickten und für ihre Hausmacht interessierten Großmutter Sophie von Hannover bedeutsam. Interessant sind die vom Vf. verwerteten Berichte des hannoverschen Gesandten am Berliner Hof. Bedeutsam auch die Rolle des Leiters der preußischen Außenpolitik, des Geheimrat Ilgen, der ein öfter an den späteren Leiter der Außenpolitik des Reiches nach Bismarcks Sturz Holstein erinnert.

Neben der Fülle von Einzelheiten, die der Vf. in höchst anziehender Weise aus der Erschließung des archivalischen Materials und seiner Ausbreitung uns eröffnet, ist vor allem das Bild der Zeit Friedrichs I. und der politischen und geistigen Fragen interessant, das der Vf. zeichnet. Es ist dem Vf. gelungen, die Zeit und das Leben der Menschen in dieser Zeit des Barocks deutlich zu machen, wie es auch aus kleinen Einzelheiten hervorleuchtet wie in der Frage, ob mit dem Eintritt der Kronprinzessin Sophie Dorothea in den Hof noch die Gräfin Wartenberg die erste Dame des Hofes wäre u. ä. mehr. Unfraglich ist diese Biographie eine Muster- und Meisterleistung. Methodisch, stilistisch und durch den historischen Elan ausgezeichnet. Besonders glänzend und verständnisvoll ist die Erfassung des Pietismus in seiner historisch-politischen Bedeutung. Wohl zum ersten Mal ist hier die allgemeine Bedeutung A. H. Franke — durch das Theologische über das hinausreichend — gezeichnet. Er wurde der Mann des großen preußischen Königs, weil er die Große Reform praktisch wollte und zum Teil verwirklichte. Einzig die Seite des Pietismus ist übersehen, die eine Erweichung des Konfessionellen darstellt und die sich deshalb der kirchlichen Unionspolitik der preußischen Herrscher empfahl. Das tritt am deutlichsten bei dem Minister Fuchs, der in Ostpreußen das Gut Fuchshöfen erhielt, hervor.

So zeigt der Vf. die wirkliche Welt, in der Friedrich Wilhelm I. heranwächst, wie sich in seiner Jugend die bestimmenden Gedanken seines Lebens formen und Friedrich Wilhelm die Welt des Barocks „durchleidet“, um seine Zeit später selbst auch mit dem Hallischen Pietismus zu formen. Man möchte nur wünschen, daß der Vf. in nicht zu ferner Zeit dieser bedeutsamen und hervorragenden Leistung seinen zweiten Band über Friedrich Wilhelm I. folgen lassen kann, der die Regierungszeit umfassen soll und so sich das Werk zu einem Ganzen rundet.

Bengt Seeberg.

Josef Casper. D. Dr. Um die Einheit der Kirche. Gespräche und Stimmen getrennter christlicher Brüder. Verlag: Friedrich Beck (Schöningh und Haindrich), Wien 1940. 349 S.

In den letzten Jahrzehnten ist die Frage nach der Einheit der Kirche stark in den Vordergrund getreten. Verschiedene Umstände haben dabei mitgewirkt. „Die getrennten christlichen Brüder“ haben, auf den gleichen Lebensraum angewiesen, mehr und mehr mit einander Fühlung nehmen müssen und Verständnis für einander gefunden. Verbesserte Verkehrsverhältnisse haben die Möglichkeit geschaffen, auch mit räumlich weit entfernten Gliedern anderer Kirchen in unmittelbarem Gedankenaustausch zu treten. Die theologische For-

schung hat in zunehmendem Maße der wissenschaftlichen Arbeit in anderen konfessionellen Lagern Aufmerksamkeit zugewandt. Nicht minder bedeutungsvoll ist die gleiche oder ähnliche Abwehrstellung, in der sich zur Zeit alle Kirchen befinden; das gleiche Kämpfen für die Erhaltung christlicher Art muß die Kirchen einander näher bringen. Die großen Weltkirchenkonferenzen bringen das Streben nach der Einheit der Kirche lebendig zum Ausdruck. Auch die sich vielfach im röm.-katholischen Lager findende freundlichere Beurteilung der Reformation und das rege Interesse, das die Einheit der Kirche in den katholischen Predigten findet, sollen nicht übersehen werden. — Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in allen Konfessionen ein Streben nach Einheit der Kirche deutlich erkennbar ist.

Auf dieses Interesse für die kirchliche Einheit nimmt das vorliegende Buch Bezug. Es bietet eine umfangreiche Sammlung von kleinen und größeren Aufsätzen, Zwiesprachen, Meditationen, die meist in wissenschaftlicher Form, aber gelegentlich auch in der Art einer Andacht, sich mit der Einheit der Kirche befassen. Die Artikel stammen von Verfassern, die verschiedenen Bekenntnissen angehören: röm.- und griechisch-katholische Autoren kommen ebenso zum Wort wie protestantische Verfasser. Neben Theologen äußern sich auch Laien zum gestellten Thema. Dadurch ist eine außerordentliche Reichhaltigkeit des Dargebotenen gewährleistet. Diese Vielseitigkeit der Gesichtspunkte, unter denen die Frage der Einheit der Kirche behandelt wird, ist ein besonderer Vorzug des Buches. So entsteht ein Bild davon, in welcher Form der Gedanke der Einheit in den einzelnen Konfessionen Gestalt gewonnen hat. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß in den entsprechenden Ausführungen Beschränkungen unvermeidlich sind, einestheils, weil möglichst alles der Einheit Widerstrebende weggelassen ist, andernteils, weil das Buch der kirchlichen Zensur unterstellt ist (S. 346). In den Ausführungen, die durchweg von irenischem Geist durchdrungen sind, wird weniger Gewicht auf die Besprechung dogmatischer Lehrsätze gelegt, als auf die Darstellung des religiös bestimmten Lebensgefühls und seiner Auswirkungen. Wie die Einheit der Kirche vor allem ein Anliegen ernster Frömmigkeit ist, so werden die Brücken und Wege zur Einheit auch auf dem Gebiete der praktischen Frömmigkeit gesucht. — Das Buch ist mit großem Geschick und feinem Takt redigiert.

Alle Verfasser erkennen klar, daß das ersehnte Ziel der kirchlichen Einheit weit entfernt ist und zur Zeit wenig Aussicht besteht, diesem Ziel viel näher zu kommen. Die meisten Autoren sprechen es offen aus, daß nur ein neues Pfingstwunder die Einheit herbeiführen kann. Wenn auch die „Brücken, die zur Einheit führen“ und die „Wege zur Einheit“ besonders ausführlich behandelt werden, so wird kluger Weise ein festes Programm für die Erreichung der Einheit nicht geboten; jeder Plan dieser Art würde sofort mannigfachen Widerspruch herausfordern und mehr Trennung als Einigung bewirken.

Der Wert des Buches ist darin zu sehen, daß die von allen ernstesten Christen ersehnte Einheit der Kirche klar herausgestellt wird. Dabei wird ein „auseinandersetzen“ (S. 345) vermieden und ein „in-einander-finden“ angestrebt und Verständnis für den hohen Wert der Einheit geweckt. Das Buch hinterläßt einen tiefen Eindruck und ist ein lebendiges Zeugnis für die Sehnsucht nach dieser Einheit unter den getrennten christlichen Brüdern. Es dient der Pflege der Gesinnung, ohne die eine wahre Einheit nie denkbar ist. Sowohl der Theologe als auch der Nichttheologe wird in dem Buch viel wertvolle Anregung zum Nachdenken über die einschlägigen Fragen finden.

H. van Beuningen.

1946 K 1314