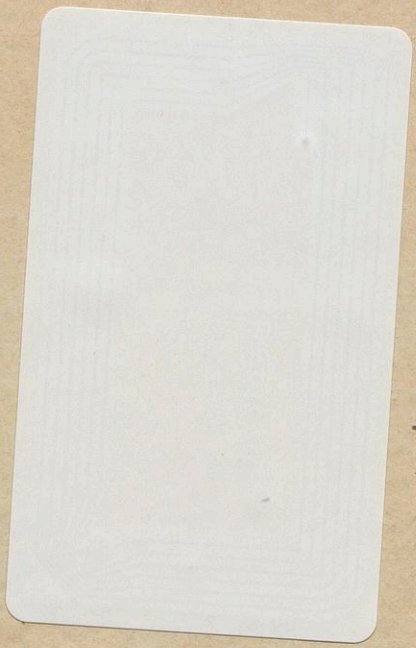

N12<520829095 021

ubTÜBINGEN

rad.
bes d.
LS

Ad. Bruckmann,
Buchbinder.

Mayer

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

IN VERBINDUNG MIT

D. W. GASS, D. H. REUTER UND D. A. RITSCHL

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER.

I. Band.

UNIVERSITÄTS-BIBLIOTHEK TÜBINGEN

GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1877.

g. h. 2554.82

Inhalt.

Erstes Heft.

(Ausgegeben den 29. März 1876.)

Untersuchungen und Essays: Seite

1. *H. Weingarten,* Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter (erster Artikel) 1
2. *H. Reuter,* Bernhard von Clairvaux 36
3. *A. Ritschl,* Die Entstehung der lutherischen Kirche . . 51

Kritische Uebersichten:

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875. I. Die Geschichte der Kirche bis zum Concil von Nicäa. Von *Adolf Harnack* 111

Analekten:

1. *P. Tschackert,* Die Unechtheit der angeblich Aillischen Dialoge „De quaerelis Franciae et Angliae“ und „De jure successionis utrorumque regum in regno Franciae“ (aus den Jahren 1413 bis 1415) 149
2. *G. Voigt,* Christoph Walther, der Druck-Corrector zu Wittenberg 157
3. *A. Schaefer,* Zur Geschichte der Protestantenverfolgung in Frankreich 170

Zweites Heft.

(Ausgegeben den 30. Juni 1876.)

Untersuchungen und Essays:

Seite

1. *W. Gass,* Allgemeines über Bedeutung und Wirkung des historischen Sinnes 175
2. *F. Piper,* Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen 203
3. *A. Harnack,* Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther (erster Artikel) 264

Kritische Uebersichten:

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875. II. Geschichte der Kirche von 325—768 von *W. Moeller* 284

Analekten:

1. *O. v. Gebhardt,* Zur Textkritik der neuen Clemensstücke 305
2. *H. Roensch,* Ueber den Schlusssatz des Muratorischen Bruchstückes 310
3. *R. Röhricht,* Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geissler 313
4. Ein Lutherbrief, mitgeteilt von *Fr. Schirrmacher* . . . 321
5. Ein Memoire des Cardinals von Lothringen über die kirchlichen Zustände in Frankreich (1563). Mitgeteilt von *A. Fournier* 323

Drittes Heft.

(Ausgegeben den 15. December 1876.)

Untersuchungen und Essays:

1. *A. Harnack,* Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther (zweiter Artikel) 329
2. *W. Gass,* Zur Geschichte der Ethik; Vincenz von Beauvais und das Speculum morale (erster Artikel) . . 365
3. *A. Ritschl,* Ueber die beiden Principien des Protestantismus 397

Kritische Uebersichten:

Seite

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875.
III. Geschichte des französischen Protestantismus von *Th. Schott* 414

Analekten:

1. *E. Dümmler,* Jüdische Proselyten im Mittelalter . . . 446
2. *P. Tschackert,* Pseudo-Zabarellas „capita agendorum" und ihr wahrer Verfasser 450
3. *M. Lenz,* Eine kirchlich-politische Reformschrift vom Baseler Concil 463
4. *K. Benrath,* Notiz über Melanchthons angeblichen Brief an den venetianischen Senat (1539) 469
5. Zwei Briefe Johann Ecks, mitgeteilt von *V. Schultze* . 472
6. *A. P. Eutaxias,* Zur kirchlichen Statistik. Eine Umschau in der Kirche Griechenlands 475

Viertes Heft.

(Ausgegeben den 5. Mai 1877.)

Untersuchungen und Essays:

1. *J. L. Jacobi,* Das ursprüngliche Basilidianische System . 481
2. *H. Weingarten,* Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter (Schlussartikel) 545
3. *K. Benrath,* Ueber den Verfasser der Schrift „Von der Wohltat Christi" 575

Kritische Uebersichten:

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875.
IV. Die Reformationsgeschichte Englands von *R. Buddensieg* 597
V. Geschichte der Reformation in Italien von *K. Benrath* 613

Analekten:

Seite

1. *M. Lenz,* Eine kirchlich-politische Reformschrift vom Baseler Concil (Nachtrag) 627
2. *Th. Brieger,* Ueber einen angeblich neuen Bericht über das Marburger Religionsgespräch 628

Register:

I. Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke 639
II. Verzeichnis der besprochenen Schriften 640
III. Sach- und Namenregister 644

Der Ursprung des Mönchtums

im nachconstantinischen Zeitalter.

Von

Prof. D. **Hermann Weingarten**

in Marburg.

Paulus von Theben, der „erste Eremit", und der heilige Antonius als die Stifter des Mönchtums, die Entstehung desselben in den Verfolgungszeiten der Kirche unter Decius und Diocletian, sein ursprünglicher Charakter als eine friedliche Art der Selbstaufopferung an Stelle des Märtyrertums nach dem plötzlichen Stillstand der Verfolgungen [1]) gehören zu den unbestrittenen Annahmen auch der neueren Kirchengeschichte. Eine genauere Prüfung freilich der Grundlagen, auf welchen jene Traditionen beruhen, führt zu ganz anderen Ergebnissen.

I. Für Paulus von Theben und die Romantik der unentdeckbaren Felsengrotte der unteren Thebais, in die er sich vor den Gefahren der Decianischen Zeit geflüchtet, 250, in seinem 16. Lebensjahr, — rostige Ambosse, Hämmer und Prägezeug erinnerten noch an die Falschmünzer, die zur Zeit der Cleopatra

---

[1]) Wie noch jüngst Gass (Optimismus u. Pessimismus, 1876, S. 71) die Genesis des Mönchtums dargestellt hat. Von der früheren Literatur sei hier nur Mangolds Marburger Habilitationschrift „De monachatus originibus et causis" (1852) erwähnt, mit der in dem Zurückgehen auf das Therapeutentum auch Gass in seinem Ueberblick über das Mönchtum und dessen unermessliche Literatur in Herzogs Real-Encycl. Bd. IX übereinstimmte.

G. h. 2554.

dort gehaust, eine uralte Palme überschattete, ein hier entspringender, bald wieder verschwindender Bergquell bewässerte den sicheren Ort [1]) — für dies Alles liegt die alleinige Gewähr in der Schrift des Hieronymus „De vita Pauli Monachi“ [2]). In dem Charakter und Inhalt derselben ist zugleich das Urteil über ihren geschichtlichen Werth enthalten.

Neunzig Jahre alt, also erzählt uns Hieronymus, war Antonius in seiner Wüste geworden, und dachte bei sich, es gäbe keinen vollkommeneren Mönch als er selbst. Da ward ihm in einer Nacht geoffenbart, fern von ihm lebe ein viel grösserer, den solle er aufsuchen. Bei Tagesanbruch macht sich Antonius auf, ohne zu wissen, wohin. Schon ist es Mittag geworden und er will, als die Sonne über ihm kocht, fast verzagen, da weist ihm ein Centaur, halb Mensch, halb Ross — und Hieronymus will es unentschieden lassen, ob der Teufel oder ein Monstrum der Wüste — den weiteren Weg. Darauf tritt ihm ein Satyr entgegen, der ihn bittet, er möchte für ihn beten, und dann in die Luft verschwindet, wie vor ihm der Centaur. Endlich, am Morgengraun des dritten Tages, wird Antonius durch eine Wölfin zu einer Höhle, geheimnisvoll verborgen am Fuss des Berges, geleitet. Leise, mit angehaltenem Atem, schreitet er in der Finsternis der Höhle vor, bis endlich aus der äussersten Tiefe Licht ihm entgegenstrahlt. Aber da strauchelt er über einen Stein, fällt, und vom Geräusch erschreckt, wirft der heilige Paulus die Türe zu. Von Sonnenaufgang bis zur sechsten Stunde und noch länger muss Antonius bitten, dass ihm aufgetan werde, aber erst auf seine Drohung, er werde hier vor seiner Türe sterben, öffnet Paulus und die beiden greisen Heiligen — denn Paulus war 113 Jahre alt — fallen sich um den Hals. Unter frommen Gesprächen treten sie vor die Höhle, an die Quelle unter dem Palmbaum. Während nun Paulus sich bei Antonius erkundigt, wie es in der Welt aussehe (c. 10: „an in antiquis

---

[1]) Auch noch bei Burckhardt, Zeit Constantins (1853) S. 433.

[2]) Bei Migne, Patr. lat. T. XXIII; Ed. Martianay IV, 2. Vallarsi war mir nicht zugänglich. — Die griechischen Ueberarbeitungen (Act. SS. Boll. Jan. I, 602) sind wertlos.

urbibus nova tecta consurgant, quo mundus regatur imperio") fliegt ein Rabe herbei und legt ein ganzes Brot zu seinen Füssen nieder. „Sieh da", ruft Paulus aus, „sechzig Jahre schon bringt mir der Rabe täglich ein halbes Brot, aber bei deiner Ankunft ‚militibus suis Christus duplicavit annonam'." Doch darüber, wer das Brot anbrechen soll, geraten sie in einen Wettstreit der Gastfreundschaft und Demut, der bis zum Abend dauert. Zuletzt vereinigen sie sich dahin, dass sie sich gegenüber setzen, beide das Brot in die Hand nehmen, jeder sich nach seiner Seite zurücklehnen und, was dann in seinen Händen bleibt, geniessen soll. Also tun sie und bringen dann die Nacht im Gebet zu. Am kommenden Morgen kündigt Paulus dem Antonius an, heute werde er sterben. Aber Antonius müsse ihn verlassen und solle nur hernach seinen Leichnam mit dem Mantel bedecken, den er vom Athanasius erhalten. Erschreckt über die wunderbare Kunde, die Paulus von diesem Geschenk besitzt, begiebt sich Antonius auf den Rückweg; da erscheint ihm, in der Frühe des zweiten Tages, Paulus, hellleuchtend wie von schneeweissen Gewändern, von Engeln, Propheten und Aposteln umgeben, gen Himmel fahrend. Antonius fällt zur Erde und betet an, dann kehrt er zurück, um den Leichnam zu bestatten. Aber ihm fehlt ein Grabscheid; da stürzen mit fliegenden Mähnen zwei Löwen herzu, doch schweifwedelnd legen sie sich zu seinen Füssen nieder, und nach erschütterndem Klagegebrüll wühlen sie mit ihren Tatzen das Grab für den heiligen Paulus auf. Dann bitten sie den Antonius um seinen Segen und gehen auf sein Geheiss in ihre Wüste zurück. Antonius aber legte den Paulus in dies Löwengrab und trug fortan die Tunica, die dieser sich aus Palmenblättern zusammengenäht hatte.

Wo ist in dieser ganzen Vita Pauli Monachi auch nur Eine Spur geschichtlicher Wahrheit, von dem ersten mythischen Ausgangspunkte an, der Wüstenfahrt des Antonius ins Blaue hinein, auf Grund einer nächtlichen Offenbarung, mit den Centauren und Faunen als Wegweisern, bis zu dieser Himmelfahrt und Bestattung des Paulus? Schon Zeitgenossen haben deshalb diesen „ersten Eremiten" für eine blosse Er-

findung seines Biographen erklärt, wie Hieronymus selbst mit souveräner Verachtung solcher Kritik zugesteht, als er die schon in der Zueignung des Paulus von Theben an „Paulum senem Concordiae“ angekündigten [1]) anderen Kinder seiner Phantasie, nur noch reicher ausgestattet, übers Meer sandte, den heiligen Hilarion von Gaza und den Syrer Malchus. Und in der Tat, die Existenz des Paulus von Theben ist durch nicht ein einziges anderes Zeugnis verbürgt. Vor Hieronymus weiss niemand etwas von ihm; die dem Athanasius zugeschriebene Biographie des Antonius redet mit keiner Silbe weder von diesem Paulus noch von seiner Begegnung mit Antonius, und wenn die tendentiösen abendländischen Geschichtsschreiber des Mönchtums, wie Johannes Cassianus und Sulpicius Severus, den Namen des Paulus im Zusammenhang mit Antonius nennen, so tun sie es nur, indem sie dem Hieronymus nachsprechen [2]); existirt aber hat dieser Paulus nie. Ueberhaupt, von einem geschichtlichen Kern jener Schrift des Hieronymus kann man nur dann reden, wenn man ihren literarischen Charakter vollständig verkennt und einen Roman zu einem frommen Tractätchen verwässert [3]). Denn

---

[1]) Ep. X: „Si hoc munusculum placuerit, habemus etiam alia condita, quae cum plurimis orientalibus mercibus ad te, si spiritus Sanctus afflaverit, navigabunt.“ Die Skepsis der Zeitgenossen im prologus zur Vita S. Hilarionis: „qui olim detrahentes Paulo meo, nunc forte detrahent Hilarioni . . . ut qui semper latuit, non fuisse“.

[2]) Vgl. Jo. Cassianus, Collat. XVIII, 6; Sulpic. Sev., Dial. I, 11; in beiden Stellen nur der Name des Paulus genannt. Wie viel künstliche Mühe man sich gegeben, das Schweigen der Biographie des Antonius über Paulus zu erklären, kann man auch aus der Anm. zu Cassians Coll. IX, 31 (Lips. 1733) ersehen. — Auch der Amathas, der im Prolog der Vita Pauli Monachi, als Schüler des Antonius und als der figurirt, der den Antonius begraben habe, ist dem Biographen des Antonius ganz unbekannt, und über seine andere angebliche Autorität, den Macarius, lässt uns Hieronymus vollends in Stich. Welchen Macarius meint er, könnte man fragen, wenn Hieronymus nicht eben diese Gewährsmänner einfach, wie auch das Uebrige, erfunden oder vorgeschoben hätte. — Die anderen späteren Citate für Paulus von Theben bei Tillemont, Mém. eccles. (in der Venet. Ausg. von 1732. 4°) VII, 670.

[3]) Wie Zöckler gethan hat — Hieronymus (1865) S. 59—63 — trotz der Zugeständnisse S. 387 f.

die geschickt verhüllte Absicht des Hieronymus war hier nicht, möglichst erbaulich, sondern möglichst pikant zu sein [1]), und seine Vita primi eremitae ist nur eine Nachbildung beliebter Romane der römischen Kaiserzeit und will wie diese beurteilt sein. Es ist dieselbe Rücksicht auf den Charakter dieser übersättigten alten Welt, die nur noch durch die stärksten sinnlichen Reizungen, durch Abenteuerliches und Schauriges vorübergehend aufgeregt werden konnte, welche die milesischen und die späteren erotischen Erzählungen beherrscht, von der auch Hieronymus Tendenz und Mittel für ein gut Teil seiner schriftstellerischen Tätigkeit sich hat dictiren lassen, nur dass er mit den heidnischen seine Mönchsphantasien sich vermischen und wetteifern lässt. Gleich der Eingang der Vita Pauli trägt, ganz nach der Schablone der antiken Erotik, den Charakter mit Behagen ausgemalter raffinirter Lüsternheit; die eine der beiden hier sehr überflüssigen Märtyrergeschichten ist in ihren Einzelheiten fast wörtlich einer der lascivsten Episoden des Apulejus nachgebildet [2]); die Wanderungen des Antonius, das wunderbare Zusammentreffen der beiden Greise in dem Felseneilande erinnern an ähnliches Wandern und Sichfinden in den Robinsonaden der alten Welt, wie Deinias und Derkyllis, die schon im Altertum viel verwerteten Vorbilder von „Paul et Virginie", in den griechischen Romanen auf der Insel Thule sich zusammenfanden [3]). Rein künstlerisch betrachtet, ist dem Hieronymus in diesem Erstlingswerk seiner syrischen Eremitage (zwischen 374—379) manches hübsche Stimmungsbild aus der Wüste gelungen; handelt es sich aber um die Treue der Gesinnung, so hat

---

1) Kommen doch, ausser der Frage nach den neuen Häusern in alten Städten und ausser dem Ausruf bei der Rabenmahlzeit, gar keine Aeusserungen des Paulus und ebenso wenig erbauliche Gespräche des Antonius in der Schrift vor!

2) Vgl. c. 3 der Vita P. M. mit Apulejus, Metam. II, 17, nur mit dem verschiedenen Ausgang, dass, während Lucius und Photis „inter mutuos amplexus animas anhelantes", Hieronymus seinen namenlosen Märtyrer sich, um die Lust zu unterdrücken, die Zungenspitze abbeissen und sie der reizenden Versucherin, die auf ihm liegt, ins Gesicht spucken lässt.

3) Vgl. auch Photius, Biblioth. cod. 166.

uns Hieronymus selbst den Massstab in die Hand gegeben, in dem eignen Urteil über seinen mit dem Paulus von Theben gleichzeitigen Brief ad Heliodorum [1]) und die ungemessen schwärmerische und von Tränen überfliessende Verherrlichung des Mönchtums in demselben, den er später selbst nur als ein Product spielender rhetorischer Phantasie und Schule hinstellte [2]).

In einer ernsten Geschichtsschreibung darf von Paulus von Theben als einer geschichtlichen Persönlichkeit und als einem Begründer des Mönchtums nicht mehr die Rede sein.

II. Lassen sich doch im dritten Jahrhundert überhaupt noch gar keine Spuren des Mönchtums finden. Denn jene Asketen des zweiten und dritten Jahrhunderts, mit ihrem Fasten, ihrer Ehelosigkeit, ihrem Eunuchentum, mit ihrem montanistischen Rigorismus oder ihren stoisch-christlichen Idealen, lebten mitten in der Gemeinde und in der Welt; und der erste Versuch, der, wohl gegen Ende des dritten Jahrhunderts, in diesen Kreisen gemacht wurde, sich vor der Welt zu verbergen, erfuhr, wie wir aus einer nachcyprianischen Schrift ersehen, eine strenge Zurückweisung seitens der Kirche [3]). Wenn Eusebius von Cäsarea, der Kirchenhistoriker, in den Therapeuten Philos die Asketen seiner Zeit wiederfindet, so ist jetzt allgemein zugestanden, was schon Valesius erkannt hat, dass hier nur jene Asketen gemeint sind, die wir aus Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Tertullian kennen. Dass

---

[1]) Ep. XIV Migne, V ed. Bened.

[2]) Ep. LII, 1 Migne, XXXIV Ben.: „sed in illo opere pro aetate tunc lusimus et calentibus adhuc Rhetorum studiis atque doctrinis, quaedam scholastico flore depinximus." — Dies schliesst nicht aus, dass Hieronymus nicht den Schein hat erwecken wollen, als gäbe er wahre Geschichte; darum der feierliche Eid am Anfang, mit dem er „Jesum anruft und seine heiligen Engel" als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit. Hieronymus war ein gewandter Journalist, aber er wollte als ein Heiliger gelten; wir beurteilen ihn nach jenem, er wollte nach diesem Gesichtspunkte beurteilt sein; und darum ist eine Rechtfertigung, wie sie Ebert (Literatur des Mittelalters [1874], Bd. I, S. 194, Anm. 3) versucht, unverständlich.

[3]) In der dem Cyprian untergeschobenen Schrift „De singularitate clericorum" (in Hartels Ausg. der Werke Cyprians, Bd. III, S. 173 f.) finde ich die erste Spur eines versuchten Anachoretentums; c. 31: „adhuc

aber Eusebius, als er die ersten Bücher seiner Kirchengeschichte schrieb, nicht lange vor dem Jahr 324, noch von einem Mönchtum nichts wusste, geht zweifellos grade aus der Art hervor, wie er den christlichen Charakter von Philos Schrift „*Περὶ βίου θεωρητικοῦ*“ zu verteidigen versucht [1]: gegen solche, die in dieser essenischen Zurückgezogenheit einen Gegensatz zur christlichen Lehre fanden, beruft er sich nur auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armut und Gütergemeinschaft, nicht auf gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selber; von einem christlichen Anachoretentum redet die Kirchengeschichte des Eusebius mit keinem Wort. Ebenso ist den anderen und späteren Schriften, allen seinen ausführlichen Beschreibungen des christlichen Aegyptens, der Biographie Constantins und dem Panegyricus auf ihn (verfasst zwischen 337 und 340, dem Todesjahr des Eusebius), das Mönchtum noch völlig unbekannt [2]: eine Tatsache, die überaus befremden muss gegenüber der gewöhnlichen Darstellung, welche dem Mönchtum und vor allem dem heiligen Antonius eine grosse Rolle schon in den Tagen Constantins zuweist.

Denn von einigen Ereignissen, die in der dem Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii berichtet werden, und über welche ein Urteil möglich ist auch abgesehen von der allgemeinen Frage nach der Glaubwürdigkeit dieser Vita überhaupt, Begebenheiten, die ganz in das Gebiet der ausführlichsten

---

habeo quid mirari: cum videam de Christianis plerosque maritos et uxores continentiam destinantes domicilia singularia magis eligere . . . dicat nunc eunuchorum caritas, dicat ne forte in hac secessione magis conjugalis caritas peccet . . .“

[1] Eusebius, Hist. eccl. II, 17; vgl. Valesius zu dieser Stelle, p. 715 in der Ausg. Turin 1746 und Mangold a. a. O. S. 47—58. Ausserdem Valesius zu Eusebius, H. e. VII, 32. p. 326. Anm. 6.

[2] Vgl. namentlich Vita Const. IV, 25 und De laudibus Const. c. XIII. Auch das doppelte Christentum der Dem. ev. I, 8, das vollkommene der Gottgleichen, geht nicht über den Gnostiker des Clem. Alex. als einen *ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός* hinaus, im letzten Grunde nicht über die Stoiker, wie wir sie aus Diogenes Laertius (VII, 119: *θείους εἶναι τοὺς σοφούς* u. s. w.) und aus Seneca (z. B. ep. 31 der Weise deum in corpore humano hospitantem) kennen. Ueber Narcissus (Eus. H. e. IV, 9) hernach.

Berichte des Eusebius fallen — kann man zuversichtlich behaupten, wären sie geschichtlich, Eusebius hätte sie wissen müssen und würde sie nicht übergangen haben. So die Scene zu Alexandria in der Verfolgung des Maximinus, welcher der Bischof Petrus von Alexandria zum Opfer fiel, wo Antonius, dem Ausweisungsbefehl des Richters ins Angesicht trotzend, das Martyrium suchte, aber nicht fand [1]). Eusebius redet wiederholt von der Hinrichtung des Petrus, einmal sehr ausführlich [2]), aber er kennt nur hingeopferte Bischöfe Aegyptens; die glänzende Zeugenrolle des Antonius und seiner Mönche würde er sich gewiss nicht haben entgehen lassen. Ebenso wenig das angebliche zweite Auftreten des Antonius in Alexandria gegen den Arianismus [3]). Und hätte Eusebius, der so sorgsam alle christlich deutbaren Züge aus Constantins Leben zusammengetragen hat, nichts von dem Briefwechsel zwischen dem Kaiser und dem Antonius erfahren haben sollen, zumal wenn wirklich Constantin an diesen als seinen Vater geschrieben und Antonius an den Kaiser jene aller Kirchenpolitik Constantins hohnsprechende Bussepistel als Antwort hätte ergehen lassen, über welche Männer wie Constantin und Constantius sich gefreut haben sollen? [4]) Wie will es sich reimen, dass Constantin und seine Söhne den Antonius wie einen Vater geehrt hätten [5]) und dass bei Eusebius sich nicht einmal der Name des Antonius findet? ebenso wenig, wie Sache und Name des Mönchtums, trotz seiner Begeisterung für Askese! Ein um so rätselhafteres Schweigen gegenüber der wiederholten Versicherung des Eusebius, sorgsam alle Zeugen der Wahrheit aus seinem Zeitalter vorzuführen [6]).

---

[1]) Vita Antonii (in der Benedictiner-Ausg. der Werke des Athanasius [Paris 1698] I, II) c. 46.

[2]) Hist. eccl. VII, 32; VIII, 13; IX, 6.

[3]) Vita Antonii c. 69; von den Benedictinern (in der Vita Athanasii, vor dem I. Teil des I. Bandes, p. XX) willkürlich in das Jahr 334 versetzt.

[4]) Vita Antonii c. 81.

[5]) Ibid.

[6]) Z. B. Ende des VII. Buches der Kirchengeschichte. — Es ist fast leichtfertig, wenn Schaff (Gesch. der alten Kirche, 1867) S. 585

Allerdings in dem Chronicon des Eusebius begegnet uns zwei Mal der Name des Antonius, aber nicht in dem ursprünglichen Bestandteil des Werkes, sondern nur in der selbständigen Fortsetzung des Hieronymus. Weder die griechischen und armenischen Ueberreste der Chronographia, auch nicht die nach Scaliger so genannten Excerpta latina Barbari [1]) daraus, noch die eusebianischen Zeittafeln nennen den Antonius; erst Hieronymus hat in dem Teil, der nach seiner eignen Vorrede sein ausschliessliches Werk ist [2]), da er nicht nur „interpres", sondern auch „scriptor" sein wollte, den Antonius und den Paulus von Theben und mit beiden zugleich eine literarische Reclame für sich selbst eingeschaltet. Daher hat es gar keinen geschichtlichen Wert, wenn wir in seiner um 380 abgefassten Chronologie zur 279. Olympiade (c. 335) die Bemerkung finden: „Constantinus cum liberis suis honorificas ad Antonium litteras mittit", und zur 284. Olympiade, in welche Hieronymus die 355 gehaltene Synode zu Mailand verlegt: „Antonius monachus CV aetatis anno in heremo moritur, solitus multis ad se venientibus de Paulo quodam Thebeo mirae beatitudinis uiro referre cuius exitum brevi libello explicuimus" [3]). Denn die Quelle für diese Angaben, deren Datirung natürlich rein willkürlich ist, — wie denn auch alle die in der Kirchengeschichte gläubig fortgepflanzten Jahreszahlen für den heiligen Antonius, sein Geburtsjahr 251, sein Todesjahr 356, allein auf diesem unerschrockenen Hineingreifen des Hieronymus in die geduldige Welt der Zahlen beruhen — sind nur zwei Dichtungen, beide aus dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts, die eine, die schon besprochene, des Hieronymus selbst, die andere dem Athanasius zugeschrieben.

Betonen wir es, ehe wir zur Besprechung der letzteren

---

sagt: „Das ganze nicänische Zeitalter verehrte in Antonius einen Musterheiligen", namentlich gegenüber den angeblichen Belegen bei Tillemont.

[1]) In dem 1875 herausgegebenen ersten Bande der Bearbeitung des Chronicon von Alfred Schoene.

[2]) Bei Schoene, Eus. chron. I, 3: „a Constantino autem supra dicto anno [XX Constantini] usque ad Consulatum Augustorum Valentis sexies et Valentiniani iterum, totum meum est".

[3]) Eus. chronicon ed. Schoene II, 192. 195.

übergehen, noch einmal: die Zeitgenossen Constantins und des Eusebius kennen ein christliches Mönchtum noch nicht; damit allein fiele schon die Sage von seinem Ursprung in den Verfolgungszeiten der Kirche.

III. Es ist Zeit, dass sich über das Werk, auf welchem der Glaube an den zweiten oder eigentlichen Gründer des Mönchtums, den heiligen Antonius, beruht, ein sicheres Urteil bildet [1]). Es handelt sich hier um eine doppelte Frage: erstlich, ist Inhalt und Tendenz dieser Vita Antonii Geschichte im eigentlichen Sinne; zweitens, kann sie von Athanasius verfasst sein?

Die Anziehungskraft, welche diese Schrift schon in der alten Kirche ausgeübt hat, beruht nicht auf ihren Schilderungen aus der Dämonenwelt, diesen Kämpfen ihres Heiligen mit dem höllischen Heer, die für uns, um mit Burckhardt zu reden, durch Jaques Callot auf immer in das Reich des Burlesken verwiesen sind, — es ist vielmehr der spiritualistische Zug, die all diesen Dämonenspuk und Aberglauben mitunter tief unter sich lassende, geistige Erhebung und Freiheit, welche diese Vita von den gewöhnlichen Heiligenbildern der alten Kirche weit unterscheidet und schon für Synesius Veranlassung gewesen ist zu seinem bekannten Wort von der Geistesgrösse des Antonius, der keiner Schule bedurft hätte, weil Geistesblitze ihm die Syllogismen ersetzt [2]). Aber sind diese

---

[1]) Vgl. Gieseler, K.-G. I, 1. S. 407: „entweder unecht oder stark interpolirt"; Baur, Christentum des 4. bis 6. Jahrh. S. 300: „hat Athanasius wirklich die Vita Antonii verfasst..." Den wesentlichen Inhalt der Vita darf man aus zahllosen Bearbeitungen als bekannt voraussetzen, u. a. aus der ausführlichen von Neander (K.-G. II, 2) und Böhringer (auch in der neuen Auflage vom Zeitalter des Arius und Athanasius, Anhang, mit dem veralteten Material); Hases sympathische, so glücklich die Mitte zwischen Wahrheit und Dichtung treffende Skizze hat das Verdienst, den Antonius zuerst wieder in die moderne Welt eingeführt zu haben. Ueber den geschichtlichen Antonius denke ich freilich etwas anders, als mein verehrter Lehrer.

[2]) „Was ist früher, der Buchstabe oder der Geist?" fragt Antonius die seine Ungelehrsamkeit bespöttelnden Sophisten (c. 73); *ᾧ τοίνυν ὁ νοῦς ὑγιαίνει, τούτῳ οὐκ ἀναγκαῖα τὰ γράμματα.* Sein Buch ist die gesammte Schöpfung, wie die spätere Tradition dies Wort fortgebildet. (Socr. IV, 23.)

genialen Züge echt? Man braucht nicht grade Anstoss zu nehmen an der langen, rhetorisch so kunstgemässen Auseinandersetzung über das Wesen der Askese (c. 16—44), mit ihren Citaten aus ziemlich entlegenen Stellen des Hiob nach der Septuaginta, ihren Urteilen über die hellenischen Orakel, ihren, im Munde grade dieses Asketen so seltsam klingenden wiederholten Versicherungen, er lüge nicht (c. 39. 41) — das Alles könnte freie Composition sein, nach der Manier aller alten Geschichtschreibung bei den Reden ihrer Helden —; wäre nur der Inhalt denkbar im Geiste eines Wüsten- und Felsenheiligen, der nie lesen gelernt, der nur koptisch sprach und verstand, der die Bibel nur kannte aus dem, was er in der Kirche hatte vorlesen hören (c. 1), der das Schaffell, das er unter seinem härenen Mantel trug, niemals im Leben abgelegt, nie den Schmutz von seinem Körper gewaschen und es als eine Sünde empfunden, wenn er seine Füsse ins Wasser tauchen musste (c. 47), der sich täglich und körperlich mit den Dämonen herumschlägt, die unter allerlei Tier- und Faungestalten aus den Wänden seiner Höhle auf ihn losspringen. Damit vergleiche man diese speculativen Gespräche mit den griechischen Sophisten (c. 74—78), diese Kenntnis und Bekämpfung platonischer, neuplatonischer, stoischer Philosopheme! Woher wusste dieser Antonius mit seiner Vorbildung in Gräbern, Höhlen und verfallenen Burgen, seinen Kämpfen mit den Krokodilen im Nil, von Plato und seinem Fall der Selen aus der himmlischen Welt in die irdische, „*πεπλανῆσθαι αὐτὴν* (die Sele) *καὶ πεπτωκέναι ἀπὸ τῆς ἀψίδος τῶν οὐρανῶν εἰς σῶμα*“, mit diesem fast philologisch gerechten Citat aus Platos Phädrus? [1]) Woher sollte er Plotins Lehre von der Sele als dem Abbild des *νοῦς* und die anderen Emanationstheorien kennen? Dazu diese Polemik nicht nur gegen Isis und Osiris, sondern auch diese Kenntnis specifisch griechischer Mythologie, wie der Titanenschlachten, von Zeus' Sieg über Kronos, von den Kämpfen des Typhon, vom Raub der Proserpina und von allen möglichen naturphilosophischen Um-

[1]) Vgl. Origenes c. Celsum III, 80 (p. 500): *Πλάτωνος παραδεξάμενοι περὶ ψυχῆς λόγον, πεφυκνίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν ἀψίδα τοῦ οὐρανοῦ κτλ.* Platos Phaedrus p. 247.

deutungen der antiken Mythen durch die Stoiker![1]) An andern Stellen redet Antonius wie der correcteste Dogmatiker über den Glauben als ein unmittelbares Wissen der Sele, zum Unterschied von dem durch Philosophie und Dialektik vermittelten Wissen[2]), oder so speculativ wie Athanasius selbst über den Zweck der Menschwerdung[3]), mit allen dogmatischen Formeln der athanasianischen Logoslehre (c. 69). Neben dem crassen Wunder- und Aberglauben des Mönchtums ein fast rationalistisches Correctiv desselben. c. 40 erzählt Antonius, einst sei ihm ein Dämon erschienen *ὑψηλὸς λίαν μετὰ φαντασίας* und habe gesagt, *ἐγώ εἰμι ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ* und *ἐγώ εἰμι ἡ πρόνοια·* was du bittest, will ich dir gewähren, er aber habe ihn angeblasen im Namen Christi *καὶ τύψαι τοῦτον ἐπεχείρησα*; da sah er, wie der Dämon den Schlag empfing und verschwand; und unmittelbar darnach dieses rationelle Wort, das dem Satan selbst in den Mund gelegt wird, der, vom Antonius befragt, warum er an seine Tür geklopft und Einlass begehrt habe, sich beklagt, dass Christen und Mönche ihn ohne Grund hassten: *οὐκ ἐγώ εἰμι ὁ ἐνοχλῶν αὐτοῖς· ἀλλ' αὐτοὶ ταράσσουσι ἑαυτούς*! Wie viel ist nicht von Betrug und Weissagung der Dämonen die Rede, und daneben das tiefsinnige Wort, das nicht im Schmutz der Wüste entstanden sein kann: eine reine und der Natur getreue Sele sieht weiter als alle Dämonen[4]). — Von all diesen Worten griechischer, philosophischer, christlicher Weisheit ist nicht Eins in dem Munde und in der Atmosphäre möglich, in der es entstanden sein soll, und dieser geistige Antonius, der mit seinem roh und sinnlich abergläubischen Doppelgänger

---

1) c. 76: *καὶ ἀλληγορεῖτε ἁρπαγὴν κόρης εἰς τὴν γῆν καὶ Ἡφαίστου χωλότητα εἰς τὸ πῦρ κτλ.*

2) c. 71: *ἡ μὲν γὰρ πίστις ἀπὸ διαθέσεως ψυχῆς γίνεται· ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἀπὸ τέχνης τῶν συντιθέντων ἐστί.*

3) c. 74: *ἵνα τῇ ἀνθρωπίνῃ γενέσει κοινωνήσας ποιήσῃ τοὺς ἀνθρώπους κοινωνῆσαι θείας καὶ νοερᾶς φύσεως.*

4) c. 34: *καθαρεύουσα ψυχὴ πανταχόθεν καὶ κατὰ φύσιν ἑστῶσα, δύναται διορατικὴ γενομένα πλείονα καὶ μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων.* Oder ist das *κατὰ φύσιν ἑστῶσα* schon nach dem Sprachgebrauch der Mystik auszulegen?

wohl auf dem Papier, aber nicht im Leben vereinigt werden kann, gehört nicht der Geschichte, sondern der Poesie an [1]). Wird sich uns doch die Welt, in welcher der geschichtliche Antonius gelebt haben kann, alsbald in treueren Bildern aus dem vierten Jahrhundert zeigen.

Dass die Vita des Antonius eine Tendenzschrift sei, haben schon die ersten Leser erkannt und ausgesprochen. Und Gregor von Nazianz hat recht gesehen, wenn er von ihr sagt, sie sei die Darstellung des Ideals des Mönchtums in Form der Geschichte: *τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγήσεως* [2]). Und damit stimmt nicht nur die Einleitung der Schrift selbst [3]), sondern auch ihr systematisch durchgeführter Charakter überein; in dem Fortschritt der äusseren Geschichte des Antonius ist zugleich immer eine Steigerung seiner Kämpfe, Aufgaben und Siege enthalten, von den Versuchungen durch die Dämonen an bis zur Ueberwindung der Philosophen, der Anerkennung durch die Kaiser, dem glorreichen Tod; und diese Mischung von Geist und Sinnlichkeit in dem Werk war die Bedingung seiner Verbreitung in allen Kreisen der Kirche. Nicht den ursprünglichen, sondern den idealen Charakter des Mönchtums, nicht die Geschichte, sondern die Aufgaben desselben hat ihr Verfasser gezeichnet oder zeichnen wollen [4]).

Stände es nun fest, dass Athanasius der Urheber dieses Kunstepos gewesen, so würde sich dadurch nicht das Urteil über dessen geschichtlichen Wert, sondern nur die herkömmliche Anschauung von dem schriftstellerischen Charakter des grössten Bischofs des vierten Jahrhunderts ändern [5]). Es ist

---

1) Der Gedanke einer Interpolation in dem einen oder andern Sinn wird durch die mit dem Erscheinen des griechischen Textes fast gleichzeitige lateinische Uebersetzung, die das gleiche Ideal enthält, ausgeschlossen; und ausserdem ist diese Vita eine Schrift aus Einem Guss.

2) In der alsbald näher zu besprechenden Stelle Orat. 21, 5.

3) In der Vorrede: *μοναχοῖς γὰρ ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν ὁ Ἀντωνίου βίος.*

4) Wie schon die alten griechischen Scholiasten die Worte des Gregor von Nazianz auffassen: *σχηματισάμενος διηγεῖσθαι τὰ τοῦ θείου Ἀντωνίου, κανόνας ἐξέθετο μοναδικούς.*

5) Die ältere, allerdings wesentlich aus dogmatischen Gründen ab-

vor allem die Autorität des Gregor von Nazianz, die für Athanasius entscheidend zu sein scheint. Denn Gregor hat seinen Panegyricus auf diesen (or. 21) mit dem Wunsch begonnen, dessen Leben einst ebenso treffend schildern zu können, wie Athanasius selbst in der Biographie des Antonius das Ideal in der Geschichte gezeichnet habe, — jene Gedächtnisrede freilich ist gehalten zu Constantinopel nicht vor 380, wenigstens sieben oder acht Jahre nach dem Tode des Athanasius. Aber Männer, ebenfalls aus den Kreisen der morgenländischen Kirche, die dem Ende des Athanasius noch näher gerückt sind, sprechen sich viel unbestimmter aus. Für Hieronymus war, als er seine Vita Pauli schrieb, zwei oder drei Jahre nachdem Athanasius gestorben, die Biographie des Antonius noch eine anonyme Schrift [1]), und erst etwa 20 Jahre später, in dem Werk „De scriptoribus ecclesiasticis" (geschrieben um 393) nennt er den Athanasius als Verfasser (c. 87), den Bischof Evagrius von Antiochien als Uebersetzer (c. 125), unbedenklich freilich auch über die Echtheit der dem Antonius zweifellos untergeschobenen Briefe (c. 88). Mit welcher Willkür die altkirchliche Tradition in solchen Fragen verfuhr, zeigt sich auch darin, dass jenes decretum de libris recipiendis, welches man doch wohl der römischen Synode des Papstes Gelasius vom Jahr 496 zuschreiben darf, noch den Hieronymus selbst als Verfasser der Biographie des Antonius bezeichnet [2]).

Die Entscheidung ist hier durch innere geschichtliche Gründe gegeben.

Gegen Athanasius spricht vor allem Charakter und Inhalt der Widmung, mit welcher die Biographie beginnt [3]).

---

sprechende Kritik von Rivet, Basnage hat zusammengefasst und verstärkt Oudin, Scriptores eccles. I, 358 f.; vgl. auch die Einleitung der Benedictiner vor der Vita Ant.

[1]) Vita Pauli, prologus: „igitur quia de Antonio tam Graeco quam Romano stylo traditum est".

[2]) c. 4: „vitas Patrum Pauli, Antonii, Hilarionis et omnium Eremitarum, quas tamen vir B. Hieronymus descripsit, cum omni honore suscipimus".

[3]) Wobei auf die spätere Ueberschrift: „*πρὸς τοὺς ἐν τῇ ξένῃ μοναχοὺς παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου*" keine Rücksicht zu nehmen ist.

Schon in der wiederholten Bitte, ihm zu glauben, in dieser doppelten Versicherung, nur die Wahrheit sagen zu wollen, wird niemand den selbstgewissen Bischof wiedererkennen, dem solche captatio benevolentiae nicht in den Sinn kommen konnte. Aber auch alle anderen Voraussetzungen jener Zuschrift sprechen gegen Athanasius. Als Empfänger werden hier Mönche vorausgesetzt, zu deren Heimat endlich auch die Kunde vom Mönchtum gedrungen sei, und die nun zum Wettkampf mit den ägyptischen Vorbildern sich anschickten; der Verfasser beeilt sich, an sie zu schreiben, weil die Zeit der Schiffahrt bald zu Ende und dann der Verkehr mit ihnen abgebrochen wäre. An das dem ägyptischen fast gleichzeitige syrische und kleinasiatische Mönchtum zu denken, ist ebenso durch diesen καιρὸς τῶν πλωΐμων wie durch jenes „endlich auch" verboten; die Adresse des Briefes setzt die Reise über das mittelländische Meer voraus. Seine Empfänger waren die ersten abendländischen Mönche. Nun aber lassen Augustins Confessionen (VIII, 14. 15) einen ziemlich sicheren Schluss zu über die Zeit, in welche für Italien und Gallien die ersten Anfänge des Mönchtums fallen: als er nach Mailand kam (385), hatte Augustin noch nichts weder vom Antonius noch vom Mönchtum gehört oder gesehen, und die Biographie des Antonius gehörte noch zur neuesten Lectüre. Als Hieronymus seine erste Reise nach dem Orient antrat, die nach seiner eignen Angabe [1]) nicht als Pilgerfahrt aufgefasst zu werden braucht (c. 373), scheint die erste Nachricht von den Einsiedlern der Wüste nach Europa gekommen zu sein; wie überrascht war Hieronymus, als er hörte, Rufinus sei im Begriff, „Aegypti secreta penetrare, Monachorum invisere choros et coelestem in terris circumire familiam [2])!" Selbst Sulpicius Severus stellt in seiner legendenreichen Biographie des heiligen Martin von Tours dessen wundertätiges Leben, mit seinen Todtenerweckungen vor seiner Bischofswahl, nach den letzten Tagen des Hilarius von Poitiers (nach 367), nur wie das der Asketen der früheren Zeit dar, und nicht nach

1) Ep. III (ed. Bened. I), 3.
2) Ep. III (ed. Bened. I), 1.

Analogie des späteren Mönchs- und Cönobitentums [1]). Grade aber aus Sulpicius Severus ersieht man, wie früh in diesem neu entstandenen gallischen Mönchtum sich jener Wettkampf und jene Eifersucht dem älteren orientalischen Vorbild gegenüber regte, welche die Voraussetzung der Vita Antonii ist. Ist doch dies die ausgesprochene Tendenz seiner drei Dialoge, der Nachweis, Martinus und das junge gallische Mönchtum stehe mehr als ebenbürtig über allen Heiligen Aegyptens und Kleinasiens [2]).

Diesem unseren Resultat, dass man im Abendland zu den Zeiten des Athanasius kaum etwas vom ägyptischen Mönchtum wusste, — wofür wir ein direct bestätigendes Zeugnis in einer Stelle des Sozomenos (Hist. eccl. III, 14) besitzen (vgl. S. 22) — scheinen freilich einige sehr bekannte Erzählungen zu widersprechen, welche sich dem Aufenthalt des Athanasius in Rom 341, in der Zeit des Bischofs Julius, anschliessen. Damals nämlich schon hätte Athanasius in den beiden Männern der Wüste, die ihn begleitet, Ammon und Isidorus, den erstaunten Römern das eindrucksvolle Bild der neuen ägyptischen Form der Askese vorgeführt; Marcella, die vornehme und edle Patricierin, sei „in jenen Tagen der von ihm ausgegangenen religiösen Erweckung“ [3]) gewonnen worden, sie, die erste Nonne des Abendlandes. Fragt man aber nach den Zeugnissen für diese, eigentlich erst durch Baronius und die Benedictiner in die Kirchengeschichte eingeführte Tradition, so zeigen sich dieselben sofort als überaus unzuverlässig. Für die Beziehungen der heiligen Marcella zum Athanasius ist die einzige Grundlage die recht vieldeutige und unwahrhaftige Darstellung des Hieronymus in seinem um

[1]) Sulp. Sev., De vita Martini c. 4—6.

[2]) Vgl. Sulp. Sev., Dial. II, 5: „vicisti, Galle, vicisti (durch die Wunder des heiligen Martin) . . eremitas omnes anachoretasque vicisti . . quia minima illius aliorum maximis majora esse, nulli dubium est“. III, 1: „nova Posthumianus exspectat, nuntiaturus Orienti, ne se in comparatione praeferat Occidenti“. c. 21: „cum vero ad Aegyptum usque pervenerit, quamquam illa suorum Sanctorum numero et virtutibus sit superbe, tamen non dedignetur audire, quia illi vel universae Asiae in solo Martino Europa non cesserit“.

[3]) Die „Erweckung“ bei Zöckler, Hieronymus S. 109.

412 verfassten Epitaphium auf diese seine fromme und bibelforschende Freundin, die, nach der Eroberung Roms, nach 410, zwar im Greisenalter, aber keineswegs ungewöhnlich hoch betagt gestorben, zu der Zeit, wo Athanasius in Rom war, doch also noch im Kindesalter gestanden haben muss! [1]) Und von den Mönchen, die Athanasius nach Italien mitgebracht, wie etwa Columbus seine Indianer nach Spanien, weiss das vierte Jahrhundert noch nichts. Nicht nur der Catalogus Liberianus, sondern auch Rufinus in seiner sagenreichen Fortsetzung des Eusebius erwähnt beim Papst Julius mit keiner Silbe diese für die römische Welt ja noch am Ausgang des vierten Jahrhunderts so auffällige und neue Erscheinung [2]); erst ein Jahrhundert später, bei Geschichtsschreibern, die aus allen Mönchs-Legenden des Palladius und seiner Geistesgenossen schöpften, zeigt sich die erste Spur von dieser Einführung des Mönchtums in das Abendland durch Athanasius [3]). Dieser

---

[1]) Hieronymus, ep. CXXVII (ed. Bened. XCVI), 5, ad Principiam: „Haec ab Alexandrinis sacerdotibus, Papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arianae haereseos declinantes ... Romam confugerant, vitam beati Antonii adhuc tunc viventis, monasteriorumque in Thebaide, Pachomii et virginum et viduarum didicit disciplinam.“ Hier sind die Zeiten recht illoyal durcheinandergeworfen. Athanasius war 341, Petrus, sein Nachfolger im Bistum von Alexandria, 373 oder 374 in Rom; wusste Marcella schon 341 vom Mönchtum, wozu noch erst die Unterweisung dreissig Jahre später? Und hat wirklich, wie der Wortlaut hier es sagt, Antonius 373 noch gelebt, so dass Hieronymus seine frühere andere Datirung im Chronicon vergessen hätte? — Aus c. 13 u. 14 des Briefes geht hervor, dass Marcella bei ihrem Tode wohl in das „senilis aetas“ getreten war, aber „integro, vegetoque corpusculo obdormivit in domino“. Wäre diese ihre Rüstigkeit etwas für ihr Alter auffallendes gewesen, wie würde Hieronymus es verwertet haben, nach Art seines Briefes ad Paulum senem Concordiensem (ep. X)! Aus c. 2 kann man schliessen, dass Neratius Cerealis erst nach seinem zweiten Consulat, das in das Jahr 358 fällt (s. die Anm. bei Migne), sich die schneidige Zurückweisung von der Marcella geholt hat, die damals noch „wie seine Tochter“ sein konnte; und auch dieser Umstand führt nicht über das Jahr 330 als Geburtsjahr der Marcella hinaus. — Auch bei den Bollandisten (Act. S. S. Jan. II, 1105, 31. Jan.) findet sich nicht die Annahme eines besonders hohen Alters der Marcella.

[2]) Vgl. Rufinus, Hist. eccl. I, 18. 19.

[3]) Socrates, Hist. eccl. IV, 23.

selbst aber, in dessen Werken sich der Name der Marcella nicht findet, gedenkt in der eignen Schilderung, die wir von ihm über seine römische Zeit haben, nur seines regen Verkehrs mit den italienischen Bischöfen, und seines einzigen Zweckes, persönlich sich vor ihnen und der römischen Kirche zu rechtfertigen [1]): von Begleitern aus den Anachoreten Aegyptens, von irgend welcher asketischen Tätigkeit kein Wort; es wäre widersinnig gewesen, hätte er, wo er vor dem Episcopat und dem Klerus des Abendlandes seine Sache führen wollte, die jedem hierarchischen Stand selbstbewusst und fast feindselig gegenüberstehenden Spiritualisten der Wüste auf seine Flucht, wie er selbst diese römische Zeit stets nennt, mitnehmen wollen.

Was die spätere Geschichtsschreibung von der Verbreitung des Mönchtums im Abendlande durch Athanasius erzählt, gehört in das weite Reich der Erfindungen des fünften Jahrhunderts: man erfuhr im Abendlande von den Einsiedlern der Thebais und der nitrischen Berge erst, als die Tage des Athanasius schon gezählt waren: und ein abendländisches Mönchtum, an das er hätte eine Biographie des Antonius senden können, hat er nicht mehr erlebt.

Gegen die Autorschaft des Athanasius ergeben sich aber auch aus dessen echten Schriften zweifellose Beweise. Könnte man es auch, abstract genommen, als zufällig betrachten, dass uns in ihnen der Name des Antonius nicht ein einziges Mal begegnet, trotzdem die Biographie ihren Verfasser zum vertrautesten Freund und Begleiter des letzteren macht, dem jener oft das Wasser über die Hände gegossen, auffällig genug freilich

---

1) In seiner 356 geschriebenen Apologia ad Imperatorem Constantium c. 3. 4 (Opp. I, 1, 297): μόνον εἰς τὴν Ῥώμην ἀνῆλθον· καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τὰ κατ' ἐμαυτὸν παραθέμενος, τούτου γὰρ μόνου μοι φροντὶς ἦν, ἐσχόλαζον ταῖς συνάξεσι, d. h. er hat nur, wie einst Origenes, den Cultusstätten der römischen Kirche gelebt. — Und wie hätte Athanasius sich auch bei den Zwecken, die er in seiner Flucht nach Italien verfolgte, mit einem Ballast, wie jener Ammon, beschweren können, der von solchem Widerwillen gegen das Bistum als eine Stellung des Hochmuts erfüllt war, dass er sich, um nicht Bischof werden zu müssen, das rechte Ohr abgeschnitten hat! Socrates, Hist. eccl. IV, 23.

bei der dem Antonius nachgerühmten Wasserscheu [1]) — an Einer Stelle musste Athanasius den Antonius nennen, wenn er diesen Patriarchen des Mönchtums so gekannt oder beschrieben hätte, wie die Legende behauptet. In demselben Jahr, in welches Hieronymus den Tod des Antonius verlegt, hat Athanasius einen Brief an einen Mönch geschrieben, der sich sträubte, ein kleines ihm angebotenes Bistum, Hermopolis, zu übernehmen, aus Furcht, an Heiligkeit zu verlieren und sich mit einer Würde zu beflecken, die nur Anlass zur Sünde sei. Diesen Glauben des Drakontius an die höhere Würde des Anachoretentums über dem Episcopat — eine Nachbildung der in früheren Tagen der afrikanischen Kirche beanspruchten Prärogative der Confessoren — sucht Athanasius zu widerlegen durch Beispiele von Mönchen, die sich den kirchlichen Aemtern nicht entzogen [2]). Da weist er auf Vorbilder hin, die der späteren Mönchs-Legende ganz verloren gegangen sind, vielleicht, weil sie ihr antipathisch waren, Muitos in der oberen Thebais, Paulus in Lato, Ariston, Agathon, die nicht geglaubt hätten, sich dadurch zu erniedrigen: den Antonius nennt er nicht, wo doch vor Einem Wort desselben alle Bedenken des Drakontius hätten schwinden müssen. Denn Antonius, wie sein Biograph es darstellt, hat vor der kirchlichen Hierarchie die „äusserste Ehrfurcht" empfunden und sich stets geringer geachtet als jeden Kleriker [3]). Warum beruft sich Athanasius nicht auf diese Stellung des Antonius zum Klerus, wenn er wirklich bei dem aus- und eingegangen wäre und von solcher Devotion etwas gewusst hätte? Der Grund liegt darin, dass diese in der Vita dem ersten Mönche zuge-

1) In der Widmung der Vita: πολλάκις γὰρ αὐτὸν ἑώρακα . . . ἀκολουθήσας αὐτῷ χρόνον οὐκ ὀλίγον καὶ ἐπιχέων ὕδωρ κατὰ χεῖρας αὐτοῦ.

2) Ep. ad Dracontium (ed. Bened. I, 1, 267), ungefähr vom Jahr 355. c. 7. 8: μὴ τοίνυν κωλυέτωσάν σε μόναχοι . . μηδὲ σὺ προφασίζου ὡς χείρων σε αὐτῶν ἐσόμενος. Das Bistum sei nicht, wie sie meinten, ἁμαρτίας πρόφασιν τὴν ἐπισκοπήν, man könne auch als Bischof hungern und dürsten.

3) Vita Antonii c. 67: τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας ὑπερφυῶς ἐτίμα καὶ πάντα κληρικὸν τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι ἤθελεν ἑαυτοῦ κτλ.

schriebene klerikale Unterordnung erst der Wunsch der Generation nach Athanasius war, das ursprüngliche Anachoretentum dachte anders.

Endlich aber auch, das tolle Dämonentreiben der Vita Antonii findet bei Athanasius selbst noch keine Analogie. Dort hausen sie so zahllos und aller Orten, in der Luft, an Gräbern, in Felsenklüften und Wüsteneien, wie die Ginns der modernen muhammedanischen Aegypter — so feindselig und doch so familiär —, während in den echten Schriften des Bischofs von Alexandria noch etwas von der, man darf vielleicht sagen, altkirchlichen oder antiken Scheu lebt, diese Dämonenwelt allzunahe in die irdische Welt zu verflechten. Das Reich des Bösen erscheint bei ihm noch nicht so individualisirt und eben dadurch auch abgeschwächt, wie in den Teufeleien der Mönchsphantasie; es ist die Macht des Teufels, vor der Athanasius warnt [1]), und die Dämonen identificiren sich für ihn nur noch oder erst mit den Göttern der hellenischen Welt, ganz nach Art des jüdischen Hellenismus und der griechischen Kirchenväter bis zum Eusebius [2]).

Es steht somit fest, dass wir in der Vita Antonii nicht ein echtes Werk des Athanasius und noch viel weniger eine historische Urkunde des alten, sondern eine Tendenzschrift des entwickelten Mönchtums besitzen, die Darstellung des Ideals eines in den kirchlichen Organismus eingefügten und ungeachtet aller populären und Wüsten-Elemente in eine geistige Atmosphäre erhobenen Mönchtums. Freilich schwindet damit jede Bürgschaft, ob auch nur ein einziger Zug in dieser, systematisch so kunstgerechten Biographie — von der Bekehrung an durch das Anhören jenes Evangeliums vom reichen Jüngling, das schon die alexandrinische Theologie des dritten Jahrhunderts so viel beschäftigt hat, bis zu seinem verborgenen Grab, gleich dem des Moses — Anspruch darauf hat, als geschichtlich zu gelten. Hat es einen Antonius gegeben — und ein „mons Antonii“ ist schon gegen das Ende des vierten Jahr-

---

[1]) Wie in dem Brief an Amun (Opp. ed. Bened. I, 2, 959).

[2]) Vgl. Athanasius, De incarnatione verbi c. 32 u. 47.

hunderts von Rufin, alsbald auch von den späteren abendländischen Wallfahrern gekannt und besucht worden [1]) —, so ist er doch so wenig dem Bilde ähnlich gewesen, welches die absichtlich dichtende Doctrin von ihm gezeichnet, wie etwa der Peter von Amiens der Geschichte dem al fresco gemalten Bilde gleicht, das die berechnete Mönchs-Legende von ihm als dem Urheber der Kreuzzüge erfunden hat. Auf jene ideale Gestalt des Antonius haben dann die späteren Generationen alsbald ihre Eigentümlichkeiten zurückdatirt, und daraus erklärt sich leicht auch die Fülle von der herkömmlichen Zeichnung abweichender Traditionen, die sich an seinen Namen angesetzt, ihn schon früh zum Repräsentanten der beginnenden Mystik gemacht [2]) und in der Chronologie seines Lebens eine arge Verwirrung angerichtet haben [3]). — Dass man die Dichtung dem Athanasius zugeschrieben oder unter seinem Namen verbreitet hat, hängt wohl mit der Erinnerung an die mannigfachen Beziehungen zusammen, die ja Athanasius in seiner späteren Zeit, nach der Flucht aus Alexandria in die Wüste, in der Februarnacht des Jahres 356, mit dem ägyptischen Mönchtum hatte, und dass Gregor von Nazianz das Werk gläubig als ein athanasianisches annahm, kann in einer Zeit nicht überraschen, deren literarischer Glaube nur durch dogmatische Gründe bestimmt ward, und in der Constantin und ein Eusebius mit ihm glauben konnte, Cicero habe die griechischen sibyllinischen Weissagungen von Christo ins Lateinische übersetzt [4]). Wäre eine Ver-

1) Rufinus, Hist. eccl. II, 8. Sulpic. Sev., Dial. I, 11.

2) So das bei Joh. Cassianus, Coll. IX, 31 ihm zugeschriebene Wort: „non est perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat. intelligit"; oder die Erzählung, wie man ihn, wenn er die Nacht hindurch gebetet hatte, gehört habe, in fervore spiritus proclamantem: „quid me impedis sol, qui ad hoc jam oriris, ut me ab hujus veri luminis abstrahas claritate?"

3) Wie Socrates IV, 25 das bekannte, in der Vita Antonii noch nicht enthaltene Wort zu Didymus, dieser sehe nicht mit den Augen, wie auch Mücken und Ameisen sie hätten, sondern mit den Augen, damit die Engel Gottes Licht und Wesen erkennen, in die Zeit des Valens verlegt (c. 370).

4) Vgl. Eusebius, Orat. Constant. ad Sanctorum coetum c. 19, in der Ausgabe von Valesius p. 637.

mutung über den Ursprung gestattet, so möchten wir ihn nicht allzufern von dem antiochenischen Mönchtum und den Cirkeln des Hieronymus suchen, der in seiner Fabrik moderner Heiligen in der syrischen Thebais dieselbe ungetreue Arbeit unternahm, wie gleichzeitig die römische Kirche unter seinem Gönner Damasus in der Fixirung der Märtyrer-Legenden ihrer Katakomben.

Wo aber finden wir die Ursprünge des Mönchtums?

IV. Wenn die Entstehung des Mönchtums in die Jahrzehnte fallen muss nach Lactanz und Eusebius, die noch nichts von ihm wussten, aber vor die Jahre, in denen Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz in der ersten jugendlichen Begeisterung in ihrer kleinasiatischen Heimat es nachahmten, gegen den Ausgang der Regierung des Constantius und kurz vor der Episode Julians des Abtrünnigen (also um 360) — so sollte man erwarten, dass wir in den echten Schriften des einzigen literarisch eingreifenden Bischofs der ägyptischen Kirche in dieser so wichtigen Epoche des Uebergangs aus dem antiken in das christliche römische Staatswesen, in den Briefen und Streitreden des Athanasius Anhaltepunkte für die Genesis jener neuen kirchlichen Erscheinung finden müssten. Denn unzweifelhaft hat Athanasius, wenn auch viel später, als gewöhnlich angenommen wird, dem Mönchtum nahe gestanden, nachweisbar erst nach seiner Rückkehr aus seinem zweiten römischen und abendländischen Exil [1]), die er nicht, wie die Fabel seit Rufinus bis zu Hefele geht, Drohungen des Constans, sondern seinem eignen Amnestiegesuch bei Constantius verdankte [2]). Aber jene Hoffnung wird nicht erfüllt. Zwar ist öfter die Rede von μονάζοντες καὶ ἀσκηταί in Alexan-

[1]) Auch bei Socrates, Hist. eccl. III, 14, wird direct bezeugt, dass noch in den Tagen des Hilarius von Poitiers, des Martin von Tours, des Auxentius von Mailand (des Vorgängers des Ambrosius) Europa vom Mönchtum nichts erfahren hatte (... καὶ ὅσοι τὴν καλουμένην Εὐρώπην οἰκοῦσι εἰ καὶ ἀπείρατοι ἔτι μοναχικῶν συνοικιῶν ἦσαν), eine Bestätigung unserer obigen Ausführungen über den sagenhaften Charakter der Erzählungen von der Wirksamkeit des Athanasius in Rom für das Mönchtum.

[2]) Vgl. Athanasius, Apol. ad imper. Const. c. 4 am Schluss.

dria [1]), und die Ueberschrift der um 360 geschriebenen sogenannten Historia Arianorum ad Monachos setzt deren Verbreitung durch alle τόποι, alle Landdistricte Aegyptens voraus [2]), ein ausserägyptisches Mönchtum kennt sie noch nicht. Doch in das innere Wesen desselben ist uns ein geringer Einblick gewährt. Kaum ein Unterschied von den älteren Asketen ist zu erkennen; wird doch sogar noch die Ehe und Kindererzeugung unter den Mönchen vorausgesetzt [3]), und nur einmal scheint es [4]), als ob im Briefwechsel des Athanasius das grübelnde Phantasieleben der Wüste und ihre Dämonenwelt sich wiederspiegelt, aber nur um streng zurückgewiesen zu werden. Ebenso wenig wie der Name des Antonius begegnet uns der des Pachomius noch sonst einer der grossen Lieblingsheiligen der alten Legende.

Aber durch Augenzeugen wenigstens der zweiten Generation des ägyptischen Mönchtums scheint das traditionelle Bild des ersten Geschlechtes seine Bestätigung und Illustration zu erhalten, durch Männer wie Rufinus und Palladius, die bis in die Gegenwart hinein als treue Berichterstatter über ihre eignen Erlebnisse unter den Einsiedlern der Wüste gelten, Rufinus, der von 374—380, Palladius, später durch Chrysostomus zum Bischof von Helenopolis ge-

---

1) Z. B. Apol. ad imper. Const. c. 28.

2) Opp. I, 1, 343: τοῖς ἁπανταχόσε κατὰ τόπον τὸν μονήρη βίον ἀσκοῦσι, was von den Benedictinern nicht zutreffend übersetzt ist: „omnibus ubique monasticam vitam agentibus"; κατὰ τόπον geht auf die „auf dem Lande" lebenden Mönche in den Flecken und Ortschaften der τοπαρχίαι Aegyptens; vgl. Marquardt, Römische Altertümer III, 1. S. 215.

3) Athanasius, ep. ad Dracont. c. 9 (Opp. I, 1, 268): οἴδαμεν γὰρ καὶ σημεῖα ποιοῦντας ἐπισκόπους, μοναχοὺς δὲ μὴ ποιοῦντας· πολλοὶ δὲ τῶν ἐπισκόπων οὐδὲ γεγαμήκασι, μόναχοι δὲ πατέρες τέκνων γεγόνασι, und das ist nicht malitiös gemeint, wie aus der unmittelbar folgenden Vergleichung erhellt: ὥσπερ καὶ ἐπισκόπους πατέρας τέκνων.

4) Athanasius, Ep. ad Amun. (Opp. I, 2, 959), gegen Mönche, welche Mt. 15, 18 auf alle körperlichen Ausscheidungen überhaupt bezogen, daher auch Ausspucken für Sünde hielten. Dem entsprechend wird in der Hist. Lausiaca c. 19 von dem einen Macarius erzählt, er habe von seiner Taufe an, im vierzigsten Jahr, bis zu seinem Tode, sechzig Jahre lang, nie auf die Erde gespuckt.

weiht, der etwa um 390 in den nitrischen Bergen und in der Thebais unter den Asketen sich aufgehalten. Aus beiden haben hernach Socrates und Sozomenus, die Fortsetzer des Eusebius, und ebenso die Geschichtsschreibung des Abendlandes geschöpft, und den Einen, den Palladius, hat noch die jüngste protestantische Darstellung als „besonders frisch, anschaulich und glaubwürdig“ [1]) gerühmt. Hier tut es besonders not, dass die Axt an die Wurzel all dieses Aberglaubens gelegt und diese Zeit der Kirche nach ihrem wahren Charakter gezeichnet wird. Denn des Rufinus Historia Monachorum, mit den entsprechenden Partien seiner Kirchengeschichte, und des Palladius dem Lausus gewidmete Vitae sanctorum patrum [2]) verdienen auch für das Meiste, was sie selbst gesehen haben wollen, fast genau so viel Glauben wie Gullivers Reisen in Liliput [3]).

[1]) So selbst Zöckler in dem Artikel „Palladius“ der Herzogschen Real-Encyclopädie XX, 331: „Das verhältnismässig seltene Vorkommen von Wundergeschichten, wenigstens von solchen der krasseren Art, verbürge die Glaubwürdigkeit in allem Wesentlichen.“

[2]) Beide citire ich nach der mir allein zugänglich gewesenen Migneschen Ausgabe. Rufinus Migne, Ser. lat. XXI, Palladius: ἡ πρὸς Λαῦσον ἱστορία Migne, Ser. gr. XXXIV. Für die vorliegende Aufgabe ist es nicht notwendig, das allgemeine Verhältnis namentlich des Socr. Schol. zum Palladius zu untersuchen: das ältere Material über diese Frage u. a. bei Tillemont, Mém. eccl. XI, 525. Dass Palladius aus Rufinus geschöpft, geht aus der Chronologie wie aus dem inneren Charakter der Schriften hervor, wie jetzt auch allgemein zugestanden. Rufinus hat in Aquileja um 400, Palladius um 420 geschrieben. Ueber ihr gegenseitiges Verhältnis s. die ältere Auffassung u. a. bei Tillemont, Mém. eccl. XI, 647. — Die zuerst von Rosweyd (Vit. patrum), zuletzt von Migne (Ser. graec. LXV) als Anhang zum Palladius herausgegebenen „Ἀποφθέγματα τῶν πατέρων“, in der Form eine Art alphabetisch geordnetes Mönchs-Lexicon, haben mit Palladius gar nichts zu thun; sie sind überhaupt keine historische, sondern eine ethische Schrift, die einer viel späteren Zeit als dem vierten Jahrhundert angehört, von einer über alle Wertlegung auf mönchische Askese und auf das Mönchtum überhaupt so erhabenen, so reinen und anziehenden Gesinnung, wie man sie nur bei den besten Mystikern der griechischen Kirche findet. Sie bieten keine Geschichte, sondern die Kritik und Ueberwindung der Mönchsgesinnung. — Von Joh. Cassianus und Sulpicius Severus wird weiter unten die Rede sein.

[3]) Bekanntlich hat schon Hieronymus, der immer den Splitter

Es ist fast unglaublich, was Rufinus dieser absterbenden römischen Welt als von ihm selbst gesehen oder von Augenzeugen erkundet bieten konnte, wenn man nicht wüsste, dass diese Welt eben damals in ihrer Umwandlung begriffen war aus dem antiken in ihr katholisches Heidentum. Da weissagt ihm nicht nur sein heiliger Johannes in der Thebais acht Jahre zuvor die Geschichte des Theodosius, seinen Sieg über den Empörer Eugenius und seinen baldigen Tod darnach; da wird er nicht nur zum heiligen Ort geführt, der nie buchstabiren gelernt, jetzt aber die Bibel liest data divinitus gratia des Lesens, demselben Ort der ihm von einem Klostergenossen erzählt, der drei Jahre hindurch keine irdische Speise genossen, allein von Engeln genährt, — sondern da sieht Rufinus auch den Apollonius, aus dessen Rücken plötzlich ein Dämon herausspringt, in Gestalt eines kleinen Negerknaben; Apollonius fasst ihn und vergräbt ihn im Sande der Wüste, diesen seinen Hochmutsteufel. Es war derselbe Apollonius, der einst eine grosse Schar von Dionysospriestern mitten in ihren Prozessionen festgezaubert hatte, dass sie einen ganzen Tag sich nicht vom Fleck rühren konnten; Apollonius erst, wieder herbeigerufen, hebt den Bann auf, diese Heidenpriester werden Mönche, und Rufinus lernt sie in ihren Klöstern kennen. Da reist sein Patermutius durch die Luft und erscheint bei geschlossenen Türen; da ruft sich der heilige Helenus ein Krokodil herbei, auf dessen Rücken er über den Nil hin- und zurückfährt, um einen Presbyter herbeizuholen. Zu geschweigen der Wundergeschichten, die Rufinus in der nitrischen Wüste erfährt, von dem heiligen Macarius, einem

in seines Bruders, aber nie den Balken im eignen Auge erkannte, über die Schrift des Rufinus geurteilt (ep. CXXXIII [ed. Ben. 43], 3, ad Ctesiphontem): „qui (Rufinus) librum quoque scripsit quasi de Monachis, multosque in eo enumerat, qui numquam fuerunt.“ Auch die älteren katholischen Kritiker (Rosweyd und Fontaine) haben an den chronologischen Widersprüchen Anstoss genommen und der letztere hat gemeint, Rufinus habe nicht seine eignen, sondern die Fahrten seines Freundes, des Bischofs Petronius von Bologna, dargestellt (vgl. Migne, Ser. lat. XXI, 235 f.). Rosweyd hielt sie sehr mit Unrecht für eine Uebersetzung aus dem Griechischen. Sie ist eine echte Schrift des Rufinus und in seinem eignen Namen geschrieben.

Schüler des Antonius, der Todte beschwört, die noch aus dem Grabe heraus ihre Mörder nennen, der bezauberte und in Stuten verwandelte Jungfrauen wieder zurückverwandelt, nach Analogie des magischen Esels des Apulejus und Lucians, dem es ein geringes ist, einem von ihm geheilten Mädchen, zu ihrer eignen Bewahrung, männliche Gestalt zu verleihen [1]).

Fast alle diese Zaubergeschichten und Gespräche hat dann Palladius auch in seine Werke herübergenommen, wörtlich und ohne jede Veränderung der Scenerie als seine eignen Erfahrungen [2]). Die dritte unveränderte Auflage bietet hernach Joh. Cassianus. In dem aber, was Palladius selbständig hinzugefügt, zeigt sich, welch ein Geist frommen Trugs und Selbstbetrugs in die Kirche dieser Zeit eingedrungen war. Palladius erzählt, dass er mit eignen Augen gesehen, wie durch das Gebet des Macarius ein diesem zugeführter, von einem Dämon besessener Knabe, dem Macarius seine rechte Hand aufs Haupt, die linke aufs Herz legte, in die Luft gehoben worden und schwebend angeschwollen sei zu einem gewaltigen Schlauch; da habe das Kind plötzlich aufgeschrien und aus allen seinen Gliedern sei Wasser hervorgebrochen; nachdem so der Teufel ausgetrieben, sei die frühere Gestalt wieder zurückgekehrt; mit dem heiligen Oel gesalbt und mit geweihtem Wasser begossen, sei der Knabe von Macarius geheilt seinem Vater zurückgegeben worden [3]). Dieses Schweben

---

[1]) Rufinus, Hist. mon. c. 1. 2. 7. 9. 11. 28 u. s. w. Nur einmal trifft man einige psychologische und humoristische Wahrheit an, in den Gesichten des jüngeren Macarius c. 29, der in der Kirche bei der Messe sieht, wie vor jedem Mönch ein kleiner Teufel spielt in Gestalt eines braunen Aethiopierjungen, der seinen Mönch zum Schlafen oder zum Gähnen oder Lachen reizt, kitzelt und hinter den Ohren kratzt, zum Beweise, wie die Teufel dem Macarius sagen, „quod sine nobis nulla collecta agitur“; bei jeder Messe seien sie auch dabei.

[2]) An eine Interpolation durch einen Späteren, der etwa das Werk des Rufinus ins Griechische übersetzt und in den Palladius hineingetragen, braucht man kaum zu denken; denn aus dem allein, was Palladius von sich selbst berichtet, ergiebt sich ein Charakter, der Wunder hernahm, wo er sie fand. — Die wörtliche Uebereinstimmung zahlreicher Capitel der Hist. Laus. mit Rufinus ist auch in der Migneschen Ausgabe der ersteren überall angegeben, es bedarf hier nicht erst des Beweises.

[3]) Palladius, Hist. Laus. c. 20 (Migne p. 1059): ὑπ᾽ ὄψεσι

in der Luft war vielleicht nur eine Reminiscenz an die gleichen Wunder der Neuplatoniker ein Jahrhundert zuvor, in deren Kreisen auch Jamblichus seine Schüler „bei dem Glauben liess, er schwebe beim Gebet zehn Ellen hoch über der Erde“ [1]), — aber der Mönch und Bischof, der jenes Wunder mit angesehen, ist er noch ein glaubwürdiger Zeuge? Und wenn Palladius von eben diesem Macarius, mit dem er drei Jahre in derselben Zelle gelebt, jenes andre Wunder gehört haben will, das ihm angesichts des heiligen Antonius begegnet sei [2]), ist da noch von Geschichte die Rede? Fällt nicht von da aus auch ein eigentümliches Licht auf jene angeblich auf Autopsie beruhende Schilderung eben dieses Macarius — des Jüngeren oder des Grossen, des Macarius von Alexandria, dem von der späteren und der modernsten Unkritik [3]) die sinnigen und tiefen Homilien zugesprochen worden —, der sieben Jahre lang nur von Kohl und faulen Aepfeln sich genährt habe, er, der früher Delicatessenhändler in Alexandria gewesen; der sechs Monate lang sich in einen Morast gelegt, bis er von Stechfliegen so zerstochen war, dass ihn niemand wiedererkannte, nur um sich wegen einer von ihm zertretenen Mücke zu bestrafen; der in der Wüstenreise, als er dem Verschmachten nahe ist, nach zwanzigtägigem Fasten von einer Hirschkuh gesäugt wird, die ihm dann in seine Zelle folgt; der einmal die ganze vierzigtägige Fastenzeit hindurch unbeweglich in dem Winkel einer Klosterkirche der oberen Thebais gestanden und seine Gebete hergesagt, nur um durch diese

---

πάλιν ἐμαῖς προσηνέχθη τῷ ἁγίῳ Μακαρίῳ παιδαρίσκος ἐνεργούμενος ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ κτλ.

1) Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen S. 260.

2) Palladius, Hist. Laus. c. 19 (Migne p. 1050). Macarius erzählt, er habe einst den Antonius an ausgesuchten Palmenzweigen arbeiten sehen und ihn um eine Hand voll gebeten; Antonius aber habe die Bitte abgeschlagen, weil geschrieben stehe, du sollst nicht begehren deines nächsten Gut. Aber kaum hatte er dies Wort gesprochen, so seien alle diese Zweige wie vom Feuer geröstet gewesen. Da habe Antonius erkannt, Macarius werde der Erbe seiner Gaben sein.

3) Leider hat man hier nicht nur an Floss und seine sogenannten „Quaestiones criticae et historicae de sanctorum Macariorum vit.“ (wieder abgedruckt bei Migne, Ser. gr. XXXIV) zu denken.

Standhaftigkeit unerkannt die anderen Mönche zu beschämen? [1]) — Wie diese Mönchstendenz des Palladius ohne Scheu auch die bekanntesten Tatsachen der eignen Zeitgeschichte gefälscht hat, geht aus der Erzählung über die Flucht des Athanasius aus Alexandrien (356) hervor. Während es bekanntlich feststeht, auch durch das eigne Zeugnis des Athanasius, dass er sich in die Wüste gerettet und in dieser Zufluchtsstätte den Tod des Constantius abgewartet, lässt Palladius ihn sich verborgen halten in dem Hause einer nicht viel über zwanzigjährigen, wegen ihrer ungewöhnlichen Schönheit berühmten und vom Klerus gescheuten alexandrinischen Jungfrau, kraft eines göttlichen Befehls, sechs Jahre hindurch, und erst als die Nachricht vom Tode des feindseligen Kaisers nach Alexandrien kommt, erscheint er plötzlich wieder im Abendgottesdienst derselben Kirche, aus der er vor Jahren geflohen: und auch für dieses Märchen hat Palladius seinen Zeugen in jenem Mädchen selbst, die er als siebzigjährige Greisin in Alexandrien gesprochen haben will [2]). Dass bei solcher auf Erfindung beruhender Zurechtmachung der Geschichte nichts von dem, was Palladius sonst noch über Antonius und Athanasius berichtet, trotz aller scheinbaren Zuverlässigkeit und Naivität der Darstellung, Beweiskraft hat, darf nicht erst hervorgehoben werden [3]), ebenso wenig

---

[1]) Vgl. das 19. und 20. Capitel der Hist. Laus.

[2]) Palladius, Hist. Laus. c. 136: „*παρθένον οἶδα τὴν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἣν κατείληφα ὡς ἐτῶν ἑβδομήκοντα κτλ.*“ Als Grund habe Athanasius angegeben, ausser dem göttlichen Gebot: „*κατέφυγον πρὸς ἐκείνην, πρὸς ἣν ὑποψίαν οὐδεὶς ἐδύνατο ἔχειν ὡς πρὸς ὡραῖαν, καὶ νεωτέραν, δύο μνηστευσάμενος, τὰ καλὰ καὶ τὴν σωτηρίαν αὐτῆς· ὠφέλησα γὰρ αὐτὴν καὶ τὴν ἐμὴν δόξαν* (!) *καὶ ἀσφάλειαν.*“

[3]) So wird seine Angabe (c. 4), dass Didymus ihn zu Alexandria in seine Zelle zu kommen genötigt, in der auch der heilige Antonius drei Mal gewesen, schon verdächtig durch die unmittelbar sich anschliessende, ganz schablonenmässige Erzählung, wie Didymus ihm das in der Todesstunde des Julian erhaltene Gesicht mitgeteilt: „*εἶπατε Διδύμῳ· σήμερον ἑβδόμην ὥραν ἐτελεύτησεν Ἰουλιανός.*“ Fast mit denselben Worten wird die gleiche Offenbarung den Mönchen Pammon und Theodorus zugeschrieben, die sie dem Athanasius mitgeteilt (Athanasius, Opp. I, 2, 869): „*ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἀνῃρέθη Ἰουλιανὸς ἐν τῇ Περσίδι.*“ Palladius (c. 1) ist es auch, der den Isidorus, den andern sagenhaften Begleiter des Athanasius

wie irgend jemand, der sich durch diese Mönchsliteratur des endenden vierten und des fünften Jahrhunderts durchgearbeitet, noch zweifelhaft sein wird, dass wir in ihr nur den immer gehaltloseren Aufguss auf den gefälschten Stoff zu geniessen bekommen, den die Vita Antonii und die beiden grössten geistlichen Faiseurs jener Periode, Hieronymus und Rufinus, zusammengebraut haben [1]).

Und dennoch, trotz aller Wunder und aller tendenziösen Erdichtung, ist in diesen ältesten Eremitenromanen so viel für die ganze äussere Erscheinung des ägyptischen Mönchtums und indirect auch für die Genesis desselben Charakteristisches enthalten, dass der Versuch nicht hoffnungslos ist, diesen Spuren nachzugehen. Denn grade die Bilder der in ihren Bergzellen oder Felsengräbern oder in Pyramiden Men-

---

auf der Flucht nach Rom (341) einführt, was ebenso viel geschichtlichen Wert hat, wie wenn er seinen Hauptheiligen (Macarius den Grossen) sich mit dem Gedanken tragen lässt, nach Rom zu gehen *οἰκονομίας χάριν* (Migne p. 1060).

1) Die Ausbildung einer auch in den Sagen des Mittelalters beliebten Legende aus dem Leben des heiligen Macarius giebt dafür ein recht significantes Beispiel. Bei Rufinus, Hist. eccl. II, 4 legt eine Löwin, die in einer Höhle neben Macarius haust, ihr blindes Junges dem Heiligen vor die Füsse, damit er es sehend mache. Er erfüllt ihre Bitte und erhält nicht lange darauf von ihr zum Dank zahlreiche Felle von Schafen, die sie todtgebissen (morsu oris enectas). Hier bedenkt sich Macarius keinen Augenblick, die Gabe anzunehmen, ebenso wenig wie der, mit Macarius wohl identische Einsiedler aus der Gegend von Memphis bei Sulpicius Severus, Dial. I, 9, bei dem aber aus dem einen schon fünf junge Löwen und aus den Schaffellen ein seltnerer Pelz geworden (inusitatae ferae pellem). Palladius dagegen, der es von Paphnutius, dem Schüler des Macarius, gehört haben will (Migne, c. 20, p. 1060), verwandelt die leaena des Rufinus in eine Hyäne (*ὕαινα*) und lässt seinen Heiligen ihr Geschenk erst dann annehmen, als sie ihm, nach einer Strafpredigt über ihre Mordlust, durch Neigen ihres Hauptes schwört, nie wieder einen Mord zu begehen. Dieses *ξένιον τῆς ὑαίνης* habe dann Macarius dem heiligen Athanasius, und dieser wieder der heiligen Melania vermacht; von der letzteren weiss es Palladius selbst. Freilich ist Melania erst lange nach dem Tode des Athanasius nach Alexandria gekommen (auch nach Hieronymus, Chron. II, 198, in der 289. Olympiade). Was für Kummer hat es doch dem frommen Tillemont gemacht, diese historischen Widersprüche und Unmöglichkeiten auszugleichen! (Mém. eccles. VIII, 812 sq.)

schenalter hindurch sich einschliessenden Eremiten, jene reclusi oder ἐγκεκλεισμένοι, die nur „per fenestram se videndum praebebant“ oder durch die zu diesem Fenster ausgestreckte Hand die Kranken heilen und den Segen spenden [1]), diese ältesten und eigentümlichsten Formen der Askese weisen nur zu deutlich auf Analogien hin, die sich schon in der vorchristlichen Zeit Aegyptens zahlreich finden, und deren religiösen Charakter grade die neueren ägyptologischen Untersuchungen dargetan haben.

V. Schon aus Porphyrius wusste man von Asketen in ägyptischen Tempeln, die, vom Volk getrennt, auf Palmenblättern schlafen, keinen Wein trinken, keinen Fisch essen, niemals lachen, ihre Hand stets unter ihrem Mantel verborgen halten [2]), wo namentlich die Enthaltung von Fischen an die mit der Osirismythe zusammenhängenden Verbote erinnert. Aus den in den letzten Decennien entzifferten griechischen Papyrushandschriften, die zum grossen Teil aus dem ehemaligen Tempelgebiet von Memphis stammen — dem Hauptheiligtum des ägyptischen Serapiscultus der Ptolemäer- und der Kaiserzeit — und die in das britische Museum in London, in den Louvre und die ehemals kaiserliche Bibliothek in Paris gekommen sind, ergiebt sich aber mit voller Evidenz, dass schon mit dem Dienst des Serapis, bekanntlich des in der alexandrinischen Zeit in Aegypten vor allen verehrten Gottes, ein vollständig organisirtes Mönchs- und Klosterwesen verbunden war. Während das Therapeutentum Philos in seiner Zeit ganz isolirt dasteht, mit dem ägyptischen Volksleben in gar keine Berührung gekommen ist, am wenigsten mit dem Oberägyptens, und nach der Mitte des ersten Jahrhunderts unbedingt spurlos verschwindet, daher schon deswegen für die Entstehung des Mönchtums ohne jede Bedeutung ist, lässt sich jenes Mönchtum des Serapis urkundlich durch Jahrhunderte verfolgen. Seine uns erhaltenen Haupt-

[1]) Vgl. Rufinus, Hist. mon. c. 1. 6. Palladius, Hist. Laus. c. 43: „ἐγκεκλεισμένος καὶ διὰ θυρίδος λαμβάνων κτλ.“ c. 5: „ἐν μνήματι ἑαυτὴν ἐγκαθείρξεν“, vgl. 85. 96 f.

[2]) Porphyrius (De abstinentia IV, 6) nach Chairemon, dem Stoiker, bei Müller, Fragm. hist. graec. ed. Didot III, 497.

denkmale — Bittschriften eines gewissen Ptolemäus, Sohn des Glaukias, und seiner beiden Schützlinge, zweier Zwillingsschwestern, Priesterinnen der Isis, Thaues und Taus, an den König Ptolemäus und seine Schwester Cleopatra — fallen in die Zeit des Ptolemäus VI. Philometor, um 165 vor Chr., aber wir besitzen auch die Inschrift eines solchen reclusus des Serapis aus dem Jahr 211 nach Christus.

Die Kenntnis dieses Klosterwesens verdanken wir vor allem den Arbeiten der französischen Akademiker Letronne und Brunet de Presle, dieser, in das literarische Erbe jenes seines Vorgängers eingetreten, nun auch schon ihm nachgefolgt. Ihre Untersuchungen hat die Kirchengeschichte zu lange ignorirt; wir haben sie für den vorliegenden Zweck dankbar zu durchforschen versucht [1]).

Das Serapeion zu Memphis, ursprünglich die Begräbnisstätte des Apis, umschloss in seinen weiten Räumen eine Gesellschaft von Eremiten, die hier in Jahre langer, unverbrüchlicher Clausur lebten in Zellen, die an die einzelnen Capellen der Tempelgebäude angebaut waren. Diese *κάτοχοι, ἐγκάτοχοι*, oder wie die Bittschriften der Schwestern ihren Beschützer nennen, *Πτολεμαῖον τῶν ἐν κατοχῇ ὄντων ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ* [2]), liessen bei ihrem Eintritt fast all ihr Hab und Gut zurück

1) Brunet de Presle, Mémoire sur le Sérapeum de Memphis, in den Mémoires présentés par divers savants à l'academie des inscriptions et belles lettres, I. ser., t. 2. 1852; dazu die weitere Ausführung dieser Abhandlung in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale XVIII (1865), 264—349. — Unter den zahlreichen älteren Arbeiten von Letronne ist lehrreich: Matériaux pour l'histoire du christianisme en Egypte (Paris 1832). — Vgl. auch Gaston Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins (Paris 1874) I, 400. Die Dissertation von Plew, De Sarapide (1868) bietet für die hier in Betracht kommenden Fragen leider nicht viel mehr als einen Hinweis auf jene zuerst genannten Arbeiten (S. 38 f.). — Die Inschrift vom Jahr 211 (Corp. Inscr. Graec. 3163) geht auf einen solchen *ἐγκατοχήσαντα τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ τοῖς Νεμέσεσιν ἐν Σμύρνῃ*, Namens Papinius. Vgl. Brunet de Presle, Mém. p. 565.

2) Notices p. 267. Dass *κάτοχος* nicht bloss den von einem Gott ergriffenen oder begeisterten bezeichnet, *ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς* (Plut. de Iside et Osir. 35), sondern auch den im Verschluss gehaltenen, den reclusus, hat Brunet de Presle nachgewiesen (Mém. 564).

und waren auf das Brot angewiesen, das ihnen ihre Verwandten brachten. Denn sie selbst durften ihre Zelle nicht verlassen, und verkehrten mit der Aussenwelt nur durch eine Art Luftloch, *διὰ τοῦ θυριδίου* [1]); Ptolemäus hebt es immer hervor, wie lange Jahre er in seiner Kapelle, seinem Pastophorion, eingeschlossen sei [2]). Unbedingte Armut scheint jedoch nicht bei ihnen geboten gewesen zu sein; bei den räuberischen Einfällen wenigstens, über die Ptolemäus klagt, spricht er von den *παραθήκας*, die den anderen *ἐγκατόχοις* geraubt seien; darunter auch Kupfermünzen [3]). Sie nannten sich Brüder und sprachen von ihrem Vater, Bezeichnungen, die in diesem geistlichen Sinne zahlreich in den griechischen Papyrus sich finden [4]). Auch von Träumen und Gesichten, die sie aufzeichneten, in welche Kämpfe mit Dämonen hineingespielt zu haben scheinen, erfahren wir [5]) und ein ernster religiöser Grundzug geht durch alle diese Documente [6]): es ist die Hoffnung, „rein" zu werden, in möglichst langem

---

[1]) Notices p. 302, in einer der Bittschriften des Ptolemäus: *δέομαι ὑμῶν μεθ' ἱκετείας, θεοὶ σωτῆρες εὐεργέται, ἐμβλέψαντες εἴς τε ἐμὲ, ὅτι οὐ δύνομαι* (sic) *ἐξελθὼν ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἀντιλαβέσθαι αὐτῶν* der Schwestern; und hernach bei der Bitte für seine Brüder, denen ihr Besitztum geraubt war *ὑπὸ τῶν ἐν τῇ κώμῃ ἀρχόντων, διὰ τὸ ἐκείνους, ἐμοὶ πορίζοντας τοὺς ἄρτους, ἐμὲ διατρέφειν*; p. 296: *ἀδικοῦμαι βουλόμενοι ἐξσπάσαι με καὶ ἀγαγῆσαι.* Aehnlich eine andere von Franz (C. J. Gr. III, 306) citirte Stelle.

[2]) Notices p. 292: *ἔτη δέκα οὐκ [ἐξελήλυθότος] τὸ παστ[οφόριον] ἐν ᾧ ἐνκ[έκλεισμαι ἕως τ]ῆς σήμερον ἡμ[έρας]*, vgl. p. 281. *τῶν ἐν κατοχῇ ὄντων ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ ἔτος τοῦτο ἐνδέκατον.* p. 297: *οὐκ ἐξελήλυθὼς τὸ παστοφόριον.*

[3]) Notices p. 293. 298.

[4]) Vgl. die Bemerkung von Brunet de Presle, Notices p. 308, und die Aufschrift des Briefes des jüngeren Bruders Apollonius, der auch zu diesen reclusi gehörte, an den älteren, den Ptolemäus: *Ἀπολλώνιος Πτολεμαίῳ τῷ πατρὶ χαίρειν.* Notices p. 311.

[5]) Vgl. die Träume, Notices p. 320—327; namentlich p. 324, 35: *καὶ λέ[γω] πρὸς τὸν δαίμονα ἵνα [προ]σκυνήσῃς [α]ὐτόν.*

[6]) Notices p. 312, in dem Brief des Apollonius: *τοῖς θεοῖς τὴν ἐπιτροπὴν δίδομει. Ἄνευ τῶν θεῶν οὐδὲν γίνεται.* p. 324, im Gebet des Ptolemäus: *ἐλθέ μοι, θεὰ θεῶν, εἵλεως γινομένη, ἐπάκουσόν μου, ἐλέησον τὰς Διδύμας.* Ganz irrtümlich spricht Franz von der clausura hominum inertium aut invalidorum.

Dienst des Serapis, welche diese κάτοχοι in ihr lebendiges Grab führte. Lag doch diese Todtenstätte des Serapeion ausserhalb der Stadt, fast wie ein grosses Grabmal der Wüste. Derselbe Gedanke der Reinheit war es auch, der die beiden Schwestern bestimmte zu ihrem mühseligen Dienst „τῶν Σοράπει χοὰς σπενδουσῶν", dieser täglich darzubringenden 360 Libationen von Nilwasser, in durchlöcherten Gefässen ausgegossen als Todtenopfer vor den steinernen Altären des Serapis [1]). Denn ihr Lohn, wie aus den Tempelrechnungen in den Papyrus und aus den Hülferufen der Mädchen erhellt, war nur täglich drei gebackene Brote, dazu jährlich ein Metretes Sesam- und ebenso viel Kikiöl, und auch das wurde ihnen nicht regelmässig von der Tempelverwaltung geliefert; daher ihre Bittbriefe an den Strategos, an den König, um nicht Hungers sterben zu müssen. — Auch noch andere Namen solcher reclusi sind uns bekannt, aus den Papyrus des Britischen Museums und des Vaticans, welche auf die weite Verbreitung dieses Mönchtums schliessen lassen [2]), das nicht bloss in Memphis, sondern auch in den anderen Serapis- und den oft mit diesen verbundenen Isistempeln heimisch war und wie der Serapis selbst, diese ägyptisch-griechische Gottheit, etwas von internationalem Charakter an sich trug. Die grossen Massen von Pilgern, die jährlich nach dem Serapeum zu Memphis wallfahrteten, ihre Opfer darbrachten und in den Tempeln auf nächtliche Offenbarungen des Gottes warteten, trugen die Kunde von diesen reclusi in alle Schichten der ägyptischen Bevölkerung hinein: bilden doch diese Mönche ein wesentliches Element in dem religiösen Volksleben des späteren Aegyptens, ein Ausdruck der schwermütigen Stimmung des ägyptischen Todten- und Gräbercultus.

Ist es notwendig, noch ausführlich die überraschenden

---

[1]) Notices p. 324, in dem Gebet des Ptolemäus für die Erhaltung der Schwestern: ἐὰν μὴ ἀνθῶσιν, οὐ μὴ γένωνται καθαροὶ πώποτε. Ueber diese Choephoren im Dienst des Serapis und des Isiscultus siehe Mém. p. 561 sq.

[2]) Vgl. die überaus sorgfältigen Zusammenstellungen der Preisschrift von Giacomo Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Egypte sous les Lagides (Turin 1870) p. 268 sq.

Analogien hervorzuheben, die sich zwischen den ersten christlichen Eremiten und diesen ihren fast gleichzeitig nachweisbaren Vorbildern und Landsleuten finden? Wenn man den ganzen Rufinus und Palladius durchgelesen, hat man nie ein anderes Ideal ihres Mönchtums kennen gelernt als eben das, wovon auch diese ἐγκεκλεισμένοι und Diener des κύριος Σάραπις erfüllt waren, das der ἀπάθεια, der immer höheren „gradus impatibilitatis". Auch diese christlichen reclusi empfingen, wie schon hervorgehoben, ihre Nahrung von Dienern, die ganz den ἱερόδουλοι jener κάτοχοι entsprachen [1]), durch das Luftloch ihrer Klause [2]); andere wurden, wie auch aus der sogenannten Regel des Pachomius hervorgeht, ebenso wie jener Ptolemäus durch ihre Verwandten erhalten. Und wenn die Räuber so oft bei ihnen einbrachen, so darf man sie sich ebenso wenig in unbedingter Armut denken wie die Serapismönche. Befand sich doch in der nitrischen Wüste eine Kirche, in der drei Palmenbäume standen, von denen Geisseln herabhingen; an den einen Baum wurden die Klostergenossen, an den andern die Gäste, die sich etwa vergangen hatten, gebunden und gegeisselt; die dritte Palme war für abgefasste Räuber bestimmt [3]), und dass die letzteren nach Geld bei diesen Eremiten suchen konnten, muss man aus den reichen Geschenken schliessen, die ihnen früh zuflossen, wie von der Nichte der heiligen Melania ein Abt Dorotheus einmal 500 Solidi empfing zur Verteilung unter die Anachoreten, drei davon behielt er für sich; einzelne dieser Mönche blieben überhaupt im Besitz all ihrer Habe [4]). An die strenge Abgeschlossenheit des Serapeum erinnert wenigstens noch jenes Monasterium des Isidorus in der Thebais, aus dem niemand, der eingetreten war, wieder heraus durfte [5]).

---

1) Vgl. Franz, C. J. Gr. III, 306.

2) Z. B. Palladius, Hist. Laus. c. 43: οὗτος ἐγκεκλεισμένος καὶ διὰ θυρίδος λαμβάνων διὰ τοῦ διακονοῦντος τὰ πρὸς τὰς χρείας, vgl. Rufin, Hist. mon. c. 1 u. oft.

3) Palladius c. 7.

4) Palladius c. 97. 14. Später hat Melania die Jüngere 10000 Solidi an die Mönche der Thebais verschenkt u. s. w. Palladius c. 119.

5) Rufinus, Hist. mon. c. 17: „si semel ingredi libuerit, stat immobilis lex.. qua ingressi ultra non exeant". Es war freilich auch, nach der Schilderung des Rufinus, ein Paradies ohne Schmerz und Krankheit.

Und diese christlichen Asketen, abgesehen von den Broten, gelegentlich auch Feigen und Weintrauben aus Marocco, die ihnen ihre Engel oder Raben brachten [1]), haben sie mehr gehungert als jene armen Choephoren der Isis?

Aber auch noch einen eigentümlichen Umstand darf man nicht unbeachtet lassen: grade die Entstehungs- und die Hauptgebiete des ägyptischen Mönchtums lagen in unmittelbarer Nähe berühmter Serapistempel. Die Geburtsstätte des Antonius liegt bei Heracleopolis, derselben Stadt, in die auch der Ptolemäus, der κάτοχος, gehört [2]), — Heracleopolis in unmittelbarer Nähe des Serapeions von Memphis. Die erste Organisation des Mönchtums wird dem Pachomius zugeschrieben, auf der Nilinsel der oberen Thebais, Tabenne; unmittelbar derselben benachbart war der Isistempel zu Philae, wo ein glänzender Dienst des Osiris und Serapis sich erhielt bis ins sechste Jahrhundert hinein, bis in die Zeiten Justinians, wo das Priester- und Prophetenamt im Dienst des δεσπότης und der δέσποινα, Osiris und Isis, sich in den Familien forterbte und seine „Propheten" sich in Inschriften auf den Mauern des Tempels noch im fünften Jahrhundert nach Christo dieses Dienstes rühmten [3]). Viele von den aus den 42 Serapistempeln Aegyptens uns bekannten Namen [4]) kehren in der alten Mönchsgeschichte wieder, und wie Letronne für die eigentliche Heimat des Mönchtums, die obere Thebais, den urkundlichen Nachweis geführt hat für die noch Jahrhunderte lang in die christliche Zeit hineinspielende Fortdauer der populären ägyptisch-alexandrinischen Culte, so hat dies für die anderen Gebiete Aegyptens schon Valesius der schönrednerischen Darstellung des Eusebius entgegengestellt [5]).

(Schluss folgt.)

1) Allerlei Naschwerk unter ihnen verteilt bei Palladius c. 31. Die wunderbare Speisung mit Kuchen und italienischen Südfrüchten, die von Ostern bis Pfingsten reichen, bei Rufinus, Hist. mon. c. 7.

2) Brunet de Presles, Notices p. 311.

3) Vgl. die Inschrift vom Jahr 453 bei Letronne, Matériaux p. 61—74.

4) In Partheys Ausg. von Plutarch, Isis und Osiris (1850) S. 216.

5) Vgl. Valesius, Anm. zu Eus. d. Vita Constant. IV, 25.

Bernhard von Clairvaux.

Züge zu einer Charakteristik.

Von

Hermann Reuter

in Breslau.

Es war im Jahr 1091, als zu Fontaines in der Nähe von Dijon in Burgund die fromme Aleth ihrem Gatten Tecelin den dritten Sohn schenkte, um ihn unter dem Namen „Bernhard“ dem Herrn zu schenken. Das heisst in der Sprache des Mittelalters: er sollte Mönch werden. Aber wollte er das auch? —

Die Erziehung in dem elterlichen Hause, die Unterweisung bei den Canonikern zu Chatillon erzielten die mönchische Schulung. Aber er verstand schon damals das Schicksal zur eignen Tat zu machen. Die Disciplin wollte man ihm aufnötigen. Er legte sie sich selber auf. Man war bemüht, ihn abzusperren von dem, was diese Zeit die Welt nannte. Er folgte dem freien Zuge seiner Natur, die dazu neigte, in das mystische Traumleben sich zu versenken. Seine Freunde versuchten wohl ihn daraus aufzurütteln. Voll der Lebenslust und ganz berauscht von den Ideen der Genossenschaft des jungen Frankreich, welches mit Behagen der Autorität der Väter die Kritik der Wissenschaft, der asketischen Kirche die paradiesische Welt entgegenstellte, waren sie bemüht, auch diesen Jüngling, wie die Biographen sich äussern, zu verführen. Man gab ihm den Aristoteles in die Hand. Man

suchte ihn für die weltliche Poesie zu stimmen. Und wirklich soll das eine oder andere Lied nicht geistlichen Inhaltes von ihm gedichtet sein.

Aber sicher ist diese Episode nur eine kurze gewesen. Sie ward abgeschlossen durch jenen heroischen Entschluss, in welchem er sich selber wiederfand. — Das geistliche Heimweh erwachte in seiner ganzen Stärke und zog ihn in das Kloster. — Aber der Klöster gab es viele.

Die Brüderschaft der Cluniacenser war seit dem zweiten Decennium des 12. Jahrhunderts der ursprünglichen nur zu unähnlich geworden. Einst war Clugny der geistliche Lichtpunkt gewesen in der Finsternis des 10. Säculums, damals und im 11. die Werkstätte, in welcher drei grosse Aebte nach einander gleichsam den Stoff des Planes zubereitet hatten, welchen das Talent Gregors VII. in dem Drama der kirchenhistorischen Tatsachen zur Anschauung gebracht hat. Jetzt unter dem Regimente des Pontius war die Welt, welche von hier aus reformirt werden sollte, in diese Musteranstalt der Reform eingezogen, die sonst so stark gespannte Disciplin daselbst erschlafft, darum aber der mönchische Trieb überhaupt nicht erloschen.

Während des ganzen 11. Jahrhunderts hatte er sich in neuen Hervorbringungen versucht. Jeder neue Orden kehrte, sei es einen ausdrücklichen, sei es einen stillschweigenden Protest gegen den früheren. Jeder spätere beurteilte den Zustand des älteren als einen entarteten. Nicht das Princip, die Art der Lösung galt als irrig. Also stellte sich dem abgefallenen Clugny seit 1098 die neue Congregation von Citeaux gegenüber. Aber die Strenge der Zucht, in welcher sie sich als die echte Schülerin des heiligen Benedict erweisen wollte, wirkte, statt anzuziehen, vielmehr abstossend. Der Tod verringerte die ursprüngliche Zahl der Glieder; neue Novizen schlossen sich nicht an. Da geschah es, dass im Jahre 1113 der zweiundzwanzigjährige Bernhard mit dreissig Altersgenossen bei Stefan Harding, dem dritten Abte, zur Aufnahme sich meldete. Ein Ereignis, der Bedeutung nach einer zweiten Stiftung gleichzuachten. Denn seit jenem Tage sah man in Citeaux die verheissungsvollen Zeichen eines sich verjüngen-

den Lebens. Die erste Schar der Ansiedler zog nun andere nach sich; was aber alle fesselte, war die Hoheit des ersten Führers.

Asketische Werke hatte man genug gesehen; seit Jahrhunderten aber nicht einen Werkmeister wie diesen, genial in den Entwürfen, heroisch in der Ausführung.

Wer demselben zum ersten Male näher trat, empfing unmittelbar den Eindruck des durchaus einzigen Contrastes zwischen der hinfälligen Erscheinung und dem Selenleben, welches darein gehüllt war. Er hatte die Empfindung, als ob ein geheimnisvoll Geisterhaftes ihn umschwebte. Unbedeutend war das Auftreten des Mönchs und doch so bezaubernd zugleich. Diese nicht grade hohe, abgemagerte Gestalt, voll der Malzeichen masslos strenger Zucht, mit schlotternden Knien einherwankend, das Haupt gesenkt, hatte etwas verkümmertes an sich. Aber wenn die Fülle des mystischen Geisteslebens emporrauschte aus der Tiefe, meinte man ein Wunder der Verwandlung zu erleben. Die Zeitgenossen berichten, ein eigentümlicher Heiligenschein habe das Antlitz verklärt; wie die Augen in englischer Klarheit geleuchtet; — in dem Blick, in dem Wort strömte die wogende Sele über.

Demnach ist er zu seiner Zeit ein Bekehrer geworden ohne Gleichen. Wer ihn gesehen, wer ihn geschaut hatte, ward überwältigt, um andere zu überwältigen. Ja über allen Verband des sinnlichen Verkehres hinaus wirkte die magische Gewalt seines Namens. Wie war es zu verwundern, dass innerhalb zweier Jahre die Mauern von Citeaux zu eng wurden, diejenigen zu fassen, welche dorthin gewallfahrtet waren, um nimmer wiederzukehren? — Schon im Jahre 1115 war die Uebervölkerung so gross, dass es nötig ward, manche Mönche nach einer Colonie zu führen. Das erste Tochterkloster entstand, bestimmt, das ältere Mutterhaus durch die Glorie seines Leiters zu überstrahlen.

In jenem schauerlichen, von struppigem Gehölz bewachsenen Tale in der Diöcese Langres, welches, ein Versteckort lauernder Banditen, bei den Umwohnern vordem das Wermutstal hiess, hatte nicht lange vor dem genannten Jahre die Axt

des Holzhauers also aufgeräumt, dass die Erfreuten es nunmehr „Lichttal“ (Clairvaux) nennen konnten. An dieser Stelle wurde die ihr gleichnamige Zweiganstalt gegründet, welcher man den jungen Bernhard als Abt vorsetzte. Das ist er geblieben bis an seinen Tod, aber ein Grösseres geworden, nicht bloss Begründer der ausserordentlichen Epoche des ganzen Ordens, sondern das Orakel der ganzen Christenheit, der Lenker ihrer weltgeschichtlichen Geschicke.

Und doch hätte er, wie wenigstens viele seiner Selbstbekenntnisse bezeugen, am liebsten in der einsamen Zelle gelebt, statt des Verkehres mit der Welt ausschliesslich den mit Gott, dem Heilande, unterhalten. Ist doch das Mönchsleben das christliche Leben im eigentlichen Sinne; die Pforte des Klosters der Eingang in die Vorhalle des Himmels. Hier allein kann man die Nachfolge Jesu üben, in welcher die Apostel vorangegangen sind; hier ihm das Kreuz nachtragen, wie Er es fordert. Das ist nicht die Bewährung der Selbstverleugnung im Ertragen der gottgeordneten Geschicke; nur das tägliche Märtyrertum wird also beurteilt, in welchem der Klosterbruder eigenmächtig sich abhärmt. Und jener Kampf des Fleisches mit dem Geist, von welchem die heilige Schrift redet, ist nichts anderes als jenes Rittertum der mönchischen Kasteiung; die Weltflucht das einzige Sicherungsmittel des Heils auch nach dieses Asketen Lehre. Aber eigentümlich bleibt gleichwohl die Art, wie er das Irrige derselben ermässigt hat. Neben der Aufstellung dieser positiven Dogmen des Asketismus geht her eine idealistische Kritik der Zustände. Niemand soll wähnen, das Einkehren in dieses Haus der Busse sei ohne weiteres gleich dem mönchischen Sichbekehren. Der echte Mönch ist zuhöchst das bekehrte Herz; aber das hat sich auch zu bekennen durch Zeichen der sinnfälligen Conversion. Nicht der Ort, nicht das Gewand heiligt unfehlbar den Menschen; vielmehr der sich heiligende Mensch heiligt beide; aber heiligen kann er sich auch nur in der Zelle, in dem Ordenshabit. Das ist das Thema so vieler seiner Predigten an die Genossen. Grade diese zu behüten vor den gewöhnlichen Selbsttäuschungen, ihnen die Versuchungen zur Hoffahrt überwinden zu helfen, den Methodismus der

Sitte zu verinnerlichen, die jüngeren wie die älteren zu erziehen, war sein angelegentliches, aber nicht sein liebstes Geschäft. Denn je öfter er das ausübte, umsomehr ward er von sich selbst abgezogen.

Aber strebte er denn nicht darnach? — Ja wohl, in gewisser Weise. Abgezogen wollte er werden von dem Weltlichen an ihm selber, abgezogen wollte er werden von dem Irdischen, was sogar die Askese nicht hatte verklären können. Als die Seligkeit der Seligkeiten gilt dem Mystiker Bernhard jene geheimnisvolle Auffahrt der Sele in den Himmel, das süsse Heimkehren aus dem Lande der Leiber in die Region der Geister, das Sichaufgeben in und an Gott.

Aber das geschieht nur in Momenten, in denen der Herr in ausserordentlicher Weise begnadigt. Von der Himmelshöhe der Contemplation sinkt der Verzückte wieder ebenso rasch nieder, als er emporgetragen war, — dessen gewiss, wie er meint, wenigstens in dem geliebten Clairvaux das stille Sinnen der Selbstbetrachtung fortsetzen zu können.

Und doch brauchen nur die Tatsachen der Geschichte der hierarchischen Kirche mit ihrem Geräusch an diese Klostermauern zu dringen, und der Grübler wird erweckt, um in der Unruhe, dem Wechsel des welthistorischen Geschehens persönliche Schicksale zu erleben.

Als nach dem Tode Honorius' II. die Parteiung der Cardinäle in einen Zwiespalt der Wahl ausschlug, traten sofort die beiden Päpste Innocenz II. und Anaklet II. einander gegenüber. Damit erneuerten sich die Schrecknisse des Schismas, abermals das Gewissen der Christenheit zu verwirren. Die eine katholische Kirche war augenscheinlich zerspalten. Die kirchliche Parteinahme zog die politische nach sich. Die Prätendenten waren bemüht, ein jeder sich eine Obedienz zu verschaffen, — Anaklet fesselte Roger von Sicilien; Genua, das mächtige Mailand erklärten sich für ihn. Aber auch in Deutschland, in Frankreich hatte er seine Verteidiger. Mochten die Cardinäle Innocenz' II. noch so zudringlich durch ihre Berichte werden, sie vermochten die Urteile nicht einheitlich zu stimmen. Es blieb nur übrig, sich zu dem zu bequemen, wogegen die consequenten Kirchen-

männer immerdar protestirt haben, die geschehene Wahl einer Recognition zu untergeben. Also kam es auf Anordnung der Fürsten zu Synoden in beiden Ländern. Aber nicht die Beratung der zu Etampes Versammelten, die unvergleichliche Autorität des einen Bernhard entschied die Majorität der Stimmen für Innocenz II. Und als dieser, vor der wachsenden Opposition in Italien weichend, im September 1130 zu St. Gilles landete, fand er in demselben, welcher als Redner seinen Pontificat verteidigt hatte, auch den tatkräftigen Beschirmer desselben. Er war es, welcher den König Ludwig von Frankreich dazu bestimmte, in St. Benoit die cerimonielle Huldigung darzubringen; gleicherweise den englischen Heinrich I., in Chartres dasselbe zu tun. Er war es, welcher den deutschen König Lothar zur Anerkennung seiner Sohnespflicht nötigte. Auf dem denkwürdigen Congresse zu Lüttich (Ende März 1131) hat er die Verhandelnden geeinigt. Als Lothar die Rückgabe der Investitur als Preis für den endgültigen Vollzug der Obedienz verlangte, ward er durch die zurechtweisende Rede des grossen Cistercienser entwaffnet und empfing, ohne diese Gewähr, am 29. März die deutsche Krone, die Verheissung der kaiserlichen. Die damals schon verabredete Romfahrt sollte diese erfüllen. Und als die zu dem Ende angeordneten kriegerischen Vorbereitungen einigermassen beendigt waren, zog — wie ebenfalls ausgemacht war — der Papst nach Oberitalien voraus, daselbst das deutsche Heer zu erwarten. Aber als ein mächtigerer, wenngleich mit einer Rüstung nicht versehener Begleiter gesellte sich ihm auf seinen Wunsch der Abt von Clairvaux bei. Dieser blieb seine Stütze, als die römische Welthauptstadt dem grösseren Teile nach von Lothar erobert, am 8. Juni 1133 die Kaiserkrönung vollzogen, sogleich darauf die Rückkehr der deutschen Streitkräfte ins Vaterland übereilt war. Wer ihn in Genua walten sah, konnte den ordnenden Staatsmann im Mönchsgewand bewundern. Das im Verfolg der antirömischen Tendenz so stolz auftretende Mailand ward an derselben irre, als es von Bernhards zweiter Ankunft in Italien hörte. Damals (1135) ging eine Anzahl Mailänder Kleriker ab, den Reisenden als Mittler

zwischen der Stadt des heiligen Ambrosius und dem römischen Innocenz anzurufen. Und als er später persönlich sich aufmachte, den demütigenden Act der Versöhnung zu vollziehen, eilten ihm das ganze Volk, Hohe und Niedrige zu Fuss und zu Pferde entgegen. Selig priesen sich diejenigen, welche ihn sehen, ihn hören konnten. Man küsste ihm die Füsse, man zerstückelte seine Kleider, um eine heilige Reliquie nach Hause zu tragen; Leidende wurden hergebracht, dass er sie heile. „Auf seinen Wink wurden alle Arten des Kirchenschmucks von Gold und Silber eingeschlossen; Männer und Weiber kleideten sich in härene Gewänder."

Ohne Zweifel nicht für immer, sondern nur so lange, als der unmittelbare Eindruck des Mannes währte. Eine bedeutungsvolle Spur seines geschichtlichen Lebens bleibt die Scene dennoch, aber scheinbar rätselhaft im Vergleich mit einer andern.

Etwa zwei Jahre nachdem das in Mailand geschehen war, forderte Arnold von Brescia eine ähnliche Socialreform von dem Klerus, von den Mönchen. Die in Reichtum schwelgenden Geistlichen, die Aebte der Klöster sollten Entsagung üben oder zu derselben gezwungen werden: das war das Ziel seiner kirchlichen Demagogie. — Wo sind die Nachfolger der armen Apostel? — Diejenigen, welche sich also nennen, sieht man hineingezogen in den weltlichen Verkehr, überbürdet mit irdischem Besitz, durch Belehnung mit den Regalien zu Vasallen des Kaisers geworden. Die Friedensboten des Evangeliums ziehen zu Felde mit dem Schwerte in der Hand. Und daheim sieht man sie die Güter vergeuden, welche die darbenden Armen erquicken könnten.

In diesem Sinne das apostolische Leben durch eine reinigende Erschütterung der ganz weltförmig gewordenen Hierarchie wiederherzustellen, ist das Ziel der Agitation des Mannes von Brescia. — Und nicht auch das der Sehnsucht Bernhards? —

„Könnte ich doch sehen die Kirche Gottes vor meinem Abscheiden, wie sie in der Vorzeit war, als die Apostel die Netze auswarfen, nicht um Gold und Silber, sondern die Selen einzufangen. O! wenn ich sie doch schauete, die Braut

des Herrn in solchem Glauben, in solcher Reinheit der Sitte!“ ruft er aus. — Und als im Jahr 1145 mitten in den Wirren, in welchen in Rom Arnolds Reformideen praktisch geworden waren, sein einstiger Zögling, der Abt des italienischen Cistercienserklosters des heiligen Anastasius, als Eugen III. auf St. Peters Sitz erhoben ward, schrieb er an dessen Wähler im Tone des Erstaunens, des Vorwurfes. Es ist die innere Wahrheit des Bewusstseins von dem Gegensatze des asketischen Katholicismus und des hierarchischen, welche in diesen Zeilen zu Worte kommt. „Diesen Cistercienser, den Mann, mit Lumpen bedeckt, habt Ihr mit Gold und Silber bekleidet, den im Kloster Begrabenen wieder auferweckt, der dem ursprünglichen Gelübde nach in ausserordentlicher Weise zum Dienst Verpflichtete soll nunmehr herrschen!“ ruft der Briefsteller in Unmut aus. — Er fürchtet mehr das Verführerische der neuen Würde, als dass er Glück wünschen könnte; er jubelt, wie er gesteht, aber mit Furcht und Zittern. Im Hinblick auf Eugen quält ihn der Gedanke an die ausserordentliche Verantwortlichkeit dieses Amtes. — Schon in diesem Schriftstück dämmert die Einsicht in das Zwitterhafte der damaligen Hierarchie: der apostolische Name, welchen sie trägt, und die Machtstellung ihres Regiments wollen sich dem Schreiber nicht vereinigen. Das spätere Buch „von der Betrachtung“ ist dieser Antithesen voll. Das Leben der Apostel ist, meint er, so ganz anders gewesen, als das des apostolischen Vaters. Sie wollten nicht gebieten über die Gemeinde, sondern Genossen ihrer Freude sein. Kostbarkeiten hatten sie nicht, wohl aber die Macht des Wortes und die Wunderkraft. „Ihr Regieren war ein Dienen, der Dienst im Worte“, heisst es an einer Stelle, welche selbst dem sprachlichen Ausdrucke nach mit einem Satze des reformatorischen Bekenntnisses zusammentrifft. — „Im Prachtgewand, mit Edelsteinen geschmückt, bist Du nicht der Nachfolger des Petrus, sondern des Constantin. Wohlan, wage Dir zuzueignen entweder durch die Herrschaft den Apostolat, oder durch den Apostolat die Herrschaft. Schlechterdings musst Du Dich des einen oder andern begeben. Wenn Du beides behalten willst, wirst Du beides verlieren“, weissagt Bernhard dem Papste. —

Gleichwohl hat er selbst dieses Dilemma nicht entschieden. Ja es beherrscht unaufgelöst vielmehr sein eigenes Gedankenleben, also, dass es sich in widerspruchsvollen Strömungen bewegt. Er predigt die Entsagung. Dennoch folgt wenige Blätter darauf eine die bestehende Pontificalgewalt preisende Rede. Und wie hat er diese auch praktisch unterstützt grade unter Lucius' II. Nachfolger! — Aus seinem eignen Munde vernehmen wir die Angabe, die Leute sagten, nicht Eugen III., Bernhard sei dermalen Papst. In der Tat blieb er der beherrschende Meister, der Mann, welcher St. Peters Stab in der Hand hielt, den schüchternen Schüler oft genug mit Zurechtweisungen nicht eben sanfter Art überraschte. Jener fordert und straft, giebt Anleitung und weiss zurückzuhalten, — verkündigt die apostolischen Ideale und — kann sie doch selbst nicht erfüllen. Neben jenem spiritualistisch gedeuteten Primat erhält sich selbst in seiner theoretischen Lehre der gewöhnlich hierarchische; neben der Vorstellung von dem Petrinischen Priestertum der Demut die andere von der Vollmacht zur theokratischen Weltherrschaft. Vollends wo es gilt zu handeln: da zerrinnen jene Ideale gleich Nebelgebilden vor dem sinnlichen Glanze der in ihren Domen, in der Grossartigkeit der Institutionen, in dem Gange durch die Jahrhunderte als Realität sich aufdringenden römisch-katholischen Kirche. Diese, nicht jene, zieht ihn durch die Uebermacht des Zaubers in ihren Dienst. Brechen ernste Gefahren heran, er wird, alle Mystik, alle Askese, alle Kritik vergessend, ihr Herold und Retter, — eben darum der heftigste Gegner Arnolds von Brescia. Mit der ganzen Leidenschaftlichkeit eines Eiferers verfolgt er diesen Ketzer. Die Römer, im Begriff, dessen Pläne, den Bernhardinischen Gedanken mehr als nur ähnlich, auszuführen, werden ob des Aufruhrs gegen die apostolische Autorität bedroht.

Fühlt er sich abgestossen von dem religiösen Materialismus eines abergläubischen Wallbruders: so kommt er wohl dazu, ihn durch eine idealisirende Deutung zu belehren. Das sei die wahre Kreuzfahrt, meint er, dem Gekreuzigten das Kreuz nachzutragen als sich abhärmender Asket; der Kampf gegen die sündhaften Neigungen erscheine heilsamer

als das Waffengeklirr in dem heiligen Lande. Seine Contemplation wusste überdies von einem andern Weg als demjenigen, welchen die kriegsgerüsteten Pilgerscharen wandelten, von einem andern Jerusalem, als das war, welches diese suchten. Trotzdem hat derselbe Mystiker dazu mitgeholfen, die Genossenschaft zu gründen, welche die sinnliche Stadt beschirmen sollte. Der Orden der Tempelherren, jene, wie er urteilt, gottgeweihte Streitschar, in welcher das Bild des betenden Mönchs und des schlagfertigen Ritters verschmolzen ist, wird von ihm eingesegnet, in Worten überströmender Begeisterung gefeiert. — Er verherrlicht die geistliche Pilgerschaft der Askese, welche der friedliche Klosterbruder in seiner Einsamkeit auf sich zu nehmen hat. Nichts desto weniger ist er der Schöpfer der zweiten grossen bewaffneten Kreuzfahrt geworden, welche die Universalgeschichte nennt. Die Tatsache bleibt unbestreitbar, wenngleich dieselbe anders motivirt ist, als eine weniger kritische Geschichtsschreibung sie darstellt.

Es ist nicht wahr, dass der Fall Edessas, als eine erschütternde Katastrophe im Abendlande empfunden, unmittelbar den Gedanken an eine neue Expedition erweckt habe. Auch weiss die beglaubigte Ueberlieferung nichts von der Ankunft einer dieselbe betreibenden Gesandtschaft des Königs von Jerusalem. Wir haben nur die nach meinem Dafürhalten nicht einmal sichere [1]) Nachricht von der Ankunft klagender Boten aus Antiochien. Selbst Bernhard hat zunächst keinerlei Sympathien gezeigt; er antwortete sogar ausweichend, als man vorschnell ihn zur Kreuzpredigt aufforderte. Am liebsten hätte er damals, wie er sagte, sich in sein Kloster für immer vergraben. Erst als Ludwig VII. von Frankreich, durch die Zeitung aus dem Oriente an ein altes, noch ungelöstes Gelübde erinnert und von Gewissensqualen gefoltert, den regierenden Papst aufgefordert hatte, einen Aufruf nach der Weise Urbans II. zu erlassen, und als derselbe am 1. März 1146 ergangen war zugleich mit jenem apostolischen Schreiben,

1) Verhältnismässiger Widerspruch hiergegen bei Kugler, Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzugs S. 82. 84.

welches ihn selber bevollmächtigte: erst da änderte sich seine Stimmung. An die Stelle der Beschauung trat sofort die erregteste Agitation. Sie hielt sich nicht innerhalb der von dem apostolischen Breve vorgeschriebenen Grenzen. Dieses hatte lediglich an die Franzosen als Helfer in der Not gedacht. Bernhard sammelte auch anderswo die Rettungsscharen.

Die Kreuzzugsbewegung, von ihm angestiftet zu einer Zeit, in welcher die Probleme einer kühn aufstrebenden rationellen Wissenschaft die Forscher, die die Weltlust feiernden Gesänge der Troubadours die Höfe der französischen Barone bezauberten, ward zu einer mehr und mehr sich erweiternden Strömung, welche Gedanken, Gefühle, Willensentschlüsse von allem diesen abzog und unwiderstehlich mit sich fortriss. Er hat sie geleitet und ist ihr doch gefolgt. Also ist er zeitweilig der Führer verzückter Geister in halb Europa geworden. — Es war um Ostern 1146, als er auf einer Tribüne auf freiem Felde zwischen Vezelay und Ecouenne zuerst den Willen des apostolischen Vaters verkündigte. Aber nicht dessen Machtgebot, — Bernhards Rede war das Zündende. Diese Worte, gesprochen von diesem Munde, durchschütterten die Gemüter mit jenen Stimmungen, in welchen Schmerz und Jubel, Zerknirschung und Andacht wechselten und doch auch wieder durcheinander wogten, um in tausendstimmigen Acclamationen sich zu entladen. Seitdem zog er selbst umher oder beauftragte Mönche seines Ordens in Frankreich. Sie überbrachten Briefe an diesen, an jenen der mächtigen Notablen, offene Schreiben an den Klerus, an die Laien, reich an Redewendungen, in welchen nach Art der mittelalterlichen Rhetorik Himmlisches und Irdisches, Geistliches und Sinnliches in einem Zwielicht erscheint, welches um so blendender wirken musste. — Wer konnte sich dem Eindrucke entziehen? — Unser deutsches Vaterland meinte das doch. Es war von den Erregungen für das Unternehmen des Jahres 1096 im ganzen unberührt geblieben. Und der dermalige König war am allerwenigsten geneigt, den Gedanken an Herstellung der Autorität im Reiche über den Bedürfnissen religiöser Romantik zu vergessen. Konrad III. war ein

Fürst nüchternen Sinnes, den hierarchischen Ueberspannungen fremd, aber auch allen jenen gewagten politischen Experimenten, darin sich die Bewohner der römischen Hauptstadt damals gefielen. Gleicherweise verhielten sich die Deutschen den Kreuzzugspredigten gegenüber auch dieses Mal verhältnismässig gleichgültig.

Bernhard unternahm es, eine völlige Umstimmung zu bewirken.

Hatte er nicht oft genug daheim den Glauben bewährt, welcher Berge versetzt? — Und jenseits der Grenzen sollten dieselben nicht weichen?

Die Reise, die er antrat, musste die Antwort geben; sie ist begleitet gewesen von weltbekannten Zeichen. Die deutsche [1]) Geschichte kennt sie als ein Ereignis, welches ihr selber angehört.

Ein Volk galt es zu bekehren, zwar nicht zu dem Evangelium, aber zum Glauben an eine Mission der katholischen Christenheit, welchem es bisher noch widerstrebte. Einen Krieg der Meinungen — und der ist überall der gefährlichste — zum Siege zu führen, war die Aufgabe. Und wie ist die gelöst von dem Mann in dem unscheinbaren Mönchsgewand, mit dem von der Glut der Andacht strahlenden Antlitz, ohne Waffen in der Hand und doch bewaffnet mit der noch wirksameren Gewalt der Sprache! Eine Sprache, deren sinnliche Laute man nicht verstand — denn dieser Prediger redete sei es lateinisch, sei es französisch —, die man dessenungeachtet hörte mit seligem Entzücken. Es war die Sele, welche sich der Sele mitteilte in dem Worte; der Atem ihres Lebens das feurige Element, welches übertragen ward in die Herzen der Menschen. — Sie flammten auf in allen Graduntersch ieden des Enthusiasmus.

Nur König Konrad III. bannte denselben durch seine kühlen Ueberlegungen. Zu Frankfurt waren dieselben unerschüttert geblieben; den stürmischen Ansprachen des Abtes hatte er unbedingt ablehnende Antworten entgegengesetzt.

[1]) Kugler (a. a. O. S. 96) sieht in der Beteiligung Deutschlands an der zweiten Kreuzfahrt den Grund des Mislingens derselben, — gewiss ein höchst seltsamer historischer Gedanke.

Schroff genug müssen diese gelautet haben. Denn der Ueberwinder von Tausenden verzweifelte daran, diesen Einen zu überwinden, und wollte von dannen ziehen. Aber das Zureden des Bischofs Hermann von Constanz ermutigte ihn zu einem zweiten Versuche. Gegen Ende December 1146 sollte ein Reichstag zu Speyer stattfinden. Unter den dahin Reisenden bemerkte man auch den Abt von Clairvaux. Es traf sich also, dass dieser demnächst dort den König mit Namen zur Teilnahme aufrufen konnte. Aber entscheidend war der Erfolg nicht. Selbst als am 27. December eine geheime Unterredung Gelegenheit bot, die Mahnungen zu erneuern, wurden die Ausflüchte wiederholt — freilich mit schon halbgebrochenem Herzen. Da urteilte denn der Heilige, kein Moment sei zu verlieren, dasselbe vollends zu erweichen. Der Fürst wohnte an demselben Tage der Messe bei und der Bekehrer sorgte dafür, dass er auch die Predigt hörte. Dieselbe wurde gegen den Schluss eine durchaus persönliche Ansprache, so erschütternd, als würde der Donner des Weltgerichtes darin laut. Sie erinnerte an die Wohltaten, welche der Hörer bisher empfangen, an die Marter, unter welcher der Versöhner für ihn geblutet. Da brach Konrad in sich zusammen. Unter Tränen sein Unrecht beichtend, sprach er das Gelübde, Bernhard machte es unwiderruflich durch das Anheften des Kreuzes an des Königs Gewand; die heilige Fahne gab er ihm in die Hand.

In der Tat ein Augenblick in Bernhards Leben, in welchem es ein Stück der Weltgeschichte wird, und doch ein Zug, der nur *eine* Seite des Mannes malt. Ist meine flüchtige Skizze auch nur annähernd richtig, so macht sich an dem Totalbilde der grelle Unterschied der Farben bemerklich. „Ich bin das Ungeheuer des Jahrhunderts, weder Kleriker noch Laie. Ich will von mir selbst nicht schreiben, was Ihr von andern gehört haben werdet, was ich tue, was ich erziele, in welchen Gegensätzen (discrimina) ich mich umhertreibe“, äussert er sich selbst verratend. Jene waren nichts anderes als die verschiedenen Elemente des damaligen katholischen Zeitalters. In den grossen Verhältnissen der Geschichte kehrten sie sich *wider* einander. Bernhard prägte sie aus in der *Einheit* der Persönlichkeit. Man kann dieselbe, ob-

wohl sie alle Reize einer originalen Individualität besitzt, dennoch das Miniaturbild der Epoche in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts nennen. Daher die Stärke, die Mannigfaltigkeit der Sympathien, welche der Nämliche anregte. Die Hauptparteien fanden ihre Entwürfe beziehungsweise auch von ihm verfolgt; daneben freilich noch ein anderes. Sie sahen dieselben Bilder kirchlicher Dinge, welche ihnen wert waren, auch von ihm gezeichnet, aber unter einer ihnen fremdartigen Beleuchtung.

Bernhard von Clairvaux war der Mann der Hierarchie, aber zugleich ihr strengster Richter. Er zeigte sich gradweise einverstanden mit den der Apostolicität sich rühmenden Freiheitsmännern; gleichwohl bestreitet er ihre praktischen Consequenzen. Denn ihn ahnt, dass im Fall des Sieges nicht sowohl Umgestaltung als Umsturz der Erfolg sein würde. — Er hat die Bedürfnisse, die Rechte der Wissenschaft nie verkannt, aber auch niemals überschätzt. Fern war ihm der Wahn, dieselben seien die einzigen des sinnenden Menschengeistes. Als Abälard in diesem Sinne ihm zu lehren schien, die unbedingte Autonomie des Wissens zu verfechten unternahm, warf er sich ihm mit der ganzen Energie seines Wesens entgegen. Man mag sagen: das Leidenschaftliche des Kampfes hat sein Urteil verwirrt; darin wenigstens hat er richtig gesehen, in diesem Intellectualismus rege sich ein Princip, welches die Positivität der göttlichen Offenbarung überhaupt in Frage stellte. Und da ihm diese als ein Heiligtum galt, dessen Wertschätzung nicht bedingt sei durch das Mass des menschlichen Verständnisses seiner Mysterien, so betonte er in diesem Falle lediglich die Autorität. Ja, er verschärfte den Gegensatz durch jene Weise der Polemik, welche weder von persönlicher Gereiztheit frei ist, noch von dem, was einem inquisitorischen Verfahren ähnlich sieht. Aber darum die Beweggründe des Streites ausschliesslich in einer kleinlichen Eigenliebe zu suchen, wäre selber kleinlich. Grade auf Bernhards Seite waren es die universellsten Interessen, welche den Ausschlag gaben.

Ist es doch die Kirche, für die er immerdar eingetreten ist mit solcher Hingebung, dass er in ihren Krisen die eigenen

zu erfahren meinte. Sie zu heben und zur Harmonie zurückzuführen, hat er die Disharmonie in dem schärfsten Wechsel der Lebensstimmungen nicht gescheuet. Das bedrohliche Uebergewicht des einen Elementes zum Zweck der Stärkung des andern zu brechen, den erfahrungsmässigen Zustand der Kirche durch Schilderung des Ideals zu bessern, den ausschweifenden Idealismus zu ernüchtern, kehrt er bald die eine, bald die andere Seite seines Wesens hervor — und bleibt derselbe, um der persönlichen Grösse willen der gewaltige Beherrscher seiner Zeit während seines Lebens, nach seinem Tode von seiner Kirche der Schar der Heiligen beigesellt, aber auch im apostolischen Sinne der Heiligen einer.

Die Entstehung der lutherischen Kirche.

Von

Albrecht Ritschl.

„Die Idee des evangelischen Protestantismus kann nur dann in ihrer vollen Wahrheit und Berechtigung erkannt werden, wenn sie im Zusammenhange mit dem Begriffe der Kirche aufgefasst wird." Dieser Ausspruch von Heppe [1]) ist gewiss richtig, da der Protestantismus eine Entwicklungsstufe der christlichen, insbesondere der abendländischen Kirche ist. Aus jenem Satze folgt aber auch die Regel, dass auffallende Veränderungen im geschichtlichen Gange des Protestantismus nur richtig dargestellt werden, wenn man sie aus den begleitenden Veränderungen in dem Begriff der Kirche versteht. Von dieser Regel hat nur Heppe keinen Gebrauch gemacht, indem er „die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands" (1854) verfolgt hat. Dieses Buch, welches zur Ergänzung des oben genannten Werkes geschrieben ist, um die Entwicklung des Protestantismus bis zum Jahre des Augsburger Religionsfriedens zu charakterisiren, nimmt durchaus keine Rücksicht auf Veränderungen in dem evangelischen Begriff der Kirche, durch welche die Einschränkung und der Umschwung der ursprünglichen Absicht der Reformation verständlich würde. Vielmehr unternimmt Heppe, festzustellen, dass zwischen Luther und Melanchthon eine specifische Abweichung der theologischen Gesammt-

[1]) Im Eingang seiner „Geschichte des deutschen Protestantismus von 1555—1581", Bd. I (1852).

anschauungen obgewaltet, dass die öffentliche Lehrbildung im Wirkungskreise beider Männer ursprünglich unter dem fast ausschliesslichen Einflusse Melanchthons gestanden habe, dass also die seit dem Leipziger Interim beginnende Gegenwirkung der sogenannten echten Lutheraner gegen Melanchthons Lehrweise, welche in der Bergischen Concordienformel den Sieg gewonnen und die Bildung der lutherischen Kirche erreicht hat, den einfachen Abfall von der ursprünglichen Absicht der Reformation darstelle [1]). Die Vergleichung der Lehrweisen beider Reformatoren, welche dieser Darstellung zu Grunde gelegt wird, beschränkt sich durchgehend auf die bekannten Abweichungen von Luther, welche Melanchthon in den Lehren vom Abendmahl und vom freien Willen begangen hat. Hierauf aber legt Heppe das entscheidende Gewicht deshalb, weil er darin die systematische Anlage und die ethische Tendenz der Theologie Melanchthons ausgedrückt findet, durch welche der Idee des Protestantismus volle Genüge getan und die Anschauungsweise Luthers überboten wäre. Nach Heppe hat die Lehre Luthers vom Abendmahl und von den Sacramenten überhaupt den Sinn, dass die Kirche das Heil sachlich enthält und darbietet, und ist Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens in der Bekehrung, welche das ethische Interesse verletzt, von ihm nur insofern eingeschränkt worden, als die Beteiligung der Menschen an dem Heilsinstitut der Kirche verständlich gemacht werden sollte. Umgekehrt soll Melanchthons Wiederaufnahme der Willensfreiheit in die Lehre von der Bekehrung und seine Deutung des Abendmahls dem normalen Grundgedanken der persönlichen Darbietung und Aneignung des Heiles in Christus Ausdruck verleihen [2]). Ueberdies aber bestimmt Heppe den Vorzug der Theologie Melanchthons dahin, dass er in diesem Grundgedanken den teleologischen Charakter der christlichen Offenbarung betont, die Soteriologie in innigster organischer Beziehung zur Theologie und Anthropologie entwickelt und so die im Christentum gegebene Vermittlung

[1]) Confess. Entwicklung S. 157. 177.
[2]) A. a. O. S. 14—23.

des Göttlichen und Menschlichen zur reinsten wissenschaftlichen Anschauung gebracht habe [1]).

Gesetzt dass dieses alles richtig wäre, so könnte man sich bei Heppes Erklärung des Umschwungs der deutschen Reformation zur lutherischen Kirche schon deshalb nicht beruhigen, weil die Annahme eines einfachen Abfalls von der frühern Richtung des Protestantismus das Gegenteil des geschichtlichen Verfahrens ist. Was vorläufig als Abfall von der Vergangenheit oder als Bruch mit derselben erscheint, darf man in der Erforschung der Geschichte nicht als die vollständige Tatsache hinnehmen oder für dieselbe ausgeben. Vielmehr legt ein solcher Schein grade die Aufgabe nahe, durch die genauere Erforschung der Tatsachen dasjenige festzustellen, was ihm zuwider und was geeignet ist ihn aufzuheben. Ferner hat die Darstellung des theologischen Gegensatzes zwischen Luther und Melanchthon, welche Heppe vorträgt, keine Ueberzeugungskraft. Die Formel, welche für Luthers Gesammtansicht aufgestellt wird, dass er das Heil als eine Sache an die Action der Kirche auf den Einzelnen gebunden habe, würde ihn von den directen Vertretern des römischen Katholicismus nicht unterscheiden, und ist nicht der Sinn seiner Abendmahlslehre. Denn was er über den Inhalt des Abendmahls behauptet, wird von dem Werte des persönlichen Wortes Christi abhängig gemacht, also von dem Factor, in welchem vorgeblich die besondere Eigentümlichkeit der Ansicht Melanchthons bestehen soll. Der Vorzug der Theologie Melanchthons als eines in seiner Art vollkommenen Systems wird auch nicht zugestanden werden können. Diese Annahme Heppes ist in materieller Beziehung schon von Landerer [2]) zurückgewiesen worden. In formeller Hinsicht füge ich nur hinzu, dass Melanchthon gar keine Disposition zu teleologischem und organischem Verständnis der christlichen Lehre gehabt haben kann, da das lockere Gefüge der Loci theologici, bei welchem er stehen geblieben ist, und die Schwäche ihres gegenseitigen Zusammenhanges, welche

1) Gesch. d. Protestantismus Bd. I, S. 44.
2) In Herzogs Realencyklopädie Bd. IX, S. 288 ff.

ihn nicht beunruhigt zu haben scheint, das Gegenteil eines Systems darstellt [1]). Endlich verrät Melanchthon selbst nirgendwo eine Spur davon, dass er sich derjenigen Stellung gegen Luther bewusst gewesen wäre, welche Heppe für die wirkliche hält. Man müsste aber erwarten, dass Melanchthon, der 14 Jahre lang auf Luthers abgeschlossenes Wirken zurückgeschaut hat und den grössten Teil dieser Frist im Kampfe mit der Theologenpartei gestanden hat, welche sich auf Luther berief, die Einsicht in die Verhältnisse vorweggenommen hätte, welche Heppe als die richtige vertritt.

Die Frage, wie die lutherische Kirche als das Resultat der deutschen Reformation zustande gekommen ist, wird schwerlich richtig beantwortet werden, wenn man sich bloss die Abweichungen zwischen Luther und Melanchthon vergegenwärtigt, und zwar als einen solchen Gegensatz, der die gesammte theologische Art beider beträfe und nur durch die Ausschliessung der Autorität des einen gelöst werden konnte. Denn bekanntlich behält die Vorrede der evangelischen Stände zum Concordienbuch, welche mit zu diesem Documente der fertig gewordenen lutherischen Kirche gehört, die Autorität Melanchthons vor, insoweit seine Schriften mit dem neu ge-

---

[1]) Nur zwei Mal, so viel ich finde, ist Melanchthon im Stande gewesen, eine teleologische Formel für den Gesammtinhalt des Christentums aufzustellen; jedoch wird durch deren Vergleichung mit der Anlage der Loci erst recht klar, dass dieselben die teleologische und organische Betrachtungsweise nicht befolgen. In den „Elementa doctrinae physicae" (C. R. XIII, 199) bezeichnet er die natürliche Erkenntnis Gottes als „tenuior quam definitio ecclesiae necessaria, in qua patefecit deus tres personas, et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia aeterna et de remissione peccatorum". Diese definitio in ecclesia illustrior führt er demnächst dahin aus, dass der dreieinige Gott condiderit et servet coelum et terram et omnes creaturas, et in genere humano condito ad imaginem suam et certam obedientiam elegerit sibi ecclesiam, ut ab ea haec una et vera divinitas — agnoscatur, invocetur et colatur iuxta verbum divinitus traditum, et in vita aeterna coram conspiciatur et celebretur. — Enarratio symboli Nicaeni (C. R. XXIII, 198): „Pater domini nostri J. Chr., qui condidisti genus humanum, ut inde tibi aeternam ecclesiam colligas, cui sapientiam et bonitatem tuam communices."

wonnenen Massstabe der Kirche Augsburgischer Confession übereinstimmen. Man wird also vielmehr zu erforschen haben, welches Mass der Uebereinstimmung zwischen Melanchthon und der lutherischen Partei in der Epoche des zwischen ihnen waltenden Streites stattgefunden hat. Nur auf diese Weise würde erklärt werden, dass der Sieg der lutherischen Partei über Melanchthon, der im Concordienbuch erreicht ist, zugleich diejenige Capitulation zwischen beiden einschliesst, welche durch die partiale Anerkennung des Ueberwundenen bezeichnet ist. Die Untersuchung, welche durch diese Bemerkungen angezeigt ist, wird auch dadurch nahegelegt, dass der hauptsächliche Gegner Melanchthons, Flacius, welcher im ganzen und grossen durch die Concordienformel als Sieger erwiesen worden ist, ein specieller Schüler Melanchthons war und von dem charakteristischen Einfluss dieses Lehrers schwerlich frei geworden ist, indem ihn die Ergebenheit gegen Luther und dessen geschichtliches Werk in den Kampf gegen jenen trieb. Also auch um den theologischen Charakter dieses Mannes zu verstehen, käme es darauf an, den Punkt aufzufinden, in welchem für ihn die Autorität der beiden Reformatoren zusammenfliesst.

Wir verdanken Preger eine überaus sorgfältige Biographie von Flacius; allein derselbe hat sich der eben bezeichneten Aufgabe nicht angenommen, obgleich an ihrer Lösung das kirchengeschichtliche Interesse jener Biographie hängt. Für Flacius gesammtes öffentliches Wirken handelt es sich, wie Preger [1]) sagt, um das Vorherrschen der lutherischen oder der melanchthonischen Richtung in der Kirche. Um dieses zu erläutern, unternimmt nun derselbe eine Vergleichung der theologischen Methode und der kirchlichen Haltung beider Reformatoren, welche wiederum nur einen Gegensatz zwischen ihnen feststellt. Nämlich von Preger wird Luthers Lehre mit dem Ehrenprädicat der organischen Entwicklung belegt, Melanchthon als der Analytiker bezeichnet, der nie aufgehört habe, die Fundamente der Reformation zu prüfen, und deshalb nie zu abschliessenden Resultaten über den Unwert der alten

1) A. a. O. Bd. I, S. 30 ff.

Kirche gekommen sei, sondern sich stets durch deren grandiose Erscheinung habe imponiren lassen. Es wird ferner festgestellt, dass Flacius auf Luthers Seite gehöre, da er seine Heilsgewissheit durch gleiche Anfechtungen hindurch erreicht habe wie dieser; und es wird uns überlassen daraus zu folgern, dass er deshalb nichts mehr mit seinem speciellen Lehrer, dem Analytiker Melanchthon, gemein gehabt habe, dessen Theologie nicht aus Selenkämpfen und inneren Erlebnissen hervorgewachsen wäre.

Ich bemerke, dass die Aufgabe der Biographie des Flacius von Preger unvollständig bezeichnet ist. Die Situation, in die jener Mann eintrat, war der Kampf um die Autorität Luthers oder Melanchthons. Allein wenn dieser Kampf möglich war, so mussten beide Männer in dem Verständnis der kämpfenden Personen ein Gebiet gemeinsam einnehmen, und jeder der Kämpfer musste an diesem Gebiet der Uebereinstimmung der Reformatoren mit seiner Ueberzeugung beteiligt sein. Also kam es nicht darauf an, zu zeigen, welchen Umfang der geistige Gegensatz beider Reformatoren in der Wirklichkeit eingenommen hat, sondern auf die Frage, in welcher Form und welchem Masse ihre Uebereinstimmung denjenigen gegenwärtig war, welche übrigens um das Uebergewicht des einen oder des andern gestritten haben. Da Preger hieran nicht gedacht hat, so hat er auch die kirchengeschichtliche Stellung seines Helden nicht zu bezeichnen vermocht. Es kommt mir jetzt nur darauf an, diesen Fehler in der Methode bemerklich zu machen; hingegen unterlasse ich es, die parteiischen Uebertreibungen zu verfolgen, die Preger in der Charakteristik Luthers und Melanchthons in demselben Masse, jedoch in umgekehrter Richtung begangen hat, als es von Heppe geschehen ist.

Das Zusammenwirken der inneren und der äusseren Ursachen, welche die deutsche Reformation in die lutherische Kirche ausmünden lassen, muss an den Veränderungen gemessen werden, welche der Begriff von der Kirche erfahren hat, der im Kreise der Protestanten galt. Nun kann man diesen Verlauf nur in den Schriften Melanchthons verfolgen, da nur er eine stete Aufmerksamkeit und Denkarbeit auf

dieses Thema verwendet hat; und es wird sich zeigen, dass er in dem Begriff von der Kirche abschliessende Resultate erzeugt hat, die mit der „grandiosen Gestalt der alten Kirche“ nicht capituliren. Hat er durch gewisse Handlungen oder Aeusserungen die protestantische Kirchenbildung compromittirt, so steht diesen Fällen ein Uebergewicht entgegengesetzter Verdienste gegenüber. Indes setze ich mir nicht die Aufgabe, diesen Stoff zu erörtern. Die Lehren Melanchthons von der Kirche und den nächst dazu gehörigen Beziehungen habe ich in literarischen Publicationen wiederholt berührt [1]). Indem ich diesen Stoff von neuem in Bewegung setze, um die Mitwirkung Melanchthons zur Entstehung der lutherischen Kirche zu erklären, so darf ich mich auf sein eignes Beispiel berufen, dass er, was ihm wichtig war, immer von neuem ausgesprochen und niedergeschrieben hat, obgleich er schwerlich Grund zu der Vermutung hatte, dass man seine Schriften ungelesen liesse.

Die beabsichtigte Untersuchung hat auszugehen von der geschichtlichen Erklärung des 7. Artikels der Augsburgischen Confession. Obgleich derselbe von Melanchthon verfasst ist, so muss er doch als Ausdruck der Gedanken geschätzt werden, welche Luther vorher und nachher ausgestreut hat [2]). Denn mit einer vorangehenden Lehrüberzeugung Melanchthons kann jener Text nicht verglichen werden, weil weder die Loci von 1521 noch das Visitationsbuch von 1528 einen Titel von der Kirche enthalten. Die ganze folgende Untersuchung aber würde überflüssig sein, wenn diejenige Erklärung jenes Lehrartikels richtig wäre, welche von den heutigen exclusiven Lutheranern als der berechtigte und sich von selbst verstehende Sinn desselben kundgegeben wird. Dieselben erklären nämlich die für die Einheit der Kirche notwendige Uebereinstimmung in der „Lehre des Evangeliums“ so, dass damit der gesammte

1) „Ueber die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche“ in Stud. u. Krit. 1859, S. 205 ff. — „Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche“ in Zeitschr. f. Kirchenrecht 1869, Bd. VIII, S. 256 ff. — „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Bd. I, S. 247—252.

2) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie Bd. II, S. 534—537.

Lehrinhalt der C. A., insbesondere auch die Lehre über das Abendmahl in Art. 10 gemeint sei. Nach dieser Ansicht wäre die lutherische Kirche, so wie man sie versteht, schon mit dem Acte der Verlesung der Confession vor dem Kaiser, also 1530 gegründet. Auf diesem Standpunkt erscheint dann die Frist der Vorbereitung seit 1517 als eine geringfügige Spanne Zeit, und man hält Vorlesungen über die Geschichte der lutherischen Kirche von 1517 an.

Diese Geschichtsbetrachtung führt notwendig zu schiefen und verzerrten Ergebnissen, und jene Erklärung des fraglichen Artikels ist nach geschichtlichem Massstabe unrichtig. Erstens nämlich ist die Reformation, indem deren Umfang und Tragweite für Luther selbst erst allmählich klar geworden ist, von Anfang an auf den ganzen Bestand der abendländischen allgemeinen Kirche gerichtet, und auf nichts weniger als die Gründung einer Particularkirche neben der römischen. Die Ansätze zu einer solchen Kirchenbildung, welche die Evangelischen etwa seit 1525 unternehmen mussten, weil die Reformation von Bischöfen und Papst abgewiesen wurde, werden zunächst noch nicht als etwas Endgültiges angesehen. Wie lange diese Zurückhaltung in der öffentlichen Meinung der Protestanten vorgeherrscht hat, ist erst ein Gegenstand der Untersuchung. Sie hat jedenfalls nicht so lange vorgehalten, als die Evangelischen sich noch zu Religionsgesprächen herbeigelassen haben, um eine Aussöhnung mit den Päpstlichen zu erreichen. Denn indem Melanchthon seine Unterschrift des [Schmalkaldischen] Bekenntnisses Luthers mit der Erklärung begleitete, dem Papste könne eine Autorität menschlicher Art zugestanden werden, wenn er das Evangelium zuliesse, war er schwerlich im Einklang mit der öffentlichen Meinung der Evangelischen. Umgekehrt aber ist die Absicht auf eine Particularkirche schon deshalb nicht in der C. A. ausgedrückt, weil dieselbe mit grossem Nachdruck betont, dass die vorgetragene Lehre nicht gegen die der katholischen Kirche, ja auch nicht gegen die eigentliche Lehre der römischen Kirche verstosse. Und so wenig wollen die Evangelischen eine Particularkirche bilden, dass sie im Augsburger Religionsfrieden (1555) der Gegenpartei den besondern Namen „katholisch“

verweigert haben. Sie wollten ebenso katholisch sein wie die Anhänger des Papstes; und deshalb werden in dem Friedensdocument die „der alten Religion Anhängigen" den „Verwandten der Augsburgischen Confession" gegenübergestellt. Unter welchen Bedingungen der Anspruch der Evangelischen auf Katholicität mit der Tatsache und der Wertschätzung ihrer particularen Kirchenbildung in der Zeit von 1530—1555 im Einklange steht, ist eben auch ein Gegenstand der Untersuchung. Weil also eine solche durch eine Menge bekannter Data angeregt wird, kann nicht zugestanden werden, dass die Auseinandersetzung einer lutherischen Particularkirche gegen die römische im Jahre 1530 durch die Aufstellung der Augsburgischen Confession vollzogen worden sei.

Zweitens wird freilich die zur Einheit der Kirche als notwendig geachtete Uebereinstimmung in der doctrina evangelii der angeführten Deutung fähig sein, wenn man den Satz ausser allem Zusammenhang mit den gegebenen Umständen versteht. Aber es ist auch nur möglich, doctrina evangelii zu lesen und diese Verbindung der Wörter von dem Complex der Sätze der C. A. zu verstehen; an sich ebenso möglich ist es, doctrina evangelii zu betonen, und dann erscheint das erstere Wort nur als Hülfswort für das zweite. Diese Erklärung aber ist aus einer Reihe von Gründen die nach geschichtlichem Massstabe einzig mögliche und notwendige. Im deutschen Text der Confession, der ebenso authentisch wie der lateinische ist, heisst es: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden." Das Evangelium, welches gepredigt oder gelehrt werden soll, ist nun vorzustellen als die Erklärung des gnädigen Willens Gottes und nicht als die Reihe der Dogmen als menschlicher Erkenntnisse. Jener Sinn ist direct durch den Art. 5 angezeigt, dass nämlich das Wort Gottes (gleich dem Evangelium) und die Sacramente als die Mittel zu achten seien, durch welche der heilige Geist gegeben wird, der den Glauben wirkt, und welche als diese Organe der Wirkung Gottes auch gelten sollen, indem sie den

Inhalt des Predigtamtes bilden [1]). Dass diese Wirkungen an dogmatische Erkenntnisse der Menschen, an doctrina evangelii geknüpft sein sollten, liegt ausserhalb des durch Art. 5 bezeichneten Gesichtskreises. Endlich wenn das Bekenntnis der Kirchenglieder zu den Glaubensartikeln als das notwendige Band der Einheit der Kirche gemeint sein sollte, so wäre es durchaus unverständlich, warum Melanchthon die in den Schwabacher Artikeln ihm vorliegende Fassung des Gedankens nicht in die C. A. aufgenommen hat. In jener Vorlage lautet nämlich der 12. Artikel: „Solche Kirche ist nichts anderes, denn die Gläubigen an Christo, welche obgenannte Artikel und Stücke glauben und lehren.... Denn wo das Evangelium gepredigt wird und die Sacramente recht gebraucht, da ist die heilige, christliche Kirche." Die „obgenannten Artikel" (1—6) betreffen die Trinität, die Gottheit Christi, seine Gottmenschheit und die Heilsbestimmung seines Todes, die Erbsünde, die Unfreiheit des Willens und die Gerechtigkeit aus dem Glauben, die Bekehrung aus dem heiligen Geist. Die „Stücke" (9. 10) bezeichnen den sacramentalen Wert von Taufe und Abendmahl, welche jedes aus zwei Stücken, dem sinnlichen Element und der übernatürlichen Gabe, bestehen. Das Gefüge dieses zwölften Schwabacher Artikels ist freilich logisch ungeschickt; allein wenn Melanchthon den Gedanken des ersten Satzes überhaupt in der C. A. ausdrücken wollte, so konnte er mit einer leichten Ergänzung zwischen den beiden Sätzen des Schwabacher Artikels sich dieser Vorlage anschliessen. Hat er dieses nicht getan, so hat er auch nicht den Gedanken beabsichtigt, den die exclusiven Lutheraner in seinen Text hineinlegen.

Deutscher Text der C. A.

Aber, wird dagegen eingewendet, Melanchthon achtet als Bedingung der Einheit der Kirche, dass „da das Evangelium nach reinem Verstand gepredigt werde". Das richtige

[1]) Vgl. in Richters Evangelischen Kirchenordnungen (Bd. I, S. 266) die erste Würtembergische von 1536: „Denn diese zwei Stück, nämlich Predigt und Sacrament, der christlichen Kirche notwendige und Hauptstück sind, dadurch der Glaube in J. Chr. unsern Seligmacher von Gott durch den heiligen Geist gepflanzt, gestärkt, ja die rechte Frömmigkeit und Seligkeit ausgeteilt und dargereicht wird."

menschliche Verständnis des Gnadenwillens Gottes, ohne dessen Vermittlung kein Prediger diesen directen Inhalt seiner Rede zum Heile der anderen vorträgt, könne Melanchthon nur meinen als die Glaubensartikel der C. A. Also würde der Verfasser derselben indirect doch das vorschreiben, was dem Texte des Schwabacher Artikels entspricht. Wenn nun diese Beweisführung triftig wäre, so müsste sie doch eine Einschränkung erleiden, welche ihren Urhebern empfindlich sein würde. In diesen reinen Verstand des Evangeliums würde der Inhalt von Art. 10 der C. A. nicht einzuschliessen sein, und umsoweniger, da zur Einheit der Kirche nur noch die Bedingung gerechnet wird, dass die Sacramente recht gebraucht werden (administratio sacramentorum). Hiedurch ist eine bestimmte Ansicht vom Abendmahl ebenso wenig zu den Bedingungen der kirchlichen Einheit erhoben, als sie in der vorhergehenden mit gedacht ist [1]). Jedoch die quellenmässige also notwendige Erklärung jenes Ausdruckes führt noch eine stärkere Abweichung von jener Bestimmung seines Sinnes herbei. Nämlich unter den Torgauer Artikeln, welche die andere Vorlage für die C. A. bilden, befindet sich ein Aufsatz, welcher deutlich in Luthers Art gehalten ist und sich mit dessen gleichzeitiger „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg" berührt. Hier findet sich eine authentische Declaration der fraglichen Formel [2]).

„In der Kirche Christi fordert man diese nachgeschriebene Stücke: Erstlich ein rechtschaffen Predigtamt, da fleissig und treulich gelehrt wird das heilig göttlich Wort nach reinem

---

1) Dieses wird als die gleichzeitige Meinung Melanchthons erwiesen durch eine seiner Aufzeichnungen, welche in die auf dem Augsburger Reichstage gepflogenen Verhandlungen über einen Ausgleich gehört. Unter den „Articuli, de quibus non convenit nobis cum adversariis" lautet der sechste: „Quod ad veram unitatem ecclesiae non sit necessaria similitudo traditionum humanarum, sed consensus de evangelio et usu sacramentorum." C. R. II, 377.

2) Corpus Reformatorum XXVI, 193. Die andere Schrift Luthers bei Walch XVI, 1171.

christlichen Verstand ohne Zusatz einiger falscher Beilehre.

In solcher Predigt wird klar, eigentlich und richtig gelehret und dargegeben, was da sei

Christus und das Evangelium,

Rechtschaffene Busse und Furcht Gottes,

Wie zu erlangen sei Vergebung der Sünde,

Von Vermögen und Gewalt der Schlüssel der Kirche.

Diese Lehre und die ganze Summe des Evangelii wird in dieser Kirche Christi mit fleissigem, wahrem Anhalten täglich und ohne Unterlass, beides in der Gemeinde und bei einem jeden Christen für sich getrieben durch Predigen, Lesen, Trösten und Vermahnen, durch Auslegen der Psalmen und allerlei Bücher der Schrift, wie Paulus 1 Kor. 14 schreibt.

Da wird recht gelehret von christlicher Freiheit, wie die Gewissen frei sind in Christo.

Und solche Lehre zu erhalten wird mit grossem Ernst und höchstem Fleiss Achtung gehabt, dass Schulen für Knaben und Mädchen zu guter Zucht der Jugend aufgerichtet und erhalten werden.

Da sind auch die Gaben der Sprache, Hebräisch, Griechisch und Lateinisch und tun die Bischöfe Fleiss, damit solche Studia, so hochnötig sind die heilige Schrift zu verstehen, nicht untergehen."

Diese Darstellung Luthers versetzt das Verständnis des Artikels der C. A. auf ein total verschiedenes Gebiet, als auf welchem die gegnerische Ansicht sich behaupten kann. Die Geltung eines formulirten Lehrgesetzes und der Erwerb eines selbständigen und umfassenden Schriftstudiums haben zur Reinheit des Wortes Gottes ein grade umgekehrtes Verhältnis der Zweckmässigkeit. Sofern aber auch bei dem sorgfältigen Studium der Schrift die Möglichkeit vorhanden ist, den reinen Verstand des Wortes Gottes in einer kurzen Formel darzustellen, so ist der Inhalt, den Luther in der „Summe des Evangeliums" zusammengefasst denkt, dem vermuteten Gesetz von so und so vielen Glaubensartikeln ziemlich unähnlich. Die vier Punkte, welche Luther aufführt, sind als Glieder eines organischen Ganzen gedacht, indem sie sich auf die

Regelung des praktischen Christentums beschränken, welches innerhalb der richtig eingerichteten Kirche möglich ist. Im Vergleich mit diesen Mitteln der Aneignung der göttlichen Gnade treten die vorausgesetzten Vorstellungen von Gott, von der Sünde u. s. w. in den Hintergrund; d. h. es handelt sich gar nicht um den theoretischen Besitz einer Glaubensregel, in welcher jeder Teil ebenso viel Wert hätte wie alle anderen, weil auf jeden gleich viel theologische Arbeit verwendet wäre. Antithetisch ausgedrückt, bedeutet der reine Verstand des Evangeliums die Ausschliessung menschlichen Verdienstes von dem Zusammenhang der Darbietung und der Aneignung der Gnade Gottes. In dieser Hinsicht reicht die Erklärung der pura doctrina evangelii, welche Melanchthon in der Apologie der C. A. vorträgt, dem Torgauer Artikel die Hand. Er deutet hier (Art. IV, § 20. 21) jene Grösse als die Erkenntnis Christi und den Glauben an ihn, welche nach einer Sentenz des Paulus (1 Kor. 3, 12) das Fundament bildet, auf welchem verschiedene Lehrer Lehren verschiedenen Wertes aufrichten. Dieselben können ertragen werden, wenn sie das Fundament nicht zerstören; dieser Fall aber tritt ein, wenn die Römischen den Grundsatz des Verdienstes aufrecht erhalten, der die richtige Bedeutung der Sündenvergebung und des Glaubens durchkreuzt [1]). Ein deutlicher Wiederhall dieses Gedankenganges findet sich noch in der Schleswig-Holsteinischen Kirchenordnung (1542): „Von der Lehre unserer Seligkeit, dadurch die Wohltat, uns durch Christus erlanget, verkündigt wird. Die ganze unversehrte, vollkommene Lehre des heiligen Evangelii soll in allen Orten rein und einträchtig sein, darin man zum allerheftigsten treiben und vorhalten soll den Artikel von unserer Rechtfertigung, dass alle Leute verstehen mögen, was der Glaube sei und was er ausrichtet, auch wie wir den Glauben überkommen, welcher ist Vergebung der Sünden.“ [2])

---

[1]) Den Schlüssel zu dieser Erklärung bildet der Satz in der Einleitung zu den „Loci theol.“ von 1521 (C. R. XXI, 85): „Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri.“

[2]) Bei Richter, Kirchenordnungen Bd. I, S. 354.

Endlich kommt in Betracht, dass die reine und lautere Predigt des Wortes Gottes der Titel ist, auf welchen zunächst alle Kirchenordnungen lutherischen Gepräges von der ersten an (Stralsund 1525) gegründet sind. Wenn nun nach der öffentlichen Ablegung des Augsburgischen Bekenntnisses grade dessen Lehrinhalt als der reine Verstand des Evangeliums anerkannt worden wäre, so müsste man erwarten, dass alle nach dem Jahr 1530 aufgestellten Kirchenordnungen aus dem Wirkungskreise Luthers die Hinweisung der Prediger auf die C. A. enthielten. Dieses ist jedoch zunächst nur ausnahmsweise (in Pommern 1535, in Halle 1541) der Fall gewesen; regelmässig kehrt die ursprüngliche Formel wieder ohne besondere Erklärung, oder mit einer solchen Erklärung, wie die in der Kirchenordnung für Schleswig-Holstein ist. Erst diejenigen Kirchenordnungen, welche nach 1545 erlassen worden sind, beziehen sich ausdrücklich auf die C. A. und ihre Apologie, sowie auf andere Schriften gleichen Ranges. Diese Erscheinung aber weist auf eine Veränderung des kirchlichen Gesichtskreises der Wittenberger Reformatoren hin, über welche später zu berichten sein wird.

Also geschichtlich angesehen, wird durch den reinen Verstand des Evangeliums in Art. 7 der C. A. nichts weniger insinuirt, als dass dieses Lehrbekenntnis selbst um der Einheit der Kirche willen gesetzliche Geltung haben müsse. Dieses Ergebnis kann auch nur dann befremden, wenn man voraussetzt, dass der in Art. 7 aufgestellte Begriff von der Kirche vollständig und erschöpfend sein, dass er deshalb durch eine bestimmte Erscheinung von Kirche gedeckt werden solle. Dazu reichen aber die Bestimmungen nicht aus, dass die Kirche die Gemeinschaft der Gott Geheiligten ist, welche unter den Merkmalen der unablässigen Dauer und der Einheit besteht, und zwar gemäss der richtigen Verkündigung des göttlichen Gnadenwortes und der authentischen Uebung der beiden Sacramente. In dieser Formel ist nämlich nicht das Predigtamt als notwendiges Merkmal der Kirche aufgeführt; dasselbe wird jedoch schon in Art. 5 als göttliche Einrichtung anerkannt; fehlt es also in Art. 7, so ist der in ihm ausgesprochene Begriff der Kirche gar nicht als der vollständige

und direct praktische gemeint. Also bezeichnet er nur den Umfang von Merkmalen der Kirche, welcher als Massstab des Wertes aller möglichen, für die Beobachtung gegebenen Erscheinungen von Kirche zweckmässig ist. Dieser Begriff von der Kirche ist also dem Begriff des moralischen Willens gleichartig, welchen Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" entwickelt hat. Die Merkmale der Allgemeingültigkeit einer Maxime des Handelns, ihre Unterordnung unter den Zweck der Wahrung der allgemeinen Menschenwürde, und die Hervorbringung derselben aus der Freiheit des Willens bezeichnen den Massstab, nach welchem die Handlungsweise eines Menschen oder die Sittenlehre einer Schule auf ihren moralischen Wert zu bestimmen ist. Darin ist jedoch eingeschlossen oder vorausgesetzt, dass jede wirkliche Handlungsweise, um ein menschliches Leben auszufüllen, noch besonderen Bedingungen unterliegt, und dass jede Sittenlehre noch andere Grundsätze ausser jenen enthalten muss, um das wirkliche Leben vollständig zu regeln. Dass der Artikel von der Kirche unter dem gleichartigen Vorbehalt gemeint und zu verstehen ist, geht auch aus seiner Vergleichung mit den aus der Reformation Luthers entsprungenen Kirchenordnungen hervor, welche über mehrere Merkmale des Bestandes der Kirche verfügen, als welche hier ausgesprochen sind.

Allerdings kehrt die Formel des 7. Artikels ihre Spitze sehr deutlich gegen die Anerkennung der geschichtlich gegebenen römischen Kirche, ebenso wie die Kantschen Grundsätze den Sinn haben, die heteronome, utilitarische und eudämonistische Moral der Zeitgenossen als unmoralisch erkennen zu lassen. Jene Absicht wird deutlich durch die Erläuterungen, welche Melanchthon in der Apologie der C. A. vorträgt. Die römische Kirche, wie sie gegeben war, stellte sich dar als rechtliche Ordnung aller möglichen Cultusverrichtungen und menschlicher Lebensbeziehungen, also als eine Art von Staat (societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae); so weit sie eine Ordnung religiöser Vorstellungen auferlegte, war dieselbe durch den Grundsatz menschlicher Verdienste gegen Gott bedingt; endlich bestand die in der römischen Kirche zusammengefasste

Menge nicht bloss aus Heiligen, sondern auch aus Unheiligen (hypocritae et mali admixti ecclesiae), welche nach Massgabe der rechtlichen Gestaltung der Kirche von den wirklich Gläubigen nicht unterschieden werden konnten. Nach dem kritischen Canon der C. A. entscheidet nun Melanchthon hierüber so, dass die Kirche nicht bloss Rechtsgemeinschaft ist, sondern hauptsächlich (principaliter) Gemeinschaft im Glauben und heiligen Geiste; dass eine Kirche, welche den Grundsatz menschlicher Verdienste gegen Gott geltend macht, ihre notwendige Grundlage, nämlich die Unbedingtheit der göttlichen Gnade in Christus verlassen hat; endlich dass die in der Kirche befindlichen Nichtgläubigen durch ihre äussere d. h. rechtsgültige Teilnahme an den Merkmalen der Kirche keinen Anteil an dem gewinnen, was die Kirche eigentlich ist. Die Tragweite dieser Entscheidungen wird man sich durch folgende Anwendung der Moralprincipien Kants anschaulich machen können. Die menschliche Gesellschaft ist durch eine Menge von Beziehungen gegenseitigen Nutzens und gegenseitiger Rechte und durch das Streben aller nach möglichstem Wohlsein verbunden. Allein sie ist nicht bloss eine solche Verbindung, sondern hauptsächlich, ihrer eigentlichen Bestimmung nach, die Verbindung durch das sittengesetzliche Handeln, welches durch die drei Grundsätze Kants bezeichnet ist. Denn ohne die überwiegende Einwirkung solcher Handlungsweise würde die menschliche Gesellschaft auch in jener niedrigeren Wechselbeziehung aller nicht Bestand behalten. Diejenigen nun, welche ihre Handlungsweise nach ihrem Recht, ihrem Nutzen, ihrem möglichsten Wohlsein bestimmen, sind Genossen der sittlichen Gemeinschaft nur insofern, als auch der gemeine Nutzen und die Ausgleichung der gegenseitigen Rechte zu den Zwecken derselben gehören; aber man kann solche Personen nicht als moralische Charaktere für die sittliche Gemeinschaft anrechnen. Ferner wenn anzunehmen wäre, dass die Gemeinschaft der Menschen vorwiegend durch den Grundsatz des Eigennutzes der Einzelnen beherrscht wäre, so würde man urteilen müssen, dass dieselbe von ihrer Bestimmung und ihrem Grunde abgefallen und nicht mehr als sittliche Gemeinschaft anzuerkennen sei. So sehr

sich nun hierin der kritische Gebrauch der Grundsätze Kants bewährt, so würde doch niemand zur sittlichen Handlungsweise genügend ausgerüstet sein, wenn er bloss die Ueberzeugung von der Gültigkeit der drei Maximen besässe. Ebenso besteht auch die Kirche wirklich und geschichtlich nicht bloss darin, dass sie als Gemeinschaft im Glauben durch die Verkündigung des reinen Evangeliums erhalten wird, sondern auch darin, dass sie äussere rechtliche Ordnung, also wenigstens das Predigtamt an sich hervorbringt. Und wenn es dadurch möglich wird, dass ihre Rechtsordnung auch Ungläubige umfasst, so gilt dabei der Vorbehalt, dass die rechtliche Zugehörigkeit zur Kirche an die eigentliche Bestimmung derselben nicht hinanreicht.

So weit erstreckt sich die Analogie dieser beiden Gedankenreihen. Indessen liegt noch eine Behauptung in der Apologie der C. A. vor, welche über die Linie des kritischen Gebrauches jenes Begriffes von der Kirche hinaus liegt. Melanchthon erklärt nämlich, dass die so bezeichnete Kirche nicht ein Phantasiebild wie die Republik Platons sei, sondern dass sie in der Wirklichkeit innerhalb des Gebietes der rechtlich geordneten Kirche in den Personen der wahrhaft Frommen existire. Dieser Satz ist insofern befremdend, als man schwerlich beweisen kann, dass innerhalb des rechtlichen und gemeinnützigen Verkehres der Menschen eine engere Verbindung derer bestehe, welche in der Richtung der drei Kantschen Grundsätze ihre Handlungsweise ausüben. Wie können also die wirklich frommen Menschen, welche über die ganze Erde zerstreut sind, und sich nicht in ihrer gemeinsamen Eigenschaft kennen, als Kirche zusammengedacht werden? Indessen macht sich hier eine mögliche und notwendige Abweichung zwischen der moralischen und der religiösen Gedankenreihe geltend. Bei der Bestimmung dessen, was die christliche Kirche ist, kommt nicht bloss die Beziehung dieser Grösse auf unsere menschliche Erkenntnis, sondern innerhalb derselben auch ihre Beziehung auf Gott in Betracht. Für die religiöse Betrachtung aller Dinge ist ja das Merkmal constitutiv, dass alles auf seine Stellung zu Gott und auf seine Bestimmung durch Gott angesehen wird. Wenn deshalb die Wahrnehmung von gött-

lichem Wort und die Ausübung der Sacramente, dieser Organe der Heilswirkung Gottes, darauf schliessen lässt, dass von Gottes wegen Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen da ist, so wird dieser Gedanke dahin zu ergänzen sein, dass Gott selbst diese Gläubigen, welche durch die Wirkungen der Gnadenmittel in eine Verbindung nicht nur mit Gott, sondern auch unter einander gebracht sind, als die Kirche kennt, welche ihrer Bestimmung entspricht. Die Verbindung der wahrhaft Gläubigen durch die Gnadenmittel besteht in Gottes Urteil, obgleich die Glieder der so gedachten Kirche sich als solche gegenseitig nicht kennen; nichts desto weniger ist diese Verbindung für das menschliche Glaubensurteil wahrnehmbar oder sichtbar, weil die Organe der göttlichen Gnade sinnenfällig sind; sie heisst unsichtbar nur, indem sie als Object eines Glaubensurteiles vindicirt werden soll nach Hebr. 11, 1. In dieser Weise hat Luther jenes Prädicat verwertet [1]). Das Glaubensurteil oder die religiöse Beurteilung der Kirche setzt demgemäss die Gemeinschaft der Gläubigen als eine von Gott aus und für Gottes Urteil wirkliche Grösse, und nicht bloss als ein unwirkliches Ideal zum kritischen Gebrauche, weil der religiöse Glaube auf die Verwirklichung der göttlichen Heilsabsicht gestellt ist. Die Annahme, dass das religiöse Ideal immer nur erstrebt, aber nie erreicht werde, würde die Grenze zwischen der religiösen und der ästhetischen Anschauungsweise aufheben.

Trotzdem leuchtet der idealistische Zug dieser Lehre von der Kirche ein, welche Melanchthon in die neue Ausarbeitung seiner Loci von 1535 aufnahm. Man wird aber schwerlich irren, wenn man dieses Gedankengefüge als das Erzeugnis Luthers ansieht, dem sich Melanchthon damals als williger Ausleger hingegeben hat. Denn wie sich weiterhin zeigen wird, ist Luther bei diesem Gedankenkreis stehen geblieben, Melanchthon aber hat sich später von demselben entfernt. Als idealistisch aber erscheint der Zusammenhang auch darum, weil er zu den Erfahrungen von der Kirche nur in negative, nicht aber in positive Beziehung gebracht ist. Von jenem

[1]) Vgl. Stud. u. Krit. 1859, S. 197—203.

Begriff der Kirche aus wird nur das praktische Urteil nahegelegt, dass die in ihrer staatlichen Verfassung und ihrer Lehre vom Verdienst gegen Gott feststehende römische Kirche nicht die Kirche sei. Hingegen wird hier auch nicht andeutungsweise der Gedanke laut, dass die nach ihren wesentlichen Merkmalen gedachte Kirche in den der Reformation Luthers folgenden Gemeindecomplexen bestehe. Diese Tatsache wird ignorirt, indem eben der Bestand der authentischen Kirche nur in den auf der Erde zerstreuten Gläubigen nachgewiesen wird. Diese Zurückhaltung hat unleugbar den Sinn, dass die Aussöhnung mit den Gegnern auf das Programm der Reformation hin offen gehalten werden soll. Hienach ist auch zu verstehen, dass in der C. A. nicht ausgesprochen ist, deren Lehre sei die katholische Glaubensregel, sondern nur, deren Lehre verstosse nicht gegen die katholische Kirche. Deshalb schliesst nach geschichtlichem Verständnis die Confession und ihre Apologie nicht die Absicht in sich, die evangelisch constituirten Gemeinden als die Kirche zu bezeichnen. Dann ist aber im Jahre 1530 auch die Absicht ausgeschlossen gewesen, dieselben als die lutherische Kirche zu bezeichnen. Denn, wie sich zeigen wird, setzt die Constituirung dieser Gemeinden als lutherische Kirche die Gewissheit ihrer Leiter voraus, dass dieselben die eine katholische Kirche seien. Die öffentliche Feststellung dieser Ansicht musste also erst stattfinden, ehe es überhaupt zu dem Urteil kommen konnte, dass für die richtige allgemeine Kirche ihre Erneuerung durch Luther ein wesentliches Merkmal sei.

Luther selbst hat auf eine öffentliche Anerkennung dieses Umstandes nicht hingewirkt, sondern bekanntlich den Gedanken an eine „lutherische Kirche“ mit Entrüstung von sich gewiesen, obgleich er der Wahrheit gemäss sich bewusst war, das Evangelium seinen Zeitgenossen enthüllt zu haben, und in seinem Wirken Gottes Zwecke zu dienen [1]). Man sollte den Widerwillen Luthers gegen jene Bezeichnung nicht so gering anschlagen, indem man behauptet, dass die deutsche evangelische Kirche doch immer mit Recht den Namen

[1]) Vgl. die Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln.

der lutherischen geführt habe. Immer ist das nicht der Fall gewesen, denn die Bezeichnung kommt erst unter ganz besonderen Bedingungen und zu gewisser Zeit in Gebrauch [1]). Und das Recht dieses Sprachgebrauches unterliegt vor allem dem logischen Bedenken, welches grade Luther hervorgehoben hat, dass die Kirche, welche den Anspruch auf Katholicität macht, keinen besondern „parteiischen" Namen erträgt [2]). Luther selbst hat sich nur als den Vertreter der „einigen gemeinen Lehre Christi", und deshalb seine Anhänger als ungeeignet zu einer parteiischen Bezeichnung geachtet [3]).

Ein wesentlicher Fortschritt in der Auseinandersetzung zwischen der römischen Kirche und der sich bildenden evangelischen knüpft sich an den Convent zu Schmalkalden 1537, und an die dort vollzogene Ablehnung des vom Papst berufenen Concils. Die Documente, welche hiefür in Betracht kommen, sind teils von Luther, teils von Melanchthon verfasst. Indesen meine ich nicht die in Luthers wie in Melanchthons Artikeln übereinstimmend dargelegte Erklärung, dass die Gewalt des Papstes über die Kirche unberechtigt und dass er vielmehr der Antichrist sei. Vielmehr findet sich in dem von Luther verfassten Bekenntnis (III, 12) die weiter gehende unumwundene Erklärung, dass die Römischen nicht die Kirche sind, ein Satz, welcher in Privatäusserungen der Reformatoren längst vorkommt, jedoch selbst in der Apologie der C. A. erst noch zwischen den Zeilen zu lesen war. Aber die entsprechende Erklärung, dass die Kirche

---

[1]) Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen Reformirte und Lutherische Kirche (1859).

[2]) Vermahnung sich vor Aufruhr zu hüten (1522). Bei Walch, Bd. X, S. 420.

[3]) Als Luther mit dem Wittenberger Consistorium wegen der Geltung heimlicher Verlöbnisse in Streit gekommen war, schreibt er am 18. Januar 1545 an den Kurfürsten Johann Friedrich, dass die Juristen „in meiner Kirchen" Schwierigkeiten erregen (De Wette Bd. V, S. 716). Diese Aeusserung bezeichnet keinen Widerspruch mit der obigen Angabe, als ob Luther doch die Vorstellung einer lutherischen Kirche gebildet hätte. Denn aus dem Brief 22. Januar 1544 (Bd. V, S. 616) ergiebt sich, dass er unter „seiner Kirche" die Localgemeinde in Wittenberg versteht, die ihm als speciellem Selsorger anvertraut ist.

bei den Evangelischen sei, wird auch jetzt noch nicht abgegeben, sondern nur der allgemeine Begriff aufgestellt, die Kirche seien die Gläubigen, Heiligen, die Schafe, welche auf die Stimme ihres Hirten hören: die Heiligkeit aber bestehe nicht in schriftwidrigen Cerimonien, sondern im Wort Gottes und Glauben. Auch in der Vorrede, mit welcher Luther diese Artikel herausgab (1538), verrät er die Scheu vor jener Erklärung grade durch die Art, wie er sich derselben annähert: „Unsere Kirchen sind nun durch Gottes Gnade mit dem reinen Wort und rechten Gebrauch der Sacramente, mit Erkenntnis von allerlei Ständen und rechten Werken also erleuchtet und beschickt, dass wir unserethalben nach keinem Concilio fragen." Er bleibt also der idealistischen Betrachtungsweise treu, welcher Melanchthon in der Confession und der Apologie Ausdruck verliehen hat, welche demnach auch in diesen Schriften vielmehr als Luthers Eigentümlichkeit zu erkennen ist. Nämlich auch in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen" (1539), welche ebenfalls durch die Berufung des Concils nach Mantua veranlasst ist, übt Luther den kritischen Gebrauch des Begriffs von der Kirche aus, welcher in der C. A. aufgestellt worden war. „Wenn der Kinderglaube", sagt er, „lehret, dass ein christlich heilig Volk auf Erden sein und bleiben müsse, und wenn, wie er gezeigt hat, die in der päpstlichen Kirche waltende Heiligkeit nicht die echte ist, so kann doch ein armer, irriger Mensch merken, wo solch christlich heilig Volk in der Welt ist." [1]) Und nun entwickelt er die Merkmale, an welchen die christliche Kirche zu erkennen sei, das Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, die Schlüssel, Predigtamt, Gebet und Katechismus, Kreuz und Verfolgung; ausser diesen sieben Hauptstücken fügt er noch die Merkmale des christlichen Lebens hinzu. Die Aufstellung der ersten Merkmale, welche nur nicht systematisch geordnet und gegen einander abgestuft sind, legt allerdings den Schluss nahe, dass die Kirche, die bei den Päpstlichen nicht vorhanden ist, bei den Evangelischen zu finden sei. Allein die sittlichen Anforderungen, welche schon in der Erörterung von Kreuz und Verfolgung

---

[1]) Walch XVI, 2784 ff. 2806.

als Merkmale der Kirche auftreten, und demnächst direct ausgeführt werden, erklären Luthers Zurückhaltung vor jenem praktischen Schluss und bewähren es, dass er den kritischen Gebrauch des richtigen Kirchenbegriffes nicht überschreitet.

Anders geartete Kundgebungen gehen in der kritischen Lage des Jahres 1537 von Melanchthon aus. Er ist nämlich der Verfasser der beiden Erklärungen der Schmalkaldischen Bundesgenossen an den kaiserlichen und an den päpstlichen Gesandten, in welchen die Ablehnung des Concils motivirt wird [1]). Von den beiden Actenstücken, welche in den Hauptsachen gleichen Inhaltes sind, ist das letztere, welches sogleich veröffentlicht wurde, ausführlicher auch in der Beziehung, welche hier in Betracht kommt. Die Lage der streitenden Parteien, welche durch diese Schrift aufgeklärt werden soll, wird in ihr natürlich unter andere Gesichtspunkte genommen, als welche in der Bekenntnisschrift und in der wissenschaftlichen Erörterung Luthers über den Begriff der Kirche angezeigt waren. Allein indem die Darlegung Melanchthons ihrem Zweck entsprechend ist, so weicht sie grade von der Linie ab, welche Luthers eben besprochene Schriften innegehalten haben. Melanchthon nämlich wiederholt die von Luther abgegebene Erklärung, dass die römische Kirche nicht die allgemeine Kirche Christi sei; aber dieses verneinende Urteil wird mit aller wünschenswerten Deutlichkeit der Behauptung untergeordnet, dass die Kirche, in deren Vertretung die Schmalkaldischen Bundesgenossen handeln, die Trägerin der katholischen Einheit der Kirche sei [2]). Zur Legitimation dieser Behauptung wird auf das dem Kaiser zu Augsburg überreichte Bekenntnis verwiesen, dessen Inhalt zugleich die reine Lehre des Evangeliums und der Ausdruck der Uebereinstimmung der allgemeinen Kirche sei. Es sei das Gebot Gottes und dem-

---

[1]) C. R. III, 301. 313.

[2]) p. 322: „Amplectimur nos quoque consensum catholicae ecclesiae Christi, sed erroribus pontificiis non est praetexendum nomen ecclesiae... Illa ecclesia, quae doctrinam evangelii puram hostiliter persequitur, non est catholica ecclesia Christi. Nec nos ullum novum dogma invexímus in ecclesiam, sed ecclesiae catholicae doctrinam renovamus et illustramus."

nach sittliche Pflicht, an diesem Bekenntnis zu Christus festzuhalten, auch wenn man dadurch mit dem Papst uneinig wird [1]). Eine Entscheidung dieses Streites sei einem vom Papst geleiteten Concil nicht zu überlassen, da derselbe schwerlich auf eine Prüfung der Lehre aus dem Worte Gottes, d. h. aus dem Evangelium und den apostolischen Schriften eingehen werde. Also die durch die Augsburgische Confession bezeichnete Kirche ist die katholische, das ist der neue Schritt, der durch diese öffentliche Erklärung getan wird. Es war unvermeidlich und dem praktischen Zweck dieser Erklärung entsprechend, dass die empirische Aufzeigung der allgemeinen Kirche an die tatsächliche Geltung der C. A. geknüpft wurde. Sollte es nun so erscheinen, als ob diese Gedankenreihe sich zu weit von dem entfernte, was die C. A. selbst über die allgemeine Kirche bestimmt, so wird dieser Eindruck nach einem Satze des ersten Actenstückes zu berichtigen sein. Hier wird das gesammte Auftreten der evangelischen Bundesgenossen, also auch ihr Anspruch, als Anhänger der C. A. die katholische Kirche zu vertreten, auf den Zweck bezogen, dass das Evangelium Gottes zum Heil der Kirche verbreitet werde, damit alle zur Anerkennung Christi und zur wahren Verehrung Gottes gelangen [2]). Hierin ist ausgedrückt, dass die empirische Darstellung der Kirche in dem Merkmal der menschlichen reinen Lehre des Evangeliums demselben Massstabe des Evangeliums Gottes unterworfen ist, durch dessen möglichste Wirksamkeit die

---

1) p. 316. 317: „Exhibuimus Caesareae maiestati . . . confessionem doctrinae; publice in ecclesiis tradi hanc doctrinam, quam profitemur, curamus . . . . Haec pura evangelii doctrina, quam amplexi sumus, est haud dubie consensus catholicae ecclesiae Christi . . . . Cum papa damnat veram doctrinam ecclesiae necessariam, cogimur mandato dei dissentire a papa. Est enim retinenda professio verae doctrinae iuxta illud Christi: si quis confitebitur me coram hominibus etc."

2) p. 307: „Nos in hac tota causa nihil spectamus, nisi ut gloria dei et domini nostri J. Christi ornetur, ac propagetur evangelium dei ad salutem totius ecclesiae, ut quam plurimi homines perveniant ad veram agnitionem Christi et vero honore colant deum. Hunc enim cultum deo omnes praecipue debemus, ut verbum eius omni studio propagari et illustrari curemus."

Kirche überhaupt zustande kommt. Allein es liegt doch in folgenden Punkten eine Veränderung des Gesichtskreises gegen die C. A. selbst vor. Erstens wird die wahre Kirche empirisch aufgezeigt, während vorher nur der Begriff der Kirche als Massstab jeder empirischen Gestalt derselben anerkannt war. Zweitens wird der Begriff der pura evangelii doctrina materiell und formell verändert. Der Inhalt dieses Titels wird nicht mehr auf den oben (S. 62) nachgewiesenen Zusammenhang von Gedanken beschränkt, sondern auf alle Artikel der Confession ausgedehnt [1]); formell kommt dieser richtige Verstand des Evangeliums der empirischen Kirche zu einer selbständigeren Bedeutung als der früher behauptete. Denn in dem 7. Artikel der C. A. wird der reine Verstand des Evangeliums nur als das Mittel für den innern Zweck der Kirche in Betracht gezogen, nämlich damit durch das Evangelium Gottes die Gemeinde der Heiligen hervorgebracht werde; jetzt kommt die reine Lehre des Evangeliums als das genügende Unterscheidungszeichen der empirischen Kirche gegen eine falsche Kirche zur Geltung, also zu einem äussern Zwecke. Drittens aber hat Melanchthon, indem er die Anschauung der empirischen activen Kirche entwirft, ein charakteristisches Merkmal derselben entdeckt, welches die C. A. nicht aufstellt, nämlich dass die Kirche, indem sie doch eigentlich durch das Wort Gottes erzeugt wird, ihre Bestimmung in der gemeinsamen Verehrung Gottes findet. Diesen Gedanken hat er fortan nicht mehr aus den Augen verloren. Am vorliegenden Orte ist er noch besonders ausgezeichnet durch die Anwendung darauf, dass die active Verbreitung des Wortes Gottes als Hauptgeschäft der Kirche ein Glied in der Verehrung Gottes selbst ist. Auch Luther hat das Gebet unter den Merkmalen der Kirche in der oben berücksichtigten

[1]) p. 316: „Postquam apud nos evolvi doctrina christiana coepit de vera poenitentia, de fide, qua consequimur remissionem peccatorum, de spirituali iustitia, de vere bonis operibus et veris cultibus, de usu sacramentorum, de potestate ecclesiastica, de discrimine et usu traditionum, de dignitate rerum civilium deque aliis multis locis, constat plurimum lucis evangelio ex scriptis nostrorum accessisse.“ Diese Themata sind aber auch der Inhalt der C. A.

Schrift angeführt [1]); jedoch hat er es nur als ein Merkmal neben anderen und deshalb nicht in dem ganzen Werte erkannt, welcher ihm für den Begriff von der Kirche zukommt.

Es wird sich nun zeigen, zu welcher Bedeutung dieser empirische Begriff von der Kirche in Melanchthons Gedankenkreis gelangt ist, und welchen Einfluss er auf den Entwicklungsgang der evangelischen Kirche gewonnen hat. Deshalb kommt es darauf an, die Umstände genau zu bezeichnen, unter denen die Veränderung der leitenden Anschauung von der Kirche für Melanchthon selbst erfolgt ist. Ausser allem Zweifel ist es nun, dass die jetzt zuerst öffentlich ausgesprochene Trennung der evangelischen Kirche von der römischen, also die Abgrenzung jener nach aussen, nur durch solche Aufstellungen bewirkt werden konnte, wie sie in den besprochenen Documenten vorliegen. Der Widerspruch zwischen beiden Parteien in dem Verständnis des Wortes Gottes, in der Bestimmung und der Gestaltung der Kirche konnte am vollständigsten und einleuchtendsten durch die Vergleichung der theologischen Dogmen und der einzelnen Ordnungen des Lebens dargestellt werden, welche auf beiden Seiten galten und den Anspruch auf ausschliessliche Geltung machten. Neben diesem Einfluss der unmittelbaren geschichtlichen Lage ist jedoch noch die persönliche Disposition Melanchthons zu dem Wechsel der Anschauungen von der Kirche in Betracht zu ziehen. Diese Bedingung knüpft sich daran, dass Melanchthon nicht bloss der Theoretiker der Reformation, sondern schon durch die Art seiner Loci theologici, noch mehr aber als Verfasser der C. A. ihr theologischer Vertreter nach aussen geworden war. In jenem Werke ist die theoretische Entwicklung der Gedanken immer mit Polemik durchsetzt; die Verbindung der thetischen und der antithetischen Lehrzwecke ist nicht derart, dass diese als die geordneten Mittel für jene verwendet werden; sondern die dogmatische Denkarbeit selbst

[1]) Bei Walch Bd. XVI, S. 2803: „Zum sechsten erkennt man das christliche Volk am Gebet, Gott loben und danken öffentlich. Denn wo du siehest oder hörest, dass man das Vaterunser betet, auch Psalmen und geistliche Lieder singet nach dem Wort Gottes und rechten Glauben, da wisse gewiss, dass da ein heilig christlich Volk Gottes sei."

ist immer polemisch afficirt, und deshalb mit einer solchen Unruhe behaftet, wie es Melanchthons Darstellung kundgiebt. Das Gepräge der Augsburgischen Confession ist davon verschieden; in ihr beherrscht der positive Zweck der Sammlung der eignen Ueberzeugung die polemische Lage, in welcher dieses Geschäft seinen Anlass findet. Aber es ist nicht wahrscheinlich, dass Melanchthon selbst einen bleibenden Eindruck dieser Verschiedenheit seiner Schriften aufgefasst hat. Denn die politische Lage brachte es mit sich, dass er an der Augsburgischen Confession ebenso stark ihre abwehrende wie ihre sammelnde Bestimmung empfand. Ueberdies liegt ein Zeugnis von ihm selbst darüber vor, dass er keinen Abstand zwischen der bündigen Form der Confession und der polemisch-raisonnirenden Art seiner Apologie derselben wahrnahm, und dass beide Schriften ihm zugleich als Darstellungen der Loci theologici erschienen [1]). Wie wird es nun werden, wenn Melanchthon, in dieser Unklarheit der Empfindung über seine eignen Arbeiten, vorherrschend eingenommen durch die Anlässe zur Polemik, und dadurch an der ruhigen Verfolgung der dogmatischen Probleme verhindert, denjenigen Gesichtspunkt, welcher die Kirche nach aussen zu vertreten geschickt war, auch als den zureichenden Massstab für die inneren Beziehungen der Kirche verwendet? Wird die Lehre von der Kirche correct bleiben, wenn das Lehrbekenntnis, die pura doctrina evangelii, welche die wahre Kirche von der falschen unterscheiden lässt, anstatt des Evangelium dei zum innern Massstabe und Grunde der wahren Kirche erhoben wird? Melanchthon würde sich vor diesem demnächst erfolgenden Schritte bewahrt haben, wenn er in der Lage gewesen wäre, bloss als Dogmatiker den reinen Verstand des Wortes Gottes aus der heiligen Schrift zu ermitteln, und dadurch die oberste Bestimmung der Kirche zur Verehrung Gottes zu begründen. Gelegentlich hat er auch in musterhafter Weise vermocht, den Abstand zwischen

[1]) In der Vorrede zur ersten Ausgabe beider Schriften (C. R. II, 446) heisst es: „Speramus omnes prudentes viros his libellis lectis intellecturos esse, quod nullum dogma contra auctoritatem scripturae sanctae et catholicae ecclesiae profiteamur, sed quod nostri . . . praecipuis locis doctrinae christianae lumen attulerint."

dem Worte Gottes und den Mitteln der menschlichen Lehrweise innezuhalten, wenn es ihm gelang, die ursprünglichen reformatorischen Gedanken zu beachten, dass der Inhalt des Wortes Gottes der Gnadenwille ist und die Offenbarung Christi in seinen Wohltaten besteht. Dann erreicht er einen deutlichen Unterschied zwischen seiner menschlichen forma doctrinae christianae und jener coelestis doctrina, welche in den biblischen Urkunden gegenwärtig ist [1]). Aber diejenige Ruhe der geistigen Arbeit, welche zum erfolgreichen Betriebe der systematischen Theologie gehört, hat ihm stets gefehlt. Deshalb hat er sich nicht klar gemacht, dass das lockere Gefüge der Loci theologici eine für die vollständige Theologie ungenügende Form ist; deshalb ist es ihm nie gelungen, die polemischen Aufstellungen derjenigen Gedankenentwicklung unterzuordnen, welche den aus der Sache selbst entspringenden Bedingungen folgen würde. Unter diesen Umständen hat es ihm niemals an einer präcisen Formel gefehlt, um Gegner der Reformation zurechtzuweisen. Allein wenn die inneren Beziehungen des reformatorischen Begriffes von der Kirche daran hängen, dass der formelle Gegensatz zwischen dem verbum dei und der pura doctrina evangelii, und der Wertunterschied beider Factoren mit aller möglichen Schärfe festgestellt werde, so nimmt man in halbprivaten Aeusserungen Melanchthons schon sehr frühe die Ungenauigkeit wahr, dass er die Glaubensartikel direct als den Gegenstand der Predigt an die Stelle des Wortes Gottes oder des Evangeliums zu setzen liebt [2]).

---

1) Epistola nuncupatoria praemissa Commentariis in ep. Pauli ad Rom. (1532), C. R. II, 611: „Nullus deo gratior cultus exhiberi potest, quam studium cognoscendae coelestis doctrinae. Haec est vere λογικὴ λατρεία verbum dei cognoscere . . . . Quam possent habere piae mentes firmam de dei voluntate sententiam, si hic ludus permissus esset ingeniis? . . . . Christi beneficia illustravi, quantum potui, quod nisi recte cognoscatur, verus cultus exsistere nullus potest . . . . Postquam vetus doctrinae forma, quam in ecclesiam monachi invexerunt, nunc senescit, ratio ineatur, ut ad posteritatem certa quaedam forma doctrinae christianae transmittatur."

2) Dies geschieht in verschiedenen Entwürfen über die Frage, ob ausser der Confession noch andere Artikel auf dem Augsburger Reichs-

Die Protestanten konnten den Anspruch, dass ihre Kirche die katholische sei, nur in ziemlich ungenauer Art beweisen. Für unsere nachträgliche Geschichtsbetrachtung ist es ja klar, dass die lutherische Rechtfertigungslehre die Formel für eine Gedankenrichtung ist, welche in der abendländischen Kirche von jeher als Correctur des entgegengesetzten Dogma bemerkbar ist. Ferner kann es nur bestätigt werden, dass die hauptsächlichen Institutionen der römischen Kirche verglichen mit dem kirchlichen Altertum Neuerungen sind. Indem die Protestanten diesen Massstab geltend machten, konnten sie in manchen Beziehungen grade ihre Neuerungen als den alten Bestand bezeichnen. Jedoch gehörte ein starkes Vertrauen auf die Unbekanntschaft der Gegner mit den kirchengeschichtlichen Urkunden und eine leidliche Dreistigkeit in der Ausnutzung derselben im eignen Interesse dazu, um die Behauptung der Katholicität durchzusetzen. Wenn es den Protestanten gelungen ist, diese Position im Augsburger Religionsfrieden reichsgesetzlich zu bewähren, so ist dieser Fall eine Probe davon, dass grosse kirchliche Begebenheiten ebenso wenig durch die rechtliche Geltung eines „Bekenntnisses", wie das römisch-katholische war, gezügelt werden, wie grosse politische Umwälzungen vor völkerrechtlichen Verträgen zum Stehen kommen. Allein das hauptsächliche Argument für den katholischen Charakter der evangelischen Kirchenbildung war die Anerkennung der durch die ökumenischen Synoden fixirten Dogmen von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit Gottes, welche nicht bloss eine gesichertere Autorität besassen als alle

---

tage zu stellen oder an welchen Artikeln unbedingt festgehalten werden müsse. C. R. II, 182: „Dieweil die Fürsten von den nötigen Lehrartikeln, die öffentlich in ihren Landen dem Volk gepredigt werden, ihr Bekenntnis getan haben" u. s. w. — p. 282: „Dass man die Lehre, wie bisher bei uns gelehrt, von den Artikeln des Glaubens, von guten Werken und von christlicher Freiheit, laut unserer eingelegten Bekenntnis und Confession frei behalten und predigen möge." — p. 298: „Dass zu wahrer Einigkeit der Kirche und des Glaubens nicht not sei Gleichheit menschlicher Satzungen, sondern Gleichheit in Artikeln des Glaubens und Brauch der Sacramente." (Vgl. den lateinischen Text einer fast gleichlautenden Zusammenstellung II, 377 oben S. 61, Anm. 1.)

dogmatischen Erzeugnisse des Mittelalters, sondern auch Grundgesetze des heiligen römischen Reiches bildeten [1]). Tatsächlich hatte die reformatorische Bewegung diese anerkannten Grundbedingungen des kirchlichen Bestandes unberührt gelassen. Melanchthons oben (S. 63) angeführte Bemerkung darüber, was Erkenntnis Christi sei, stellt allerdings eine Veränderung der überlieferten Lehre in Aussicht; allein sie ist in dieser Hinsicht zunächst und auf lange hinaus vollkommen wirkungslos geblieben. Vielmehr hatten Melanchthon und Luther in ihrem Kampfe mit den Gegnern alle Ursache, ihre Anerkennung jener Glaubensartikel sehr absichtlich hervorzuheben. Dieses geschieht z. B. im Eingange sowohl des Augsburgischen als des Schmalkaldischen Bekenntnisses, aber auch in einer Menge anderer Aeusserungen der Reformatoren. Es ist auch wirklich eine Probe für den katholisch-kirchlichen, nicht häretischen Charakter der Reformation, dass dieser Umfang von Vorstellungen für ihre Vertreter nach Ueberlieferung feststand, und dass sie deren Uebereinstimmung mit ihrer speciellen Veränderung der Heilslehre und mit dem Wortlaute der heiligen Schriften ebenso wenig bezweifelten, wie in Untersuchung zogen.

Diese Umstände kommen mit in Betracht, damit man verstehe, wie Melanchthon in der Frist von der Abweisung des Concils bis zu Luthers Tode (1537—1546) seinen Begriff von der Kirche weiterhin verändert hat. Diese Veränderung besteht darin, dass das Merkmal des theologischen Lehrbegriffes oder der rechten Glaubensartikel, welches zur Unterscheidung der wahren von der falschen Kirche gedient hat, demnächst zum Hauptmerkmal jener erhoben, oder als der Grund derselben bezeichnet wird. Wir stossen hier zunächst im Jahre 1539 auf seine Schrift „De ecclesia et auctoritate verbi dei“ [2]). Dieselbe ist nun nicht wie die gleichzeitige und fast gleichnamige Schrift Luthers zur Abgrenzung gegen die römische Kirche bestimmt; ihre Absicht geht vielmehr in der grade entgegengesetzten Richtung auf die Abweisung von

[1]) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I, S. 131—138.
[2]) C. R. XXIII, 595—642.

Servet. Dieser Mann nämlich hatte Melanchthon in der Voraussetzung gestört, dass die altkirchliche Formel für die Person Christi und der Wortsinn der neutestamentlichen Schriften sich decken. Jener hatte geltend gemacht, dass keiner nach der grammatischen und logischen Erklärungsart im Anfang des Johannneischen Evangeliums das Wort Gottes als die zweite Person der Dreieinigkeit erkennen werde. Dadurch sah sich Melanchthon bewogen, auf die Autorität der Kirche zu reflectiren, welche die letztere Erklärung gewährleistet. Aber er konnte sich diese Entscheidung nicht abgewinnen, ohne sie mit der bisher vertretenen Ansicht von der Kirche auszugleichen. Bemerkenswert ist nun, dass er zunächst hinter die zuletzt gefundene empirische Betrachtung der Kirche auf die Linie der C. A. zurückgeht. Die Kirche bezeichnet er im Eingang jener Schrift als die Gemeinschaft der wirklich Gläubigen, welche das Evangelium und die Sacramente haben, durch den heiligen Geist geheiligt werden, und nicht an bischöfliche Succession gebunden sind. Aber diese Kirche steht nicht immer in gleichmässiger Blüte, ihre Lehre ist bald mehr bald weniger rein und durchsichtig. Dieses will er nicht bezogen wissen auf die Geltung von falschen und gottlosen Lehren, wie Todtenmessen, Gelübde, Heiligenverehrung, welche aus dem Kreise der Gottlosen hervorgehen, die in der Kirche den Gläubigen beigemischt sind. Die Trübung der rechten Lehre, welche auch wirklich Gläubige, wie Ambrosius, Basilius, Cyprianus ausüben können, erkennt er z. B. in der Wertlegung auf das Quadragesimalfasten, das Mönchsleben, die kanonischen Gebetsstunden. Diese Einrichtungen sollen die Stoppeln darstellen, welche auf den legitimen Grund der Kirche aufgetragen werden können, und die reine Lehre von den Wohltaten Christi und vom Glauben verdunkeln, welche aber das Fundament nicht umstürzen. Dieses ist eine Ausführung der bekannten Betrachtung in der Apologie, welche auch bei Luther in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen“ vorkommt. Aber indem Paulus selbst als das Fundament der Kirche Christus in Person bezeichnet, das heisst die von Christus ausgehende Wirkung, welche in dem religiösen Glauben der Gemeinde angeeignet wird, und indem Luther und

Melanchthon in der Apologie kein anderes Verständnis des Textes kundgeben, so hat Melanchthon jetzt eine andere Erklärung gefunden: „Fundamentum intelligit Paulus articulos fidei, hoc est summam doctrinae christianae et doctrinam de beneficiis Christi“ (p. 600). Die beiden Glieder, die hier innerhalb der Glaubensartikel unterschieden werden, nämlich der Inbegriff der christlichen Lehre und die Lehre von Christi Wohltaten, bezeichnen den alten in der Kirche unverfälscht erhaltenen Lehrbestand der allgemeinen Synoden und den neuen dogmatischen Ertrag der Reformation. Diese beiden Gruppen der Lehre achtet nun Melanchthon als übereinstimmend mit dem Evangelium; und die evangelische Kirche, welche an beiden festhält, soll demgemäss als die rechte bezeichnet werden durch den Spruch des Paulus: Wer ein anderes Evangelium lehrt, sei verflucht. Am Schlusse der Schrift (p. 642) wiederholt er die Behauptung, dass die reine Lehre des Evangeliums oder die übereinstimmende Meinung der katholischen Kirche von den evangelischen Kirchen bekannt werde, und knüpft daran die Folgerung, dass alle Frommen sich durch Gesinnung und Bekenntnis dieser wahren Kirche anzuschliessen haben. Endlich während in derselben dem Worte Gottes das oberste Ansehen gebürt, so wohnt doch auch der dem Worte Gottes getreuen Kirche eine gewisse Autorität bei (p. 603). Diese nun entscheidet gegen Servet, dass im Johanneischen Evangelium das Wort Gottes als die trinitarische Person des Sohnes zu verstehen sei. Indem man aber auf diese Weisung der Kirche achtet, gehorcht man nicht einer selbständigen Autorität derselben über den Glauben, sondern überzeugt sich, dass alle übrigen gleichartigen Schriftzeugnisse denselben Sinn haben, dass also die Trinitätslehre durch die Kirchenväter von den Aposteln übernommen ist.

Diese Schrift über die Kirche lässt einen grössern Abstand der von Melanchthon unternommenen empirischen Betrachtungsweise von der in der C. A. eingehaltenen Linie erkennen, als die Documente von 1537. Praktisch ist es freilich folgerecht, dass alle Frommen aufgefordert werden, sich der evangelischen Kirche anzuschliessen, wenn diese die

wirkliche katholische ist. Im nächsten Jahre (1540) nahmen die zu Schmalkalden versammelten Theologen Anlass, diesen Grundsatz durch Melanchthons Feder auch öffentlich geltend zu machen [1]), indem sie vor Schwenkfeld, Frank u. A. warnten, die sich vom Papsttum losgesagt hatten, aber nicht zur evangelischen Kirche getreten waren, deren ordentliche Einrichtungen sie scheel ansahen. Die genannten Männer und die „Skeptiker", die mit ihnen zusammengestellt werden, waren allerdings nicht geeignet, an der rechtlichen Einrichtung der evangelischen Kirche mitzuwirken. Es giebt eben einmal Allesbesserwisser, welche durch keine menschliche Ordnung befriedigt werden. Aber man darf wohl fragen, ob die Bestimmungen in der Schrift „De ecclesia" jenen Männern zu imponiren vermochten, deren religiöse Wärme und Energie durch eine möglichst idealistische Ansicht von der Kirche, oder was bei ihnen dafür eintritt, vom heiligen Geist oder innern Wort bedingt war. Diese Massstäbe vergegenwärtigen jenen Männern stets die unmittelbare Einwirkung Gottes auf alle Menschen, welche zur Kirche zu rechnen waren. Melanchthon aber, indem er die Glaubensartikel zum Fundament der sichtbaren institutionellen Kirche erklärt, lässt dieselbe wesentlich als das Product der Menschen, nicht Gottes erkennen. Diese Auskunft bezieht sich also auf die inneren Beziehungen der Kirche zu sich selbst. Wir haben zu ergänzen, dass, indem die Menschen zuerst dadurch Kirche sind, dass sie sich in der Erkenntnis des Inhalts der Glaubensartikel und in ihrem Bekenntnis vereinigen, sie auf diesem Grunde ihre gemeinsame Gottesverehrung ausüben, die christlichen Liebespflichten gegenseitig austauschen, für die Verbreitung des Christentums sorgen u. s. w. Die Art dieser Tätigkeiten, ihr Wert und der Antrieb zu ihnen haftet aber daran, dass die Menschen zuerst die Glaubensartikel gemeinschaftlich bekennen. Diese Betrachtungsweise nun ist derjenigen entgegengesetzt, welche in der C. A. befolgt war, dass die Kirche zu allererst als ein Erzeugnis der göttlichen Gnade zu erkennen und zu glauben sei. Dieser Gedanke ist

[1]) C. R. III, 983.

freilich hier nicht eliminirt; aber erst nachträglich wird nachgewiesen, dass im Hintergrunde der beschriebenen Kirche auch die göttliche Gnade in dem Worte Gottes wirksam ist, welches den Stoff der Glaubensartikel bildet, oder wenigstens in der Lehre von den Wohltaten Christi vergegenwärtigt wird. Denn der andere Teil der Glaubensartikel, der Bestand der alten Symbole, hat, auch wenn er durchaus in der heiligen Schrift überliefert ist [1]), doch ein entfernteres und nur indirectes Verhältnis zu dem Worte Gottes *oder* Evangelium, dem Organ der göttlichen Heilswirkung. Wird dieser Abstand innerhalb der Glaubensartikel selbst nicht deutlich empfunden, so erklärt sich dieses aus dem jetzt hervortretenden amphibolischen Gebrauch von „Wort Gottes", welches bald den offenbaren Gnadenwillen Gottes, bald den Umfang der Urkunden der Offenbarung bedeutet.

Hieran aber knüpft sich die erheblichste Verschiebung des Begriffs von der Kirche. Dass die patristische *Lehre* von der Trinität von den Aposteln überliefert ist, müsste durch die Auslegung ihrer Bücher bewiesen werden. Diese Auslegung aber müsste sich an die grammatischen, lexikalischen, logischen und historischen Bedingungen des Textes knüpfen, und an nichts anderes. Indem nun aber Servet nach diesem Grundsatze der Reformatoren verfuhr, und dadurch deren Voraussetzung durchkreuzte, dass die Apostel die patristischen *Denkformen* vorweggenommen hätten, so schob Melanchthon die Autorität der Kirche vor, welche jene Voraussetzung schützen sollte. Dieser Schritt war unvermeidlich, wenn aus dem reformatorischen Grundsatz der Auslegung der Schrift aus sich selbst Ergebnisse gefolgert wurden, die den altkirchlichen Dogmen widersprachen, welche von den Reformatoren auf Ueberlieferung hin festgehalten wurden. Konnte man sich damals aus allerlei guten Gründen auf eine Kritik der Trinitätslehre nicht einlassen, so ergab sich eben notwendig eine Annäherung an den katholischen Kirchenbegriff,

[1]) In dem Actenstück gegen Schwenkfeld u. s. w. heisst es: „Agnoscimus haec symbola tradita esse in verbo dei conscripto per prophetas et apostolos" (C. R. III, 985).

welche schon darin liegt, dass die Glaubensartikel das Fundament der Kirche sein sollen, aber noch deutlicher in dem Satze, dass die Auslegung der heiligen Schrift durch Weisungen der Kirche bedingt ist. Melanchthon hat sich freilich bemüht, dieses in einem andern Sinne zu behaupten, als welcher in der römischen Kirche hergebracht war. Aber ob die beabsichtigte Abweichung von deren Grundsatze Stich hält, ist sehr zweifelhaft. Entweder wird die von der Kirche ausgehende Erinnerung, dass Johannes unter dem „Worte Gottes" die zweite Person der Trinität meine, durch die richtige methodische Erforschung aller einschlagenden Stellen des Neuen Testamentes doch nicht bestätigt werden. Oder, wenn das Umgekehrte erfolgt, so ist nicht einzusehen, dass da etwas anderes vorgeht, als wenn ein katholischer Theolog gemäss der Erinnerung seiner Kirche findet, dass überall im Neuen Testament das Abendmahl als Opfer, die Justification als Gerechtmachung, die Einsetzung von Bischöfen im Sinne der apostolischen Succession zu verstehen sei. Wenn Melanchthon dagegen einwenden würde, dass in der ältesten Kirche andere Deutungen dieser Begriffe und Verhältnisse nachweisbar sind, als welche in der römischen Epoche zustandegekommen sind, so sind auch die Denkformen des Athanasius von den apostolischen Schriften durch einen abweichenden Verlauf der Theologie getrennt, der ursprünglicher ist als jene. Endlich erscheint in diesen Erörterungen Melanchthons die mechanische Unterscheidung zwischen einem correcten Verlaufe der Lehre in der altkatholischen Kirche und den daneben auftretenden und danach überwuchernden Verfälschungen der Lehre, welche bei genauerer Erforschung der Geschichte nicht bestehen kann. In der fortgesetzten Linie seines Geschichtsverfahrens steht die Theorie des Calixtus; aber auch gegenwärtig ist die Methode der Dogmengeschichte über jene fehlerhaften Andeutungen Melanchthons noch nicht hinausgelangt.

Indem ich den von Melanchthon angedeuteten Weg der kirchengeschichtlichen Forschung als fehlerhaft bezeichne, beschränke ich den daran haftenden Vorwurf auf die, welche noch immer keinen andern Weg einschlagen. Denn Melanchthon hatte grade damals wichtigere Interessen als die notwen-

dige Methode der Dogmengeschichte zu vertreten. Der Kaiser eröffnete gegen Ende 1539 neue Verhandlungen über einen Ausgleich, der, wenn er gelang, doch nur darauf hinausführen konnte, dass die Klarheit der evangelischen Lehrbildung verwischt und die Reinheit des Gottesdienstes getrübt würde. Zugleich nahmen die Reformatoren in der öffentlichen Meinung die Geneigtheit wahr, auch einen geflickten Frieden anzunehmen. Um so achtungswerter ist die Festigkeit, mit der die Theologen [1]) den in den alten Symbolen wie in der Augsburgischen Confession und der Apologie bezeugten Consensus der katholischen Kirche aufrecht erhalten, an dem sie weder eine Aenderung noch einen Zusatz zulassen wollen. Mit derselben Entschiedenheit verwerfen sie im Cultus die stillen Messen, den Messkanon, die Anrufung der Heiligen, die Mönchsgelübde, den Cölibat der Priester, die Communio sub una, die verschiedenen Weihungen von Wasser u. s. w., die Todtenmessen. Hievon werden als Adiaphora unterschieden die kanonischen Lectionen, die Priesterkleidung und ähnliches. Solche Uebungen werden nämlich vorläufig zugelassen, sobald die Bischöfe gegen den evangelischen Gottesdienst Nachsicht zeigen; im entgegengesetzten Falle werden aber auch diese Ordnungen des Cultus für unausführbar erklärt.

Die Ereignisse der Jahre 1537—1540 sind entscheidend für die Feststellung des kirchlichen Selbstgefühls der Reformatoren. Grade die Versuche einer Ausgleichung des Streites erst durch das päpstliche Concil, dann durch die vom Kaiser angeordneten Religionsgespräche rufen in den Reformatoren die Erkenntnis und den Entschluss hervor, dass ihre Kirche die authentische katholische Kirche, und dass der Lehrbegriff, in dem sie sich der päpstlichen entgegenstellt, unveränderlich sei. Deshalb haben sie in berechtigter Abneigung

---

[1]) Uebereinstimmender Gedankengang in den zu Anfang 1540 verfassten Actenstücken, in der „Consultation, ob die evangelischen Fürsten einen weltlichen Frieden mit den Bischöfen annehmen sollen“ (C. R. III, 927), und in dem von Melanchthon verfassten Schreiben Concionatoribus Norimbergensibus (III, 958). Zu vergleichen ist auch der Bescheid der Schmalkaldischen Bundesgenossen an die kaiserlichen Gesandten (III, 990).

gegen die Religionsgespräche zu Worms und Regensburg sich ausdrücklich vorgenommen, nicht einen Vergleich auf Kosten ihrer Ueberzeugung einzugehen, vielmehr die Gegner zur Anerkennung des Rechtes ihrer Lehre zu bringen [1]). Und Melanchthon, der zu Worms und Regensburg das Wort führen musste, hat damals unter den schwierigsten Umständen eine Festigkeit bewiesen, welche ebensowohl zu seiner Charakteristik dienen dürfte wie der Katalog der Fälle, in welchen er sich vorgeblich durch die „grandiose Gestalt der alten Kirche" hat imponiren lassen. Persönlich hat er nicht mehr Zutrauen zu den Vergleichsverhandlungen gehabt als irgend ein anderer, vielmehr in einem Privatbrief (an Veit Dietrich, C. R. IV, 116) dieselben für töricht und gefährlich erklärt, indem es das Einfachste und Klarste sei, sich auf die Augsburgische Confession zurückzuziehen und nur über sie Auskunft zu geben, wenn der Kaiser oder wenn eine Synode urteilen sollte. Auch die Anerkennung, welche Melanchthon zu Regensburg Contarinis Darstellung der Rechtfertigungslehre schenkte, verrät keine Unsicherheit im „Bekenntnis". Jene Formel war ein Compromiss, zu doppelter Auslegung bestimmt und geeignet, aber überwiegend evangelisch. Wenn der Kurfürst und Luther aus der Ferne sie trotzdem misbilligten, so waren sie in ihrem Recht; Melanchthon aber war mit seinem Verfahren nicht im Unrecht; denn zu welchem Zweck konnte ihn sein Landesherr nach Regensburg schicken, als höchstens dazu, dass das Mass der möglichen Annäherung beider Parteien ermittelt werde? Und Contarinis Darstellung ist die wertvollste Urkunde dafür, dass die Rechtfertigungslehre der Reformatoren dem religiösen Zuge der abendländischen Kirche zum richtigen Ausdruck verholfen hat [2]). Auch die Annahme der vier ersten Ar-

[1]) Bedenken auf den Tag zu Worms (C. R. III, 1153): „Und ist auch in alle Wege anzuzeigen, wie wir in diese Unterrede treten, dass wir die Vergleichung nicht verstehen für einen Abfall oder Defection, sondern haben uns derhalben eingelassen, dass wir hoffen, so wir mit Leuten, die eines guten Gewissens, handeln würden, dass man befinden würde, dass die Lehr in unseren Kirchen recht sei, dadurch dann Kais. Maj. besser zu berichten, denn bisher geschehen, und alsdann möchten Wege gesucht werden zur Einigkeit."

[2]) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. III, S. 125.

tikel des „Regensburger Buches“ über den Urstand der Menschen, die Freiheit des Willens, Ursprung der Sünde und Erbsünde hat den Sinn des Compromisses, da sie, wie Melanchthon sagt, richtig verstanden so hingehen konnten. Hingegen in allen übrigen Streitfragen hat er damals nichts nachgegeben.

Die Haltung Melanchthons auf diesen Religionsgesprächen war also unter den schwierigsten Verhältnissen durchaus correct und charaktervoll. Ueberhaupt erscheint er in dieser Epoche auf der Höhe seiner Leistungen. Deshalb ist sowohl für seine damalige Stellung als auch für seine Einwirkung auf die folgende Generation der Theologen die Veränderung der Lehre von der Kirche wichtig, welche er in der neuen Ausgabe der Loci von 1543 vornahm. Er hat nämlich jetzt den seit 1537 praktisch gewordenen empirischen Begriff von der evangelischen Kirche an die Stelle der kritischen Behandlung des Gegenstandes gesetzt, welche in der Ausgabe von 1535 mit der Augsburgischen Confession und der Apologie übereinstimmte. Man kann nun freilich nicht behaupten, dass die neue Lehre von der Kirche das Gepräge reifer Ueberlegung und zweckmässiger Anordnung an sich trägt. Es kann nämlich für die dogmatische Darstellung irgend einer christlichen Lehre nichts fataler sein, als wenn sie unter dem vorherrschenden Einflusse des Fehlers einer fremden Darstellung steht. Dann führt der Trieb der Abwehr des Fehlers sicher zu einer schiefen Anschauung des Ganzen, welches begriffen werden soll. Melanchthon nun beginnt den locus de ecclesia [1]) mit einem Ausfall gegen die schon 1540 bekämpften Skeptiker und Individualisten, die sich mit einer unsichtbaren Kirche begnügen, und erklärt, dass er die Kirche nur als die sichtbare ins Auge fasse. Die seit 1537 von ihm eingeschlagene Betrachtungsweise, welche aus dem praktischen Gegensatz gegen die römische Kirche und zugleich aus der theoretischen Analogie mit deren Auftreten entsprungen war, ist ihm jetzt deshalb massgebend, weil sie sich am weitesten von jenen Skeptikern entfernt. Dabei hat er aber übersehen, dass das Prädicat der

[1]) C. R. XXI, 825.

Unsichtbarkeit auch von Luther der Kirche beigelegt worden war (s. o. S. 68), und doch wäre es die Aufgabe des Dogmatikers gewesen, die Bedeutungen des gleichlautenden Ausdrucks zu unterscheiden. Hätte Melanchthon diesen Weg eingeschlagen, so wäre er auf den religiösen Begriff von der Kirche zurückgeführt worden, dem er selbst früher Ausdruck verschafft hat. Der blosse Gegensatz gegen die Skeptiker hielt ihn aber bei der empirisch-praktischen Beschreibung der Kirche zurück; er ist zugleich in dem Eingang der Darstellung so wenig Herr derselben, dass er nur in verschiedenen Anläufen die Merkmale zusammenbringt, auf welche es ihm ankommt. Die Sätze lassen sich so zusammenstellen: „Ecclesia visibilis est coetus vocatorum, id est profitentium evangelium dei, — ubi sonat vox evangelii et ministerium evangelii conspicitur, per quod patefecit se deus et per quod est efficax, — ubi articuli fidei recte docentur et non defenduntur idola, et ad hanc ecclesiam nos adiungamus et nostram invocationem et confessionem ipsius precibus et confessioni aggregemus, — in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes.“ Die wissenschaftliche Genügsamkeit Melanchthons hat ihm gestattet, diese Merkmale ohne alle Ordnung aufeinanderzuhäufen; wenn man an ihn die Fragen stellte, welches das Wesen und was der Zweck der Kirche sei, so können dieselben aus diesen Sätzen nicht beantwortet werden. Die Einheit der Menschen als Kirche ist nur nach gewissen gleichartigen Erscheinungen bemessen; innerlich sollen sie von ungleicher, ja entgegengesetzter Art sein. Warum sie trotzdem äusserlich zusammen sind, wird nicht erklärt. Sofern nämlich die Kirche ein Gebiet göttlicher Wirkungen sein und daran ihren Wert haben wird, so ist das active Bekenntnis zu dem Evangelium oder die Anerkennung der Glaubensartikel dagegen gleichgültig; denn dieses Merkmal wird gleichmässig beiden Massen beigelegt, den Gläubigen und den Unwiedergeborenen. Die Beziehung der so beschaffenen Kirche auf Gott wird also nur durch das Bestehen des Predigtamtes in ihr bezeichnet, nämlich dahin, dass Gott durch die Personen, welche dieses Amt üben, also den Gnadenwillen Gottes unter den rechten Bedingungen zu vernehmen geben, Heilswirkung

auf einen Teil der Kirchenglieder ausgehen lässt. Wenn weiterhin gefragt wird, wo diese Kirche besteht, so fügt Melanchthon hinzu, in derselben Weise, wie es in der Schrift „De ecclesia“ der Fall war, dass die päpstliche Herrschaft die falsche Kirche, die wahre aber da sei, wo das fundamentum, quod est Jesus Christus feststeht. „Hoc dicto complectitur (Paulus) cognitionem incorruptam omnium articulorum fidei et prohibitionem idolorum.“ Und so sehr überwiegt die Aufmerksamkeit auf diese theoretische Function der Kirche, dass von dem rectus usus sacramentorum nur beiläufig die Rede ist. Endlich ist auch das Merkmal der Gebetsanrufung Gottes, das fortan in allen Aeusserungen Melanchthons über die Kirche uns begegnet, grade in der vorliegenden Darstellung ohne die gebürende Betonung geblieben. In einer fast gleichzeitigen akademischen Rede (1544) de invocatione dei erklärt er freilich die christliche Gottesverehrung für das Merkmal, das die Kirche von allen Völkern unterscheidet, und um deren willen erst die richtige Gotteserkenntnis in der Kirche notwendig ist [1]). Das ist ein Gedanke, der für die Lehre von der Kirche den höchsten Wert hat. Aber nicht nur hat Melanchthon denselben niemals gründlich verfolgt, sondern am wenigsten ist er in der vorliegenden Lehrdarstellung darauf bedacht gewesen, das Merkmal der Glaubensartikel dem der Gottesverehrung als das Mittel unterzuordnen. Vielmehr gilt ihm jenes Merkmal so entschieden als das Fundament der Kirche, dass er demgemäss die Kirche, welche nicht ein Staat sein soll, als eine Art von Schule begreift [2]).

Dieses Ergebnis ist einer sorgfältigen Betrachtung wert. Die Formel ist der folgerechte Ausdruck einer Gedankenrich-

---

1) C. R. XI, 659; cf. XII, 8: „Verae doctrinae adseveratio necessaria ad dei agnitionem et invocationem.“

2) C. R. XXI, 835: „Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum pontificum, sed coetum similem scholastico coetui. — Erit aliquis visibilis coetus ecclesia dei, sed ut coetus scholasticus; est ordo, est discrimen inter docentes et auditores.“ XII, 367: „Conspicitur ecclesia ut honesta aristocratia seu pius ordo docentium et discentium christianam catechesin, qui dispersus eandem tamen verae doctrinae et piae invocationis vocem sonat.“

tung; deren frühere Spuren nachgewiesen sind. Der Fehler, der in diesem Satze handgreiflich an den Tag tritt, entspringt zunächst aus folgendem Irrtum. Indem das Merkmal des schulmässigen richtigen Lehrbegriffs am geeignetsten war, zwischen der wahren Kirche und der falschen unterscheiden zu lassen, hat Melanchthon gemeint, dass er auch als das entscheidende Hauptmerkmal, ja als der wesentliche Grund für den innern Bestand und Zusammenhang der rechten Kirche anzusehen sei. Aber wenn die schulmässig ausgeprägte Lehre dazu hinreicht, den Wert der rechten Kirche nach aussen zu vertreten, so folgt doch daraus nicht, dass die Kirche an und für sich eine Abart von Schule sei. Nun bleibt freilich dieses Ergebnis immer behaftet mit der Nachwirkung des ursprünglichen Begriffs von der Kirche, also begleitet von der Behauptung, dass Gott durch die Predigt seines Wortes in der empirischen Kirche heilsmässiges Leben wirkt. Aber auch diese Correctur seines empirischen Kirchenbegriffs macht Melanchthon meistens dadurch unwirksam, dass er den Unterschied zwischen der religiösen Anschauung und der theoretischen Formulirung des Glaubensinhaltes, zwischen dem Evangelium als dem Gnadenwillen Gottes und der rechten Lehre als der menschlichen Erkenntnis desselben nicht festgehalten hat. Dieses ist besonders deutlich der Fall in der sogenannten „Wittenberger Reformation“ (1545), jenem wichtigen Document, welches das gesammte Unternehmen der Reformation vor dem Kaiser legitimiren sollte, als derselbe damit umging, seine eigne Ordnung der Kirche aufzurichten, und welches für die späteren evangelischen Kirchenordnungen den Typus abgegeben hat. In dieser von Melanchthon deutsch und lateinisch verfassten Schrift ist der Gebrauch der einschlagenden Begriffe von Gottes Wort und kirchlichem Lehrbekenntnis und dergleichen durchaus verworren [1]). Aber so

[1]) C. R. V, 580: „Gott hat sich in gewissen Zeugnissen geoffenbart, und ein besondere Lehr und Wort gegeben und daran sein recht Erkenntnis gebunden, dass diejenigen sollten eine Kirche sein, so dieselbe seine Lehre und Wort lehren, lernen, annehmen und bekennen werden. Und hat sich also nach dem Fall geoffenbaret, dass er wolle seinen Sohn senden und durch denselben Vergebung der Sünde, Gnade, Gerechtigkeit und

viel ist klar, dass der Schwerpunkt des kirchlichen Selbstgefühls auch in diesem Actenstück in das Bekenntnis der Kirche und nicht mehr in das Evangelium Gottes gelegt wird. Diesem Umstand aber entspricht die Formel, dass die Kirche eine Art Schule sei. Es ist merkwürdig, dass die Wertschätzung des kirchlichen Bekenntnisses in dem Gedankenkreise Melanchthons nach einander in ganz entgegengesetzten Richtungen gewirkt hat. Das kirchliche Bekenntnis dient ihm seit 1537 zu der Ausdehnung des kirchlichen Selbstgefühls in der Behauptung: die evangelische Kirche ist die katholische. Jetzt erfolgt aus derselben Wertschätzung des Bekenntnisses für den Bestand der Kirche selbst die Einschränkung des kirchlichen Selbstgefühls in der Behauptung: die wahre allgemeine Kirche ist eine Art von Schule. Diese Sätze aber sind die beiden ersten Schritte, in denen die deutsche Reformation auf die Bahn zur lutherischen Kirche gelangt. Knüpfen sich nun an beide Behauptungen entgegengesetzte Eindrücke, der der Grossartigkeit an die erste, der der Kleinlichkeit und Beschränktheit an die zweite, so haften diese abwechselnden oder gemischten Eindrücke auch an der nachher zustandegekommenen lutherischen Kirche.

---

ewiges Leben geben. Diesen hat er auch hernach mit gewissen Zeugnissen gesendet, und ist also die Kirche auf diesen Heiland und auf dasselbe Wort, dadurch der Sohn geoffenbart ist, gegründet. Wer nun diesen Sohn nicht hören will und das Evangelium verachtet, ganz oder etliche Artikel, die können Gottes Volk nicht sein. Darum soll dieses in christlicher Reformation das erste Stück sein, dass das heilige Evangelium rein und unverfälscht erhalten werde, wie die alten Concilien fürnehmlich von der Lehre wegen gehalten sind und das Nicenum ein löblich Symbolum gemacht zur Erhaltung des rechten, reinen Verstands vom Sohn Gottes. Und wiewohl hernach oft Reformationes vorgenommen, so ist doch von vornehmen Artikeln christlicher Lehr darin wenig gehandelt. Jetzt hat Gott seine Gnade verliehen, dass die Lehre des Evangelii in allen nötigen Artikeln erkläret, davon wir eine Confession 1530 Kais. Maj. überantwortet, bei welcher wir zu bleiben gedenken, wie dieselbe in ihrem rechten Verstand lautet. Darum wir auch für nötig halten, dass der Verstand derselben Lehre, die wir in unseren Kirchen, Confession und Katechismus bekennen und lehren, einträchtig in allen Kirchen gepredigt und gehalten würde."

Es wird nicht nötig sein, für die Epoche von Luthers Tode an durch besondere Zeugnisse festzustellen, dass Melanchthon sich in den nachgewiesenen Anschauungen von der Kirche treu geblieben ist. Bei allen möglichen öffentlichen und halb öffentlichen Gelegenheiten spricht er die Gedankenreihe aus, dass die wahre katholische Kirche und die rechte Anbetung ohne Götzendienst bei den Evangelischen sei, welche in den Symbolen der alten Synoden und in der Augsburgischen Confession den katholischen Consensus bekennen und festhalten, und bei denen Gott durch das Predigtamt zum Heile für Viele wirkt. In diesen Grundgedanken war ohne Zweifel der theologische Nachwuchs seit den vierziger Jahren durchaus befestigt. Ueberdies hat Melanchthon diese Lehre von der Kirche im Examen ordinandorum und in der Repetitio confessionis Augustanae (beide 1552) wiederholt, Compendien, welche er nebst der letzten Ausarbeitung der Loci in sein Corpus doctrinae (1560) aufnahm. Melanchthon hat übrigens den schon früher festgestellten Vorsatz, an der Lehre der evangelischen Kirche nichts zu ändern oder verändern zu lassen, sowohl gegen das Interim Karls V. als auch in seiner ihm aufgezwungenen Beteiligung am Leipziger Interim des Kurfürsten Moritz, aufrecht erhalten [1]). Er hat ferner die Verbindlichkeit der Augsburgischen Confession gegen die Abweichungen betont, welche Andreas Osiander und Matthias Lauterwald in Elbing begingen, dieser in dem Satz, dass die Sündenvergebung nicht bloss durch den Glauben, sondern durch die Reue und andere Leistungen angeeignet werde [2]). Innerhalb dieses Rahmens von Vorstellungen hebe ich nur folgende einzelne Punkte hervor.

Als die Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahle in Bremen zwischen dem Ubiquitisten Timann und Hardenberg stattfanden, hat Melanchthon mit den übrigen Wittenberger Theologen ein Gutachten gegen die neugebildeten Formeln Timanns abgegeben (1557). Hierin berichten sie, dass in Kursachsen „der Artikel vom Abend-

---

1) C. R. VI, 882; VII, 98. 382. 466. 478. 553.
2) C. R. VIII, 284. 356.

mahl des Herrn Christi einträchtiglich laut der Confession zu Augsburg gepredigt wird“ [1]). Demgemäss hat Melanchthon schon in der Wiederholung der Augsburgischen Confession die Abendmahlshandlung dahin beurteilt, dass sie nach dem Willen Christi selbst das Bekenntniszeichen der Particularkirche sei [2]). Es ist nicht möglich, die Meinung Melanchthons anders als so aufzufassen. Da sich nun der Satz in seinem geschichtlichen Sinne bloss auf die römische und die evangelische Kirche beziehen kann, so gesteht er indirect zu, dass Christus den römischen Katholiken ihre Art von Abendmahlshandlung als Correlat ihres genus doctrinae verordnet habe. Dadurch aber ist die Voraussetzung durchkreuzt, dass die römische Kirche die falsche, die evangelische die rechte katholische Kirche sei. Wenn jedoch die evangelische Kirche festhält, dass sie die allgemeine ist, so wird sie das in ihr richtig verwaltete Abendmahl als das Bekenntniszeichen der allgemeinen

---

[1]) C. R. IX, 16.

[2]) C. R. XXVIII, 417: „Filius dei vult hanc publicam sumtionem confessionem esse, qua ostendas, quod doctrinae genus amplectaris, cui coetui te adiungas.“ — Der von Melanchthon in der Confess. Saxonica ausgesprochene Grundsatz über die Bestimmung des Abendmahls als Bekenntniszeichen der Particularkirche wird vorher von den Züricher Theologen geltend gemacht in einem Schreiben an die Strassburger 10. Januar 1547 (C. R. XL, 462). Die letzteren hatten sich beklagt, dass zwei junge Züricher Theologen, welche in Strassburg studirten, daselbst nicht am Abendmahl teilnahmen. Indem nun die Züricher die Abweichung Bucers von Zwingli in der Abendmahlslehre als Zustimmung zu Luther beurteilen, billigen sie das Verhalten ihrer Angehörigen aus folgenden Gründen: „Quoniam communicatione sacramentorum palam profitemur fidem nostram, admonuimus illos diligenter, ne cum illis communicent, quibus non eandem nobiscum in dogmatibus et sacramentis doctrinam et fidem esse intelligant . . . . Qui sacramentis vobiscum communicant, ipsa communicatione profitentur, se eandem vobiscum habere de sacramentis fidem. Atqui iuvenes nostri non eandem vobiscum fidem habent: cur ergo opere profiterentur foris, quod intus in animo non sentiunt?“ Hieraus ergiebt sich der Zwinglische Geschmack des Grundsatzes, dass das Abendmahl als Bekenntniszeichen der Particularkirche gelten solle. Hierauf konnte man nur geraten, wenn man die Handlung überhaupt als Bekenntniszeichen beurteilte. Der Grundsatz Melanchthons ist also im Widerspruch mit der objectiven Bedeutung des Abendmahles als Sacramentes Christi.

Kirche handhaben, wenn sie alle dazu annimmt, welche durch ihre Unterwerfung unter Gottes Gnade und die Sündenvergebung um Christi willen ihre Richtung auf den reinen Verstand des Evangeliums kundgeben. Freilich wer auf dem Standpunkte dieser Kirche als Ketzer angesehen werden müsste, hätte keinen Anspruch auf die Gemeinschaft des Abendmahls der allgemeinen Kirche. Dieses wären die Bestimmungen, welche folgerecht aus der Grundbehauptung der evangelischen Kirche, dass sie die allgemeine sei, abzuleiten waren. Sie würden der römischen Kirche gegenüber auch durchaus praktisch gewesen sein. Denn obgleich deren Glieder von den Evangelischen niemals als Ketzer bezeichnet worden sind, schon aus reichsgesetzlichen Gründen, so macht die römische Kirche den gleichen Anspruch an Allgemeinheit, und schliesst daraus, dass die „der Augsburgischen Confession Verwandten" als Ketzer an ihrem Abendmahl nicht teilnehmen dürfen. Hieraus also folgte die gegenseitige Absperrung beider Kirchen im Abendmahl von selbst. So particularistisch aber, wie sich Melanchthon ausdrückt, ist sein Satz nur effectiv geworden gegen die Zwinglianer und Calvinisten, sowie gegen die Anhänger seiner Abendmahlslehre. Ich sehe auch nicht ein, dass die Confusion geringer wird, wenn man diejenige Voraussetzung der werdenden lutherischen Kirche, welche Melanchthon bei dieser Gelegenheit bloss vergessen hat, ausdrücklich in Abrede stellt, in dem Bekenntnis, dass die lutherische Kirche „nicht so stolz und bornirt sei, sich für die allgemeine (katholische) zu halten" [1]). Denn wenn die lutherische Kirche nur eine particulare sein will, so hat sie kein Recht, dem richtig verwalteten Abendmahl Christi, welches allgemeines Merkmal der allgemeinen Kirche ist, einschränkende Bedingungen hinzuzufügen, welche über die Forderung des Vertrauens auf Gottes Gnade und der Bussfertigkeit hinausgehen. Vielmehr ist das Abendmahl als Stiftung Christi den Bedingungen durchaus übergeordnet, in welchen sich die Analogie der Kirche mit einer Schule zu erkennen giebt. Jene Auf-

[1]) Delitzsch, Die bayerische Abendmahlsgemeinschafts-Frage (1852) S. 11.

stellung Melanchthons also ist eine verhängnisvolle Folgerung aus der Einengung seiner Vorstellung von der allgemeinen Kirche auf den Begriff der Schule.

Allein soweit hieran etwas wahres ist, kam es doch darauf an, dass für die evangelische Kirche als Schule ein anderes Verfahren in dem Verständnis der heiligen Schrift ausgemittelt wurde, als die römische ausübte. In der letztern gilt der Grundsatz, dass der an sich ungleiche und undeutliche Sinn der heiligen Schrift den Massstab seines Verständnisses an der vorgeblich einhelligen Ueberlieferung in der Kirche und ihren dogmatischen Entscheidungen finde. Die Undeutlichkeit der heiligen Schrift lehnt nun Melanchthon mit gutem Rechte ab, so lange er dessen eingedenk ist, dass die Offenbarung den Gnadenwillen Gottes betrifft. Er hätte sich damit begnügen können, dass die Gedanken, welche in diesen Begriff von der Offenbarung einmünden, mit aller möglichen Evidenz in der heiligen Schrift an den Tag treten, und er hätte folgern dürfen, dass anderes weniger Evidentes, was zu widersprechender Auffassung Anlass giebt, zum Verständnis der Offenbarung nichts beitrage. Diese Entscheidung aber war ihm nicht zugänglich, da er in der Lage war, im Namen der evangelischen Kirche sich ebenso für die christologischen Satzungen der alten Kirche zu interessiren wie für die Lehre von dem freien Gnadenwillen Gottes. Deshalb hat er diejenige Stellung weiterhin behauptet, welche er in der Schrift „De ecclesia“ eingenommen hat (S. 81). Er sagt nämlich [1]), die Kirche sei velut grammatica sermonis divini. In dieser Eigenschaft trage sie nichts neues vor, was nicht in der heiligen Schrift enthalten sei, sondern zeige in derselben die Ordnung der Sachen und die Eigentümlichkeit der Rede. Hievon wird nun wieder die Anwendung gemacht auf den Sinn des Johanneischen Prologs, nämlich dass die Athanasianische Deutung desselben im Texte selbst überliefert sei. Denn, heisst es, weder die Engel noch die Menschen haben ein solches Ansehen, um einen solchen Glaubensartikel zu gründen.

Diese Aufstellung bietet ein mehrfaches Interesse dar.

1) In der an Thomas Cranmer gerichteten Vorrede zu Flacius' erster Schrift: „De voce ac re fidei“ (1549) im C. R. VII, 345—349. Ebenso in der Vorrede zur „Enarratio symboli Niceni“ (1550) VII, 576.

Was zunächst Melanchthons eignen theologischen Gesichtskreis betrifft, so hat auch der Osiandrische Streit seine besondere Aufmerksamkeit auf das christologische Dogma gelenkt. Hat er in der ursprünglichen religiösen und theologischen Richtung nicht die Naturen in Christus, sondern seine Wohltaten als bemerkenswert angesehen, so hält er es nachher für notwendig, dass eine kirchliche Erklärung erfolge über die Eigenschaften der trinitarischen Personen, die Ordnung ihrer Einwohnung in den Heiligen, über die Eigenschaften Christi und seiner beiden Naturen [1]). So tief hat ihn diese Frage bewegt, dass er unter den Gründen seiner Geneigtheit zu sterben auch die Aussicht aufführt, dass er im jenseitigen Leben lernen werde, qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo [2]). Hieraus ergiebt sich, dass das Problem, welches auf Anlass der Streitigkeiten über das Abendmahl einen so starken Einfluss auf die Fixirung des Luthertums ausgeübt hat, und welches den augenfälligsten Abstand zwischen der lutherisch gewordenen Kirche und dem ursprünglichen Massstabe der Reformation Luthers bezeichnet, auch für Melanchthon nicht gleichgültig geblieben ist. Wenn auch andere Gründe sein Interesse an diesem Thema hervorgerufen haben, so reicht er doch in seiner letzten Lebensepoche Bestrebungen die Hand, welche in der Entwicklung der Kirche bis zur Concordienformel hin einen ganz besondern und hervorragenden Einfluss in einer Richtung geübt haben, welche scheinbar Melanchthon ganz zuwiderlief.

Auf diesem Punkte haben namentlich Brenz und seine würtembergischen Nachfolger die Entscheidung herbeigeführt. Dieselben haben aber auch verhindert, dass die von Melanchthon formulirte Schätzung der Kirche als der Grammatik der heiligen Schrift zu einer officiellen Regel in der lutherischen Kirche geworden ist. In dieser Beziehung ist der Artikel von der Kirche in der von Brenz verfassten Würtembergischen Confession (1550) massgebend geworden für die Grundsätze, welche in der Einleitung der Concordienformel ihren Platz

---

1) An Herzog Albrecht von Preussen. C. R. VIII, 457.
2) C. R. IX, 1098.

gefunden haben. Es ist eine sehr geschickte Darstellung, in welcher Brenz sowohl der empirischen Auffassung der Kirche, die seit 1537 bei Melanchthon hervortritt, als auch dem ideellen Massstabe der C. A. zugleich gerecht wird. Er bezieht das Urteil: „ich glaube die eine, heilige, allgemeine Kirche" auf die in der Geschichte erscheinende Gemeinde, die zwar vom heiligen Geiste geleitet wird, der aber falsche Christen beigemischt sind, welche doch die Sacramente richtig verwalten können; in dieser Kirche walte die Vergebung der Sünden, sie habe Zeugnis von der heiligen Schrift abzulegen, über alle Lehrweisen zu urteilen, sei berechtigt, die heilige Schrift auszulegen. Diese Merkmale sind der Art, dass sie ebenso von der römischen wie von der evangelischen Kirche für sich in Anspruch genommen werden. Deshalb wird die Frage erhoben, wo diese Kirche zu finden sei? Die Antwort ist im Sinne der ursprünglichen reformatorischen Instanz: „Ubi evangelion Christi sinceriter praedicatur et sacramenta eius recte iuxta institutionem Christi administrantur." Was nun aber die Befugnisse der Kirche betrifft, die heilige Schrift auszulegen und über die Lehre zu urteilen, so bedeutet das nicht, „quod ecclesia habeat liberam potestatem quicquid statuendi ac etiam si libeat mutandi scripturam et fingendi novam doctrinam ac instituendi novos cultus dei". Vielmehr hat die Kirche, indem sie die Stimme Christi anerkennt, von ihm eine sichere Regel empfangen, „propheticam videlicet et apostolicam praedicationem, iuxta quam debet obscura, si quae videntur, scripturae loca interpretari et de doctrinis iudicare". In der letztern Hinsicht aber hat sie sich zu halten „intra metas sacrae scripturae, quae est vox sponsi sui, a qua voce nulli, ne angelo quidem fas est recedere" [1]). In der Richtung dieser Bestimmungen liegt die Erklärung der schwäbisch-niedersächsischen Concordienformel, dass „allein Gottes Wort die einige Richtschnur und Regel sein und bleiben solle, welchem keines Menschen Schriften gleich geachtet, sondern demselbigen alles unterworfen soll werden" [2]). Und die Ber-

[1]) Bei Pfaff, Acta et scripta publica eccl. Wirtembergicae (1720) p. 325.

[2]) A. a. O. S. 385.

gische Concordienformel hat zur Bewährung dessen hinzugefügt, dass alle Symbole und die reformatorischen Bekenntnisse nicht das Ansehen eines Richters behaupten, sondern nur zeigen, wie man zu gewissen Zeiten die heilige Schrift verstanden hat und wie die mit derselben streitenden Satzungen verworfen sind.

Die exegetische Praxis in der lutherischen Kirche ist freilich auch unter dem Schutze dieser Bestimmungen zunächst keine andere gewesen, als welche in Melanchthons Verfahren angezeigt war. Man liess sich im stillen doch durch die kirchliche Ueberlieferung daran erinnern, was in gewissen Sätzen der heiligen Schrift gefunden werden durfte. Die Auslegung der heiligen Schrift aus sich selbst ist lange ein leerer Anspruch gewesen und will auch jetzt nicht jedem gelingen. Nichts desto weniger ist die Zugänglichkeit der lutherischen Kirche für ähnliche Reformationen, als aus welcher sie hervorgegangen ist, dadurch gewährleistet, dass der in ihr gültige Grundsatz der Schriftauslegung auf der Linie von Brenz und nicht auf der von Melanchthon zustandegekommen ist. Die Aufstellung des letztern kam in der Sache dem römisch-katholischen Grundsatze zu nahe, als dass die sorgfältig berechnete Form des Ausdrucks zur Befestigung der notwendigen Grenze zugereicht hätte. Aber in diesem Falle hat er sich wiederum nicht von der grandiosen Gestalt der alten Kirche imponiren lassen, sondern hat nur einer Verlegenheit Ausdruck verliehen, deren Gründe ihm deutlicher geworden sind, als denen, deren Formel die Anwartschaft auf correcte Schriftauslegung für eine spätere Zeit begründet. Wenn man die Beiträge von Melanchthon und Brenz zu der werdenden lutherischen Kirche mit einander vergleicht, so hat der letztere sowohl in der Lehre vom Abendmahle, wie in der Festsetzung der Methode der kirchlichen Schriftauslegung jenem das Feld abgewonnen. Allein in der Lehre von der Kirche, welche den Umfang und die Richtung bezeichnet, in welcher sich die Reformation zur lutherischen Kirche einengt, steht auch Brenz nur auf Melanchthons Schultern. Und obgleich jener sich über die Schätzung des kirchlichen Bekenntnisses im Sinne Melanchthons nicht ausgelassen hat, so ist

doch die Zusammenstellung der Concordienformel, soweit sie auf Brenz' Einfluss zurückweist, und ihre Reception ein tatsächlicher Beweis dafür, dass Melanchthons Anschauungsweise die Tätigkeit aller dazu mitwirkenden Theologen beherrschte. Die Concordienformel enthält keinen Artikel von der Kirche, weil derselbe nicht streitig war; der Begriff von der Kirche aber, aus dem solches Unternehmen überhaupt aufgefasst werden konnte, ist die von Melanchthon seit 1537 vertretene Vorstellung von der Kirche, deren Fundament feste unwandelbare Glaubensartikel sind, und welche einer Schulgemeinschaft am nächsten vergleichbar ist.

Auch Flacius hegt nur diejenige Vorstellung von der Kirche, dass ihre Einheit in der menschlichen Erkenntnis Gottes und in deren Bekenntnis, Verbreitung, Verteidigung bestehe [1]). Deshalb verfolgt er auf Anlass des Religionsgespräches zu Worms (1557) das Bestreben, dass die Evangelischen erst alle Abweichungen von der C. A., die unter ihnen selbst vorkommen, verdammten, ehe sie den Römischen entgegentreten würden. Für Flacius nämlich sind alle einzelnen Glaubensartikel als Teile der Religion der Gegenstand gleicher Sorge. Sein schulmässiges Interesse an diesen Objecten ist in dem Masse gesteigert, als er die Gesammtbestimmung der Kirche zur Anrufung Gottes nicht beachtet, welche doch Melanchthon immer hervorhebt. Sein leidenschaftliches Eintreten für die Reinheit aller einzelnen Lehren, wodurch er Gottes Ehre er-

---

[1]) Flacius an die Gesandten des Herzogs Joh. Friedr. von S.-Weimar in Worms, C. R. IX, 199: „Indem Jesus um die Einigung der Jünger zu Gott betet, ne dubitaremus, de quo communionis genere loqueretur, circumscriptionem unico verbo adiecit, ut unum in nobis sint, petens nimirum, ut eiusdem veri dei cognitione, verae religionis acceptione, ardenti confessione, propagatione ac contra seductores defensione, eodemque denique spiritu sancto ad glorificationem patris coelestis inflammaremur. Cuius unitatis partem praecipuam declarans Paulus iubet nos idem sentire et idem dicere, ut primum scilicet eandem veram religionem unanimiter amplectamur, idemque de ea per omnes eius partes secundum veritatem sentiamus et postea etiam idem doceamus, confiteamur, propagemus, ac verbo eius contra omnes veritatis corruptores tueamur; idque non frigide ac timide, sed ardenter et constanter, excitante zelum in dectoribus nostris spiritu sancto."

strebt, und worin er dem Antrieb des heiligen Geistes zu folgen meint, ist in seinem Verfahren wie seinem Begriff von der Kirche das Surrogat für das Merkmal der Anrufung Gottes in der Kirche. Jedoch ist diese Auffassung der Kirche nur eine Anwendung von Melanchthons Satz, dass die Kirche Schule ist. Für die Schule ist jeder Lehrartikel von gleicher Wichtigkeit. In dem Gemüte des fanatischen Menschen verschob sich also die persönliche Religion, welche alle Glaubensartikel zu Mitteln ihrer selbst herabsetzen würde, in den brennenden Eifer für die Reinheit jedes Glaubensartikels. So bewährt freilich Flacius, dass er eine von Melanchthon verschiedene Gemütsart hat; aber er bewährt sich zugleich als dessen directen Schüler. Deshalb konnten sich die Flacianer und Melanchthon ohne Schwierigkeit darin begegnen, dass sie beiderseits die Augsburgische Confession als den Massstab der Schlichtung ihres Streites anerkannten, indem jeder dem andern die Abweichung von derselben zum Vorwurf machte [1]). In derselben Richtung und unter Voraussetzung desselben Begriffs von der Kirche kam schliesslich die Concordienformel als die Urkunde der fertig gewordenen lutherischen Kirche zustande. Muss man also als den ideellen Antrieb zu diesem Ziel hin den allen theologischen Parteien gemeinsamen empirischen Begriff von der Kirche ansehen, so ist in dieser formellen Hinsicht Melanchthon als der Urheber der lutherischen Kirche erwiesen.

Jedoch würde die Bedeutung dieses Ergebnisses und der Umfang seines Sinnes erheblich einzuschränken sein, wenn festgestellt werden müsste, dass die Bekenntnisgrundlage der sich fixirenden Kirche durch Melanchthons Gegner und im bestimmten Widerspruch gegen dessen eigne Meinung mit der Autorität Luthers identificirt worden wäre. In dieser Form nämlich wäre der Umstand zu bezeichnen, welcher noch zu untersuchen ist, da die directe Bezeichnung „lutherische Kirche" auch mit der Concordienformel noch nicht in Gebrauch ge-

---

[1]) Melanchthon an Flacius 5. September 1556; Gallus an Melanchthon 25. December 1556. C. R. VIII, 842. 932. Die weimarischen Theologen zu Worms IX, 314.

kommen ist, sondern erst später. Nach der hergebrachten Legende von der Freisinnigkeit und Unionsfreundlichkeit Melanchthons, welche in Heppes Annahmen culminirt, wäre nur den Flacianern zuzutrauen, dass sie die Autorität Luthers in die Grundlagen der „reformirten“ Kirche eingeschoben hätten, welche von ihren ursprünglichen Vertretern als die allgemeine, katholische der römischen gegenübergestellt worden war. Allerdings sind alle Gesichtspunkte, unter welchen nachher in der lutherischen Kirche die Autorität Luthers als etwas für sie wesentliches anerkannt worden ist [1]), schon von Flacius, seinen Genossen und den ihm nahe stehenden niedersächsischen Theologen geltend gemacht worden. Ausser einer von Preger mitgeteilten Notiz brauche ich nur die in die Melanchthonische Brief- und Actensammlung eingestreuten vereinzelten Urkunden zum Beweise dieser Tatsache zu verwenden. Allein diese spärlichen Proben reichen durchaus dazu hin. Also im Anfang des Jahres 1557 liessen Flacius und die Magdeburger Prediger durch die Braunschweiger, Hamburger und Lübecker Prediger von Koswig aus mit Melanchthon unterhandeln um diesem ein öffentliches Bekenntnis seines Fehlers in Sachen der Adiaphora abzugewinnen. Bei dieser Gelegenheit erklärt Flacius, dass er nicht aus Streitsucht die Angelegenheit betreibe, sondern „ne universus status religionis in Germania, per Lutherum instauratus, horribiliter everteretur“. Die mit ihm verbundenen Magdeburger Prediger erklären ihr Verfahren gleichzeitig daraus, „ut depositum Jesu Christi per Lutherum nobis demandatum diligenter servent“ [2]). Beide Gesichtspunkte haben schon die Hamburger Prediger geltend gemacht, als sie 1549 ein Warnungsschreiben an Melanchthon in Sachen des Leipziger Interim erliessen: — „qui post Lutherum, fidum et constantem purae doctrinae et veri divini cultus instauratorem ac propugnatorem, ecclesiam docuistis . . . Sanctum hoc vestrum depositum in nostris ecclesiis huc usque custodivimus.“ [3]) Nicolaus Gallus erklärt

1) Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen Reformirte und Lutherische Kirche.

2) C. R. IX, 25. 28.

3) C. R. VII, 367. 368.

demgemäss (1556), dass Melanchthons synergistische Lehrweise contra scripturam et doctrinam Lutheri in nostris ecclesiis verstosse [1]). In roher Uebertreibung versichert Anton Otto zu Nordhausen in einem an Justus Jonas gerichteten Briefe (1555), „se a sententia Lutheri id est Christi non discessurum“ [2]). Hiemit verglichen erscheint es als mässig, dass Flacius Luther als den dritten Elias proclamirt, als „Wagen und Reiter“ der Kirche Gottes (nach 2 Kön. 2, 12), den Gott zum Wiederhersteller der wahren Religion in dieser letzten Zeit gemacht hat [3]).

Das sind die Stichwörter, die unter den Gegnern Melanchthons üblich waren. Sie bezeichnen die Autorität Luthers als ein tatsächliches Merkmal der Lehre und der Einrichtungen der Kirche, welche sich der römischen gegenüber gestellt hatte. Aber dieses tatsächliche Merkmal wird durch die Behauptung der göttlichen Sendung Luthers zur Herstellung der Kirche zu einem wesentlichen Merkmal derselben ausgeprägt. Wenn Gottes Wort und Luthers Lehr sich decken, so kann auch Luthers Meinung als die Meinung Christi selbst geachtet werden. Wer hat nun dieses Gefüge von Vorstellungen zuerst in Umlauf gesetzt? Das ist Melanchthon gewesen! Es ist erklärlich, dass diese Schätzung Luthers erst nach seinem Tode an die Oeffentlichkeit tritt. Allein dasjenige, was wahr ist, spricht Melanchthon in dankbarer Erwägung der Fügung Gottes auch schon vor jenem Zeitpunkt aus. In der Vorrede zum ersten Bande der lateinischen Schriften Luthers (5. März 1545) fährt er nach einer Schilderung der frühern Lage der Kirche fort: „Sed pii agnoscunt emendationem divinitus factam esse, cum deus excitavit mentem Rev. Dom. Doctoris Martini Lutheri, ut irritatus impudentia Tetzelii puram et salutarem doctrinam de poenitentia,

---

[1]) C. R. VIII, 898.

[2]) C. R. VIII, 460.

[3]) In der Antrittsrede zu Jena 17. Mai 1557, handschriftlich in einem Helmstedter Codex (Preger II, 108), und in einer Anklage gegen Melanchthon, welche an den König Christian von Dänemark gerichtet ist, 23. September 1557 (C. R. IX, 297).

de iustitia fidei etc. monstraret“ [1]). Diese Betrachtung ist so unverfänglich, dass jeder, welcher sein Christentum auf dem Boden der Reformation ausüben will, in diesen Ausdruck der Dankbarkeit gegen Gott einstimmen wird. Warum ist aus dieser Wurzel jene starre, übertreibende und befremdende, schliesslich dogmatisch fixirte Beurteilung Luthers als des dritten Elias hervorgegangen? Weil die Gemeinde der Reformation durch die geschichtlichen Umstände ihrer Selbsterhaltung zwischen der römischen Kirche und den sectirerischen Unternehmungen sich darauf hingewiesen sah, den Lehrbegriff und die Kirchenordnungen, welche man gewonnen hatte, als etwas festes und unveränderliches zu behaupten. Dass Melanchthon auch dieser Bedingung des evangelischen Kirchentums den massgebenden Ausdruck verliehen hat, ist oben berührt worden (S. 85). Das Befremden, welches dieser Umstand bei uns Nachkommen erwecken mag, wird beseitigt werden, wenn ich daran erinnere, dass die Männer der Reformation sämmtlich der Ueberzeugung waren, dicht vor dem Ende der Welt zu stehen. Das spiegelt sich ja auch in der Bezeichnung Luthers als des dritten Elias [2]). Grade diese Eigenschaft ist aber ihm von Melanchthon beigelegt worden, unter

---

1) C. R. V, 692.

2) Schon im Jahre 1521 bedient sich Melanchthon der Bezeichnung Luthers als des Elias, und zwar so, dass seine Bekämpfung der Römlinge als Baalspfaffen den Vergleich begründet; in der Vorrede zu Didymi Faventini adversus Rhadinum pro Luthero oratio: „Cum Lutherum tuemur, sincerae theologiae causam agimus, quam ille hactenus plane Heliae spiritu adserit. Ringantur interim Romanenses Eccii, hirci et quidquid est prophetarum Baal.“ (C. R. I, 288.) In Melanchthons Briefen während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg heisst derselbe wiederholt Noster Helias (C. R. I, 448. 451. 453. 563. 565). Auch Luther selbst bekennt sich schon in einem Briefe von 1520 zu dem Titel, freilich mit der bescheidenen Wendung, dass er der Vorläufer Melanchthons sei, dem er durch sein heftiges Auftreten gegen die Gegner den Weg bereite (De Wette I, 478), so dass Melanchthon wie Elisa mit dem doppelten Masse des Geistes ihm nachfolgen werde (II, 10. 22. 50). Diese Beziehungen sind allerdings verklungen, indem nach dem Tode Luthers nur der von Maleachi ausgesprochene Typus des Propheten gilt, der vor dem Endgerichte auf die Bekehrung des Volkes Gottes hinwirken soll.

dem ersten Eindrucke der Verlassenheit, in welche der Tod Luthers seine Anhänger versetzen musste.

„Erat ille omnino currus et auriga Israel, a deo excitatus, ut evangelii ministerium instauraret et repurgaret, quod res ipsa ostendit. Necesse est enim fateri, per eum patefactam esse doctrinam, quae supra humani ingenii conspectum posita est. Tali doctore et gubernatore nos orbari magno dolore afficimur, non solum propter nostram academiam, sed etiam propter universum totius orbis terrarum ecclesiam, quam consiliis, doctrina, auctoritate et spiritus sancti auxilio regebat." So schreibt die Wittenberger Universität durch Melanchthons Feder an Justus Jonas, den Augenzeugen von Luthers Tod. „Obiit currus et auriga Israel, qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, — quem a deo excitatum vidimus fuisse", spricht Melanchthon an demselben Tage zu seinen Zuhörern [1]). Den von Gott erweckten Lenker der Kirche nennt er Luther kurz darauf in Briefen an Amsdorf und Anton Lauterbach [2]). Gleichzeitig schreibt er an den Kurfürsten Johann Friedrich, zugleich in seinem, Bugenhagens und Crucigers Namen: „Wie Paulus zu Timotheo spricht: das schöne Kleinod (depositum), das dir zu treuer Hand empfohlen, bewahre durch den heiligen Geist, also hat uns wahrlich gedachter Herr D. Martinus ein schönes Kleinod hinterlassen, den reinen Verstand christlicher Lehr, den wollten wir auch gern unverdunkelt auf die Nachkommen vererben." [3]) Die Rede beim Leichenbegängnis Luthers und die Herausgabe verschiedener Bände von Luthers Werken hat ihm dann wiederholt Veranlassung gegeben, die göttliche Berufung Luthers zur Herstellung des reinen Verstandes der heiligen Schrift und seine Bestellung zum Leiter der Kirche zu bezeugen [4]). Allein weitergehende Erklärungen

[1]) C. R. VI, 57. 59.

[2]) C. R. VI, 73. 92.

[3]) C. R. VI, 72. Ebenso Veit Dietrich in Nürnberg: „Reliquit nobis Lutherus depositum non vulgare, videlicet doctrinam ecclesiae repurgatam, quam vult deus bona fide custodiri." (Brief vom 25. März 1546 p. 90.)

[4]) C. R. XI, 627; VII, 398: „Divinitus excitatus ad restituendam doctrinae puritatem in ecclesia. . . . Ipse accensus divinitus doctrinam

gleicher Art sind diejenigen, in welchen Melanchthon sein eignes lehrhaftes Wirken der reformatorischen Wirkung Luthers lediglich untergeordnet hat. In einem offenen Briefe von 1549, mit dem er den ersten Angriffen von Flacius begegnete, beruft er sich nicht nur auf die Uebereinstimmung seiner Loci mit der C. A. als der Darstellung der katholischen Lehre, sondern macht geltend, dass er das Visitationsbuch von 1528 als einen Auszug der Lehre Luthers zusammengestellt habe [1]). Man könnte nun den Verdacht fassen, dass diese Aeusserung den Ansprüchen des Gegners in Hinsicht der schuldigen Anerkennung Luthers etwas mehr anbequemt wäre, als es der Gesinnung Melanchthons entspräche. Allein dieses wird nicht zugegeben werden können, da er bei anderen Gelegenheiten freiwillig sich ebenso ausspricht. Dieses ist der Fall in der Vorrede, mit welcher er 1553 die deutsche Uebersetzung seiner Loci der Frau seines Freundes Camerarius zueignet: „Nachdem nun der allmächtige Sohn Gottes seine Lehre wiederum durch den Ehrwürdigen Herrn, Doctorem Lutherum gnädiglich hat scheinen lassen, und ich hernach als ein armer Schüler zur Visitatio und Confessio gezogen bin, habe ich von vielen Sachen müssen disputiren, dadurch ich verursacht bin, diese Anleitung, Locos theologicos zusammenzuziehen, und ist mein Gemüt nicht anders gewesen, denn die einige Lehre, die in den sächsischen Kirchen ist, laut der Confession von 1530 zu erzählen." [2]) Am präcisesten aber drückt sich Melanchthon gleichzeitig in der Vorrede aus, mit der er die im vorangegangenen Jahre verfasste Repetitio con-

---

emendavit . . . . Denique confessiones edidit de omnibus doctrinae capitibus. . . . . Ut sapiens et eruditus gubernator ecclesiae et prophetarum et apostolorum comes . . . enarrat, considerat occasiones propheticarum enarrationum." (1549.) Zu vergleichen VIII, 2 (1553).

[1]) C. R. VII, 479: „Cum in prima inspectione ecclesiarum comperissemus admodum dissonos clamores esse ineruditorum de multis rebus, summam doctrinae, quam Lutherus in diversis et interpretationum et concionum voluminibus tradiderat, tanquam in unum corpus redactam edidi . . . ac semper omnia scripta iudicio ecclesiae nostrae et ipsius Lutheri permisi."

[2]) C. R. VIII, 33. 34.

fessionis Augustanae herausgegeben hat: „Nequaquam voluimus dissidia in nostris ecclesiis accendere, sed summam doctrinae, quae sonat in ecclesiis omnibus, quae Rev. D. Lutheri confessionem amplectuntur, recitare voluimus, ac repetimus sententiam confessionis, quae imperatori Carolo exhibita est in conventu Augustano a. 1530, etsi quaedam hic narrantur plenius“ [1]). Endlich beginnt die Vorrede zu der lateinischen Ausgabe des Corpus doctrinae, welche Melanchthon zwei Monate vor seinem Tode, 16. Februar 1560, geschrieben hat, mit diesem Satze: „Multi senes sapientia et virtute praestantes, et publicae concordiae ac pacis amantissimi, initio ante annos quadraginta doctrinam Lutheri non aliam ob causam, nisi quia veram esse iudicabant, amplexi sunt.“ Und später folgt: „Ne ipse quidem Carolus imperator sine cognitione delere doctrinam Lutheri et nostras ecclesias voluit“ [2]).

Ich meine genügende Zeugnisse dafür beigebracht zu haben, dass es Melanchthon gewesen ist, welcher diejenige Schätzung Luthers in Umlauf gesetzt hat, die auch Flacius und Genossen und die niedersächsischen Theologen in dem Streite gegen ihren Lehrer kundgaben. Und weil sie Melanchthons Schüler sind, und als solche grade in der Handhabung des Begriffes von der Kirche erscheinen, so wird es wohl keine zu kühne Vermutung sein, dass sie auch in dem vorliegenden Punkte nur die ausgesprochene Ansicht ihres Lehrers fortsetzen. Melanchthon also hat hiemit den Anstoss dazu gegeben, dass schliesslich der Name Luthers in den Titel der Kirche Augsburgischer Confession aufgenommen ist. Er ist sich durchaus nicht bewusst gewesen, dass seine Lehrweise eine Eigentümlichkeit und Selbständigkeit behaupte, welche Luthers reformatorischen und theologischen Leistungen gleich und dessen Ansehen gegenübergestellt werden könnte. In dieser Hinsicht darf daran erinnert werden, dass Melanchthon die Autorität des „Bekenntnisses Luthers“ oder der Schmalkaldischen Artikel und seines Katechismus in dem Examen ordinandorum (1552) anerkannt hat und zwar so, dass er jene

1) C. R. VIII, 49.
2) C. R. IX, 1050. 1051.

Documente vor der Augsburgischen Confession nennt [1]). In den Verhandlungen zwischen Flacius und Melanchthon am Anfange 1557 machte deshalb Melanchthon keine Schwierigkeiten, den von den niedersächsischen Unterhändlern vorgelegten Bekenntnisstand, der auch die Schmalkaldischen Artikel umfasst, anzunehmen [2]). Auch in den Verhandlungen zwischen den Weimaranern und den von Melanchthon geführten Theologen, welche auf Anlass des Religionsgespräches zu Worms (1557) stattfanden, werden die Artikel auf beiden Seiten anerkannt [3]). Also auch diese Tatsachen widerlegen die Annahme, als ob Melanchthon sich eine theologische und kirchliche Autorität beigemessen hätte, welche er von dem Spielraum des Ansehens Luthers ausgenommen und auch nur indirect gegen dasselbe geltend gemacht hätte. Seine Abweichungen von Luther in den Lehren von der Freiheit und vom Abendmahl hat er selbst nicht als den Ausdruck einer systematischen Eigentümlichkeit in der Theologie angesehen, sondern nur als erlaubte einzelne Ausnahmen von der anerkannten Regel.

Warum sind nun diese Ansätze einer speciellen theologischen Richtung Melanchthons so scharf bekämpft worden? warum hat sich an ihnen das Ansehen des Gründers der lutherischen Kirche gebrochen? Dieses wird nicht schon dadurch erklärt, dass er durch seine Teilnahme am Leipziger Interim unwiederbringlich compromittirt worden wäre. Das ist eben nicht der Fall gewesen, so sehr sich Flacius in seiner angemassten Vertretung der Kirche [4]) darum bemüht hat,

---

[1]) C. R. XXIII, p. XXXVIII. Die erste Spur einer öffentlichen Autorität der Schmalkaldischen Artikel finde ich in der Hallischen K.-O., welche Jonas 1541 aufgestellt hat, bei Richter I, 339. Hingegen kann ich den Brief des Kurf. Johann Friedrich an Melanchthon vom Jahr 1552 (C. R. VII, 1108) nicht so verstehen, als ob die Artikel in der sächsichen Kirche schon immer öffentliche Autorität gehabt hätten.

[2]) C. R. IX, 36. 39. 54. 60. 62.

[3]) C. R. IX, 260. 286. 319. 366.

[4]) Er schreibt an den König von Dänemark, indem er dessen Unterstützung gegen Melanchthon anruft (23. September 1557, C. R. IX, 299): „Quapropter non ego, sed tota ecclesia dei veraque religio ac ipse dominus Jesus nunc egenus, afflictus oppressusque te adit, tuamque opem miserabiliter implorat."

dass es so sei. Wäre bloss die Haltung Melanchthons zu dem Leipziger Interim zu rügen gewesen, so war dieser Schade durch das Auftreten des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser und durch den Religionsfrieden getilgt. Die Unternehmung des Flacius gegen Melanchthon im Jahre 1557 wäre also die Chikane eines fanatischen Menschen gewesen, die trotz des Gewichtes seines Anhanges nur eine beschränkte Tragweite haben konnte, wenn es sich dabei bloss um die Frage über die Adiaphora handelte. Aber daneben kam auch die Lehre Majors von den guten Werken in Betracht, die ursprünglich Melanchthons Satz gewesen war, ferner der Synergismus und der sich regende Verdacht wegen der Abendmahlslehre. Nun hatte Melanchthon selbst, so wie die Grundlage für die Selbständigkeit der evangelischen Kirche in dem Lehrbekenntnis oder den Glaubensartikeln von ihm festgestellt worden war, die Unveränderlichkeit dieser Regel proclamirt. Das war unter den damals obwaltenden geschichtlichen Bedingungen eine unumgängliche Folgerung aus dem Triebe der Selbsterhaltung der werdenden Kirche, und blieb ein Bedürfnis auch unter dem Schutze des Religionsfriedens. Diesem äussern Umstand kam aber die vorwiegende Geneigtheit der Generation von Theologen entgegen, welche als Epigonen der Reformation, wie es im Wechsel der menschlichen Geschlechter überall sich findet, nur darauf gefasst waren zu conserviren und zu fixiren, was aus der schöpferischen Bewegung der Reformation zur Ruhe und statutarischen Geltung gekommen war. Der Glaube dieser Schüler Melanchthons an die Unveränderlichkeit des officiell feststehenden Lehrbegriffs folgte nun auch nur den Grundanschauungen von der Kirche, welche sie ihrem Lehrer verdankten. Aber als die Epigonen verstanden sie die Unveränderlichkeit der Lehre in einem ernsthafteren Sinne als der Mann, welcher zuerst jene Losung ausgegeben hatte. Als er es tat, hat er den Umständen gemäss gewiss aufrichtig gehandelt, und keine Ausnahme für seine Person vorbehalten. Indessen war es nun sein übles Schicksal, dass er sich zu der Unveränderlichkeit des kirchlichen Bekenntnisses früher bekannt hat, als seine eigne theologische Reflexion zum Stehen gekommen war. Dieses ist nämlich die Wurzel des Conflictes

mit seinen Schülern, welche dem eigentlichen Gründer ihrer Kirche nicht zugestehen wollten, dass er als Reformator fortführe seine eigne Lehrweise in einzelnen Punkten zu reformiren. Und jene hatten nur zu viel Recht gegen Melanchthon und die Anhänger seiner eigentümlichen Lehrabweichungen. Denn wenn er selbst die Kirche wegen des Lehrbegriffs, der ihr Fundament sein sollte, für eine Schule erklärt hatte, so war in dieser Art von Gemeinschaft kein Platz für eine Mehrheit von Schulen neben einander. Und wenn er selbst die Autorität Luthers als identisch mit dem Bestande der evangelischen Kirche erklärt hatte, so waren seine Schüler und Gegner durch ihn selbst berechtigt, ihn damit in die Enge zu treiben. Die tragische Schuld Melanchthons entspringt also aus seiner Doppelstellung, dass er als der Genosse des Reformators Luther sich eine Freiheit in der Lehre herausnahm, die er als der Gesetzgeber der festen Kirchenbildung und ihres unveränderlichen Lehrbegriffes abgeschnitten hatte. Er hat diese Schuld reichlich gebüsst durch die Angriffe, die er erfuhr, und deren relatives Recht er durch die eigentümliche Empfindlichkeit bezeugt, mit der er dieselben aufnahm. Diese Schuld ist ihm auch nicht vergeben worden, da seine Autorität in der von ihm gegründeten lutherischen Kirche nur in einem mistrauisch beschränkten Masse anerkannt worden ist. Gradezu undankbar aber ist diese Kirche, indem sie kein Gedächtnis davon bewahrt hat, dass Melanchthon durch seinen Begriff von der Kirche ihr die Form für ihre geschichtliche Existenz und für ihr eigentümliches Selbstgefühl verschafft hat. Denn worin ihre Vertreter am meisten lutherisch zu sein meinen, nämlich in ihren Ansprüchen für das Bekenntnis, darin grade sind sie eigentliche Melanchthonianer. Aber der Undank gegen Melanchthon setzt sich weiter fort in allen möglichen geschichtswidrigen Erfindungen, wie neuerdings die ist, dass „sein prüfender Kopf über die alte Kirche niemals zu abschliessenden Resultaten gelangt sei“. Freilich ebenso unbegründet ist es, dass er in einem andern theologischen Lager zum Helden und Märtyrer einer Unionstendenz gemacht wird, die er so, wie es gewünscht wird, nicht gehegt, die er nicht mit erkennbaren Mitteln als Lebensaufgabe verfolgt hat, und die damals jeden-

falls ziellos war. Denn wenn in der Abendmahlslehre ein Compromiss zwischen Melanchthon und Calvin erreichbar war, so wird diese Möglichkeit aufgewogen durch die Unvereinbarkeit der Ansichten beider Männer über Freiheit oder Unfreiheit des Willens in der Bekehrung und über Prädestination. Dass nämlich Calvin in Hinsicht der theologischen Lehre weitherziger gewesen wäre als Flacius, wird keiner glauben und keiner beweisen. Also mache man nicht die deutlich erkennbare Kirchengeschichte zur Legende, indem man Melanchthon zum Urheber einer fast fertig gewordenen evangelischen Unionskirche stempelt, welche nur nicht vollständig auf die Füsse gestellt worden wäre, weil einige böse Menschen es verhinderten. Der Umstand, dass man immer noch um Gerechtigkeit für Melanchthon kämpfen muss, ist ein Zeichen davon, dass die kirchliche Parteisucht bis auf die Gegenwart den gewissenhaften Gebrauch der so leicht zugänglichen geschichtlichen Urkunden von sich weist. Sie will nur von Mythen und Legenden leben!

Kritische Uebersicht

über die kirchengeschichtlichen Arbeiten

aus dem Jahre 1875.

I.

Geschichte der Kirche bis zum Concil von Nicäa.

Von

Dr. **Adolf Harnack**

in Leipzig.

1. Das apostolische Zeitalter.

F. Bleek, Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., besorgt von Dr. W. Mangold (Berlin, G. Reimer). XII, 924 S. in gr. 8.

A. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament (Leipzig, Fues). VIII, 828 S. in gr. 8.

Das Jahr 1875 hat uns zwar keine zusammenfassenden, grösseren Arbeiten über die Geschichte der Kirche im apostolischen Zeitalter gebracht, wohl aber enthalten die beiden neutestamentlichen Einleitungswerke von Mangold und Hilgenfeld Entwürfe zu einer solchen. Mangold hat in dem 14. und 15. Paragraphen seiner Neubearbeitung der Bleekschen Einleitung die Geschichte der neutestamentlichen Kritik seit Strauss und Baur meisterhaft skizzirt und zugleich klar und bestimmt gezeigt, wo die richtigen Grundlagen für die historische Auffassung der Entwicklung der Kirche im apostolischen Zeitalter zu suchen sind. Mit Recht rückt er Ritschls

„Entstehung der altkatholischen Kirche“ (2. Aufl. 1857) in den Vordergrund und stellt die „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments“ von Reuss (2. Aufl. 1853; 5. Aufl. 1874) daneben. Trotz mancher bedeutender Abweichungen in einzelnen kritischen Fragen — Mangold ist nicht so conservativ in der Kritik wie Ritschl, vgl. die Ausführungen über das Johannes-Evangelium, die späteren Paulus-Briefe und den ersten Petrus-Brief — liefern doch die neuen Untersuchungen fortlaufend die Probe darauf, dass die Ritschlsche Auffassung des apostolischen Zeitalters von den richtigen Gesichtspunkten ausgeht und im Stande ist, eine Reihe der wichtigsten Probleme, welche in den Resten der Literatur jener Epoche gegeben sind, befriedigend zu lösen. Durch die Unbefangenheit und Selbständigkeit aber, mit welcher Mangold die Untersuchung geführt hat, erhält diese Probe erst ihren wahren Wert, und eben der Umstand, dass das von Ritschl gezeichnete Bild der Entwicklung im einzelnen Correcturen verträgt, während die wesentlichen Züge unverwischt bleiben, bürgt dafür, dass die Umrisse desselben wirklich nur auf Grund der sicheren Ergebnisse der Geschichtsforschung gezogen worden sind. Neben Ritschls „Altkatholische Kirche“ und Weizsäckers ausgezeichnete Abhandlung: „Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters“ („Jahrbücher für deutsche Theologie“ 1874, S. 631—674) tritt nun das Bleek-Mangoldsche Werk, geeignet, der weiteren Forschung die wahren Probleme nachzuweisen und Ausgangspunkt und Grenzen fruchtbarer Untersuchungen zu bestimmen. — Hilgenfeld hat in der „Einleitung“, die mit Recht als dankenswerte Zusammenstellung seiner vielfachen und oft wiederholten Arbeiten allerseits begrüsst worden ist, den herkömmlichen Stoff literargeschichtlich angeordnet. Ein reiches Material, einheitlich und gründlich durchgearbeitet, ist hier geboten; aber noch störender als bei den Einzeluntersuchungen dieses Gelehrten tritt hier der methodische Fehler hervor, ephemeren Erscheinungen, sei es zustimmend, sei es ablehnend, nachzugehen, Hauptprobleme in die zweite Reihe, Unwesentliches in den Vordergrund zu rücken. Ein richtiges Bild vom gegenwärtigen Stande der

Forschung, von dem verschiedenen Werte der schwebenden Probleme wird der Lernende nur mit Mühe gewinnen, und wenn man wirklich in manchen Partien den Verfasser über seinem Werke vergisst, so liegt dies einzig daran, dass der Name des Verfassers bei nicht wenigen Bewegungen der kritischen Erforschung des Neuen Testaments unter den ersten steht. Der historische Standpunkt Hilgenfelds ist bekannt. Eine Vergleichung dieses seines neuesten Werkes mit Schweglers „Nachapostolischem Zeitalter“ (1846 u. 1847), zu der man sich oft aufgefordert fühlt, zeigt, wie grosse Einschränkungen das Baursche Grundschema, welches übrigens Hilgenfeld niemals völlig acceptirt hat, sich hat gefallen lassen müssen. So ist Hoffnung vorhanden, dass über die wichtigsten Fragen aus der Entwicklungsgeschichte der ältesten Kirche eine Einigung zu erzielen ist, wie man denn auch selbst in Overbecks Arbeiten über die Apostelgeschichte (1870) und Justin („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1872, S. 305—349) — so paradox dies erscheinen mag — Linien, die von Baur und Zeller zu Ritschl führen, unschwer erkennen kann. — Ueber den Stand der Evangelien-Kritik hat neuerdings H. Holtzmann in den „Jahrbüchern für protestant. Theologie“ (1875, S. 583—635) berichtet. Die johanneische Frage ist durch die Arbeiten von W. Beyschlag [1]), K. Hase [2]), Th. Keim [3]), E. Luthardt [4]) wiederum bewegt worden. Hase hat sein früheres

---

[1]) W. Beyschlag, Zur johanneischen Frage (in den „Theol. Stud. u. Krit.“ 1874, S. 607 f.; 1875, S. 235 f. 413 f. Auch separat erschienen in etwas erweiterter Gestalt: „Zur johanneischen Frage. Beiträge zur Würdigung des vierten Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule.“ Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1876; XVI, 260 S. in gr. 8). Zu Joh. 21, 22 f. vgl. W. Grimm in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.“ 1875, S. 270—278.

[2]) K. Hase, Gesch. Jesu (Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1876). VIII, 612 S. in gr. 8. Vgl. § 5 u. 6.

[3]) Th. Keim, Geschichte Jesu (Zürich, Orell Füssli u. Co.). Dritte Bearbeitung, zweite vielfach veränderte Auflage. XII, 398 S. in gr. 8.

[4]) E. Luthardt, Das johanneische Evangelium. Erster Theil. Zweite erweiterte u. mehrfach umgearb. Aufl. (Nürnberg, C. Geiger.) VI, 530 S. Das Werk über den johanneischen Ursprung des vierten

Urteil über den Verfasser des vierten Evangeliums dahin geändert, dass dieses Buch auf Grund johanneischer Traditionen von einem Schüler des Johannes, etwa ein Decennium nach dem Tode des Apostels, abgefasst sei. Mangold erkennt ebenfalls in den inneren Gründen, ohne schon abschliessen zu wollen, unüberwindliche Schwierigkeiten gegen die Anerkennung der Echtheit, während Beyschlag, hauptsächlich Keims Thesen bestreitend, aber auch schon tumultuarisch von ihm abgewiesen, mit Geschick den Versuch gemacht hat, eine Reihe der drückendsten Schwierigkeiten zu beseitigen. Das gute Recht der Tradition über den Verfasser des vierten Evangeliums wird man gewiss noch lange bestreiten; vielleicht aber wird man sich früher über das Mass der Glaubwürdigkeit, welches dem Buche zukommt, einigen. Den Verteidigern der Echtheit liegt es ob, die psychologische Frage eindringender zu erörtern. Unter den Arbeiten über die Paulusbriefe ist neben dem Commentar Volkmars [1]) zum Römerbrief der ausgezeichnete Commentar Lightfoots [2]) zum Colosser- und Philemonbrief hervorzuheben. Letzterer hier vor allem deshalb, weil er zwei musterhaft gründlich gearbeitete Excurse über die Kirchen im Lycustale (S. 1—72) und über die Irrlehre zu Colossä in ihrem Verhältnis zum Essenismus (S. 73—179) enthält. Auf die Echtheitsfrage geht Lightfoot nicht näher ein. Volkmar will in seinem Commentare vor allem Zusammenhang und Hauptgedanken des Römerbriefs auf Grund des Cod. B. klarstellen und energischer als seine Vorgänger mit allen „katholischen" Zutaten in Text und Erklärung aufräumen. Ohne Gewaltmassregeln geht es dabei leider nicht ab. Dies gilt besonders von den Untersuchungen über Ursprung und Alter der an-

Evangeliums ist 1875 in englischer Uebersetzung erschienen. E. Luthardt, St. John the author of the fourth gospel. Revised, translated, and the literature much enlarged by C. R. Gregory (Edinburgh, T. & T. Clark). XII, 369 S. in gr. 8. Hier ist die einschlagende Literatur vollständig und mit der grössten Akribie verzeichnet.

[1]) G. Volkmar, Paulus' Römerbrief u. s. w. (Zürich, C. Schmidt). XXII, 164, 24 S. in kl. 8.

[2]) B. Lightfoot, St. Pauls epistles to the Colossians and to Philemon (London, Macimillan and Comp.). VI, 424 S. in gr. 8.

geblich mosaikartig zusammengefügten Schlusscapitel des Briefes. Die Zuversicht, mit welcher hier Tendenzen erspürt und Zeit- und Ortsbestimmungen ermittelt werden, steht in umgekehrtem Verhältnis zur Sicherheit der Combinationen. Den Philipperbrief hat S. Hoekstra [1]) einer kritischen Prüfung unterzogen; C. Holsten [2]) hat mit einer solchen eben begonnen. Jener schliesst mit dem Resultate ab, der Brief sei um die Jahre 120—130 nach der Apostel-Geschichte, aber vor dem ersten Thessalonicherbrief abgefasst. Auch Holsten scheint die Echtheit des Briefes beanstanden zu wollen; er hat bisher nur eine Analyse des Gedankenganges gegeben. Man darf sicher hoffen, dass diese neuen Versuche, den Brief zur Urkunde eines nachapostolischen, conciliatorischen Unionspaulinismus umzustempeln, bei den Kritikern in Deutschland nicht eben vielen Beifall finden werden. Die Methode, welche Hoekstra noch immer vertrauensvoll anwendet, ist in der Tat sehr geeignet, die kritische Forschung im Neuen Testament wirksam zu discreditiren. Von Holsten wird man immer lernen, wo es sich um scharfe Erfassung des Einzelnen handelt. Auf eine richtigere Würdigung des Philipperbriefes hat er selbst hingewiesen mit dem Satze: „Paulus selber ist der erste, der im Römerbrief jenen irenischen und conciliatorischen Ton anstimmt, der die nachpaulinische Entwicklung charakterisirt..., der das tiefe Bedürfnis gefühlt hat, dass um des Christentums willen das Judenchristentum mit dem Heidenchristentum müsse versöhnt werden" („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 1872, S. 456) [3]). — Die Petrus-

---

[1]) S. Hoekstra, Over de Echtheid van den Brief aan de Philippensen (in der „Theol. Tijdschrift" 1875, p. 416—479). Dagegen Hilgenfeld, Hoekstra und der Philipperbrief (in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol." 1875, S. 566—576).

[2]) C. Holsten, Der Brief an die Philipper; eine exegetisch-kritische Studie (in den „Jahrb. f. protest. Theol." 1875, S. 425—495). Ein zweiter und dritter Artikel wird folgen.

[3]) Die Arbeit von C. Meister, Kritische Ermittelung der Abfassungszeit der Briefe des heiligen Paulus (Regensburg, Pustet. XII, 219 S. in gr. 8), ist zwar von der theologischen Facultät der Universität Würzburg mit einem Preise gekrönt worden, darf aber dem ungeachtet als völlig wertlos bezeichnet werden. Der Verfasser glaubte

briefe und der Judasbrief sind von K. von Hofmann [1]) untersucht worden. Hofmann versucht bekanntlich die traditionellen Daten in Bezug auf alle drei Urkunden zu verteidigen, ohne grade neue Gesichtspunkte hier geltend zu machen. Für die Echtheit des ersten Petrusbriefes ist auch ein niederländischer Gelehrter, C. H. van Rhijn [2]), eingetreten. Die unverkennbare Abhängigkeit, in welcher der Brief von den paulinischen Briefen steht, sucht Rhijn abzuschwächen; denn eine directe Benutzung derselben durch den Verfasser des Petrusbriefes erscheint auch ihm eine bedenkliche Instanz gegen Petrus als Verfasser. Allein die Beziehungen auf Römer- und Epheserbrief sind zu deutlich und deshalb, wie auch Mangold richtig sieht, der petrinische Ursprung sehr zweifelhaft. Aber mit der Datirung des Briefes bis in die Zeit Trajans oder mit Zeller bis in die letzte Zeit Hadrians hinabzugehen, ist durchaus nicht angezeigt; im Gegenteil: es erscheinen die Verfolgungen, unter denen die Gemeinden zu leiden haben, durchaus noch nicht als staatlich angeordnete. Die Frage, ob Petrus nach Rom gekommen ist, ist jüngst wieder zwischen Zeller [3]) und Hilgenfeld [4]) verhandelt worden. Neues Material, neue Gesichtspunkte konnten natürlich

---

die Grenzen nicht überschreiten zu dürfen, welche das Concil von Trient der kritischen Forschung gesteckt hat. So hält er es denn auch für ausgemacht, dass Paulus vierzehn Briefe geschrieben hat.

[1]) K. von Hofmann, Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht (Nördlingen, H. Beck). VII. Teil, 1. Abt.: Der erste Brief Petri (IV, 231 S.); 2. Abt.: Der zweite Brief Petri und der Brief Judä (V, 229 S. in 8).

[2]) H. van Rhijn, De jongste Bezwaren tegen de Echtheid van den ersten Brief van Petrus getoetst (Utrecht): 122 S. in 8.

[3]) E. Zeller, Zur Petrusfrage; ein offenes Schreiben u. s. w. (in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol." 1876, S. 31—56).

[4]) Hilgenfeld, Petrus in Rom; ein offenes Schreiben an ... Zeller (a. a. O. 1876, S. 57—80). Der Aufsatz von Martin: „La venue et le martyre de St. Pierre à Rome (in der „Revue des quest. histor.", T. XVIII, livr. 35, p. 202sq. [Juli]) ist mir nicht zugänglich gewesen. — Die Abhandlung von A. Finger, Waren die ersten Christen Communisten? (Prgr.; Frankfurt a. M., K. Th. Völcker; 15 S. in gr. 4) bringt eine populäre Erörterung der Frage in durchaus sachgemässer Weise (gegen Renan u. a.).

hier nicht mehr gewonnen werden. Mit Recht stützt sich Hilgenfeld für die Verteidigung der traditionellen Nachricht auf I. Clem. ad Cor. cc. 5 u. 6; wenn auch nicht Sicherheit, so doch grosse Wahrscheinlichkeit ist hier zu erzielen. Zeller versucht das Zeugnis des Eusebius, Papias habe den ersten Petrusbrief benutzt, zu entkräften, verneint die Beweiskraft der Clemensstelle und will von einer Combination von Papias bei Euseb., Hist. eccl. III, 39, 15 mit Clem. Alex. a. a. O. II, 15, 2 (VI, 14, 6 ff.) nichts wissen. Dagegen erscheinen die pseudoclementinischen Geschichtsentstellungen wieder im Vordergrund, deren Alter ebenso wenig ermittelt ist, als der Zeitpunkt, seit welchem sie die Traditionen der Grosskirche zu trüben begonnen haben. Dies führt indes schon in das nachapostolische Zeitalter hinüber.

2. Das nachapostolische Zeitalter.

(Apostolische Väter. Pseudepigraphen.)

Patrum Apostolicorum Opera. Textum . . . recensuerunt . . . **O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn.** Edit. post Dresselianam alteram tertia. Fasc. I.: Barnabae ep. Graece et Lat., Clementis R. epp. Recensuerunt atque illustraverunt, Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Iren. servatas, Epist. ad Diognetum adiecerunt **O. de Gebhardt, A. Harnack.** (Lipsiae, J. C. Hinrichs.) XCII, 248 S. in gr. 8.

„Der Apostolat des heiligen Barnabas", „Zur älteren Geschichte des Barnabasbriefes" (in der Zeitschrift „Der Katholik" 1875, September: S. 251—267; October: S. 449—477.)

Hilgenfeld, Papias von Hierapolis (in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol." 1875, S. 231—269).

Loman, Het getuigenis van Papias over schrift en overlevering (in der „Theol. Tijdschr." 1875, S. 125—154).

L. Leimbach, Das Papiasfragment (Gotha, Friedr. Andr. Perthes). XVIII, 129 S. in gr. 8.

D. Martens, Papias als Exeget van Logia des Heeren (Amsterdam, H. W. Mooij). 116 S. in 8.

O. Gebhardt, Collation einer Moskauer Handschrift des Mart. Polycarpi u. s. w. (in der „Zeitschr. für die histor. Theologie" 1875, S. 355—395).

H. Holtzmann, Hermas und Johannes (in der „Zeitschr. für wissenschaftl. Theol." 1875, S. 40—51).

Supernatural Religion. An enquiry into the reality of divine revelation. Vol. I (XCVIII, 485 S.); Vol. II (VI, 512 S. in gr. 8). VI edit. [edit. I, 1874]. (London, Longmans, Green and Co.) Dazu:

B. Lightfoot, Supernatural Religion (in „The Contemporary Review" 1875). Art. II, Jan., S. 169—188: „The silence of Eusebius". Art. III, Febr., S. 337—359: „The Ignatian Epistles". Art. IV, May, S. 827—866: „Polycarp of Smyrna". Art. V, Aug., S. 377—403. Art. VI, Oct., S. 828—856: „Papias of Hierapolis".

C. Skworzow, Patrologische Untersuchungen. Ueber Ursprung der problematischen Schriften der apostolischen Väter. (Leipzig, F. Fleischer.) IV, 170 S. in gr. 8.

Rob. L. Bensly, The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered and edited with an introduction and notes. Cambridge, at the University Press. 95 S. in gr. 4 mit einem photogr. Facsim.

Tidemann, De apocalypse van Henoch en het Essenisme (in der „Theol. Tijdschr." 1875, S. 261—296).

In der Ausgabe der sogenannten apostolischen Väter, welche von Gebhardt und Zahn in Verbindung mit dem Referenten unternommen haben, sollen die Texte exact und mit Zuziehung aller Hülfsmittel neu constituirt, die einschlagenden kritischen, exegetischen und historischen Fragen kurz erörtert und die bisherigen Untersuchungen übersichtlich resumirt werden. In den Prolegomenen ist ein Hauptnachdruck gelegt worden auf die Geschichte der einzelnen Schriftstücke in der Kirche bis auf die noch vorliegenden Handschriften und ältesten Drucke hin. Die Geschichte des Barnabasbriefes (entstanden nach Meinung des Referenten in den ersten Jahren der Regierung Hadrians), dessen alte lateinische Version von Gebhardt in Petersburg neu verglichen hat, ist neuerdings auch von einem Anonymus im „Katholik" (s. o.) behandelt worden. Das Material hat der Verfasser vollständig zusammengetragen, aber das Urteil, welches gefällt wird, der Brief sei niemals im Kanon einer „Mutterkirche" gewesen, entspricht dem Tatbestande nicht. Der andere Aufsatz in derselben Zeitschrift (von demselben?) über den Apostolat des heiligen Barnabas ist wertlos; er bringt nicht einmal eine gründliche Darstellung der Geschichte des

Begriffes „Apostolat“ in der alten Kirche. Das römische Gemeindeschreiben nach Korinth, welches unter Clemens' Namen bekannt ist, ist vom Referenten in Uebereinstimmung mit den meisten Kritikern zwischen 93 und 97 angesetzt worden [1]). Eine noch genauere Datirung wäre möglich, wenn die Person des Verfassers sicher mit der des Consul T. Fl. Clemens identificirt werden dürfte. Das ist zur Zeit noch nicht gestattet [2]). Den sogenannten zweiten Clemensbrief hält Referent, Hilgenfeld folgend, für das römische Gemeindeschreiben, welches Dionysius von Korinth bei Euseb., Hist. eccl. IV, 23, 10, so rühmend erwähnt. — Die Fragmente des Papias sind von Hilgenfeld und dem Referenten zusammengestellt [3]), von Lightfoot (s. o.) und Hilgenfeld eingehender besprochen worden. Besonders aber hat das berühmte Fragment bei Eusebius seit Weiffenbachs Arbeit (1874) wieder aufs neue die Kritiker gelockt. Gegen Weiffenbach stehen in der Hauptsache Hilgenfeld, Leimbach, Martens, Lightfoot; für ihn Lipsius, Keim, Loman, sofern man als Hauptsache die Beantwortung der Frage bezeichnet, wieviel Zwischenglieder nach dem eignen Zeugnis des Papias zwischen ihm selbst und den Aposteln liegen, und ob Papias den Apostel Johannes persönlich gekannt hat. Leimbach in seiner gründlichen, aber breit und wenig anziehend geschriebenen Abhandlung entscheidet sich dafür, dass unter den *πρεσβύτεροι*, als dem ersten Traditionsgliede, die

---

1) Am weitesten herunter rückt die Abfassungszeit des Briefes Hausrath in seiner „Neutestamentlichen Zeitgeschichte“. Von diesem Werke ist in zweiter Auflage bereits der dritte Band (Heidelberg, Bassermann; VIII, 510 S. in gr. 8) erschienen. Da die neue Auflage sich nicht wesentlich von der ersten unterscheidet, so genüge hier die Verweisung.

2) Vgl. betreffs christlicher flavischer Gräber die interessanten Funde von de Rossi im „Bullettino di archeologia Cristiana“ 1875, Heft I, § 5; Heft II, §§ 4 u. 5.

3) Das sogenannte Marienfragment darf nicht mehr in einer Sammlung von Papias-Bruchstücken figuriren. Schon 1865 hat Lightfoot (Ep. to the Galat., p. 259 sq.; vgl. Contemp. Rev. 1875, Oct., p. 852 sq. not. 3) nachgewiesen, dass es dem Lexicographen Papias (XI saec.) gehört. Vgl. Hofstede de Groot, Basilides (1868) p. 112, not. 2.

Apostel mitzuverstehen seien, dass Papias mithin sowohl direct noch von den ersten Zeugen gelernt, als auch bei deren Schülern Erkundigungen eingezogen habe. Unter dieser Voraussetzung hält er es für sehr wahrscheinlich, dass der von Papias gemeinte „Presbyter Johannes" kein anderer als der Apostel selbst ist (so Zahn, Riggenbach u. a.); jenen habe erst Eusebius, der überhaupt das Fragment misverstanden, zu einer vom Apostel verschiedenen Person gestempelt. Referent meint, dass diese Auffassung selbst mit allen diesen Consequenzen kaum unwahrscheinlicher ist als die vielen entgegenstehenden, hält aber ein abschliessendes Urteil bei dem Stande des Quellenmaterials überhaupt für unstatthaft. Am vorsichtigsten hat wohl Hilgenfeld in der Johannes-Frage geurteilt; aber die Möglichkeit, *παρά* im Eingang des Fragments von einem nur mittelbaren Lernen bei den Presbytern zu verstehen, muss zugestanden werden, und der mit *τί Ἀνδρέας* beginnende Satz braucht nicht notwendig Apposition zu *τοὺς πρεσβυτέρων λόγους* zu sein, wie Keim, Weiffenbach folgend, richtig gesehen hat. Zu einer Instanz gegen das directe Zeugnis des Irenäus und mancher anderer über Papias als Johannes-Schüler darf ein exegetisch so unsicheres Trümmerstück nicht gemacht werden. Die neue Erklärung Leimbachs zu *ἢ τις ἕτερος — ἅ τε* ist so unwahrscheinlich wie möglich. Dagegen ist es ein sehr dankenswertes Resultat seiner Abhandlung, dass aufs neue sicher gestellt wird, dass Papias in dem von Eusebius mitgeteilten Bruchstück nicht angeben will, woher er die *λόγια* selbst geschöpft habe, sondern nur über welches Material er für die Erklärung derselben verfügte. Die umsichtig geschriebene Martenssche Arbeit bringt nichts neues; dagegen ist sehr beachtenswert, was Lightfoot a. a. O. über das Georgios-Hamartolos-Fragment bemerkt hat. Es ist zu bedauern, dass noch immer von manchen Kritikern (Holtzmann, Hausrath, Keim) aus diesem Bruchstück geschlossen wird, Johannes habe in Palästina den Märtyrertod erlitten; als ob nicht — wenn denn Johannes wirklich als Märtyrer den Tod gefunden hat, was mehr als unwahrscheinlich ist — auch die Juden in der Diaspora, zumal in Kleinasien, seinen Tod herbeigeführt haben könn-

ten [1]). — Eine bisher unbenutzte Handschrift des Mart. Polyc. hat von Gebhardt (s. o.) in Moskau verglichen. Die Handschrift stimmt mit dem betreffenden Abschnitt bei Eusebius, Hist. eccl. IV, 15, mehr überein als irgend eine andere der bisher bekannten, und darf somit als ein sehr wichtiger Textzeuge gelten. Sehr interessant sind die Schlussbemerkungen in der Handschrift: Irenäus soll zur Zeit des Todes des Polykarp in Rom gewesen sein. Es ist diese Nachricht nicht unbedingt abzuweisen. Gebhardt hat zugleich in der Abhandlung (S. 377—395) Gelegenheit genommen, die neue Waddingtonsche Berechnung des Todesjahres Polykarps gründlich zu prüfen. Die Geschichtlichkeit der Tradition, Polykarp sei unter dem Proconsul Quadratus Märtyrer geworden, vorausgesetzt, darf man mit Sicherheit jetzt den Todestag auf den 22. Februar 155 oder 156 ansetzen [2]). — In seiner Abhandlung über das Ver-

---

[1]) Ausser den oben über Papias citirten Abhandlungen vergleiche aus dem Jahre 1875: Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament S. 52f. 396f. u. s. w.; Bleek-Mangold, Einleitung in das Neue Testament S. 113f.; Keim, Geschichte Jesu (dritte Bearbeitung, zweite Auflage) S. 41f. 378—382; Holtzmann in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol." S. 442f. (über Luthardts Johanneischen Ursprung); Ewald in den „Göttinger Gelehrten-Anzeigen" S. 103f. (über Weiffenbach); Lüdemann im „Literar. Centralblatt" S. 132f. (über denselben); Hilgenfeld in der „Zeitschr. für wissenschaftl. Theol." S. 600—606 (über Leimbach und Martens); Langen im „Theol. Lit.-B." Nr. 18 (über Leimbach); Keim, Neueste Papiasgrillen [in der „Prot. Kirchen-Zeitung" Nr. 38] (gegen Hilgenfeld und Leimbach, mit grosser Zuversicht in unstatthaftem Tone); dagegen Replik von Hilgenfeld (ebendort Nr. 41); Antikritik von Keim (ebendort Nr. 45); vgl. auch Hilgenfeld in der „Zeitschr. für wissenschaftl. Theol." 1876, S. 175. 176; Tietz (Gymnasial-Director in Hannover) in der „Evang. Kirchen-Zeitung" S. 556—560 (über Weiffenbach und Leimbach). Tietz stimmt im wesentlichen mit Leimbach gegen Weiffenbach; nur nicht 1) in der Erklärung des ἤ τις — ἄ τε; 2) in der Identificirung der beiden Johannes. Ligthfoot, Ep. to the Coloss. p. 1sq. passim. Der Aufsatz über Papias in der Contemp. Rev. (s. o.) ist in der Hauptsache eine Polemik gegen den Verfasser von „Supernatural Religion".

[2]) Gegen die neue Datirung hat, soweit Referent sieht, nur Keim, Geschichte Jesu (1875) S. 381f. Einspruch erhoben. Unter den von

hältnis des Hermas zu Johannes (resp. dem vierten Evangelisten) sucht Holtzmann (s. o.), ähnlich wie er das früher („Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol." 1871, S. 336f.) betreffs des Barnabasbriefes gezeigt, nachzuweisen, dass auch im Hirten mehr oder weniger schülerhafte Versuche, vorbereitende Ansätze eines christlich-theologischen Gedankenkreises sich fänden, der in classischer Weise durch das vierte Evangelium repräsentirt sei. Die Untersuchungen sind methodisch völlig richtig angelegt, indem sie einer Frage nachgehen, deren Beantwortung bisher so wenig gelingen wollte, wie das Johannes-Evangelium und die Theologie seines Verfassers geschichtlich zu begreifen sind. Wie man auch über das literarische Verhältnis der beiden Werke denken mag — Referent hält die Annahme einer Benutzung in beiden möglichen Formen für ungegründet, das Evangelium aber zweifellos für älter —, solche Spuren, wie Holtzmann sie nach dem Vorgange Zahns (Hirt des Hermas [1868] S. 465f.) aufweist, müssen sorgsam beachtet werden; denn sie bringen wenigstens ein kleines Licht und bleiben wichtig, auch wenn der Hirte später als das Johannes-Evangelium abgefasst und von demselben unabhängig ist. — Für den Diognetbrief — der nur aus Connivenz gegen herkömmliche Ansichten in die neue Ausgabe der „Apostolischen Väter" aufgenommen ist — hat Gebhardt das „Apograph. Stephani Leidense" und die „Edit. princeps" des Stephanus neu verglichen. Er hat überzeugend nachgewiesen, dass jenes sicher als eine Abschrift des im Jahre 1870 in Strassburg verbrannten einzigen Manuscriptes des Briefes zu betrachten ist. Referent konnte die Zeitlage dieses Briefes nicht näher bestimmen, als dass derselbe nicht vor dem dritten Drittel des zweiten Jahrhunderts und nicht später als im Anfang des vierten Jahrhunderts abgefasst sei. Er weiss sich

---

ihm beigebrachten Gründen kommt nur derjenige in Betracht, welcher sich kurzweg gegen die Geschichtlichkeit des Namens des Quadratus in diesem Zusammenhange richtet. Aber grade ein solches Datum darf nicht ohne Grund verworfen werden. Die Waddingtonsche Berechnung hat Gebhardt insofern verbessert, als Waddington fälschlich das Jahr 155 allein angegeben hatte.

dabei F. Overbeck zu Dank verpflichtet [1]). — Durch die fleissigen, aber unkritischen Arbeiten des anonymen Verfassers des Werkes „Supernatural Religion", der in der Kritik bedingungslos dem Mindestbietenden die Palme gegeben hat, sind die sehr trefflichen Aufsätze von Lightfoot in der „Contemp. Rev." über die apostolischen Väter in ihrem Verhältnis zu den Evangelien (s. o.) hervorgerufen worden. Das anonyme Werk hat ja in England so ungeheueres Aufsehen gemacht, dass binnen Jahresfrist sechs Auflagen nötig waren. Man wird es seinem Verfasser zugestehen müssen, dass er mit dem pünktlichsten Fleisse gesammelt hat; aber er hat sicher vor Bearbeitung des grossen Materials mit seinem Urteil abgeschlossen und braucht die Geschichte selbst nur als Illustration seiner Dogmatik. Das beweisen die vielen halben und ganzen Retractationen, Correcturen, Salvirungsversuche, die er in den folgenden Auflagen angebracht hat. Lightfoots Artikel darf man wohl als vorläufige Abschlagszahlung auf die Fortsetzung einer mit den Clemensbriefen so rühmlich begonnenen Ausgabe der „Apostolischen Väter" betrachten. Möge sie nicht zu lange auf sich warten lassen. — Die „Patrologischen Untersuchungen" des Kiewer Professor Skworzow verdienen — ohne Hyperbel gesprochen — eigentlich kein einziges kritisches Wort. Die Behandlung der deutschen Sprache in diesem Buche ist noch erträglicher als die Behandlung der Quellen; letztere werden nur dort richtig verstanden, wo der Verfasser wie zufällig bald diese, bald jene

[1]) F. Overbeck (Studien zur Geschichte der alten Kirche, Heft I [Schloss-Chemnitz, E. Schmitzner, 1875; VIII, 231 S. in gr. 8]; Abhandl. I, S. 1—92: „Ueber den pseudojustinischen Brief an den Diognet") will mit dem Brief in die nachconstantinische Zeit hinabgehen, indem er die Situation, aus welcher derselbe geschrieben ist, für fingirt erklärt. Davor sollten schon die christologischen termini, welche der Verfasser des Briefes braucht, warnen. Da die Overbecksche Abhandlung wesentlich nur ein Abdruck des Prgr. von 1872 ist, so mag die Verweisung genügen. Zusätze findet man S. 6 f. 75—92. In den letzten Jahren sind auf patristischem Gebiet wenig Arbeiten erschienen, aus welchen man nach Methode und Inhalt so vieles lernen kann wie aus dieser. Referent hebt dies um so nachdrücklicher hervor, da das Resultat der Arbeit auf nicht wenige abschreckend gewirkt hat.

Specialuntersuchung oder Webers Weltgeschichte benutzt. Nur als Probe sei mitgeteilt, dass nach Skworzow der Verfasser des ignatianischen Römerbriefes in dem Briefe gar nicht von seinem Märtyrertode, sondern von einem bevorstehenden Kampf mit Häretikern gesprochen haben soll. — In Benslys Publication (s. o.) begrüssen wir die nun vollständige alte lateinische Uebersetzung des vierten Esra-Buches. Bensly hat zunächst nur das bisher in den lateinischen Versionen fehlende Stück (zwischen VII, 35 u. 36) mit musterhafter Treue aus einem vollständigen Codex der Bibliothèque Communale zu Amiens (früher zu Alt-Corbie) saec. IX. herausgegeben und besprochen. Zugleich aber erhalten wir hier die wichtige Einsicht (Bensly verdankt sie Gildemeister), dass alle die zahlreichen verstümmelten lateinischen Esra-Handschriften, welche bisher verglichen sind, auf den Cod. Sangerm. saec. IX. zurückgehen, in welchem (aus dogmatischen Gründen) ein Blatt — eben das betreffende — ausgeschnitten worden ist. So ist denn hier völliges Licht in die handschriftliche Ueberlieferung gebracht. Die Codd. Corb. und Sangerm. sind allein zu benutzen. Bensly bereitet eine neue Ausgabe des vierten Esra-Buches vor, die, nach dem gründlichen Specimen zu urteilen, welches er vorgelegt hat, gewiss vortrefflich sein wird. — Die neuen Versuche Tidemanns, die verschiedenen Stücke, aus welchen die jetzt vorliegende Henoch-Apokalypse zusammengesetzt ist, auszuscheiden und zu datiren (s. o.), führen zu folgenden Ergebnissen: 1) Das ursprüngliche Buch sei aus den ersten Tagen der Makkabäer-Herrschaft; 2) c. 17—19. 41, 3—9. 43, 1. 2. 44, 7—55, 2. 59. 60. 65—69, 25. 70. 106. 107 gehören zusammen als Apokalypse Noah und sind circa 80 n. Chr. von einem in Gnostik und Kabbala heimischen Juden geschrieben; 3) die drei Reden in der Bildersprache: a) c. 37—41, 3. 42. 43, 2—4. 45—54, 7. 55, 3; b) c. 57; c) c. 58—65. 69, 26—29. 71 stammen aus der Zeit Domitians und der ersten Zeit Trajans zur Zeit der Partherkriege (Anspielung auf Christenverfolgung). Ausserdem werden Zusätze eines christlichen Gnostikers (c. 108) der Richtung Saturnins (vgl. Hilgenfeld) nach dem Jahre 125 und katholische Einschiebungen (c. 90, 38. 105, 2) angenom-

men. Successiv soll an dem Buche pharisäisches Judentum, Essenismus, christliche Weisheit beteiligt sein. Referent glaubt nicht, dass diese immerhin massvolle Hypothese im einzelnen hinreichend begründet ist; Spuren eines christlichen Gnosticismus in dem Henoch-Buche kann er ebenso wenig entdecken als specifisch Essenisches. Ueberhaupt sollte man mit der Annahme christlicher Zusätze oder Interpolationen in den jüdischen Apokalypsen sehr vorsichtig sein.

3. Gnostiker.

H. L. Mansel, The Gnostic Heresies of the first and second centuries... edited by B. Lightfoot (London, J. Murray). XXXII, 288 S. in gr. 8.

A. Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht (Leipzig, A. Barth). VIII, 258 S. in gr. 8. Dazu Volkmar in der „Jen. Lit.-Ztg." Art. 531.

A. Lipsius, Simon der Magier (in „Schenkels Bibellexicon" Bd. V, S. 301—321).

A. Hilgenfeld, Der Gnostiker Apelles (in der „Zeitschr. für wissenschaftl. Theol." 1875, S. 51—75).

A. Harnack, Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen (in der „Zeitschr. f. wissensch. Theol." 1876, S. 80—120).

C. Leimbach, Ueber den polemischen Schluss des Canon Murat. (in der „Zeitschr. f. luth. Theol." 1875, S. 461—470).

W. Graf Baudissin, Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω (in der „Zeitschrift für die historische Theologie" 1875, S. 309—354. 455—456).

A. Geyler, Das System des Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus (Inaug.-Diss.; Jena, Deistung). 62 S. in 8.

Die Vorlesungen Mansels, weil. Professor der Kirchengeschichte zu Oxford, über die gnostischen Systeme, welche Lightfoot herausgegeben hat, sollen in erster Reihe wohl dem Gedächtnis des in England hochangesehenen Professors (vgl. die Skizze seines Lebens in der Einleitung p. V—XXII vom Earl of Carnarvon) gewidmet sein. Mansel war mehr Philosoph als Historiker: seine Darstellung des Gnosticismus (in 16 Vorlesungen) lehnt sich an Neander, Matter und Baur an, ohne Anspruch zu erheben, Neues zu bringen. Der Stoff ist im ganzen einfach und übersicht-

lich gruppirt; aber die Beurteilung der gnostischen Bewegungen im grossen und im einzelnen, wie sie Mansel gegeben hat, darf in Deutschland jetzt als antiquirt gelten. Referent verweist, um dies abfällige Urteil zu erhärten, beispielsweise auf die 14. Vorlesung über die Pseudoclementinen. Ohne umfassende und pünktliche Quellenkritik lassen sich die einzelnen gnostischen Systeme und die Geschichte ihrer Entwicklungen nicht beschreiben. Lipsius, der zuerst 1865 in seiner „Quellenkritik des Epiphanios" hier Bahn gebrochen hat, hat nun die Arbeit von neuem wieder aufgenommen und in den „Quellen der ältesten Ketzergeschichte" das gesammte Material einer zweiten kritischen Prüfung unterzogen. Das Ergebnis der neuen Untersuchungen unterscheidet sich von dem der älteren hauptsächlich darin, dass Lipsius, während er früher das Justinische Syntagma aus Irenäus und Hippolyt nach Disposition, Form und Inhalt reconstruiren zu können glaubte, jetzt an solcher Reconstruction verzweifelt, dagegen als älteste heute noch erkennbare Quelle eine ketzerbestreitende Schrift aus der Zeit Soters statuirt, welche Irenäus und Hippolyt ausgeschrieben haben sollen (letzterer hat nebenbei auch den ἔλεγχος des Irenäus benutzt). Ueber das Justinische Syntagma lasse sich nichts bestimmtes mehr sagen, sicher wenigstens sei kein Grund vorhanden zur Annahme, Justin habe den Marcion, indem er ihn für einen älteren angesehen, vor die übrigen Hauptgnostiker gestellt; die *Μαρκιανοί* des Justin und die *Μαρκιανισταί* des Hegesipp aber seien nicht Marcioniten, sondern Marcianer (Markosier); Tertullian und Origenes kämen als Quellen zur Erkenntnis des Justinischen Werks überhaupt nicht mehr in Betracht; ersterer sei lediglich pedisequus des Irenäus und Hippolyt. Zwei sehr ausführliche Excurse über den Namen „Gnostiker" und über die Zeit Marcions (Basilides und Valentins) beschliessen die Untersuchung. Es braucht nicht erst bemerkt zu werden, dass durch diese Arbeit die Sache um ein gutes Stück gefördert worden ist, und besonders an den chronologischen Daten wird nur Untergeordnetes zu beanstanden sein; auch wird man das Material kaum mehr vervollständigen können. So gewiss aber die Umbildung der früheren Hypothese zu der

nun vorliegenden als ein Fortschritt zu bezeichnen ist, so wenig kann sich Referent davon überzeugen, dass die quellenkritische Frage hiemit zum Abschluss gebracht sei. Volkmars Einwendungen freilich wird Lipsius meistens unschwer zurückweisen können; aber schon das, was Gebhardt („Zeitschrift f. d. histor. Theol." 1875, S. 370—377) beigebracht hat, ist sehr geeignet, die Combination der *Μαρκιανοί* und *Μαρκιανισταί* und ihre Deutung als „Marcioniten" zu empfehlen. Der Stand der Frage fordert jetzt eine genaue kritische Untersuchung des gnostischen Systems, der Zeitlage und der Verbreitung der Secte des Marcus. Mit einem abschliessenden Urteil wird man bis dahin zurückhalten müssen. — Eine reichhaltige und ausführliche Abhandlung über „Simon den Magier" und die Simonianer hat Lipsius in dem von Schenkel herausgegebenen Bibel-Lexicon (s. o.) veröffentlicht. Es wird in derselben der Versuch gemacht, die Hypothese, nach welcher der gnostische Simon erst aus dem clementinischen hervorgegangen sei, consequent durchzuführen: der clementinische Simon aber sei — vielleicht unter Anlehnung an diesen oder jenen samaritanischen Goëten — eben nur Paulus selbst. Referent hält diese Annahme, die hier sehr scharfsinnig verteidigt wird, für undurchführbar, — sollen denn gnostische Kreise erst von der Grosskirche den „Simon" erhalten und willig angenommen haben? Der Nachweis ist zudem noch nicht erbracht, dass die pseudoclementinischen Geschichtsentstellungen bis in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts, wo nicht bis in das Ende des ersten hinaufreichen. Sehr lehrreich ist, was in der Abhandlung über das Verhältnis des Simon zu den Dositheanern ausgeführt ist. — Hilgenfeld knüpft in seiner Untersuchung über das System des Gnostiker Apelles (s. o.) an die Dissertation des Referenten „De Apellis gnosi monarchica 1874" an und polemisirt gegen die dort empfohlene Wertung der Quellen, während er in den Hauptpunkten der Quellenkritik sich dem Referenten anschliesst. — Zur Geschichte der marcionitischen Kirchen hat Referent einige kleinere Beiträge zu geben versucht (s. o.). Seine Abhandlung enthält: 1) eine Kritik des Berichtes des

armenischen Bischofs Esnig über die Marcioniten auf Grundlage einer zuverlässigeren deutschen Uebersetzung als der von Neumann 1834 gegebenen. Der Bericht des Esnig zeigt uns Marcioniten, deren Lehrsystem von dem des Manichäismus unbeeinflusst geblieben ist; 2) eine Besprechung einer wichtigen marcionitischen Inschrift aus Syrien, in welcher ein marcionitisches Kirchengebäude συναγωγή genannt wird. Beigegeben ist ein Excurs über den Gebrauch des Wortes συναγωγή synonym mit ἐκκλησία in der alten Kirche; 3) die Mitteilung eines urkundlichen Zeugnisses über marcionitische Psalmen und daran angeschlossen eine kurze neue Erörterung einiger Worte am Schlusse des Fragm. Murat. [1]); 4) eine Untersuchung des Wertes der Carmina Pseudotertulliani adv. Marc. für die Geschichte des abendländischen Marcionitismus [2]). — In der interessanten Untersuchung des Grafen Baudissin über den Ursprung des Namens Ἰάω (s. o.) findet sich vieles Einzelne, besonders in Erklärung gnostischer Ausdrücke und Aeonennamen, was der Specialforscher nicht übersehen darf [3]). — Die Dissertation Geylers über den Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus (s. o.) bringt weder eine exacte Darstellung des Manichäismus (die arabi-

---

[1]) Vgl. hiezu auch „Zeitschr. f. luth. Theol." 1875, S. 207. 208, wo Referent auf Grund persönlicher Einsicht eine genaue Beschreibung des von ihm für tatiani gelesenen Wortes im Murat. gegeben hat. — Leimbach verteidigt mit Recht (s. o.) in seiner Abhandlung die LA. psalmorum. Das Neue, was der Verfasser zur Kritik beigebracht hat, ist unhaltbar.

[2]) Mit einer kritischen und historischen Prüfung jener carmina hat neuerdings E. Hückstädt, Ueber das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1875), 58 S. in gr. 8, begonnen. Hückstädt hat nachgewiesen (anders urteilt Hilgenfeld in der „Zeitschr. f. wissensch. Theol." 1876, S. 154f.), dass das Gedicht dem vierten Jahrhundert angehört. So liegt es ausserhalb des Kreises der uns hier interessirenden Schriftstücke. Da aber vielleicht noch andere Kritiker der Hilgenfeldschen Hypothese (drittes Jahrhundert) zustimmen mögen, so sei hier auf die Arbeit Hückstädts wenigstens verwiesen.

[3]) Vgl. auch die im zweiten Abschnitt citirten Arbeiten von Lightfoot (Colossenische Irrlehre) und Tidemann (Gnosticismus im Henoch-Buch).

schen Quellen sind wenig benutzt), noch eine beachtenswerte Untersuchung über die Verwandtschaft jener beiden Religionssysteme. Ein paar Parallelen aufzuweisen, ist leicht genug. Aber damit ist noch nichts erreicht. Ausserdem dürften erst noch ganz andere religionsgeschichtliche Untersuchungen anzustellen, resp. abzuschliessen sein, bevor man den Einfluss des Buddhismus auf die vorderasiatischen Systeme, der a priori nicht unwahrscheinlich ist, zu erwägen unternimmt.

4. Altkirchliche Literaturgeschichte

von Justin bis Eusebius.

Corpus Apologetarum Christianorum saec. sec. edid. **Th. eques de Otto.** Justini Ph. et M. Opera. T. I, P. I. fasc. I (plag. 1—6) edit. III. plurimum aucta et emendata (Jenae, H. Dufft). 96 S. in gr. 8.

B. Aubé, S. Justin Philosophe et Martyr. Étude critique sur l'apologétique chrét. au IIe siècle (Paris, E. Thorin). LXXVI, 362 S. in gr. 8.

A. Thoma, Justins literarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannes-Evangelium (in der „Zeitschr. f. wissensch. Theol." 1875, S. 383—412. 490—565).

L. Paul, Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus (in den „Jahrb. f. prot. Theol." 1875, S. 546—559).

Th. Zahn, Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischer Stellen (in der „Zeitschrift für die histor. Theologie" 1875, S. 62—85).

E. Klussmann, Zu Minucius Felix (im „Philologus" 1875, S. 206—209, und im „Rhein. Mus. f. Philol." 1875, S. 144).

Arnobii adversus nationes libri VII rec. et comment. crit. instruxit **A. Reifferscheid.** Corp. Script. eccl. lat. Vol. IV. (Vindob., Gerold.) VIII, 352 S. in 8.

A. Harnack, Ueber eine in Moskau entdeckte und edirte altbulgarische Version der Schrift Hippolyts de antichristo (in der „Zeitschr. f. d. hist. Theol." 1875, S. 38—61).

H. Schultz, Die Christologie des Origenes im Zusammenhang seiner Weltanschauung (in den „Jahrb. f. prot. Theol." 1875, S. 193—247. 369—425).

G. Boissier, Les origines de la poésie chrét. Les apocryph. et les Sibyll. (In der „Revue de deux monds" 1875, 1. Juill., S. 75 ff.)

Eusebii Chronicorum liber prior edid. **A. Schoene** (Berol., Weidmann). XVI, 297, 245 S. in gr. 4. Selbstanzeige in den „Gött. Gel.-Anz." 1875, S. 1487—1502.

S. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur, III. Aufl. (Leipzig, B. G. Teubner). XVI, 1216 S. in gr. 8.

P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Bd. III, Univ.-Progr. (Christiania). XVIII, 514 S. in gr. 8.

E. Revillout, Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques (im „Journal Asiatique" 1875, T. V, p. 5—77. 209—266 [Seconde série de documents], p. 501—564).

Von einer neuen dritten Auflage der Werke Justins (im Corp. Apologett. ed. Th. de Otto) liegen die ersten sechs Bogen vor und bekunden, dass dieselbe wirklich sowohl in kritischer wie in exegetischer Hinsicht „plurimum aucta et emendata" genannt werden darf. Der Text ist auf Grund einer neuen genauen Vergleichung des Cod. Clarom. constituirt; ausserdem aber erfahren wir zu freudiger Ueberraschung aus dem Vorbericht, dass in einem bisher unbekannten Cod. Vat. ein grösseres Stück der ersten Apologie enthalten ist, welches von Otto nun benutzt hat. Zu bedauern ist, dass der Herausgeber sich nicht entschlossen hat, den kritischen und exegetischen Apparat zu sondern [1]). Als eine Studie zur christlichen Apologetik im zweiten Jahrhundert führt sich die Arbeit von B. Aubé über Justin ein. Nach einer gedrängten Uebersicht über die ersten Verfolgungen — ein Gebiet, auf welchem der Verfasser besonders zu Hause ist — und den moralischen Zustand des Römerreiches in jener Zeit handelt er von dem Leben und Zeitalter Justins, von der Zeitlage der beiden Apologien, der Philosophie Justins in ihrem Verhältnis zur stoisch-platonischen und besonders aus-

---

[1]) Th. Zahn bringt in seiner Abhandlung (s. o.) kritisch-exegetische Vorschläge zu drei schwierigen Stellen aus der I. Apologie (c. 3, p. 54C.; c. 4, p. 55B.; c. 10, p. 58D.), welche Otto bereits erwogen hat. Ausserdem bespricht Zahn dort noch die beiden oft untersuchten Stellen Clem. Alex. Strom. VII, 106, p. 898 und Iren. III, 11, 9. Die Erklärung der letzteren ist überzeugend.

führlich von den „Rapports et analogies de la doctrine chrétienne et du paganisme d'après S. Justin“ (S. 119—266). Anhangsweise wird von den übrigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und von den Ursachen der Verfolgungen gesprochen. Die chronologischen Untersuchungen sind weder umfassend, noch unter Berücksichtigung der neueren deutschen Arbeiten geführt; die Resultate deshalb unsicher (I. Apologie 142—150, doch dem letzteren Datum näher; II. Apologie 160—161; Tod 163. Sehr interessant ist der Versuch [S. 68—76], die Zeit der Präfectur des Lollius Urbinus näher zu bestimmen; hier ist auch bisher unveröffentlichtes Material beigebracht. Referent hat noch nicht Zeit gefunden, die neuen Bestimmungen genauer zu prüfen). Die vergleichenden religionsphilosophischen Untersuchungen gehen von einzelnen richtigen Gesichtspunkten aus und dürfen als eine dankenswerte Bereicherung unserer Kenntnisse der Apologetik gelten. Aber in dem Bestreben, bisher vernachlässigte Seiten energisch zur Geltung zu bringen, die wahren Grundlagen der Theologie der Apologeten aufzudecken und zu zeigen, in welchem Zusammenhang dieselben mit der idealistischen Popularphilosophie der damaligen Zeit stehen, gerät der Verfasser fort und fort in Gefahr, in das Extrem zu gehen und den sicheren Blick für das Eigenartige der Gedankenkreise der Apologeten zu verlieren. A. Thoma sucht in seiner Abhandlung (s. o.), die durchaus gründlich und umsichtig gearbeitet ist, das Verhältnis des Justin zu Paulus und dem vierten Evangelisten abschliessend zu erörtern. Er findet, dass Justin die Werke beider gekannt, dieselben aber nicht zu den heiligen Schriften gerechnet habe (das Johannes-Evangelium speciell nicht zu den ἀπομνημονεύματα), ohne dass es deshalb notwendig sei, ein direct feindseliges Verhältnis des Justin zu beiden Männern anzunehmen; das vierte Evangelium könne er indes nicht für ein Werk des Apostels Johannes gehalten haben (vgl. S. 410f. 545—565). Letztere These erscheint nun durchaus nicht sicher gestellt, während sonst die Hauptergebnisse der Arbeit viel Wahrscheinlichkeit haben. Die Hypothese, das Ansehen des Paulus sei durch Marcion auch in der Grosskirche erschüttert wor-

den, erscheint verlockend, ist aber, soviel Referent sieht, unbeweisbar [1]). — Während die neue Ausgabe des Justin erst eben begonnen worden ist, liegt die Neubearbeitung des Arnobius-Textes in dem Wiener „Corp. Script. eccl. lat." bereits vor. Reifferscheid hat, wie nicht anders zu erwarten stand, alles getan, was bei einer so mangelhaften Beurkundung des Textes überhaupt geschehen konnte. Wir wissen jetzt, dass drei Correctoren an der Handschrift, der einzigen, die uns erhalten ist, tätig gewesen sind. Der älteste soll sie nach der Vorlage corrigirt haben. Falsche textkritische Principien früherer Editoren sind durch genauere Feststellung der Diction des Arnobius hier beseitigt. So reiht sich auch diese Ausgabe den übrigen des Corpus, die sämmtlich für die sichere Constituirung der Texte epochemachend sind, würdig an. Möge der Tertullian bald nachfolgen: das ist unser sehnlichster Wunsch. — Referent hat in seiner Abhandlung über die Schrift Hippolyts de antichristo eine alt-

---

1) Die Abhandlung von L. Paul über Theophilus (s. o.) ist unbedeutend und wertlos. — E. Klussmann (s. o.) bringt ein paar ganz annehmbare Conjecturen zu Minucius Felix, für dessen Text auch nach der ausgezeichneten Ausgabe von Halm noch genug zu tun übrig geblieben ist. Da die einzige Handschrift viele kleinere und grössere Lücken hat, so schlägt Klussmann an den von ihm behandelten Stellen Einschiebungen einzelner Silben und Wörter vor. Die Zuziehung des lucretianischen Sprachgebrauchs — als Heilmittel bekanntlich von Klussmann empfohlen — stört und trübt bei diesen Vorschlägen nicht. — E. Bährens hat („Rhein. Mus. f. Phil." 1875, S. 308. 309) auf eine bisher unbenutzte Handschrift des Gedichtes „De phoenice" (Lactantius?) aufmerksam gemacht (vgl. A. Ebert, Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen [1874] S. 93f.). Der Codex befindet sich zu Paris (Sangerm. 844) und stammt aus dem achten Jahrhundert, ist somit der älteste, der das Gedicht „De phoenice" enthält. Es steht unter Gedichten des Fortunatus, leider aber nicht vollständig (von den 170 Hexametern fehlen die 59 letzten). Auf das bekannte Werk von Riese, Anthologia latina etc., fällt durch die Bährensschen Mitteilungen kein günstiges Licht. — Eine deutsche Uebersetzung der Apologie des Athenagoras und ausgewählter Schriften des Lactantius ist in der „Kemptener Bibliothek der Kirchenväter" (1875, Nr. 145. 146 [198 S.] und Nr. 154 [96 S.]) gegeben. Ebenda auch eine Uebersetzung ausgewählter Schriften des Clemens Alex. (1875, Nr. 147. 148. 153 [288 S.]).

bulgarische Uebersetzung für die Feststellung des Grundtextes, der uns nur in zwei sehr verwandten Codexen überliefert ist, zu verwerten gesucht. Diese Uebersetzung (saec. XII vel XIII) ist im Jahre 1868 in Moskau von K. Newostrujew mit russischem Commentar edirt worden und darf als sehr wichtiger Textzeuge gelten [1]). — Endlich ist in diesem Jahre die

---

1) Anhangsweise verzeichne ich hier die Studien zu den alten Bibelübersetzungen und Bibelcodd.: H. Rönsch, der unermüdliche Forscher auf dem Gebiete der altlateinischen Bibel-Uebersetzungen, hat — ausser „Studien zur Itala“ („Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 1875, S. 425—436 [Forts. folgt]) und einer neuen Ausgabe seines Hauptwerkes „Itala und Vulgata“ (zweite berichtigte und vermehrte Ausgabe [Marburg, Elwert]; VIII, 526 S. in gr. 8), welcher Berichtigungen und Nachträge beigegeben sind, — in der „Zeitschr. f. d. hist. Theol.“ 1875, S. 86—161, die alttestamentlichen Citate in Cyprians Werken untersucht: „Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian. Vollständiger Text mit kritischen Beigaben.“ Es ist diese Arbeit ein Seitenstück zu des Verfassers Werk: „Das Neue Testament Tertullians“. Ueber das Quedlinburger Fragment einer illustrirten Itala (Bl. I: 1 Sam. 1, 9 f.; Bl. II: 1 Sam. 15, 10 f.) hat unter diesem Titel W. Schum gehandelt (in den „Theol. Stud. u. Krit.“ 1876, S. 121—134; auch besonders erschienen [Gotha, Friedr. Andr. Perthes], 16 S. in 8, mit einer lithogr. Tafel). Referent, der übrigens selbst nicht Fachmann ist, gesteht, dass ihn diese Publication nicht sehr befriedigt hat. Weder wird die Handschrift exact genug beschrieben, noch ihr Alter und ihre Geschichte lichtvoll erörtert. Das Magdeburger Fragment desselben Codex, welchen Schum in den Anfang des fünften (Ende des vierten) Jahrhunderts versetzt, hat der Herausgeber nicht benutzt. Die beigegebene Tafel ist nur eine Nachzeichnung (vgl. zu dem Fragment von Mülverstedt in der „Zeitschr. d. Vereins f. d. Gesch. d. Harzes“ 1874, S. 251—263). — Reusch („Theol. Lit.-Bl.“ 1876, Nr. 2) hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Quedlinburger Fragment bis auf Kleinigkeiten mit den Citaten des Lucifer von Calaris stimme. Schliesslich sei hier noch der Vollständigkeit wegen (eine Uebersicht über die seit Sabatier veröffentlichten Itala-Fragmente hat Reusch in der Tübinger „Theol. Quart.-Schr.“ 1872, S. 348, gegeben) auf eine vortreffliche Publication hingewiesen, die aber schon die Jahrzahl 1876 trägt: L. Ziegler, Itala-Fragmente der Paulusbriefe nebst Bruchstücken einer vorhieronymianischen Uebersetzung des ersten Johannesbriefes aus Pergamentblättern der ehemaligen Freisinger Stiftsbibliothek. Zum erstenmale veröffentlicht und kritisch beleuchtet. Eingeleitet durch ein Vorwort von Professor Dr. E. Ranke. Mit einer photolithograph. Tafel. (Marburg, Elwert.) VIII, 151 S. in 4. Die Edition ist nach dem Urteil competenter Fachgelehrter

grosse Schönesche Ausgabe der Chronographie des Eusebius beendigt worden, deren zweiter Band bereits im Jahre 1866 erschienen ist. Die erste Hälfte des ersten Bandes bringt das erste Buch der Chronographie lateinisch nach der armenischen Uebersetzung. Professor Petermann hat den Text neu constituirt und die Uebersetzung berichtigt. Für einzelne Abschnitte stand ihm ein bisher unbenutzter Codex zu Gebot. Daneben hat der Herausgeber die griechischen Fragmente (hauptsächlich aus der Praep. Ev. des Eusebius, aus Syncellus und Nicephorus) gestellt, deren Texte von Gutschmid durch eine Reihe der glänzendsten Conjecturen verbessert hat. Die Fragmente sind fast durchgehends nur soweit mitgeteilt, als sie wirklich auf den Text der eusebianischen Chronographie zurückgehen. Das grosse Pariser Bruchstück des S. Julius Africanus über die Olympioniken hat de Lagarde neu verglichen. Die zweite Hälfte des Bandes (Appendices) enthält chronographische Reste späterer Zeit, welche mit den Werken des Eusebius und Hieronymus in Zusammenhang stehen: I, A u. B (S. 1—40) die

(H. Rönsch im „Lit. Central-Bl." 1876, Nr. 3; Reusch im „Theol. Lit.-Bl." Nr. 2) ausgezeichnet; doch verbürgt dies schon das Vorwort Rankes. Weitere Editionen von Itala-Fragmenten durch L. Ziegler sollen folgen. — Ueber die alttestamentliche Peschîto hat J. Prager eine Dissertation geschrieben (De V. Ti versione Syriaca, quam Peschittho vocant, quaestiones criticae, P. I [Göttingen, Dieterich], 76 S. in 8). Der Verfasser sucht nachzuweisen, dass sie jüdischen Ursprungs ist. Für die herkömmliche Ansicht, nach welcher die alttestamentliche Peschîto ihrem Hauptteile nach etwa im ersten christlichen Jahrhundert von Judenchristen geschrieben worden ist, ist Th. Nöldeke („Lit. Centr.-Bl." 1875, Nr. 47) eingetreten. In Nöldekes Recension findet man wertvolle Mitteilungen über die edessenische Kirche und die Kirchensprache bei den Syrern. Auch Nöldeke zweifelt nicht, dass schon im zweiten Jahrhundert zu Edessa das Fürstenhaus christlich war. — Beiläufig sei hier bemerkt, dass die von Brugsch-Bey im Sinaikloster im Jahre 1875 aufgefundenen und als „Neue Bruchstücke des Codex Sinait." (Leipzig, J. C. Hinrichs; III, 4 S. gr. Fol.) in prächtiger Ausstattung veröffentlichten zwei Bibelblätter (Bruchstücke aus Lev. 22, 3—23, 22) nicht zu dem von Tischendorf entdeckten Cod. Sinait. gehören können, wie von Gebhardt („Theol. Lit.-Ztg." 1876, Nr. 1) schlagend erwiesen hat. Sie brauchen deshalb dem Cod. Sinait. an Alter nicht nachzustehen.

Series Regum nach dem armenischen Text und den Codd. des Hieronymus (Text des Pontacus); II (S. 41—49) das Exordium (Aelt. Handschr., saec. IX); III (S. 51—57) die Epitome Syria (übersetzt von Rödiger); IV (S. 59—102) das *Χρονογραφεῖον σύντομον* (diese bis auf Basilius Macedo [ab an. 867] fortgeführte Chronographie hat A. Mai zuerst veröffentlicht, wie so häufig, ohne den Vat. Cod., dem er sie verdankt, zu bezeichnen; der Codex ist auch bis heute nicht ermittelt worden). Den Maischen Text hat von Gutschmid wesentlich verbessert. V (S. 103—172) Varianten zweier bisher nicht benutzten Codd. der Chronic. Can. des Hieronymus (Cod. Middlehillensis, jetzt zu Cheltenham, saec. VIII [enthält auch die Fasti Idatiani und den Liber generationis] verglichen von F. Rühl und Cod. Fuxensis in einem Cod. Vat. Reg. verglichen von R. Schöne). VI (S. 173—239) die Excerpta Latina Barbari (die griechische Chronographie, aus welcher diese von Scaliger allein bisher veröffentlichten Excerpte [Cod. Par. saec. VIII] geflossen sind, stammt aus der Zeit des Arcadius und Honorius. Der Wert der Excerpte, welche Schöne sehr genau schon im Jahre 1867 und 1874 verglichen und jetzt in facsimilirendem Druck wiedergegeben hat, für die alte Geschichte und Chronographie wird von den Fachmännern sehr hoch angeschlagen; umsomehr ist es zu bedauern, dass in der Handschrift ein grosses Stück fehlt, nämlich [vgl. S. 232. 233] die Angaben über die Zeit zwischen Domitian und Diocletian) [1]).

---

[1]) Erwähnt seien hier noch die Arbeiten von: G. Kaufmann, Zu den Handschriften des Can. pasch. des Victorius und zu Mommsen VIII (Chronik des Chronographen von 354 edirt von Th. Mommsen in den „Abhandl. der königl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.", Leipzig 1850) im Philologus (1874) S. 385—413. Kaufmann handelt zuerst S. 385—398 von den Handschriften des Victorius, sodann über das Verhältnis von Mommsen VIII zur Chronik Prospers, sowie über das der beiden Recensionen von VIII. Die Untersuchung ist noch nicht zum Abschluss gebracht. F. Görres, Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit (in den „Neuen Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik" 1875, S. 201—221). Inhalt: I. S. 201—212: Zur Kritik des Anonymus Valesii; II. S. 212—219: Zur Kritik des Anonymus post Dionem; III. S. 219—221: Eine Stelle bei Eusebius, Vit. Const. I, 16. Vgl.

Die Abhandlung von G. Boissier über die Anfänge der christlichen Poesie (s. o.) bietet grade nichts neues, ist aber geschmackvoll geschrieben und deshalb von Wert, weil sie die christliche Typik und dichterische Symbolik mitberücksichtigt. So macht er mit Recht in diesem Zusammenhang (S. 84—92) auf die Pseudoclementinen und den Hirten des Hermas aufmerksam. Boissier hat sich durch sein Werk: „La réligion Romaine d'Auguste aux temps des Antonins" (Paris, Hascher) schon als geistvoller und gediegener Forscher bewährt. — Wie viele Vorarbeiten noch geliefert werden müssen, bevor eine Entwicklungsgeschichte des christologischen Dogmas und damit der christlichen Theologie überhaupt bis zum Nicänum geschrieben werden kann, das hat H. Schultz in seiner Abhandlung über die Christologie des Origenes (s. o.) aufs neue gezeigt, indem er selbst einen der wichtigsten Punkte in Angriff genommen hat [1]).

---

die Abhandlung von K. Zangemeister, Zum Anonymus Valesianus (in dem „Rhein. Mus. f. Philol." 1875, S. 309—316). (In dem 1181 zu Verona geschriebenen Codex Palat. Leid. 927 der Vaticana steht von Blatt 126 an der zweite Abschnitt des sogenannten Anonymus Valesianus, nämlich die Odovakar und Theoderich betreffenden Excerpte.) — Auch sei an die neueren Arbeiten von F. Ritschl, L. Mendelssohn, Th. Mommsen, W. Grimm zu Josephus hier erinnert. — Die nichtsnutzige Arbeit von Sev. Wenzlowsky, die sich schon durch den Titel genügend charakterisirt („Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II." [v. d. J. 67—590], zusammengestellt u. s. w., I. Bd. [Lief. I—IV, S. 1—368, in 16], Kempten 1875, in der „Bibliothek der Kirchen-Väter" von Thalhofer, Nr. 157. 158. 161. 162) ist bereits von Reusch im „Theol. Lit.-Bl." 1875, Nr. 24 beleuchtet worden.

[1]) Wichtig für die Geschichte der patristischen Theologie sind auch die Arbeiten von C. Siegfried (Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments an sich und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet; nebst Untersuchung über die Gräcität Philo's [Jena 1875, H. Dufft; VI, 418 S. in gr. 8]) und von H. von Stein (Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus [dritter und letzter Teil]); auch unter dem Titel: „Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten" [Göttingen 1875, Vandenhoeck u. Ruprecht; VIII, 415 S. in gr. 8]). Siegfrieds Werk, so dankenswert es ist, macht eine umfassende Untersuchung über das Verhältnis der Kirchenväter zu Philo durchaus noch nicht überflüssig.

Origenes' Christologie wird nicht richtig verstanden, wenn man dieselbe einfach als Zwischenglied in der gradlinigen Entwicklung der Dogmen von Justin bis Athanasius wertet. Man muss erst klare Einsicht in die Anschauungen des Origenes von Gott, der Welt, dem Weltverhältnisse Gottes, der Natur und Stellung des Menschen gewonnen haben, um seine christologischen Aufstellungen, die ja wie bei allen griechischen Vätern höchster Ausdruck und zusammenfassender Schlussstein der theologischen Metaphysik sind, richtig zu erfassen. Ist hierin in Kürze der Untersuchung der richtige Ausgangspunkt gegeben und mit dem alten Fehler, heute gültige Schemata von Centraldogmen und peripherischen Dogmen auf ganz anders centralisirte Systeme zu übertragen, gründlich aufgeräumt, so wird auch nichts zu erinnern sein, wenn Schultz davon abgesehen hat, die Lehre des Origenes chronologisch zu verfolgen, und wenn er Einwendungen gegen seine Darstellung, sofern sie sich auf die exoterischen Schriften des Origenes stützen, für nicht hinreichend beweiskräftig erklärt. Als Resultat der Untersuchung bezeichnet Schultz selbst vor allem den Nachweis der inneren Verwandtschaft der Christologie des Origenes mit der gnostisch-ebionitischen Entwicklungsphase dieser Lehre, weiter aber die Einsicht, dass die gesammte Weltanschauung dieses Theologen eine Färbung zeige, „welche dem gewöhnlichen christlichen Systeme sehr fremd ist und durchaus der orientalischen Anschauung entspricht, die, im Buddhismus am folgerichtigsten entwickelt, durch die Systeme vieler griechischer Philosophen teilweise in das Denken der griechisch-gebildeten Zeitgenossen übergeleitet war". „Nur aus dieser Weltanschauung", so fährt der Verfasser fort, „lässt sich die Christologie des Origenes verstehen, und es muss als durchaus unzulässig beurteilt werden, wenn man, einzelne Teile seiner Christologie, vor allem die Lehre vom ewigen Sohne, einseitig betonend, ihn einfach in die Entwicklungsgeschichte des christologischen Dogmas einreiht..... Die theistisch-trinitarische Grundlage seines Glaubens und die Geschichte Jesu halten ihn in den Grenzen des Christentums, während er sonst ebensowohl der buddhistischen Denkweise angeschlossen werden könnte." Für den

wertvollsten Teil der ausgezeichneten Untersuchung hält Referent die Ausführungen über den „ebionitischen“ Charakter einer sehr entscheidenden Gedankenreihe bei Origenes; die Parallelen mit der buddhistischen Weltanschauung — sehr reichlich gesammelt — werden zu näherer Prüfung vorgelegt; vorsichtig lehnt der Verfasser ein entscheidendes Urteil über directe Einflüsse noch ab. Parallelen mit gnostisch-häretischen Denkweisen, oft überraschend tiefgehende, wären leicht zu vermehren. Am Schlusse würde man gerne eine Andeutung lesen über das Verhältnis der origenistischen Christologie zu der damals kirchlich-officiellen und über die eigentümliche und doch so wenig befremdliche Ausbeutung resp. Umdeutung, die jene notwendig bei dem „dogmatischen Tact“ der Kirche erleiden musste. Zu einer Vergleichung der Weltanschauung des Augustin mit der des Origenes wird man fast auf jeder Seite der Schultzschen Abhandlung auch ohne directen Hinweis aufgerufen. Es kann in der Tat kaum eine fruchtbarere Aufgabe gestellt werden, als die Gedankenkreise dieser beiden Männer, so sehr ähnlich und so durchaus zu Gunsten des Abendländers verschieden, vergleichend darzustellen [1]). — Führen die Schultzschen Untersuchungen von den kirchlich gültigen Bestimmungen ab, so versetzt uns das Casparische Werk: „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“, Bd. III (s. o.) [2]), mitten in dieselben hinein. Es werden hier die Texte des alten Symbols der römischen Kirche, sowie die griechischen [übersetzten] Texte des späteren längeren römischen Symbols, des sogenannten Apostolicums, eingehend kritisirt und untersucht. In Betreff des ersteren verfügt Caspari über vier Texte (1. das Symbolum des Marcellus von Ancyra in dem Brief an den römischen Bischof Julius [Epiph. h. 72]; 2. das mit lateinischen Buchstaben geschriebene griechische Symbolum im Psalterium des Königs Aethelstan [aus der Bibl.

---

[1]) Die Dissertation von A. Kind: „Teleologie und Naturalismus; der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur“ (Jena, H. Dufft; 38 S. in gr. 8) ist wertlos.

[2]) Die beiden ersten Bände erschienen 1866 und 1869.

Cotton. im Brit. Mus.]; 3. ein von Swainson[1]) zuerst mitgeteiltes, aus dem Griechischen übersetztes Symbolum in lateinischer Sprache [aus einer Handschr. des Brit. Mus.]; 4. das lateinische, aber aus dem Griechischen übersetzte Symbol im Cod. Laud.). Das letztere ist hier durch eine ganze Reihe von Texten (griechisch, aber aus dem Lateinischen übersetzt und mit lateinischen Buchstaben geschrieben) repräsentirt (Cod. Sangall. 338, Cod. d. Corp. Christi College z. Cambridge; der Text in Binterims Cod. Vet. Lat. MSS. Codd. Escorialensis, Ambrosianus, Vindobonensis, Vaticanus, Barbarinus; hinzugefügt ist der Abdruck des lateinischen Textes des Apostol. in einem Reichenauer Cod.). Die meisten der letzteren Symboltexte findet man hier zum ersten Male veröffentlicht. Die historischen Untersuchungen sind mit der grössten Umsicht geführt. Das Hauptresultat des ersten Abschnittes, dass wir in jenen vier Texten das altrömische Symbol aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu erkennen haben, darf als gesichert gelten. Beigegeben sind zwei grosse Excurse, deren erster (S. 267—466) „Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens", der andere (S. 466—510) „Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters" überschrieben ist. Die erste Abhandlung enthält das Material zu einer Literaturgeschichte der römischen Kirche und leistet dem Historiker nach den verschiedensten Seiten hin die besten Dienste: so vollständig und übersichtlich findet man die nöti-

[1]) Leider hat Referent das Werk von Swainson „The Nicene and Apostles' Creeds; their literary history, together with an account of the growth and reception of the sermon on the faith commonly called ‚the creed of St. Athanasius'" (London 1875; 542 S. in 8) noch nicht einsehen können. Aus Caspari a. a. O. S. 511f. ist zu ersehen, dass Swainson zu sehr anderen Resultaten gekommen ist als der norwegische Gelehrte. Er verwirft u. a. die Ansicht, Marcells Glaubensbekenntnis repräsentire das römische Symbol; es müsse vielmehr für eine Composition Marcells selbst gelten. Allein Casparis Beweisführungen erscheinen dem Referenten unwiderleglich und die Swainsonschen Einwände (s. a. a. O. S. 511f.) lassen sich, wie Caspari schon gezeigt hat, mit Grund abweisen.

gen Voruntersuchungen nirgends zusammengestellt. (Einige unbedeutende Nachträge hat Referent in der „Theol. Lit.-Ztg." Nr. 1 gegeben. Bei Hippolyt hätte auch dessen Schrift κατὰ μάγων Philos. VI, 39 verzeichnet werden müssen.) Freilich, der Stoff ist hier von einem zwar wichtigen, aber immerhin untergeordneten Gesichtspunkt aus gruppirt und verarbeitet: eine tiefer gehende historische und sachliche Beurteilung der Literaturreste lag eben gar nicht im Plane des Verfassers; aber jeder wird seinen „Excurs" dankbar zu benutzen haben, der einen sicheren Ueberblick über die Geschichte der römisch-christlichen Literatur gewinnen will. Die zweite Abhandlung eröffnet der Forschung ein ganz neues Gebiet und muss vom ersten bis zum letzten Blatte als ein überraschendes Geschenk begrüsst werden. Mögen die Caspari-schen Arbeiten zu weiteren historisch-symbolischen Studien anregen. Für die Geschichte des Taufbekenntnisses in den ersten drei Jahrhunderten liegt noch in ganz zugänglichen Schriftstücken ungehobenes Material [1]). — Die neue Auflage der „Römischen Literatur-Geschichte" von Teuffel, in welcher die christliche Literatur gleichmässig berücksichtigt ist, erinnert die Kirchenhistoriker an die Pflicht, die Arbeiten

---

1) Vgl. die schätzbaren Bemerkungen von Th. Zahn, Ignatius von Antiochien (1873) S. 489. 590 f. Schon 1856 ermahnte P. de Lagarde, Reliq. iur. eccl. Graece, p. 94, 7, zu Canon Murat. v. 23—26: „pertinent haec ad regulam fidei antiquissimam et tempus est ut colligantur". — Die Aufsätze von E. Revillout (s. o.) hat Referent noch nicht gründlich studirt. Auch schlagen sie mehr in die nachnicänische Periode ein und sind noch nicht abgeschlossen. Hier in Kürze der Inhalt: S. 5—18: Introduction. — Première partie: Rétablissement des actes de Nicée. chap. I (S. 19—35): Textes Nicéens reconstitués dans les actes d'Alexandrie. chap. II (S. 35—40): Les omissions intentionnelles dans le rétablissement des actes de Nicée. chap. III: Coup d'œil historique sur les collections canoniques qui reproduisent des textes Nicéens; § 1 (S. 41—52): Collections premières; § 2 (S. 53—58): La Gélasienne dite Quesnelliana; § 3 (S. 58—77): La Dionysienne; § 4 (S. 501—564): Collections grecques et orientales d'époque secondaire. Im zweiten Stück (S. 209—266) ist eine zweite Serie coptischer Documente zum Nic. Concil (Le MS. Borgia dans son ensemble, rapproché des textes correspondants des papyrus de Turin) in coptischer Sprache ohne Uebersetzung abgedruckt.

der grossen Theologen des 17. Jahrhunderts fortzusetzen. Es ist beschämend, dass grössere zusammenfassende literarhistorische Werke von protestantischen Theologen in Deutschland seit mehr als hundert Jahren nicht mehr geschrieben worden sind (die Engländer haben wenigstens für die vornicänische christliche Literatur das Werk von Donaldson). Möhlers Patrologie, die beste Arbeit der Epigonen, reicht schon lange nicht mehr aus, und Alzogs Handbuch ist fast unbrauchbar zu nennen. Man muss noch immer zu Fabricius, Bähr und Teuffel greifen, um sich in Kürze über einen späteren christlichen Schriftsteller und seine Werke zu orientiren. Vollständig findet man auch bei Teuffel nicht alle altlateinischen christlichen Schriftwerke verzeichnet; so fehlen z. B. fast gänzlich die so wichtigen Uebersetzungen aus dem Griechischen; allein was geboten ist — natürlich kommt nur die äussere Seite der Literaturgeschichte in Betracht —, ist fast durchgehends mit rühmenswerter Akribie und unter Berücksichtigung der einschlagenden Untersuchungen gearbeitet. Die Vorzüge des Teuffelschen Werkes vor dem Bährschen sind zu bekannt, als dass sie besonders bezeichnet zu werden brauchten. Bähr ist nur unter grosser Behutsamkeit zu benutzen; er hat ein sehr reiches Material wenig kritisch excerpirt und recht fehlerhaft abgedruckt.

5. Politische Geschichte und Verfassungs-Geschichte der Kirche

bis auf die Zeit Constantins.

B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins (Paris, Librairie Academique, Didier & Co.). XI, 470 S. in 8.

F. Overbeck, Ueber die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen und ihre Behandlung bei den Kirchenschriftstellern (in den „Studien zur Geschichte der alten Kirche", Heft I [Schloss-Chemnitz, E. Schmitzner; VIII, 231 S. in gr. 8.], S. 93—157).

F. Görres, Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung. Ein Beitrag zur Kritik der Märtyreracten. (Jena, H. Dufft.) VII, 240 S. in 8 [1]).

[1]) Dazu Th. Keim in der „Prot. Kirchen-Ztg." 1875, Nr. 39; A. Hilgenfeld in der „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol." 1876, S. 159—167; Langen im „Theol. Lit.-Bl." 1876, Nr. 2.

M. Deutsch, Drei Actenstücke zur Geschichte des Donatismus. Neu herausgegeben und erklärt. (Berlin, in Commission bei W. Weber.) 42 S. in 4.

H. Weingarten, Richard Rothes Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens. Erster Teil: Die katholische oder kirchliche Zeit. (Heidelberg, B. Mohr.) XI, 492 S. in gr. 8.

F. Overbeck, Ueber das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche („Studien zur Geschichte u. s. w." [s. o.], S. 158—230).

Das Werk von B. Aubé über die Geschichte der Christenverfolgungen bis zum Tode Marc Aurels ist unstreitig eine der hervorragendsten Arbeiten, welche uns das letztverflossene Jahr gebracht hat [1]). Nach zwei einleitenden Abschnitten (c. 1: Dissentiments intérieurs dans l'église primitive; c. 2: Épreuves des Chrétiens jusqu'à la persécution de Néro) handelt der Verfasser in cc. 3—8 von dem Charakter und der Geschichte der verschiedenen Verfolgungen unter Nero, Domitian, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius und Marc-Aurel. Beigegeben sind in einem Anhange zwei Abhandlungen über die Legalität des Christentums im römischen Reiche während des ersten Jahrhunderts (S. 407—439) und über das Martyrium der heiligen Felicitas und ihrer sieben Söhne (S. 439—465). Es ist keine Frage, dass das Aubésche Werk die gründlichste und beste Arbeit ist, die je über die Geschichte der Verfolgungen in den zwei ersten Jahrhunderten geschrieben worden ist. Dieses Urteil bleibt zu Recht bestehen, auch wenn man dieses oder jenes Einzelne glaubt beanstanden zu müssen: die Quellen sind ebenso umfassend wie kritisch hier verwertet; das gesammte Material, christliche und römische Schriftwerke, Rechtsquellen, Märtyreracten, Inschriften vollständig und eingehend untersucht; die Darstellung

[1]) Einige Abschnitte aus diesem Buche sind schon früher als besondere Abhandlungen erschienen, teils in der „Revue Contemporaire", teils (so der Aufsatz „De la légalité du christianisme dans l'empire romain pendant le premier siècle") in den „Comptes rendus de l'acad. des inscr. et belles lettres". Demselben Verfasser verdanken wir die Studie über Justin (s. o. Abschn. 4).

so anziehend, lebendig und spannend ohne jede Effecthascherei, dass man sie mit steigendem Interesse lesen wird. Das Wichtigste aber ist — die Schilderung der Parteien und ihrer Kämpfe ist treu und gerecht; mit den alten Vorurteilen über das Verhältnis von Kirche und Staat in den zwei ersten Jahrhunderten ist gründlich gebrochen und damit eine Einsicht sicher gestellt, die um so schwerer zu erringen war, als ihr eine Tradition im Wege stand, deren Ursprünge selbst bis in das zweite Jahrhundert zurückgehen. Referent hebt als besonders gelungen die Abschnitte über die Verfolgungen unter Nero [1]) und Domitian hervor, sowie die genaue und äusserst vorsichtige Untersuchung des Briefes Hadrians an den Minucius Fundanus [2]). In jedem Capitel werden die einschlagenden Märtyreracten [3]) kritisch erörtert. Der Verfasser ist bei ihrer Beurteilung gleich weit entfernt von raschem Verwerfen wie von übermässigem Vertrauen. Die beiden Excurse am Schluss richten sich wesentlich gegen de Rossis Combinationen. Der erste erörtert u. a. auch die wichtige pompejanische Inschrift (Inscript. Lat. T. IV, ed. Zangemeister, Nr. 679), an welche de Rossi bekanntlich weitgehende, aber ganz unhaltbare historische Combinationen

---

1) Beiläufig sei hier erwähnt, dass die psychiatrisch-historische Untersuchung von Wiedemeister, Der Cäsarenwahnsinn der Julisch-Claudischen Imperatoren-Familie. Geschildert an den Kaisern Tiberius, Caligula, Claudius, Nero (Hannover 1875, Rümpler; XII, 309 S. in gr. 8) für den Geschichtsforscher völlig wertlos ist (vgl. Reusch im „Theol. Lit.-Bl." 1875, Nr. 23). Die neueren Arbeiten von Beulé, Gregorovius, Lehmann, Schiller sind teils gar nicht, teils sehr kritiklos benutzt, ohne dass der Verfasser durch eigenes Quellenstudium diesen Mangel gedeckt hätte. So hat es denn auch wenig Bedeutung, sein Urteil über die schwebenden Fragen zu vernehmen. Der Grundgedanke aber, auf welchen hin hier alle Erscheinungen gruppirt worden sind, ist doch wahrlich ein sehr unfruchtbarer.

2) Den Brief Hadrians an Servius (Vopisc., Vita Saturn. 8) hält auch Aubé mit Recht für eine echte Urkunde. Die Gründe, welche Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. III, S. 534 gegen die Authentie geltend gemacht hat, sind durchaus nicht stichhaltig.

3) Der neue Band der Acta Sanctorum (Supplem., compl. Auctuarium Octob. et Tabul. general. [Paris, 1875]) ist dem Referenten noch nicht zu Gesicht gekommen.

über Ausdehnung der Neronischen Verfolgung geknüpft hat (Bullet. 1864, S. 69f.). Nur das ·HRISTIAN· ist sicher, aber auch ausreichend, um die Nachricht Ap.-G. 11, 26 vor hyperkritischer Bezweiflung zu schützen; alles Uebrige ist unlesbar. Das Kiesslingsche Apographon lässt keine Conjecturen mehr zu. In dem zweiten Excurse untersucht Aubé die Märtyreracten der heiligen Felicitas und weist nach, dass uns diese Acten nicht in die Zeit Marc Aurels, sondern in den Anfang des dritten Jahrhunderts führen [1]). — Eine Specialfrage aus der Geschichte der Verfolgungen behandelt F. Overbeck in der oben citirten Abhandlung. Die Uebereinstimmung Overbecks mit Aubé in allen wesentlichen Punkten, während beide Forscher völlig unabhängig von einander gearbeitet haben, verbürgt die Sicherheit ihrer Resultate. Overbeck sucht vor allem zu zeigen, wie eigentümlich sich die Geschichte der Verfolgungen in der Tradition der Kirche wiedergespiegelt hat und wie kurz das wahre geschichtliche Gedächtnis derselben — wenn man hier von Kürze überhaupt noch reden kann — gewesen ist. „Die Kirche hat niemals ein Recht des Staates, sie zu verfolgen, anerkennen können, eben daher aber sich ausser Stande gesehen, wo sie die Herrschaft des Rechtes anzuerkennen sich nicht weigern mochte, die Tatsache, dass sie selbst zugleich verfolgt worden ist, gelten zu lassen." In diesem Satze ist (neben dem Nachweise einer doppelten parallelen Traditionsreihe über die Verfolgungen, die sich auszuschliessen schei-

---

[1]) „Zur Geschichte des Kaisers L. Septimius Severus und seiner Dynastie" haben wir jetzt unter diesem Titel sehr schätzbare Untersuchungen von J. Höfner, Bd. I (Giessen 1875, Ricker; IV, 328 S. in 8) erhalten. Eine genaue Kenntnis der Regierungsgeschichte des Septimius ist bekanntlich für Datirung und Wertung einer Reihe von christlichen Schriftstücken (besonders tertullianischen) von Wichtigkeit. Höfner geht nun allerdings in diesem Bande nicht näher auf die Politik des Kaisers in Bezug auf die Kirche ein; er behandelt mehr die äussere Reichs- und Staatsgeschichte; es werden aber diejenigen, welche in Tertullians apologetischen Schriften bewandert sind, vieles aus diesem Buche lernen können. (Vgl. besonders c. VIII: Severus und Pescennius Niger; c. X: Severus und Clodius Albinus; c. XI: Severus' Krieg mit den Parthern.)

nen) ein Hauptresultat der Overbeckschen Arbeit gegeben. Referent wüsste nichts gegen dasselbe einzuwenden: auch die kritische Behandlung der angeblichen Kaiser-Edicte ist nicht zu beanstanden. Aber es ist zu bedauern, dass Overbeck sich eben nur auf diese beschränkt hat. Referent zweifelt nicht, dass die Ergebnisse der Untersuchungen zwar an schematischer Einheit und somit auch an überraschender Neuheit wesentlich verloren, aber an geschichtlicher Treue bedeutend gewonnen hätten, wenn die Edicte im Zusammenhang mit allen übrigen Nachrichten, die wir über die Politik der Kaiser besitzen, besprochen worden wären. Dieser Wunsch ist um so berechtigter, als Overbeck eine allgemeine und umfassende Beurteilung des Verhältnisses von Staat und Kirche im zweiten Jahrhundert an sein, immerhin kleines und beschränktes, Material geknüpft hat. Man könnte manches dafür geltend machen, dass für die Kaiser selbst das trajanische Edict schon im zweiten Jahrhundert nicht immer die feste Richtschnur gewesen ist. Dazu hebt es Overbeck viel zu wenig hervor, dass nur für uns dieses Edict den Umschwung in der römischen Staatspolitik bezeichnet, den wir einfach deshalb nicht weiter zurückverfolgen können, weil wir keine früheren Urkunden aus der Zeit Trajans besitzen [1]). — Einen Abschnitt aus der Verfolgungsgeschichte behandelt auch F. Görres (s. o.) und zwar den letzten, die Licinianische Verfolgung [2]). Wir begrüssen in dieser Schrift die Wiederaufnahme kritischer Untersuchungen über die späteren Märtyreracten. In dem ersten Abschnitte versucht der Verfasser den allgemeinen Charakter der Licinianischen Verfolgung im Zusammenhang mit der Politik dieses Kaisers zu bestimmen; in dem zweiten bespricht er kritisch die wichtigsten Martyrien, welche in den Menäen und Martyrologien auf die Regierungszeit des Licinius datirt worden sind. Die

---

1) Den Overbeck entgegengesetzten Standpunkt in Beurteilung des Trajanischen Edicts behauptet Th. Zahn, Hirt des Hermas (1868) S. 128f. Jedenfalls hätten manche der Zahnschen Bemerkungen zur Vorsicht mahnen müssen.

2) Vgl. die Abschn. 4, S. 135 Anm. citirten Untersuchungen über den Anonymus Vales.

Untersuchungen sind etwas weitschweifig geführt, auch möchte man im zweiten Teile Sicheres und Unsicheres noch schärfer bezeichnet und geschieden sehen, als es hier geschehen ist. Die chronologischen Ergebnisse des ersten Abschnittes sind zudem durchaus nicht über allen Zweifel erhaben und damit das ganze Bild, welches von der Verfolgung und ihrem Verlaufe hier gezeichnet ist, auch in seinen äusseren Umrissen, mindestens verschiebbar. Referent hält die Keimsche These, dass die Verfolgung schon 315 begonnen habe, für sehr wahrscheinlich. Dennoch verdient die Görressche Arbeit Dank und man muss wünschen, dass dieser Gelehrte dies Feld so bald nicht verlassen möge. Eine kritische Geschichte der Märtyrersagen in ihrer allmählichen Entwicklung und Ausbildung wäre uns wichtiger als eine kritische Märtyrergeschichte [1]). — Die von M. Deutsch herausgegebenen drei Actenstücke zur Geschichte des Donatismus enthalten: 1) Die Gesta Purgationis Felicis episcopi Aptungitani. Leider hat Deutsch die einzige Handschrift nicht neu vergleichen können; aber er hat geleistet, was sich unter diesen Umständen tun liess: der Text ist vielfach verbessert und richtiger als früher erklärt. Die gegen Felix erhobene Anklage, er sei des Vergehens der traditio schuldig, erscheint allerdings nicht genügend erwiesen. 2) Die Gesta apud Zenophilum. Dieses Stück aus dem Protokoll der von dem Statthalter Zenophilus über den donatistischen Bischof Silvanus angestellten Verhandlungen wirft auf die Partei des Secundus von Tigisis ein schlimmes Licht und zeigt deutlich, dass der Gegensatz der beiden Parteien nicht richtig bezeichnet wird, wenn man ihn einfach als Gegensatz verschiedener Handhabung der kirchlichen Disciplin charakterisirt. Das dritte

1) Die zweite Auflage von Uhlhorn, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum (Stuttgart, Meyer u. Zeller; VIII, 390 S. in kl. 8) übergeht Referent, da sie sich von der ersten nicht wesentlich unterscheidet. Hingewiesen sei auf den kleinen populären, aber ganz gelungenen Aufsatz von J. Sörgel, Lucians Stellung zum Christentum (Prgr. Kempten 1875; 24 S. in 8). Sörgel fällt das richtige Urteil in der Frage, wie weit Lucian Kenntnis vom Christentum hatte, indem er behauptet, dass der Satyriker nur auf sehr oberflächliche Kunde hin spottete. Lagarde, Zahn (vorsichtiger Keim) urteilen anders.

Actenstück: „Ex actis Concilii Cirtensis“ ist sicher von katholischer Hand gefälscht. Deutsch urteilt zu vorsichtig, wenn er sagt, man könne die Unechtheit des Schriftstückes nicht positiv behaupten. Die Schlussbemerkungen (S. 40—42) über den Ursprung des Streites sind in ihrem negativen Teile durchaus richtig. Es lassen sich keine Gegensätze principieller Natur als Ursache der Spaltung nachweisen; erst im Verlaufe des Kampfes treten diese hervor, hauptsächlich erst durch die Verhältnisse erzeugt, in welchen sich in der Folgezeit der Streit abspielt.

Auf die Rotheschen Vorlesungen über Kirchengeschichte, welche Weingarten herausgegeben hat, kann Referent hier nur aufmerksam machen. Als Handbuch zum Gebrauch für Studirende dürften sie nicht, wenigstens nur in zweiter Reihe, zu empfehlen sein. So lange aber noch die Geschichte der Kirche in Wort und Schrift mit Vorliebe nach dem Faden der in Hegelscher Weise behandelten „Dogmengeschichte“ erzählt und geschildert werden wird, werden diese Vorlesungen wenigstens ein heilsames Correctiv bilden, indem sie energisch auf die innere Lebensgeschichte der Kirche und auf die Geschichte ihrer Verfassung hinweisen. Allerdings wird man in dem eigentümlichen Bilde, welches Rothe von der Lebensgeschichte der katholischen Kirche entworfen hat, die wahren Züge jener Geschichte nicht rein zu erkennen vermögen; aber selbst in den Fehlern, die Rothe hier begangen hat, steckt viel Richtiges; irrtümliche Ansichten sind oft an eine sehr treue geschichtliche Erkenntnis geheftet, und wer, selbst ausgerüstet mit den nötigen Kenntnissen, sichten gelernt hat, wird nicht ohne Förderung von diesen Rotheschen Vorlesungen scheiden. — Die Abhandlung von F. Overbeck über die Stellung der alten Kirche zur Sklaverei enthält — soweit sie in die hier besprochene Geschichtsperiode einschlägt — das Richtige. Es war allerdings schwer genug, in Beantwortung dieser Frage zu irren. Die alte Kirche im vorconstantinischen Zeitalter hat keine sociale Institution der griechisch-römischen Cultur als solche und aus dem Zusammenhange heraus in Frage gestellt, ausser wenn sie in unmittelbarer Verbindung

mit dem Götzendienste stand, weil ihr das Interesse für dieselben überhaupt abging. Was Overbeck über das Verhältnis der nachconstantinischen Kirche zur Sklavenfrage bemerkt hat, scheint dem Referenten durchaus zutreffend zu sein. Es ist dankenswert, dass die richtigen Gesichtspunkte endlich einmal bestimmt aufgewiesen worden sind; Uebertreibungen, wie sie dem Verfasser vorgeworfen wurden, vermag Referent nicht zu entdecken.

[19. Januar 1876.]

ANALEKTEN.

1.

Die Unechtheit

der angeblich Aillischen Dialoge „De quaerelis Franciae et Angliae“ und „De jure successionis utrorumque regum in regno Franciae“ (aus den Jahren 1413 bis 1415).

Von

Lic. Dr. **Paul Tschackert**,

Privatdocent der Theologie an der Universität in Breslau.

In einer kleinen Sammlung von Schriften zur Geschichte der Jungfrau von Orleans, „Sibylla Francica, seu de mirabili puella Johanna Lotharinga .... dissertationes aliquot etc.“ (Ursellis 1606, in qu.) veröffentlichte Melchior Goldast am Schluss zwei theologisch-politische Dialoge, in welchen die Ansprüche Englands auf Frankreich von zwei Rittern, einem Franzosen und einem Engländer, in erbaulicher Unterhaltung besprochen werden. Diese beiden Werke sollen nach Goldasts Angabe, für welche er selbst keinen weiteren Nachweis geliefert hat, von „Petrus cardinalis Cameracensis“, d. i. Petrus de Alliaco, Peter von Ailli, verfasst sein. Da aber der Herausgeber als Kritiker übel berufen ist [1]), ferner ein Jahrhundert nach ihm Ellies Dupin, welcher die beiden Unterredungen unabhängig von Goldast veröffentlichte, in der ihm vorliegenden Handschrift der Dialoge keinen Verfasser verzeichnet fand [2]), da sich

1) Vgl. Riezler, Die lit. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers (1874) S. 139.

2) Gersonii Opera ed. Dupin (Antwerpen 1706) T. IV, p. 844. Cod. Vict. 699. Man hatte diese Schriften auch Gerson zuge-

endlich von Aillis Tode bis zur Edition von Goldast keine Spur dieser angeblich Aillischen Dialoge aufweisen lässt [1]): so muss ihre Echtheit in Zweifel gezogen werden. Eine Untersuchung der fraglichen Autorschaft ist aber schon deshalb unerlässlich, weil Ailli durch Abfassung dieser Schriften seiner Theologie den Stempel der Charakterlosigkeit aufgedrückt haben würde.

Ihr Inhalt ist in gedrängter Kürze folgender. In dem ersten [2]) Dialoge begegnen einander die beiden Ritter; der Engländer auf einem friedlichen Streifzuge in einem engen französischen Tale hat seine Kriegsrüstung abgelegt und beginnt sofort ein unmotivirtes Gespräch über den englisch-französischen Erbfolgekrieg; der Franzose sieht durch die Eroberungslust seines Gegners dessen Selenheil gefährdet; dieser indes beruhigt sein Gewissen in naiver Loyalität durch Berufung auf den Gehorsam gegen seinen König; aber als ihm der Franzose die Oberhoheit des Papstes über den englischen Monarchen entgegenhält und als Weg zur Kindschaft Gottes die katholische Bussanstalt, Beichte, Reue und Genugtuung, empfiehlt, wird der Engländer an seinem vermeintlichen Recht irre und schliesst mit dem Wunsche nach Frieden, um durch Befolgung der Ratschläge seines selsorgerischen Feindes zur Ruhe zu kommen. — Nach einem Zeitraum von zwei Jahren treffen sie sich wieder und kommen in der zweiten Unterredung [3]) alsbald auf ihr altes Thema zurück, das sich aber jetzt im Munde des Franzosen zu der Frage nach dem Anrecht des englischen Königs auf den französichen Tron zuspitzt. Der Angeredete sieht sich bald in Verlegenheit gesetzt, so dass der Gegner ihm über das Unrecht Englands mit schulmeisterlicher Ueberlegenheit einen Vortrag hält. Von Engeln hat einst Chlodwich [4]) die Lilie

---

schrieben. Dupin bemerkt zum ersten Dialoge „nomen Gersonii non praefert in codice nec ejus certe est". Hätte er einen Autor verzeichnet gefunden, so würde er ihn genannt haben.

[1]) Trithemius, De script. eccl., kennt sie nicht, ebenso wenig Gessner in seiner „Bibliotheca", Tig. 1583. Auch habe ich in keinem der auf der Breslauer Universitätsbibliothek befindlichen Manuscriptenkataloge eine Schrift dieses oder ähnlichen Inhalts unter Aillis Werken angeführt gefunden. Auch den Literarhistorikern **nach** Goldast (J. A. Fabricius, Cave, Oudin) sind diese angeblich Aillischen Dialoge entgangen; nur der Catalogus impress. libr. bibl. Bodlejanae in Acad. Oxoniensi (Oxonii 1843) nennt sie (vol. I, p. 57a) unter den Opera Petri de Alliaco.

[2]) Goldast, Sibylla Francica (Ursellis 1606) p. 18sqq. — Gersonii Opera ed. Dupin. (Antwerpen 1706) T. IV, p. 844sqq.

[3]) Goldast p. 28sqq. — Gersonii Op. IV, 850sqq.

[4]) Goldast liest (p. 29) falsch Clodoneo, statt (wie Gersonii Op. 851A) Clodovaeo.

empfangen, ist darauf mit Oel aus der heiligen Ampel gesalbt und dadurch sind (er und) alle gesalbten Könige Frankreichs, wenn sie den Spuren der göttlichen Approbation folgen, wie allbekannt [1]) — zu Wundertätern gemacht. Durch diese Weihe tritt der König in priesterliche Function; da aber von ihr das Weib ausgeschlossen ist, hat sie in Frankreich nie das Recht der Tronfolge, begründet dasselbe also auch nie für eine weibliche Linie, z. B. die englischen Könige. Nach dieser albernen Beweisführung wehrt sich der Redner aber noch mit Geschick gegen den Engländer auf Grund des französischen Gewohnheitsrechtes, der Zustimmung des Volkes und der Verschiedenheit der Nationen. Grade dieses wichtige Argument verliert er gleichwohl in der Geschichte des Erbfolgekrieges, welche er jetzt erzählt, ganz aus dem Auge; den grossen Ringkampf zweier Völkerindividualitäten leitet er von der persönlichen Intrigue eines französischen Grossen ab, welcher den englischen König und seinen Adel zum Kriege aufgereizt habe. Als Resultat seines langen Vortrages spricht er das merkwürdige Wort aus: „Eure Grenze ist und bleibt das Meer.“ [2]) Ein ungeschickt begründeter Angriff gegen die englischen Prälaten, welche den Krieg schüren, statt Frieden zu stiften, bildet den Schluss.

Beide Tractate bilden offenbar ein Ganzes; es fragt sich, wann sie verfasst sind. Sie selbst bieten dafür folgende Anhaltspunkte dar.

1. Erwähnt werden die Schlachten von Sluys [3]) (1340), Crecy [4]) (1346) und Maupertuis [5]) (1356); der Tod Johanns des Guten [6]) († 1364) und das Ende Richards II. [7]) († 1400).

2. Der Verfasser verweist auf Jean Froissart, d. h. auf seine Chronik [8]); ist nun die letzte Redaction derselben erst gegen 1400 vollendet worden [9]), so könnte in unseren Dialogen auf eine frühere Rücksicht genommen sein; allein sicher muss, wenn Froissart in populären Schriften, wie es diese Dialoge sind, ohne weitere Aufklärung als Autorität angeführt wird, die Chronik schon lange in Umlauf sein. Wir sind also in eine unbestimmte Zeit nach 1400 verwiesen.

---

1) Teste notorietate. So Dupin, Gersonii op. 851 A. Unverständlich Goldast p. 29: „Teste notorum aetate.“

2) Gold. 41; Gers. op. IV, 857 D: „Mare est et esse debet terminus vester.“

3) Gold. 35; Gers. op. IV, 854 C.

4) Gold. 35. 36; Gers. op. IV, 854 D.

5) Gold. 36; Gers. op. IV, 855 A.

6) Gold. 36; Gers. op. IV, 855 A; 856 B.

7) Gold. 40; Gers. op. IV, 857 A.

8) Gold. 32; Gers. op. IV, 852 B.

9) Vgl. Froissart, Oeuvres par Kervyn de Lettenhove (Bruxelles 1870) T. I[a] (die Einleitung).

3. Der Franzose berichtet: „Neulich habe ich in der Stadt Rouen den Tod König Heinrichs erfahren.“ [1]) Welcher Heinrich ist gemeint, der vierte († 1413) oder der fünfte († 1422) [2])? — Aus der citirten Stelle allein lässt sich die Frage nicht beantworten; nur soviel gilt als gewiss, dass die Dialoge nicht vor 1413 geschrieben sind. Aber wenn wir erwägen, dass in der hier erzählten Geschichte des Krieges [3]) die Schlacht von Azincourt (1415) nicht angeführt wird, nachdem sich der Franzose nicht gescheut hat, die bei Sluys, bei Crecy und bei Maupertuis zu erwähnen: gilt als höchst wahrscheinlich, dass jene Schlacht noch nicht geschlagen ist, mithin die fraglichen Schriften nicht nach 1415 verfasst sind. Der jüngst verstorbene König Heinrich ist also der vierte seines Namens.

4. Zu der Zeit 1413 bis 1415 passt auch der politische Hintergrund der Unterredungen: der Franzose hat noch die Geltendmachung von englischen Ansprüchen zu erwarten; sein Gegner erscheint als der Mächtige, welcher bald durch Gründe überzeugt, bald geistlich gerührt werden soll [4]).

Wer ist nun der Verfasser?

Seinen Namen hat er uns zwar verschwiegen, aber seine Nationalität wenigstens klar durchblicken lassen: die Franzosen sind gerecht, leiden Verfolgung; die Engländer freveln übermütig, sind profane Menschen. Von den Colloquenten übernimmt der französische die Führung des Gespräches, die Entwicklung der Gedanken, die Erzählung des Krieges; der Engländer ist bornirt, gefühllos; seine Ratlosigkeit dient nur zur Fortspinnung des Fadens. Ein Franzose also hat die Dialoge geschrieben; in sein Vaterland verweist uns überdies die Orts-

---

[1]) Gold. 42; Gers. op. IV, 858 D.

[2]) An den sechsten († 1471) ist nicht zu denken, da unter ihm der Krieg aufhört, während er hier, nach der Physiognomie der Dialoge, nur ruht, so dass der Franzose noch Arges befürchtet und daher seine ganze Logik, Geschichtskenntnis und Theologie gegen den Engländer ins Feld führt.

[3]) Gold. 32 sqq.; Gers. op. IV, 853 sqq.

[4]) Wir erinnern noch an ein anderes entscheidendes Ereignis aus diesem Kriege. Hätte der patriotische Franzose den Sieg der Jungfrau von Orleans erlebt, er würde diesen auf seinem Standpunkt klarsten Beweis für die göttliche Approbation der französischen Sache bei der Belehrung und Bekehrung des bornirten englischen Gegners nicht übergangen haben. Nun lesen wir zwar, dass der Krieg schon 150 Jahre gedauert habe (Gold. 32; Gers. op. IV, 853 A). Allein da dies Zeitmass selbst für die Dauer des ganzen Krieges zu hoch gegriffen ist, werden wir es nicht pressen dürfen. Ueberdies lässt der Verfasser die Feindseligkeiten schon unter Philipp IV. (1284—1314) beginnen (Gold. 30—32; Gers. op. IV, 851—853).

angabe Rouen [1]), ungewiss ob auch Vaucluse [2]). Demnach könnte Ailli der Verfasser sein; auch er hat gegenüber dem Nationalfeind seinen Patriotismus bewiesen, als er im Jahre 1416 auf dem Constanzer Concil die Agitation gegen die Gleichstellung der Engländer als Nation mit den vier andern auf eigne Hand in Scene setzte [3]). Auch sein Stand wäre der des unbekannten Verfassers; denn dass dieser dem Klerus angehörte, beweist die Stelle, an welcher er den Engländer zu einem „Laien" macht [4]); es wäre ferner denkbar, dass der gelehrte Cardinal, welcher trotz des Purpurs vom Kopf bis zur Zehe Scholastiker blieb, dies Mal sich zu der geistigen Höhenlage der niedern Schicht der sogenannten Gebildeten herabgelassen und zu ihrer Orientirung eine populäre Beleuchtung des englischen Unrechts versucht habe. Die Sprache schliesslich ist barbarisch genug, dass man sie mit der vom Humanismus noch unberührten Latinität Aillis wohl zusammenstellen darf; selbst ein eigentümliches Citat aus Augustin begegnet uns mit kleinen Abweichungen bei beiden Autoren [5]). Aber welche Differenzen!

a) Während der fragliche Verfasser im ersten Dialoge die weltlichen Könige zu Hörigen des Papstes macht, lehrt Ailli fast zu derselben Zeit die Selbständigkeit der staatlichen Macht. Jener legt dem Franzosen auf die Frage des Engländers: „quis regem et nos posset corripere?" die Antwort in den Mund: „nullus praeter summum, unicum et indubitatum pontificem" [6]). Ailli hingegen verwirft am 1. October 1416 vor dem ganzen Constanzer Concil den „error, asserere, papam ab ipso (Christo) immediate habere primariam autoritatem, dominium et jurisdictionem in temporalibus bonis, non solum ecclesiae donatis vel alias juste acquisitis, sed etiam principibus saecularibus subjectis, licet dicant (sc. die Gegner), quod papa in his non habet executionem immediatam nisi in quibusdam casibus" [7]).

b) Im zweiten Dialoge stellt der Verfasser den theologischen Fundamentalsatz auf, dass vom Alten Testament nur das

---

1) Gold. 42; Gers. op. IV, 858D.
2) Gold. 18; Gers. op. IV, 844B.
3) V. d. Hardt, Magn. concilium Constant. T. VI, p. 42; vgl. T. V, P. 3, p. 57sqq.
4) Gold. 26; Gers. op. 849B: „Intelligo asserta vera, sed mihi ignaro et laico difficilia."
5) V. d. Hardt l. c. T. I, P. 8, p. 412: „Qui famam suam negligit, crudelis est." — Gold. 27; Gers. op. IV, 849D: „Crudelis qui famam negligit."
6) Gold. 21; Gers. op. IV, 846.
7) V. d. Hardt T. VI: Alliaco, de pot. eccl. p. 16b.

Sittengesetz bindende Kraft habe [1]). Durch die Folgerungen aus diesem Urteil müsste der Verfasser mit der katholischen Glaubenslehre und dem kanonischen Recht, die beide auf der solidarischen Einheit des Alten und Neuen Testamentes ruhen, ohne weiteres brechen. Nun war Ailli, wie seine zahlreichen philosophischen Schriften beweisen, einer der scharfsinnigsten Köpfe seiner Zeit [2]); einen so principiellen Gedanken könnte er nicht unüberlegt hingeworfen haben, ohne sich über seine Tragweite auch nur im geringsten klar zu sein; er müsste ihn noch dazu in seinem Greisenalter [3]), wo wir doch seine Theologie als völlig abgeklärt ansehen dürfen, aufgestellt haben. Allein wir finden bei ihm nicht nur keine Spur obiger Folgerungen, sondern grade das entgegengesetzte Schriftprincip: das Alte und Neue Testament bildet nach mittelalterlicher Lehre von der Bibel, welche auch die Aillis ist, ein einziges Gesetzbuch; sein Inhalt die Satzungen Moses und Christi [4]). Göttlich inspirirt ist das Gesetz Mosis ebenso wie das Christi [5]). Ohne von einer Scheidung zwischen Cerimonial- und Sittengesetz etwas zu wissen, lehrt er vielmehr, nicht nur die Sammlung von Geboten und Verboten, sondern den ganzen historischen Apparat, in welchen sie eingereiht sind, als die kräftigste Stütze des Gesetzes selbst in seinen Begriff aufzunehmen [6]). Auf Grund dieser Ansichten hat der Cardinal im Jahre 1416, also nicht lange nach der Abfassungszeit der Dialoge, für Begründung des kanonischen Rechtes und für seine Theorie der

---

1) Gold. 29; Gers. op. IV, 850D: „Argumenta legis antiquae non habent efficaciam nisi quatenus redacta sint ad moralia."

2) Vgl. Quaestiones sup. libr. sent. — De arte obligandi und viele andere. (Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. Bd. IV, S. 103—118).

3) Er war im Jahre 1350 geboren.

4) Gers. op. I, 656A. In der Schrift „Utrum indoctus in jure divino possit juste praeesse", welche wahrscheinlich 1380 abgefasst ist (vgl. meine Breslauer Diss. „Petrus Alliacenus de ecclesia quid docuerit" [1875] p. 9, Anm. 35), lehrt er: „In volumine novi et veteris testamenti, ex Moysis et Christi legibus composito, omnipotentissima dei sapientia et justitia infinita nullam sufficientiam praetermisit quoad bonum, imo optimum regimen universi, super quo nulli fideli haesitare licitum est."

5) Ib. 663C: „Lex divina sumitur pro lege divinitus inspirata, qualis est lex Moysis et Christi."

6) Ib. 663D: Man kann das Gesetz definiren als eine Sammlung nicht allein von „praecepta et prohibitiones, sed etiam consilia et permissiones, testimonia historialia, exempla imitabilia, miracula, sacramenta, promissiones praemiorum, comminationes suppliciorum et multa hujusmodi, quae licet non sint de substantia legis propriae, quia nec ligant nec obligant, eo quod his nihil imperatur aut prohibetur: ipsa tamen sunt fortissima adjutoria ad legem sustinendum".

Kirchenverfassung Belege grade aus solchen alttestamentlichen Stellen hergenommen, welche keine moralischen Vorschriften enthalten [1]).

Angesichts dieser Verschiedenheit der echten und der anzuzweifelnden Schriften tritt die Entscheidung an uns heran, ob wir Peter von Ailli die Charakterlosigkeit zutrauen dürfen, dass er als Greis von 63 bis 65 Jahren entgegengesetzte theologische Principien im Munde geführt habe. Da sich trotz der „Geschmeidigkeit" seines Charakters weder in seiner Theologie noch in seiner Theorie der Kirchenverfassung ein principieller Bruch nachweisen lässt (das landläufige Urteil, welches einen solchen in seiner Constanzer Kirchenpolitik findet, beruht auf unechten Schriften) [2]): so sehen wir uns genötigt, ihm die Autorschaft an den genannten Dialogen abzusprechen.

Die Richtigkeit dieses Urteils wird noch durch folgende Umstände gestützt.

c) Die geistige Beschränktheit des Verfassers können wir Ailli nicht zutrauen. Die Dummheit, dass jeder französische König durch die Salbung mit dem heiligen Oel Wundergabe empfangen [3]), konnte der hoch gebildete Cardinal nicht aussprechen, zumal er den wahnsinnigen Karl VI. und die ihn umgebende Camarilla als königlicher Beichtvater gründlicher als irgend jemand kennen gelernt hatte [4]). Er selbst hat zwar auch gelegentlich einen extremen Wunderglauben bewiesen, aber doch nur, wo es sich um die Kanonisation eines jugendlichen Heiligen handelte [5]).

Ferner lässt der Verfasser den französischen Unterredner dem englischen den Rat geben, seine gottlosen verheirateten Landsleute möchten sich Dispens verschaffen, ihre Weiber zu entlassen, um (im Kloster) mit Gott und Menschen Frieden zu suchen [6]). Für so töricht halten wir den welterfahrnen Ailli wieder nicht; überdies hatte er selbst vor etwa 15 Jahren, als er nicht einmal bei den Geistlichen seines Sprengels die Entlassung der Concubinen durchsetzen konnte, in dieser heiklen Angelegenheit jedes strenge Einschreiten gegen sie nicht nur vermieden, sondern sogar gemisbilligt [7]).

---

1) V. d. Hardt T. VI: Alliaco, de pot. eccl. p. 49. 51. 52.

2) Vgl. Jahrbücher f. d. Theol. (1875) Bd. XX, Hft. 2 meine Abhandl.: „Der Cardinal Peter von Ailli und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften De diff. ref. in conc. univ. und Monita de necess. ref. eccl. in cap. et in membris."

3) Gold. 29; Gers. op. IV, 851 A.

4) Bulaeus, Hist. univ. P. IV, p. 633 sqq.

5) Ib., p. 651 sqq.

6) Gold. 38; Gers. op. IV, 856 A.

7) Alliaco, Tract. et serm. (Arg. 1490), der dritte sermo in synodo:

d) Unter den wenigen Citaten in den Dialogen begegnet uns das Buch Bernhards an den Papst Eugenius und Gregors moralia in Job auch bei Ailli oft; aber — soweit wir ihn jetzt kennen — weder Jean Froissart [1]) noch eine „Danorum historia“ [2]).

e) Sprachliche Verschiedenheiten bieten sich in Menge dar; zwar schreibt auch Ailli ein überaus schlechtes Latein; aber wir zweifeln, ob er Wendungen gebraucht habe, wie ignoras rei gestae notoriam [3]) = dir ist die offenkundige Geschichte unbekannt; (tanti regni) conquaesta [4]) = Eroberung; a casu [5]) = zufällig; a memoria labi [6]) = dem Gedächtnis entfallen; illis infelicissimis die, loco et hora fabricatis [7]), ablativi absoluti, welche in ihrer unerhörten Breviloquenz gar nicht zu verdeutschen sind; offensa [8]), oft, statt offensio; vitiorum primogenita [9]) und anderes mehr.

Wir halten aus allen diesen Gründen die Dialoge für unecht.

Ueber den wahren Verfasser lässt sich bis jetzt weiter nichts feststellen, als dass er nach den obigen Andeutungen ein französischer Geistlicher war und wahrscheinlich in Nordfrankreich lebte [10]).

So wenig Bedeutung seine beiden Werke für die Geschichte des grossen Ringkampfes der englischen und der französischen Nation beanspruchen dürfen; die Theologie des Verfassers verdient die Aufmerksamkeit des Dogmenhistorikers: das Urteil dieses obscuren Politikers über das Alte Testament erscheint im 18. Jahrhundert als Schriftprincip des Rationalismus.

Er tadelt hier die rigoristischen Gegner der Concubinarii, „hoc crimen acrius improbando populum subjectum in irreverentiam et inoboedientiam suorum sacerdotum inducunt.“

[1]) Gold. 32; Gers. op. IV, 852 B.
[2]) Gold. 40; Gers. op. IV, 857 C.
[3]) Gold. 30; Gers. op. IV, 851 C.
[4]) Gold. 34; Gers. op. IV, 853 A.
[5]) Gold. 30; Gers. op. IV, 851 C. D.
[6]) Gold. 30; Gers. op. IV, 851 C.
[7]) Gold. 33; Gers. op. IV, 851 C.
[8]) Gold. 20 u. a.; Gers. op. IV, 845 C. 846 D. 849 B.
[9]) Gold. 22; Gers. op. IV, 846 D.
[10]) Er hat den Tod König Heinrichs IV. in Rouen erfahren (Gold. 42; Gers. op. IV, 858 D); vallis clausa aber, der Ort der Handlung im ersten Dialoge (Gold. 18; Gers. op. IV, 844 D), ist vielleicht gar kein Eigenname (Vaucluse in der Provence), sondern bedeutet nur ein „enges Tal“, in welchem die beiden Reisenden einander nahe gebracht werden sollten.

2.

Christoph Walther,

der Druck-Corrector zu Wittenberg.

Von

Georg Voigt

in Leipzig.

Den Ruhm, mindestens den vermeintlichen, des Schriftstellers und den Unternehmungsgeist des Verlegers, der in älterer Zeit immer zugleich der Drucker war, pflegen die Bücher an der Stirne zu tragen. Dazwischen verborgen liegt die bescheidene Tätigkeit des Correctors, ein dunkler Name, um den die Welt sich nicht kümmert. Und doch hat es in zahlreichen Fällen von ihm abgehangen, ob das Buch sich den Lesenden empfahl oder nicht. Der Autor war früher oft genug ausser Stande, irgend einen Einfluss auf Gestalt und Correctheit seines Buches zu üben. Auch erschienen Genauigkeit und feste Regel im Handwerk der Lettern langehin nicht als eigentliches Erfordernis. Sie wollten gelernt sein und wurden gelernt, wo die Würde des Inhalts auch für den Buchstaben Achtung gebot. Das war zunächst bei den Classikern des Altertums der Fall, über deren Text die Verehrung der Humanisten wachte. In der neueren Literatur aber ist Luthers deutsche Bibel das erste Buch, dem das Ansehen eines classischen beigelegt wurde, bei dem die Sorge für die unverfälschte Gestalt und Reinhaltung des Textes als gebieterische Pflicht erschien. An der deutschen Bibel erwuchs das Amt des Correctors als ein stehendes und specifisches, angelehnt an die Traditionen einer grossen Wittenberger Officin.

Es war auch für diese Dinge von hoher Bedeutung, dass die deutsche Reformation in ihren ersten drei Jahrzehnten eine feste Residenz hatte, dass ihre Männer und ihre Hülfskräfte nicht mehr so unstet wandern durften, wie die Humanisten gewandert waren. Was Luther schrieb, wurde in seinem Wittenberg gedruckt und corrigirt, ging in der Gestalt, wie sie unter seinen Augen entstanden war, in die Welt hinaus. Melanthon ist als Schriftsteller und Mensch fast noch enger mit seiner Academia verwachsen. Luther pflegt nicht gar viel von der Entstehung seiner Schriften zu sprechen; was aus seiner Feder heraus ist, wandert in die Druckerei und kümmert

ihn nicht mehr. Melanthon bespricht wohl, was ihn literarisch beschäftigte, mit seinen gelehrten Freunden. So finden sich bei ihnen über die Helfer am Werk des Satzes, Druckes und der Correctur nur wenige Andeutungen, am ehesten noch in den Briefwechseln. Und doch sind es Männer von nicht geringem Verdienst, über die man in Darstellungen der Reformation und in Biographien allzuleicht hinwegzugehen liebt. Sie gehören zu den Trabanten, ohne deren Bewegung auch der Heldengang der grossen Gestirne nicht zum vollen Verständnis gelangt.

Ein Brief des Correctors Christoph Walther, der mir in den Acten des Dresdener Staatsarchivs zur Hand kam, gab Gelegenheit, sich den Kreis, aus dem er stammt, zu vergegenwärtigen. Solche Briefe, deren Verfasser durchaus an keine Oeffentlichkeit dachte, sind natürlich zu Tausenden verloren gegangen. Ein Zufall, den nur wir einen glücklichen nennen mögen, hat diesen erhalten. Während der schmalkaldische Krieg in Sachsen tobte, fing Graf Albrecht Schlick, der Landvogt zu Lübben, den Briefboten auf, der aus Wittenberg kam und über Frankfurt a. d. O. gelaufen war. Er las die erbeuteten Briefe, gab die unbedeutenden der Wittenberger Kaufleute zurück, den des Correctors Walther aber schickte er an Herzog Moritz, in dessen Canzlei man ihn zu künftigem Gedenken mit einem Notabene bezeichnete. Dabei war ein Büchlein, das dieser Walther verfasst und gleichfalls nach Königsberg senden wollte; leider ist sein Inhalt nicht mehr sicher zu bestimmen [1]). Jener Brief nun führt uns in die Officin Hans Lufts, des Druckers der ersten vollständigen deutschen Luther-Bibel. Er zeigt uns einen der bedeutendsten Mithelfer an der Arbeit, in gewaltig aufgeregten und kritischen Tagen, in denen mancher Kleingläubige, noch kein Jahr nach dem Hingange des Helden, schon an seinem Werk verzagte, in denen Melanthon, aus seinem Wittenberger Nestchen geflüchtet, schon das Evangelium zusammen- und die alte unclassische Barbarei hereinbrechen sah.

Wittenberg hatte im sächsischen Kriege eine doppelte Bedeutung. Es war die wichtigste und stärkste Festung Johann Friedrichs nach seiner Lage als Bollwerk des Elbstroms, seinen Mauern und Wällen, mit gutem Kriegsvolk unter Bernhard von Mila besetzt, mit Munition und Proviant reichlich versehen. Es war aber auch nach dem Geiste seiner Bürger und Bewohner immer noch die Stätte, in der Luthers starker Geist fortlebte, immer noch „das Hauptbollwerk gegen die Feinde

[1]) Schreiben Schlicks an Herzog Moritz, d. Luben Mittwoch nach Conversionis Pauli (26. Januar) 1547, im Dresd. Arch. Loc. 9140.

des Evangeliums nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa", wie damals mitten im Kriegssturm einer seiner Professoren es nannte [1]). Gleich bei dem Beginn des Elbkrieges, am 6. November 1546, war die Universität aufgelöst, waren die Studiosen, die während einer etwaigen Belagerung ein unruhiges Element bilden mochten, entlassen worden [2]). Der grössere Teil der Doctoren, zumal solche, die für die Sicherheit von Weib und Kind zu sorgen hatten, suchte anderwärts eine Zuflucht. Aber es blieb doch auch ein Kern von tapferen Männern der Hochschule und des lutherischen Geistes in der Festung, Doctor Cruciger, damals Rector der Universität und Prediger an der Schlosskirche, Bugenhagen, Pastor an der Pfarrkirche, die Magister Paul Eber und Georg Rörer [3]). Mit der Mehrzahl der Prediger und der Schulmeister blieb den Bürgern und selbst den Kriegsleuten ein starkes Vertrauen auf Gott und sein Evangelium, auf die Sache Luthers und des Kurfürsten. Denn auch die Bürger waren zu Wachdiensten in der Stadt und unter deren Toren, nicht minder auf den Wällen und Türmen verpflichtet. Sie mussten es ansehen, wie die Vorstädte mit den Lusthäusern und Gärten, damit der Feind sich hier nicht setzen könne, niedergebrannt, wie die Aecker umher verwüstet, die Dörfer geplündert und auch wohl mit Feuer vertilgt wurden [4]).

Am 18. November erschien Herzog Moritz mit seinem Heere vor der Stadt und liess sie berennen. Die berüchtigten Husaren streiften mit wildem Geschrei bis hart unter die Mauern, wurden aber vom Wall aus durch die Kugeln der Verteidiger zurückgetrieben. Der Versuch, ob nicht Wittenberg demselben schnellen Schrecken erliegen möchte wie Zwickau und andere Städte, war mislungen. Ernsthafter wurde die Belagerung um die Mitte des December wieder aufgenommen. Ein bedeutender Teil von Moritz' Truppen nahm seine durch Schanzen und Gräben befestigten Winterlager in den Dörfern umher, er selbst das Hauptquartier in Zahna. Die Besatzung der Stadt wurde durch Wachtposten und Streifzüge in stetem Atem erhalten, die Zufuhr erschwert, die Dörfer in weitem

---

1) Johann Marcellus an Johann Lange in Erfurt, d. Magdeburg Luciae in bruma (13. Decbr.) 1546 im Corp. Reform. vol. VI.

2) Ebend., Anschlag des Rectors Caspar Cruciger.

3) Joh. Bugenhagen, Wie es vns zu Wittemberg in der Stadt gegangen ist — — — Warhafftige Historia. Wittemberg, durch Veit Creutzer, 1547. 4°. B. 4.

4) Ebend., C. 4. Das Abkommen über die Wehr- und Wachpflichten der Wittenberger Bürger von 1543 bei Wentrup, Die Belag. Wittenbergs im J. 1547, im Progr. des Gymn. zu Wittenberg 1861, S. 23.

Umkreise ausgeraubt und verwüstet. Zwar Ausfälle scheinen die Belagerten nicht gewagt zu haben. Aber wenn die feindlichen Reiter einmal allzu keck den Mauern und Brücken der Stadt sich näherten, wurde ihnen von den Kugeln derselben gar bald der Rückweg gewiesen.

Dabei waren in der Stadt Bürger und Kriegsknechte guten Mutes, in Verträglichkeit mit einander, in sicherem Vertrauen auf den Obersten, Herrn von Mila, und den Hauptmann Wolf Kreutz. Man betete für den Kurfürsten und dass er bald mit Ehren in sein Land heimkehren möge; man schmähte auf Herzog Moritz, den Verräter des deutschen Landes und des Glaubens, „des Teufels Ritter und Soldat". Welcher Jubel, als auf die Nachricht von der Heimkehr des Kurfürsten die herzoglichen Truppen und die verfluchten Husaren am 26. December davonzogen, als die bisher Belagerten sich wieder in freier Luft fühlten und ihrerseits Streifzüge unternahmen! Dieser Triumph tönt uns aus einem schwunghaften Liede entgegen, das damals nach dem beliebten Ton „Es geht ein frischer Summer daher" gedichtet wurde [1]), nicht minder aus dem Briefe Walthers, der zu Lübben aufgefangen wurde.

„Zu Wittemberg auf dem hohen Wall
Hört man die Büchsen krachen, ja krachen",

heisst es in jenem Liede, dessen Sänger sich einen freien Landsknecht nennt, der zu Wittenberg aus und ein gehe und nun wohl „unverdrungen" bleibe.

Zu denen, die während der Belagerung das grobe Geschütz bedient, gehörte auch Hans Luft, der Meister der bekannten Druckerei. Er war unter kurfürstlicher Besoldung zu einem grossen Stück, der „Singerin", auf den grossen Berg commandirt. Die Mehrzahl seiner Gesellen hatte er kurz vor dem Beginn der Belagerung entlassen, sie lagen jetzt mit Spiess, Hallebarde oder Arkebuse teils zu Sonnewalde, das von Wittenberg aus besetzt worden, teils mit dem Kurfürsten vor Leipzig.

Einen Versuch, die auf das Leben und Treiben Meister Lufts bezüglichen Notizen zu sammeln, machte Gustav Georg Zeltner in seiner „Kurtzgefassten Historie der gedruckten Bibel-Version" u. s. w. (Nürnberg und Altdorff 1727). Es ist doch beschämend, dass man in so wichtigen bibliographischen Fragen immer noch genötigt ist, auf diese alte Scharteke zurückzugehen, während uns jetzt ganz andere Forschungsmittel zu Gebote stehen. Nach Zeltner war Luft etwa 1495 geboren.

[1]) Ein new Lied von herzog Moritzen zu Sachsen, abgedruckt bei von Liliencron, Hist. Volkslieder Bd. IV, Nr. 546.

Wann er in Wittenberg seine Druckerei eröffnet, liesse sich erst sagen, wenn eine Forschung über seine Drucke vorläge. Es muss aber schon in seinen jungen Jahren geschehen sein, und der Schritt hängt ohne Zweifel mit dem ersten Anblühen der jungen Universität und mit der Wirksamkeit Luthers an ihr zusammen. Gleich die ersten Erwähnungen Lufts entstammen aus Luthers Briefen. Schriftsteller und Drucker waren damals selten gut auf einander zu sprechen. Schon 1521 beklagt sich Luther über schlechte Typen, elendes Papier und über die Nachlässigkeiten der Luftschen Officin, deren Meister er als den reinen Geschäftsmann anzuklagen scheint: „Johannes chalcographus est Johannes in eodem tempore“ [1]). 1527 hatte Luft die in Wittenberg herrschende Pest zu überwinden. Er blieb mit Luther immer im Zusammenhange, wie die Druckangaben mancher der älteren Schriften desselben bezeugen [2]). Seit den Bibeldrucken wird diese Verbindung hochbedeutsam. Aber zufrieden war Luther mit den Leistungen jener Werkstätte immer noch nicht. Als 1539 eine neue Ausgabe der Bibel auf grossem Median-Papier gedruckt werden sollte, nahm er sich vor, sie zu revidiren und „der Drucker Unfleiss zu corrigiren“. Eben das führte zu einem strafferen System der Druck-Correctur [3]).

Durch die Bibeldrucke, wie es scheint, wurde Luft ein angesehener, wohlhabender, weithin bekannter Mann. Er lebte mit den Wittenberger Doctoren wie einer unter ihnen; auch er hatte in der Regel Studiosen im Hause und bei Tische wie sie. Bugenhagen nannte ihn freundschaftlich seinen Bruder. Er trat mit den Fürsten des lutherischen Glaubens in Geschäftsverkehr. Er lieferte ihnen aus halber Gefälligkeit die beliebten auf Pergament gedruckten Bibeln. 1539 sollten ihrer drei Exemplare gedruckt werden, von denen jedes etwa 60 Gulden kosten würde. Selbst Kurfürst Johann Friedrich, wollte er sich in solchen Besitz setzen, musste ihn zeitig bestellen. Weitere neun Exemplare, die bei dem nächsten Drucke aufgelegt wurden, waren alsbald versprochen und verkauft. Von dem Druck, den Luft für die Leipziger Frühjahrsmesse von 1543 vorbereitete, sollten auf mehrfache Anfragen von fürst-

---

[1]) Brief an Spalatin bei de Wette II, 42. Ohne Zweifel ist hier Luft gemeint, den Luther auch 1524 (S. 506) als Joh. Luft chalcotypum bezeichnet.

[2]) Ebend. III, 189. Auch zweifle ich nicht, dass die Datirung eines Briefes von 1528 (S. 313): „in domo aërea et aetherea“ wirklich auf Lufts Geschäftslocal zu beziehen ist.

[3]) Luthers Schreiben an den Kanzler Brück vom 19. Septbr. 1539; ebend. V, 205.

licher Seite wieder neue Pergament-Exemplare gefertigt werden, deren Preis aber jetzt schon 90 Gulden überstieg [1]).

Unter den Correctoren der Bibel und anderer lutherischer Schriften, die der Luftschen Officin zur Seite standen, wird Doctor Cruciger obenan genannt. Er übte nicht bloss eine oberste Aufsicht, sondern gab auch in technischen Fragen die letzte Entscheidung ab, wo das Gutachten eines theologisch durchgebildeten Mannes erforderlich war. Denn Luthers Sache war es nicht, sich um solche Dinge anders als im nachträglichen Aerger über die Misgriffe und Fehler zu kümmern. Bis der Setzer mit seiner Arbeit fertig geworden, war der vorwärtsdringende Genius des Reformators schon weit über sie hinaus und bei anderen Fragen.

Der unermüdliche Corrector Luthers, so lange dieser lebte und noch manches Jahr nach seinem Tode, war der Magister und Wittenberger Kaplan Georg Rörer, ein wohlgelehrter Mann, aber von derjenigen Classe, die gar nicht den Trieb in sich spürt, in selbständiger Unternehmung und Leistung dazustehen, die ihr Tun freudig dem eines höheren Geistes unterordnet, eine famulirende Natur, die wegen ihres braven, bescheidenen Wesens in Wittenberg bei jedermann wohlgelitten war. Bekannt genug ist Magister Rorarius als Luthers Tischgenosse, Nachschreiber seiner Predigten und Vorlesungen und als Mitglied des Collegium biblicum. Eben 1539, als Luther die Notwendigkeit einsah, der Drucker Unfleiss ernstlicher zu corrigiren, übergab er Rörer das revidirte Exemplar der Bibelübersetzung, nach welchem fortan gedruckt und corrigirt werden sollte. Rörer wird nun actenmässig „oberster und vereideter Corrector in Hans Luftens Buchdruckerei" genannt. Auch nach Luthers Tode corrigirte er noch in Wittenberg drei Bände seiner Werke, ging dann 1550 nach Dänemark, kehrte aber nach Jena zurück, um auch hier dem Druck der Werke Luthers vorzustehen. Als Schriftsteller hat er sich nie hervorgethan, höchstens dass er an der alsbald zu erwähnenden Streitliteratur in Sachen der Jenaer und der Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers teilgenommen [2]). Melanthon erschöpft sein Lob, wenn er es ganz und gar an die Edition der Werke Luthers knüpft [3]).

---

[1]) Ich benutze allerlei Notizen aus der Correspondenz des Herzogs Albrecht von Preussen mit den Wittenberger Gelehrten, die das Archiv zu Königsberg aufbewahrt.

[2]) Joh. Conr. Zeltner, Correctorum in typographiis eruditorum Centuria (Norimb. 1716) p. 475—478.

[3]) Schreiben an Herzog Albrecht von Preussen vom 18. October 1547: „— — a viro integerrimo, qui reverendi D. Lutheri lucubrationes

Sein jüngerer Mitarbeiter und später sein Ersatzmann in Lufts Druckerei war Christoph Walther. Er tritt daher, so lange Rörer in Wittenberg war, nicht sonderlich hervor. Aber in der Vorrede zu seiner Streitschrift von 1558 sagt er, dass er nun länger als 20 Jahre in der Druckerei corrigiren geholfen, erst neben Doctor Cruciger, dann neben Magister Rörer. Wo er herstammte, wusste der ältere Zeltner „trotz aller Mühe" nicht zu ermitteln; der jüngere beruft sich auf die Streitschrift Amsdorfs, der Walther einen Hessen nennt und auch von seiner Klage zu erzählen weiss, man bezeichne ihn als den „dürren Hessen". Sofort wollte man auch daraus schliessen, warum er gleich dem Landgrafen von Hessen die calvinische Lehre begünstige, ein Vorwurf, mit dem man damals schnell und in diesem Falle ganz leichtfertig bei der Hand war. In dem aufgefangenen Briefe nennt Walther selbst vielmehr den Herzog Moritz von Sachsen als seinen Landesherrn; er bekennt das als eine Schande. Auf den Landgrafen von Hessen aber ist er grade so übel zu sprechen wie die Wittenberger sonst: er nennt ihn „Landschrapf", hält ihn für den Urheber alles Unglücks im Kriege gegen den Kaiser und deutet mit Bitterkeit auf seine Doppelehe, die Gottes Zorn herausgefordert. So bedenklich steht es um die personalen Nachrichten, die uns aus der polemischen Literatur zufliessen. So mag auch unwahr sein, was Johannes Aurifaber unserem Walther in einer anderen Fehde vorwarf, er sei als entlaufener Mönch nach Wittenberg gekommen.

Am wichtigsten wurde Walthers Tätigkeit, als er an der grossen Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers arbeitete, erst neben Rörer und mit diesem in Freundschaft, dann als erster Corrector. In dieser Arbeit zeigt ihn unser Brief. Wenn er darin klagt, dass der dritte Teil der Werke Luthers (wohl der zweite der lateinischen) erst zur Hälfte fertig sei, wegen der Langsamkeit des Dr. Cruciger, so hatte letzterer wohl die Anordnung auf sich. Um die Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers drehte sich denn auch der Streit, dessen Anlass zunächst offenbar die Concurrenz der Jenaer Ausgabe wurde, eine Fehde, deren realer Gegenstand sich doch auf rechte Haarspaltereien beschränkte, die aber mit den bösesten Schmähungen langehin fortgeführt wurde. In ihr schrieb Walther den „Bericht von denen Wittenbergischen Tomis der Bücher des ehrwürdigen Martin Luthers, wider Matthes Flacium Illyricum An. 1558" (4°, ap. Joh. Lufftium) u. a., was aus derselben Druckerei

multis iam annis edi curavit et fideliter ecclesiae Dei in earum emendatione servivit."

und zu ihrer Ehrenverteidigung hervorging. Auf einige der späteren Schriften Walthers, die den beiden Zeltner unbekannt geblieben, macht mich der Herausgeber dieser Zeitschrift, Herr College Brieger, in freundlicher Weise aufmerksam. Die gewiss seltenen Drucke finden sich in der auf diesem Gebiete so berühmten Ponickauschen Bibliothek zu Halle.

Vier Jahre nach dem Streit über die gesammelten Werke Luthers entspann sich ein ähnlicher über die neue in Jena nach den Heften Rörers gedruckte Hauspostille. Auch hier erhob sich Walther als Kämpe der Luftschen Officin, „als ein alter Diener auff Drückerey, der ich auch neben M. Georg Rörer solche Hauspostill zu Wittemberg habe offt helffen lesen und corrigirn". Sein Sendschreiben, das er am Schlusse, aber nicht auf dem Titel mit „Christophorus Walther" unterzeichnet, führt die Aufschrift: „Antwort auff der Flacianisten Lügen vnd falschen Bericht wider die Hauspostill Doctoris Martini Lutheri. Wittemberg. Gedruckt durch Hans Lufft. 1559." 7 Bl. 4°.

Ein vielseitigeres Interesse noch gewährt die Philippika gegen die Nachdrucke der deutschen Bibel: „Von vnterscheid der Deudschen Biblien vnd anderer Büchern des Ehrnwirdigen vnd seligen Herrn Doct. Martini Lutheri, so zu Wittemberg gedruckt, vnd an andern enden nachgedruckt werden. Durch Christoff Walther, des Herrn Hans Luffts Corrector. Wittemberg 1563." 8 Bl. 4°. Wie bedeutsam sind hier gleich die Eingangsbemerkungen über die Notwendigkeit einer gleichmässigen Orthographie in Druckwerken deutscher Sprache, die Grundsätze eines denkenden Correctors, der sein Leben diesem Fache geweiht und von seiner weiterstreckten Wichtigkeit ganz durchdrungen ist! Und wie er Luthers Verdienste um die deutsche Sprache und Schreibung preist, bei der ihm Doctor Cruciger treulich beigestanden, „welcher der erst öberster Corrector der Biblien vnd ander Bücher Lutheri ist gewesen". Mit welchem Stolze blickt er darauf, dass „wir hie zu Wittemberg recht Deudsch drücken und recht Deudsch corrigirn von jm (Luther) selber gelernet haben". Wer über die Rechtschreibung der Luther-Bibel, und das heisst ja zugleich über die Genesis der modernen deutschen Orthographie sich unterrichten will, in diesem Büchlein findet er die Grundzüge der Theorie. Mag auch zunächst der Eifer für das Luftsche Geschäft dem Autor die Feder in die Hand gedrückt haben, der Eifer für die Sache und die Verehrung für den Meister, an dessen literarische Laufbahn Walther sein dienstbares Dasein geknüpft, heben dasselbe in das Licht einer volleren Würdigung. Er starb 1572, nachdem er 34 Jahre lang bei Luft die Correctur verwaltet, gewiss ein mühseliger Beruf, der den Geist

beschränken und verkümmern mochte und doch einen nicht geringen Grad von Bildung und Kenntnis voraussetzte [1]).

Nun aber giebt sich Walther in unserem Briefe noch als Verfasser einer anderen Schrift kund. Er sagt, er habe die Wittenberger Erlebnisse, die Berennung und Belagerung der Stadt durch Moritz „kurtzlich beschrieben" und verweiset auf die Schachtel „bey den andern Büchern". Auch Schlick übersendet dem Herzoge Moritz dieses „gedruckte Büchlein". Eine Schrift, auf die man jene Worte mit Sicherheit beziehen könnte, ist bisher nicht bekannt geworden. Freilich entbehren wir gänzlich der bibliographischen Hülfsmittel, bei denen man Rat suchen könnte. Was Weller von „Zeitungen" gesammelt hat, enthält nichts, was hier in Betracht kommen könnte. Und dennoch muss die Schrift existiren; möchten die Verwalter reicher Bibliotheken zu einer Nachsuchung angeregt werden! Man dürfte zunächst an das oben citirte Büchlein Bugenhagens denken. Aber es enthält die ausdrückliche Notiz, dass es am 3. August 1547 zu Wittenberg geschrieben (beendet) sei, es wurde daselbst durch Veit Creutzer gedruckt. Am 1. August sandte Bugenhagen dem Herzog Albrecht von Preussen den bisher gedruckten Teil, am 21. August die ganze Schrift. Zwar beruft er sich auf „etliche Historien", die über den Krieg im Druck erschienen, aber er meint damit offenbar die den Donaukrieg betreffenden Relationen und Zeitungen. Kein Wort davon, dass einer, der mit ihm in Wittenberg eingeschlossen gewesen, den er ohne Zweifel genau kannte, schon vor ihm die nämlichen Dinge beschrieben.

Unter solchen Umständen mag eine Vermutung gestattet sein, bis sich etwa die unbekannte Druckschrift vorfindet. Wie wenn Walther der Dichter des oben besprochenen Liedes wäre, wenn die vier Blätter desselben das „Büchlein" bildeten? Dass es bald nach dem Abzuge der moritzischen Truppen am 26. December 1546 gedichtet worden, geht aus der 22. Strophe hervor. Dass es in Wittenberg gedruckt worden, versteht sich von selbst. Es enthält in der Tat die Hauptzüge aus der Geschichte der Belagerung der Stadt. Freilich nennt sich der Verfasser des Liedes einen „freien Landsknecht". Aber auch Walther mag unter den Bürgern seine Wachdienste geleistet haben, wie Hans Luft, sein Principal, auf der Schanze sein Stück bediente, wie die Gesellen der Druckerei sich zu Kriegsdiensten selbst ausserhalb Wittenbergs verwenden liessen. Es wäre nicht gar auffallend, wenn er sich als Landsknecht be-

1) Näheres bei Joh. Conr. Zeltner S. 542—547 und in dem Buche seines Bruders Gustav Georg S. 73—91.

zeichnete, zumal da solche Wendungen in Kriegsliedern beliebt und alter Ton waren. Auch ist der „freie Landsknecht“ nicht regelmässiges Epitheton wie der „fromme“; sollte es nicht auf einen freiwilligen Mitstreiter hindeuten?

Der Adressat des aufgefangenen Briefes, Andreas Aurifaber, war ein in den Gelehrtenkreisen gleichfalls wohlbekannter Mann. Er studirte seit 1542 zu Wittenberg mit Unterstützung des Herzogs Albrecht von Preussen Medicin, nachdem er sich zuvor philosophischen Studien ergeben. In jener Kunst vervollkommnete er sich dann, wiederum auf Kosten des Herzogs, in Italien. Er war indes längst mit Helene, einer Tochter des Buchdruckers Luft, verheiratet. Als er am 1. August 1545 aus Italien und nach Wittenberg zurückkehrte, hatte er bereits drei Kinder. Er übersiedelte nun nach Preussen, um dem Herzog als Leibarzt zu dienen. Hier starb seine Gattin, wohl schon vor dem Anbruche des Jahres 1547; denn nicht ihr, sondern nur ihren Kindern sendet Walther Grüsse. Er verlobte sich im December 1549 mit der ältesten Tochter Osianders. Seitdem etwa spielt er in den theologischen Streitigkeiten eine bedeutende Rolle, gleich manchem Arzte seiner Zeit, ein hochangesehener geheimer Rat des Herzogs. Am 12. December 1559 traf ihn abends um 7 Uhr ein plötzlicher Tod durch Schlaganfall auf dem herzoglichen Schlosse [1]).

Schreiben Christoph Walthers an Andreas Aurifaber, d. Wittenberg, 20. Januar 1547.

Dem achtbaren und hochgelarten eren Andreä Aurifabro, der ertzney doctor, meinem grosgunstigen eren.

(Registraturbemerkung auf der Adresse: Dieser brief ist von grafen Albrechten Schligk landtvoigt etc. erfunden worden bey einem boten, so von Wittenbergk gelaufen. — In einer anderen Registraturaufschrift ist der Brief mit einem Notabene ausgezeichnet.)

Mein gantz williger dienst zuvor. Achtbar hochgelarter lieber err doctor. Von e. a. haben wir am 15. Januarii brieve bekomen, welche am 12. Novembris gegeben sind, darin be-

---

[1]) Vgl. den ihm gewidmeten Artikel in Herzogs Real-Encyklopädie Bd. XIX. In Melanthons Briefen wird er mehrfach erwähnt, so am 1. Juli und 12. August 1544, am 1. August 1545 und sonst. Viel Material über sein Leben enthalten auch die Königsberger Archivalien. Sein jüngerer Bruder ist der in unserem Briefe gleichfalls erwähnte Theologe Johannes Aurifaber.

funden, das es e. a. wolgeet, deshalben wir von hertzen froh sind und gott dancken. Wir haben aber sider Michaels keinen Brief von e. a. empfangen. Wir sind auch noch alle frisch und gesund, aber hertzlich betrübet, das macht der verfluchte man, verretherische man h. Moritz. Wie derselbe tolle unfletiger mensch mit uns armen leuten sider Michaels gehandelt hat und Witemberg belagert, hab ich kurtzlich beschrieben, das mag e. a. lesen, es leid in der schachtel bey den andern büchern. Ich weis das er die gröste ursach ist, das der keiser solchen krieg hat angefangen, wird dazu zu einem öffentlichen verrether deudschs landes mit seinen hussern, die leider auf den sommer den turcken werden herein brengen. Es ist mir eine schande, das er mein landsherr ist. Unser lieber churfurst ist gantz ergrimmt uber Leypzig, zuscheusts gar. Haben sich erboten, sie wollen im ein grosse summa gelds geben, er soll sie zu gnaden annemen und das kriegsvolk lassen frey abzihen. Das hat er nicht wollen thun, denn es sind die ergesten buben drin, h. Moritzen rete [1]). Vieleicht ist der ertzschelm M. Frantz Klam auch drinne, der sich zu solchem aufrur wedlich gebraucht hat, und ist bey den unsern hinten und forn gewesen, ein rechter falscher mensch. War dazu im sommer in welschland und bey etlichen bischoven dieser bösen sachen halben, kam auch kurtz darnach, als er wider aus welschland kam, zu den unsern gen Witemberg [2]).

Unser lieber herr Philippus Melanthon ist vor acht tagen von Magdeburg komen, er ist aber neulich wider weg, wolt gern hie sein, aber weil wir noch nicht sicher sind, darf er nicht hie bleiben, denn es kemen viel studenten her, deshalb ist er wider weg [3]).

E. a. bruder M. Johannes helt auch noch zu Magdeburg haus. Am 17. Januarii hat ein bote von Breslau brieve an in bracht, der sagte, das doctor Hess, M. Joh. weibs vater, ge-

---

1) Aehnliche Dinge über die Zerschiessung Leipzigs sagte auch der Bote aus, den Graf Schlick mit dem Briefe abfing: die Stadt sei an drei Stellen in Trümmer geschossen und wolle sich ergeben, der Kurfürst aber wolle sie mit Gewalt stürmen und alles darin todtschlagen. An diesen Aussagen merkte Schlick alsbald, dass der Bote nicht, wie er vorgab, vor Leipzig gewesen sein könne.

2) Sehr ähnlich urteilt über diesen Franz Cracum oder Cram, der später Professor der Rechte in Leipzig und Rat der Kurfürsten Moritz und August war, Ratzeberger (Gesch. über Luther und s. Zeit, herausg. von Neudecker [Jena 1850]), S. 151. Dagegen nennt ihn Camerarius im Briefe an Melanthon v. 2. Januar 1547 (Corp. Ref. vol. VI) einen „vir optimus".

3) Von Melanthon haben wir Briefe aus Wittenberg vom 13., 14 und 15. Januar 1547, am 19. schreibt er wieder aus Zerbst.

storben were, brechte im derhalb brieve. Da haben wir in flugs gen Magdeburg heissen laufen [1]).

Unser druckerey ist gar wüste von gesellen. Denn bald als h. Moritz vor Wittemberg zog, lies der vater [2]) die gesellen scheuben, sind nu eins theils zu Sonnewald in der besatzung [3]), eins theils aber vor Leypzig. Haben nur zu einer presse gesellen, damit vierzehen tage geerbeit. Es hat auch e. a. vater besoldung vom churfursten gehabt, denn er war zu einem grossen stück, die singerin genant, auf den grossen berg verordnet.

Die bücher, so der furst begert, und die, so e. a. begert, wil ich mit allem vleis bestellen und zuschicken [4]). Der dritte tomus Lutheri ist noch nicht die helfte fertig, so langsam ist D. Creutziger [5]). Wir haben im druck bibliam mit gespalten columnis, grosse postill Luth., new testament klein [6]). Der bapst ist lang damit umbgangen, das er die universtet und druckerey zerstörete. Denn die haben im sein reich zerstoret. Itzt lest sichs ansehen, als solts im geraten. Aber es wird sich das spiel wenden. O wie wird man die pfaffen in Deudschland stöbern, die solch spiel haben angericht! Als viel pfaffen in Deudschland sind, so viel sind verrether. Aber unser herrn sind zu linde: sie verjagen sie, so man sie doch alle billich solt todschlagen, weil sie in der warheit verrether, aufrörer und lesterer gottes namens sind. E. a. wird sich wol wissen zu halten des bischofs von Halle halben, denn er ist ein marggrave von Brandeburg, obs auch den hofejunckern oder fursten selber bewegen möcht, so sie von e. a. höreten, er were bestrickt [7]).

---

[1]) Der bekannte Joh. Hess starb in Breslau nach Köstlin „am Vorabende des Erscheinungsfestes“ (5. Januar) 1547. Melanthon condolirt dem Joh. Aurifaber, der während der Wittenberger Belagerung nach Magdeburg geflüchtet, aus Zerbst am 21. Januar.

[2]) d. h. Aurifabers Schwiegervater, wie auch Melanthon in dem eben erwähnten Condolenzschreiben vom pater spricht.

[3]) Nach dem Abzuge der herzoglichen Truppen von Wittenberg nahm der dortige Commandant, Bernhard von Mila, am 5. Januar 1547 mit 4 Fähnlein und 300 Reitern Sonnewalde, das dem Grafen von Solms zugehörte und von diesem nicht verteidigt wurde.

[4]) Der Brief des Herzogs Albrechts von Preussen an Hans Luft v. 10. Novbr. 1546, worin er der durch Andreas Aurifaber zu bestellenden Bücher gedenkt, findet sich im Entwurf im Königsberger Archiv. Auf diese Bestellung bezieht sich Walther.

[5]) Gemeint ist wohl der 2. Teil der lateinischen Schriften, der 1548 erschien.

[6]) Die hier aufgeführten Drucke dürften in einer mit Luther-Schriften wohlausgestatteten Bibliothek zu finden sein.

[7]) Der Erzbischof von Magdeburg war von Johann Friedrich in Halle zur Abtretung des Stiftes gegen eine Pension genötigt worden und hatte am 11. Januar das Schloss zu Halle verlassen.

Wie unser churfurst sampt seinen bundsverwandten vom keiser sind abgezogen und was sie haben ausgericht, kan man nicht wissen, so still wirds gehalten. Man kan auch nicht wissen, wo der keiser ist. Etliche sagen, er sey tod [1]). Das sichs auch mit dem keiserischen krieg so lang verzogen hat, ist gewis, wie ich bald im anfang sagte: so die unsern den keiser nicht bald schlagen werden oder sonst glück haben, ist warhaftig der landschrapf ursach. Itzt war Crato drucksetzer von Strassburg allhie, welcher dem churfursten dienet und aus dem lager von Leypzig her kam, der sagte, das man den keiser bald im anfang wol hett konnen vor Ingelstad schlagen, wenn man hett nachgefolget. Fragte ich, was die ursache were. Sagte er, des landgraven, der hat nicht hinan gewolt, dazu dem churfursten, der schon sein schlachtordnung gemacht und hinan gewolt, heftig widerraten und gewehret. Denn ich kan nicht gleuben, das der landgrave in solchem krieg gluck solt haben, ursach weis ich. So hab ich auch die heilige schrift wol durch lesen, das ich solch ding leichtlich ersehen kan.

Man hat noch heut diese nacht viel kogeln und pulver gen Leypzig gefurt. Die obersten des kriegs, so drinne sind, wissen wol, das inen ir leben gild, wenn sie es gleich aufgeben. Derhalb wehren sie sich heftig. So verschonet mein herr auch des armen heuflins. Denn sie wollen das weibervolck nicht erauslassen, so es doch der churfurst an sie heftig begert hat. Nu ist mein herre entschuldigt, hat auch öffentlich an die landschaft geschrieben und im druck lassen ausgehen (e. a. schick ich 3 exemplar), das er zu solchem blutvergissen gedrungen ist [2]). Wie es noch ein ausgang haben wird, will ich e. a. in kurtz auch zuwissen thun. Damit sey e. a. gott befolen. Datum 20. Januarii anno 1547.

E. a. williger

Christof Walther.

Es ist auch ein brief zu Leypzig gedruckt (das sie ja diese strafe wol verdienen haben wollen) im namen D. Mar. Lutheri, der helt, das sich die christen zu keinem krieg begeben sollen etc. [3]). Da wider hat Justus Menius itzt lassen

---

[1]) Ein bekanntes, nicht nur in den niederen Ständen zu Sachsen umlaufendes Gerede. Wie man in Wittenberg noch am 14. April, als der Kaiser bereits im Vogtlande war, an seinem Leben zweifelte, zeigt der Brief des Basilius Monner im Corp. Ref. vol. VI, p. 466.

[2]) Das Ausschreiben Johann Friedrichs an die Landschaft des Herzog Moritz v. 27. Decbr. 1546 bei Hortleder Bd. II, Buch 3, Cap. 55. Ich kenne einen Originaldruck, der v. 22. Decbr. datirt.

[3]) Diesen Leipziger Druck führt Bretschneider im Corp. Ref. vol. VI, p. 356 auf. Vgl. auch Melanthons Nachweis der „fremden Zusätze“ p. 360.

ein buchlin ausgehen [1]). So drucken auch wir itzt dawider [2]). Weil aber der Bote nicht hat konnen harren, bis er fertig ward, schick ich dieweil die gedruckten bogen. Es feilet mir am D. Pomer, sonst wer es schon fertig.

Viel tausent gutte nacht, sonderlich Ketgen und Martgen [3]).

(Orig. im Dresd. Arch. Loc. 9140.)

3.

Zur Geschichte der Protestantenverfolgung in Frankreich.

Von

Arnold Schaefer

in Bonn.

Man hat häufig Anstoss daran genommen, dass in der Zeit des siebenjährigen Krieges von preussischer und mehr noch von englischer Seite auf die Gefahr hingewiesen wurde, welche dem Protestantismus durch das Bündnis des österreichischen und des französischen Hofes drohe, und hat jede Beziehung dieser Allianz auf die kirchlichen Verhältnisse in Abrede stellen wollen. Dass dem nicht so sei, steht gegenwärtig durch urkundliche Zeugnisse fest. Gleich in den ersten Anträgen, welche Maria Theresia

---

1) Die Schrift des Justus Menius „Von der Nothwehr Unterricht" u. s. w. ist bei Hortleder Cap. 29 abgedruckt. Wie Melanthon eine Fülle von Zusätzen und Beistücken dazu lieferte, zeigen seine nach Wittenberg seit dem 16. Novbr. 1546 gerichteten Briefe im Corp. Ref. vol. VI vielfach.

2) Das bezieht sich nicht etwa auf die Schrift „Von der Defension und Gegenwehr — — durch D. Regium Selinum" (Basilium Monnerum), s. l. 1547, wiederholt bei Hortleder Cap. 30; denn diese Schrift war schon am 11. Decbr. 1546 erschienen, wie Melanthons Brief an Cruciger von diesem Tage beweist. Gemeint ist vielmehr die durch Hans Luft 1547 edirte „Erklerung D. Martin Luthers" u. s. w., die Bretschneider neben dem Leipziger Druck anführt und die bei Hortleder Cap. 28 wiederholt ist.

3) Die Kinder Aurifabers. Im October 1553 starben ihm zu Königsberg zwei Töchter aus der ersten Ehe, von denen die jüngere Anna hiess, die ältere in seinen Meldungen an Herzog Albrecht nicht genannt wird. Wohl aber nennt er bei dieser Gelegenheit den Namen seiner ersten Frau Helene.

am 21. August 1755 an den französischen Hof richtete, wird Ludwig XV. vorgespiegelt, dass England sich mit Preussen zu verbinden suche, um die Interessen der katholischen Religion seinen besonderen Absichten zu opfern. Das politische System des österreichischen Hofes, indem er Frankreich die Allianz antrug, lief darauf hinaus, die ersten katholischen Mächte gegen die protestantischen zu vereinigen und damit die bisherige Gestalt des europäischen Gleichgewichtes völlig zu verändern [1]).

Ludwig XV. ging auf diese Vorstellungen lebhaft ein, wie er dem Duc de Choiseul erklärte: er sei des Glaubens, Gott werde ihn nicht verdammen, wenn er als König die katholische Religion erhalte, und er habe in keiner anderen Absicht sich mit dem Hause Oesterreich verbündet, als um den Protestantismus zu vernichten [2]). Ganz entsprechend diesen Grundsätzen erfolgte nach dem Tode des milden und freidenkenden Papstes Benedict XIV. im Jahre 1758 die Wahl des beschränkten, aber kirchlich eifernden Clemens XIII.

Durch die heldenmütige Standhaftigkeit Friedrichs des Grossen ward das Vorhaben, die Protestanten zu unterdrücken, vereitelt. Daher spricht Maria Theresia in dem Rescript an ihren Gesandten in Frankreich, Grafen Starhemberg, am 28. Mai 1762, ihr Bedauern aus, „dass Wir der in dem Lauf des gegenwärtigen Kriegs mehrmahlen sehr nahe geschienenen Hoffnung entsagen sollen, den König in Preussen als Unseren gefährlichsten Feind und Nachbarn in die behörige Gränzen zu sezen, und andurch nicht nur die Wohlfahrt und das Aufnehmen und die Sicherheit Unseres Erz-Hauses, sondern auch die Catholische Religion und deutsche Reichs-Grund-Verfassung zu unterstützen und zu befördern".

Mit diesen Tendenzen und dem Rückschlage, den ihre Vereitelung hervorrief, hängt es zusammen, dass in Frankreich die Verfolgung der Reformirten während des Krieges sich verstärkte und noch einmal blutige Opfer forderte, dass sie aber mit dem Ende des Krieges nachliess. Dies hat Rulhière in den Eclaircissements sur les causes de la Révocation de l'Edit de Nantes II, cap. 8 (Oeuvres V, 498 sq.) in aller Schärfe ausgesprochen: „Wenn wir an der Hand der Geschichte auf die Regierung Ludwigs XV. zurückkommen, so werden wir sehen, wie mit den ersten Feindseligkeiten gegen England diese barbarische Jurisprudenz, deren Ursprung wir erläutert haben, und die Verfolgung, welche sie veranlasste, sich während der Dauer

---

[1]) Arneth, Maria Theresia IV, 394. 384.

[2]) St. Priest, Hist. de la chute des Jésuites (Paris 1844) p. 49, aus Choiseuls Papieren.

zweier Kriege behauptete (1744—1748, 1756—1762). Die in den letzten Jahren Ludwigs XV. wiederauflebende Toleranz hat den Frieden von 1762 zur Epoche gehabt. Nicht eher sind die Kerker geschlossen, die Schaffotte niedergeschlagen, als nach der Unterzeichnung dieses Friedens."

Es wird daher gerechtfertigt sein, wenn ich nach den von Friedrich Christoph Schlosser in dem französischen Staatsarchive gemachten Auszügen die Hauptpunkte der Instruction mitteile, welche dem Marschall Richelieu in Betreff der Protestanten gegeben wurde, als er 1758, von dem unrühmlich geführten Commando der Armee in Deutschland abgerufen, sich als Generalgouverneur nach Guyenne begab [1]). Ich erinnere, dass der als Wollüstling verrufene Duc de Richelieu schon als Lieutenant-Général du Roy en Languedoc, namentlich 1754, die härtesten Massregeln gegen die Protestanten anbefohlen hatte.

Auf eine völlige Ausrottung der Protestanten rechnet die Regierung nicht mehr: sie will sie nur niederhalten. So heisst es denn: „La nécessité d'en imposer aux Protestans — est aussi instante en Guyenne qu'en Languedoc. Le projet de les rendre tout-à-coup dociles aux lois de l'église et de l'état seroit trop vaste et même dangereux; il paroît dans le moment présent plus judicieux de se borner à l'objet de les ramener au point, dans lequel se sont jusqu'ici contenus les autres Protestans dans le reste du royaume, où on n'a point encore entendu parler d'assemblées privées ou consistoires, d'assemblées générales, ni de mariages ni de baptêmes dans le desert."

Die Schwierigkeiten des Einschreitens werden nicht verkannt: aber in Guyenne, wird bemerkt, hat die Toleranz nicht so tief einwurzeln können, wie in Languedoc, wo der Marschall Mirepoix Nachsicht geübt hatte [2]): hier sind „mit Auswahl Befehle zur Verbannung und Einkerkerung gegen die Angesehensten erlassen worden". Dergleichen Beispiele der Strenge sollen auch ferner gegeben werden, um durch die Furcht zu wirken. Die Instruction sagt darüber: „Puisqu'il est inutile et qu'il seroit même dangereux — de tenter de ramener les Protestans à l'obéissance par la persuasion, il faut y parvenir par la crainte. On ne parle pas de cette sorte de crainte, qui imprime la

---

[1]) Carton K. 152. 1754—1762: „Instruction au Duc de Richelieu, Gouverneur Général de Guyenne, allant dans son gouvernement." Richelieu war bereits 1755 zu diesem Posten ernannt worden.

[2]) Der Marschall Duc de Mirepoix ward, nachdem er im Jahre 1755 von seinem Gesandtschaftsposten am englischen Hofe abberufen war, zu Richelieus Nachfolger in Languedoc ernannt, starb aber bereits 1757.

terreur et qui conduit au désespoir, ce qui peut arriver quand on déploie toute la sévérité des lois et qu'on les applique à la fois à la multitude des coupables sans distinction; mais on entend parler de la crainte qui vient de l'impression des exemples de sévérité. C'est sur ces principes que S. M. a fixé un plan d'opérations, en lui donnant pour base — l'objet borné, quant à présent à ramener les Protestans de Guyenne au point de ceux des autres provinces, où les assemblées, les mariages et les baptêmes au desert sont inconnus."

Um den Zweck der Einschüchterung zu erreichen, wird auch nicht der Schein eines gerichtlichen Verfahrens gewahrt, sondern es soll nach allerhöchster Willkür Verbannung und Einkerkerung verhängt werden: „Le Roy se reserve de donner immédiatement Ses ordres particuliers pour les exils et les emprisonnemens sur les avis, qui lui seront donnés dans les cas qui requerront plus de célérité, qu'on ne peut attendre des formalités de justice."

Insbesondere soll die Strafe für die Aufnahme oder die Begleitung der Geistlichen jederzeit den durch Stand und Charakter ausgezeichnetsten oder den reichsten treffen: „A l'égard des religionnaires qui auront reçu chez eux les ministres ou prédicans, ou qui les auront accompagnés dans les chemins, dont il aura été donné avis à l'Intendant, ou qui seront dénoncés au Procureur général, ou dont le S^{r}. Maréchal de Richelieu aura connoissance par lui-même, le procès ne sera fait suivant la rigueur de l'arrêt du 21 Novembre [1757, du Parlement de Bordeaux], pour raison de la même contravention commise par plusieurs, qu'à un seul de ces contravenants. Le S^{r}. Maréchal de Richelieu, l'Intendant de la Généralité, le S^{r}. Premier Président du Parlement, et le Procureur général s'assembleront à l'effet de délibérer sur le choix. Il devra toujours tomber sur le plus distingué par son état et qualité ou sur le plus riche."

Mit gleicher Härte und Ungerechtigkeit soll „den Umständen gemäss" gegen die Vorleser und Aeltesten eingeschritten werden, auf Grund der von den Behörden aufgestellten Listen: „Il sera envoyé au Secrétaire d'état du département des états des noms des lecteurs et anciens, de leur qualité, profession et facultés, pour en rendre compte à S. M., qui les fera punir suivant les circonstances plus ou moins aggravantes par la prison, par le renfermement dans des hôpitaux ou maisons de force, dans des châteaux et citadelles, où par l'exil en des lieux non suspects et hors de portée de nuire." —

Ein Verzeichnis der Protestanten in der Dauphiné vom Jahre 1765, nach Dörfern, Flecken, Städten geordnet, enthält

Carton K. 155; die Gesammtsumme wird auf nicht weniger als 7684 Familien mit 33883 Gliedern gerechnet.

Die dem Marschall Richelieu erteilte Instruction dient zu schlagender Beleuchtung des von Rulhière in der für König Ludwig XVI. bestimmten Denkschrift ausgesprochenen Urteils, dass die gegen die Protestanten in Frankreich so lange Zeit geübte Bedrückung kein Beispiel bei irgend einem Volke gehabt habe.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Allgemeines über Bedeutung und Wirkung des historischen Sinnes.

Von

Dr. **W. Gass.**

Theologische Zeitschriften wollen in der Regel durch Abwechslung der in ihnen bearbeiteten Stoffe und Fragen ihren Reiz erhöhen; ungern dienen sie einer einzigen Disciplin. Nur die Kirchengeschichte fürchtet die Gefahr der Eintönigkeit nicht, auch wenn sie allein von den Heften einer Zeitschrift Besitz nimmt. Was sie zu diesem Selbstvertrauen berechtigt, ist nicht allein der unermessliche Umfang ihres eignen Gebietes, die Menge ihrer Gegenstände und Aufgaben, die auch, wo sie erledigt scheinen, doch in anderem Zusammenhange aufs neue hervortreten, sondern sie geht dabei von der Ueberzeugung aus, dass sie mit der Pflege ihrer selbst auch allen anderen Studien Nahrung giebt. Die historische Theologie heisst der mittlere Körper der ganzen, sie ist in der Tat der grosse Strom, in welchen auch die übrigen wissenschaftlichen Leistungen sich einzutauchen haben, von dem sie zuletzt in ihrer jedesmaligen Gestaltung aufgenommen werden; um so stetiger soll sie ihren Fortgang nehmen. Reinigung, Berichtigung und Erweiterung der Erkenntnis ist das Ziel aller Forschung; wie langsam sie fortschreitet, wie viele Mühe versuchsweise aufgewendet wird und wie oft die Ziele durch Umwege hinausgeschoben werden, weiss jeder selbständige Teilnehmer. Aber von der jedesmaligen Neuheit der Ergebnisse darf der Wert historischer Arbeit nicht allein abhängig gemacht werden. Sollte

das Forschen auch hier und da mislingen und Pausen lassen, oder die Kunst des Darstellens hinter ihm zurückbleiben, Eins darf selbst unter momentanen Fehlgriffen und Stockungen doch niemals abgebrochen werden, das historische Denken als das stille, unentbehrliche Geschäft der Einführung eines Vergangenen in das Bewusstsein der Gegenwart oder der Rückbeziehung eines Gegenwärtigen auf einen älteren Bestand, die treue Sorge für Erhaltung und Fortleitung eines unsichtbaren Vermächtnisses. Alle geschichtlichen Mitteilungen haben einen Wert, wenn sie aus einem historischen Denken entsprungen sind und zu dessen Belebung beitragen. Durch dieses Denken werden Ideen verkörpert, indem sie in die Schranken begleitender Umstände und Zeitverhältnisse eintreten, Handlungen und Tatsachen vergeistigt, weil sie im Lichte ihrer Beweggründe und Zwecke erscheinen; beide aber empfangen ein zweites Dasein, welches eben dadurch Aufmerksamkeit verdient, dass es irgendwo und irgendeinmal einen gewissen Moment des individuellen oder gemeinschaftlichen Lebens wirksam ausgefüllt hat. Denn dabei darf ja der geschichtliche Vortrag niemals stehen bleiben, dass er Gewesenes der Zeitfolge nach einfach aufzählt, er setzt sich damit zum blossen Ausdruck der Erinnerung und zum Schutzmittel gegen die Vergessenheit herab; dann erst erhebt er sich zu einer höheren reproducirenden Geistestätigkeit, wenn er das Geschehene als vormaligen Bestandteil des Menschenlebens, also in seiner vollen Wahrheit und Wirksamkeit zum Verständnis bringen will.

Die besondere Leichtigkeit und Lebhaftigkeit des historischen Denkens gilt mit Recht als Begabung, aber sie ist zugleich eine Anforderung an alle Mitarbeiter auf diesem Felde. Ueber Bedeutung und Wirksamkeit des historischen Sinnes mit Anwendung auf die Kirchengeschichte sei mir gestattet hier einige Andeutungen zusammenzustellen, welche jedoch als individuelle Meinungsäusserung nur den Zweck haben, diese Zeitschrift zu eröffnen, keineswegs sie zu repräsentiren [1]).

---

1) Anmerkung des Herausgebers: Vorliegender Aufsatz,

Das Christentum ist im eminenten Sinne eine historische Religion, die aber dennoch das Unmittelbare, wie es im Grundwesen der Religion liegt, niemals entbehren kann. Durch geschichtliche Kunde wird es als solche weder erzeugt noch fortgepflanzt, so lange nicht das Bewusstsein noch einen anderen universellen Factor hinzubringt, der nach der Entfernung der Zeiten und Umstände gar nicht gemessen werden kann. Das religiöse Leben wächst nicht an Stärke und Reinheit mit der Menge dargebotener Mitteilungen, ja es hat oft genug zu dem Umfang dieser Materien in umgekehrtem Verhältnis gestanden, sonst würde die Mystik nicht zuweilen inniger und wahrer gewesen sein als die traditionelle Kirchlichkeit. Eine stofflich überfüllte Ueberlieferung gleicht einem Walde ohne Durchblicke, der das Licht nur unter tausend Krümmungen frei lässt; daher giebt es auch im Protestantismus einen beschwerlichen und für die Erweckung der Frömmigkeit nachteiligen Historismus. Der persönliche Glaube müsste seine Stätte unmittelbarer Gewissheit aufgeben, wenn er allein der geschichtlichen Zuführung angehören wollte. Aber indem er sich mit einem gemeinschaftlichen vergleicht und verbindet, ergeben sich Merkmale der Uebereinstimmung und der Verschiedenheit, gleichartige und wechselnde Eindrücke oder Darstellungsmittel, die weder schlechtweg zufällig erscheinen, noch aus einer abstracten Notwendigkeit hervorgehen; erst die Rückführung auf ein früher Gegebenes und durch andere Persönlichkeiten Bestimmtes, zuletzt auf ein Ursprüngliches, macht sie erklärlich. So erwacht im kleinen wie im grossen selbst innerhalb der religiösen Gemeinschaft die historische Frage, und einmal in Gang gebracht leitet sie sich an dem Faden der Lehre und des Cultus, der Sitte und Verfassung von einer Stelle zur andern fort, bis am Ende die gesammte Begriffswelt sammt der Fülle aller religiösen Kundgebungen und Abzeichen darauf angesehen wird, wie sie ihr Gewand aus zeitlicher Bewegung und Verände-

---

welcher ursprünglich an die Spitze des ersten Heftes gestellt werden sollte, musste leider wegen Mangel an Raum vorläufig zurückgelegt werden.

rung empfangen haben. Einzeln genommen wird zuletzt nichts mehr als einfach ausserhistorisch oder nichthistorisch übrig bleiben, denn selbst das Wort, der Wecker des Gewissens, der zarteste Träger aller Geisteswirkungen, zugleich der Bringer der christlichen Kunde, schwebt nicht wie ein Absolutes in seiner Höhe, sondern in Verbindung mit anderen Worten gewinnt es sein eigentümliches Gepräge aus der Gestaltung und dem Wachstum eines Zweiges der redenden Menschheit selber.

Das Tatsächliche als solches anzuerkennen, unbeirrt durch einen zuvor fixirten Massstab, dann aber auch es in seinem Sachverhalt zu vergegenwärtigen, ist von je her als der gemeinsame Wille wahrer geschichtlicher Studien angesehen worden. In der einfachen Bereitwilligkeit, sein Wissen ohne Vorbehalt von der Kenntnis eines früher Geschehenen, so weit es gewusst werden kann, anfüllen zu lassen und durch Sammlung und Verknüpfung von Einzelnheiten einen Hergang als solchen zu verstehen, gelangt eine der reinsten Bestrebungen des Menschengeistes zur Ausübung. Hingebung an ein Anderes und Rückkehr zum eignen Bewusstsein vereinigen sich in ihr. Ohne uns selber zu verlieren, fühlen wir uns aufgenommen in das Gesammtleben der Menschen und nachträglich beteiligt bei den Begebenheiten aller Zeiten; das Gesetz der Vergänglichkeit wird beherrscht und überwunden, die natürliche Abhängigkeit der Gegenwart von der Vergangenheit verwandelt sich in eine bewusste und erkannte, welche den Geist frei macht, indem sie sittliche und intellectuelle Urteile hervorruft und Antriebe zum Handeln liefert. Was wir suchen, ist eine Gewissheit und zwar eine geschichtliche im Unterschiede von jeder anderen; denn diese ist der Erfahrung verwandt und wird doch völlig unabhängig von Sinneseindrücken erreicht. Sie hat weder die Evidenz eines logischen oder mathematischen Resultates, noch gewährt sie den Abschluss einer systematisch-philosophischen Gedankenfolge, dafür übertrifft sie beide an Lebendigkeit, weil sie jederzeit auch effectvolle sittliche Eindrücke mit sich führt; und sie in dieser ihrer Natur zu pflegen und gegen Unterschätzung oder Ueberbürdung zu schützen, ist das nächste

Erfordernis des historischen Sinnes. Freilich liegt die geschichtliche Gewissheit niemals auf der Hand, sondern soll immer aufs neue erlangt werden, auch bleibt sie stets mit einem Anhang des Ungewissen behaftet, welcher sich zwar immer weiter hinausschieben, aber niemals vertilgen lässt, und der sich zuletzt bis ins Problematische und gänzlich Unwissbare verliert. Wer aber um dieser unendlichen Relativität willen an ihr selber verzagen will, dem fehlt das eben bezeichnete Organ, so wie es auch umgekehrt geschehen kann, dass eine philosophische Skepsis sich auf dem Felde der Geschichte mit sicheren Ueberzeugungen verbindet. Es hat theoretische Skeptiker gegeben, welche der historischen Wahrheit ihr volles Recht widerfahren liessen, aber auch Historiker, die sich jeder abschliessenden Systembildung entzogen. Offenheit des Gemüts, Schärfe des auffassenden Blicks, Ausdauer und Geduld sind nicht immer ganz leicht vereinbare Eigenschaften, hier aber sollen sie sich zusammenfinden; denn weder wird der emsige Fleiss ohne Helligkeit des Auges jemals Bedeutendes leisten, noch auch die geniale Combinationsgabe, bevor sie durch die Zucht geduldiger Arbeit hindurchgegangen ist. Historiker verlieren, wie Ranke sagt, den Genuss manches schönen Tages, ehe es ihnen gelingt, ein Residuum des geistigen Lebens der Jahrhunderte ihrer Zeit als Nahrung darzureichen, und doch wollen sie deshalb nicht bedauert sein. Sollte eine Zeitschrift im Stande sein, nach irgend einer Richtung zur Aufrechterhaltung der historischen Denktätigkeit beizutragen, so würde sie mit dieser Gesammtleistung schon einen Teil ihrer Bestimmung erfüllt haben.

Die Geistestätigkeit des Geschichtsforschers wird deutlicher, wenn wir sie in ihre Bestandteile zerlegen. Es sind Functionen, welche eine psychologische Reihenfolge bilden, obgleich sie nicht in jedem Falle gleichmässig zur Anwendung kommen. Das Gedächtnis beginnt, der Leser befindet sich mit seiner Quelle allein, er will mit dem Inhalte auch den Flaum der Urkunde oder des Denkmals abheben. Der Sammlerfleiss fordert Selbstvergessenheit, kann aber bis zum Hunger und bis zur unersättlichen Lust an der Auf-

speicherung steigen. Der Verstand erschrickt vor dieser atomistisch-chaotischen Stoffmasse, oder er muss sich mit unterscheidender Kraft hineindrängen, muss wühlen in der Menge der Nachrichten, bis er Ordnung gefunden hat. Daraus ergiebt sich das Geschäft der Composition oder des historischen Verstehens, welches nach dem Gesetz der Causalität und nach dem chronologischen und topographischen Leitfaden erst den Eindruck eines Verlaufes hervorbringt, sei es nun eines sicheren oder nur lückenhaften, der durch Vermutung und Gründe der Wahrscheinlichkeit ergänzt werden muss. Vormals war man der Meinung, dass nun alles Nötige in dem einen Worte Pragmatismus enthalten sei; in der Tat aber wird durch diese höchst ungefähre Forderung die Schwierigkeit nur aufgedeckt, nicht gelöst. Die Verwandlung des geschichtlichen Ganges in eine Kette, deren jedes spätere Glied an dem früheren hängt, oder in eine unendliche Menge neben und durcheinander laufender solcher Fäden, giebt sich das Ansehen, alles zu erklären, während sie eigentlich nichts erklärt. Die Ursachen werden durch ihre nächsten Folgen nicht ausser Kraft gesetzt, ihre ersten Wirkungen erschöpfen sie nicht. Mit der Nachweisung eines Anlasses ist der wahre Grund noch nicht gefunden, mit der Reihenfolge einzelner Veranlassungen der ursachliche Zusammenhang nicht ermittelt. Weder aus bloss logischen Verhältnissen, noch nach einem abstracten Gesetz des Fortschrittes oder der Continuität haben wir über den Gang der Dinge abzusprechen. Eine innere geistige Consequenz ist kein Beweis zeitlicher Aufeinanderfolge, aus der Gleichzeitigkeit verwandter Erscheinungen ist deren äusserer Zusammenhang nicht mit Sicherheit zu schliessen. Jeder Endpunkt wird durch den Zutritt individueller Eigentümlichkeit, die aus blosser Succession noch nicht begriffen werden kann, selbst wieder zu einem Anfangspunkt; folglich wendet sich der Faden in jedem Augenblick, statt einfach fortzufliessen. Das gewöhnliche progressive Verfahren der Erklärung hält sich für sicher, weil es schrittweise zu Werke geht, wird aber jederzeit durch die schon vorhandene Kenntnis späterer Erfolge beeinflusst; das regressive sucht seine Gewissheit in den Zielpunkten, es bindet sich an den

Inhalt gewisser Ergebnisse, kommt aber, indem es von dort aus rückwärts schliesst, jederzeit in Gefahr, den individuellen und umständlichen Anteil an dem vorangehenden Hergang und somit diesen selbst zu verkennen oder auf sich beruhen zu lassen. Aus allem geht hervor, dass sich aus blossen Ursachen und Wirkungen unmöglich eine Geschichte zusammensetzen lässt, sondern nur eine lockere Reihe von Vorgängen, Begebenheiten und Erfolgen, aber ebenso wenig aus dem Princip der Freiheit der sich selbst folgenden Individuen, weil sich mit dieser allein nur Gedanken, Entschliessungen und Handlungen ergeben würden. Beiderlei Factoren müssen zusammengeleitet werden, wenn ein höherer Pragmatismus entstehen soll, und dies geschieht durch eine stetige Operation der sittlich eingeweihten Vernunft. Dann erst, wenn der Forscher dahin gelangt ist, wenn er die Anfänge seiner eignen Arbeit vergisst, Nachrichten, Quellen und Urkunden bei Seite legt, um nur noch mit lebendigen Grössen zu verkehren, dann erst befindet er sich mitten im Leben der Vergangenheit, wird zum Nachbildner des Geschehenen und vermag, was er geschaut hat, auch nach seiner Wahrheit wiederzugeben.

Ein Letztes ist noch übrig. Etwas Ideales knüpft sich an alles Menschenleben, anfangs nur in leisen und persönlichen Ansätzen, aber desto kräftiger und universeller, je grössere Bewegungsflächen sich auftun. Der Historiker richtet tausend Fragen an seinen Gegenstand; zuletzt aber tritt dieser wieder fragend an ihn heran, er selber soll über die allgemeine Bedeutung dessen, was er erforscht hat, Aufschluss geben, die Einschnitte und Ueberschriften der Epochen sicher bezeichnen und den durchgreifenden Ideen der Entwickelung Namen leihen, Namen, welche die Mannigfaltigkeit der Erscheinung niemals vollständig decken werden. Es ist immer ein Wagnis des Erkennens, denn vergebens verhehlen wir uns den Einfluss, welchen die eigene subjective Auffassungs- und Entscheidungskraft des Forschers dabei ausüben wird; aber es bleibt ein notwendiges Wagnis. Auf die Länge erträgt der denkende Geist den Eindruck einer unendlichen Vielheit und Relativität nicht, er ist genötigt, durch zusammenfassende Be-

leuchtung sich über das bunte Gemälde zu erheben, und nur das Recht der Idee als einer auch objectiv gültigen Geschichtswahrheit ermächtigt ihn dazu.

Es sind also sehr ungleiche Geschäfte, welche sich im Verlauf einer gründlichen Geschichtsforschung an einander anschliessen, und sie drohen zu zerfallen. Wie kann derselbe Mensch die Eigenschaften eines gedächtnisstarken Lesers, eines Philologen und literarischen Kritikers und psychologisch geweckten Erklärers in sich vereinigen und zugleich mit dem Dichter und Philosophen etwas gemein haben? Es wäre unmöglich, wenn nicht der historische Sinn, der stets bei sich selber bleibt, mit seiner verbindenden Kraft dazwischen läge.

Eine ähnliche Wahrnehmung drängt sich auf, sobald wir von dem Forscher zum Darsteller übergehen. Von diesem Letzteren ist soviel gewiss, dass er die Mühen, Schlacken und Umständlichkeiten, die ihm von der aneignenden Arbeit her anhaften, möglichst von sich abschütteln muss, ehe er sich anschickt zu dieser zweiten, heiteren und beglückenden productiven Anstrengung. Was er zuletzt in sich festgestellt, soll er schon voraus wirken lassen, und doch ist er zugleich verpflichtet, dem Leser einen möglichst tiefen Einblick in seine eigene Werkstätte zu gewähren. Er wird zum Künstler, je mehr es ihm gelingt, beides zu leisten, also in und mit der Kundgebung dessen, was er als historisches Wissen in sich trägt, auch zu sagen, wie er es empfangen hat. Sodann stellen sich ihm mancherlei Arten der Darstellung zu Gebote, die vorwiegend erzählende, die untersuchende und reflectirende, die epische und dramatische, die biographische und idealistische, die annähernde und die entfernende. Keine dieser Formen ist unbrauchbar, jede hat eine Berechtigung, alle dürfen an verschiedenen Stellen der Historiographie einen verhältnismässigen Anteil haben, selbst das constructive Moment nicht ausgenommen, wenn auch der einzelne Schriftsteller sich vorzugsweise der einen oder anderen Richtung zuwenden wird. Was aber diesen Methoden erst Kraft giebt, ist immer wieder der historische Sinn und mit ihm der aufrichtige Wille, ein Geschöpftes, das einst

als lebendige Wirklichkeit und Bewegung die Zeit erfüllte, nicht ein Erdachtes in möglichster Reinheit wiederzugeben.

Es ist nötig, dem Gegenstande jetzt noch einige Schritte näher zu treten. Die Bearbeitung der Kirchengeschichte setzt ganz dieselben Eigenschaften voraus wie jede andere, giebt ihnen aber dadurch eine eigentümliche Ausdehnung, dass sich für sie das Verständnis des religiösen und grade des christlichen Geistes als unerlässlich geltend macht. Selbst ein Ganzes mitten in dem Universum der umgebenden Menschheit verbindet das Christentum mit dem Triebe der Ausbreitung noch den anderen einer stetigen Fortpflanzung unter allem Wechsel; ohne eigentlichen Bruch lässt es sich nach allen Seiten gestalten und fortziehen. So gross die Veränderungen, so schreiend die Gegensätze sein mögen, — das Band der Zusammengehörigkeit dauert fort, die innere Verwandtschaft bleibt erkennbar. Daraus entsteht eine Continuität, welche den Historiker in den Stand setzt, jede Art von Beobachtung anzustellen; Ueberlieferung, Entwicklung und Fortschritt begegnen ihm sammt allen Uebergängen; er kann das Veränderliche bis zur Zerflossenheit, das Gleichartige bis zur Stabilität verfolgen und selbst in dem Starrgewordenen noch Symptome der Bewegung nachweisen. Wer Scharfsinn in der Unterscheidung und Verknüpfung und Feinfühligkeit für das Werdende besitzt, dem wird Gelegenheit geboten, sie so reichlich wie kaum auf irgend einem andern Gebiet zu betätigen. Aber mit dieser in sich selbst abgestuften Stetigkeit irdischer Fortpflanzung ist nur die eine Hälfte des Gegenstandes ausgesprochen; die andere erhebt sich zu einer höheren idealen Region. Die Schöpferkraft des Ursprunges überragt alle späteren Erscheinungen und macht sie von sich abhängig; an Christus hängt, was christlich sein will, niemals erlöschen die Einflüsse, die aus der immer frischen Gegenwart des Evangeliums, nicht aus der blossen Continuität der Fortpflanzung hervorgehen. Auch unsere Zeit will und kann diesen Hauch nicht entbehren, und tausend Gedanken, von dem Schriftzeugnis getragen, fliegen täglich über die Reihe der Jahrhunderte heilsbedürftig zu dem Ursprünglichen zurück. Dort suchen und

finden sie eine Lebendigkeit der Ansprache, welche den Abstand der Zeit vergessen lässt. Der Historiker aber soll für beides Empfänglichkeit haben, und ohne sich selber und seinem Berufe zu widersprechen, hat er auch die Wirkungen der zweiten Art als Tatsachen anzusehen und in den allgemeinen Rahmen eines geistigen Geschehens aufzunehmen.

Schon hieraus erhellt zweierlei, teils dass die Kirchengeschichte trotz aller Verirrungen und Verdunkelungen doch religiös betrachtet niemals vollständig mit ihrem eignen Grundcharakter zerfallen ist, teils aber auch, dass ihre verschiedenen Abteilungen das historische Nachdenken in höchst ungleicher Weise beschäftigen werden.

Die alte Kirche als das antike Zeitalter der Christenheit fordert ihr Studium für sich. Zahlreiche Gründe, der ehrwürdige Charakter der Denkmale, die originelle Schärfe der handelnden Persönlichkeiten, die Raschheit der Entwicklung, die Stärke der Conflicte und die durchgreifende Bedeutung der Entscheidungen kommen zusammen, um diesen bahnbrechenden Jahrhunderten ihre stets empfundene Anziehungskraft zu sichern. Vor allem aber ist es die Nachbarschaft des Ursprungs, wodurch alle Erwägungen, die in diese Epoche fallen, eine erhöhte Temperatur erlangen. Hier muss sich jede Ansicht beteiligen, jeder Standpunkt irgendwie Begründung und Rechtfertigung suchen, und jeder Darsteller muss beweisen können, dass er nicht gedankenlos an jenen tief einschneidenden Ereignissen vorbeigegangen ist. Daher die den zugehörigen Untersuchungen immer noch anhaftende Spannung, die sich aus dem blossen Inhalt noch nicht allein erklärt, sondern erst aus dem engen Zusammenhang der religiös-dogmatischen Beweggründe mit dem urchristlichen Standpunkt. Daher sieht sich auch der Dogmenhistoriker in rascher Folge von einem Urteil zum anderen gedrängt, bei jeder Gelegenheit tritt ihm die weite Frage entgegen: Was und wieviel hat das Christentum als Glaube aus sich selber geschöpft, und welches Andere hat es als Wissensmoment oder Denkbestimmung bereits vorgefunden, um es dann auch auf die Lehrbildung einwirken zu lassen? Es ist vergeblich,

diese Frage zurückzuweisen, und indem sie über die kirchlichen Schranken hinausreicht, drückt sie die innere Schwierigkeit aller dogmenhistorischen Erwägungen aus, weil nur auf diesem Wege ein Massstab für die Bestimmung eines christlich Notwendigen gewonnen werden kann. Ferner eröffnet sich in diesem Zeitalter das weite Versuchsfeld der historischen Kritik, — der historischen sagen wir, die sich aber hier auf einem höchst unsicheren Boden bewegt. So viel darf im allgemeinen gesagt werden, dass wir aus den ersten Jahrhunderten bei aller teilweisen Quellenarmut doch mehr Schriften in der Hand haben, als genauer bekannte Persönlichkeiten, um sie herzuleiten, und klare Verhältnisse, um sie einzuschalten. Wie häufig sieht man sich vergebens nach einem Verfasser um! Und in solchem Falle richtet sich alle Aufmerksamkeit auf die etwaigen inneren Wahrscheinlichkeitsgründe für Herkunft und Abfassungszeit; nach inneren Kriterien werden die Schriften aneinander gehängt, eine hat die andere zur Voraussetzung, vielleicht zur Quelle. Die Kritik selbst wird auf diese Weise eine einseitig literarische, die alsdann den historischen Sinn noch nicht zufriedenstellt. Für diesen nämlich wird als allgemeiner geistiger Kanon unseres Erachtens so viel feststehen, dass Schriften sich nicht wie lebendige Wesen aus der Kraft des Gedankens und Wortes gegenseitig erzeugen, noch auch in jenem Zeitalter eine aus der anderen einfach entsprungen sein mag, sondern stets ein menschlicher Factor dazwischen liegt, folglich auch ein Raum erfordert wird, um den Schriftsteller mit seiner Absicht und seinen Umgebungen denkbar zu machen. Uebrigens scheint es zu den Schicksalen der kirchenhistorischen Kritik ähnlich wie der biblischen zu gehören, dass sie gewisse Untersuchungen als unaufhörliche Reizmittel ihrer selbst fortführen muss. Die Ignatianische Frage ist nachgrade zweihundert Jahre alt, viel älter die Petrinische, und wie manche andere hat sich schon von einer gelehrten Generation auf die andere vererbt; — und gleichwohl würde es starken Widerspruch erregen, wenn man die genannten Probleme ebenso wie das der Dionysischen Schriften oder der falschen Decretalen für gelöst erklären wollte.

Seit Augustin und noch mehr mit der beginnenden Centralisation des Abendlandes und mit der Trennung vom Orient verändert sich das ganze Gepräge der Kirchengeschichte. Die Abhängigkeit vom Altertum, dem christlichen wie dem klassisch römischen, lässt nach oder sie wird zur Einkleidung eines selbständigen Geistes. Auf dem nach allen Seiten erweiterten Schauplatz treibt das Zeitalter neue Wurzeln, die Christenheit überlässt sich einem schwierigen und scheinbar ihrem eignen Wesen widersprechenden Stadium des Weltlebens. Die entfernteren Ursachen werden durch die nächstliegenden verdrängt, die Ueberlieferung verdunkelt und verschüttet den Ursprung, statt ihn offen zu erhalten. Das Mittelalter lediglich nach seinem Verhältnis zum Urchristentum oder zur Gegenwart würdigen zu wollen, wäre eine gänzliche Verkennung seines Wertes, da gerade die ihm eigentümlich zukommenden Erscheinungen das meiste Interesse für sich in Anspruch nehmen. Zwar eine in sich selbst geschlossene Einheit bildet keine Epoche, auch diese nicht, denn wie weit sie in einer Reihe von kritischen und aufklärenden Regungen über sich selbst und ihre eignen Grenzen hinausgreift, ist uns erst vor kurzem in ausgezeichneter Weise vergegenwärtigt worden. Im ganzen sind wir aber doch gewohnt, auf das Mittelalter wie auf eine fernliegende Gegend hinzuschauen, deren Anblick nicht blenden und bestechen soll, die aber durch ihre Täler, Abgründe und Höhepunkte, durch tiefe Schatten, grelle Schlaglichter und verschlungene Pfade überall zu gründlicher Untersuchung und zu nachdenklichem Verweilen auffordert. Wenn die historische Pflicht es erfordert, zuerst dicht an den Gegenstand heranzugehen, dann aber auch von ihm abzutreten: so wird sie hier durch die Natur des Gegenstandes sehr erleichtert. Schon während der Vorarbeit, welche die mühsamsten Weitläuftigkeiten auferlegt, weil Urkunden und Quellenschriften ein eignes Studium gebieten, wächst die Unbefangenheit, aber sie bringt auch reichliche Frucht, so lange sie nicht in teilnahmlose Kälte ausartet. Auf allen Wegen begegnet sich der kirchliche Geschichtsschreiber mit dem politischen, sie machen gemeinsame Sache; gerade das Papsttum mit seiner Tyrannei und seinen Siegen, vormals nur ein

Name des Aergernisses, ist für sie zum Uebungsmittel reiner und freimütiger Erkenntnis geworden.

Aehnliche Verhältnisse, nur ungleich reicher und vielseitiger, wiederholen sich in der neueren Zeit. Der ganze christliche Lebensgeist scheint sich mit allen in ihm ruhenden Kräften und möglichen Folgerungen in diese drei Jahrhunderte zusammenzufassen. Bahnbrechende Ereignisse und grossartige Persönlichkeiten stehen an der Spitze, dann folgen die Zustände der Zerklüftung und Parteibildung, aber auch der zähesten Anhänglichkeit an das Gegebene sowie der schulmässigen Verarbeitung alles Gemeinsamen und Gegensätzlichen, bis endlich die mühsam aufgerichteten Schranken wieder abgebrochen, die getrennten Strömungen von allgemeineren Wellen überflutet werden und ein veränderter Zustand der Gesammtcultur und der wissenschaftlichen Bildung herbeigeführt wird. Als evangelische Lehrbestimmung gehört die Reformation ihrem eignen Jahrhundert, als protestantisch-christlicher Beruf ebenso wohl den folgenden an, und beide Richtungen zusammen in ihrem Unterschiede wie in ihrer gegenseitigen Anziehungskraft entwickeln eine Fülle von Wirkungen, die wir selbst jetzt noch nicht vollständig überschauen. Nirgends findet sich ein zweiter Höhepunkt, der in gleichem Grade zur Rückschau wie zur Vorschau auffordert. Das Evangelium wird wieder entdeckt, aber es wird auch reproducirt und aufgenommen in eine selbständige Bestimmung des gesammten Weltlebens. Die grossen reformatorischen Persönlichkeiten und Leistungen, indem sie den apostolischen Geist energisch an sich heranziehen, offenbaren zugleich ihren eignen, und von diesem wird das gegenwärtige Bewusstsein noch berührt, es will den Verband mit ihnen nicht fallen lassen. So ergeben sich Vergleichungen nach beiden Endpunkten und über die weitesten Flächen hinweg; Neuerung und Erneuerung, Erfüllung und Vorbereitung sind dicht neben einander vertreten, und mit dieser wunderbaren Anhäufung von Kräften verbindet sich eine Spannung ähnlich derjenigen, die wir für die Jahrhunderte des nachapostolischen Altertums angenommen haben, weil alle kirchlichen und wissenschaftlichen Interessen an dieser Stelle Anknüpfung

suchen. Grosse Zeiten schöpfen aus der Tiefe, neben ihrem eignen Hauptstreben bringen sie noch andere Tendenzen, soweit sie innerhalb der möglichen Anwendung und Ausdehnung ihrer eignen Grundsätze liegen, wenigstens in vereinzelten Ansätzen zum Vorschein. Glaube und Liebe und energisches Wiederaufnehmen christlicher Heilsgedanken erfüllte die reformatorischen Geister, ihr Werk war eine volkstümliche Kirchenbildung; aber auch ein exclusiver Lehrtrieb und ein kritisch aufklärender Wissenstrieb regte sich zugleich, und beide hatten wieder ihre eigne Zukunft, denn der erstere sollte im 17., der andere im 18. Jahrhundert zu einseitiger Herrschaft gelangen. Mit der ganzen Bewegung wird das Christentum ein bedeutendes Stück weiter in die Welt eingeführt und mit den Schicksalen der Bildung und Wissenschaft verflochten, es wird geistiger und innerlicher und gewinnt an Freiheit und Biegsamkeit, was es an Festigkeit seiner Erscheinungsformen verliert. Was dem Protestantismus zunächst vorangeht, mag bedeutungsvoll genannt werden, weil es als kirchliche Weltherrschaft siegreich mit den Mächten des Gesetzes und der Autorität schaltet, und von diesen Erfolgen ist selbst auf den neueren religiösen Geist ein unvertilgbarer Eindruck übergegangen; aber erst der Protestantismus übernimmt die Läuterung und die Ausgleichung mit der unendlichen Mannigfaltigkeit des persönlichen Geisteslebens.

Und was sollen wir sagen von den Anforderungen, welche grade diese Epoche an den Forscher und Darsteller erhebt? Streng genommen sollte ihm keine Eigenschaft fehlen; denn selbst zu der ins Kleine gehenden literarischen Kritik und zu jedem Probestück gelehrter Akribie bietet sich Veranlassung. Aber mehr noch bedarf er jener höheren psychologisch vertieften, sittlich reizbaren und für alles Eigentümliche empfänglichen Gabe der Beurteilung, mehr noch der gestaltenden Kraft, welche alles Persönliche zuerst biographisch und monographisch zu verdeutlichen unternimmt, um es dann dem allgemeinen Gange einzuverleiben. Er selber soll reden und auslegen, und doch muss er zugleich die Zeiten und die Menschen für sich reden lassen; denn dazu wird er durch eine

zahllose und immer noch im Wachsen begriffene Menge von Urkunden, Zeugnissen und Briefen in den Stand gesetzt. Ueberall will das Individuelle liebevoll aus sich selbst verstanden sein, aber es soll nirgends für sich bleiben, sondern als lebendige Gestalt in der allgemeinen Bewegung seine Stelle einnehmen. Das Material, nach allen Seiten in ein unabsehbares Detail sich verlierend, lastet schwer auf dem Darsteller und lässt ihn kaum zu Atem kommen, kaum die Höhepunkte gewinnen, von welchen aus jede Mikrologie von selber abgestreift wird; umsogrösser ist die Gefahr, einer beschreibenden Breite zu verfallen und in demjenigen schon Vollendung zu suchen, was zunächst nur die Vollständigkeit der Quellenbenutzung beweist.

Der Leser wolle diese Bemerkungen nicht als müssige Abschweifung betrachten. Es lag uns daran, kürzlich nachzuweisen, wie vielseitig und gegensätzlich die einzelnen Abteilungen der neueren Kirchengeschichte auf den Betrachter wirken, wie ungleich also die historische Pflicht angeregt wird. Hervorragende Begebenheiten und Helden der Gesinnung und Tatkraft wie die der Reformationszeit dringen überwältigend auf uns ein, nehmen aber auch ein Stück unseres eignen Innern gefangen; denn wer in einer kühlen und abwägenden Stimmung gegen starke Eindrücke Schutz suchen will, wird unwillkürlich wieder der wahren Gerechtigkeit Abbruch tun, die ohne Liebe und Bewunderung nicht möglich ist. Hingegen die ganz conservativ gearteten Zwischenstadien kommen uns nicht entgegen, sie wollen aufgesucht sein; unparteilich zu bleiben hat keine Schwierigkeit, dafür bedarf es aber eines längeren, eindringenden Verweilens, um zu erkennen, was mitten in einem starren, trägen oder nur eifersüchtigen und rechthaberischen Treiben immer noch Geist atmet und Wert behauptet. An einer Stelle wird der Apologet, an der andern der Polemiker, hier der fromme Geschichtsfreund, dort der Politiker herausgefordert, und zuweilen wird dann wieder der quellenkundige Referent allein das Wort begehren. Der Zugang zu der grossen Aufgabe kann keinem versagt werden; aber sollen sie nicht zerfallen noch ihren Gegenstand zerreissen, so müssen sie be-

herrscht werden von dem Gesetz des historischen Sinnes, welcher in seiner Empfänglichkeit für den ganzen Umfang wie für den stetigen Zusammenhang des Geschehenen jederzeit über die Magerkeit der blossen Tendenz hinausführt.

Die beste Illustration zu dem Gesagten gewährt uns die Reihenfolge der kirchlichen Geschichtsschreiber. Zuletzt war es Chr. Baur, welcher, obgleich am Mittelalter beinahe vorbeigehend, von dem Gange der kirchlichen Historiographie eine lichtvolle Uebersicht gegeben hat [1]). Jedes Zeitalter bestellt sich gleichsam seine eignen historischen Berichterstatter, welche von dessen Autorität beherrscht, auch dieses selber zu Ehren zu bringen beflissen sind, bis mit dem Wachstum der Erfahrungen der Blick sich dergestalt erweitert, um auch andere Zeiten zu schätzen. Wenn Religion und Offenbarung notwendig der Kirchenbildung vorangehen, so war es naturgemäss, dass Eusebius eigentlich nur jene erstere als historischer Apologet verherrlichen wollte, also die Wege und Werke, Schicksale, Leiden und Prüfungen des Gottesreichs bis zu dessen Siege über die heidnische Weltmacht in Erinnerung bringen; und dasselbe haben auch andere getan, indem sie wie etwa Gregor von Tours die Verbreitung des Glaubens in einem beschränkteren Kreise nachwiesen und die tägliche Gegenwart und Gewalt des Göttlichen an einer Menge von Wunder- und Heiligengeschichten versinnlichten. Aber dieses religiöse Interesse kleidet sich doch bald und sogar ganz ausschliesslich in die kirchliche Form; dem Rechte der katholischen Kirche und dem häretischen oder schismatischen Unrecht ihrer Widersacher sollen alle Denkwürdigkeiten zur Bestätigung dienen. Von diesem Standpunkt sind schon die Nachfolger des Eusebius, mit einziger Ausnahme des Philostorgius, beherrscht, ausserdem feiern sie mit Vorliebe noch die Grosstaten mönchischer Entsagung. Je mehr der Katholicismus auf stetige Fortpflanzung seiner Satzungen Gewicht legt, desto gleichartiger wird die Relation, und sie wächst in die Länge, bis sie nur noch annalistisch fortgeleitet werden

[1]) „Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung“ (Tübingen 1852).

kann; die Chronik, die nur nach Jahren oder Jahrhunderten rechnet, will eben damit der inneren Unterscheidungen überhoben sein. Nachdem sich Morgen- und Abendland getrennt haben, wird eine Gesammtdarstellung immer unmöglicher, und selbst die Kenntnis der abendländischen Angelegenheiten verteilt sich unter lauter Berichte und Denkmale von particularer und localer Abzweckung; dass aber dennoch der universelle Gesichtspunkt nicht verloren geht, zeigt sich in der häufigen Gewohnheit, selbst einzelnen Stücken der kirchlichen Vergangenheit eine Uebersicht des gesammten Weltverlaufs voranzuschicken.

Wenn gefragt wird, was den Geschichtsquellen des Mittelalters einen besonderen Reiz verleiht, so sind es die biographischen Bestandteile; denn in ihnen werden Liebe und fromme Anhänglichkeit lebendig, der Vortrag wird inniger, mag er auch übrigens nur in trockner Aufzählung einzelner Vorgänge und Veränderungen sich fortspinnen. Das kirchlich historische Urteil freilich bleibt bis zur Reformation wesentlich dasselbe, es teilt die dualistische Schroffheit der Kirche selber; Verdammung und Anerkennung fallen durchaus nach Massgabe des kirchlich Sanctionirten, und erst durch die Wendungen der Papstgeschichte kann eine kräftige Parteifarbe hinzutreten. Auch der Protestantismus hat dieses harte Richteramt noch fortgesetzt, aber es wird in entgegengesetzter Absicht geübt; Lob und Tadel, Wahrheit und Unwahrheit verändern ihre Stelle, und was bisher als gradlinigte Fortbildung gegolten hatte, erscheint im Lichte grober Täuschung und Willkür. Die Magdeburger Centurien finden in Cäsar Baronius ihren scharfsinnigen Bestreiter, beide Werke stehen an der Pforte zu einer zwiespältigen Verwaltung der kirchengeschichtlichen Erträge, und es dauert noch eine Weile, bis die katholische Auffassung von der anderen an Gerechtigkeit übertroffen wird. Geistiger und wissenschaftlicher sind die Unterschiede, die sich uns innerhalb desselben kirchlichen Verbandes durch Sarpi und Pallavicini vor Augen stellen. Ein helles Licht ruht selbst in der protestantischen Literatur bis tief in das 17. Jahrhundert auf allen Erfolgen rechtgläubiger Strenge und auf ihren Vertretern, dann springt es

plötzlich auf die entgegengesetzte Seite; Gottfried Arnold begünstigt die Häretiker, und erst nachdem auch diese Einseitigkeit einmal durchgeführt worden, ergreift die protestantische Wissenschaft statt des Verurteilens den höheren Beruf des Urteilens und Erkennens, des Würdigens und Vergleichens, um die Teilnahme, die sich einer einzigen Richtung überlassen hatte, dem Ganzen zuzuwenden. Das religiöse und sittliche Leben der Christenheit mit allen seinen Abstufungen und mit der Fülle seiner Einflüsse auf die menschliche Geistestätigkeit und Culturentwicklung wird fortan Gegenstand der Geschichtschreibung, sie ist damit eine kirchliche und christliche und humanistische zugleich. Wie weitschichtig die sogenannte pragmatische Methode sei und wie zugänglich für ungleichartige Behandlungen und Durchführungen der Causalverhältnisse, hat sich schon oben ergeben; um so eher konnten die allgemeinen Bedingungen des historischen Verstehens, auf welche dieser Name hindeutet, seit Mosheim und dann wieder seit Semler und Planck mit allen Standpunkten der neuen Theologie verbunden werden.

Baur rühmt an Neander mit Recht die diesem in so hohem Grade einwohnende Fähigkeit, aus sich selber herauszugehen und sich in die Eigentümlichkeit der verschiedensten Zeiten und Personen zu versetzen, er rügt aber den Mangel leitender Principien in seinen Werken und macht bei Gieseler eine ähnliche Ausstellung.

Ich glaube, man wird ihm auch darin beistimmen müssen, aber es darf niemals vergessen werden, wie schwierig es überhaupt ist und wie selten es gelingen wird, beiden Obliegenheiten in demselben Werk und in gleichem Grade genugzutun. Die Stoffhaltigkeit der Darstellung und die Vollständigkeit aller individuellen und zuständlichen Färbungen und Uebergänge erschweren jederzeit die kräftige Hervorhebung principieller Momente, oder es wird dem Leser anheimgestellt, sie selbst zu finden. Gieselers Lehrbuch war ohnehin nach jener idealistischen Richtung gar nicht angelegt, dafür leistet es, was es verspricht; das Tatsächliche wird sichergestellt, durch Belege verdeutlicht und von einem, wenn auch oft ziemlich dünnen Faden fortgeleitet. Baur selbst

darf als Beispiel der entgegengesetzten Einseitigkeit dienen; er ergreift von seinem Standpunkte aus die Ideen und lässt sie mit Hülfe des geschichtlichen Materials bis zur vollen Entfaltung oder bis zur Zersetzung sich selber forttreiben; dagegen in der hingebenden Anerkennung des zeitlichen und persönlichen Lebensbodens hat er es Neander nicht gleichgetan. Zu Gunsten des historischen Sinnes, der uns hier beschäftigt, sei bemerkt, dass diese beiderlei Leistungen, die man in der Gesammtaufgabe zu unterscheiden pflegt, niemals ein Gleichgewicht darstellen, noch sich wie zwei gleiche Hälften derselben Angelegenheit verhalten werden. Die Reihe zusammengehöriger Erscheinungen wird zwar niemals dem Historiker eine bestimmte Formel, um deren Wahrheit und Ziel auszusprechen, ohne weiteres und unweigerlich in den Mund legen, aber irgendwie drängt sie durch sich selber schon auf ein Allgemeines hin, welches sich ihm als der Deutung fähig und bedürftig vor Augen stellt. Methodisch mag es einerlei sein, ob der Denker dem Kenner zu Hülfe kommt und vielleicht vorgreift, oder dieser sich zu jenem erhebt; glückliche Griffe sind in beiden Fällen möglich, und wer möchte im einzelnen dem Geiste die Wege des Erkennens vorschreiben! Das historische Studium aber nimmt als solches stets seinen Weg von unten herauf, daher kann das Princip für den Mangel an materiellem Gehalt niemals entschädigen, während dieser letztere, der gewonnene Inhalt, durch sich selber schon das Vertrauen erweckt, dass bei längerem Betrachten sich aus ihm wie aus dem Leibe der Geschichte auch etwas Ideelles und Principielles emporheben werde. Der historische Sinn braucht nicht dafür zu sorgen, dass überhaupt historische Ideen vorhanden sind und ausgesprochen werden, denn sie stellen sich von selber ein, wohl aber dafür, dass sie auf der Erscheinung ruhen, statt in weiter Entfernung über ihr zu schweben.

Das Wichtigste wird immer sein, wenn schliesslich dem ganzen Lebenslauf der christlichen Religion eine einzige Aufschrift gegeben werden soll, die dann aus dem Wesen des Christentums geschöpft und mit dessen Entwicklung vereinbar sein muss. Je abstracter die Namen, desto weniger besagen

sie, je charaktervoller, desto eher befinden sie sich vorzugsweise in Beziehung zu einer einzelnen Periode, statt für alle zu genügen. Auch Baur fordert am Schlusse seiner Darstellung ein allgemeines Princip. „Alles", sagt er, „was dem Menschen das Christentum nach seinen verschiedenen Beziehungen sein soll, als Offenbarung der absoluten Wahrheit, als Anstalt der Erlösung, Versöhnung, Beseligung, es hat seinen absoluten Begriff und Ausdruck in der Einheit Gottes und des Menschen, wie sie in der Person Christi angeschaut wird und in dieser Anschauung zu einer Tatsache des christlichen Bewusstseins geworden ist." [1]) Und zwar soll diese Einheit zuerst dogmatisch in der Lehre von Christo, dann hierarchisch in der Machtvollkommenheit des Papstes als des Stellvertreters Christi, zuletzt in dem Geiste des durch Christus bestimmten religiösen Subjects und der christlichen Gemeinschaft zur Darstellung gelangt sein. So antwortet Baur im Anschluss an seine philosophischen Grundgedanken, und wir brauchen hier nicht zu untersuchen, ob er auch späterhin derselben Bezeichnung als der adäquaten sich bedient hat. Gegenwärtig würde diese Ansicht wohl nur wenig Zustimmung finden. Man kann in der Tat nicht einen Satz an die Spitze stellen, der so gefasst niemals als grundlegend aufgetreten ist. Das altkirchliche Dogma behauptet nicht eine Einheit Gottes und des Menschen überhaupt, sondern nur eine für den Zweck der Erlösung in Christo gegebene; noch weniger das Papsttum, denn dieses setzt grade eine von Gott geschiedene und entfernte Menschheit voraus; in ihrem Abstand bedarf sie der kirchlichen Vermittlung und nach und nach der monarchischen Oberleitung, welche dann ihre Autorität von Christus borgen muss. Durch den Protestantismus wird diese hierarchische Intercession beseitigt und der freie Zugang zu Gott durch Glauben und Liebe eröffnet, aber es soll ebenfalls nicht ein Zugang zur Einheit, sondern nur zum Frieden und zur Gemeinschaft mit Gott sein. Die grössere Hälfte des christlichen Religionslebens lässt der obige Satz unerklärt. Nicht

[1]) „Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung", S. 251.

von jener Einheit hat die Religion gelebt, auch nicht vom Zwiespalt allein, wohl aber von dem Abstand, denn sonst würde es nicht Beseligung sein, sich zu Gott erhoben zu fühlen. Dabei drängt sich weiter die allgemeinere Frage auf, ob es richtiger sei, das christlich Principielle als eine Realität des Seins und Wissens hinzustellen, oder es als ein Wirken und Tun zu denken, ob die intellectuelle oder die ethisch-religiöse Anschauung grösseren Anspruch habe, auf das Ganze der Kirchengeschichte angewandt und von einem unbefangenen historischen Sinn bestätigt zu werden. Denn das ist die Alternative, nach welcher sich alle Ansichten in zwei Gruppen teilen, deren jede wieder mancherlei Modificationen in sich zulässt. Auf die letztere Seite werden sich alle zu stellen haben, welche wie ich überzeugt sind, dass Christus zum Gutwerden der Menschen und also zum Zweck einer ethisch begründeten Einigung mit Gott erschienen ist, dass also die dabei im menschlichen Wissen und Bewusstsein stattfindenden Veränderungen erst in diesem Ziele ihre höchste Berechtigung und Bewahrheitung empfangen. Der Tendenz nach findet diese Ansicht jetzt mehr Beifall als noch vor wenigen Jahrzehnten; daraus erklären wir uns die so geflissentliche Hervorhebung der christlichen Weltverneinung und Weltüberwindung als des eigentlichen cardo rei. Auch dieser Gesichtspunkt wird dann leicht wie ein Eins und Alles von allen ergänzenden Momenten isolirt; aber in das Innere des historisch bewegten Körpers der Christenheit lässt er einen tieferen Blick tun als der Gedanke von der Einheit Gottes und des Menschen, welcher die Religion zugleich setzt und aufhebt.

Unter dem historischen Sinn haben wir die besondere Fähigkeit und Bereitwilligkeit verstanden, alles Geschichtliche im Unterschiede von dem Gedachten als ein Wirkliches und bis auf die Gegenwart herab Fortwirkendes in seinem Zusammenhange zu verstehen, die Kraft der Aneignung, welche alle Teilnehmer an dieser Geistestätigkeit in den Stand setzt, freie und dankbar bewusste Erben der Vergangenheit zu werden, während sie sonst nur abhängige Kinder ihrer Zeit bleiben würden, und damit ihre eigne geistige Habe zu vervoll-

ständigen. Mit dem allgemeinen Gewinn verbindet sich ein eigentlich wissenschaftlicher und gelehrter. Die Theologie hat das geschichtliche Denken in alle Fächer aufnehmen müssen. Die Schrifterklärung hat ihren lediglich philologischen Betrieb längst hinter sich, überall sieht sie sich von literarhistorischen und selbst historischen Hülfsmitteln umgeben. Die systematischen Disciplinen, seit sie sich gewöhnt, über die nächsten Schranken der Schule und Confession und zuweilen sogar über die des christlichen Namens hinauszublicken, sind dadurch zwar nicht principiell und theoretisch schärfer geworden — denn diesen Einfluss hat die geschichtliche Bildung durch sich allein noch nicht —, wohl aber reicher und besonnener; sie lehnen sich an ihren Hintergrund und retten für sich, was an ihren Ueberlieferungen Wahrheit ist. Doch bei diesem Bekannten zu verweilen, ist unnötig; lieber möchten wir auf zwei andere Wirkungen, eine sittliche und eine religiöse, noch kürzlich aufmerksam machen.

Der historische Beweis ist so alt wie das Studium selber, hat aber in seinen Formen und Ergebnissen die grössten Wechsel erlitten. Vor Zeiten war es leicht, mit Argumenten dieser Art und Herkunft zu streiten. Die Kirchengeschichte lieferte ein gewaltiges Arsenal von Angriffs- und Verteidigungswaffen. Durchschlagende Tatsachen werden durch ihre eigne Wucht zu Zeugen der Wahrheit und des Rechts, machtlos prallt der Widerspruch an der Grösse der Erfolge ab. Die katholische Kirche gründete sich auf die bedeutungsvollen Merkmale ihrer Erscheinung; Alter und Verbreitung, Einheit und Uebereinstimmung wurden die Beweismittel ihrer Wahrheit und ihres göttlichen Ursprungs. Der enge Verband der Concilien und die Stetigkeit der Ueberlieferung liessen keine anderen Gegensätze aufkommen, als welche in und mit den tatsächlichen Verhältnissen schon gegeben waren. Keine andere als die geschichtlich vorliegende Alternative durfte das Urteil bestimmen. Und an diesen zähen Fortbestand ohne augenfälligen Bruch hat sich ja die römische Kirche bis auf den heutigen Tag angeklammert; sie wagt das Aeusserste, sobald es sich, wenn auch noch so notdürftig und unzureichend, an ein schon Gewordenes anschliesst, und sobald es einstimmig

durchgesetzt werden kann, — das Aeusserste selbst zum Spott aller Wissenschaft; das blosse Gelingen verbürgt das Recht. Auf diese Weise entstanden lauter Beweisführungen, die schliesslich nur auf sich selber, d. h. auf der Macht der Tatsachen beruhen sollten. Indes ist auch dieser abendländische Katholicismus schon vor Alters mit historischen Entgegnungen nicht verschont geblieben. Als Morgen- und Abendland zerfielen, haben beide Kirchen auch Gründe aus der Geschichte wider sich aufgerufen; die späte Erhebung des Papsttums und die allmähliche Ausprägung der römischen Eigentümlichkeiten lieferte dem älteren Standpunkt Zeugnisse wider den jüngern; und etwas Aehnliches geschah, als im Abendlande die Augustinische Ueberlieferung mit sich selber uneins wurde, oder als die Reformconcilien ein halbvergessenes Kirchenrecht wieder aufnahmen. In allen diesen Fällen fehlte der höhere Richter, die ältere Autorität wurde von der jüngeren niedergekämpft; nur scheinbar, nicht wirklich blieb der Satz in Ehren, dass das Altertum ein Vorurteil der Wahrheit in sich trage. Alles wurde wieder anders mit der Reformation. Als die evangelischen Wortführer des Leipziger Gesprächs zur Bestreitung der damaligen Papstgewalt vier Jahrhunderte zurückgriffen und auf die Tatsache der morgenländischen Kirche hinwiesen, eröffneten sie damit eine historische Kritik, welche immer weiter greifend die herrschende Geschichtsbetrachtung teils umstiess, teils in Frage stellte und einer späteren Untersuchung anheimgab. Die Beweisführung trat aus ihren ersten rohen Formen heraus, sie wurde wahrer, aber auch verwickelter und schwieriger. Die beiden protestantischen Confessionen blieben der alten Kirche gegenüber einverstanden, aber sie haderten unter einander, und als zu Anfang des 17. Jahrhunderts beide Parteien sich über die Gründe ihrer Trennung zur Rechenschaft zogen, als Hutter und Hospinian wider einander eiferten, handelte es sich ebenfalls um bestimmte Data der jüngsten Geschichte; allein diese lieferten immer noch kein handgreifliches Resultat, und grade die Vergleichung der beiderseitigen Handlungsweise hätte wohl eine gemilderte Stimmung, zumal auf lutherischer Seite, hervorbringen müssen, wären übrigens die Geister darnach an-

getan gewesen. Wir bezeichnen den allgemeinen Gang, wenn wir sagen: anfangs wurde das Factische durch einfache Behauptungen gedeutet und für massgebend erklärt, nachher durch kritisch ermittelte, bis zuletzt noch eine innere Würdigung nach einem allgemeineren sittlichen und religiösen Massstabe hinzugetreten ist; in dieser verbesserten, aber auch weit weniger exacten Gestalt geht die Beurteilung des kirchlich Gewordenen auf den neueren wissenschaftlichen Protestantismus über. Was selber Geschichte hat und ist, erhebt sich damit über eine vergängliche Tagesangelegenheit, es wird nachhaltig und bedeutungsvoll und soll demgemäss auch geschätzt werden; aber sein Wert wächst keineswegs mit der Massenhaftigkeit, noch sein Geist mit der äusseren Erscheinung, so wie die Wahrheit eines Anderen noch nicht durch dessen geteiltes Auftreten verloren geht. Folglich kann auch der Massstab nicht mehr an jene alten Dimensionen gebunden sein; auch andere und geistigere Prüfungsmittel treten in Kraft, und wir dürfen uns den Gedanken nicht rauben lassen, dass hinter allen jenen oft beklagten protestantischen Spaltungen und Verwirrungen und individuellen Schattirungen, an denen die neueren Kirchen so reich sind, eine unsichtbare Gemeinschaft des religiösen Lebens sich fortbewege.

Lange Zeit ging die geschichtliche Beweisführung einfach aus dem „historischen Recht“ hervor, sie glich einer Anwendung massiver schwerer Gewichte; nach und nach hat sie einer Würdigung nach qualitativem Massstabe weichen müssen, sie ist dadurch ernster, gründlicher, aber auch schwieriger geworden. Der historische Sinn dringt also notwendig in das innerliche und ethische Gebiet, er muss es aber auch in einer anderen Hinsicht. In der Wissenschaft ist es dahin gekommen, dass nichts historisch unbelegt bleiben soll. Jedem einzelnen Betrachter steht die ganze Welt der Vergangenheit offen; wer möchte dieser Art der Begründung Grenzen setzen, wer weiss zu sagen, wo die historische Beweiskraft aufhört! Und dennoch ist sie keine schrankenlose. Was die Geschichte uns als ein Nachweisbares darreicht, sind Entstehungen, Gründungen, Bewegungen, Zusammenhänge, Kämpfe und bis auf einen gewissen Grad auch Entscheidungen, aber keine wirk-

lichen Erledigungen, zumal in geistigen und religiösen Angelegenheiten, wo niemals „rein abgerechnet“ wird. Wer also sich selbst mit seiner ganzen Ueberzeugung historisch rechtfertigen will, wird stets dieselbe Erfahrung machen, er kehrt gestärkt und gedemütigt zu sich selber zurück. Denn niemals findet er nur was er sucht, sondern stets noch einiges Andere, was er nicht gesucht und worauf sich selbst der Gegner berufen darf, immer überschwellt das ihm vorliegende Material seine eigne Absicht, immer führt es auf einen breiteren Boden und deutet auf einen Reichtum, der nicht dazu da sein kann, ihm und seinen Interessen allein volles Genüge zu gewähren. Historische Studien haben natürlich nicht den Zweck, die Parteibildung abzustumpfen oder gar aufzuheben, sie haben überhaupt keinen Zweck als den ihrer eignen allseitigen Fruchtbarkeit, aber reinigend und mildernd muss der mit ihnen verbundene Sinn allerdings wirken. Sie stellen das religiöse und wissenschaftliche Leben in seiner, wenn auch gegensätzlichen, Völligkeit vor Augen, wie es noch jetzt fortdauert. Wenn also eine Zeitschrift dieser Art verschiedene Richtungen und sogar entgegengesetzte Urteile in sich zu Worte kommen lässt, so verfährt sie natur- und geschichtsgemäss, sie hält sich dann nur in einer inneren Verwandtschaft mit dem Gegenstande, dessen Erkenntnis sie gewidmet sein will.

Die zweite Wirkung nenne ich die religiöse. Jeder bestimmteren Auslegung menschlicher Geschicke geht ein allgemeiner Eindruck voraus, der auch am Ende noch stehen bleibt, — ein Eindruck grossartiger Verwaltung, welche, nach erkennbaren Gesetzen fortschreitend, doch innerhalb derselben eine wunderbare Freiheit entfaltet, und welche fasslich und unerforschlich zugleich durch ihre Wege und Erfolge die menschliche Berechnung zu Schanden macht. Zurückzublicken auf den Lebensgang der Menschheit war von je her ein andächtiges Geschäft, bald demütigend, bald nachdenklich, bald hinreissend zur Bewunderung, und im ganzen ist es auch der Frömmigkeit stets günstig gewesen. Die Religion betrachtet sich nicht allein selber als einen unentbehrlichen Factor der Weltgeschichte, ohne den deren Gefüge unrettbar zusammen-

bricht, sondern sie glaubt auch zum Verständnis der historischen Angelegenheiten ein letztes Wort sprechen zu dürfen, wenn auch ohne jedes vorwitzige Richteramt. Die Theologie rechnet es zu ihrem natürlichen Beruf, sie darin zu bekräftigen; aber es wird ihr in unsern Tagen mehr als sonst erschwert. Es sind mehr als vereinzelte Stimmen, welche von einer ganz anderen Weltanschauung ausgehen. Die Geschichte wird unter uns nicht mehr construirt; wohl aber entsteht die Neigung, sie zu machen; selbständige Production tritt an die Stelle der Erfahrung und Erwartung, durch Selbsterzeugung aus dem Schosse des Menschengeistes soll die Zukunft gestaltet werden. Cultur heisst die grosse Lebensmacht, von ihr und ihrer Weihe müssen alle getragen sein, und vielleicht kommt ihr sogar eine metaphysische Bedeutung zu. Von dieser Annahme aus ist neuerlich gesagt worden, es sei an der Zeit, dass jeder sich anschicke, die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten; das sei das Ziel, auf welches der Einzelne eine regelmässige Selbsttätigkeit zu verwenden habe. Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen hervorzubringen; dies und nichts anderes sonst ist ihre Aufgabe, „das Dasein des Einzelnen ist am wenigsten verschwendet, wenn er zum Vorteil der wertvollsten Exemplare lebt“ [1]). Was hier mit Bezug auf den Philosophen und den Heiligen behauptet wird, liesse sich alsdann folgerichtig auch auf den grossen Staatsmann oder Feldherrn anwenden, auch sie und ihre Erscheinung müssten durch hingebende Mitwirkung der Menschheit beabsichtigt und vorbereitet werden. Dieser Ratschlag hat auch eine ethische Bedeutung, und wir haben hier nicht zu untersuchen, was sich ergeben würde, wenn alle bewussten Träger der Cultur die Erfüllung ihrer eignen Selbstpflichten mit der Pflege einiger Auserwählten vertauschen wollten. Aber religiös ist diese Ansicht, wenn man Ernst mit ihr machen will, nicht mehr, und sie besteht auch nicht vor der Geschichte, deren Gedenkblätter ganz anders lauten. Wer von

[1]) Nietzsche, Unzeitgemässe Gedanken. Drittes Stück, S. 58 ff.

solchen Wünschen für die Zukunft sich in die Vergangenheit zurückwendet, dem wird sich ein weit über jene Intentionen hinausreichendes Bild vergegenwärtigen. Der historische Inhalt scheint eine Zerlegung in zweierlei Elemente zu gestatten; die einen stellen ein Tun, die anderen ein Erfahren, Erleben oder Erleiden dar, jene haben den Charakter der Leistung und Tat, diese der Begebenheit, und beide laufen in Zuständen wie in Erfolgen zusammen. Vieles mag nur den Ertrag persönlicher Anstrengung und Aufopferung umfassen, in dem Aufgebot der Kräfte oder in deren Mangel mag es seine Erklärung finden; Anderes gleicht dem Empfangenen, nicht dem Selbstgegebenen; mit der Stärke des Ereignisses, mit Leben und Tod, mit Conflict und zündender Reibung, mit Scheitern und Gelingen, Sieg und Verlust dringt es treibend oder hemmend in den Zusammenhang. Und ebenso wenig wird sich nachweisen lassen, dass die Lebensschule der Völker und der Jahrhunderte darauf eingerichtet sei, einzelne wertvolle Exemplare zu erzielen, in deren Vorbereitung, Pflege und Förderung die Uebrigen ihre Bestimmung hätten. Die Geschichte, so sehr sie auch von den Werken genialer Persönlichkeiten abhängig bleibt, begünstigt diese Oligarchie nicht, am wenigsten die protestantisch beurteilte Kirchengeschichte, welche fordert, dass alle Höhen und Tiefen auf der Unterlage einer vor Gott gleichgestellten Gemeinschaft ruhen. Jeder bringt den Anspruch mit, von sich aus an der Darstellung eines Ganzen teilzunehmen; grosse Wirkungen dringen von oben in die Menge der Namenlosen herab, von ihnen aus wird der Geist verbreitet, von ihnen aus der Boden bereitet, um neue Höhepunkte zu erreichen; auch sie haben an der Verbesserung oder „Vollendung der Natur“ gearbeitet. Gerufen und ungerufen sind die auserwählten Männer erschienen, oft plötzlich und von ungeahnter Stelle, unvorbereitet durch ihre Umgebung und im Widerspruch zu ihr. Ob ihre Zeit sie gross gemacht, oder ob diese erst durch sie und ihre schöpferischen Leistungen gross geworden, bleibt eine unbeantwortliche Frage; der Historiker mag für beides Beispiele sammeln, aber niemals wird er sich an die eine Auffassung allein gefangen geben, noch weniger die Geistestiefe ergründen

wollen, aus welcher die geniale Persönlichkeit stammt. Wollte man also irgendwie die geschichtliche Entwicklung auf ein Gattungsleben zurückführen, welches seine Kräfte aufgewendet, um wenige wertvolle Exemplare zu erzeugen und diesen dann die Veredlung der Natur anzuvertrauen, so wäre dies ein im höchsten Grade beschränkender Ausdruck der Geschichte, ebenso unwahr die Pflichterfüllung, die für die Zukunft daraus entstehen würde. Somit erhellt aus diesem Beispiel, dass überhaupt die Geschichtswissenschaft sich keinerlei Rahmen aufnötigen lassen darf, welcher für ihren Gegenstand zu eng ist. Dieser soll im ganzen Umfange gewahrt, der unendliche Reichtum der Erscheinungen und Wirkungen, der Vor- und Rückbewegungen, Wendungen und Ueberraschungen und alles dessen, was sich innerhalb des Geschehenen unterscheiden lässt, im denkenden Geiste niedergelegt werden, dafür hat der historische Sinn einzustehen. Zwar ist derselbe noch nicht zugleich ein religiöser, aber doch ein erhebender und erweiternder; durch ihn wird die Umschau offen erhalten, deren auch die christliche Ansicht bedarf, um die menschlichen Angelegenheiten unter eine göttliche Führung gestellt zu denken.

Zur Geschichte der Kirchenväter

aus epigraphischen Quellen.

Von

Dr. **Ferdinand Piper.**

Unter den Quellen für die Geschichte der Kirchenväter nehmen die Inschriften eine an Umfang sehr mässige, dem Gehalt nach bedeutende Stelle ein und dürfen nicht übersehen werden.

Zuvörderst haben die Kirchenväter selbst auf die vor Augen stehenden epigraphischen Denkmäler, vornehmlich des classischen Altertums, geachtet, welche sie sowohl im historischen als im dogmatischen Interesse aufnehmen und beurteilen. Das bietet nach beiden Seiten manches Charakte-

[1])

Uebersicht.

Einleitung.

I. In der griechischen Kirche (Inschr. 1—7).
- Hippolytus. Origenes. Athanasius.
- Gregor von Nazianz.
- Johannes Chrysostomus.

II. In der lateinischen Kirche (Inschr. 8—28).
- Cornelius. Cyprianus.
- Damasus.
- Ambrosius. (Satyrus. Juliana. Marcellina.)
- Augustinus. (Monica. Licentius. Novatus. Julianus von Eclanum.)
- Hieronymus (Paula).
- Paulinus von Nola (Cynegius).
- Ennodius.
- Victor von Capua.
- Gregor der Grosse. (Petronia. Silvia.)

Inschriften in Bibliotheken (Inschr. 29—33).
- Nola (Paulinus).
- Pavia (Ennodius).
- Rom (Agapetus).
- Sevilla (Isidorus).
- Ohne Ort (Alcuinus).

ristische und fällt zumal für die apologetische und polemische Methode der Kirchenväter ins Gewicht.

Näher beteiligt sind sie bei den Inschriften entweder durch eigne Hervorbringung, welche nach verschiedenen Seiten sich wendet, in persönlicher und öffentlicher Absicht, für das Haus, für das Kirchengebäude, für das Grab: wovon namentlich bei Gregor von Nazianz, Damasus, Paulinus von Nola, Ennodius, Fortunatus zahlreiche Beispiele sich finden.

Oder es sind inschriftliche Denkmäler ihnen gewidmet, sei es durch Erweisung der letzten Ehre oder sonst zu öffentlichem Gedächtnis. Von letzteren ist das Hauptdenkmal die Statue des Hippolytus in Rom. Hinsichtlich der andern Art und ihrer Erhaltung findet man sich in der gerechten Erwartung getäuscht: während aus dem christlichen Altertum unzählige Grabschriften von schlichten Gliedern der Gemeinde, Männern, Frauen, Kindern, auch nicht wenige von angesehenen Würdenträgern im geistlichen wie im weltlichen Stande überliefert sind, sind von Kirchenvätern des Morgenlandes, bis auf die, welche Gregor von Nazianz sich selbst geschrieben hat, keine Grabschriften auf uns gekommen, ausgenommen etwa den Chrysostomus (was es mit dem angeblichen Epitaphium des Origenes für eine Bewandnis hat, wird alsbald sich zeigen), — von lateinischen Kirchenvätern, nächst der des Papstes Cornelius und wenn man den Damasus rechnen will, nur einige aus dem sechsten und dem Anfang des siebenten Jahrhunderts.

Eine dritte Art ist, dass mittelbar epigraphische Zeugnisse mit ihrer Geschichte sich berühren.

Diese Inschriften sind in geringerer Zahl im Original erhalten, in Rom und Constantinopel, in Florenz, Nola, Capua, Monza: darunter eine ganze Reihe von der Hand des Damasus, zum Teil noch an ihrer ersten Stelle, und vermehrt durch wichtige Funde aus neuester Zeit; aber die beiden Grabschriften aus der alten Peterskirche von Päpsten, die zugleich als Kirchenväter anerkannt sind, Leo dem Grossen und Gregor dem Grossen (die des ersteren zwar aus späterer Zeit), sind mit dem wüsten Abbruch derselben zugrunde ge-

gangen [1]), jedoch abschriftlich erhalten. — Copien patristischer Inschriften bieten manche Werke der Kirchenväter, namentlich die Briefsammlungen des Hieronymus und Paulinus, sowie biographische und kirchenhistorische Werke des Possidius, Beda, Johannes Diaconus; vornehmlich die Sammlungen altchristlicher Epigramme und Inschriften in der griechischen Anthologia Palatina und in dem lateinischen Codex Palatinus, — wie im einzelnen nachgewiesen werden wird.

Die Bedeutung aller dieser Inschriften und die Veranlassung, sie gesondert zu behandeln, liegt sowohl in dem epigraphischen Charakter überhaupt, kraft dessen diese Denkmäler von den Erzeugnissen der Literatur sich absondern, — als in dem besondern sich darbietenden Material, welches nicht allein einzelne Tatsachen documentirt, sondern auch den christlichen und theologischen Charakter erschliesst und selbst den kirchlichen Umkreis erhellt. Dabei tritt öfter die Persönlichkeit überraschend hervor, z. B. im Verhältnis zu den nächsten Angehörigen, wie in den Epigrammen des Gregor von Nazianz auf alle Glieder seines väterlichen Hauses, den Grabschriften des Damasus auf seine Schwester, des Ambrosius auf seinen Bruder; — desgleichen dem eignen Selbst gegenüber, in Unterschriften zu dem Portrait, wovon die Ueberlieferung aus jener Zeit wohl eine Seltenheit ist: sie findet sich aber bei zwei Kirchenvätern zu dem Bilde, welches dem einen sein Freund in einer Kirche, der andere sich selbst in einem Kloster gestiftet hat (s. Nr. 19. 23), — beide prägnant und charakteristisch.

Neben den Inschriften, zum Teil mit ihnen verknüpft (worauf eben schon die Rede kam, s. auch Nr. 5. 6) stehen die Kunstdenkmäler: von denen auch für die Ge-

[1]) Nur einige geringe Bruchstücke der letztern sind, zerstreut, das eine umgekehrt, im Fussboden der Grotten der heutigen Peterskirche aufgefunden (s. zu Nr. 25), — selbst ein Zeichen jener Verwüstung, worüber die Finder ihren Unwillen äussern: „adeo foede praeclarum hoc marmor in minima frusta redactum huc illuc in basilicae demolitione dispersum fuit!“ (Sarti et Settele, Append., p. 81). — In diesen Grotten befindet sich allerdings eine Steinschrift des Damasus, aber nicht aus der alten Peterskirche, sondern die in der Nähe gefunden ist.

schichte der Kirchenväter einiges aus erster Hand vorhanden ist, vieles aus der späteren Kunstentwicklung kommt. Die zusammenfassende beiderseitige Darstellung ist eine Erweiterung des gegenwärtigen Vorhabens, womit seiner Zeit ein Abschnitt der Monumentalen Kirchengeschichte des christlichen Altertums sich zu beschäftigen haben wird.

Hier kommt es darauf an, aus den vorliegenden inschriftlichen Quellen das Thema zu erläutern und darin nach Kräften den Ansprüchen dieser Disciplin gerecht zu werden.

Doch so, nach dem Mass und Zweck einer Zeitschrift, dass einiges eingehender, anderes kürzer behandelt, anderes nur angedeutet wird.

I. In der griechischen Kirche.

Hippolytus. Origenes. Athanasius.

Unter den Ehrendenkmälern nimmt die erste Stelle ein die schon erwähnte Statue des Hippolytus, welche im Jahre 1551 aus dem ager Veranus bei S. Lorenzo in Rom ausgegraben und jetzt eine Zierde des lateranischen Museums ist.

1. In Rom. Die Inschriften bei Smetius, Inscr. 1588, fol. XXXVII vers. Scalig., Emend. temp. (Ausg. von 1598), p. 677f. Grut., Thes., p. 140f. Bucher., Doctr. temp., p. 295f. (nur lat.) Fabric., Opp. Hippolyti zu p. 38. 40, Tab. I. II a. b. Blanchini zu Anastas., De vitis pontif. Rom., T. II, p. 159f. (beide mit Abbild. der Statue). Marini bei Mai, p. 70—73. Perret, Catac., T. V, Pl. I. II. IV, mit Abbild. Kirchhoff, C. I. Gr. 8613. — Daraus das Verzeichnis seiner Schriften bei Cave, Scr. eccles. hist. lit., P. I, 1688, p. 68, nach Gruter; und P. II, 1698, p. 45, nach Bernard, mit Anm. von Th. Gale; ed. Oxon., Vol. I, p. 104. 106.

Ἔτει Ἀλεξάνδρου ‖ Καίσαρος ‖ τῷ ᾱ ἀρχῇ. ‖ Αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα κατὰ ἔτος [1]) etc.

Bekannt ist, dass die Seitenstücke des Stuhles das Verzeichnis der Schriften des Hippolytus und seinen 16jährigen Ostercyclus enthalten. Beide sind allein durch diese Inschrift

---

[1]) Diesen Satz giebt Fleetwood, Syll., p. 510, 1 als eine Inschrift aus Suicer. Suicer, Thesaur., T. II, p. 185, führt die Stelle s. v. *κυριακή* an. Es ist der Anfang des Osterkanon des Hippolytus.

überliefert, wenn auch Eusebius eine Anzahl seiner Schriften nennt und der 16 Jahre des Cyclus gedenkt. — Aus dem ersteren ist der Titel: „*Πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός*“ dadurch kritisch von Wichtigkeit, dass er ein Merkmal abgegeben hat, diesem Hippolytus das neu aufgefundene Werk: „*Κατὰ πάσας αἱρέσεις*“ zu vindiciren, sofern dessen Verfasser sich zu der Schrift: „*Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*“ bekennt (X, 32). — Nach der vielfältigen Behandlung der beiderseitigen Inschriften (des Schriften-Verzeichnisses zuletzt durch Caspari 1875) wird es an dieser Stelle genügen, nur darauf hinzuweisen.

Ein Abguss dieser Statue ist im königlichen Museum zu Berlin; auch ist ein solcher dort käuflich zu haben. Einen Abguss der Querseiten mit der Inschrift besitzt das Christliche Museum der hiesigen Universität durch Schenkung des verewigten Generaldirectors von Olfers.

Die älteste Grabschrift eines griechischen Kirchenlehrers, von welcher Kunde auf uns gekommen ist, ist die des Origenes. Gestorben in Tyrus um 254, wurde er daselbst bestattet: sein Grabmal blieb erhalten, so lange die Stadt bestand. Die Augenzeugnisse von demselben und seiner Inschrift reichen bis ins 13. Jahrhundert. Guilelmus, Erzbischof von Tyrus (1175—1184), spricht davon [1]), und Burchardus a Monte Sion, Lehrer der Theologie, der nach der Ueberlieferung im Jahre 1283 (erweislich nach 1274 und vor 1285) in dem Lande war, giebt das Nähere an: „Origenes ibidem in ecclesia sancti sepulcri requiescit in muro conclusus; cujus titulum ibidem vidi“ [2]). Die Stadt fiel im Jahre 1291 den Saracenen in die Hände und ist bald darauf völlig zerstört.

---

[1]) Guilelm. Tyrius, Hist. sacra, Lib. XIII, c. 1, ed. Bongars. Gesta dei per Franc., p. 834: „haec eadem (Tyrus) et Origenis corpus occultat, sicut oculata fide etiam hodie licet inspicere“.

[2]) Burchard., Descr. terrae sanctae, II, 5, ed. Laurent, Peregrinat. medii aevi quatuor, 1864, p. 25. (Von den oben genannten Zeitgrenzen s. das. p. 89, not. 64; p. 30, not. 10.) Burchard fährt fort: „sunt ibi columpne marmoree et aliorum lapidum tam magne, quod stupor est videre“. Hiernach schildert Huetius Origen., Opp. Origen. ed. de la Rue, T. IV, 2, p. 103, not. b, das Grabmal: „in muro cathe-

Aber eine ansehnliche Kirchenruine hat sich erhalten unter neuerer Ansiedlung, in der südöstlichen Ecke der heutigen Stadt Sur, welche bisher für die ehemalige Kathedrale gegolten hat (Ritter, Erdkunde XVII, 1. S. 368): wo nicht allein das Grab des Origenes, sondern auch des Kaisers Barbarossa vermutet worden ist. Sie ist als solche, auf Anregung von Prof. Sepp, durch eine aus ihm und Dr. Prutz bestehende Expedition, welche von der deutschen Reichsregierung ausgesendet worden, im Jahre 1874 ausgegraben, nach dem Ankauf und Abbruch der zahlreichen (32) darauf erbauten arabischen Steinhütten. Es sind jedoch nicht die vermuteten Gräber, und an Grabschriften, da alles längst ausgeraubt worden, nur einige Inschriftstücke des 13. Jahrhunderts ans Licht gekommen. „Origenes", schreibt Sepp vom Fuss des Libanon [1]), „liegt hier unter den Ruinen der Kathedrale begraben; noch Wilhelm von Tyrus weiss sein Grab vorhanden — jetzt forschten wir leider vergebens darnach." Andererseits berichtet Prutz [2]) von der unter den Einwohnern verbreiteten Meinung, dass in einem, nördlich von dieser Ruine, jetzt in der Erde liegenden Gewölbe, als dem Rest einer uralten Kirche, das Grab des „Oriunus" sei: welches aber, von arabischen Hütten überbaut, der Untersuchung nicht zugänglich war. Derselbe sucht aber auch darzutun, dass die neu aufgedeckte Ruine nicht von der ehemaligen Kathedrale, sondern von der ehemaligen S. Marcuskirche der Venetianer herrühre [3]).

In Ermangelung der echten griechischen Grabschrift könnte ein lateinisches Epitaphium von vier oder fünf Disti-

---

dralis ecclesiae sepultus fuit Origenes, cujus nomen et epitaphium in columna marmorea incusum et auro gemmisque ornatum ibi etiamnum legebatur anno 1293"; er legt aber mehr hinein, als bei Burchard zu lesen ist. Dass dieser Schmuck dem Epitaphium angehöre, sagt derselbe nicht; und noch weniger, dass die Inschrift in eine Marmorsäule eingegraben sei. Doch ist dem Huetius Redepenning gefolgt; Origenes, T. II, p. 267.

[1]) Sepp, Reisebriefe aus der Levante, VIII (Augsb. Allg. Ztg. vom 16. Aug. 1874, Beil. S. 3557, und XI ebendas. 11. Sept., Beil. S. 3943).

[2]) Prutz, Aus Phönicien (Leipzig 1876), S. 219. 306.

[3]) Ebendas. S. 338 f.

chen hier seine Stelle finden, welches als von Origenes selbst verfasst — denn es wird ihm in den Mund gelegt — in Umlauf gekommen ist, aus folgender Quelle.

1a. Aus einer Handschrift in Corbie, zu Anfang von Origenes *περὶ ἀρχῶν*, herausgegeben von Mabillon, Vet. Anal., T. II, p. 660; cf. p. 665; ed. nov. p. 379. Cave, Scr. eccl. hist. lit., p. 83; ed. Oxon. T. I, p. 120.

Titulus Origenis super tumulum a se ipso compositus.

Ille ego Origenes doctor verissimus olim
etc.

Mabillon hat es unter dieser Aufschrift gefunden (wozu er bemerkt: „immo potius a quodam studioso in persona Origenis") und als epitaphium Origenis publicirt, unter welchem Namen es auch von Cave aufgenommen ist. Neuerdings teilt Schnitzer (Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, S. XXXIII) „jenes mönchische Epitaphium auf Origenes bei Isidor Hisp. 8, 5" mit, — es ist aber nur das letzte Distichon. Und Redepenning wiederholt diese Verse, „welche Schnitzer bei Isidorus als Epitaphium, das ein Mönch für Origenes fertigte, gefunden haben will, ob sie gleich nirgend in dessen Werken vorkommen" (Origenes, T. I, p. 411); verweiset aber nachträglich (T. II, p. 477) auf das ganze Epitaphium bei Cave und Huetius. — Allein weder ist es ein Epitaphium, auch nicht als solches vorgestellt; noch fehlen die Verse in den Ausgaben des Isidorus, wo sie in einem grösseren Zusammenhang erscheinen, wie sie auch in mehreren Handschriften erhalten sind: wir werden weiterhin (Nr. 32) darauf zurückkommen.

Ein Denkmal aber des arianischen Streits ist eine gleichzeitige Inschrift, die in einer Höhle bei Theben in Aegypten gefunden ist.

2. Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, Bd. XII. Abt. VI. Bl. 76, gr. 59. Kirchhoff, C. I. Gr., T. IV, p. 277, 8607, mit Facsimile Tab. XII.

Ἀθανασίου ἀρχιεπισ[κόπου] ‖ Ἀλεξανδρείας
πρὸ[ς τοὺς μο-] ‖ νάζοντας etc.

Es ist ein Brief des Athanasius, den er an die dortigen Anachoreten geschrieben, und welchen diese so wert gehalten, dass sie an der Wand einer Grabeshöhle, die als Wohnung

diente, ihn verewigten. Zwar ist nur die linke Seite mehrenteils erhalten, aber das Fehlende hat sich ergänzen lassen aus dem lateinischen Text (Opp., T. I, p. 771f.) und verwandten griechischen Briefen, die in seinen Werken sich finden. Er warnt darin die Einsiedler vor den Parteigängern des Arius, welche umhergingen und die Einfältigen verführten, und ermahnt sie, den frommen Glauben unverfälscht zu bewahren, nicht aber mit solchen Leuten Gemeinschaft zu haben und zu beten.

Gregor von Nazianz.

Gregor von Nazianz hat zahlreiche Epigramme gedichtet und diese wohl auch gesammelt, namentlich zum Gedächtnis Verstorbener: von denen manche das Ansehen haben, für den Leichenstein bestimmt zu sein, wenn nämlich auf diesen oder auf den Begräbnisort ausdrücklich hingewiesen wird. Zum Beispiel das Epigramm auf den Euphemius, wo auf die Frage des Wanderers der Grabstein Antwort giebt (Opp., T. II, ed. Caillau, p. 1121, XXXIII. Anthol. Palat. Lib. VIII, 126), v. 1:

Τίς τίνος; — Ἀμφιλόχου Εὐφήμιος ἐνθάδε κεῖται·

auf den Martinianus, wo das Grab in erster Person redend eingeführt wird (Opp. l. c. p. 1124, XLIV. Anthol. l. c. 108), v. 2:

Τύμβος ὅδ' εὐγενέτην Μαρτινιανὸν ἔχω·

und ebenso auf den Helladius die Märtyrer-Kapelle (p. 1112, XXXVIII. Anth. 152), v. 2:

Χῶρος ὅδ' ἀθλοφόρων Ἑλλάδιον κατέχω [1]).

Das wird aber dadurch zweifelhaft, indem er auf manche Personen eine ganze Anzahl Epigramme gemacht hat (auf den Martinianus 14), dass zuweilen mehreren derselben eine

---

[1]) Dieselben Formeln erscheinen in den Epigrammen p. 1158, CXXI (150), v. 1. 3:

Εὐσέβιον, Βασίλισσα, μεγακλέες, ἐνθάδε κεῖνται
καὶ Νόννης ζαθέης ἱερὸν δέμας·

und p. 1160, CXXVIII (155), v. 1:

Χώρης τῆσδ' ἱερῆς Εὐπράξιον ἀρχιερῆα
ἥδ' Ἀριανζαίη χθὼν μεγάλη κατέχω.

solche locale Bestimmtheit eigen ist, die doch nicht zusammen als Grabschriften haben dienen können: wie auf seinen Bruder Cäsarius, welche alle drei besagen, dass der Grabstein, den die alten Eltern bei Lebzeiten sich errichtet hatten, nun ihrem vorangegangenen Sohn zuteil geworden (p. 1110, VIII. IX. Anth. 87. 88), v. 1:

Ὥριοι ἐς τάφον ἦμεν, ὅτ' ἐνθάδε τοῦτον ἔθηκαν
λᾶαν ἐφ' ἡμετέρῳ γήραϊ λαοτόμοι etc.

und

Τόνδε λίθον τοκέες μὲν ἐὸν τάφον ἐστήσαντο,
ἐλπόμενοι ζωῆς μοῖραν ἔχειν ὀλίγην.

Ebenso die dritte. Desgleichen drei auf seine Mutter Nonna (p. 1148, C, v. 27. v. 3; p. 1136, LXXIV, v. 1. Anth. 71. 60. 38, v. 1):

Νόννα φίλης εὐχῆς ἱερήϊον ἐνθάδε κεῖται·

ferner:

Ἐνθάδε Νόννα φίλη κοιμήσατο τὸν βαθὺν ὕπνον·

und

Νόνναν . . . . τύμβος ἔχω.

Den Schlüssel dafür giebt er selbst am Ende seiner Epigramme auf Basilius, deren auch nicht weniger als 12 sind (Opp., T. II, p. 1155, CXIX, wo sie sämmtlich in eins gezogen sind; Anth. l. c. 2—11) [1]. Das letzte nennt er selbst *γράμμ' ἐπιτυμβίδιον*, dessen jener sich erfreuen möge; worauf er mit dem Distichon schliesst: „Deinem Staube, Basilius, habe ich, Gregor, diese Zwölfzahl von Epigrammen geweiht." Darunter ist eines, das sich wie eine Grabschrift lieset (v. 25; Anth. l. c. 6, v. 1):

Ἐνθάδε Βασιλίοιο Βασίλιον ἀρχιερῆα
θέντο με Καισαρέες, Γρηγορίοιο φίλον etc.;

allein es ist so sehr nur ein Denkmal der Freundschaft und spricht mehr von dem Verfasser, der ihm im Tode bald zu folgen wünscht, dass es dem Grabe nicht entsprechen würde, somit aus jener Zwölfzahl nicht heraustritt. Aehnlich verhält es sich mit den Epigrammen auf den Rhetor Amphilochius aus Diocäsarea, deren acht sind (p. 1148, CIII—CIX, wo n. CIV nach Muratori zwei in eins gezogen sind; Anth.

[1] Von der Zwölfzahl s. Jacobs not. T. III, p. 417.

n. 131—138). Eins derselben nennt er auch *γράμμ' ἐπιτυμβίδιον* von einem Freunde des Verstorbenen (n. CIV; 132); in einem andern heisst es, er habe es geschrieben, durch die Rede für die Rede, die er von ihm gelernt, dankend (n. CIV; 133); ein drittes weiset auf das Grab hin (CIX; 138). In zwei andern wird dasselbe redend eingeführt (CVII. CVIII; 136. 137):

Ἀμφίλοχον κατέχω τυτθὴ κόνις etc.

und

. . . μεμυκότα χείλεα σιγῇ
Ἀμφιλόχου μεγάλου τύμβος ὅδ' ἀμφὶς ἔχω, —

welche am ehesten dort eingeschrieben sein könnten. Aber durch die Vervielfältigung erscheint alles dies doch nur als rhetorische Form.

Unter diesen Epigrammen erheben sich zu kirchenhistorischer Bedeutung diejenigen, welche den Angehörigen des Gregor von Nazianz gelten, da alle Glieder dieses Hauses der Geschichte angehören, auch in den Heiligen-Kalender aufgenommen sind. Es ist jedoch nur eines, welches auch geschichtlichen Inhalt hat, auf seinen Vater, in Nazianz.

3. Gregor Naz., Opp., T. II, p. 1128, LV. *Anthol. Palat.* VIII, 12; ed. Jacobs, T. I, p. 542; ed. Dübner, T. I, p. 516.

Ἔνθ' ἑκατονταέτης, ζώης βροτέης καθύπερθε,
πνεύματι καὶ θώκῳ τεσσαρακονταέτης,
μείλιχος, ἡδυεπὴς, λαμπρὸς Τριάδος ὑποφήτης,
νήδυμον ὕπνον ἔχω, Γρηγορίοιο δέμας·
ψυχὴ δὲ πτερόεσσα λάχεν θεόν. Ἀλλ' ἱερῆες
ἄζόμενοι κείνου καὶ τάφον ἀμφέπετε.

Die Amtsdauer von 40 Jahren ist eine runde Zahl, die genauere Angabe zu 45 Jahren enthält seine Gedächtnisrede auf ihn (Orat. XVIII, 38). Mehrere Ausdrücke des Epigramms sind dem Verfasser in diesen Gedichten eigentümlich und geläufig: die Benennung seines Vaters als eines Propheten der Trias, wie Gregor in seiner eigenen hier folgenden Grabschrift sich Diener der Trias nennt; das Prädicat *πτερόεσσα* der Sele; der Ausdruck *νήδυμον ὕπνον* ist homerisch, wofür er der Nonna (s. zuvor) *τὸν βαθὺν ὕπνον* beimisst. — Eine gemeinsame Grabschrift betrifft die Eltern und die Söhne: wornach er bei seinem Vater ruhen sollte, während ein anderes Grab seine

Mutter Nonna und seinen Bruder Cäsarius umschloss (p. 990, CXI [77]). — Ausserdem hat er sich allein noch folgende Grabschrift gedichtet.

4. Gregor Naz., Opp., T. II, p. 992, XCVI. *Anthol. Palat.* VIII, 81, p. 560 (524).

Γρηγορίου Νόννης τε φίλον τέκος ἐνθάδε κεῖται
τῆς ἱερῆς τριάδος Γρηγόριος θεράπων,
καὶ σοφίῃ σοφίης δεδραγμένος, ἠΐθεος τε
οἷον πλοῦτον ἔχων ἐλπίδ' ἐπουρανίην.

Muratori [1]) vermutet, ja hält es für gewiss, dass das Epigramm nicht von Gregor ist, da nicht zu glauben sei, dass er selbst dieses Lob sich gespendet habe. Allein was er von sich aussagt, ist recht verstanden nicht so verfänglich; jeden Falls wird die Echtheit von allen Seiten bestätigt: denn denselben Versanfang enthält eine der Grabschriften auf seinen Bruder Cäsarius (p. 1112, XVI [n. 95]), — und den ganzen ersten Vers eine auf seine Schwester Gorgonia, nur dass dort *κεῖμαι* steht (p. 1116, XXII [101]); die Bezeichnung seines geistlichen Amtes: „Diener der Dreieinigkeit" stimmt mit der eben erwähnten für seinen Vater. Und dass er die Weisheit ergriffen habe, entspricht dem Gedanken wie dem Ausdruck, dass er Christum ergriffen habe [2]), wie er auch sagt, dass Christus ihm die Liebe zur Weisheit gegeben habe (p. 992, XCV [84]) [3]): und an derselben Stelle, wo es heisst, er habe Christum ergriffen, erklärt er, dass er von der Hoffnung nicht lassen werde.

Einer anderen Klasse, den Kirchen-Inschriften, gehört ein Epigramm an, das zunächst zwar namenlos, aber mit Ortsangabe überliefert ist, als befindlich zu Cäsarea (in Cappadocien) in der Kirche des Basilius.

5. *Anthol. Palat.* I, 92; ed. Jacobs, T. I, p. 25; ed. Dübner, T. I, p. 11.

Ἐν Καισαρείᾳ εἰς τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου Βασιλείου.
Ἦν ὅτε Χριστὸς ἴανεν ἐφ' ὁλκάδος ἔμφυτον ὕπνον,
τετρήχει δὲ θάλασσα κυδοιμοτόκοισιν ἀήταις,

[1]) Muratori, Anecd. Graec., p. 120.

[2]) Gregor Naz., Carm. LXXXV, 13, p. 978: *αὐτὰρ ἐγὼ Χριστοῖο δεδραγμένος, οὔποτε λήξω ἐλπίδος* etc. Vgl. Jacobs, Anthol. Palat., T. III, p. 427.

[3]) s. auch p. 994, XCVIII (83): *ἤλυθον ἐς σοφίης πείρατα.*

δείματί τε πλωτῆρες ἀνίαχον· ἔγρεο σῶτερ·
ὀλλυμένοις ἐπάμυνον. ἄναξ δὲ κέλευεν ἀναστὰς
ἀτρεμέειν ἀνέμους καὶ κύματα, καὶ πέλεν οὕτως·
θαύματι δὲ φράζοντο θεοῦ φύσιν οἱ παρεόντες.

„Es begab sich, dass Christus ruhend genoss im Schiff den natürlichen Schlaf, das Meer aber von rauschenden Winden aufgewühlt wurde und voll Furcht die Schiffer aufschrieen: ‚Erwache, Heiland; hilf den Untergehenden.' Der König aber stand auf und befahl den Winden und den Wellen, ruhig zu sein: und so geschah es. An dem Wunder aber nahmen die Anwesenden Gottes Natur wahr." — Offenbar ist es die Inschrift zu einem Gemälde, das in der Kirche ausgeführt war; es steht dahin, ob in zwei Scenen oder einfach als Schilderung des letzten Moments. Sie ist verfasst von Gregor von Nazianz, denn sie findet sich unter dessen Gedichten, freilich ohne Ortsangabe [1]); und ist wohl von ihm selbst schon für jene Malerei bestimmt. Nach dieser Herkunft aber ist man berechtigt, in dem Bilde noch etwas anderes als bloss die Darstellung einer Tatsache, des Wunderzeichens zu sehen. Denn Gregor braucht gern für das menschliche Leben Gleichnisse aus dem Naturleben, namentlich von dem Meer und der Schiffahrt: wobei auch biblische Ereignisse zur Anwendung kommen. So macht er auch von jenem Ereignis: „Christus auf dem Schiff im Sturm" den Uebergang auf die Zeitverhältnisse und sein eignes Leben, aber in entgegengesetztem Sinne, indem er bei dem Ausgangspunkt, dem Schlaf des Erlösers, stehen bleibt. Gebeugt von Todesfällen und anderen eignen und öffentlichen Uebeln, spricht er einem Freunde seinen Kummer, ja Hoffnungslosigkeit aus: „. . Die Fahrt geht bei Nacht, nirgends eine Fackel, Christus schläft. . . Es giebt für mich nur eine Erlösung von den Uebeln, den Tod." [2]) Jene Inschrift aber sammt dem Bilde zeigt die Entwicklung und die wunderbare Aushülfe in der Not, wel-

---

[1]) Wie Jacobs zur Anth. Palat. l. c. angemerkt hat. — In der neuen Ausgabe von Gregor. Naz. Opp. Carm. I, 28; T. II, p. 286.

[2]) Gregor Naz., Epist. LXXX, al. 39, ad Eudoxium, Opp., T. II, p. 73. Vgl. Ullmann, Gregor von Nazianz, S. 153.

ches vorbildlich genommen dazu führt, an die Stelle der Verzagtheit Zuversicht und Hoffnung zu setzen.

Johannes Chrysostomus.

Höher hinauf, in die byzantinische Hof- und Patriarchengeschichte reicht ein Denkmal, das erst neuerdings bekannt geworden ist: die Inschrift vergegenwärtigt die Katastrophe im Leben des Johannes Chrysostomus, den Anlass zu seiner zweiten Amtsentsetzung und Verbannung im Jahre 404.

Die entferntere Veranlassung lag in dem Zwiespalt zwischen der Kaiserin Eudoxia, Gemahlin des Arcadius, und dem Chrysostomus; die nähere in der Errichtung ihrer Statue und den begleitenden Umständen. Die Sache ist bekannt [1]), bedarf jedoch näherer Feststellung, da im einzelnen die Berichte der Alten differiren (Socr. VI, 18; Sozom. VIII, 20).

Nicht lange nachdem Chrysostomus aus seinem ersten Exil von der Kaiserin selbst zurückberufen war infolge der Unruhen des Volkes, welches nach dem Bischof verlangte, wurde ihre silberne Statue auf einer Porphyrsäule errichtet auf hoher Basis: und zwar vor der Curie des Senats, so dass sie nur durch eine Strasse von der Sophienkirche getrennt war, — wie Socrates berichtet; oder was dasselbe ist, nahe bei der Irenenkirche an dem Ort, welcher Pittakia hiess (wo die Bittschriften von dem Kaiser entgegengenommen wurden), — wie Theophanes meldet [2]). Das Jahr 403, welches aus dem Zusammenhang bei Socrates und Sozomenus folgt, giebt Marcellinus Comes ausdrücklich an [3]). Bei dieser Einweihung wurden öffentliche Schauspiele von Tänzern und

---

[1]) Vergl. du Cange, Constantinopol. christ., Lib. II, p. 177; Tillemont, Mém., T. XI, p. 215; Montfaucon, Opp. Chrysost., T. XII, p. 151; Stilting, Acta SS. Sept., T. IV, p. 592; von Hammer, Constantinopel, Bd. I, S. 151. 239; Neander, Joh. Chrysostomus, Bd. II, S. 176ff; Thierry, St. Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie (Paris 1872), p. 230ff.

[2]) Theophanes, Chron. ad Arcad. a. 12, p. 68A.

[3]) Das Jahr 406, welches von Hammer a. a. O., S. 239, und ihm folgend Frick und Kirchhoff (s. sogleich) annehmen, ist nicht richtig; im Jahr 404 am 4. October war Eudoxia schon gestorben nach Socrat. VI, 19.

Mimen aufgeführt, wie es bei Einweihung kaiserlicher Bildnisse zu geschehen pflegte. Das rügte Chrysostomus in einer Predigt, als geschehen zur Verunehrung der Kirche. — Die Basis nun dieser Statue mit der Widmung ist noch vorhanden: sie steht vor der Irenenkirche, die jetzt zu einer Waffensammlung und als Museum dient, wo ich im April 1870 sie gesehen und die Inschrift revidirt habe. Es ist folgende.

6. Frick in Gerhards Archäolog. Anzeiger 1857, S. 89, und Nachtrag, Archäolog. Zeitung 1858, S. 132. Kirchhoff, C. I. Gr., T. IV, p. 288, 8614. Mommsen, C. I. lat., Vol. III, 1. p. 136, 736.

[Κί]ονα πορφυρέην καὶ ἀργυρέην βασίλειαν
δέρκεο, ἔνθα πόλει θεμιστεύουσιν ἄνακτες.
[τ]οὔνομα δ'εἰ ποθέεις, Εὐδοξία. τίς δ'ἀνέθηκεν;
Σιμπλίκιος, μεγάλων ὑπάτων γόνος, ἐσθλὸς ὕπαρχο[ς].

D N AEL · 1) EVDOXIAE SEMPER AVGVSTAE
V C · SIMPLICIVS PRAEF VRB DEDICAVIT.

Die Inschriften auf beiden Seiten besagen, dass der Stadtpräfect Simplicius die Statue errichtet hat. Theophanes berichtet noch, der Stadtpräfect, ein Manichäer und der heidnischen Religion noch zugetan, habe jenen Unfug angestiftet. Wenn das der Fall gewesen, so war die Rüge des Chrysostomus desto mehr begründet. Aber die Kaiserin nahm es persönlich, fand sich beleidigt und betrieb die Versammlung einer neuen Synode gegen den Chrysostomus. Es wird weiter berichtet, Chrysostomus sei nun schärfer hervorgetreten und habe in einer berühmten Predigt, welche anfing: „Von neuem wütet die Herodias, von neuem tanzt sie, von neuem verlangt sie auf der Schüssel das Haupt des Johannes", direct die Kaiserin als eine zweite Herodias angegriffen: was dieselbe noch viel mehr erzürnt habe. Diese Erzählung unterliegt jedoch erheblichen Bedenken [2]): erstens ist ein so leidenschaftliches Auftreten dem Chrysostomus nicht zuzutrauen, auch nicht die Verwechslung der Herodias mit ihrer Tochter (denn

[1]) Das ist Dominae Nostrae AELiae. Die Abkürzungen haben zu verschiedenen Lesungen (divinae und dominae n[statt l]ostrae) Anlass gegeben, welche berichtigt sind sowohl in dem erwähnten Nachtrage als von Cavedoni Annotaz. al C. I. Gr. IV, 2, p. 4.

[2]) Welche schon Tillemont, Montfaucon, Stilting geltend gemacht haben. Neander sagt von dieser Predigt nur: es möge wohl

diese hat getanzt, nicht die Mutter). Dazu kommt, dass eine Predigt mit diesem Anfang vorhanden ist, auch schon im Altertum gekannt, aber augenscheinlich nicht von Chrysostomus, ihm untergeschoben [1]); daher sehr glaublich, das Socrates und Sozomenus diese Predigt im Auge haben und durch sie getäuscht worden sind. — Das Ende war, dass Chrysostomus am 20. Juni 404 in sein zweites Exil abgeführt wurde (Socrat. VI, 18), woraus ihn erst der Tod befreite, 14. September 407.

Eine zweite Inschrift, handschriftlich überliefert, deutet auf die Versöhnung, welche mehrere Stufen hatte. Das erste war, dass das kirchliche Gedächtnis des grossen Kirchenlehrers hergestellt, sein Name in die Kirchenbücher wieder aufgenommen wurde: womit Alexander, Bischof von Antiochien, voranging [2]). In Constantinopel geschah es durch Bischof Atticus, der zwar den Kirchenfrieden mit dem Abendlande dadurch herstellte, aber nicht daheim mit den sich getrennt haltenden Anhängern des Chrysostomus, den Johanniten [3]). Diese wurden erst versöhnt durch die Zurückführung seiner Gebeine, welche auf Antrieb des Bischofs Proclus erfolgte: unter grosser Feier von allem Volk wurden sie nach Constantinopel gebracht und in der Apostelkirche beigesetzt, am 27. Januar 438 [4]), —. ein Tag, der noch jetzt in den Kalendern der allgemeinen Christenheit aus diesem Anlass seinen Namen trägt. Da machte auch Kaiser Theodosius II. den Frieden seines Hauses mit dem Abgeschiedenen, einst ungerecht Vertriebenen: er neigte Augen und Antlitz zu dem Sarge und bat für seine Eltern, ihnen zu verzeihen, die aus Unwissenheit Unrecht getan [5]). — Daran schliesst sich wohl die folgende Grabschrift.

---

auch manches aus der Verdrehung durch die Feinde des Chrysostomus eingeflossen sein.

[1]) Bei Montfaucon, Opp. Chrysostomus inter. spuria, T. VIII, P. 2, p. 1.

[2]) Theodoret, Hist. eccl. V, 35.

[3]) Socrates, Hist. eccl. VII, 25.

[4]) Ebendas. 45.

[5]) Theodoret, Hist. eccl. V, 35.

7. Brunck, Anal., T. III, p. 297. 684. Jacobs, Anth., T. IV, p. 263. 684a. *Anth. Palat.* VIII, 1; ed. Jacobs, T. I, p. 539; ed. Dübner, T. I, p. 515.

Ἐπιτύμβιον εἰς Ἰωάννην καὶ Θεοδόσιον.
Ἐνθάδε τύμβος ἔχει θεοειδέας ἀνέρας ἐσθλούς,
θεῖον Ἰωάννην, τὸν πάνυ Θευδόσιον,
ὧν ἀρετὴ πολύολβος ἐς οὐρανοῦ ἄντυγας ἦλθε,
καὶ φωτὸς μετόχους δεῖξεν ἀκηρασίου.

Wonach der göttliche Johannes (Chrysostomus) und der gefeierte [1]) Theodosius, der Stifter der Dynastie, im Grabe vereinigt erscheinen, also in besonderer Nähe — denn in jener Kirche waren sie ohnehin einander nahe, als der Begräbnisstätte überhaupt der Kaiser und der Bischöfe von Constantinopel. Jene Gemeinschaft des Grabes aber wird den Sinn haben, dass Theodosius I. (und die Seinen) der Gebete teilhaftig werden, welche am Grabe des allverehrten Bischofs aufsteigen würden, gleichwie Constantin der Grosse eben diese Kirche mit den Kenotaphien der Apostel in solcher Absicht sich zur Grabkirche erbaute.

Es steht jedoch dahin, ob das Epigramm wirklich als Inschrift angebracht worden, was nach der Fassung nicht grade wahrscheinlich, jedoch unter den besondern Umständen, 30 Jahre nach dem Tode (wo man eine gewöhnliche Grabschrift nicht mehr erwartet) möglich ist; oder ob es nur ein rhetorischer Entwurf ist, wie so viele von den Epigrammen des Gregor von Nazianz, denen man dasselbe, obwohl es jünger ist, vorangesetzt hat.

II. In der lateinischen Kirche.

Cornelius. Cyprianus.

Nur im Vorübergehen soll an zwei Bischöfe und Märtyrer aus der Mitte des dritten Jahrhunderts hier erinnert werden: den Cornelius von Rom, der, wenn er auch einige Briefe hinterlassen hat, zu den Vätern und Lehrern der Kirche nur entfernter gerechnet werden kann; aber die Auffindung seiner Grabschrift, überhaupt der Gruft der Papstgräber, im

[1]) *ὑ πάνυ.* Dasselbe Prädicat giebt Theodoret c. 35 dem Chrysostomus.

Coemeterium Callisti durch de Rossi im Jahre 1852 gehört zu den erfreulichsten epigraphischen Entdeckungen.

Und den Cyprianus von Carthago, von dem eine Briefstelle, eschatologisch gedeutet, zu einer merkwürdigen Grabschrift jetzt im lateranischen Museum verwendet ist, die zu mehrfachen Verhandlungen Anlass gegeben hat. Auf ihn selbst bezüglich ist nur aus späterer Zeit, dem neunten Jahrhundert, eine Inschrift erhalten, nämlich auf seine nach Lyon versetzten Reliquien von dem Diaconus Florus daselbst, welche anfängt [1]):

Hac locuples Christi thesaurus conditur arca
Purior argento, fulvo pretiosior auro etc.

Und die Inschrift des Namens bei seinem Bilde, beides halb verlöscht, neben dem des Cornelius in dem Coemeterium Callisti zu Rom [2]), bestätigt, was als eine bedeutsame liturgische Tatsache schon das römische Kalendarium von 354 ersehen lässt, dass beiden zusammen ein Gedächtnis daselbst gewidmet war.

Damasus.

Hingegen den ersten bedeutenden Beitrag zur epigraphischen Literatur giebt Papst Damasus (366—384), der eine Anzahl Epigramme verfasst hat, die auch wirklich in Stein gegraben worden. Und was von besonderm Wert ist, es sind dieser Steinschriften manche noch vorhanden, ja es werden immer noch Reste davon gefunden. Sie geben sich auch sofort zu erkennen durch eigentümliche Schriftzüge; der Schreiber, dessen Damasus sich bediente, dem diese verzierten Züge eigen sind, hat nicht unterlassen, sich zu nennen: Furius Dionysius Filocalus, von dessen Hand wir auch ein Kalenderbruchstück haben. Damasus selbst fügt gewöhnlich seinen Namen bei. Er hatte dazu sachlichen Grund, da die Inschriften meist Widmungen an Märtyrer sind, wo also der Name des Widmenden nötig war. Aber auch sonst bei baulichen Anlagen fehlt er nicht. Indes auch wo er fehlt, ist der Verfasser an seinem Stil zu erkennen, insbesondere an

1) Mabillon, Vet. Anal., T. I, p. 407; ed. nov. p. 416, V.

2) Abbildung bei de Rossi, Roma sotterr., T. I, p. 298; vgl. p. 275, Tav. VI. Kraus, Roma sotterr., S. 17, Taf. X.

einem Vorrat von Ausdrücken, die zumal bei der Verwandtschaft des Stoffs leicht wiederkehren, — so dass verschiedene Gedichte zum Teil als Combination derselben Formeln erscheinen: das ist für die Kritik seiner Denkmäler von Erheblichkeit.

Durch seine Schmückung der Märtyrergräber und die Widmung wird nun zunächst seine Auffassung des Standes und Wirkens der Heiligen, und was damit zusammenhängt, sein Glaube im persönlichen Verhältnis zu ihnen ins Licht gesetzt, aber auch sonst mancher dogmatische Punkt berührt. Dies übergehe ich hier, um einiges rein persönliche, was in seinen Inschriften liegt, hervorzuheben.

Unter diesen sind zwei auf Zeitgenossen: die eine auf die Projecta, Tochter des Florus, die nach ihrer Verheiratung früh gestorben, vom Jahre 383; die andere auf seine Schwester Irene, deren Anfang hier folgt:

8. Grut. p. 1172, 10 aus cod. Palat. Baron., Annal. ad a. 384, T. XII, App. p. 910; ed. Mansi, T. V, p. 573. Bosio, R. S., p. 185. Aringhi, T. I, p. 472. Fleetw., p. 428, 1. Damasi Opp. ed. Sarazan Carm. XXVIII, ed. Merenda carm. XXXI. Fonseca, De basil. S. Laurent. in Damaso p. 60. Gallandi, Bibl. Patr., T. VI, p. 350.

HOC TVMVLO SACRATA DEO NVNC MEMBRA QVIESCVNT
HIC SOROR EST DAMASI NOMEN SI QVAERIS IRENE
VOVERAT HAEC SESE XP̄O CVM VITA MANERET
etc.

Auch hier zeigt sich die Eigenheit wiederkehrender Gedanken und Formeln; solche sind:

v. 2. nomen si quaeris] Carm. XXX, ed. Saraz. v. 2: nomina quisque Petri pariter Paulique requiris. Carm. XXIX, 1: hic congesta jacet, quaeris si, turba piorum.

v. 11. quam sibi cum raperet melior tunc regia coeli] Carm. XXVII, 3: te Protum retinet melior sibi regia coeli. Carm. XXIX, 3: sublimes animas rapuit sibi regia coeli.

Ausserdem treten zahlreiche ethische und dogmatische Motive bedeutsam hervor, wie: sacrata Deo membra, voverat sese Christo, propositum mentis, cum fugeret mundum, cum raperet regia coeli, veniente Deo, nostri reminiscere virgo etc. Das Persönliche aber ist: die Irene hatte ihre Jungfrau-

schaft Gott gelobt und war noch nicht 20 Jahre alt gestorben: Damasus sieht sie scheiden ohne Furcht für sie, weil sie frei zum Himmel eingegangen ist: „aber", sagt er, „es schmerzt mich, ich gestehe es, die Gemeinschaft des Lebens zu verlieren." (Sed dolui fateor consortia perdere vitae.) Das ist ein einfacher rührender Laut, — unter aller der Heiligenverehrung, unter so viel bischöflichem Amtseifer die Spur des Familiensinnes: einmal der Ausdruck eines menschlichen Gefühls, das nicht selten im christlichen Altertum in solchem Verhältnis verleugnet worden, als ob das zur Ehre Gottes gereiche.

Sodann giebt eine Bau-Inschrift, ehemals in der Kirche S. Lorenzo in Damaso, Kunde von dem Gang, welchen dieser Papst in seinen Aemtern genommen hat.

9. Grut. p. 1164, 11 aus cod. Palat. Baron., Ann. l. c., p. 911; ed. Mansi, T. V, p. 574. Fleetw., p. 387, 5. Damasi Opp. ed. Sarazan Carm. XIII, ed. Merenda Carm. XXXV. Gallandi l. c., p. 351.

HINC PATER EXCEPTOR LECTOR LEVITA SACERDOS
CREVERAT HINC MERITIS QVONIAM MELIORIBUS ACTIS
HINC MIHI PROVECTO $\overline{\text{XPS}}$ CVI SVMMA POTESTAS
SEDIS APOSTOLICAE VOLVIT CONCEDERE HONOREM
etc.

Also Damasus war zuerst Exceptor oder Notarius, dann Lector, Levita (Diaconus), endlich Sacerdos, was nicht, wie Fleetwood will, Bischof bedeuten kann, sondern Priester; dann wird er als römischer Bischof auf die sedes apostolica erhoben. Er unternahm den Neubau einer Sacristei daselbst für die „Archive" und fügte der Kirche zu beiden Seiten Säulen hinzu, welche seinen Namen durch die Jahrhunderte tragen sollten.

Zwei andere Inschriften verkünden Grabgedanken des Damasus: die eine berühmteste mit dem schon erwähnten Anfang: HIC CONGESTA IACET QVAERIS SI TVRBA PIORVM nicht allein handschriftlich überliefert, sondern auch neuerdings im Original wiewohl zerstückelt aufgefunden in einer Gruft des Coemeterium Callisti, deren Inhaber er durch rednerische Wiederholung des HIC schildert: da hätte er gern sein Grab ersehen; aber, wie er sagt: CINERES TIMVI SANCTOS VEXARE PIORVM.

Die andere, seine wirkliche Grabschrift (Carm. XVI, Saraz.): QVI GRADIENS PELAGI FLVCTVS COMPRESSIT AMAROS etc., wovon im Original ein Bruchstück noch vorhanden ist: sie bietet mehrfaches Interesse und wird bei anderer Gelegenheit zur Sprache kommen.

Ambrosius.

Auch von Ambrosius sind beide Classen von Inschriften, für kirchliche Gebäude und für Gräber, erhalten. Beides trifft zusammen in der Grabschrift auf seinen Bruder Satyrus[1]), über dessen Heimgang († 385) er ein eignes Buch geschrieben: was demselben die Aufnahme in das römische Martyrologium (unter dem 17. September) zuwegegebracht hat. Er wurde in der früher sogenannten Basilica des heiligen Victor ad coelum aureum, jetzt S. Satyri, begraben. Die Grabschrift, welche nicht allein durch die Heidelberger Handschrift, sondern auch durch Dungal erhalten ist, lautet:

10. Dungal, De cultu imag. (ed. Massonus, Paris 1608), Bibl. patr. max. T. XIV, p. 223 C. Grut. p. 1167, 2 aus cod. Palat. Baron. Ann. a. 383, n. XVI, T. IV, p. 486; ed. Mansi, T. V, p. 556. Puricelli, Ambros. basil. monum., p. 27. Benedictini, Admonitio in Ambros. Opp., T. II, p. 1112. Fleetw. p. 360, 2. Murat., Diss. XVII in Paulin., Opp. Paulini Nol. p. 840 F. Stilting, Acta SS. Sept., T. V, p. 492. de Rossi, Bullet. di archeol. crist. 1863, p. 5.

VRANIO SATYRO SVPREMVM FRATER HONOREM
MARTYRIS AD LAEVAM DETVLIT AMBROSIVS
HAEC MERITI MERCES VT SACRI SANGVINIS HVMOR
FINITIMAS PENETRANS ADLVAT EXVVIAS.

Der Märtyrer ist Victor, der Titelheilige der Kirche, der zu Mailand unter Maximian gelitten haben soll und in den Martyrologien unter dem 8. Mai aufgeführt wird; — die Bestattung zu seiner Seite ist ganz im Sinn der Zeit, welche in dem Begräbnis nahe den Märtyrern ein Unterpfand für das künftige Schicksal der sterblichen Reste sah. Auch der Ausdruck exuviae, von der abgelegten Rüstung,

---

[1]) Derselbe Name findet sich in einer nahezu gleichzeitigen Grabschrift des vaticanischen Museums (vom Jahre 397) bei de Rossi, Inscr. I, p. 453: BENEMERENti IN PACE SATYRO QVI VIXIT ANNOS PMXLV etc.

dem Kleid der Sele ist bedeutsam und kehrt öfter wieder (vgl. Nr. 11) [1]).

Dieses und namentlich v. 3 (sacri sanguinis humor) wird erläutert durch die Auffindung der Reliquien des Nazarius (um 396), von dem man damals noch nicht wusste, was er gewesen, später aber wissen wollte, dass er in Mailand unter Nero gelitten habe. Man sah nämlich, wie Paulinus als Augenzeuge berichtet, in dem Grabe das Blut des Märtyrers so frisch, als ob es an dem Tage vergossen wäre. Ihm zu Ehren erbaute Ambrosius eine Kirche, von deren Einweihung die folgende Inschrift Kunde giebt.

11. Grut. p. 1167, 1 aus cod. Palat. Fleetw. p. 360, 1. Pinius, Acta SS. Jul., T. VI, p. 507. Murat. Scr. R. I., T. IV, p. 63. Marini bei Mai, p. 145, 2.

CONDIDIT AMBROSIVS TEMPLVM DOMINOQVE SACRAVIT
NOMINE APOSTOLICO MVNERE RELLIQVIIS
FORMA CRVCIS TEMPLVM EST TEMPLVM VICTORIA XP̄I
SACRA TRIVMPHALIS SIGNAT IMAGO LOCVM
IN CAPITE EST TEMPLI VITAE NAZARIVS ALMAE
etc.

Darnach enthielt das Kopfende des Kreuzes das Grab des Märtyrers (auch hier ist v. 6 von seinen exuviis die Rede). Die Inschrift ist bedeutend für die Architecturgeschichte, da sie die Kreuzanlage der Kirche bezeugt und symbolisch erläutert.

Mit einem andern Moment im Leben des Ambrosius, auch einer Kirchweih, hängt das Bruchstück einer Grabschrift aus Florenz zusammen, welches, an sich unansehnlich, durch Zusammentreffen mit den literarischen Quellen geschichtlichen Wert erhält. Zuvörderst erfahren wir von dem Biographen des Ambrosius [2]), dass dieser von Bologna, wo er im Jahre 393 sich aufhielt und die Gebeine der Märtyrer Vitalis und Agricola erhob, auf Einladung der Florentiner nach ihrer Stadt kam: dort weihte er eine Kirche, wo er Reliquien von jenen Gebeinen beisetzte. Sodann spricht er selbst sich aus in seiner Exhortatio virginitatis, welches die Rede eben dieser Kirchweih ist: denn es stimmen alle Umstände mit

[1]) Denselben hat Ambrosius, Exhort. virginit., c. 1, 7, T. II, p. 279: illic igitur martyris exuvias requirebamus.

[2]) Paulin. Vit. Ambros., c. 27—29. 50.

jenen Angaben der Biographie [1]). In dieser Rede nimmt eine Frau Juliana mit ihren Kindern eine breite Stelle ein, denn sie hatte die Kirche gebaut. Sie bietet überdies mit den Ihrigen, nach der Darstellung und im Sinne des Ambrosius, das Bild einer heiligen Familie: der Gatte tritt in den Kirchendienst als Diaconus und wird bald darauf den Seinigen durch den Tod entrissen; die Witwe, wenn auch gebeugt, zeigt feurigen Eifer, ihre Kinder, einen Sohn und drei Töchter, Gott darzubringen: dem Sohne spricht sie zu, dass er, von Gott erbeten und schon vor seiner Geburt ihm geweiht, erkenne, von wo er gegeben sei, und seinem Dienst sich hingebe, — er wird dann auch als Lector genannt; die Töchter ermahnt sie, als Jungfrauen sich Gott zu geloben. So wird sie redend eingeführt von Ambrosius, der ohne Zweifel den Aeusserungen der Mutter rednerischen Schmuck geliehen hat und alles das noch weiter ausführt. Diese Kirche, welche Paulinus die Ambrosiana nennt [2]), ist nach alter florentinischer Ueberlieferung dieselbe, welche den Titel S. Laurentii führt: womit es stimmt, dass die erste Erbauerin eine besondere Andacht zu dem Heiligen hatte, dessen Fürbitte die Eltern die Geburt des Sohnes zu verdanken glaubten, dem sie auch seinen Namen gaben. — Nun ist nicht lange vor 1727 in der Krypte von S. Lorenzo folgendes Bruchstück einer Grabschrift gefunden, welches alsbald in die Sammlung des Filippo Buonarroti übergegangen, dann aber verschollen ist, so dass auch eine Nachforschung über den Verbleib, welche auf meine Anfrage Herr Anziani, zweiter Bibliothekar der Laurenziana, anzustellen so gütig gewesen ist, zu keinem andern Ergebnis geführt hat (laut Schreibens vom 24. April 1876).

12. Gori, Inscript. Etrur., T. I, 1727, p. 220, 22. Foggini, De primis Florent. apost. (p. 4) in s. De Rom. S. Petri itin., p. 292. Richa, Notiz. istor. delle ch. Florent., T. V, 1, p. 7 (ungenau). Manni, Antichissima lapida crist. Firenze 1763, p. 10.

A†ω
HIC REQVI
ISCIT IN PACE
anCILLA DEI IV
liana QVE VIXIT
. . . ET

[1]) Ambros., Exhort. virginit.; Opp., T. II, p. 277 ff. — [2]) c. 50.

Die Uebereinstimmung des Orts und Namens lässt schliessen, dass dies eben jene Juliana, die Erbauerin der alten Kirche, ist. Das Prädicat ancilla dei, wiewohl ursprünglich ein allgemeiner christlicher Ehrenname, darf in dem specifischen Sinne genommen werden von denen, die als Jungfrauen oder Witwen sich Gott geloben, entsprechend der Sitte der Zeit und der Gesinnung der Juliana, von welcher Ambrosius öffentlich Zeugnis giebt. — So legt dieser Stein auch von dem Aufenthalt des Ambrosius in Florenz Zeugnis ab, und ist ein Wahrzeichen der Urgeschichte des Christentums daselbst.

Hier tritt aber ein Bedenken ein, infolge der um wenige Jahre späteren Erscheinung einer Juliana in Bologna, welche nach dortiger Ueberlieferung zur Zeit des Bischofs Petronius Kirchen baute und als Heilige verehrt wird, nach dem römischen Martyrologium am 7. Februar. Denn man hat diese hin und wieder mit der Juliana des Ambrosius identificirt, unter der Annahme, dass sie von Florenz nach Bologna gezogen sei [1]). Hienach, da sie zu Bologna ihr Grab hat, in S. Stefanos würde der Grabstein zu Florenz nicht mehr auf sie bezogen werden können. — Es hat indes an kräftigem Widerspruch nicht gefehlt [2]). In der Tat ist die Gleichheit des Namen, kein Beweis der Identität (auch wenn die Zeiten stimmten), — zur selbigen Zeit war auch zu Rom eine Juliana: und der Grabstein zu Florenz zeigt doch immer eine andere Juliana an. Die übereinstimmende Handlung aber, der Kirchenbau, ist vielmehr ein Beweis des Gegenteils; denn die Juliana zu Florenz war keineswegs wohlhabend. Daher auch Papst Bene-

[1]) Das ist die Meinung der Bollandisten, Henschen, Acta SS. Febr., T. II, p. 51, § III. Auch Tillemont hält es für glaublich, Mém., Ambroise art. 73, § IX. T. X, p. 249.

[2]) Ausführlich, mit patriotischem Eifer, ist die Verleugnung der Juliana von Florenz bekämpft von Vincenzio Borghini Discorsi, P. II (Fiorenza 1585), p. 373 ff. Auch Baronius spricht sich für die Verschiedenheit aus (ut videtur), Martyrolog. Roman. zum 7. Febr. Entschiedener Benedict XIV. in einem eignen Kapitel des Lebens der Juliana von Bologna, De festis Bononens. celebr. (als lib. III de festis Jesu etc.), c. 5, § 6—11 (Bassano 1766), p. 245 ff.

dict XIV. (a. a. O.), obwohl er, als ehemaliger Erzbischof von Bologna, den dort einheimischen Heiligen ein besonderes Interesse widmete, es für leichtsinnig erklärt, zu behaupten, die Juliana von Bologna sei dieselbe, von welcher Ambrosius spricht.

Alsdann kann man auch dem Grabstein die nahe liegende Bedeutung nicht nehmen.

An den Aufenthalt des Ambrosius in Florenz erinnert auch eine daselbst befindliche Marmorsäule, worauf ein Kreuz, welche angeblich von ihm nebst Bischof Zenobius geweiht, aber im Jahre 1333 erneuert worden ist, laut folgender Inschrift bei Gori, Florent. antiq. numm., Vol. II, p. 29, not. 2:

SANCTVS AMBROSIVS CVM SANCTO ZENOBIO PROPTER GRANDE MISTERIVM HANC CRVCEM HIC LOCAVERVNT ET IN MCCCXXXIII NOVITER DIE VIIIo AVGVSTI RECONSECRATA EST etc.

Hier schliesst sich das epigraphische Gedächtnis der Marcellina, Schwester des Ambrosius, an, welche nicht bloss durch die Beziehung auf ihren Bruder in der Kirchengeschichte einen Namen, sondern auch im römischen Martyrologium (17. Juli) Aufnahme gefunden hat. Wir haben erstens die bekannte Rede des Papstes Liberius, wodurch sie am Weihnachtsfest zur Jungfrau Gottes eingeweiht wurde: als solche lebte sie mit andern Jungfrauen nicht in einem Kloster, sondern in dem väterlichen Hause zu Rom [1]). Sie stand aber in beständigem Austausch mit dem Ambrosius, von welchem drei Briefe an sie erhalten sind (ep. XX. XXII. XLII, ed. Bened.); man ersieht daraus das tiefgehende Interesse, welches sie an den kirchlichen Angelegenheiten nahm und das der Bruder vollkommen würdigte. Besonders hatte in der grossen Frage des Jahrhunderts, dem Kampf mit dem Arianismus, wie sie eben in Mailand brennend geworden war, der kaiserliche Versuch, dem Ambrosius die Herausgabe einer Kirche an die Arianer abzunötigen, selbst in Träumen sie erregt und zu häufigen Anfragen über den Stand der Sache sie veranlasst: worauf er eingehend antwortet (ep. XX). In

---

1) Dessen Ambrosius gedenkt, Ep. V ad Syagr. § 21, Opp., T. II, p. 771.

dem zweiten Briefe, worin er von der Auffindung der Gebeine des Gervasius und Protasius Nachricht giebt, was nicht minder für eine Hauptangelegenheit galt, — erklärt er: „er pflege nichts zu übergehen, was in ihrer Abwesenheit geschehe". In einer Disciplinarsache, in der er auf sie sich beruft, preiset er ihre Einsicht und ihr Verhalten; in dem Buch über die Jungfrauen stellt er sie als Muster hin und rühmt besonders ihre asketischen Tugenden, voran ihr Fasten von ungewöhnlicher Dauer [1]). Sie überlebte den Ambrosius, was zwar nicht aus der Aeusserung seines Biographen, dass er über dessen Leben sie befragt habe [2]) (das konnte auch bei Lebzeiten des Ambrosius geschehen sein), aber aus ihrer Grabschrift hervorgeht, deren Anfang hier folgt.

13. Baron. Ann. ad a. 383 aus einer Handschrift der Peterskirche; ed. Mansi, T. V, p. 557. Grut. p. 1055, 6 und Puricelli, Ambros. basil. monum. p. 174, aus der Handschrift des Alciatus. Fleetw. p. 442, 1. Cuper, Acta SS. Jul., T. IV, p. 233.

MARCELLINA TVOS CVM VITA RESOLVERET ARTVS
SPREVISTI PATRIIS CORPVS SOCIARE SEPVLCRIS
CVM PIA FRATERNI SPERAS CONSORTIA SOMNI
SANCTORVMQVE CVPIS CARA REQVIESCERE TERRA
etc.

Der erste Teil der Grabschrift deutet hin auf ihren römischen Wohnsitz, dessen Entfernung von Mailand (das ist die longinqua domus v. 5) der schwesterlichen Liebe nichts entzogen habe, welche auch im Tode sich bewährte. Denn sie verschmähte die väterliche Grabstätte in Rom und wollte vielmehr mit dem Bruder vereint, in der aula fraterna bestattet sein, nämlich der ambrosianischen Basilica in Mailand (wo nach Paulin., Vit. Ambros. c. 48, Ambrosius ruhte). Rom aber trauerte darüber, dass es an heiligen Gräbern nun den dritten Verlust (das ist nach Satyrus und Ambrosius) erleide: daraus folgt, dass sie als die letzte der drei Geschwister gestorben ist. Der andere Teil der Inschrift bezieht sich auf das Grab im Gotteshause und das ewige Haus im Himmel, welches ihr als Lohn des keuschen Wandels zuteil geworden.

---

[1]) Id. De virg. III, 4, § 15. T. II, p. 178.

[2]) Paulin., Vit. Ambros., c. 1. Die Folgerung macht Baron., Martyrolog. Rom. zum 17. Juli.

Augustinus.

Für Augustinus kommt epigraphische Aufklärung von verschiedenen Seiten. Zuvörderst eine topographische Bestimmung für seine Vaterstadt Thagaste. Sie ist als das jetzige Souk-Arras erkannt (worüber man früher nur Vermutung hatte) durch eine dortige Inschrift, derzufolge der ordo splendidissimus (Decurionum) Thagastensium dem M. Amullius Optatus Clementianus eine Statue errichtet hat [1]). Durch die Lage von Thagaste ist die von Madaura festgestellt, wo Augustinus den ersten Unterricht in der Literatur und Redekunst empfangen: es liegt in der Nähe und ist das jetzige Mdaourous [2]).

Durch das Leben des Augustinus bis zur Epoche seiner Bekehrung zieht sich die Einwirkung seiner Mutter, der das neunte Buch seiner Confessionen zum grossen Teil gewidmet ist. Der Name der Monica wird mit Pietät genannt werden, so lange das Gedächtnis des Augustinus selbst besteht, das heisst, so lange es in der Kirche ein geschichtliches Bewusstsein giebt. Es ist daher erfreulich, wie wir die letzten Tage derselben kennen und den Ort ihres Abscheidens, — sie starb bekanntlich zu Ostia im Jahre 387, als sie nach Afrika zurückkehren wollte — und das Gedächtnis, welches Augustinus ihr widmete; dass nun auch die Grabschrift ans Licht gekommen ist.

14. Riese, Anth. Lat. (Lips. 1870), Fasc. II, p. 127, 670, aus zwei Pariser Handschriften und dem cod. Vossian.

In tumulo Monicae.

HIC POSVIT CINERES GENETRIX CASTISSIMA PROLIS
AVGVSTINE TVI ALTERA LVX MERITI
QVI SERVANS PACIS CAELESTIA IVRA SACERDOS
COMMISSOS POPVLOS MORIBVS INSTITVIS
GLORIA VOS MAIOR GESTORVM LAVDE CORONAT
VIRTVTVM MATER FELICIOR SVBOLIS

wo zu Anfang Augustinus, am Schluss beide angeredet werden, die Mutter und der Sohn (subolis). Die Verse haben

---

1) Zuerst publicirt von Berbrugger, dann bei Renier, Inscr. d'Algér., n. 2902. Siehe besonders Renier, Quelques inscr. des villes de Thagaste et de Madaure, in der Rev. archéol. 1857, p. 134 f.

2) s. Renier in der angef. Revue p. 131. 135 f.

die Ueberschrift des Bassus: Versus inlustrissime memorie Bassi exconsul. etc. Das war also Anicius Bassus, Consul im Jahre 408. Wenn er exconsul genannt wird, so muss die Inschrift später, also eine Zeit lang nach dem Tode der Monica, gesetzt sein, — wie auch die Anrede an Augustinus beweiset, der im Jahre 387 weder sacerdos war, noch eine ihm anvertraute Bevölkerung unterwies; aber bei Lebzeiten des Augustinus, von dem es heisst instituis. Sie ist ein Beweis, wie hoch mit seinem Ansehn das Andenken der Mutter schon damals gehalten wurde.

Im Jahre 1430 wurden ihre Gebeine von Ostia nach Rom übertragen auf Veranstaltung Martins V. und auf Kosten des Mapheus Veghius, — ein Act, der im römischen Martyrologium am 9. April gefeiert wird [1]). — Sie wurden beigesetzt in einer Kapelle von S. Agostino, welche derselbe zu ihren Ehren errichtet und sich selbst zur Grabstätte ersehen hatte († wahrscheinlich 1457), in einem Sarcophag mit folgender Inschrift, bei Papebroch, Act. SS. Maji, T. I, p. 491; fehlerhaft bei Andr. Schottus, Bibl. patr. max., T. XXVI, p. 632 G.

Hic Augustini sanctam venerare parentem,
Votaque fer tumulo, quo jacet illa, sacro.
Quae quondam gnato, toti nunc Monica mundo
Succurrit precibus, praestat opemque suis [a]).

a) Papebroch: *sibi.*

Man erkennt den Unterschied der Zeiten der ersten Bestattung und dieser Versetzung.

Von Augustinus selbst haben wir eine Inschrift, welche durch seinen Biographen überliefert worden ist. Possidius bemerkt, dass er stets Gastfreundschaft bewiesen habe; und bei Tische selbst mehr Lesung und Gespräch als Essen und Trinken liebte. Das Gespräch aber hatte er verwahrt gegen eine „Pestilenz [2]) menschlicher Gewohnheit" durch folgende

1) Von dieser Versetzung s. Baron., Martyrolog. Rom. zum 9. April. Papebroch a. a. O. Fabric., Bibl. med. et inf. latin. ed. Mansi, T. V, p. 15. Platner, Beschreib. der St. Rom III, 3. S. 315.

2) Mit demselben Ausdruck, der öfter sich bei ihm findet, spricht Augustinus eine verwandte Rüge aus, im Gegensatz gegen den conciliatorischen Sinn seiner Mutter, über eine weit verbreitete horrenda

Inschrift auf dem Tische, welche oft wiederholt, auch in Inschriften-Sammlungen übergegangen ist.

15. Possid. Vit. Augustin., Opp., T. X, App. p. 183C. Jac. a Vorag. c. 124, vita Augustini p. 555. (Pithoeus), Epigr. lib. I. Paris. 1590, p. 28; Lugd. 1596, p. 23. Sirmond zu Theodulfi Carm., Opp. Theodulfi 1646, p. 287; und Opp. Sirmondi, T. II, p. 1061 not. Burmann, Anth. lat., Lib. III, 144, T. I. p. 594. Marini bei Mai, p. 75, 1. Meyer, Anth. lat., n. 275. Zell, Delect., n. 1969. Riese, Anth. lat., n. 769.

QVISQVIS AMAT DICTIS ABSENTVM RODERE VITAM
HANC MENSAM INDIGNAM [a]) NOVERIT ESSE SIBI [b]).

[a]) Pithoeus: *vetitam*. [b]) Riese: *sui*.

Marini hat sie in dem Kapitel: arae etc. Nun heisst zwar der Altar auch mensa; aber nicht jede mensa ist ein Altar, und dieser Tisch gewiss nicht, an welchem man speiste.

Von der Inschrift desselben machte Augustinus bei Gelegenheit auch nachdrücklich Gebrauch. Er warnte jeden Gast vor schädlichem Gerede und Verleumdung. Und als einstmals einige ihm nahe befreundete Bischöfe den Spruch vergassen und dagegen sprachen (d. h. nicht den Spruch bekämpften, sondern gegen ihn verstiessen), wurden sie von Augustinus scharf gerügt und bekamen die erregt gesprochenen Worte zu hören: „entweder müssten die Verse von dem Tisch vertilgt werden, oder er müsse mitten aus der Erholung in sein Zimmer gehen". Das heisst doch Respect vor einer Inschrift haben und fordern!

Endlich bieten sich einige Inschriften von Personen aus dem Kreise des Augustinus dar. Licentius, auch aus Thagaste, Sohn seines väterlichen Freundes Romanianus, war dem Augustinus innig verbunden, so dass dieser nach seiner Liebe zu ihm Vater- und Mutterrecht beanspruchen konnte, wie Paulinus von Nola schreibt. Drei Abschnitte in beider Leben geben näheren Einblick in dies Verhältnis. Augusti-

---

pestilentia peccatorum, non solum iratorum inimicorum iratis inimicis dicta prodere, sed etiam quae non dicta sint, addere. Confess. IX, 9, § 21. Vgl. ebendas. IV, 10, § 15: desideriis pestilentiosis. V, 11, § 20: ex hoc initio pestilentioso. VI, 7, § 12: ab illa peste, von der Lust an den Circusspielen.

nus, noch vor seiner Bekehrung, hatte den Licentius von klein auf „mit der ersten Milch der weltlichen Weisheit genährt“ [1]). Erwachsen nahm dieser Teil an den philosophischen Gesprächen, welche unter Leitung des Augustinus im Jahre 386, kurz vor dessen Taufe auf dem Landsitz Cassiciacum bei Mailand gehalten wurden, und zeigte darin Gewandtheit des Denkens, nicht ohne Tiefblick in der Lösung philosophischer Probleme. Licentius erinnerte sich später mit Sehnsucht an diese Zeit und mit dem Verlangen, wiederum den Fusstapfen des Meisters zu folgen, in einigen Versen, welche sammt dem ganzen Gedicht Augustinus selbst ihm vorhält [2]). Das war der dritte Abschnitt kurz vor und zu der Zeit, in den Jahren 395 und 396, als Augustinus sein bischöfliches Amt antrat und um die Nachfolge in solchem Dienst werben mochte, aber heisse Sorge um diesen seinen einstigen Zögling kund giebt. Es ist derselbe Sinn und derselbe Eifer, der in der eignen Bekehrung des Augustinus erscheint und den er in der Schilderung derselben ausspricht: ja dieser Abschnitt seiner Confessiones, welche auch kurz nach der Zeit verfasst sind, enthält gradezu den Schlüssel zu solcher Action [3]). Drei Briefe sprechen davon [4]): einer von Augustinus an Licentius; ein anderer von ihm an Paulinus, durch den Vater des Licentius überbracht, worin er ihn zum Teilnehmer der Sorge macht; endlich ein Brief des Paulinus an Licentius, in Prosa und in Versen, worin er im eignen und im Namen des Augu-

[1]) Paulin., Ep. ad Licent. (inter ep. Augustin. s. sogleich), c. 4, p. 45.

[2]) Augustin., Ep. ad Licent., c. 4, p. 31. Wegen dieses Gedichts hat Fabricius ihn aufgenommen in seine Bibliotheca med. et inf. latinitatis; in der patristischen Literatur bei Cave, Schoenemann, Bähr ist er übergangen.

[3]) Was von dem Licentius gefordert wird, ist wörtlich dasselbe, was Augustinus als die Frucht seiner Bekehrung bezeichnet, Conf. VIII, 12, § 30: convertisti me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquem spem hujus saeculi, — wofür der positive Ausdruck servire deo ist.

[4]) Id. Ep. XXVI ad Licent., Ep. XXVII ad Paulin., Opp., T. II, p. 29. 32. Paulini, Ep. ad Licent. ebendas. Ep. XXXII, p. 45. — Der letztere als Ep. VIII in Paulini Opp. ed. Murat. p. 37, wo auch p. 16 jene Ep. Augustini ad Paulinum abgedruckt ist.

stinus Vorhaltungen und Ermahnungen giebt. Beide ermahnen den Licentius, das Joch Christi auf sich zu nehmen (Matth. 11, 29); aber das Joch der Welt, schreibt Augustinus, sei ihm wohl lieber. Da hält er ihm das Beispiel des Paulinus entgegen, der allen Pomp der Welt — er hatte senatorischen Rang und war zur höchsten Würde aufgestiegen — demütig und hochherzig bei Seite gesetzt habe, um Christo zu dienen. Paulinus aber weiset ihn auf das Beispiel des Augustinus, dem folgend er nicht in erträumten Phantasiebildern, sondern in Wahrheit Consul und Pontifex sein werde, nach der Wirkung, welche Christus hervorbringt. Er macht in Versen ihm den Vorhalt: jetzt gefielen ihm die falschen Güter; aber noch könne er das Joch Christi ergreifen, da kein Band ihn zurückhalte, keine eheliche Sorge noch hohe Ehrenstelle ihn fessele (v. 17. 31). Und fasst seine hierauf gerichteten Gedanken, als einen Abfall, mit dem Gedanken der Wiederherstellung also zusammen (v. 91):

Tu thalamos licet et celsos mediteris honores
nunc, olim Domino restituere tuo.

Also Licentius, auf die weltliche Laufbahn bedacht, trachtete nach hohen Ehren und nach Vermählung; Augustinus und Paulinus wollten ihn davon zurückbringen, ihn zu dem Herrn rufen, nämlich auf den Weg des geistlichen Lebens und des kirchlichen Amtes leiten. — Zu dieser Zeit, in solcher Lage verschwindet Licentius aus der Geschichte. Nun kommt aber Aufschluss über den Fortgang und das Ende durch folgende Inschrift eines Sarcophags, der zu Rom in dem Gottesacker von S. Lorenzo im Jahre 1863 gefunden ist.

16. de Rossi, Bullet. di archeol. crist. 1863, p. 7, mit Facsimile Le Blant in der Rev. archéol. 1863, I, p. 436.

DEPOSITVS LICENTIVS · VC · VIII IDVS NOBENB ·
ARCADIO · AVG · ET ANICIO PROBO · VC ·
· CONSVLIBVS (Palmzweig.)

Da erscheint ein Licentius, nur mit dem Cognomen benannt, der am 6. November 406 (Arcadio Aug. [VI] et Anicio Probo consulibus) bestattet ist. Da Ort und Zeit stimmen und der Name in Rom nicht häufig ist, so ist es wahrscheinlich (wie de Rossi gesehen hat), dass dies eben

jener Licentius, der Freund des Augustinus ist, den wir im Jahre 396 zu Rom auf dem Wege zu einem höhern Staatsamt antreffen. Die Grabschrift beweiset, durch das Prädicat V[ir] C[larissimus], dass er es bis zu senatorischem Range gebracht hat, also gegen die Abmahnungen des Augustinus und Paulinus in der weltlichen Laufbahn beharrt, und dass er früh gestorben ist. Der Fundort aber des Sarcophags an der gefeierten Grabstätte in agro Verano beweiset, dass er als Christ seinen Lauf vollendet hat.

Ein anderes Grabmal zu Nola für einen Cynegius hängt zusammen mit der Veranlassung zu der Schrift des Augustinus: De cura pro mortuis gerenda. Aber die Inschrift geht näher den Paulinus an; daher sie bis weiterhin (Nr. 20) für diesen aufbehalten wird.

Im römischen Nordafrika selbst aber, zu Setif in Mauretanien, ist im Jahre 1853 der Grabstein des Novatus, Bischof von Sitifis [1]), gefunden, der mit dem Augustinus befreundet war, mit ihm an dem Religionsgespräch zu Carthago im Jahre 411 und der dortigen Synode von 419 teilgenommen und noch unlängst vor dessen Tode brieflichen und persönlichen Umgang mit ihm gepflogen hat, wie aus einem Briefe des Augustinus an den Comes Darius hervorgeht. Die Grabschrift giebt das Todesjahr des Novatus (das man bis dahin nicht kannte), a · p[rovinciae] CCCCI, das ist nach der Aera von Mauretanien 440 n. Chr., so dass er den Augustinus um zehn Jahre überlebt hat.

Noch ist die Grabschrift eines Mannes überliefert, der in seiner Jugend von Augustinus mit väterlicher Zuneigung geleitet war, aber später in dem pelagianischen Streit sein bedeutendster Gegner wurde: Julianus, Bischof von Eclanum, der unter Valentinian III. gestorben ist. Sie hat angeblich in einem Flecken Siciliens gestanden.

17. Vignier, Augustini opp. Supplementum, T. II (Paris 1654), Praefat. extr. Garnier zu Marii Mercat. Opp., P. I, 1673, Diss. I,

---

[1]) Renier, Inscr. d'Algér. 3430. Féraud, Hist. de villes de la prov. de Constantine, in Rec. de la Soc. archéol. de Constantine. Vol. XV, 1872, p. 46.

c. 6, p. 151. Cave, Scr. eccl. hist. lit., p. 309; ed. Oxon., T. I, p. 400. Die Benedictiner in Augustini opp. Antv. 1700. Praefat. zum op. imperf. c. Julian., T. X, P. 2, p. 758. Fontanini, Di santa Colomba, p. 23. — Französisch bei Tillemont, Mém. T. XIII, p. 820; deutsch bei Walch, Hist. der Ketzereien, Bd. IV, S. 704.

HEIC IN PACE QVIESCET IVLIANVS
EPISCOPVS CATHOLICVS.

Die Grabschrift soll von den Pelagianern ihm gesetzt sein, bei denen er zuletzt als Schulmeister gelebt. Diese Nachricht nebst Inschrift kommt aber erst durch Vignier bei Gelegenheit der ersten Ausgabe des opus imperfectum contra Julianum (1654) zum Vorschein. Er bemerkt dazu: einige Semipelagianer hätten daraus Anlass genommen, das Andenken des Julian herzustellen; indes hätten die kundigen Bischöfe dieses Jahrhunderts (welches?) gezeigt, dass das Prädicat catholicus auch von den Pelagianern gebraucht sei, und wiesen die Erdichtung von Julians Katholicität zurück. — Die spätern Schriftsteller haben einzig aus Vignier geschöpft mit oder ohne Nennung. Garnier, der erste nach ihm, bemerkt, dass er keinen andern Zeugen habe; Tillemont und Walch nennen ihn nicht, letzterer spricht der Nachricht alle Beglaubigung ab. Auch Schoenemann, ohne die Inschrift besonders namhaft zu machen, setzt die Angabe des Vignier von den letzten Schicksalen des Julianus mit einiger Ironie bei Seite [1]). — Allerdings ist mehreres darin bedenklich, zumal nicht erhellt, woher Vignier dieselbe hat. Bleibt man bei der Inschrift stehen, so ist heic keine Form, die in dieser Zeit in Gebrauch gewesen, während das hic in Grabschriften aller Orte erscheint, wie in den Wiederholungen der Inschrift von Damasus: Hic congesta jacet etc... Hic comites Xysti etc. (vgl. oben zu Nr. 9). Auch episcopus catholicus würde man nicht sagen, sondern episcopus sanctae oder catholicae ecclesiae, — wie grade von Eclanum, dem bischöflichen Sitz des Julian, die Grabschrift überliefert ist eines

[1]) Schoenemann, Bibl. hist. liter. patr. latin., T. II, p. 574 not.: donec fontes, unde tam rara ipsi notitia profluxerit, innotescant; solum eum hac de re doctiorem esse facili animo feramus.

lector sanctae ecclesiae Aeclanensis vom Jahre 494 [1]); oder wie es in einer Grabschrift aus Rom vom Jahre 462 (von dem comes Herila) heisst: depositus in pace fidei catholicae [2]). Das ist aber richtig, dass, während die Gegner, namentlich Augustinus, seit dem Concil von Carthago im Jahre 418 die Pelagianer für Ketzer ansahen, wie denn auch der Lehrbegriff des katholischen Teils als in der Mitte zwischen Manichäismus und Pelagianismus hingestellt wurde, die Pelagianer, die auch niemals eine getrennte Kirchenpartei gebildet haben, katholisch zu sein nicht aufhören wollten. Julianus selbst erklärt gegen Augustinus: die Verständigen (auf seiner Seite) würden durch gehässige Ketzernamen sich nicht einschüchtern lassen, sondern der Meinung sein, dass man diese vielmehr auf sich nehmen müsse, quam fidem catholicam relinquendam [3]). Daher auch die Pelagianer für ihre Bischöfe das Prädicat catholicus unbedenklich geltend machen konnten.

Hieronymus.

Von Hieronymus verfasst haben wir ein Epitaphium in der Gedächtnisschrift auf die Paula, jene edle römische Frau, welche, von hoher Abkunft, Heimat und Familie verliess, um an der Geburtsstätte des Erlösers in Betrachtung und frommen Werken ihr Leben zuzubringen. Dahin zielen auch die letzten Worte, die sie sterbend wiederholte, aus Ps. 25, 8: Domine dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae. Sie starb am 26. Januar 404. Ihr Name steht von Beda her in den Martyrologien, aber am folgenden Tage; Baronius im römischen Martyrologium hat ihn an dem wirklichen Todestage. Die Grabschrift lautet:

18. Hieronym., Ep. CVIII ad Eustoch., Opp., T. I, p. 718 ed. Vallars. und in Acta SS. d. XXVI. Januar., T. II, p. 722.

Titulus sepulcri.

SCIPIO QVAM GENVIT PAVLI FVDERE PARENTES
GRACCORVM SOBOLES AGAMEMNONIS INCLYTA PROLES
HOC IACET IN TVMVLO PAVLAM DIXERE PRIORES
EVSTOCHII GENITRIX ROMANI PRIMA SENATVS
PAVPERIEM CHRISTI ET BETHLEMITA RVRA SEQVVTA EST.

1) Mommsen, I. R. N. 1299.
2) de Rossi, I. urbis Rom. chr. I, 807.
3) Julian. bei Augustin. Op. imperf. Lib. I, c. 75, T. X, p. 689 E.

In fronte speluncae.

ASPICIS ANGVSTVM PRAECISA IN RVPE SEPVLCRVM
HOSPITIVM PAVLAE EST CAELESTIA REGNA TENENTIS
FRATREM COGNATOS ROMAM PATRIAMQVE RELINQVENS
etc.

DORMIVIT SANCTA ET BEATA PAVLA VII. KAL. FEBRVARIAS...
SEPVLTA EST QVINTO KAL. EARVMDEM etc.

Der Stammbaum wird weit hergeholt; im übrigen ist es ein wertvolles Zeugnis im Gedanken und Ausdruck, auch das hospitium wohl zu bemerken. Von besonderem Interesse ist die Verwendung einiger Verse für andere Felsengräber, — wie solches öfter bei antiken und christlichen Epitaphien geschehen ist (s. auch unten Nr. 25: die Grabschrift Gregors des Grossen). Hier aber so, dass, während der erste Vers unverändert blieb, in den zweiten gegen das Metrum statt des ursprünglichen der fremde Name eingeschoben ist. Nämlich in der Grabschrift auf einen Abt Honorius zu Frejenal im südwestlichen Spanien [1]):

Respicis angustum precisa rupe sepulcrum
Hospitium *beatissimi Honorii abbatis* celestia regna tenentis.

Und auf einen Diaconus Romulus zu Atripalda in Italien [2]):

Respicis angustum praecisa rupe sepulchrum?
Hospitium *Romuli Levitae est* caelestia regna tenentis.

Paulinus von Nola.

Bekannt ist die poetische Arbeit, welche Paulinus an die Ausstattung einiger Kirchen mit Inschriften gewendet hat. Aus diesen möge eine ihn persönlich betreffende hervorgehoben werden. Sein Freund Sulpicius Severus, Presbyter in Primuliacum in Aquitanien, hatte in dem von ihm errichteten Baptisterium an der einen Wand das Bildnis seines Lehrers Martinus von Tours, an der andern das des Paulinus malen lassen und verlangte von letzterem Verse für diese Gemälde. Dem entsprach derselbe durch folgendes Gedicht.

---

1) Salazar, Martyrol. Hisp., T. III, p. 362. Hübner, Inscr. Hispan. christ., p. 17, 49.

2) Acta SS. Februar., T. II, p. 333. — Die Entlehnung aus Hieronymus bei dieser und der vorigen Grabschrift ist nachgewiesen von Le Blant im Journal des Savants 1873, p. 356.

19. Paulin., Ep. ad Sever. XXXII, c. 3, p. 195 ed. Murat. Deutsch von Augusti, Beiträge zur Kunstgeschichte I, S. 157.

ABLVITIS QVICVNQVE ANIMAS ET MEMBRA LAVACRIS
CERNITE PROPOSITAS AD BONA FACTA VIAS
ADSTAT PERFECTAE MARTINVS REGVLA VITAE
PAVLINVS VENIAM QVO MEREARE DOCET
HVNC PECCATORES ILLVM SPECTATE BEATI
EXEMPLAR SANCTIS ILLE SIT ISTE REIS.

Er stellt ihm statt dessen noch ein anderes zur Verfügung, nachdem er zuvor gerügt hat, dass er dem Bilde des Martinus, der durch die vollkommene Nachahmung Christi das Bild des himmlischen Menschen an sich trug, — sein Bild gegenübergestellt habe, „da wir uns weder an Unschuld mit dem Kinde, noch an Weisheit mit dem Manne vergleichen können". Er unterstellt die Absicht, dass der Glanz des Martinus durch die Vergleichung mit der Finsternis (des Paulinus) desto leuchtender hervortrete, will demnach durch die Verse ausdrücken: der Zweck der Aufstellung entgegengesetzter Bilder sei, dass die aus der Taufquelle Hervorgehenden zugleich das erblicken, was sie vermeiden, als was sie nachahmen sollen. Er macht darüber mehr Worte als wünschenswert ist; wenn auch die Aufrichtigkeit seiner Demut nicht in Zweifel gezogen werden soll, so ist doch jene Unterstellung einem Freunde gegenüber, noch dazu mit so grell aufgetragenen Farben des Gegensatzes der Bilder, kaum für ernsthaft zu nehmen.

Andernteils sendet Paulinus seinem Freunde die Inschriften, die er für die Kirchen des Felix in Nola entworfen hatte. Darunter eine Inschrift von besonderem Interesse, welche weiterhin (Nr. 29) vorkommen wird.

Auch einem Grabmal hat er seine Sorge zugewendet, wovon die Inschrift teilweise erhalten ist, und die Umstände sind merkwürdig genug. Es betrifft den Cynegius, Sohn einer Witwe Namens Flora, die offenbar im römischen Nordafrika, nicht fern von dem Sitz des Augustinus (Hipporegius) lebte und von ihm wert gehalten war. Denn er bezeichnet sie als filia nostra religiosissima; und ihre Leute, welche, von Nola zurückkehrend, Träger von Briefen an sie waren, brachten dem Augustinus einen Brief mit. Ihr Sohn nämlich war

in der Gegend von Nola (in eis partibus) gestorben; worauf sie von dem dortigen Bischof Paulinus verlangt hatte, dass er in einer Märtyrerkapelle bestattet werde. Dieser antwortete, sie tröstend: ihrem mütterlichen und frommen Verlangen sei Genüge geschehen durch seine Bestattung in der Basilica des Felix. Zugleich sandte er an Augustinus jenen Brief mit der Frage: „ob es jemandem nach seinem Tode nütze, dass er in der Kapelle eines Heiligen beigesetzt werde", wobei er selbst für die Bejahung sich ausspricht, aber mit dem Bedenken aus 2 Kor. 5, 10, dass doch jeglicher empfängt nach dem er gehandelt hat bei Leibes Leben, wenn wir vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden. Die Antwort auf diese Frage ist die Schrift des Augustinus: De cura pro mortuis gerenda, welche an diese Vorgänge nebst der Fragestellung anknüpft [1]). — Zur Bestätigung dient die schon (S. 233) erwähnte Grabschrift des Cynegius, die an eben jener Stelle gefunden ist und ihrerseits durch diese Angaben erläutert wird; der Stein ist nicht mehr vorhanden. Mit den Ergänzungen Remondinis lautet sie also:

20. Remondini, Della Nolana eccles. storia, T. I, 1747, p. 512. Marini, Papiri dipl., p. 244. Mommsen, I. R. N., p. 106, 2075.

exegit v	ITAM FLORENTE CYNEGIUS AEVO
et laetu	S SANCTA PLACIDAE REQVIESCIT IN AVLA
pacis en hu	NC FELICIS HABET DOMVS ALMA BEATI
cujus nu	NC OS SVSCEPTVM PO situmque sepulcro est
ipse sub hoc ta	CITO LAETATVR INOSPITA SAXO
hic ubi tu	TVS ERIT IVVENIS SVB IVDICE CHRISTO
donec terri	BILIS SONITV CONCVSSVS aheno
inde tubae extre	MAE RVRSVM IN SVA CAS tra vocatus
et victor necis	HIC SOCIABITVR ANTE TRI bunal
his quibus	IN GREMIO ABRAHAM pax diva refulget.

Da nun Paulinus die Bestattung des Cynegius in der Basilica des Felix auf Bitten der Mutter besorgt hatte und in der Grabschrift die beiden Gedanken, die er aus diesem Anlass dem Augustinus zur Ausgleichung vorgelegt, das gesicherte Ruhen in der Märtyrerkapelle und die Verantwortlichkeit vor dem Richterstuhl Christi, sich zusammenfinden,

---

[1]) Augustin., De cura pro mort. ger. c. 1., Opp., T. VI, p. 375.

so darf man schliessen, dass diese Grabschrift von Paulinus selbst verfasst ist.

Ennodius.

Ennodius, Bischof von Pavia (511—521), hat unter seinen zahlreichen Epigrammen mehrere für Kirchengebäude und auf Verstorbene, die ohne Zweifel inschriftliche Verwendung gefunden haben. Auch seine Grabschrift ist erhalten. — Nur seine Inschrift für ein Bibliothekszimmer wird in einem besondern Zusammenhang unten (Nr. 30) aufgeführt.

Hier folgen noch zwei Namen aus dem Schluss des patristischen Zeitalters.

Victor von Capua.

Victor, Bischof von Capua (541—554), als vir doctissimus et sanctissimus von Beda ausgezeichnet (De rat. temp., c. 51), ist von Baronius in das römische Martyrologium aufgenommen unter dem 17. October, und so ist jüngst auch in den Actis Sanctorum der Bollandisten (1853) die Reihe an ihn gekommen. Lange wenig beachtet, hat er in neuerer Zeit wieder Teilnahme gefunden sowohl infolge der Auffindung neuer Fragmente, unter denen das über das Pascha hervorgehoben zu werden verdient, als durch die sorgfältige Kenntnisnahme und Herausgabe der Fuldaer Handschrift des Neuen Testaments, in welcher seine genau datirten Unterschriften Zeugnis von der Lesung und ihrer Wiederholung in den Jahren 546 und 547 geben [1]). — Auch das kommt seinem Andenken zu Gute, dass sein Grabstein zu Capua sich erhalten hat mit folgender Inschrift.

21. (Michael Monachus, Sanctuarium Capuanum. Neapoli 1630. 4°. p. 91.) Ughelli, Ital. sacr., ed. 2, T. VI, p. 306. Fr. Ant. Vitale, Della Constantiniana vescovile basilica dell' antica Capova. Roma 1756. 4°. p. 41. Mommsen, I. R. N., p. 202, 3894. Pitra, Spicileg. Solesm., T. I, p. L. Joh. van Hecke Act. SS., Octobr., T. VIII, p. 83 D.

(In einem Kranz.)

VICTOR EPISC. SEDIT ANN. XIII. DIES XXXVIII
DEPOSITVS. SVB. DIE. IIII. [a]) NON. APRIL. ANN. XIII.
P. C. BASILI. V. C. INDICTIONE SECVNDA

[a]) IIII] Ughelli: III; darnach Pitra.

[1]) Pitra, Spicileg. Solesm., T. I, p. 265 ff. 296 ff. Ranke, Ueber den Fuldaer Codex des Neuen Testaments (Theol. Stud. u. Krit. 1856, S. 410. 412 ff.) und Codex Fuldensis 1868, S. 398. 462.

Er ist also gestorben anno decimo tertio post consulatum Basilii viri clarissimi [1]) indictione secunda, das ist im Jahre 554: und zwar begraben am 2. April, nachdem er den bischöflichen Stuhl 13 Jahre 38 Tage inne gehabt. Rechnet man diesen Zeitraum von dem gedachten Tage der depositio zurück (aus welchem Grunde ich diesen terminus ad quem für das sedere nehme, werde ich bei anderer Gelegenheit erläutern), so ergiebt sich:

554 n. Chr. — 13 Jahre = 541 n. Chr.;
2. April — 38 Tage = 24. Februar,

letzteres, wenn man laufende Tage nimmt, da ja der letzte wie der erste mitzählt. Demnach am 24. Februar 541 der Antritt seines Amtes. Eine Bestätigung giebt der Wochentag dieses Datums. Das ist nach der Formel [2]):

$$h = \left(\frac{t + \left(\frac{t}{4}\right)_q + d + 5}{7} \right)_r,$$

wo t das Jahr n. Chr., d das Datum vom 1. Januar an gerechnet, q, r den Quotienten und den Rest bezeichnen, — da $t = 541$, $d = 55$:

$$h = \left(\frac{541 + \left(\frac{541}{4}\right)_q + 55 + 5}{7} \right)_r = \left(\frac{736}{7}\right)_r = 1,$$

der erste Wochentag: welcher dem Herkommen entspricht, die Ordination am Sonntag vorzunehmen.

Durch die authentische Kunde aber von seinem Todesjahre werden zahlreiche Irrtümer mittelalterlicher Schriftsteller über sein Zeitalter (welche Ughelli aufführt) beseitigt.

Gregor der Grosse.

Sein Gedächtnis tritt uns in einer ganzen Reihe epigraphischer Denkmäler entgegen, von denen einige von ihm selbst

---

[1]) V. C. bedeutet nicht, wie Ranke a. a. O., S. 411, und Cod. Fuldensis, S. VIII, annimmt, vir consularis, als einen fast unglaublichen Pleonasmus, sondern: vir clarissimus.

[2]) Piper, Kirchenrechnung (Berlin 1841), S. 11, Nr. VII, 2. Die Formel mit Hülfstafeln siehe Art. „Festrechnung“ im Evang. Kalender 1855, S. 67 ff.

herrühren, die andern ihm geweiht sind zum Zeugnis hoher und dankbarer Würdigung, in der er bei Mit- und Nachlebenden stand. Die meisten sind nur abschriftlich überliefert; aber wenigstens zwei im Original erhalten, das eine in Stein zu Rom, das andere in Elfenbein zu Monza.

Zuvor verdienen einige Inschriften Erwähnung, die seine Vorfahren betreffen, und zwar aufwärts reichen bis in das fünfte und sechste Glied. Er selbst nennt den Papst Felix (es kann nur der III. sein, 483—492) seinen atavus [1]), das ist der Grossvater des Urgrossvaters, also in der fünften Generation vor ihm. Nun befand sich in S. Paul zu Rom bis ins 17. Jahrhundert ein Grabstein, den ein Diaconus seiner Gattin Petronia im Jahre 472 errichtet hat und der aus späteren Jahren noch das Gedächtnis zweier Töchter und eines Sohnes enthält: da wird er also auch für sich das Grab ersehen haben. Papst Felix III. aber ist, nach dem römischen Pontificalbuch, grade in S. Paul begraben, als der einzige in dieser Reihe von Päpsten, welche übrigens seit seinem Vorgänger Simplicius in S. Peter ihre Ruhestätte gefunden. Wie also die Zeit (Diaconus im Jahre 472, Papst im Jahre 483) und der Ort, die Grabstätte in S. Paul, übereinstimmt, und zwar das genannte Familiengrab zur Erklärung dient, weshalb für die Stätte des Papstgrabes von dem Herkommen abgewichen ist; so ist wahrscheinlich, dass jener Diaconus kein anderer als der nachmalige Papst Felix III., der atavus Gregors des Grossen gewesen [2]). Die Grabschrift lautet also:

22. Smetius p. CXLII vers., 11. Grut. p. 1057, 5. Bosio R. S., p. 151. Aringhi R. S., T. I, p. 250. Reines., Inscr., p. 289,

[1]) Gregor. M. In evang. hom. XXXVIII, 15. Opp., T. I, p. 1642 D. Dial. IV, 16. T. II, p. 397 D.

[2]) Wie de Rossi ausgeführt hat, Inscr., T. I, p. 372. Auch von dem Vater dieses Papstes, als welchen das römische Pontificalbuch den Presbyter Felix tituli Fasciolae nennt, ist ein monumentales Zeugnis erhalten, wenn, wie wahrscheinlich, mit diesem der Presbyter Felix identisch ist, der im Jahre 471 gestorben, in S. Paul begraben ist und dadurch hervorragt, dass er im Auftrag des Papstes Leo I. der Wiederherstellung der Paulskirche vorstand, — wie die, bis auf einige Bruchstücke des Originals, abschriftlich erhaltene Grabschrift anzeigt. Siehe de Rossi l. c., n. 831 und dazu p. 373.

368. Fleetwood p. 456, 2. Nicolai, Basil. di S. Paolo, p. 212, 451. de Rossi, Inscr., T. I, p. 371, 843. Jedes Distichon nimmt eine Zeile ein.

LEVITAE CONIVNX PETRONIA FORMA PVDORIS ·
HIS MEA DEPONENS SEDIBVS OSSA LOCO ·
PARCITE VOS LACRIMIS DVLCES CVM CONIVGE NATAE ·
VIVENTEMQVE DEO CREDITE FLERE NEFAS
D̄P · IN PACE III · N̄ON OCTŌB · FESTO V̄C CON̄SS ·

Worauf noch die Grabschriften der Paula CL F (clarissima femina) vom Jahre 484, des Gordianus vom Jahre 485 und der Aemiliana SC. V̄G. vom Jahre 489 folgen. — Darin sind bemerkenswert die Tröstung an die Hinterbliebenen, welche der heimgegangenen Gattin in den Mund gelegt wird; sodann die Namen Gordianus, Aemiliana und die Bezeichnung der letztern als sacra virgo. Denn diese Namen und der Charakter kehren wieder in der nächsten Generation vor Gregor: worin der Familieneinfluss von den Vorfahren her nicht zu verkennen ist. Sein Vater hies Gordianus, dessen Schwestern Tharsilla, Gordiana, Aemiliana; und alle drei waren sacrae virgines, — wie Gregor erwähnt [1]). Von solchem Stamm also ist er entsprossen.

Das Gedächtnis seiner Eltern hat Gregor verewigt, indem er sie in dem Atrium des von ihm auf dem cölischen Berge (dem clivus Scauri) errichteten Klosters malen liess. Die Widmung für die Mutter lautet:

GREGORIVS SILVIAE MATRI FECIT.

Er hat auch sein eignes Bild herstellen lassen in einer kleinen Apsis des Klosters mit folgender Inschrift:

23. Joh. Diac., Vit. Gregor. IV, 84, bei Mabillon, Act. SS. Bened. Saec. I, p. 489 (u. A. s. zu n. 25). Baron., Ann. ad a. 604, XXV. T. VIII, p. 179; ed. Mansi, T. XI, p. 56. Ciacon., Vit. pontif. cum. notis Oldoin., T. I, p. 409. Alemann., Pariet. Lateran., p. 40. Marini bei Mai p. 20, 1 [2]).

CHRISTE POTENS DOMINE NOSTRI LARGITOR [a]) HONORIS
INDVLTVM OFFICIVM SOLITA PIETATE GVBERNA.

a) Marini: largitur.

1) Gregor. M., In evang. hom. XXXVIII, s. zuvor.

2) Marini a. a. O. teilt diesem Bilde auch ein offenes Buch zu mit einer Inschrift aus Ps. 119 (118), 175. Allein dies Buch hatte, nach dem Bericht des Johannes Diac., nicht Gregor, sondern seine Mutter Silvia in der Hand.

Diese Inschrift ein Beweis seiner Grundstimmung, wie er sein Amt als Gabe von dem Herrn ableitet und unter dessen Führung sich stellt.

Gegenüber diesen ganz persönlichen Aussprüchen ist aus der letzten Zeit seiner päpstlichen Regierung eine einzelne Verfügung inschriftlich erhalten, welche, für die Paulskirche bestimmt, in eine grosse steinerne Tafel gegraben, noch jetzt sich daselbst befindet. Sie ist vom 25. Januar 604 (der Papst starb am 12. März) und überweiset dieser Kirche die massa, genannt Aquas Salvias, mit den einzelnen namhaft gemachten Grundstücken zur Bestreitung der Kosten der Lichter: der rector patrimonii Appiae, an den dieselbe gerichtet ist, wird beauftragt, die Besitzübertragung zu bewirken. Der so specielle Erlass bietet aber in der Motivirung verschiedene Gesichtspunkte von allgemeinerem Interesse, wobei noch zu verweilen ist [1]).

24. Gregor. M., Registr. Lib. XIV, ep. 14, Opp. ed. Bened., T. II, p. 1273 (es fehlt der Eingang und Schluss, s. T. IV, p. 333). Und nach dem Original die Benedictiner ebendas. T. IV, p. 329. Blanchini zu Anastas. T. I, Praefat. c. 46. Galletti, Inscr. Rom. inf. aet., T. I, p. V. Nicolai, Basil. di S. Paolo, p. 205. Marini bei Mai, p. 213.

Das erste, was in die Augen fällt, ist im Eingang der neue Titel, welchen dieser Papst angenommen und der seitdem geblieben ist:

† GREGORIVS EPISC . SERVVS SERVORVM $\overline{\text{DI}}$ —

welches sein Biograph Johannes Diaconus (II, 1) hervorhebt, — neu nämlich für die römischen Bischöfe, denn sonst war der

---

[1]) Ein anderer Erlass Gregors in zwei Marmortafeln der Kirche S. Johannis et Pauli auf dem cölischen Hügel, mit derselben Eingangsformel (Marini bei Mai, p. 211, 2), enthält nur, auf das Gesuch der vorstehenden Presbyter, die Confirmation von Ländereien für die Kirche.

Hingegen ein Privilegium, gestiftet von Gregorius indignus servus, welches zahlreiche Ländereien mit Olivenwaldungen, ebenfalls pro concinnatione luminariorum, der vaticanischen Basilica überweiset, auf einer Steintafel daselbst (Marini bei Mai, p. 209), ist zwar Gregor dem Grossen beigemessen von Petrus Manlius, an dem sogleich (zu Nr. 25) anzuf. O. c. 4, p. 43; darnach von Baronius, Ann. ad a. 604, n. XIII, den Benedictinern Opp. Gregorii, T. IV, p. 330; Blanchini, De vit.

Ausdruck, z. B. von Augustinus, schon gebraucht [1]). — Sodann die herkömmliche Benennung der römischen Kirche als Kirche der Apostel Petrus und Paulus, — nicht des Petrus allein, wenn auch seit Papst Leo dem Grossen der Stuhl Petri in Rom im Vordergrunde der Ansprüche steht; und der Grundsatz, dass die Besitztümer der Kirche gemeinsam sind und nur zum Zweck wirksamer Administration besondere Besitztitel eingeführt werden:

LICET OMNIA QVAE HAEC APOSTOLICA HABET ECCLESIA BEATORVM PETRI AC PAVLI QVORVM HONORE ET BENEFICIIS ADQVISITA SVNT
DŌ SINT AVCTORE COMMVNIA ESSE TAMEN DEBET IN AMMINISTRATIONE ACTIONVM DIVERSITAS PERSONARVM etc.

Zur Begründung des Beschlusses dient die schuldige Sorge für die Kirche des Paulus, welche den Papst erinnerte:

NE MINVS ILLIC HABERE LVMINARIA ISDEM PRAECO FIDEI CERNERETVR QVI TOTVM MVNDVM LVMINE PRAEDICATIONIS IMPLEVIT —

ein Beweis, wie viel auf eine glänzende Beleuchtung in der römischen Kirche gegeben wurde, angesehen den bedeutenden Umfang des hier dazu übereigneten Grundbesitzes; und welche Symbolik dafür in Anwendung kam, die durch den Gesichtspunkt zu ergänzen ist, den Hieronymus in dieser Frage gegen Vigilantius geltend machte. — Zur Ueberweisung grade dieser massa aber leitete die Rücksicht auf den dort erfolgten Märtyrertod des Apostels Paulus:

ET [CVM]VAL||DE INCONGRVVM AC ESSE DVRISSIMVM VIDERETVR VT ILLA EI SPECIALITER POSSESSIO NON SERVIRET IN QVA PALMAM SVMENS MARTYRII CAPITE EST TRVNCATVS VT VIVERET —

---

pontif. Rom., T. I, Praefat. c. 45, u. A. Es gehört aber nicht diesem, sondern Gregor II. (715—736) an: nicht allein nach der Unterschrift (die freilich bei den Benedictinern und bei Marini fehlt): datum Idibus Nov. imperante piissimo Leone (das ist Leo III. der Isaurier, 717—741), wie schon Pagi gegen Baronius notirt hat; sondern auch wegen der Angaben über seinen Lebensgang, die auf Gregor I. nicht passen, wohl aber auf Gregor II., von dem es im Lib. pontif. c. 89, 1 heisst: qui a parva aetate in patriarchio nutritus etc.

[1]) Vergl. die Benedictiner Praefat. in epist. Gregorii, T. II, p. 481.

wo die Sage von der Hinrichtung des Apostels an der Stelle ad aquas Salvias zum ersten Mal im Abendlande bekundet wird [1]). — Schliesslich werden die Praepositi der Paulskirche — ein Amt, das schon in einer Grabschrift vom Jahre 526 erscheint [2]) — ermahnt, da sie nun weiter keine Entschuldigung hätten, in der Besorgung der Lichter sich keine Versäumnis zu Schulden kommen zu lassen. Worin eine Rüge für die Vergangenheit erkennbar ist nebst der Veranlassung, welche zu dieser Anordnung geführt hat.

Zwar nicht in einer Inschrift, aber in Beziehung und im Zusammenhang mit einer solchen von älterem Datum ist in der alten Ueberlieferung derselben von der Bibliothek Gregors und seiner Arbeit darin die Rede, worauf wir noch (Nr. 31) zurückkommen.

Unter den dem Andenken Gregors geweihten Inschriften ist die vornehmste seine Grabschrift, die einst in der Peterskirche sich befand und mit derselben zugrunde gegangen ist bis auf drei kleine Bruchstücke, welche im Fussboden der vaticanischen Krypten von Sarti und Settele aufgefunden sind. Der Text aber ist in seltener Weise durch eine ganze Reihe von Zeugen aus dem Mittelalter überliefert. Zuerst von Beda in seiner Angelsächsischen Kirchengeschichte als ein Ehrendenkmal für den, welcher die Bekehrung dieses Volkes auf dem Herzen getragen und ins Werk gesetzt; dann hat sein Biograph Joh. Diaconus sie aufgenommen, sowie die sechs ersten Verse Jacobus a Voragine ebenfalls in dem Lebensabriss. Zuvor findet sie sich in der ältesten Sammlung christlicher Inschriften, der Heidelberger Handschrift, dann kommen die Beschreiber der Peterskirche, Manlius im 12., Panvinius im 16. Jahrhundert, — jener hat zuerst auch die persönlichen Daten am Schluss der Inschrift. Neuerdings, auf Befehl Gregors XVI, ist die Inschrift wieder aufgestellt, in

---

[1]) Vgl. Baron. Ann. ad a. 604, XIV; ed. Mansi, T. XI, p. 52 (der auch den Eingang der Inschrift mitteilt). de Rossi, Bullet. di arch. crist. 1869, p. 85.

[2]) Bei de Rossi, Inscr., T. I, p. 456, 1004. Siehe auch das Fragment p. 542, 1200.

Stein gehauen nach dem Text der Heidelberger Handschrift und dem Schluss bei Manlius, mit Einschaltung jener Fragmente des Originals [1]). Hier folgt der Text nach Beda.

25. Beda, Hist. eccl. II, 1. p. 78 ed. Smith. Joh. Diac. Vit. Greg. IV, 68; bei Mabillon, Act. SS. Bened. Saec. I, p. 482; Bolland. Act. SS. d. XII. Mart., T. II, p. 202; Opp. Gregorii ed. Ben., T. IV, p. 168. Petr. Manlius, Lib. de Basil. S. Petri in Vat. c. 4, ed. Janning Act. SS. Jun., T. VII, 1, p. 42F. Jac. a Vorag., Leg. aur., c. 46, § 15. *Cent. Magdeburg.* Cent. VI. Basil. 1562, c. 10, p. 687. Panvin. zu Platina, Vit. pontif. Lovan. 1572, p. 65 und De basil. Vat. VI, 22, p. 350, ed. Mai. Baron. Ann. ad a. 604, XVII, T. VIII, p. 176; ed. Mansi T. XI, p. 53. Grut. p. 1175, 1, aus cod. Palat. Bosio R. S., p. 36. Aringhi R. S., T. I, p. 251. Ciacon., Vit. pontif. cum notis Oldoin., T. I, p. 406. Fleetwood p. 411, 1. Cancellieri, De secret. basil. Vat., T. II, p. 671. Bunsen, Beschreib. der St. Rom. II, 1. p. 73. Sarti et Settele, App. ad Dionys. Crypt. Vat. p. 125 und p. 80ff. Tab. XXIX (nach der Inschrift mit den Fragmenten). Lau, Gregor d. Gr., p. 300. Mozzoni, Tav. cronol. crit. Sec. VII, p. 75.

SVSCIPE TERRA TVO CORPVS DE CORPORE SVMPTVM
REDDERE QVOD VALEAS VIVIFICANTE DEO
SPIRITVS ASTRA PETIT LETI NIL IVRA NOCEBVNT
CVI VITAE ALTERIVS MORS MAGIS IPSA VIA EST
PONTIFICIS SVMMI HOC CLAVDVNTVR MEMBRA SEPVLCRO
QVI INNVMERIS SEMPER VIVIT VBIQVE BONIS
ESVRIEM DAPIBVS SVPERAVIT FRIGORA VESTE
ATQVE ANIMAS MONITIS TEXIT AB HOSTE SACRIS
IMPLEBATQVE ACTV QVICQVID SERMONE DOCEBAT
ESSET VT EXEMPLVM MYSTICA VERBA LOQVENS
AD CHRISTVM ANGLOS CONVERTIT PIETATE MAGISTRA
ADQVIRENS FIDEI AGMINA GENTE NOVA
HIC LABOR HOC STVDIVM HAEC TIBI CVRA HOC PASTOR AGEBAS
VT DOMINO OFFERRES PLVRIMA LVCRA GREGIS
HISQVE DEI CONSVL FACTVS LAETARE TRIVMPHIS
NAM MERCEDEM OPERVM IAM SINE FINE TENES.
HIC REQVIESCIT GREGORIVS I. PP. QVI SEDIT ANNOS XIII MENSES VI DIES X. DEPOSITVS IV IDVS MARTII.

v. 3. IVRA] Jac. a Vorag.: *vira*, welches Grässe vorzieht. — Varianten des Joh. Diac.: v. 4: *illa*; v. 11: *Anglos ad Christum vertit*; v. 12: *fideique*.

Die reichhaltige Inschrift bietet Anlass zu mancherlei Erwägung, durch den Gedanken wie den Ausdruck, z. B. v. 2: reddere; v. 3: leti jura; v. 10: mystica verba loquens; v. 15: dei consul; v. 16: mercedem operum. Jedoch den Ausdruck

[1]) Sarti et Settele, App. p. 81, not. 1.

wie den dogmatischen Gehalt bei Seite gesetzt, wollen wir nur das mehr Persönliche ins Auge fassen. Das besteht in dem Nachruhm, der ihm zuerkannt wird, im Hinweis auf das unzählige Gute (innumera bona), welches von ihm fortlebe (v. 6). Zuerst seine Mildtätigkeit, die am häufigsten gerühmte Eigenschaft auch in den Grabschriften der Päpste, sowie seine Predigt und Warnung vor dem bösen Feinde (v. 7. 8: Esuriem dapibus superavit, frigora veste, atque animas monitis texit ab hoste sacris). Und diese Predigt in Uebereinstimmung mit seinem Charakter: „er erfüllte durch die Tat, was er in der Rede lehrte“ (v. 9: implebatque actu quicquid sermone docebat), — ein Charakterzug, für den aus der alten Christenheit grade dieses Zeugnis von Gottfr. Arnold hervorgehoben wird [1]). Ebenso heisst es in einer Antiphone auf ihn aus der Liturgie des ersten Advents (s. sogleich Nr. 28):

Quod docuit fieri fecit et ipse prior.

Es ist dasselbe Ehrenprädicat, welches Gregor von Nazianz dem Basilius giebt [2]):

σὺ γὰρ μόνος ἶσον ἔφηνας
καὶ βίοτον μύθῳ καὶ βιότητι λόγον.

Dann folgt eine einzelne Tat, die aber durch das Leben sich hinzieht, die Sorge für die Bekehrung der Angelsachsen: ad Christum Anglos convertit, was er selbst hatte vollbringen wollen, dann durch Augustinus zur Ausführung brachte. Die Summe dieses ganzen Hirtentums ist: „viele Frucht der Herde dem Herrn darzubringen“ (v. 14: ut Domino offerres plurima lucra gregis).

Als Verfasser dieser Grabschrift wird zwar Petrus Oldradius, Erzbischof von Mailand (etwa 784—805), genannt in einem Werk: Successores S. Barnabae apostoli in ecclesia Mediolanensi, welches aus einer vaticanischen Handschrift von Joh. de Diis und dann wiederholt herausgegeben ist: darnach soll er im Auftrage des Papstes Hadrian, dessen Sekretär er gewesen, die Werke Gregors gesammelt und das Epitaphium

1) G. Arnold, Wahre Abbild., T. I, S. 237.

2) Anthol. Palat. VIII, 4, v. 5. Gregor Naz. Opp., T. II, ed. Caillau, p. 1156, v. 17.

gedichtet haben. Die Angabe hat sich verbreitet in handschriftlichen Werken über die Peterskirche von Torrigio und Alfarano: Cancellieri, der sie dort gefunden, nahm sie mit Eifer auf (a. a. O.) und wünschte sich Glück zu dieser Auffindung [1]). Aber nicht zu gedenken, dass die vaticanische Handschrift die Stelle nicht enthält, so ist an sich nicht wahrscheinlich, dass das Grab Gregors, gegen die Sitte seiner Zeit, ohne metrische Inschrift geblieben sei, — wie Sarti und Settele (ohne Cancellieri zu erwähnen) einwenden [2]). Dazu kommt als entscheidend zur Widerlegung, dass die Grabschrift schon von Beda mitgeteilt wird, der mit dem Jahr 731 seine Kirchengeschichte schliesst. Allein wir haben viel frühere Spuren. Und es ist anzunehmen, dass sie unmittelbar nach seinem Tode gesetzt worden.

Zunächst wird auf die Person des Gregor in den Epitaphien zweier bald folgenden Päpste Rücksicht genommen, in denen er als ihr Lehrer (beidemal heisst er magister) erscheint. Der eine ist Bonifacius IV. (608—615), in dessen Grabschrift es heisst (v. 9) [3]):

GREGORII SEMPER MONITA ATQVE EXEMPLA MAGISTRI
VITA OPERE AC DIGNIS MORIBVS ISTE SEQVENS;

wo die monita atque exempla an v. 8 (s. zuvor) und v. 10 (esset ut exemplum mystica verba loquens) der Grabschrift Gregors erinnern. Und noch das Epitaphium des Honorius (625—638) besagt (v. 17) [4]):

SANCTILOQVI SEMPER IN TE COMMENTA MAGISTRI
EMICVERE TVI TAMQVAM [sic] [a]) FECVNDA NIMIS
NAMQVE [b]) GREGORII TANTI VESTIGIA IVSTI
DVM SEQVERIS CVPIENS ET MERITVMQVE GERIS.

[a]) In diesem Verse, den Sarti und Settele als unheilbar bezeichnen, ist wohl statt tamquam zu lesen tamque, — eine dem Verfasser geläufige Form, wie zuvor

1) Ich habe diese Ansicht aufgenommen in meiner Mythologie der christlichen Kunst, Bd. I, 1847, S. 60, Anm. 3, von wo sie in Baxmann, Politik der Päpste, Bd. I, S. 4, übergegangen ist. Sie bedarf jedoch nach dem Obigen der Berichtigung.

2) Sarti et Settele, App., p. 81. Das Zeugnis des Johannes Diac., worauf sie sich auch berufen, aus dem 9. Jahrhundert über die Ursprünglichkeit der Inschrift will nicht so viel sagen.

3) Grut. p. 1166, 1. Sarti et Settele, App., p. 128.

4) Grut. p. 1165, 11. Sarti et Settele, App., p. 131.

teque und im folgenden namque, jamque, meritumque; und die Construction ist: semper in te commenta tam fecunda sanctiloqui tui magistri nimis emicuere.

b) Dieselben wollen statt namque lesen nam qui und dies Pronomen mit geris verbinden; aber geris ist offenbar Endverbum, wie emicuere, steht damit parallel und darf nicht durch qui zu einem Vordersatz gemacht werden, wodurch überdies die Construction schleppend wird: auch ist das que in namque nicht befremdlicher als in jamque.

Hier wird also Papst Gregor gefeiert sowohl als sanctiloquus wie als justus (welches zusammen dem v. 9 der Grabschrift desselben gleichkommt): seine Lehren (commenta) als sehr fruchtbar, sein Wandel voll Verdienst, — mit der Anwendung auf Honorius, dass die Lehren des Meisters in ihm hervorleuchteten, und dass er, da er eifrig den Fusstapfen des Gerechten folgte, auch sein Verdienst besitze. — Es ist immerhin von Gewicht, dass noch auf dem Grabe zweier Nachfolger die Bedeutung und Einwirkung des Mannes solche Anerkennung gefunden.

Ausserdem sind die beiden ersten Verse zuweilen in Grabschriften verwendet, und zwar entlehnt, wie es scheint, aus der Grabschrift Gregors (wo sie den Eindruck machen, an der ursprünglichen Stelle zu stehen, nach dem Zusammenhang von v. 3 und v. 1: spiritus und corpus), — nicht dass umgekehrt der Verfasser der letztern sie vorgefunden habe. So besteht aus ihnen ein Epitaphium vielleicht aus Pavia, welches die Heidelberger Handschrift verzeichnet [1]); und ein anderes, das noch erhalten ist, im lateranischen Museum (Abt. IX, 36) stellt in barbarischer Nachahmung sie voran [2]).

Noch von einer andern Seite kommt ein antwortender und bekräftigender Spruch zu der Grabschrift Gregors oder vielmehr zu einem Werke seines Lebens, welches darin gefeiert wird, der Bekehrung der Angelsachsen. Denn zumal in England lebte das dankbare Gedächtnis dessen: und die Grabschrift des Apostels von England, Augustinus, gestorben ein Jahr nach Gregor, hebt die Mission, die für beide ehrenvoll war, namentlich hervor.

26. Beda, Hist. eccl. II, 3. p. 82. Baron. Ann. ad a. 604, LXII,

---

1) Grut. p. 1168, 1. Fleetwood p. 526, 2.

2) Marini Fratr. Arv., p. 492. Sarti et Settele, App., p. 82.

T. VIII, p. 193; ed. Mansi T. XI, p. 70 (aus Beda). Grut. p. 1167, 7 (aus Baronius). Fleetwood p. 513, 2.

HIC REQVIESCIT DOMNVS AVGVSTINVS DORVVERNENSIS ARCHIEPISCOPVS PRIMVS QVI OLIM HVC A BEATO GREGORIO ROMANAE VRBIS PONTIFICE DIRECTVS... AEDILBERCTVM REGEM AC GENTEM ILLIVS AB IDOLORVM CVLTV AD CHRISTI FIDEM PERDVXIT etc.

Das Grab war im Kloster bei Canterbury, erst ausserhalb, und als der Bau beendet war, innerhalb der Kirche des Petrus und Paulus. Durch eine Verwechselung giebt Gruter an, dass er in Rom juxta templum apost. Petri et Pauli begraben sei [1]).

Auch aus Spanien ist eine Inschrift überliefert, die dem Gregor überhaupt als Kirchenlehrer, insbesondere als Kirchenschriftsteller höchste Anerkennung zollt. Es ist eine der Aufschriften in der Bibliothek des Isidorus, von denen zu Nr. 32 die Rede sein wird.

27. Salazar, Martyrolog. Hispan., T. II, p. 489. Murat., Anecd. ex Ambrosian. bibl, T. II, p. 209. Areval. Opp. Isidori, T. VII, App. p. 181, XI.

QVANTVM AVGVSTINO CLARES TV [a]) HIPPONA [b]) MAGISTRO TANTVM ROMA SVO PRAESVLE GREGORIO.

a) Salazar: *pollet te.*

b) Salazar: *Hyppona.* Murat. Areval.: *Hippone.*

Isidorus von Sevilla, wahrscheinlich Verfasser des Spruchs, ein jüngerer Zeitgenosse Gregors, mit dem sein Bruder Leander, sein Vorgänger im Bistum, in naher persönlicher Verbindung gestanden (wovon noch drei Briefe des Papstes an ihn Zeugniss geben), spricht von ihm in Ausdrücken der Bewunderung. Hier stellt er seinen Ruhm dem des Augustinus gleich; in dem Buch De viris illustribus (c. 40, T. VII, p. 159) erklärt er: Gregor sei durch die Gnade des heiligen Geistes mit einem solchen Licht der Erkenntnis begabt, dass weder in den gegenwärtigen noch in den vergangenen Zeiten einer der Lehrer ihm gleich gekommen.

Die Inschrift endlich über der Figur Gregors auf einer Elfenbeintafel im Schatz der Basilica zu Monza weiset auf seine hochwürdige Abstammung.

---

[1]) Fleetwood hat dieselbe zwar in der Ueberschrift wiederholt, dann aber berichtigt.

28. Mabillon, Iter Ital. in s. Museum Ital., T. I, 1687, p. 213. Abbildung der Tafel sammt der Inschrift bei Gori, Thes. diptych., T. II, p. 215. Tab. VI. Frisi, Mem. stor. di Monza, T. III, p. 5. Tab. XI. Abguss in Gyps von der Arundel Society, s. Oldfield, Catal. Cl. III, c. p. 36.

† GREGORIVS P[re]SVL MERI||TIS ET NOMINE DIGNVS||
VNDE GENVS DVCIT || SVMMVM CONSCEN||DIT HONOREM.

v. 2 Mabillon fehlerhaft: *Quo genus hunc duxit.* Das Missale von Poitiers bei Martene: *duxit.*

Die hohe Würde, unde genus ducit (wie durch Inversion gesagt wird), ist eben die päpstliche, zu der sein Stammbaum hinaufreicht, da Papst Felix (III.) sein atavus gewesen. Damit indes ist der Sinn dieser Inschrift nicht erschöpft. Denn die beiden Verse sind nur der Anfang eines Lobliedes und lassen an das Ganze denken. Zuvor ist zu bemerken, dass diese Tafel mit der zugehörigen, auf welcher König David vorgestellt ist, den Deckel eines Antiphonarium Gregors bilden: sie stehen zusammen als Hymnendichter und Sangesmeister und dienen als solche demselben zur Einfassung. Die Inschrift aber ist hergenommen von der Antiphone auf Gregor, welche in vielen Kirchen durch Jahrhunderte am ersten Adventssonntage bei der Messe vor dem Introitus gesungen worden [1]). Der Spruch wurde jedoch verschiedentlich ergänzt, in Versen wie in Prosa. So heisst es nach jenen beiden Versen in dem Missale von Poitiers (bei Martene a. a. O.), in dem Antiphonar der Angelica in Rom, und wenig verändert in dem Antiphonar von Compiegne, als Titel des Buches [2]):

renovavit monumenta patrum priorum, tunc composuit hunc libellum musicae artis scholae cantorum anni circuli.

Und in einer vaticanischen Handschrift (Regin. 1709) [3]), sowie gleichlautend in dem Antiphonar von St. Gallen, Nr. 390, geschrieben von dem Mönch Hartker [4]):

[1]) Den Nachweis für eine Anzahl Kirchen in Frankreich giebt Martene, De antiq. eccles. ritib. ed. 2, T. III, p. 82. Vergl. Gerbert, De cantu et musica sacra, T. I, p. 250.

[2]) J. M. Thomasii Opp. ed. Vezzosi, T. IV, p. 172 not. Die Benedictiner zu Gregor. M. Opp., T. III, P. 1, p. 650.

[3]) Vezzosi zu Thomasii Opp. a. a. O.

[4]) Lambillotte, Antiphonaire de S. Grégoire, p. 37.

Tradidit hic cantum populis normamque canendi
Quod Domino laudes referant noctuque dieque.

Es wird also beidemal sein Verdienst um den Kirchengesang gepriesen. Worauf in dem Lobgedicht noch von sonstigem Verdienst die Rede ist und schliesslich der schon erwähnte Vers den Charakterzug giebt: quod docuit fieri, fecit et ipse prior. — In dem Antiphonarium von S. Gallen aber (bei Gerbert a. a. O.) folgt auf die beiden Verse das allgemeine und höchste Lob, in Bezug auf den summus honor des päpstlichen Stuhles, den er bestiegen:

Quem vitae splendore, suae mentisque sagaci
Ingenio potius compsit, quam comptus ab illo est.

Es war der letzte der Kirchenväter, von dem man solches aussagte.

Inschriften in Bibliotheken des christlichen Altertums.

An die schöpferische Periode der Kirchenväter schliesst sich das Zeitalter literarisch sammelnder Tätigkeit und dem entsprechend die Anlegung von Bibliotheken, besonders in Klöstern: womit der ostgothische Staatsmann Cassiodorus am Abend seines Lebens ein schönes Beispiel gegeben hat. Indes haben auch zuvor die Kirchenväter nicht ohne Bücher sich beholfen. Und aus beiden Perioden finden sich Inschriften von Bibliotheksräumen: worauf wir schliesslich (soweit das christliche Altertum sich erstreckt) noch achten, da sie das Andenken von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern überliefern und einer charakteristischen Tätigkeit zum Zeugnis dienen.

Die Büchersammlungen der Kirchenväter, von denen wir Nachricht haben, waren teils für den persönlichen Bedarf angelegt und dadurch der Zerstreuung unterworfen, oder sie erfüllten einen bleibenden öffentlichen Zweck. Der Vater der Kirchengeschichte, von dessen umfänglicher literarischer Ausrüstung bekannte neuere Schriften handeln, hätte dieses Amtes nicht warten können, wenn nicht für die Erhaltung und Zugänglichkeit des Materials seit Jahrhunderten ihm vorgearbeitet

wäre. So hatte Alexander, Bischof von Jerusalem (um 212 bis 251), daselbst eine Bibliothek zustandegebracht, welche dem Eusebius, wie er rühmt, Stoff zu seinem Geschichtswerke bot, namentlich reich an Briefen kirchlicher Männer war (Euseb. Hist. eccl. VI, 20). Und der Presbyter Pamphilus zu Cäsarea, Märtyrer im Jahre 309, hatte sowohl die sämmtlichen auf seine Zeit gekommenen Schriften des Origenes als die Werke anderer Kirchenschriftsteller gesammelt, welche Eusebius in dessen Leben, dem dritten verloren gegangenen Buch verzeichnete. (Euseb. Hist. eccl. VI, 32. Hieronym. Apologet. adv. Rufin. II, 23; De vir. illustr. c. 75.)

Von Inschriften aber, die hier aufzuführen sind, gehört die erste nicht dieser Art von Bibliotheken, welche die kirchliche Literatur umfassen, sondern der Bibliotheca sacra nach der Benennung des Hieronymus an. Sie ist von Paulinus von Nola verfasst und durch die Mitteilung an seinen Freund Sulpicius Severus erhalten.

29. Zu Nola in einer der beiden Sakristeien der alten Kirche des Felix. Paulin. Epist. XXXII, 16, p. 205 ed. Murat. Remondini, Della Nolana eccles. storia, T. I, p. 413. du Cange, Constantinopolis christ., Lib. III, p. 60. Bottari, Roma sotterr., T. I, p. 68. Bingham, Orig., Vol. III, p. 249; Vol. V, p. 95. Marini bei Mai, p. 128. Metrisch übersetzt bei Augusti, Beiträge zur christl. Kunstgesch., Bd. I, S. 169.

SI QVEM [a] SANCTA TENET MEDITANDI [b] IN LEGE VOLVNTAS
HIC POTERIT RESIDENS SACRIS INTENDERE LIBRIS.

a) Remondini: QVAM.

b) Die Ausgaben des Paulinus von Rosweydus (1622), Lebrun (1685), Muratori haben *meditanda*; hingegen du Cange, Remondini, Bingham, obwohl er auf die Ausgabe des Rosweydus sich beruft, Marini lesen *meditandi*. Und das ist ohne Zweifel das Richtige, wie aus v. 2 folgt, wo das *intendere* der *voluntas* in v. 1 entspricht: es ist aber nicht eine *sacra voluntas* beim Lesen, sondern zu lesen gemeint. Bestätigt wird diese Leseart durch das sogleich zu erwähnende: in lege Domini meditantium.

Ebenso hatten die vier Kapellen (cubicula), welche in der von ihm neu erbauten Basilica des Felix an den Langseiten sich befanden, ausser der sepulcralen, die Bestimmung, zu einem stillen Aufenthalt zu dienen:

Orantium vel in lege Domini meditantium (c. 12, p. 203).

Auch diese Kapellen waren mit Inschriften versehen, die Paulinus aber nicht mitgeteilt hat.

Jene alte Kirche des Felix hatte im Anschluss an ihre

Apsis zwei kleine Apsides (conchulae) als Sakristeien: die eine für die Bereitung des Abendmahls (c. 13, p. 204), wie auch die Inschrift besagt: qua veneranda penus conditur (c. 16, p. 205); die andere, von der hier die Rede ist, um in ihrem weiten Raum die Betenden aufzunehmen. Genauer giebt die Inschrift die Bestimmung an: „Wenn jemand das heilige Verlangen hat meditandi in lege, kann er hier weilend sacris intendere libris.“ Beide Glieder des Satzes geben wichtige Aufschlüsse.

Zuvörderst erhellt, dass hier vom Lesen die Rede ist und nicht vom Hören [1]), dem so wenig das eine als das andere Prädikat entspricht. Denn wer die biblische Vorlesung hört, hat es mit dem lebendigen Wort, nicht mit dem Buch in der Hand des Vorlesers zu tun; er kann auch nicht nachsinnen über das Gesetz, da er seine Aufmerksamkeit auf den Vortrag richten muss. Und will er über das Gehörte nachdenken, so ist das nicht an den Ort geknüpft. Auch war nicht die Sakristei der Ort, wo aus der Bibel vorgelesen wurde, sondern in der Kirche selbst die Kanzel (Ambon); und es bildeten diese lectiones einen Hauptbestandteil des Gottesdienstes. Darauf bezieht sich die Inschrift des Ambon in der alten Peterskirche zu Rom, welche an den Vorleser sich richtet [2]):

SCANDITE CANTANTES DOMINO DOMINVMQVE LEGENTES
EX ALTO POPVLIS VERBA SVPERNA SONENT.

Von der Höhe sollen die erhabenen Worte der Gemeinde erschallen: das ist etwas anderes als das meditari in lege.

---

1) Das ist die Auslegung von du Cange, dem die Herausgeber des Paulinus Lebrun (T. I, Not. p. 75) und Muratori (p. 917, not. CLXXII) folgen, dass die Inschrift auf biblische Vorlesungen ziele, die nach dem Gottesdienst in der Sakristei stattgefunden hätten: was nach dem Obigen abzulehnen ist. Zwar beruft sich du Cange auf den Gebrauch in der griechischen Kirche; wie es aber auch damit sich verhalte, so ist er für den vorliegenden Fall, überhaupt den Gebrauch im Abendlande nicht beweisend. Jedenfalls ist orare (was du Cange auch darauf bezieht) nebst meditari in lege, und das Anhören von Bibelvorlesungen zweierlei.

2) *Cod. Einsidl.* p. 359, 11, ed. Mabillon, Vet. Annal. ed. nov.; p. 60, ed. Urlichs. Murat., Thes., p. 1922, 6. Und aus S. Martini Marini bei Mai p. 182, 1.

Die *lex* ist hier das Wort Gottes überhaupt, die ganze heilige Schrift, wie es im Sprachgebrauch nicht minder als im Ideenkreise des christlichen Altertums liegt, auch das Christentum ohne weiteres als lex zu bezeichnen. Paulinus selbst spricht sich darüber aus in einer Inschrift, die er dem Sulpicius Severus auf dessen Verlangen für das von ihm erbaute Baptisterium in Primuliacum schickte, welches in der Mitte zwischen zwei Kirchen stand [1]):

AMPLA DEDIT POPVLO GEMINIS FASTIGIA TECTIS
LEGIBVS VT SACRIS CONGRVERET NVMERVS. . .
LEX ANTIQVA NOVAM FIRMAT VETEREM NOVA COMPLET
IN VETERI SPES EST IN NOVITATE FIDES.

Da wird die antiqua und die nova lex unterschieden; wogegen die Inschrift der Bibliothek des Agapetus (Nr. 31) unter der divina lex die beiderseitige Offenbarung zusammenfasst. Gleichwie in der Inschrift der Bibliothek des Isidorus von Sevilla eine Bibelhandschrift durch volumina geminae legis und in einer Inschrift von Alcuin der Bibeltext durch sacrae famina legis bezeichnet wird (s. unten S. 262 u. 263). — Das *meditari* in lege aber ist aus dem ersten Psalm und andern Psalmen genommen: es erscheint das „Sinnen über dem Gesetz", nämlich das andachtsvolle Bibellesen derer, die darnach Verlangen trugen, gradezu als eine Ergänzung des öffentlichen Gottesdienstes. Und es ist bemerkenswert, dass eigne Räume dafür in beiden Kirchen angeordnet waren: die eine conchula an der Apsis in der alten, die cubicula an den Langseiten in der neuen Kirche des Felix. Zum andern lässt die Inschrift erkennen, dass in diesen Räumen Exemplare der heiligen Schrift zur Hand waren; denn die libri sacri sind die Voraussetzung für beides, das intendere und das meditari. Es begreift sich, dass die wenigsten von denen, die zur Kirche kamen, im Besitz von Bibelhandschriften waren; aber solche waren daselbst den Gläubigen zugänglich, — eine für die Pflege des christlichen Lebens wichtige, auch principiell in Bezug auf das Recht des Bibelgebrauchs bedeutsame Veranstaltung. Die

---

[1]) Paulin. a. a. O. c. 5, p. 197. Marini bei Mai p. 172f.

Inschrift aber, die von beiden Tatsachen Zeugnis giebt, muss für ein Denkmal ersten Ranges aus der alten Kirche angesehen werden.

Bibliographisch freilich war es ein eingeschränktes Terrain: eine Sakristei mit heiligen Büchern. Hundert Jahre später treffen wir auf ein Epigramm, das eine wirkliche Bibliothek bezeichnen soll, von Ennodius, Bischof von Pavia (511 bis 521) [1]).

30. In Pavia. Ennodii Lib. II. Carm. CXXIII. Opp. ed. Sirmond, p. 636, und in Sirmondi Opp., T. I, p. 1897. Galland. Bibl. Patr., T. XI, p. 212.

In cubiculo super codices in ordine positos.

ISTE CALLIS EST SVPERNAM QVI PARAT POTENTIAM
LVX PVDORIS ESCA MENTIS FAX MEDELA CLARITAS
MVNDI FAECE QVI FVCANTVR HVNC TENERE NESCIVNT.

Es tritt der Gedanke der Aufklärung voran, die dort zu haben ist: lux pudoris, fax, claritas; zugleich ist von der Nahrung des Geistes die Rede. Doch auch von einer medela; und es wird die sittliche Voraussetzung für den Zugang zu dieser Literatur angedeutet: „die von der Hefe der Welt gefärbt werden, können diesen Weg nicht einhalten", der, wie es zu Anfang heisst, „mit höhern Kräften ausrüstet". — Uebrigens ist die Fassung des Gedichts ziemlich unklar: ohne die Ueberschrift würde man die Beziehung nicht erkennen. Zwei Verse, die noch folgen, erscheinen fremdartig, obwohl sie dem Versmass nach dazu gehören.

Dagegen hat die folgende päpstliche Inschrift historischen Gehalt und Wert.

31. In Rom. *Cod. Einsidl.* p. 362, 51, ed. Mabillon; p. 65, ed. Urlichs. Murat. Thes. p. 1822, 6. Blasius bei Oderici Diss. p. 301. Marini bei Mai p. 181, 2.

In bibliotheca S. Gregorii, quae est in monasterio clivi Scauri [a]).

SANCTORVM VENERANDA COHORS SEDET [b]) ORDINE longo [c])
DIVINAE LEGIS MYSTICA DICTA DOCENS
HOS INTER RESIDENS AGAPETVS IVRE SACERDOS
CODICIBVS PVLCHRVM CONDIDIT ARTE LOCVM
GRATIA PAR CVNCTIS SANCTVS LABOR OMNIBVS VNVS
DISSONA VERBA QVIDEM SED TAMEN VNA FIDES.

a) Cod. Einsidl.: *Tuuri.*
b) Urlichs: *sed et*; doch hat schon Mabillon das richtige *sedet.*
c) Der fehlende Versfuss von Marini ergänzt.

1) Ein anderes Epigramm des Ennodius bezieht sich auf solche

Die Inschrift verewigt zunächst das Gedächtnis des Papstes Agapetus (535—536)[1]), dass er „den Büchern den schönen Ort gegründet habe“: das heisst nicht bloss einen leeren Raum, sondern er hat auch für die Bibliothek gesorgt. Es wird ferner die kunstreiche Herstellung bemerkt; der Raum war mit Bildern geschmückt: „in langer Reihe sitzt die ehrwürdige Schar der heiligen Schriftsteller und zwischen ihnen Bischof Agapetus“ als der Stifter, — wie in den Mosaiken der Kirchen der Stifter zwischen Heiligen erscheint. Denn das sedet und residens kann nicht anders als beiderseits von ihrer Figur verstanden werden: von Büchern lässt sich nicht sagen, dass sie sitzen. Unter der Schar der Heiligen aber, welche divinae legis mystica dicta docet, sind ohne Zweifel die doctores, die Kirchenlehrer, zumal die Schriftausleger verstanden, — als die Verfasser der Codices, die hier gesammelt waren; also nicht bloss die Verfasser biblischer Bücher, aus denen allein die Bibliothek doch nicht bestanden haben kann.

Aufschriften, wie der Titel anzeigt, n. III, p. 600: De epigrammatis per armaria domni Fausti factis.

[1]) Eine andere Auslegung giebt Blasius a. a. O., indem er das Verhältnis des Agapetus und Gregorius umkehrt: „Gregorius habe die Bibliothek gegründet, und nachmals eam refecit Agapetus nescio quis episcopus.“ Allein die beiden Zeugnisse der Inschrift und der Ueberschrift stehen sich nicht gleich: das eine ist das urkundliche, das andere ist Zutat des Mönchs von Einsiedeln oder seines Gewährsmannes. Letzterer sagt nicht einmal, dass Gregor die Bibliothek gegründet habe, er nennt sie nur nach ihm; aber die Inschrift sagt ausdrücklich: Agapetus *condidit* codicibus locum, — das ist etwas anderes als *refecit*. Wie sollte auch ein fremder Bischof dazu kommen, mit der Bibliothek Gregors sich zu befassen, und dann mit solcher Inschrift gefeiert zu werden, wo doch Name und Prädikat vor allem an den Papst Agapetus [I.] denken lässt. Diesem ist die Stiftung auch zuzutrauen (wie oben nachgewiesen wird). Und das Prädikat jure sacerdos ergiebt sich aus der Grabschrift seines unmittelbaren Vorgängers Johannes II., worin derselbe verus *sacerdos* heisst, nachdem er zuvor primus *jure* levita (Archidiaconus) gewesen, Grut. p. 1166, 5; Sarti et Settele, App. p. 124. Ganz anders ist es mit der noch stehenden Inschrift in S. Sabina, welche auch eine Gründung anzeigt und zwar durch den Presbyter Petrus, der aber kein Fremder mehr war: er wird nicht allein näher bezeichnet de gente Illyrica, sondern es steht auch der Name des Papstes Coelestinus voran.

Sie werden schliesslich charakterisirt, indem das Göttliche und das Menschliche in ihnen sowohl unterschieden als zusammengefasst wird: gleiche Gnade, einerlei heilige Arbeit sei ihnen eigen gewesen; zwar verschiedene Worte, aber ein Glaube. Es wird damit in der Mannigfaltigkeit des Ausdrucks die Einheit der kirchlichen Ueberlieferung bekundet.

Das ist aus dem dogmatischen Bewusstsein des römischen Kirchentums gesprochen. Das historische Zeugnis dieser Inschrift aber bleibt eine wertvolle Ergänzung zu der Kunde, die von den gleichartigen erfolgreichen Bestrebungen des Cassiodorus auf uns gekommen ist. Dieser hatte in Gemeinschaft mit dem Papst Agapetus eine theologische Schule in Rom errichten wollen; es schlug aber fehl, „weil ein Werk des Friedens in unruhiger Zeit nicht Raum findet“ [1]). Cassiodor zog sich im Jahre 538 von den Geschäften zurück und gründete in Squillace ein Kloster mit einer Bibliothek, in der er einen grossen Schatz theologischer und allgemein wissenschaftlicher Bücher mit Eifer und Umsicht zusammenbrachte. Die Inschrift aber beweiset, dass dieser Papst dasselbe Interesse gehegt und zu Rom wenigstens dem stillen Studium eine heimische Stätte bereitet hat, dem Cassiodor darin noch vorangehend. Und dafür ist die Inschrift die einzige Urkunde; das römische Pontificalbuch in seinem Bericht über Apagetus, der allein über dessen Sendung nach Constantinopel sich verbreitet, schweigt davon.

Die Ueberschrift des Mönchs von Einsiedeln bezeichnet als den Ort der Inschrift die Bibliothek des h. Gregor, welche im Kloster ad clivum Scauri (nicht Tauri) sich befinde. Es ist das Kloster des Andreas auf dem cölischen Hügel, welches Gregor der Grosse vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl erbaute, wo er selbst als Mönch gewohnt hat und Abt gewesen ist. Wenn die Inschrift, als der Mönch von Einsiedeln sie las, noch an ihrer ursprünglichen Stelle stand, so muss Gregor den Bau mit der Bibliothek des Agapetus in das von ihm erbaute Kloster aufgenommen haben: was um so wahrscheinlicher ist, da der Ort der

[1]) Cassiodor., De instit. div. lit. Praefat.

Inschrift auch als Bibliothek bezeichnet wird. Es wäre aber auch möglich, dass die Inschrift versetzt worden. — Die weitere Nachricht in der Ueberschrift, dass Gregor daselbst seine Dialogen geschrieben (ubi ipse dyalogorum scripsit), mag einer Ueberlieferung in diesem Kloster entstammen, die aber schwerlich gegründet ist. Denn er hat diese Bücher, worin er der Erbauung des Klosters gedenkt und dass er dort Abt gewesen, als Papst im Jahre 593 oder 594 verfasst, also nicht als Bewohner einer Mönchscelle, — wenn er auch bei seiner literarischen Tätigkeit, noch auf dem päpstlichen Stuhl, der Bibliothek seines Klosters öfter zugesprochen haben mag.

Wir kommen schliesslich auf die Inschrift zurück, die als Epitaphium des Origenes bis auf die neueste Zeit gegolten hat (s. o. S. 209), aber vielmehr diesem Zusammenhang, den Bibliotheks-Inschriften zuzuweisen ist.

32. a) Aus einer Handschrift von Origenes *περὶ ἀρχῶν* zu Corbie, herausg. von Mabillon u. A., s. Nr. 1, a.

b) In Sevilla. Salazar, Martyrolog. Hispan., T. II, 1652. d. IV. Apr. p. 489. Huetius, Origeniana lib. II, 1685, p. 228; Opp. Origen. ed. de la Rue, T. IV, 2, p. 284 (aus Guido). Murat., Anecd. ex Ambros. bibl., T. II, 1698, p. 208 (aus einer ambrosian. Handschrift, als unedirt). Fabric., Bibl. med. et inf. latin., ed. Mansi, T. V, p. 316. Florez, España sagr., T. IX, p. 47. 67. Areval., Opp. Isidori, T. VII, App. p. 180 (dessen Text hier folgt); vgl. T. II, p. 1ff.

Versus qui in bibliotheca S. Isidori episcopi Hispalensis legebantur.

ILLE ORIGENES EGO DOCTOR VERISSIMVS OLIM [1])
PRAEREPTVS SVBITO LINGVA NOCENTE FVI
CONDERE SI CREDIS STVDVI TOT MILIA LIBROS
QVOT LEGIO MISSOS DVCIT IN ARMA VIROS
NVLLA MEOS VNQVAM TETIGIT BLASPHEMIA SENSVS
SED VIGIL ET PRVDENS TVTVS AB HOSTE FVI
SOLA MIHI CASVM PERIARCHON DICTA DEDERVNT
HIS ME CONIECTVM IMPIA TELA PREMVNT.

---

[1]) Die Handschriften wie die Ausgaben bieten zahlreiche Varianten. Nach v. 1 schaltet Salazar die Verse ein:

QVEM PRIMVM FIDEI GRAECIA [a]) CLARA DEDIT
CELSVS ERAM MERITIS ET CLARVS COPIA FANDI.

[a]) Mabillon: GRATIA.

Den ersten derselben hat auch Mabillon, der aber die folgenden beiden Verse bei Salazar, deren letzter der zweite bei Arevalus ist, weglässt. v. 3. Mabillon: si mihi credere vis libros tot millia scripsi. v. 4. Sala-

Da ist nicht von Leben und Sterben, sondern von Lehre und Schriften des Origenes die Rede, der einst ein Lehrer der lautersten Wahrheit gewesen und die Zahl seiner Schriften auf Legion (6000) gebracht habe, — wie die Sage ging [1]): worüber Hieronymus öfter sich aufhält [2]) und was er (an der zuvor S. 253 angef. Stelle) auf noch nicht ein Dritteil ermässigt. Keine Blasphemie habe jemals seinen Geist berührt: das ist Abwehr eines Vorwurfs, der von seinen Gegnern erhoben wurde, einem Theophilus, Bischof von Alexandrien, nach dessen Ausspruch in einem Osterbriefe vom Jahre 402 Origenes alle Häretiker magnitudine blasphemiae übertroffen habe [3]); und Andern (Methodius, Eustathius, Apollinaris) mit ihm, welche von Socrates (Hist. eccl. VI, 13) gerügt werden, dass sie schmähsüchtig viele verführten, den Origenes velut blasphemum zu meiden, — wovon im Abendlande die Kunde umlief durch die Uebersetzung jenes Osterbriefes von Hieronymus und die Historia tripartita des Cassiodor [4]). Vielmehr, fährt die Inschrift fort, wachsam und klug sei er sicher vor dem Feinde gewesen, — das ist derselbe Feind, vor dem Gregor der Grosse laut seiner Grabschrift die Selen verwahrt hat (oben Nr. 25, v. 8). Lediglich die Reden von den Grundlehren (in den Büchern περὶ ἀρχῶν) hätten ihn zu Falle gebracht. — Diese Erklärung ist bezeichnend für die Anerkennung und Unterscheidung der Schriften des Origenes. In der Tat knüpft sich die Verdammung an das genannte Werk, aus welchem Kaiser Justinian alle Stellen zog, die er seiner Verurteilung zum Grunde legte: während die Commentare zur heiligen Schrift hoch angesehen und benutzt blieben. Daher Cassiodor über Origenes das zweiseitige Urteil fällen konnte, nach dem Vor-

---

zar: nostros ducit; Mabillon: missos mittit. v. 6. Mabillon: sed probus atque vigil. v. 8. Salazar: congestum. Ebendas. Salazar: tela proterva; Mabillon: undique tela.

1) Epiphan., Adv. haeres. LXIV, 63.

2) Hieronym., Apolog. adv. Rufin. II, 13. 22. 23.

3) Theophil., Epist. paschal. interpr. Hieron. c. 16. Galland. Bibl. patr., T. VII, p. 629.

4) Hieronym., Epist. XCVIII, c. 16. Opp. ed. Vallars., T. I, p. 593. Cassiodor., Hist. tripart. X, 11. Opp. T. I, p. 358.

gang des Sulpicius Severus (Dial. I, 9), aber in schärferer Fassung: ubi bene, nemo melior; ubi male, nemo pejor [1]).

Indes wird der Sinn durch den Zusammenhang und die Oertlichkeit näher bestimmt. Denn dies Epigramm steht nicht allein, sondern ist eines von vielen, welche eine Reihe von Kirchenschriftstellern kurz charakterisiren, indem sie teils angeredet werden, teils in eigner Person sprechen oder von ihnen in dritter Person geredet wird: die Ordnung ist in verschiedenen Handschriften verschieden. Bei Arevalus steht Origenes an zweiter Stelle: die übrigen sind Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, Cyprianus; und die Dichter Prudentius, Avitus, Juvencus, Sedulius; ferner Eusebius, Orosius, zuletzt Gregor der Grosse und Leander, worauf die Juristen und Mediciner folgen. — Die Ueberschrift des Ganzen ist nach einer Handschrift in Madrid und ähnlich in einer vaticanischen: titulus bibliothecae a domno Isidoro editus (bei Areval., Isidor. T. II, p. 24); in der ambrosianischen (s. zuvor): versus qui olim in bibliotheca Sancti Isidori etc. legebantur: — jener Lesung folgt Salazar, dieser Arevalus. Was für eine Bibliothek? Letzterer vermutet: die Epigramme, seien sie von Isidor oder einem andern verfasst, möchten den Büchern, deren Verfasser sie preisen, beigefügt gewesen und später von Braulio oder einem andern gesammelt sein. Aber die Handschriften sprechen nicht von Büchern, sondern von der Bibliothek des Isidorus. Es scheint doch, dass die Epigramme als Inschriften dieses Raumes, oder vielmehr der Schränke auf die dort aufgestellten Werke sich beziehen, — wie aus ihnen selbst zu entnehmen ist. Denn eine Einleitung, welche überhaupt ermahnt zu lesen und nicht faul zu sein (sie steht voran in der Handschrift zu Madrid und bei Salazar, bei Arevalus unter n. XIV), hat diesen Anfang:

Permultos (al. l.: Non fucos) libros gestant *haec scrinia* nostra:
Qui cupis, ecce lege, si tua vota libent;

woraus auch hervorgeht, wenn man die folgende Anrede frater hinzunimmt, dass diese Büchersammlung nicht bloss zum

1) Cassiodor., Instit. div. litt. c. 1, T. II, p. 540.

Privatgebrauch des Isidorus diente. Das Epigramm auf die Werke des Eusebius und Orosius lautet (n. XI):

Historias rerum et transacti tempora secli
Condita *membranis* haec simul *arca* gerit.

Und von Hieronymus heisst es (n. VI):

Hieronyme interpres, variis doctissime linguis,
Te Bethlehem celebrat, totus te personat orbis.
Te quoque *nostra* tuis promit *bibliotheca* libris.

In allen diesen wird durch membrana und libri, arca (der Kasten für die Handschriften) und scrinia Inhalt und Einrichtung der Bibliothek, deren Name überdies in der letzten vorkommt, deutlich bezeichnet. Wahrscheinlich ist Isidorus der Verfasser, wie denn die Epigramme mit seinen Zeitgenossen, Gregor dem Papst und Leander seinem Bruder abschliessen. — Beides, diese Abfassung und die inschriftliche Verwendung der Epigramme, spricht der alte Katalog der Bibliothek des Klosters Lorsch aus, in welchem dieselben unter andern Schriften des Isidorus aufgeführt werden: versus qui scripti sunt in armaria sua ab ipso (Isidoro) compositi [1]).

Das erste Epigramm in der Ausgabe des Arevalus (welches von der voranstehenden Einleitung nicht unterschieden ist, auch den Titel des Buchs am Rande nicht bei sich hat [2]), — bei Salazar fehlt es ganz) verdient noch angemerkt zu werden:

Hic geminae radiant veneranda volumina legis,
Condita sunt pariter hic nova cum veteri.

Das sind die Bücher Alten und Neuen Testaments, — die *gemina lex* nach dem Sprachgebrauch, der vorhin angezeigt worden (zu n. 29; s. auch 33b.). Womit verglichen werden mag (auch für den bibliothekarischen Ausdruck *condita*, bewahrt, nämlich aufgestellt) das juristische Epigramm n. XIV:

Conditur hic juris series amplissima legum,
Veridico Latium quae regit ore forum.

---

[1]) Das Verzeichnis der Schriften des Isidorus aus diesem Katalog nach der Heidelberger Handschrift bei Arevalus, Isidor., T. I, p. 390; vgl. T. II, p. 7. Der ganze Katalog bei Mai, Spicileg. Roman., T. V, p. 187.

[2]) Doch wird es richtig erklärt von Arevalus T. II, p. 5. 6.

Das vorletzte dieser Epigramme, auf Gregor den Grossen, ist schon vorhin n. 26 vorgekommen.

So tritt diese Folge von Inschriften der Bibliothek des Isidorus zu Sevilla in eine Reihe mit denen der Bibliotheken des Ennodius zu Pavia, des Agapetus zu Rom, von denen zuvor die Rede war. — Auf der andern Seite steht die Inschrift des Alcuinus in einem Kloster, dem er vorstand.

33. a) Alcuin., Carm. CVII, Opp. ed. Froben., T. II, p. 216.

Ubi libri custodiuntur.

PARVVLA TECTA TENENT COELESTIS DONA SOPHIAE
QVAE TV LECTOR OVANS PECTORE DISCE PIO
OMNIBVS EST GAZIS MELIOR SAPIENTIA DONIS
QVAM MODO QVI SEQVITVR LVCIS HABEBIT ITER.

Wo die Gaben der himmlischen Weisheit, welche das kleine Gemach umschliesst, dem Leser zu frommer Aneignung empfohlen werden: einer Weisheit, deren Nachfolge auf den Weg des Lichtes führt. Ein anderes Epigramm desselben Verfassers eröffnet den Blick in das Arbeitszimmer der Abschreiber, das Scriptorium, und ihre Tätigkeit, welches beginnt:

b) Alcuin., Carm. LXVII l. c. p. 211.

Ad Musaeum libros scribentium.

HIC SEDEANT SACRAE SCRIBENTES FAMINA LEGIS
NEC NON SANCTORVM DICTA SACRATA PATRVM
etc.

die also mit der heiligen Schrift (sacra lex) und den Schriften der Kirchenväter beschäftigt waren und weiterhin ernstliche Ermahnungen empfangen.

Schliesslich gedenke ich des Planes zu einer grossen Klosteranlage vom Jahre 820 in der Bibliothek von St. Gallen, worin für beide Zwecke durch ein zweistöckiges Gebäude gesorgt war, dessen Bestimmung die Worte anzeigen: infra sedes scribentium — supra bibliotheca. (Keller, Bauriss des Klosters S. Gallen S. 20 und in dem Riss.)

Das sind die gesegneten Stätten, in welchen die Texte der christlichen wie der klassischen Literatur aus dem Altertum bewahrt und fortgepflanzt wurden.

Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther.

Von

Prof. Dr. **Adolf Harnack**

in Leipzig.

In dem denkwürdigen 67. Kapitel der Apologie des Justin, in welchem der sonntägliche Gottesdienst der Christen geschildert wird, heisst es [1]): *καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.* Wir erfahren hieraus, dass die Predigt bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom einen bestimmten Platz in der feststehenden Ordnung des Gottesdienstes erhalten hat, dass sie fast ausschliesslich schon als eine amtliche Function des Gemeindevorstehers gegolten haben muss und an das geschriebene und verlesene Apostel- und Prophetenwort gebunden war [2]). Somit war sie bereits Cultus-Predigt von esoterischem, exegetischem, paränetischem Charakter, ihrem Zwecke nach scharf geschieden von der Missions-Predigt, ihrer Form nach nicht mehr zu vergleichen mit den freien Wechselgesprächen und Lehrreden,

[1]) Justini Opp. edid. Otto, edit. III (1876), p. 184sq.

[2]) Vgl. Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter (1854) S. 244ff.

welche in den gottesdienstlichen Versammlungen der paulinischen Gemeinden der Anfangszeit von Allen gehalten werden konnten, die das *χάρισμα τῆς διδαχῆς* besassen [1]). Schon in dem zweiten Jahrhundert wird übrigens zwischen der Predigtweise der abendländischen und morgenländischen Kirche der Unterschied gegolten haben, dass hier das exegetisch-theoretische, dort das paränetisch-praktische Moment überwog. Wenigstens führen alle Zeugnisse, die wir über die öffentliche Predigt im Abendlande durch Tertullian, Cyprian u. A. besitzen [2]), darauf, dass die abendländische Kirche den Hauptnachdruck in der Predigt auf exhortatio, castigatio, censura divina gelegt hat [3]). Damit in Zusammenhang trugen die Predigten im Abendlande einen schlichteren, kunstloseren Charakter als die oratorischen, alexandrinisch-gelehrten Homilien des Morgenlandes [4]). Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts schon muss im Orient und Occident die ursprünglich esoterische und paränetische Cultuspredigt durch Eindringen eines neuen Elementes wesentlich modificirt worden sein: nach Einrichtung des Katechumenats wurde sie nicht mehr allein vor vollbürtigen Gläubigen, sondern auch vor den Katechumenen gehalten [5]). Didaktische und apologetische

[1]) Vgl. 1 Kor. 12. 14. Röm. 12, 6 ff.

[2]) Stellen bei Augusti, Denkwürdigkeiten Bd. VI (1823), S. 262 ff. 281 ff.; Th. Harnack a. a. O. S. 353 ff. 364 ff.

[3]) Indirect wird dies auch durch die ethisch-asketischen Abhandlungen der abendländischen Väter bestätigt, während Homilien und exegetische Tractate fehlen. Ueber Hippolyt, seine Homilien und sein Verhältnis zu Origenes vergl. Photius, Biblioth. cod. 121; Hieronymus, De vir. ill. 61; Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols Bd. III (1875), S. 352 f. 374. Anm. 184. 381 ff. Charakteristisch ist, dass Tertullian (Apolog. 39) als Inhalt der öffentlichen Predigt „exhortationes, castigationes et censura divina" nennt, während Origenes (contra Cels. III, 50) von den Gottesdienst feiernden Christen schreibt: *οἱ δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων προτρέποντες μὲν ἐπὶ τὴν εἰς τὸν θεὸν τῶν ὅλων εὐσέβειαν.*

[4]) Ueber die vielbesprochene Nachricht des Sozomenus (Hist. eccl. VII, 19): *οὔτε δὲ ὁ ἐπίσκοπος, οὔτε ἄλλος τις ἐνθάδε* (scil. Romae) *ἐπ' ἐκκλησίας διδάσκει* siehe das Richtige bei Bunsen (Hippolytus und seine Zeit Bd. I [1852], S. 231. 352) u. Th. Harnack (a. a. O. S. 246 f.).

[5]) Vgl. Th. Harnack a. a. O. S. 366 ff. Dort auch die Belegstellen.

Tendenzen treten nun mehr und mehr in den Vordergrund; manches musste verschwiegen oder, nur den Eingeweihten verständlich, angedeutet werden. Die disciplina ecclesiae nimmt allmählich die Form einer schulmässig ausgebildeten Lehrdisciplin an und diese Wandelung muss sich notwendig in dem Charakter der Gemeindepredigt abgespiegelt haben.

Wir glaubten bisher, keine Predigten aus jener älteren Zeit, von welcher Justin zeugt, zu besitzen. Sie wären die wichtigsten Documente, aus denen wir direct auf die in der Grosskirche damals geltende Populärdogmatik schliessen könnten. Für die Feststellung grade dieser sind wir ja auf spärliche Zeugnisse angewiesen. Die apologetischen Werke aus jener Epoche sind sehr wenig geeignet, diesen Mangel zu decken; die polemischen Schriften — zudem fast sämmtlich nur in Bruchstücken erhalten — dürfen für das Zeitalter der entstehenden katholischen Kirche nur mit grosser Behutsamkeit zur Ermittelung der gemein-christlichen Denkweise herangezogen werden: man muss sich bescheiden nur aus dürren Büchertiteln, wie sie uns Eusebius überliefert hat, und aus Ausführungen, wie sie der Hebräer-, Clemens-, Barnabas-Brief, der Hirt des Hermas und der justinische Dialog mit Trypho bieten (vgl. auch des Celsus „Wahres Wort"), einige Hauptschlüsse zu ziehen. Bis heute sind dieselben freilich noch nicht gezogen worden: das einseitige Interesse an solchen Lehrbildungen, die in bestimmte, noch jetzt gültige Formeln ausliefen, wie es die dogmengeschichtlichen Arbeiten auch noch der Neuzeit mit wenigen Ausnahmen bestimmt, steht den Versuchen, die christliche Denkweise einer bestimmten Epoche vollständig darzustellen, hemmend im Wege [1]). Es muss auf diese Aufgabe immer wieder gewiesen werden; in Bezug auf die Geschichte der Kirche im vorirenäischen Zeitalter aber ist die Vernachlässigung derselben

[1]) Hieraus erklärt sich auch Vorliebe und Ungunst, mit welcher die aus der Entstehungszeit der altkatholischen Kirche stammenden Schriftstücke behandelt zu werden pflegen. So ist es z. B. charakteristisch, dass die Acta Pauli et Theclae bisher noch fast gänzlich unberücksichtigt geblieben sind. Nur Ritschl (Entstehung der altkatholischen Kirche [2. Aufl. 1857] S. 292 ff.) hat sie verwertet.

am verhängnisvollsten; denn Predigt und Unterweisung waren noch nicht — oder nur in verhältnismässig freier Weise — an eine bestimmte theologische Lehrform gebunden.

Die neueste Entdeckung einer vollständigen Handschrift der beiden Briefe des römischen Clemens an die Korinther [1]) hat uns eine altchristliche Predigt gebracht; denn als solche erweist sich der nun vollständige sogenannte zweite Brief des Clemens auf das bestimmteste [2]). Der treffliche Herausgeber

---

[1]) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί, νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πληρεῖς ὑπὸ Φ. Βρυεννίου.* Constantinopel 1875.

[2]) So hatten auf Grund des Fragmentes, welches der Cod. A. enthält, schon Vendelinus, Grabe u. A. geurteilt (vgl. Hagemann in der „Tübinger Theologischen Quartalschrift" 1861, S. 511 ff.). Die neuen Stücke machen die Sache zweifellos; vgl. c. 17, 3: *καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν πιστεύειν καὶ προσέχειν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν, μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐντολμάτων.* c. 15, 2. c. 19, 1: *ὥστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί, μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν.* Die schwierigen Worte *μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας* lassen kaum eine andere Erklärung zu als die von Bryennius vorgeschlagene = *μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν γραφῶν, ἐν αἷς θεός ἐστιν ὁ λαλῶν.* Dafür spricht auch das *τοῖς γεγραμμένοις*, welches man nicht auf den Inhalt der Predigt (obgleich *ἀναγινώσκω ἔντευξιν* steht) deuten darf, sondern auf den Inhalt des vor der Predigt verlesenen Schriftabschnittes beziehen muss. Dann aber wird vollends klar, dass wir es hier mit einer solchen öffentlichen Predigt zu tun haben, von welcher Justin Apolog. c. 67 gesprochen hat. — Es ist nach dieser Einsicht fürder unmöglich, den sogenannten zweiten Clemensbrief mit dem Brief des römischen Bischofs Soter, welchen Dionysius von Korinth (bei Euseb., Hist. eccl. IV, 23, 11) gerühmt hat, zu identificiren (vgl. Hilgenfeld, Nov. Testam. extra can. recept. fasc. I [1866], p. XXXIX; unsere Ausgabe der PP. Apost. fasc. I, p. XCI sq.). Diese Erfahrung mahnt wie keine andere zur Vorsicht; ich bekenne — und gewiss nicht wenige Fachgenossen mit mir —, dass ich die Combination mit dem Briefe des Soter für sehr wahrscheinlich gehalten habe. Eine genaue Prüfung der Geschichte der Ueberlieferung der Homilie hätte schon einige Zweifel erregen müssen. Die Wochersche Hypothese (Briefe der apostol. Väter Clemens und Polykarp [1830] S. 204), der sogenannte zweite Clemensbrief stamme vielleicht von Dionysius von Korinth, ist ein uncontrolir-

derselben, Bryennius, hat keinen Anstand genommen, die Homilie für ein echtes Werk des römischen Clemens zu halten. Das Fragment, welches bisher bekannt war, setzte man jetzt ziemlich allgemein in die Zeit um 170; viel weiter darf man keinesfalls hinuntergehen: daran hindern die reichlichen Citate aus apokryphen Evangelien [1]). Also bleibt für die Abfassungszeit schon bei flüchtigem Einblick ein Spielraum von 80—90 Jahren. Wir werden versuchen, die termini a quo und ad quem näher zu rücken und zugleich die Zeitrichtung und die christliche Denkweise des Verfassers dieser Homilie, womöglich auch den Ort der Abfassung zu bestimmen. Wir beginnen mit einer Prüfung der Ueberlieferung. Abgesehen von den trefflichen Bemerkungen Light-

---

barer Einfall. Bryennius (S. ρξε') irrt, wenn er Wocher als den Urheber der Soter-Hypothese bezeichnet. Ein Irrtum, den Wagenmann („Jahrb. f. deutsche Theol." 1876, S. 131) repetirt hat. — Auch darauf sei hingewiesen, dass die Predigt nicht frei vorgetragen, sondern vorgelesen worden ist. Man nahm bisher allgemein an (vgl. Th. Harnack a. a. O. S. 371), dass dies in der alten Kirche niemals geschah. Der freie Vortrag wird auch die Regel gewesen sein; manche geistlichen Reden sind uns nur dadurch erhalten, dass Stenographen sie nachgeschrieben haben. Vgl. Euseb., Hist. eccl. VI, 36, 1: *τότε δ᾽ἦτα ... ὑπὲρ τὰ ἑξήκοντά φασιν ἔτη τὸν Ὠριγένην γενόμενον, ἅτε δὴ μεγίστην ἤδη συλλεξάμενον ἐκ τῆς μακρᾶς παρασκευῆς ἕξιν, τὰς ἐπὶ τοῦ κοινοῦ λεγομένας αὐτῷ διαλέξεις ταχυγραφίοις μεταλαβεῖν ἐπιτρέψαι, οὐ πρότερόν ποτε τοῦτο γενέσθαι συγκεχωρηκότα.* Dazu Hist. eccl. VI, 23, 1. 2, und Photius, Biblioth. c. 121 (wo fälschlich Hippolyt statt Ambrosius genannt ist). Die Verhandlungen der letzten antiochenischen Synode gegen Paul von Samosata wurden von Tachygraphen niedergeschrieben (Euseb., Hist. eccl. VII, 29, 2: *ἐπισημειουμένων ταχυγράφων*). Auch die Katechesen des Cyrill von Jerusalem sind uns auf diesem Wege erhalten; vgl. die Notiz im Cod. August. der Katechesen (edit. Touttée [1720] p. CCLXVI): *ταύτας* (scil. catech.) *δὲ μόνας ἐν τῷ λέγεσθαι τῶν σπουδαίων τινὲς ἐκλαβόντες ἔγραψαν ἐν τῷ τνβ' ἔτει.* Epiph. Panar. lib. III, t. II, Expos. fid. cath. c. 24. Möglicherweise ist auch der Archetypus unserer Homilie nicht das Concept des Predigers, sondern die Nachschrift eines Hörers gewesen.

1) Meines Wissens ist Grabe (Spicil. T. I [1700], p. 269) der Einzige, der das Fragment in die Mitte des dritten Jahrhunderts setzen wollte. Er stützt seine Ansicht lediglich auf den Mangel einer Ueberlieferung vor Eusebius. Dieses Argument wird im Verlaufe der Untersuchung berücksichtigt werden.

foots (Clement of Rome p. 173 sq.) und einigen Winken in der neuen Ausgabe der Apostolischen Väter von Gebhardt, findet man über dieselbe nichts Genügendes.

I.

Hegesippus, Dionysius von Korinth, Irenäus, Clemens Alex., Origenes sprechen von dem Briefe des römischen Clemens an die Korinther in einer Weise, dass man sicher schliessen darf, ihnen sei kein anderes, zweites Schreiben unter diesem Titel bekannt gewesen. Ebenso wenig verraten sie irgend eine Kunde von der Homilie, die später als zweiter Korinther-Brief des Clemens bezeichnet wurde. Zum ersten Male, so viel wir wissen, wird ein zweiter Brief des römischen Clemens von Eusebius erwähnt. Hist. eccl. III, 16; IV, 22, 1; IV, 23, 11; VI, 13, 6 spricht er zwar immer nur von dem einen allgemein anerkannten Brief, den er bei Hegesippus, Dionysius von Korinth, Clemens Alex. allein bezeugt gefunden hat; aber an der einen Stelle (Hist. eccl. III, 38, 4) fügt er der ausführlichen Charakterisirung dieses Briefes folgende Notiz hinzu: „Es ist aber bemerkenswert, dass es noch einen zweiten Brief des Clemens geben soll. Wir haben durchaus keine Kunde, dass auch dieser in ähnlicher Weise wie der erste anerkannt sei; denn wir wissen, dass auch nicht die Alten ihn benutzt haben.“ [1]) Man scheint vielfach diese Worte so verstanden zu haben, als habe Eusebius selbst den Brief in Händen gehabt; allein grade das Gegenteil besagen seine Bemerkungen. Das „*εἶναι λέγεται*“ spricht so klar als möglich dafür, dass ihm der Brief nicht zu Gesicht gekommen ist. Er hat von seiner Existenz nur gehört durch Zeitgenossen [2]); nicht einmal die Adresse des Briefes ist ihm bekannt und er registrirt ihn überhaupt nur, um zu bemerken, dass es sich mit diesem angeblich clementinischen Schriftstücke völlig anders verhalten müsse als

1) *Ἰστέον δ' ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή. Οὗ μὴν ἔθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν.*

2) Dem Sinne nach also völlig richtig Rufinus: „Dicitur tamen esse et alia Clementis epistula, cuius nos notitiam non accepimus.“

mit dem anerkannten Briefe des römischen Bischofs. Also in keinem Citat, in keiner Abschrift — geschweige denn in einer Bibelhandschrift — ist dem bücherkundigsten Manne seiner Zeit ein zweiter Brief des Clemens begegnet. Das ist wichtig. Man wird hieraus schliessen dürfen, dass der Brief, den Eusebius meint, in den Kirchen des Orients überhaupt, so weit die Beziehungen des Eusebius reichten, unbekannt gewesen ist: also werden wir die Kreise, aus welchen eine ganz unbestimmte Kunde von der Existenz, wohl auch von der ehrenvollen Benutzung des Briefes zu Eusebius gedrungen ist, nicht in Alexandrien, nicht in dem griechischen Syrien, Kleinasien oder Byzanz zu suchen haben. So steht es mit der ersten Bezeugung unserer Homilie; ein Skeptischer könnte leicht auf die Vermutung kommen, dass es sich hier noch gar nicht um das Schriftstück handele, welches erst um ein Jahrhundert später unter dem Namen „zweiter Korintherbrief des Clemens" nachweisbar aufgetaucht ist. Warum sollte z. B. nicht einer der pseudo-clementinischen Briefe de virginitate, die sicher im Anfang des vierten Jahrhunderts schon vorhanden waren, hier gemeint sein? [1]) Auch an die ep. Clementis ad Jacobum könnte gedacht werden; überhaupt war ja schon manches Pseudoclementinische zur Zeit des Eusebius in Umlauf [2]). Diese Einwürfe sind nicht mit völliger Sicherheit abzuweisen. Nur das wird man entgegenhalten können, dass dem ersten Clemensbrief, so viel wir jetzt wissen, niemals ein anderes Schriftstück als „zweites" zur Seite gesetzt worden ist, abgesehen von jener Homilie, welche die alexandrinische und die constantinopolitanische Handschrift enthalten [3]), und dass man in späterer Zeit die Notiz des

[1]) Wir werden im Verlaufe der Untersuchung auf eine Angabe geführt werden, nach welcher der sogenannte zweite Korinther-Brief als dritter Brief des Clemens nach den beiden Briefen de virginitate gezählt wurde.

[2]) Vgl. Euseb., Hist. eccl. III, 38, 5.

[3]) Dazu kommt, dass die Briefe de virginitate stets paarweise auftreten. Die ep. Clem. ad Jacob. ist in den griechischen Kirchen vom fünften Jahrhundert ab vielleicht mehr gebraucht als geehrt worden. Mit dem Korinther-Brief des Clemens hat sie meines Wissens niemand zusammengestellt.

Eusebius allgemein auf diese Homilie bezogen hat [1]). Letzteres besagt nun allerdings sehr wenig, da die griechischen Gelehrten im siebenten bis zwölften Jahrhundert die Nachricht des Eusebius mit demselben Vorurteile betrachten mussten, wie wir; allein die erstere Beobachtung macht es wenigstens wahrscheinlich, dass das Gerücht, welches Eusebius zu Ohren kam, sich wirklich auf das Schriftstück, welches damals schon oder später erst den Namen „zweiter Korinther-Brief des Clemens" erhalten hat, bezog. Wir constatiren also nur dies, dass in den Kirchen und Kirchenbibliotheken, welche Eusebius kannte, im Anfang des vierten Jahrhunderts von unserer Homilie keine Kunde zu finden war. Auch dem Rufinus, Hieronymus, Epiphanius ist sie unbekannt. Rufinus [2]) und Hieronymus [3]) sprechen zwar auch von einem zweiten Briefe des Clemens; aber die Nachrichten beider sind von Eusebius, Hist. eccl. III, 38, 4 abhängig. Dem fügen sie nichts hinzu, nicht einmal die Adresse — also haben auch sie von der Homilie nichts gehört und kommen überhaupt nicht weiter als selbständige Zeugen in Betracht. Epiphanius kennt mehrere Briefe des Clemens [4]); allein man muss starke Zweifel hegen, ob er auch nur den ersten Korinther-Brief des Clemens vollständig in Händen hatte [5]). Ihm stehen jedenfalls die Briefe de virginitate im Vordergrund, und dass er um die Existenz eines zweiten Korinther-Briefes des Clemens gewusst habe, ist eine völlig grundlose Hypothese. Die Homilie hat mithin bis zum Ende des vierten Jahrhunderts keine nachweisbare Geschichte.

---

1) So dürfen wir nach den Bemerkungen des Photius, Syncellus, Nicephorus Call. schliessen.

2) Rufinus' Angabe habe ich oben S. 269, Anm. 2 mitgeteilt.

3) De vir. illustr. 15: Fertur etiam secunda eius nomine epistola, quae a veteribus reprobatur. Beziehungen auf unsere Homilie sind bisher in den Werken des Hieronymus nicht nachgewiesen worden.

4) Vgl. Haer. 27, 6; 30, 15.

5) Vgl. Patr. App. Opp. fasc. I, edid. Gebhardt etc. p. LXVII. Die Briefe de virginitate meint Epiphanius, wo er von encyclischen Briefen des Clemens spricht. Seine Worte beweisen, wie rasch diese apokryphen Machwerke zu Ansehen gelangt sind; er nennt sie *ἀναγινωσκόμενοι ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις*.

So rätselhaft dies ist, so rätselhaft ist nun ihre erste Bezeugung.

Die 74. Responsio der pseudojustinischen Quaest. et Respons. ad orthodoxos beginnt mit dem Satze [1]): *εἰ τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ τέλος ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν, καθά φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης, καθώς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ, κτλ.* Dieses Citat war bisher, so lange man die Briefe des Clemens nicht vollständig besass, nicht unterzubringen; die meisten Herausgeber (auch Hilgenfeld und Lightfoot) waren geneigt, es in die grosse Lücke des ersten Briefes zu setzen, welche sich in der alexandrinischen Handschrift nach Kapitel 57 findet. Beachtenswert ist es, dass Hilgenfeld [2]) vorschlug, die Worte *καθά — Σιβύλλης* als Bemerkung des Verfassers von dem Citat abzutrennen und nur den Satz *εἰ τῆς — ἀσεβῶν* als clementinisch gelten zu lassen [3]). Allein Bryennius [4]) erklärte nach Durchmusterung des vollständigen Textes der beiden Briefe dies Citat für apokryph, da es sich in keinem derselben fände. Ein neuer Beleg also, so scheint es, dafür, wie sehr der Name des Clemens in der alten Kirche misbraucht worden ist. Indes ich halte es für zweifellos, dass Bryennius sich geirrt hat und Pseudo-Justin mit seiner Anführung im Rechte ist. c. 17, 6 der Homilie heisst es, nachdem schon c. 16, 3 von dem Tag, da alles in Feuer schmelzen werde [5]), die Rede war: *τὴν ἡμέραν ἐκείνην λέγει τῆς κρίσεως, ὅταν ὄψονται τοὺς ἐν ἡμῖν ἀσεβήσαντας ..... ὅπως κολάζονται δειναῖς βασάνοις πυρὶ ἀσβέστῳ.* Dass die *διὰ τοῦ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν* das Ende des gegenwärtigen Zustandes sein

---

1) Vgl. Otto, Corp. Apologett. T. V (1850), p. 104.

2) Nov. Testam. extra can. recept. fasc. I (1866), p. XVIII, not. 1.

3) In unserer Ausgabe der Apostol. Väter habe ich das Citat bestimmt dem Verfasser des ersten Briefes abgesprochen und es für wahrscheinlich erklärt, dass es zum zweiten Briefe gehöre.

4) S. *ρξβ'*.

5) *Γινώσκετε δὲ ὅτι ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ὡς κλίβανος καιόμενος, καὶ τακήσονταί τινες τῶν οὐρανῶν, καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος.*

werde, wie Pseudo-Justin, die Worte des Clemens frei wiedergebend, sagt, wird hier mit klaren Worten gelehrt und ist im Zusammenhange der ganzen Homilie einer der wichtigsten Gedanken. Also steht nichts dem im Wege, anzunehmen, die Homilie sei hier wirklich benutzt worden [1]). Und unter welcher Citationsformel? Genau unter derselben, welche sonst dem alten römischen Korintherbriefe gilt: *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή*. Wunderbar genug; das erste Mal, wo die Homilie in der Geschichte unverkennbar auftaucht, erscheint sie als Brief, näher als Korintherbrief, unmittelbar neben den heiligen Schriften, und fast hat es den Anschein, als wolle sie dies alte Schreiben verdrängen; denn kurzweg wird sie der Korintherbrief des Clemens genannt, als wenn es einen andern gar nicht gäbe. Doch auf letzteren Umstand wird kein Gewicht zu legen sein; vielleicht ist das „*β′*“ nach *ἐπιστολῇ* durch Schuld des Abschreibers ausgefallen oder Pseudo-Justin hat ungenau citirt. Schreibt doch auch Irenäus [2]), wo er den zweiten Thessalonicher-Brief des Paulus anführt: „ea quae est ad Thessalonicenses epistola“. Ebenso nennt Chrysostomus einmal [3]) den zweiten Timotheus-Brief „*ἡ πρὸς Τιμόθεον (ἐπιστολή)*“. Aus welcher Zeit stammen aber die pseudojustinischen Quaestiones? Die älteren Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts nennen übereinstimmend das 5. Jahrhundert; ihnen hat sich Möhler [4]) angeschlossen.

---

[1]) Auffallend bleiben die beiden coordinirten, parallelen Sätze *καθά — Σιβύλλης* und *καθώς — ἐπιστολῇ*. Es geht daraus hervor, dass Pseudo-Justin den von ihm benutzten Clemensbrief nicht zu den *γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων* gerechnet hat; dennoch muss er bei ihm in hohem Ansehen gestanden haben, sonst hätte er ihn nicht neben jenen Schriften citirt. Vgl. die treffende Parallele in Hieronym. Comment. ad Ezech. 43, 19 (Opp. ed. Vall. T. V, p. 531): „Vitulum autem, qui pro nobis immolatus est, et multa scripturarum loca et praecipue Barnabae epistula nominat.“ Lightfoot (Academy 20. Mai 1876) schiebt vor *καθώς* ein *καί* ein.

[2]) Iren. IV, 27, 4.

[3]) Praef. ad ep. ad Coloss. Opp. T. XI p. 322 B. edit. Bened. Anders mag es sich verhalten I. Clem. 47, 1, wo der erste Korinther-Brief des Paulus mit den Worten: *ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου* citirt wird.

[4]) Patrologie (1840) S. 230 f.

Genauer hat Gass die Zeitlage untersucht [1]). Derselbe sucht wahrscheinlich zu machen, dass das Werk im Anfang des fünften Jahrhunderts, vielleicht auch schon gegen Ende des vierten, abgefasst ist [2]). Seine Gründe sind sehr beachtenswert und bisher nicht widerlegt. Wir dürfen also annehmen, dass um die Wende des vierten Jahrhunderts zum fünften in der Provinzialkirche, welcher der Verfasser der Quaestiones angehörte, unsere Homilie als zweiter Korintherbrief des Clemens gelesen wurde und das gleiche Ansehen wie der alte Korintherbrief des Clemens genoss. Wenn nicht alles trügt, so führen die Quaestiones auf einen Verfasser, welcher der syrisch-antiochenischen Kirche angehörte. Aeltere Gelehrte haben gradezu an Diodor von Tarsus oder an Theodoret gedacht [3]); dies sind freilich, wie Maranus und Gass gezeigt haben, haltlose Vermutungen; aber auch der letztere versetzt den Verfasser mit ziemlicher Bestimmtheit nach Syrien, indem er auf Beziehungen der Quaestiones zu Theodoret, Chrysostomus, Ephraem Syrus aufmerksam macht. Hiemit stimmt nun trefflich zusammen, dass — allerdings hundert Jahre später — die Homilie als Brief des Clemens bei den Monophysiten, und zwar vorzugsweise bei den syrischen gelesen und besonders der Anfang des ersten Kapitels vielfach citirt worden ist. Severus von Antiochien (um 515) führt den Eingang des Briefes an mit den Worten: „aus dem zweiten Brief an die Korinther“ [4]). Timotheus von Alexandrien († 535) dasselbe Stück unter der For-

---

[1]) „Die unter Justins des Märtyrers Schriften befindlichen Fragen an die Rechtgläubigen“ in der „Zeitschrift f. d. histor. Theol.“ 1842, Heft IV, S. 35—154. Vgl. S. 143f.

[2]) Als ziemlich sicherer terminus ad quem darf etwa das Jahr 500 gelten, da Quaest. 71 behauptet wird, die Welt werde 6000 Jahre bestehen, während die Abfassungszeit der paulinischen Briefe bereits in das sechste Jahrtausend verlegt wird. Also befolgte der Verfasser die Zeitrechnung der LXX, nach welcher die Welt zur Zeit Christi 5500 Jahre alt war.

[3]) Vgl. Möhler a. a. O.; Gass a. a. O. S. 141ff.

[4]) Vgl. Cureton, Corp. Ignat. p. 215. 245. Lightfoot, Clement of Rome S. 185.

mel: „aus dem Anfang des dritten Briefes [des Clemens]“ [1]). Unmittelbar vorher hat er den ersten angeblichen Brief des Clemens de virginitate citirt. Dies ist im höchsten Grade beachtenswert; denn es ist das einzige Zeugnis (von Eusebius abgesehen), aus welchem wir schliessen können: 1) dass der Brief nicht überall, wo er gelesen wurde, als Korintherbrief galt, also sich wohl erst allmählich den Platz neben dem alten Korintherbriefe des Clemens erobert hat; 2) dass er auch mit den [pseudoclementinischen] Briefen de virginitate hie und da zusammengestellt wurde. Die Zeugenreihe für die Homilie begann — freilich spät genug — sehr glänzend mit dem Citate des Verfassers der Quaestiones; nun zeigt uns doch noch die spät beginnende Ueberlieferung ein erfreuliches Schwanken. Zwar als Brief und als clementinischer gilt ja auch dem Timotheus unsere Homilie, aber er bringt ihn in keinen Zusammenhang mit dem alten römischen Schreiben und scheint somit auch von der korinthischen Adresse nichts zu wissen [2]). Spuren der Unsicherheit über den angeblich

---

[1]) Vgl. Cureton a. a. O. p. 212. 244; Lightfoot a. a. O. Beide Stücke sind in syrischer Sprache überliefert. Lightfoot bemerkt: „Of the Syriac MSS. containingthese extracts, the former may date from the 6th to the 8th century (Corp. Ignat. p. 355), and the latter was written not later than A. D. 562 (ib. p. 353). Moreover the opening words ἀδελφοί — νεκρῶν (c. 1, 1) are found in several Syriac extracts, of which one is given by Cureton (Corp. Ignat. p. 365) and another by Cowper (Syriac Miscell. p. 57). Of these Dr. Wright of the British Museum sends me following account: ‚There are in the Syriac collection several large volumes ranging from the 7th or 8th cent. to the 10th, and entitled Books of Demonstrations, i. e. extracts from the Fathers to be used in combating various heresies. They are all Monophysite compilations. The extract occurs in several of these volumes. I send the text copied from Add. 17, 214, fol. 77a, which MS. seems to be of the 7th century.‘“ Lightfoot hat (a. a. O. S. 185f.) diesen Text abgedruckt. Zugleich stehen die fünf ersten Verse des 9. Kapitel in diesem syrischen Sammelbande; ein deutlicher Beweis, dass die Homilie um ihrer christologischen Ausführungen willen den Monophysiten Syriens von Wert gewesen ist.

[2]) Dieser Umstand ist wohl geeignet, in manchem Zweifel an der oben empfohlenen Feststellung der Abfassungszeit des Quaestiones zu erregen. Allein entscheidend kann dieses Zeugnis des Timotheus doch nicht sein.

clementinischen Brief lassen sich vielleicht auch noch bei einem Landsmann des Timotheus, bei dem Schreiber der Vorlage der alexandrinischen Bibelhandschrift entdecken. Der Index librorum freilich, der dem Cod. A voransteht, enthält beide Briefe unter derselben Bezeichnung: *Κλήμεντος ἐπιστολὴ α΄. Κλήμεντος ἐπιστολὴ β΄.* Beide stehen dort (und auch im Codex selbst) hinter der Apokalypse, aber vor den bedeutungsvollen Worten „*ὁμοῦ βιβλία κτλ.*“, deutlich getrennt also von den Psalmen Salomons, die den Beschluss des Ganzen — gleichsam nach dem Redaktionsstriche — bilden. Man wird also mit Sicherheit urteilen dürfen, dass dem Schreiber des Cod. A unsere Homilie so gut als ein clementinischer Korintherbrief galt, wie der wirkliche Korintherbrief des römischen Presbyters [1]). Auffallend aber ist nun der Umstand, dass, während der erste Korintherbrief im Codex selbst die Ueberschrift: *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους α΄* [2]), und die Unterschrift: *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ α΄* trägt, der sogenannte zweite Brief gar keine Aufschrift hat [3]); unmittelbar nämlich folgen nach der Unterschrift des ersten Briefes die Worte: *ἀδελφοί, οὕτως δεῖ κτλ.* (c. 1, 1). Dieser merkwürdige Mangel kann gar nicht anders gedeutet werden, als durch die Annahme, dass in der Vorlage des Cod. A die Homilie nicht völlig gleichbenannt dem Korintherbriefe zur Seite stand, wenn sie auch in derselben schon als eine Clementina bezeichnet war. Jedenfalls aber beweist der Cod. A selbst, dass zu der Zeit, da er geschrie-

---

1) Bedenken könnte es erregen, dass, während im Cod. A. der erste Brief Seitenüberschriften über den Columnen hat, solche bei dem zweiten Brief fehlen. Ich habe bisher nicht ermitteln können, ob dieselben von Anfang an gefehlt haben oder abgeschnitten worden sind.

2) Zu lesen ist nur [.....] *Κορινθίους α΄*. Die Ergänzung ist sicher. Vgl. Gebhardt a. a. O. p. 70.

3) Die Unterschrift kann nicht ermittelt werden, da, wie bekannt, der Schluss der Homilie im Cod. A. fehlt. Wenn aber in den Ausgaben der zweite Brief mit der Ueberschrift [*Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους β΄*] versehen wurde, so hätte nicht unterlassen werden sollen, darauf aufmerksam zu machen, dass dies lediglich auf Conjectur beruht, d. h. dass die Handschrift an dieser Stelle keine Lücke bietet, die eine solche Ergänzung erfordert hätte.

ben, die Homilie in der alexandrinischen Kirche im höchsten Ansehen stand und als Zwillingsschwester des alten römischen Schreibens allgemein unter dem Namen „zweiter Korintherbrief des Clemens“ gebraucht wurde [1]). Vom sechsten Jahrhundert an teilt nun auch die Homilie alle Geschicke des römischen Korintherbriefes. Sie wird übersehen, wo dieser übersehen wird; von anderen den heiligen Schriften zugerechnet, wie dieser; von anderen mit ihm zusammen unter die apocrypha vel melioris vel deterioris notae gestellt. Dabei ist jedoch weiter zu beachten, dass, wo das Urteil des Eusebius über den ersten Brief nachwirkt [2]), man sich des Verdicts, welches dieser Bischof über einen zweiten angeblichen Clemensbrief verhängt hat, wiederum erinnert und es auf den zweiten Korintherbrief bezog. Syncellus [3]), Photius [4])

1) Leider lässt es sich durchaus noch nicht genau feststellen, wann der Cod. A. geschrieben ist: man kann um 150 Jahre und mehr schwanken. Dass er nicht vor dem Commentar des Andreas zur Apokalypse geschrieben sein kann, lässt sich vielleicht noch beweisen.

2) Eusebius hat den ersten Brief in keine Beziehung zu den heiligen Schriften Neuen Testaments gestellt, sondern betrachtet ihn, wie die Ignatianen und den Brief des Polykarp, nur als alte, ehrwürdige Urkunde.

3) Syncellus (Anfang des neunten Jahrhunderts) schreibt (Chronogr. I, p. 651, ed. Dindorf): *τούτου* (scil. Clementis) *ἐπιστολὴ μία γνησία Κορινθίοις φέρεται ὡς ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας γραφεῖσα, στάσεως ἐν Κορίνθῳ συμβάσης τότε, ὡς μαρτυρεῖ Ἡγήσιππος* (also hatte er den Eusebius gelesen), *ἥτις καὶ ἐκκλησιάζεται.*

4) Photius (Biblioth. c. 113) fährt, nachdem er sich kurz über den ersten Brief verbreitet hat, also fort: *ἡ δὲ λεγομένη δευτέρα πρὸς τοὺς αὐτοὺς* (das gilt also jetzt für unbezweifelt) *ὡς νόθος ἀποδοκιμάζεται.* Dieses Urteil geht natürlich ebenfalls auf Eusebius zurück; erleichtert wurde es dem Patriarchen durch die Wahrnehmung, dass der zweite Korinther-Brief manches dogmatisch Anstössige enthalte. Eine — von seinem Standpunkt aus — sehr treffliche Charakteristik desselben hat er c. 126 (init.: *Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον ἐν ᾧ Κλήμεντος ἐπιστολαὶ πρὸς Κορινθίους β΄ ἐνεφέροντο*) gegeben, ohne sich hiebei über die Echtheit zu äussern: *Ἡ δὲ δευτέρα καὶ αὐτὴ νουθεσίαν καὶ παραίνεσιν κρείττονος εἰσάγει βίου, καὶ ἐν ἀρχῇ θεὸν τὸν Χριστὸν κηρύσσει, πλὴν ὅτι ῥητά τινα ὡς ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς ξενίζοντα παρεισάγει· ὧν οὐδ᾽ ἡ πρώτη ἀπήλλακτο παντελῶς· καὶ ἑρμηνείας δὲ ῥητῶν τινῶν ἀλλοκότους ἔχει. ἄλλως τε δὲ καὶ τὰ ἐν αὐταῖς νοήματα ἐριμμένα πῶς καὶ οὐ συνεχῆ τὴν ἀκολουθίαν ὑπῆρχε φυλάττοντα.*

und Nicephorus Call. [1]) sind hier zu nennen. Es geschah dies aber wohl erst seit dem neunten Jahrhundert, von welcher Zeit ab beide Briefe mehr und mehr ihr Ansehen verloren [2]). Nun, da die Bezeichnung „Korintherbrief" untrennbar an der Homilie haftete, musste notwendig, wo das Urteil des Eusebius nachgesprochen wurde, der Brief als ein pseudepigraphes Machwerk gelten. So ist es ja manchen altchristlichen Schriftstücken ergangen. Erst in unkritischer Zeit um einer dogmatischen Laune willen emporgehoben und rasch mit einem Ehrennamen beschenkt, der ihnen nicht gebührte, den sie nie selbst beansprucht haben, brachten sie ihre unschuldigen und lauteren Verfasser bei einem späteren Geschlecht, sei es um einer neuen Laune willen, sei es, weil die Kritik sich regte, in den Verdacht, sie hätten selbst sich in ein Gewand gehüllt, das ihnen nicht zukam. Der zweite Korintherbrief des Clemens ist allerdings ein *νόθον*, nicht aber die namenlose Homilie, welche Unberufene zu jenem erst gestempelt haben.

Doch wir dürfen unsere Uebersicht nicht schliessen, ohne diejenigen Zeugen noch zu nennen, die vom sechsten Jahrhundert ab der Homilie (des Briefes) Erwähnung tun. In den Canones Apostolorum (das sechste oder siebente Jahrhundert wird gewöhnlich als Abfassungszeit derselben genannt; ob mit Grund, soll hier nicht untersucht werden) werden beide Briefe unter den neutestamentlichen Schriften erwähnt [3]); in den Sacrae Parall., die gewöhnlich unter

---

1) Vgl. Hist. eccl. II, 45. 46.

2) Merkwürdig ist, dass schon Maximus Confessor die beiden Briefe nicht mit biblischen Büchern, sondern mit Werken des Pantänus zusammenstellt (Prolegg. in Dionys. Areop. Opp. Dionys., T. II, p. XII. ed. Corder. Venet. 1756): *καὶ μὴν* (scil. Eusebius) *οὔτε Πανταίνου τοὺς πόνους ἀνέγραψεν, οὔτε τοῦ Ῥωμαίου Κλήμεντος, πλὴν δύο καὶ μόνον ἐπιστολῶν.* In dem Codex, welcher Photius vorlag, folgte der Polykarpbrief auf die Clemensbriefe. Also war es kein Bibelcodex. In der constantinopolitanischen Handschrift des Bryennius stehen die Briefe mit den Briefen des Ignatius (längere Recension) zusammen und Nicephorus nennt sie zusammen mit den Werken des Polykarp, Ignatius, Justin.

3) Vgl. Canon 76 (85) bei Lagarde, Reliq. iur. eccl. (1856) p. 35, 4sq.: *Ἡμετέρα δέ, τουτ' ἔστι τῆς καινῆς διαθήκης, εὐαγγέλια*

dem Namen des Johannes Damasc. citirt werden (siebentes Jahrhundert), wird ein längeres Stück aus dem Schlusscapitel des zweiten Briefes mit den Worten eingeführt: *τοῦ ἁγίου Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης ἐκ τῆς β' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς* [1]). Der Archimandrit Dorotheus (siebentes Jahrhundert)

τέσσαρα. . . Παύλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες. Πέτρου ἐπιστολαὶ δύο· Ἰωάννου τρεῖς· Ἰακώβου μία· Ἰούδα μία· Κλήμεντος ἐπιστολαὶ δύο. So bieten alle Handschriften, welche Lagarde verglichen hat. Dagegen macht die Recension dieses Canons, welche Gebhardt auf der Moskauer Synodalbibliothek (Cod. CXLIX, saec. XV) collationirt hat (vgl. unsere Ausgabe, fasc. I, p. LXXI sq.), die merkwürdige Ausnahme, dass sie *Κλήμεντος α'* bietet. Es liegt nahe, einen Schreibfehler zu vermuten; allein die Moskauer Recension hat auch sonst manches Eigentümliche, so dass man immerhin annehmen kann, hier wirke das Urteil des Eusebius, vermittelt durch Photius, Nicephorus oder sonst einen späteren Gelehrten nach. Das Verzeichnis des 76. Canon wird von Alexius Aristenus (um 1160) repetirt (De can. Apost. 85 in Beveregii Synodico I, p. 53, Oxon.; vgl. Credner, Gesch. d. neutestamentl. Kanon [1860] S. 252), und von Matthäus Monachus (Blastaris, 14. Jahrh.) im Synt., vgl. Bevereg. Synod. II, p. 56; Credner a. a. O. S. 253ff. Betreffs der Wertung der beiden Clemensbriefe in der griechischen Kirche darf man sich durch den Verfasser der Canones nicht imponiren lassen; denn das meiste, was in der Constitutionen- und Canones-Literatur steht, ist zum Glück immer frommer Wunsch geblieben.

1) Vgl. Sacr. Parall. (MS. Rupef.) in Joann. Damasc. Opp. T. II, p. 783 (ed. le Quien). Wie sehr damals Echtes und Unechtes verträglich unter dem Namen des Clemens ging, mag folgende Uebersicht beweisen: Sacr. Parall. II, p. 310 wird unter der Formel *Κλήμεντος Ῥώμης* ein Stück aus dem ersten Korinther-Brief (c. 33, 2—6) citirt. Sacr. Parall. II, p. 752 werden Stücke aus den clementinischen Homilien (III, 7. 8. 10. 39. 43; vgl. Lightfoot a. a. O. S. 215f.) mit der Ueberschrift *τοῦ ἁγίου Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης* angeführt. Sacr. Parall. II, p. 783 findet sich der eben citirte Abschnitt aus dem zweiten Korintherbrief und Sacr. Parall. II, p. 787 wird mit den Worten: *τοῦ ἁγίου Κλήμεντος ἐκ τῆς πρὸς Κορινθίους β'* eine Satzgruppe eingeführt, die weder im ersten noch im zweiten Korintherbriefe, noch in den Homilien steht! Auch im Orient muss man in späterer Zeit mehrere Briefe des Clemens ausser den Briefen de virginitate und der ep. Clementis ad Jacob. gekannt haben. So wird in dem zweiten Buche der Sacr. Rer. des Leontius und Johannes (Mai, Script. Vet. Nova Coll., T. VII, p. 84) ein Stück mit den Worten: *τοῦ ἁγίου Κλήμεντος ἐκ τῆς θ' ἐπιστολῆς* citirt. Anastasius Sin. (*Ὁδηγός*. edit. 1777,

führt eine Stelle aus dem 7. Kapitel mit den Worten an: *ὡς λέγει καὶ ὁ ἅγιος Κλήμης* [1]). In der antiochenischen (?) Stichometrie, die Nicephorus Byz. veröffentlicht hat (sechstes [?] Jahrhundert), werden die beiden Briefe unter die *ἀπόκρυφα τῆς νέας* gerechnet. Ihre Stichenzahl wird auf 2600 angegeben [2]). In einer Handschrift der „Fides orthodoxa" des Johannes Damasc. werden sie unter den neutestamentlichen Schriften erwähnt [3]). Noch im 11. Jahrhundert citirt Nicon Raithensis einen Satz aus dem dritten Kapitel des zweiten Briefes und in der constantinopolitanischen Handschrift (im Jahre 1056) heisst die Homilie — trotz Photius — sowohl in dem Index als in der Ueberschrift: *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους β'* [4]).

Das ist die Geschichte der Homilie in den morgenländischen Kirchen. In dem Abendland hat sie keine Geschichte. Sie ist dort, so viel wir wissen, nie gekannt und gelesen worden; ja nicht einmal ein Gerücht von ihr [5]), wie von dem alten Clemensbrief [6]), ist je in das Abendland vor dem Jahre 1633 gedrungen. Und doch! Stammt sie nicht trotzdem vielleicht aus dem Abendlande? Wir stellen, um dieser, wie es scheinen kann, sonderbaren Frage

---

p. 205) bringt gar einen Abschnitt aus dem *πρῶτος λόγος τοῦ ἱεροῦ καὶ ἀποστολικοῦ διδασκάλου Κλήμεντος περὶ προνοίας καὶ δικαιοκρισίας* und erwähnt eine *διδασκαλία Κλήμεντος* (vgl. Credner a. a. O. S. 241).

1) Doctr. XXIII.

2) *Καὶ ὅσα τῆς νέας ἀπόκρυφα .... Κλήμεντος α'. β', στίχοι ,βχ'.* (Vgl. Credner a. a. O. S. 244). Es ist beachtenswert, dass die Briefe auch in der vollständigen alexandrinischen Handschrift etwa 2700 Stichen gefüllt haben müssen. Bringt man die Halbzeilen in Anschlag, so kommt man auf 2600. Ebenso viele zählte auch die Vorlage der constantinopolitanischen Handschrift; denn zu *,βχ'* ist wohl das *στίχοι χ'* des Schreibers zu ergänzen, und die Stichenzahl seiner eignen Schrift kann er nicht meinen. Mithin muss, so dürfen wir schliessen, die Angabe, beide Briefe zählen zusammen 2600 Stichen, eine sehr alte sein.

3) De fide orthod. IV, 17: Nach Nennung der Apokalypse heisst es: *κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ ἐπιστολαὶ δύο διὰ Κλήμεντος* (vgl. Credner a. a. O. S. 247 ff.).

4) Bryennius a. a. O. S. *η'*. S. 113.

5) Von Hieronymus und Rufinus ist abzusehen.

6) Vgl. unsere Ausgabe p. LXIX.

näher zu treten, die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammen:

1) Die namenlose Homilie, welche später der zweite Brief des Clemens an die Korinther genannt wurde, hat eine Zeit lang überall oder in einzelnen Gegenden für clementinisch gegolten, ohne als Korintherbrief bezeichnet worden zu sein. Also ist die Adresse „an die Korinther" völlig wertlos und bei der Untersuchung des Ursprunges der Homilie einfach ausser Acht zu lassen.
2) Noch im sechsten Jahrhundert war ihre Stellung neben dem Brief des Clemens an die Korinther nicht völlig gesichert; Einige zählten sie auch nach den beiden Briefen de virginitate.
3) Die Homilie wurde besonders in monophysitischen Kreisen viel gelesen; wie denn auch die Zeit, in welcher sie so plötzlich zu hohem Ansehen gelangt, mit der Zeit der brennenden christologischen Kämpfe zusammenfällt.
4) Eusebius hat von der Existenz der Homilie höchst wahrscheinlicher Weise schon gehört, aber auch nur gehört. Die Kreise, in denen sie damals gelesen wurde, lasen sie als einen Brief des römischen Clemens. Dieselben sind nicht in Alexandrien, überhaupt nicht in den dem Eusebius bekannten orientalischen Kirchen zu suchen.
5) Aus der Geschichte der Homilie in den orientalischen Kirchen vom sechsten Jahrhundert ab kann man betreffs Ursprung und Herkunft derselben nichts lernen.

Und was besagen diese Resultate? Allerdings nicht eben viel. Sie lassen nur mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen zu. Wenn die Homilie nicht deshalb, weil sie ursprünglich auch zur korinthischen Gemeinde in einer Beziehung stand, dem Briefe des römischen Clemens an die Korinther beigesellt worden ist, so scheint das tertium comparationis bei den Verfassern gesucht werden zu müssen, oder — vorsichtiger ausgedrückt — so ist es eine nicht ganz unbegründete Hypothese, dass die Homilie deshalb in den Bannkreis des clemen-

tinischen Korintherbriefes versetzt wurde, weil sie wie dieser aus dem Abendland in das Morgenland gekommen ist. Und wenn keiner der griechischen Väter vor Eusebius eine Kunde von der Homilie gehabt hat, Eusebius aber eine solche verrät, ohne doch die Schrift selbst gesehen zu haben, so ist es wiederum nicht unwahrscheinlich, dass die Homilie abendländischen Ursprungs ist und eben damals um den Anfang des vierten Jahrhunderts von dort in den Orient kam. Wenigstens weiss ich keine bessere Erklärung der hier vorliegenden Tatsachen. An das griechische Syrien, welches man in Vorschlag bringen könnte, weil dort die Homilie für uns am frühesten aufgetaucht ist, möchte schon deshalb nicht zu denken sein, weil die mangelnde griechische Bezeugung und die Unkenntnis des Eusebius sich dann schwerer erklären lassen, während doch die Homilie jedenfalls noch dem zweiten Jahrhundert angehört [1]). Gegen das Abendland, näher Rom, als Abfassungsort spricht aber weder die griechiche Sprache, in der die Homilie verfasst ist [2]), noch das tiefe Schweigen der abendländischen Väter. Was das letztere betrifft, so braucht nur daran erinnert zu werden, dass ja auch der Korintherbrief des Clemens, d. h. das alte römische Gemeindeschreiben, völlig vergessen worden ist. Kein Römer hat es, so viel wir wissen, vor dem 17. Jahrhundert je citirt. Die äusseren Zeugnisse für die Homilie weisen uns also mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das Abendland; kam von Rom her nach Ablauf des dritten Jahrhunderts oder um die Mitte des vierten durch irgend welche Zufälligkeiten eine Abschrift der Homilie in das Morgenland, kam sie Zeitbedürfnissen entgegen — und schon ihre Anfangsworte griffen in die christologischen Streitigkeiten ein; viele Mahnungen in ihr gefielen

[1]) Man wende nicht ein, Eusebius und keiner der älteren griechischen Väter kenne die beiden Briefe de virginitate; denn es liegt kein Grund vor, diese Schriftstücke vor Ablauf des dritten Jahrhunderts entstanden sein zu lassen.

[2]) Vgl. den Abschnitt: „Wie es sich im zweiten und dritten Jahrhundert in der römischen Gemeinde beim Gottesdienst, bei der Katechese und beim Taufact in Bezug auf den Gebrauch des Griechischen und Lateinischen verhielt“ bei Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III (1875), S. 451—465.

dem asketischen Sinne der Zeit —, trug sie deutliche Spuren eines höheren Alters — und wer konnte diese verkennen? —, so erscheint es nicht mehr auffallend, dass man sie mit dem Namen des Mannes in Verbindung brachte, der dem Orient als der grösste Abendländer galt, dessen Ansehen noch immer im Wachsen begriffen war, dessen Beziehungen zum Morgenlande man wunderbar phantastisch zu vermehren trachtete. Das übrige ergab sich von selbst [1]). Wir werden zu untersuchen haben, ob innere Gründe diese Hypothese stützen.

(Schluss folgt.)

---

1) Wie man dazu gekommen, die Homilie für einen Brief auszugeben, während doch ihre Form deutlich dawiderspricht, ist nicht mehr zu ermitteln, aber auch wenig wichtig.

Kritische Uebersicht

über die kirchengeschichtlichen Arbeiten

aus dem Jahre 1875.

II.

Geschichte der Kirche von 325 bis 768.

Von

Prof. D. **W. Moeller.**

1. Allgemeinere Darstellungen.

Rich. Rothe's Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens, herausgeg. von H. Weingarten. II. Teil: Die katholische und protestantische Zeit. (Heidelberg, Mohr.) XX, 556 S. in gr. 8. S. 1—187.

Gust. Fr. Hertzberg, Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer. III. Teil: Von Septimius Severus bis auf Justinian I. Auch unter dem Titel: Der Untergang des Hellenismus und die Universität Athen. (Halle, Waisenhaus.) VIII, 571 S. in gr. 8.

Ueber den ganzen hier zu berücksichtigenden Zeitraum erstreckt sich der erste Abschnitt des zweiten Bandes der Rotheschen Vorlesungen, welche allerdings, so wie sie Weingarten herausgegeben hat, nicht eine vollständige Kirchengeschichte enthalten, da alle sich nur an die Darstellungen von Gieseler, Hase und Baur anlehnenden Stücke mit Recht weggeblieben, nur die für Rothe's Auf-

fassung des geistigen und sittlichen Entwicklungsgangs der Kirche charakteristischen, wirklich eigentümlichen Abschnitte zum Abdruck gekommen sind. Sie bilden einen mit Rothescher Zähigkeit durchgeführten historischen Commentar zu seinem Kirchenbegriff. Auch heute noch wird man die Erörterungen über das kirchliche und moralische Leben der Kirche des römischen Reichs, die Skizze über Gregor den Grossen, die Bemerkungen über die providentielle Bedeutung des Islam, die Schilderungen des christlichen Lebens in den germanischen Kirchen mit Genuss und Gewinn lesen, wenn auch die starke Neigung zum Construiren das historische Gewissen zu manchen Einschränkungen und Modificationen herausfordert. Von anderer Seite bietet sich für den grösseren Teil unseres Zeitraums als ein willkommenes Hülfsmittel auch für den Kirchenhistoriker der dritte Teil von G. Hertzbergs Geschichte Griechenlands (s. o.), welche bis auf den Untergang der Universität Athen unter Justinian herabgeht. Der grosse Fleiss des belesenen Verfassers, der die einschlägliche Literatur im vollsten Masse heranzieht, beleuchtet im Rahmen der allgemeinen Zeitverhältnisse die Geschichte des Niederganges des classischen Landes unter Berücksichtigung auch der kirchlichen Verhältnisse. Während die politische Geschichte Griechenlands zur Unbedeutendheit herabsinkt, bietet die mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelte Geschichte des wissenschaftlichen Athen ein hervorragendes Interesse durch den grade hier bei zähem Widerstand der antiken Anschauungen sich vollziehenden geistigen Umschwung [1]).

2. Zur patristischen Literatur.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung, herausgegeben unter

---

1) Unbekannt sind mir einige hierher gehörige französische Schriften geblieben. J. E. Roy, Constantin le Grand. 2. éd. Paris. 144 S. in 8. A. Biéchy, L'Afrique au IVme siècle, Limoges. 192 S., und die neue Auflage von Am. Thierry, Récits de l'histoire romaine au Vme siècle. St. Jérome. La Société chrétienne en Occident. 2. éd. Paris. XIV, 529 S. in 8.

der Oberleitung von **Val. Thalhofer.** (Kempten, Kösel), in gr. 16. Hefte 127—132. 137—140. 142—144. 151—152. 155—162.

Sanctorum Patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae ed. et commentariis auxit **H. Hurter,** S. J., Oeniponti, libr. Acad. Wagneriana. Vol. XXVII. S. Aur. Augustini de ecclesia Chr. opusc. sel. XXIX. S. Joannis Chrysostomi homiliae V de incomprehensibili et S. Gregorii Theol. vulg. Naz. orationes theol. V. XXX. S. Ambrosii Mediol. de fide ad Grat. Aug. II. V. XXXI. S. Basilii Caes. lib. de spir. s. ad Amph.

Synesii episcopi hymni metrici. Apparatu critico adiecto ed. Joh. Flach (Tubing., Fues.). XVI, 53 S. in kl. 8.

J. P. N. Land, Anecdota Syriaca. Tom. IV (Specialtitel: Otia Syriaca). (Lugd. Bat., E. J. Brill.) XVI, 236 lat., 224 syr. S. in 4.

M. l'abbé Martin, Saint Pierre et Saint Paul dans l'église Nestorienne. (Extrait de la Revue des sciences ecclésiastiques). Paris, Maison neuve (Amiens, Glorieux). 151 S. in 8. Dazu der syrische Anhang: Offices en l'honneur des Saints Pierre et Paul. 1. Office Nestorien. (51 S.)

Marci Diaconi vita Porphyrii episc. Gazensis ed. ex cod. Vindob. ms. a Maur. Haupt. (Berlin, Dümmler.) 87 S. in gr. 4. (Abdruck aus den Abhandlungen der königl. Akad. d. Wissensch.)

W. Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik (Göttingen, Stäge). 55 S. in 8 [1]).

J. G. Th. Mullerus, Quaestiones Lactantianae. 60 S. in 8. Götting. philos. Dissert.

J. Dräseke, M. Tullii Ciceronis et Ambrosii ep. Med. de officiis libri tres inter se comparantur. Aug. Taur., Loescher. 48 S. in gr. 8. (Abdruck aus der Rivista di Filologia.)

L. L. Rochat, Le catéchuménat au IVme siècle d'après les catéchèses de St. Cyrille de Jérusalem. 144 S. in gr. 8. (Genfer theolog. Dissert.)

Fr. Boehringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. VII. Band. 2. Aufl. 2. Ausg. (Stuttg., Meyer u. Zeller.) VIII, 184 S. in gr. 8.

Martin, St. Jean Chrysostome, ses œuvres et son siècle. Paris. 3 vols.

Funk, Johannes Chrysostomus und der Hof von Constantinopel, in der Tübing. „Theol. Quartalschrift". 57. Jahrg. S. 449—480.

J. Ciampi, J. Cassiodori nel V e nel VI seculo. Parte I. Imola. 220 S.

W. Zschimmer, Salvianus, der Presbyter von Massilia, und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der christlich-lateinischen Lite-

---

[1]) Vgl. Kamphausen in der Jen. „Lit.-Ztg." 1876, Nr. 11; Siegfried in Hilgenfelds Zeitschrift. XIX, S. 309—313.

ratur im fünften Jahrhundert. IV, 90 S. in gr. 8. Jenaer philos. Dissert. (auch im Buchhandel: Halle a/S., Niemeyer).

K. Werner, Beda der Ehrwürdige und seine Zeit (Wien, Braumüller). VIII, 236 S. in gr. 8.

Ph. Diel, Der heil. Maximinus und der heil. Paulinus, Bischof von Trier, oder Geschichte Triers im vierten Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf den Kampf der Kirche mit dem Arianismus (Trier, Groppe). X, 322 S. in 8.

Für die patristische Literatur hat die bekannte Kemptener Bibliothek der Kirchenväter in einer weitern Zahl von Heften deutsche Uebersetzungen von ausgewählten Schriften von Athanasius, Basilius, Hieronymus, Chrysologus und Gregor dem Grossen und der im ersten Hefte dieser Zeitschrift bereits hinlänglich charakterisirten „Briefe der Päpste“ gegeben, während die Hurtersche für das Studium der katholischen Theologen bestimmte Sammlung ausgewählter Väterschriften in lateinischer Sprache bis zum 31. Bändchen fortgeschritten ist. Einen kritischen Wert haben die Textabdrücke nicht, und das Griechische scheint den studiosis theologiae erspart werden zu sollen, denn Schriften von Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Basilius erscheinen hier nur in lateinischer Uebersetzung. Von den Hymnen des Synesius hat Flach eine billige Ausgabe des griechischen Textes geliefert mit einem zur Orientirung nicht recht genügenden, aber einiges neue handschriftliche Material bietenden kritischen Apparate. Der vierte Band von Lands Anecdota Syriaca gewährt zwar nicht so wichtige kirchengeschichtliche Ausbeute wie seine Vorgänger, immerhin aber doch Bemerkenswertes. Wir erhalten hier 1) die Logik Paulus des Persers, eines christlichen Philosophen aus dem sechsten Jahrhundert, mit einer Dedicationsvorrede an den für einen Freund der Wissenschaft geltenden Chosru Nuschirwan; 2) den Physiologus Leidensis mit eingehenden Erörterungen des gelehrten Herausgebers über das Verhältnis der verschiedenen uns erhaltenen Recensionen oder Gestaltungen dieser auch vom lateinischen Mittelalter mit grosser Vorliebe gepflegten christlichen Natursymbolik, deren eigentliche Heimat Land in Alexandrien sucht. Ferner Fragmenta Syropalaestina, Evan-

gelien- und Psalmenstücke aus Lectionarien, und einige in griechischen Sammlungen nicht nachweisbare syrische Hymnen (einige auf Johannes den Täufer und eine auf die Märtyrer); endlich Märtyreracten des Philemon († 311). Hinsichtlich des aristotelischen Logikers Paulus hat Nöldeke [1]) bereits die nichts weniger als kirchlich befangene Sprache der Vorrede charakterisirt. Freilich muss Paulus auch der Ueberlieferung als ein lauer Christ gegolten haben, da Barhebräus (wie Land nach Assemani anführt) zwar sowohl seine kirchliche Wissenschaft als seine Philosophie rühmt, aber auch weiss, er sei zu den Magiern übergegangen, nachdem es ihm nicht geglückt sei, Metropolit von Persien zu werden. — Der Abbé Martin hat mit eingehenden Untersuchungen über das nestorianische Breviarium ein syrisches Officium Sti Petri et Pauli herausgegeben. Er steht dabei freilich ganz unter dem Einfluss der Bestrebungen der unirten Nestorianer (Chaldäer), welche die vollste Uebereinstimmung der nestorianischen Tradition mit Rom hinsichtlich aller Dogmen und namentlich auch hinsichtlich des Primats Petri nachzuweisen bemüht sind: ich erinnere nur an den Bischof Georgius Ebedjesus Khayyâth von Ameh-Diarbekir, den Verfasser der Schrift „Syri Orientales, seu Chaldaei, Nestoriani, et Romanorum Pontificum primatus", welcher den chaldäischen Patriarchen Jussuf Audo zum vaticanischen Concil nach Rom begleitete. Allein der Wert der Untersuchungen über das bisher noch wenig bekannte syrische Brevier (vgl. Bickel, Conspectus rei Syrorum literariae p. 87 sq.), wofür er auch das 1866 in Mossul gedruckte sogenannte Dakdam vebâthar benutzte, wird direct durch solche Tendenzen wenig beeinträchtigt. Wenn in den Gebeten des mitgeteilten Officiums die beiden Apostel, Petrus der Apostelfürst mit den Schlüsseln und Paulus der Lehrer der Heiden, welcher der Gesichte gewürdigt ist, ihr Kommen nach Rom, ihr Kampf mit Simon, ihr Märtyrertum unter Nero in ermüdend sich wiederholenden Wendungen und mit Betonung ihrer Zusammengehörigkeit gepriesen werden, so sind dies freilich nach der kirchlichen Tradition, wie sie bereits im vierten Jahrhundert vollkommen

[1]) Lit. Centr.-Bl. 1876, Nr. 5.

feststand, ganz selbstverständliche Dinge, von denen nicht abzusehen ist, wie der Rom-freundliche Verfasser daraus Waffen gegen die moderne Kritik der römischen Petrustradition entnehmen zu können hofft, auch wenn es mit dem hohen Alter des Officiums, d. h. mit dem Zurückreichen desselben vor die Trennung von der griechischen Reichskirche, seine Richtigkeit hat. Auf die Arbeiten desselben Verfassers über Jakob von Sarûg, welche uns demnächst näher gerückt sein werden, sei hier nur vorläufig hingewiesen. — Den Druck der griechischen Vita des in Zerstörung des Heidentums zu Gaza tätigen Bischofs Porphyrius zur Zeit des Arkadius, welche, von seinem Schüler Marcus Diakonus geschrieben, bisher nur lateinisch bei Surius und den Bollandisten (26. Februar) bekannt war, verdanken wir noch Mor. Haupt, der sie bereits 1869 der Berliner Akademie vorgelegt hatte.

Von Einzeluntersuchungen zur patristischen Literaturgeschichte sind zu erwähnen: 1) Nowacks von Sachkennern günstig beurteilte Untersuchung über die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik; unter anderm erhärtet er aufs neue den bereits von Hupfeld gegebenen Nachweis, dass Hieronymus einen Text ohne Vokale und diakritische Zeichen vor sich hatte, und zeigt durch sorgfältige Zusammenstellungen, dass doch in einer ganzen Reihe von Stellen Lesarten, die dem Hieronymus eigentümlich oder mit dem Chaldäer und Syrer gemeinsam sind, auf einen vom Masorethischen abweichenden Text hinweisen. 2) Sehr mit Recht, wie mir scheint, ist Muller (s. o.) für die Echtheit der drei auch noch in Fritzsches Ausgabe unter den Text verwiesenen „dualistischen“ Stellen des Lactanz (Instit. div. II, 8; VII, 5, de opif. dei 19) eingetreten. Die Handschriftenfrage bedürfte dabei wohl noch eines reicheren Materials zur Entscheidung, als dem Verfasser zu Gebote stand; aber dass der angebliche Manichäismus der Stellen gar kein Manichäismus ist und die wirklich vorhandene relativ dualistische Anschauung auch sonst bei Lactanz sich findet, dass die Diction in den beanstandeten Stellen in Wahrheit durchaus für Lactanz spricht, auch der Zusammenhang durch sie keineswegs unterbrochen wird, hat Muller gut nachgewiesen. Nur hätte er

nicht zuletzt darauf verfallen sollen, den dualistischen Zug bei Lactanz doch auf manichäischen Einfluss (den er sogar darin findet, dass Lactanz christianum stipendia facere vetat!) zurückführen zu wollen, geschweige denn das christologisch Bedenkliche auf Arianismus! Richtiger kommt er dann auf allgemeinere philosophische Einflüsse und ganz zuletzt auf die Pseudoclementinen. 3) Nachdem zuletzt noch Ebert das interessante Verhältnis zwischen dem antik-römischen Moralisten Cicero und dem christlich-kirchlichen Ambrosius fein und umsichtig dargestellt, bringt die in gutem Latein geschriebene Dissertation Dräsekes (s. o.) für das literarische Verhältnis und die principielle Charakteristik zwar nicht erheblich neues, ist aber doch geeignet, an einer Reihe einzelner Punkte sowohl Abhängigkeit und Verwandtschaft als auch die teils specifisch christlichen, teils specifisch kirchlichen Umbildungen und Gegensätze klar zu machen. 4) Rochats Dissertation über den Katechumenat im vierten Jahrhundert nach Cyrills Katechesen (s. o.) ist zu wenig vertraut mit den neuen Untersuchungen und zeigt zu geringe Selbständigkeit, als dass sie wissenschaftlichen Wert beanspruchen dürfte [1]).

Von grösseren patristischen Monographien ist der siebente Band von Böhringers höchst brauchbarem Werk, Basilius enthaltend, zu nennen. Das Werk (wohl nur neue Ausgabe) über Joh. Chrysostomus von Martin (s. o.) ist mir leider nicht zugänglich geworden. Funks akademische Rede über Johannes Chrysostomus und den Hof von Constantinopel (s. o.) ist unbedeutend und ziemlich farblos. Auch der erste Teil eines italienischen Werks über die Cassiodore im fünften und sechsten Jahrhundert (s. o.) ist mir noch unerreichbar geblieben [2]). Eine gute Monographie über den für die christliche Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts so wichtigen Salvian hat Zschimmer geliefert. Es werden hier die

1) Beiläufig sei hier noch angemerkt: W. Hollenberg, Kritische Bemerkungen zu Theodorus Mops. Johannes-Scholien (in den Theol. Stud. u. Krit. 1875, S. 748—52).

2) Die dritte Ausgabe von Reinkens' „Martin von Tours" ist nur neue Titelausgabe.

ziemlich dürftigen Notizen über sein Leben besprochen, der Gehalt seiner schriftstellerischen Tätigkeit im Gegensatz gegen die Hohlheit der Rhetoren-Literatur und Schulpoesie hervorgehoben und die Schriften De gubernat. und Adv. avaritiam eingehend analysirt und beleuchtet. Empfiehlt die zuletzt genannte Schrift, indem sie in der Tat von der crassesten Vorstellung der Verdienstlichkeit kirchlicher Werke ausgeht, eifrig die Maxime, seine Güter der Kirche zu vermachen, so bemüht sich der Verfasser, an die Stelle der so oft deswegen laut gewordenen Verdammung eine gerechtere Beurteilung zu setzen, worin ihm allerdings Ebert und Andere vorangegangen sind. Wie er mit Recht betont, dass Salvian in De gubernat. in der scharfen Kritik der Zeitsünden sich keineswegs einseitig auf den kirchlichen Standpunkt stelle, sondern auch die volkswirtschaftlichen und socialen Misstände in den Bereich seines Urteils ziehe, meint er, dass Salvian in der Schrift De avarit. eine durchgreifende Reform der ganzen bestehenden Gesellschaftsverhältnisse, und zwar auf christlich-asketischer Grundlage angestrebt habe. „Wir hätten also hier einen ersten Versuch, die sogenannte sociale Frage vom christlichen Standpunkt aus in grösserm Umfang zu lösen.“ Wenn schon oft auf die Berührung Salvians mit Lactanz hingewiesen worden, so zeigt Zschimmer, dass die sämmtlichen Citate aus ältern lateinischen Schriftstellern in De gubern. sich bei Lactanz und zwar auf wenigen Seiten zusammen finden und dass fast alle Gedanken des ersten constructiven Teils jener Schrift dem ersten Buch der Institutionen entlehnt erscheinen. Die Armut an Citaten steht im scharfen Gegensatz zur prunkenden Rhetoren-Literatur. Unter die wenigen Citate aus unbekannten Schriftstellern (S. 62) rechnet der Verfasser auch zwei Schriftcitate, die er nicht als solche erkannt hat, nämlich Prov. 5, 22 und Sir. 3, 30.

Aus K. Werners Beda (s. o.) lässt sich zwar ein bequemer Ueberblick über Bedas Werke gewinnen; wissenschaftliche Förderung aber dürfte das überflüssig breit angelegte Werk nicht bieten, weder hinsichtlich der historischen Bedeutung Bedas und der angelsächsischen Kirche sowie ihres vom Verfasser nur ganz oberflächlich gestreiften Verhältnisses

zur altirisch-britischen Kirche, noch in Betreff der literarhistorischen Fragen. Hier lässt namentlich die Besprechung der geschichtlichen Werke Bedas ganz unbefriedigt. Anhangsweise berühre ich hier die Schrift Diels über Maximinus und Paulinus von Trier, welche, da die Erhaltung der wenigen geschichtlich sichern Nachrichten über diese Männer grösstenteils ihrer Verflechtung in die arianischen Streitigkeiten zu danken ist, einen guten Teil der arianischen Kämpfe mitbehandelt, freilich in wenig wissenschaftlicher Weise. Damit verbindet sich denn der Inhalt der legendenhaften vitae und der „Trierschen Traditionen" zu einem seltsamen und wüsten Ganzen. Denn auch wo Diel nicht geradezu für die Geschichtlichkeit der Sagen einzutreten wagt, kann er es nicht über das Herz bringen, sie nicht in behaglicher Breite einzuflechten. Auch in dem Anlauf kritischer Untersuchung, welchen er bei dem angeblichen Kölner Concil von 346 macht, hat der Verfasser, wie er übrigens ehrlich zugesteht, nur das Verdienst, die Rettung dieses Concils durch den Bollandisten de Buck (im 11. October-Bande), nebenbei auch durch Friedrich, zur Widerlegung Binterims zu verwerten [1]).

3. Zur Quellenkritik.

Juliani Imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia, rec. Fr. C. Hertlein. Vol. I. Lipsiae, ap. Teubner. VIII, 432 p. in 8.

C. Henning, Ein ungedruckter Brief des Kaisers Julian, in „Hermes" IX, S. 257—266.

Ammiani Marcellini rerum gestarum libri quae supersunt. Rec. notisque selectis instruxit V. Gardthausen. Vol. II. Lips. ap. Teubner. 380 S. in 8 [2]).

---

[1]) Nicht gesehen habe ich: Gregorius Nazianzenus. Eloge funèbre de Césaire. Expliqué littéralement, traduit en français et annoté par E. Sommer. Paris. 110 p. — Desgl. V. Hansen, Vie de St. Hilaire, évêque de Poitiers et docteur d'église. Luxemb., Bruck. 86 p. in 8. — Desgl. Louis Pierrugues, Vie de St. Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles. Origines chrétiennes de Provence. Paris, Bray et Retaux. 346 p. in 8.

[2]) Vgl. „Neue Jahrb. f. Philol." Bd. CXI, S. 509—512 (Eyssenhardts Angriffe) und S. 653—656 (Gardthausens Entgegnung). Rühl in der Jen. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 8.

F. Görres, Zur Kritik einiger Quellen-Schriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit (in „Neue Jahrbücher für Philologie", Bd. CXI, S. 201—221).

G. Kauffmann, Die Fasten der späteren Kaiserzeit als ein Mittel zur Kritik der weströmischen Chroniken (im „Philologus", Bd. XXXIV, S. 235—295 und 385—413).

O. Holder-Egger, Ueber die Weltchronik des sogenannten Severus Sulpitius und südgallische Annalen des fünften Jahrhunderts. Eine Quellenuntersuchung. 75 S. in 8. Götting. philos. Diss. (auch: Göttingen, Peppmüller) [1]).

W. Arndt, Bischof Marius von Aventicum. Sein Leben und seine Chronik. Nebst einem Anhang über die Consulreihe der Chronik. 96 S. in 8. Leipziger Habilitationsschrift.

H. Hertzberg, Ueber die Chroniken des Isidorus von Sevilla. In den „Forschungen zur deutschen Geschichte", Bd. XV, S. 289—360.

O. Stäckel, Zur Kritik des Gregor von Tours. 23 S. in 4. Berlin. Programm.

Einen interessanten Fund hat C. Henning veröffentlicht, einen bisher unbekannten Brief des Kaisers Julian, der denn wohl in der zu erwartenden Fortsetzung der Teubnerschen Handausgabe der Werke Julians von Hertlein Aufnahme finden wird. An der Autorschaft Julians ist, obwohl er so wenig wie der Briefempfänger genannt ist, nicht zu zweifeln. Wir machen da die Bekanntschaft eines Bischofs „der Galiläer", Pegasius, der schon bei dem Besuche Neuiliums durch den Prinzen Julian von diesem als ein heimlicher Freund der Götter durchschaut worden war, der die heidnischen Heiligtümer klug zu schützen gewusst hatte und als er sie dem Julian zeigte, weder sich bekreuzte, noch Zeichen des Abscheus kund gab; Julian belohnt ihn dann mit einer wahrscheinlich einflussreichen priesterlichen Stellung und rechtfertigt das in sehr bezeichnender Weise: „Denn wenn wir die freiwillig Kommenden zurückstossen, so dürfte so leicht keiner den Ermahnungen [zur Rückkehr zu den Göttern] folgen." — Die Gardthausensche Ausgabe des Ammianus Marcellinus liegt nun mit dem zweiten Bande vollendet vor. Der Herausgeber hat die wichtige Handschrift den Vaticanus (ehemals Fuldensis) 1873 neu collationirt und ihm

---

[1]) Vgl. Literar. Centralbl. 1875, Nr. 43.

das entscheidende Wort eingeräumt, auch einen ziemlich reichlichen kritischen Apparat beigefügt. Wie in den Ausgaben seit der Valesiusschen üblich, hat auch Gardthausen die Excerpte des sogenannten Anonymus Valesianus, richtiger der beiden Anonymi angefügt. Er verdankt Fr. Rühl eine Collation des einst von den Brüdern Valesius benutzten Claramontanus, der, nach manchen Schicksalen in England wieder aufgetaucht (Biblioth. Midelhillensis), jetzt in Cheltenham sich befindet; daneben hat Zangemeister ihm für den zweiten Anonymus die Lesarten eines Palatinus (927) der vaticanischen Bibliothek zur Verfügung gestellt. F. Görres (s. o.), zunächst veranlasst durch seine Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung, ist nicht nur für die bereits von Th. Mommsen begründete Behauptung, dass wir es mit zwei verschiedenen Schriftstellern zu tun haben, eingetreten, sondern sucht auch die Zeit beider Schriftsteller näher zu bestimmen. Mommsens Hauptargument acceptirend, dass der Anonymus A nach manchen geographisch politischen Bezeichnungen vor die Zeit gehöre, wo unter Arkadius und Honorius die mit der notitia dignitatum zusammenhängende Provinzeneinteilung an die Stelle der diocletianisch-constantinischen trat, rückt er ihn doch nicht so hoch hinauf, wie Mommsen geneigt ist zu tun, sondern setzt ihn etwa um 390 und vermutet, dass er ausser dem sicher von ihm benutzten Eusebius auch die uns verlorenen Bücher des Ammianus Marc. als Quelle vor sich gehabt. Hinsichtlich des Anonymus B verweist Görres auf Pallmanns Ausführung, wonach der Verfasser nach Theoderichs Tode, aber vor dem Ende der Ostgotenherrschaft schrieb, und erinnert nur mit Dahn gegen Pallmann, dass der Verfasser, der die Ostgoten einmal alienigeni nennt, nicht germanischer Abstammung sein könne. Zur Kritik eines dritten Anonymus, des sogenannten An. post Dionem (dem Cassius Dio in der Dindorfschen Ausgabe nach Ang. Mai angehängt), der freilich mit Dio direct nichts zu tun hat, weist Görres nach, dass diese Sammlung von Apophthegmen und Anekdoten einiger Kaiser und Feldherrn von Valerian bis Constantin einen christlichen Verfasser hat, der den Sozomenos benutzt, also jedenfalls nach 439 zu setzen ist; er

weist Niebuhrs Vermutung ab, dass an den Petrus Patricius (Magister) zu Justinians Zeit zu denken sei. — Seit den Untersuchungen von Mommsen über den Chronographen von 354 und über Cassiodorius, und von Waitz über die Ravennater Annalen ist ein reger Eifer erwacht für die kritische Aufhellung der weströmischen, den Uebergang ins Mittelalter bildenden Chroniken. Auch das verflossene Jahr bringt dazu wichtige Beiträge. Kauffmann (s. o.) hat seine bereits 1874 begonnenen Untersuchungen über die Fasten der späteren Kaiserzeit fortgesetzt, geleitet von dem Gesichtspunkt, dass die Nachrichten der weströmischen Chroniken nur dann mit Erfolg zu vergleichen und zu verwerten sind, wenn nicht bloss die Nachrichten selbst, sondern auch die Consulreihen geprüft sind. Holder-Egger untersucht in methodischer Weise eine von Florez (España sagrada IV) nach einem Manuscript des 13. Jahrhunderts bekannt gemachte, bisher wenig beachtete compilatorische Chronik, welche in der Schlussnotiz einem „Severus qui et Sulpitius“ zugeschrieben wird, womit wahrscheinlich der viel ältere bekannte Verfasser der Historia sacra gemeint sein soll. Da die bis 510 reichende Chronik am Schluss die von da an bis zur Zeit des Schreibers verflossenen Jahre (nach der spanischen Aera) bezeichnet und sagt, dass von dort an sich jeder selbst die Rechnung nach Indictionen oder nach der Aera fortsetzen könne, so glaubt Holder-Egger sich berechtigt, die Abfassung der Chronik selbst auf 733 p. Chr. festzusetzen und benennt darnach den Verfasser als Chronist von 733. Ob der Schluss nicht zu schnell, wagt Referent nicht zu entscheiden. Holder-Egger weist den stark compilatorischen Charakter dieser an eigentümlichen Nachrichten ziemlich armen Chronik nach und findet in ihr die Spuren südgallischer, näher arelatensischer Annalen, welche mit Spuren derselben Quelle bei der Chronik von 641 (Continuat. Prosp. Havn.), Isidors histor. Goth. und Gregorius Turon. zusammenträfen. Angehängt ist der Abdruck des zweiten Teils der Chronik (von 379 an, also von da, wo sie die Grundlage des Eusebius-Hieronymus verliert), worin durch den Druck hervorgehoben ist, was der Chronist nach dem Urteil des Verfassers aus den ravennatischen und den arela-

tensischen Annalen entnommen hat, so wie was sonst aus seinen bekannten Quellen nicht zu erklären ist. Wichtige weiter gehende Untersuchungen des gut geschulten Kritikers wird der nächste Jahrgang zu berücksichtigen haben. Hier schlägt auch W. Arndts (s. o.) Bischof Marius von Aventicum ein, da die Schrift auch die Chronik des Marius untersucht. Arndt nimmt an, dass diese Chronik im Anfang ein Exemplar der Ravennater Annalen excerpirt hat, welches mit Zusätzen aus Arler Annalen versehen gewesen, trifft also darin mit Holder-Egger zusammen, während er anderseits abweichend von diesem doch auch eine Benutzung des Marius durch Severus für wahrscheinlich hält. Von 500 an findet er burgundisch-fränkische Annalen bei Marius benutzt und vermutet als dritte Quelle byzantinische in Mailand verfasste Annalen. Die Abfassung durch Marius zu bezweifeln, sieht er keinen Grund, und da nach ihm die Marius-Handschrift direct auf eine merovingische Vorlage und durch diese wieder auf den Archetypus führt, so wäre damit auch für das sogenannte Chronicon Imperiale (Prosperi Tironis-Pithoeanum), woran die Marius-Chronik mit „Consule supra scripto“ (455) sich unmittelbar anschliesst, eine sehr alte handschriftliche Beglaubigung nachgewiesen. Arndt druckt dann die Chronik nach der Collation der jetzt im britischen Museum befindlichen Handschrift ab und lässt eine Untersuchung der Consulreihe folgen. Was das Leben des Bischof Marius betrifft, so zeigt er, dass das Cartularium Lausannense des Propst Conon (Schlussredaction 1235), dem wir die hauptsächlichen Nachrichten verdanken, auf die zweihundert Jahre älteren Annales Lausannenses sich stützt (vgl. Jaffé bei Mommsen, Die Chron. des Cassiod. Sen., Abh. der kgl. sächs. Ges. d. W. VIII, p. 685). Die weitere Quellenuntersuchung erklärt die Zeitangabe 601, welche mit der zuverlässigen Nachricht, dass Marius am 31. December des Todesjahres König Guntrams gestorben sei, in Widerspruch steht, in einleuchtender Weise aus späterer Combination, die sich schon durch die Rechnung nach Christi Geburt als solche erweist. Auch Arndt bleibt bei der Annahme, dass es Marius gewesen sei, der den Bischofssitz von Avenches nach Lausanne verlegt hat. — H. Hertz-

bergs Untersuchung über die Chroniken des Isidorus von Sevilla schliesst sich an die 1874 erschienene Schrift desselben über die Historien [1]) an. Umgekehrt wie bei den Historien sieht er hier die kürzere Chronik als die spätere an und unterscheidet zwei auf Isidor selbst zurückgehende Recensionen. Hinsichtlich der grösseren Chronik unterscheidet er von dem in den Ausgaben vorliegenden Vulgärtext (A) einen anderen durch fünf Handschriften repräsentirten (B), der trotz grosser Verderbnis eine entschieden sorgfältigere Verwertung des zugrundegelegten historischen Stoffs zeige. Der Quellenerörterung entnehmen wir, dass wesentlich erst von Justins II. Regierung an die von anderen Autoritäten unabhängigen Nachrichten beginnen, die, obwohl höchst mager, doch einige wichtige Notizen enthalten. — Hier sei auch des Beitrags zur Kritik Gregors von Tour gedacht, worin Stäckel (s. o.), anknüpfend an die von Junghans u. A. gegebenen Nachweisungen sagenhafter Elemente, solche an einigen weiteren Stellen des II. und III. Buches der Histor. Franc. aufzuzeigen sucht, so namentlich an dem Bericht über die Vermählung Chlodovechs mit der burgundischen Prinzessin Chrotechildis (II, 28).

4. Zur Missionsgeschichte.

Vulfila oder die gotische Bibel. Mit dem entsprechenden griechischen Text und mit einem kritischen und erklärenden Commentar, nebst dem Kalender, der Skeireins und den gotischen Urkunden. Herausgegeben von **E. Bernhardt** (Halle, Waisenhaus). LXXII, 654 S. in gr. 8 [2]).

A. Ebrard, Die Keledei in Irland und Schottland (in der Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1875, S. 459—498).

G. Hertel, Ueber des heiligen Columba Leben und Schriften, besonders über seine Klosterregel (ebendas. S. 396—454. Vgl. Ebrards Gegenbemerkungen ebendas. S. 499—505).

---

[1]) „Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla. I. Teil: Die Historien. Eine Quellenuntersuchung." (Gött. phil. Diss.) Vgl. dazu Kaufmann in Sybels Zeitschr. XXXIII, S. 404 f. Genannt sei hier auch noch Dressel, De Isidori originum fontibus. (Augustae Taurin. 1874. Als diss. inaug. Gott. aus der „Rivista di filol." abgedruckt.)

[2]) Vgl. den Aufsatz Kirchners über Ulfila in den „Grenzboten" 1875, Nr. 40.

Alois Huber, Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christentums in Südost-Deutschland. Bd. IV: Die Slavenzeit. (Salzburg, Commiss. von Pustet in Regensburg.) 482 S. in gr. 8.

Aug. Werner, Bonifacius, der Apostel der Deutschen und die Romanisirung von Mitteleuropa. Eine kirchengeschichtl. Studie. (Leipzig, Weigel.) VI, 466 S. in 8.

H. Hahn, Noch einmal die Briefe und Synoden des Bonifazius (in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" XV, S. 43—124).

A. J. Uhrig, Bedenken gegen die Echtheit der mittelalterlichen Sage von der Enttronung des Merovingischen Königshauses durch den Papst Zacharias (Leipzig, Veit). VIII, 81 in gr. 8.

Gehen wir auf die Missionsgeschichte des Abendlandes ein, so darf hier die Hinweisung auf die neue von den Kennern beifällig aufgenommene Ausgabe der gotischen Bibel (s. o.) vorangeschickt werden, welche den dritten Band der germanistischen Handbibliothek von Zacher bildet. — A. Ebrard finden wir wieder tätig, die Grundanschauungen seiner früheren Aufsätze und seiner „Iroschottischen Missionskirche" zu ergänzen. Durch reichlich herangezogene englische Literatur, worunter namentlich Reeves in den Transactions of the R. Irish Academ. vol. 24, der eine ganz andere Ansicht vertritt, ihm doch reichliches Material geliefert hat, sucht Ebrard seine Grundthese zu erhärten, dass die Keledei der späteren irischen und schottischen Urkunden, welche dort im Conflict mit dem officiellen römischen Kirchentum erscheinen, wirklich die geschichtliche Fortsetzung jener von Patriks Schülern und Nachfolgern begründeten Kirchen- und Cönobialgemeinschaft seien, welche ihren Mittelpunkt in Jowa (Hij) hatte. Der Nachweis soll hier besonders für das sprachliche Argument stringenter geführt werden, dass Keledeus nur aus dem altirisch-gadelischen céle-dé abgeleitet und dieses sprachlich richtig nur mit vir dei erklärt werden könne, dass aber grade bei den continentalen Gliedern der Missionskirche von Jowa der Ausdruck vir dei sich in einer ganz specifischen Weise als stabile Bezeichnung finde, was eben auf die zugrundeliegende irische Titularbezeichnung céle-dé schliessen lasse. Die sprachlichen Aufstellungen bedürfen der fachmännischen Prüfung; aber es will uns bedünken, als wenn die wichtigen Untersuchungen Ebrards doch eine ein-

gehendere Beachtung verdienten, als sie ihnen bis jetzt zuteil geworden ist. Freilich sind an letzterem Ebrards abschreckend wirkende tendenziöse Manier, seine Uebertreibungen und die ungeschichtliche Idealisirung der romfreien Mission nicht ohne Schuld. Gegen eine Seite seiner Aufstellungen wendet sich Hertels Aufsatz über Columbas (des jüngern) Leben und Schriften, besonders über seine Klosterregel (s. o.). Er scheint mir mit Recht die Ankunft Columbas im Frankenreich früher anzusetzen als Ebrard, nämlich noch zu Lebzeiten Sigeberts I. (590), ebenso die gegen Columba vorgehende fränkische Synode noch vor Gregors des Grossen Tod. Seine Instanzen scheinen mir durch Ebrards Gegenbemerkungen, die allerdings einige Misverständnisse beseitigen, nicht entkräftet. Die Untersuchung Hertels über die Schriften Columbas spitzt sich zu auf die über die Klosterregel, einmal die sogenannte regula monastica, welche nicht eigentlich den Namen einer Regel verdient, die aber Ebrard allein als die echte gelten lassen will, und über die eigentlich in Frage kommende regula coenobialis. Verdienstlich ist jedenfalls die auch von Rettberg versäumte Vergleichung der beiden Redactionen, der kürzeren (Biblioth. pp. max. XII) und der längeren (bei Holstenius), so wie die Erörterung des Verhältnisses zum Pönitential. Wenn auch die Frage noch nicht abschliessend erledigt ist: dass es sich Ebrard mit der Unechtheitserklärung dieser ihm so verhassten Prügelregel zu leicht macht, dürfte doch auch noch nach seinen Gegenbemerkungen anzunehmen sein. — Von der überaus weitschichtig angelegten Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christentums in Südostdeutschland von dem Salzburgischen Weltpriester Alois Huber (s. o.) liegt nun der IV. Band vor, welcher, „die Slavenzeit“ behandelnd, grossenteils über unseren Zeitabschnitt herabführt, aber doch mehrfach in die vorkarolingische Zeit zurückgreift; so nicht nur in der ersten überleitenden Abteilung (Verfall der Salzburger Landeskirche und Restauration des bajoarischen Kirchenwesens im allgemeinen und der Salzburger Kirche im besonderen; — die von Bonifacius errichteten bajoarischen Bistümer), sondern auch in der zweiten Abteilung (die Slavenbekehrung) hinsichtlich der slavischen

Ansiedelungen, der Wenden im bairischen Nordgau, der Ennsslaven, Karanthanen u. s. w., und ihrer Verhältnisse zu Baiern und Franken. Der Standpunkt des Verfassers, in welchem grosse Vertrautheit mit den Quellen mit einer oft recht naiven Behandlung kritischer Fragen sich vereinigt, wird charakterisirt durch die (auch von Friedrich noch festgehaltene) Voraussetzung, dass der heilige Rupert ins sechste Jahrhundert gehöre, dass er bereits den Leib des angeblichen Amandus von Worms nach Salzburg gebracht (S. 235f.), dass demzufolge von da an eine unter Salzburg stehende allgemeine (wesentlich römisch gedachte) bajoarische Landeskirche bestanden habe, welche im siebenten Jahrhundert fast ganz in Verfall geraten sei. Bonifacius soll ferner bereits 719 in Baiern eine umfassende Tätigkeit entfaltet haben; die „Salzburger Landeskirche" hat aber im dritten Decennium des achten Jahrhunderts, begünstigt von dem kirchlich gesinnten Landesherzog Hugibert, ihre Kräfte wieder gesammelt und namentlich mittelst Reform des Kathedralklosters St. Peter nach der Regel des heiligen Benedict den Grund zur grossartigen Regeneration des bairischen Kirchenwesens gelegt, welche dann am Schluss des vierten Decenniums vom heiligen Bonifacius durchgesetzt worden. Die Errichtung der bairischen Bistümer durch letzteren bezeichnet der kirchliche Localpatriotismus des Salzburger Priesters als Zerlegung des alten Landesbistums Salzburg in Specialbistümer. Der heilige Pirmin restaurirte (!) nicht ohne selbstverständliche und unmittelbare Beteiligung des damaligen Rectors (nicht geweihten Bischofs) der bajoarischen Landeskirche, des Abt Johann von St. Peter, drei Abteien am linken Donauufer, nämlich die beiden (!) Altach und Münster (Pfaffenmünster), indem er jeder zwölf Lehrmeister der Benedictinerregel aus Reichenau gab. Zu derselben Zeit möge auch St. Emmeram in der Landeshauptstadt, wahrscheinlich von St. Peter in Salzburg aus, die Benedictinerregel erhalten haben. Der Verfasser meint nun, dass schon die „Vor-Benedictiner-Mönche" unter Herzog Theodo, dem Zeitgenossen Corbinians, indem sie bei den sporadisch im Nordgau wohnenden Bajoaren die Selsorge übten, Mission unter den Wenden an der Naab und am Baie-

rischen Walde versucht hätten, aber ohne nennenswerten Erfolg, dass aber dann namentlich die Benedictiner von Niederaltaich und St. Emmeram, ungefähr von 731 an, d. h. noch während der Regierung des Herzogs Hugibert die Bekehrung der Naabwenden in viel grösserem Umfang und mit so gesegnetem Erfolg in Angriff genommen hätten, dass sie in den ersten Jahren Herzog Otilos im wesentlichen vollendet gewesen. „Damit ist aber auch dargetan, dass diese Bekehrung noch von der alten Salzburger Landeskirche ausgegangen, geleitet und kirchlich organisirt worden war" (quod erat demonstrandum!). Virgil habe also den vereinzelten Slavenstamm der Naabwenden bereits dem Christentum gewonnen vorgefunden und dieses köstliche Erbstück scheine in ihm jene grosse Idee angeregt zu haben, deren umfassende Verwirklichung (!) ihm den wohlverdienten Ehrennamen des Slavenapostels erwarb. — So sehr nun auch fast alle Grundpositionen des Verfassers von der Kritik in Anspruch zu nehmen sind, so dürften doch namentlich seine topographischen auf die Ortsnamen sich stützenden und den einzelnen christlichen Stiftungen nachgehenden Untersuchungen die Beachtung competenter Forscher verdienen, obwohl es auch hier nicht ohne starke Sichtung abgehen wird. — Um Bonifacius' Person und Werk dreht sich ein lebhaftes Interesse der Gegenwart, dem die geschickte Darstellung von A. Werner entgegenkommt. Er ist von Ebrard bedeutend beeinflusst, in einem Grade, der manche Einwendung erfahren wird, allein gefangen von ihm ist er nicht, wie er denn zu unbefangen denkt, um die Culdeer Kirche nach dem urkirchlichen oder reformatorischen Ideal sich vorzustellen; auch die künstliche Auffassung von Wilibrords Stellung teilt er nicht, ebenso wenig die Annahme eines frühen Einverständnisses der fränkischen Hausmaier mit Bonifacius. Wenn noch zuletzt H. Hahns Aufsatz über die Briefe und Synoden des Bonifacius (s. o.) gezeigt hat, wie viel hier noch die Kritik im Einzelnen zu schaffen hat, um namentlich hinsichtlich der kirchenorganisatorischen Tätigkeit des Bonifacius überall festen Boden zu schaffen, so lag es nicht in der Aufgabe Werners, diese Detailkritik weiter zu führen. Eine sorgfältige Durcharbeitung und Verwertung des gelehrten Ma-

terials aber ist überall erkennbar. Da es des Verfassers Zweck erheischte, nur die notwendigsten Verweisungen auf die Quellen unter dem Texte anzumerken und im übrigen auf den gelehrten Apparat in Anmerkungen zu verzichten, während er doch andererseits das Bedürfnis fühlte, seine Auffassung in so vielen streitigen Fragen zu rechtfertigen, so suchte er das Wesentliche solcher Untersuchungen in seine Darstellung selbst zu verweben, die denn z. B. von zahlreichen Auseinandersetzungen mit dem Holländer Müller einerseits, Ebrard andererseits durchzogen ist. Dadurch ist, wie der Verfasser selbst anerkennt, der Fluss der Darstellung beeinträchtigt; überhaupt aber herrscht eine gewisse Breite, die wir im Interesse des Buches selbst vermieden gewünscht hätten [1]). — Wenn hier noch Uhrigs „Bedenken gegen die mittelalterliche Sage von der Entfernung des Merovingischen Königshauses durch Papst Zacharias" gedacht wird, so geschieht es nur der Vollständigkeit wegen, denn eine wissenschaftliche Bedeutung kann der Schrift nicht beigelegt werden.

5. Zur Conciliengeschichte.

C. J. von Hefele, Conciliengeschichte. Bd. II (von 381 bis Dreikapitelstreit und Schisma). Zweite verb. Aufl. (Freiburg i. Br., Herder.) XII, 963 S. in gr. 8.

M. l'abbé Martin, Le Pseudo-Synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Ephèse, étudié d'après ses actes retrouvés en Syriaque (Paris, Maisonneuve). XXI, 214 p. in 8.

Die zweite verbesserte Auflage des zweiten Bandes von Hefeles Conciliengeschichte hat in der Tat, dank der Berücksichtigung neuerer Literatur, manche Nachbesserungen im Einzelnen erfahren, auch einige Zusätze, wie denn namentlich die Canones der sogenannten vierten Carthag. Synode von 398 — die statuta ecclesiae antiquae — vollständig aufgenommen sind. Sehr tief greifen indes die Veränderungen

---

1) Noch unbekannt ist mir: J. Weicherding, Der St. Pirminsberg, seine Kapelle, Quelle, Einsiedelei und der heilige Pirmin, ein Glaubensbote der Wiltzer Ardennen, ein Gründer, Instaurator und Reformator verschiedener Klöster im südwestlichen Deutschland. Quellenmässiger Beitrag zur Kirchengeschichte. (Luxemburg, Brück.) IV, 171 S. in 8.

nicht. Ein empfindlicher Mangel ist es aber, dass Hefele die neu entdeckten syrischen Acten der sogenannten Räubersynode noch nicht benutzt hat, obwohl dieselben doch schon 1873 durch G. Hoffmann [1]) in deutscher Uebersetzung und mit trefflichen Noten bekannt gemacht worden sind. Dadurch ist Hefeles Darstellung dieser Synode und der vorausgehenden Ereignisse in wichtigen Punkten gradezu antiquirt. Der syrische Text ist inzwischen publicirt von S. G. F. Perry [2]), und in Frankreich hat der oben erwähnte gelehrte und rührige Abbé Martin, nachdem er bereits 1874 eine französische Uebersetzung der Akten und einen Aufsatz über ihren Inhalt veröffentlicht hatte [3]), nun auf Grund einer kritischen Erörterung derselben eine Darstellung der Synode und der ihr voraufgehenden Ereignisse gegeben (s. o.). Aus verschiedenen syrischen Manuscripten des britischen Museums bringt er Zeugnisse für die Bekanntschaft der syrischen Kirche mit dem Inhalt der Acten bei, deren Echtheit freilich auch ohnedies gar nicht ernstlich in Zweifel zu ziehen ist. Die Erörterung der geschichtlichen Aufeinanderfolge der Ereignisse ist sehr beachtenswert. Die Ansicht, welche Zahn in seiner Anzeige von Hoffmanns Schrift über die in Edessa gegen Ibas entstandenen Unruhen und die Datirung der Schriftstücke bei Hoffmann, S. 7 ff. geltend gemacht hat, bekämpft Martin meines Erachtens mit Recht. Auch darin dürfte er Recht

---

[1]) G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. August 449 aus einer syrischen Handschrift vom Jahre 535 übersetzt (Festschrift, Herrn Dr. J. Olshausen gewidmet von der Universität zu Kiel 1873).

[2]) Der erste Teil, den syrischen Text enthaltend, ist erschienen. Angekündigt sind vol. II: S. G. F. Perry, An exact English Version of that second synod of Ephesus with a free translation of those extracts and notes exegetical, philological and historical. Vol. III: A new and complete history of the latrocinium with dissertations on the questions raised or settled by the Ms. E. Prickard Hall and J. H. Macey, Clarendon Press Oxford. Ich weiss nicht, ob sie bereits erschienen sind.

[3]) Actes du Brigandage d'Ephèse, traduction faite sur le texte syriaque (Paris, Maisonneuve 1874), in 8. — Le Brigandage d'Ephèse d'après ses actes récemment découverts (in der Revue des questions historiques 1874, juillet. Tom. II, p. 1—59).

haben, dass die ganze Verhandlung über Flavian und Eutyches bereits vorüber war, als an dem von den Acten als erstem bezeichneten Tage (Sonnabend, 20. August) die römischen Legaten und Domnus von Antiochien nicht erschienen, jener erste Tag mithin nicht mit der ersten Sitzung, der Eröffnung der Synode, gleichzustellen ist, so dass die Differenz der Datirung mit der griechischen sich wohl lösen lässt. Er hat auch wahrgenommen, dass der Brief des Domnus an Flavian (Hoffm. S. 61 f.) mit einer geringen Abweichung in der Mitte des Briefs und einer wichtigen am Schlusse desselben sich unter Theodorets Briefen (ep. 68) findet. Dagegen wird wohl der Vermutung, dass Philoxenus der Uebersetzer der Acten sein könne, ein positiver Wert nicht beizulegen sein. — Nicht berücksichtigt hat Hefele (Bd. II, S. 101 f.) die Publication Lamy's zu dem angeblichen Concil von Seleucia [1]), welche ich nur aus einem Citat Martins (Saint Pierre et S. Paul, p. X) kenne [2]).

---

[1]) Lamy, Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410 (Louvain 1868), 4.

[2]) Hinsichtlich der weitschichtig angelegten, noch nicht abgeschlossenen Arbeiten von E. Revillout muss ich mich vorläufig mit Rückweisung auf Harnack (Heft I dieser Zeitschrift S. 130 u. 140 Anm.) begnügen. Zu dem dort Angeführten ist inzwischen im Tome VI, p. 473 bis 560 der § 5 Collections gauloises gekommen. Eine Geschichte des Papsttums ist mir noch nicht zugänglich gewesen: Em. Castan, Histoire de la papauté. Moyen âge, comprenant les temps barbares et les temps féodaux. Paris. 516 p. in 8. Ebenso die Schrift von L. Drapeyron, De la substitution d'un épiscopat germain à l'épiscopat romain en Gaule sous les Mérovingiens et les Carolingiens. Paris.

ANALEKTEN.

1.

Zur Textkritik der neuen Clemensstücke.

Von

Dr. **O. von Gebhardt**

in Leipzig.

Im neunten Bande des Archivs der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde (1847, S. 645ff.) veröffentlichte Pertz ein Verzeichnis von Handschriften des Jerusalemischen Patriarchats zu Constantinopel, welches Dr. Bethmann im Jahre 1845 an Ort und Stelle angefertigt hatte. Das Augenmerk scheint dabei hauptsächlich auf classische Autoren und Werke geschichtlichen Inhalts gerichtet gewesen zu sein, und diesem Umstande ist es wohl zuzuschreiben, dass noch drei Decennien verstreichen mussten, bevor der lange gehegte Wunsch nach dem Besitz der vollständigen Clemensbriefe seine Erfüllung fand. Die treffliche Edition des Metropoliten Bryennios [1]), der so glücklich war, aus eben jener Bibliothek den lange verborgenen Schatz heben zu dürfen, setzt uns nun endlich in den Stand, die lückenhafte Ueberlieferung der Alexandrinischen Handschrift meist sicher ergänzen und so die wertvollen Urkunden ältester Kirchengeschichte in unverkürzter Gestalt übersehen zu können. Indes, so gewiss es ist, dass die neue Textquelle sich namentlich im ersten Brief als verhältnismässig treu bewährt, so wenig

1) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων/πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σερρῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1875.*

war von vornherein zu erwarten, dass sie sich von Fehlern völlig frei zeigen werde; und je öfter in dem zwiefach überlieferten Teil beim Auseinandergehen beider Zeugen dem älteren der Vorzug gegeben werden muss, desto sicherer ist anzunehmen, dass in den neugefundenen Stücken an vielen Stellen, über die wir ohne Anstoss hinlesen, der Wortlaut und das Wortgefüge nicht das ursprüngliche sein wird. Sofern aber hiemit eine wesentliche Alteration des Sinnes nicht immer notwendig verbunden ist, können wir uns getrost darüber hinwegsetzen, und nur da wird zur Emendation geschritten werden dürfen, wo die überlieferte Textesgestalt durch untrügliche Merkmale sich als verdorben erweist. Leichtere Versehen des Abschreibers übergehend, beschränken wir uns hier auf wenige vor anderen anstössige Stellen, um teils unnötige Aenderungen abzuweisen, teils auf fehlerhafte Lesarten aufmerksam zu machen, die der erste Herausgeber unbeanstandet gelassen hat, und diese womöglich zu verbessern.

1. Der Eingang des solennen Gebets c. 59 lautet bei Bryennios (S. 103 f.): . . . *καὶ αἰτησόμεθα . . ὅπως τὸν ἀριθμὸν τὸν κατηριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ . . διαφυλάξῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων διὰ . . Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ. Ἐλπίζειν ἐπὶ τὸ ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὄνομά σου, ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις κτλ.* Damit aber das *ἐλπίζειν* nicht ganz in der Luft schwebe, bemerkt der Herausgeber, es sei davor in Gedanken oder factisch etwa *Δός, δέσποτα*, zu ergänzen. Eine directe Verbindung des Infinitivs mit dem Vorhergehenden schien ihm dadurch ausgeschlossen, dass dort von Gott in der dritten, hier in der zweiten Person die Rede ist. Allein so hart der unvermittelte Uebergang zur directen Anrede auf den ersten Blick erscheint, so schwer hält es, an eine Auslassung zu glauben, für welche jeder graphische Erklärungsgrund fehlt, während die Trennung des *ἐλπίζειν* von dem vorhergehenden *ἐκάλεσεν ἡμᾶς* durch ein solches Einschiebsel nur geeignet ist, den Fluss der Rede in störendster Weise zu unterbrechen und den zugrunde liegenden Gedanken selbst abzuschwächen. Wenn wir es hier wirklich mit einer Lücke zu tun haben, so muss sie unseres Erachtens grösser sein (siehe Harnack in Schürers Literaturzeitung I, S. 101); da aber, wie Harnack (ebendas.) gezeigt hat, ein äusserer Anhalt für eine solche Annahme nicht vorhanden ist, so wird es wohl dabei sein Bewenden haben, dass nach *ὀνόματος αὐτοῦ* nur schwach zu interpungiren und *ἐλπίζειν κτλ.* auch noch von *ἐκάλεσεν ἡμᾶς* abhängig zu denken ist. Beispiele eines ähnlichen Ueber-

ganges aus der oratio obliqua in die oratio recta finden sich bei Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms (7. Aufl.) S. 539.

2. Im weiteren Verlaufe des Gebets heisst es (Bryennios, S. 105): *τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον· τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον· τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον· τοῖς δεομένοις ἐπιφάνηθι· τοὺς ἀσεβεῖς ἴασαι· τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον· χόρτασον τοὺς πεινῶντας κτλ.* Hier läge es, sollte man meinen, am nächsten, bei *τοὺς ἀσεβεῖς* an die Heiden, bei *τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου* an die Juden zu denken. Doch wäre es in hohem Grade auffallend und verriete den völligen Mangel einer geordneten Disposition, wenn die Fürbitte für die ausserhalb der Gemeinde Stehenden in so ganz unvermittelter Weise mitten in das Gebet um Aufrichtung der Gefallenen, hülfreiches Erscheinen zum Beistand für die Bedürftigen, Sättigung der Hungernden in der Gemeinde hineinverwoben erschiene. Die Schwierigkeit schwindet, wenn man statt *ἀσεβεῖς* — eine graphisch sehr leichte Correctur — *ἀσθενεῖς* liest. Dann sind die *πλανώμενοι* auch nicht Juden, sondern irrende Gemeindeglieder, und von Heiden ist überhaupt hier nicht die Rede. Sollte aber dagegen eingewandt werden, dass der Verfasser sich dann einer müssigen Wiederholung schuldig gemacht hätte, indem er weiter unten schrieb: *ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας*, so ist daran zu erinnern, dass hier nicht wie oben physisch Kranke (vgl. Luk. 9, 2), sondern geistlich Schwache (vgl. das gleich folgende *ὀλιγοψυχοῦντας* und II Clem. 17: *τοὺς ἀσθενοῦντας ἀνάγειν περὶ τὸ ἀγαθόν*) gemeint sind.

3. Grössere Schwierigkeit bereiten c. 60 die Worte (Bryenn. S. 106): *ὁ ἀγαθὸς ἐν τοῖς ὁρωμένοις καὶ πιστὸς ἐν τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σέ.* Dass das *ὁρωμένοις* verdorben sei, kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen. Wie aber ist es zu emendiren? Die denkbar leichteste Aenderung wäre ohne Frage die in *ὡρισμένοις*, welches entweder neutrisch von der gesammten Weltordnung (wobei in Gedanken *ὑπὸ σοῦ* zu suppliren wäre), oder persönlich von den zum Heil Bestimmten zu verstehen wäre. Misslich ist nur, dass der Gebrauch von *ὁρίζειν* im letzteren Sinne nicht nachweisbar zu sein scheint, während man bei der ersteren Fassung einen völligen Parallelismus der beiden Satzglieder vermissen würde. Allen Anforderungen in dieser Hinsicht genügt Harnacks Conjectur *σωζομένοις*, für welche nicht nur das Neue Testament (vgl. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15), sondern auch der erste Clemensbrief selbst (c. 58) treffende Parallelen liefert; und wenn auch die Entstehung des *ὁρωμένοις* sich hieraus nicht so leicht erklärt wie aus *ὡρισμένοις*,

so nehmen wir doch keinen Anstand, der schwierigeren Emendation den Vorzug zu geben, wo sie, wie hier, einen so ungleich vorzüglicheren Sinn herzustellen dient.

4. Eine zweite Lücke vermutet Bryennios am Schluss des 60. Kapitels, wo es heisst (S. 107): *Δὸς ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν τε καὶ πᾶσι τοῖς κατοικοῦσι τὴν γῆν, καθὼς ἔδωκας τοῖς πατράσιν ἡμῶν, ἐπικαλουμένων σε αὐτῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ, ὑπηκόους γινομένους τῷ παντοκράτορι καὶ παναρέτῳ ὀνόματί σου.* Indes dürfte es sich eher empfehlen, für *ὑπηκόους γινομένους* — mittels der leichten Aenderung von *υ* in *ι* — *ὑπηκόοις γινομένοις* herzustellen, als mit Bryennios jenes unverändert beizubehalten und davor etwa *καὶ σῶσον ἡμᾶς* einzuschalten. Für *παντοκράτορι* nach c. 8, 5 *παντοκρατορικῷ* zu emendiren, ist im Hinblick auf Herm. Vis. III, 4 nicht absolut notwendig.

5. Im 14. Kapitel des zweiten Briefes lesen wir (Bryenn. S. 133 f.): *Οὐκ οἶομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ· λέγει γὰρ ἡ γραφή· Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία· καὶ ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν.* Hier ist zunächst klar, dass die Worte *λέγει γὰρ — ἐκκλησία* parenthetisch zu fassen sind. Ob aber Bryennios' Vorschlag, nach *ἀπόστολοι* (nicht lieber nach *εἶναι*?) ein *φασί* oder *διδάσκουσι* zu ergänzen, genügt, den ursprünglichen Wortlaut wiederherzustellen, möchten wir nicht mit Sicherheit behaupten. Ein erträglicher Sinn wird dadurch allerdings erzielt, und wir gestehen, etwas Besseres nicht an die Stelle setzen zu können.

6. Je sonderbarer der Stil und die Gedankenverbindungen im zweiten Clemensbriefe sind, desto schwieriger und unsicherer ist das Geschäft des Emendirens, und nicht selten ist man versucht, Fehler zu argwöhnen, wo es sich in der Tat vielleicht nur um eine Breviloquenz oder eine sonstige stilistische Eigentümlichkeit des Verfassers handelt. Es geschieht daher nur mit aller Reserve, wenn wir im Eingang des 19. Kapitels einen Fehler vermuten. *Ὥστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί*, heisst es hier (Bryenn. S. 140), *μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις κτλ.* Das *μετὰ τὸν θεὸν* paraphrasirt Bryennios: *Τουτέστι, μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν γραφῶν, ἐν αἷς ὁ θεός ἐστιν ὁ λαλῶν.* Vielleicht hat es damit seine Richtigkeit. Die Versuchung lag nicht fern, *ΤΟΝΩΝ* oder *ΤΟΝΟΥ* für *ΤΟΝΩΝ* zu conjiciren. — Mit völliger Sicherheit dagegen lässt sich in dem gleich darauf folgenden Satze die ursprüngliche Lesart herstellen. Er lautet: *Τοῦτο*

γὰρ (sc. μετανοῆσαι ἐξ ὅλης καρδίας κτλ.) ποιήσαντες κόπον πᾶσι τοῖς νέοις θήσομεν, τοῖς βουλομένοις περὶ τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν χρηστότητα τοῦ θεοῦ φιλοπονεῖν. Da φιλοπονεῖν in der Handschrift aus φιλοσοφεῖν corrigirt ist, könnte man versucht sein, letzteres für die richtige Lesart zu halten und dies sowohl als die νέοι in malam partem zu deuten, wobei etwa an gnostische Neuerer zu denken wäre. Oder, φιλοπονεῖν als die richtige Lesart angenommen, läge es nahe zu vermuten, dass vor ποιήσαντες die Negation ausgefallen sei. Beides wäre gleich weit vom Ziele gefehlt. Der Fehler liegt in κόπον, welches aus σκοπὸν verdorben ist (vgl. I. Clem. 19, 2. 63 in.) — ein leicht erklärliches Versehen, wenn man sich, ohne Worttrennung, ΠΟΙΗCΑΝΤΕCCΚΟΠΟΝ als Vorlage des Abschreibers denkt.

7. Wenn die Construction von τρυγᾶν mit doppeltem Accusativ gebräuchlich wäre, so könnte der folgende Satz unbeanstandet so belassen werden, wie ihn die Handschrift bietet (Bryenn. S. 141): Μακάριοι οἱ τούτοις ὑπακούοντες τοῖς προστάγμασι· κἂν ὀλίγον χρόνον κακοπαθήσωσιν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, τὸν δὲ θάνατον τῆς ἀναστάσεως καρπὸν τρυγήσουσι. Dass es den Frommen beschieden sei, einst vom Tode gewissermassen die Frucht der Auferstehung abzuernten, wäre zwar ein höchst origineller, keineswegs aber unmöglicher Ausdruck für die im Jenseits ihrer wartende ewige Seligkeit. Aber wenn auch τρυγᾶν allerdings sowohl mit dem Accusativ der Frucht verbunden wird, welche man erntet, als auch des Baumes, Gartens u. s. w., welche man aberntet, so ist doch die Verbindung beider Constructionen nicht belegbar. Somit bleibt nichts übrig, als das störende θάνατον zu beseitigen, und hiefür bietet sich eine Emendation dar, welche die Aenderung nur eines einzigen Buchstaben erfordert, nämlich ΔΑΘΑΝΑΤΟΝ für ΔΕΘΑΝΑΤΟΝ. Es wäre also zu lesen: τὸν δ' ἀθάνατον τῆς ἀναστάσεως καρπὸν τρυγήσουσι.

8. Zum Schluss nur noch ein Wort über den rätselhaften Satz, welcher im 20. und letzten Kapitel des zweiten Briefes der Schlussdoxologie unmittelbar voraufgeht. Nachdem im Hinblick auf die Tatsache, dass die Gerechtigkeit nicht immer schon in diesem Leben belohnt wird, auf Gottes weise Oekonomie hingewiesen worden ist, welche den Lohn nicht kurzer Hand abzahlt, sondern solcher Weise, dass man seiner harren muss, heisst es weiter (Bryenn. S. 142): Εἰ γὰρ τὸν μισθὸν τῶν δικαίων ὁ θεὸς συντόμως ἀπεδίδου, εὐθέως ἐμποριαν ἠσκοῦμεν καὶ οὐ θεοσέβειαν· ἐδοκοῦμεν γὰρ εἶναι δίκαιοι, οὐ τὸ εὐσεβὲς ἀλλὰ τὸ κερδαλέον διώκοντες, καὶ διὰ τοῦτο θεία κρίσις

ἔβλαψε πνεῦμα, μὴ ὂν δίκαιον, καὶ ἐβάρυνε δεσμός. Es ist nicht zu leugnen, dass die Worte καὶ διὰ τοῦτο — δεσμός der Erklärung grosse Schwierigkeit bereiten. Glaubt man das πνεῦμα μὴ ὂν δίκαιον nach Analogie von 2 Petr. 2, 4 (vgl. Henoch 90, 21 ff.) verstehen zu müssen, so findet man sich von vornherein in die Unmöglichkeit versetzt, zwischen diesem πνεῦμα einerseits und denjenigen, welche „aus der Gottseligkeit ein Gewerbe machen", andererseits ein auch nur einigermassen plausibles tertium comparationis aufzuweisen. Wollte man aber Sinn und Zusammenhang der Stelle dadurch retten, dass man unter πνεῦμα (collectiv) Menschen verstände und ἔβλαψε und ἐβάρυνε wie ἠσχοῦμεν und ἐδοκοῦμεν hypothetisch fasste (so, wie es scheint, Bryennios, der μὴ ὂν δίκαιον durch ἀδίκως erklärt), so bedürfte es dazu nicht nur des Nachweises, dass πνεῦμα überhaupt in diesem Sinne gebraucht sein könnte, sondern auch der Erklärung, die schwerlich gelingen würde, wie insonderheit der Verfasser des zweiten Clemensbriefes zu einer solchen Ausdrucksweise kam, nach dessen Sprachgebrauch (vgl. bes. c. 14) man viel eher ψυχή dafür erwarten müsste. Unter solchen Umständen könnte man dazu neigen, die Stelle für verdorben zu halten. Wenn sie aber verdorben ist, so muss sie es gründlich sein; durch Emendation eines oder des andern Wortes ist hier schwerlich etwas auszurichten.

[26. Februar 1876.]

2.

Ueber den Schlusssatz des Muratorischen Bruchstückes.

Von

Hermann Roensch,

Archidiaconus in Lobenstein.

Dieser Schlusssatz lautet: Arsinoi autem seu Valentini vel m . tia . [is] (so ursprünglich in der Hds.; später *Miltiadis* corrigirt) [1]) nihil in totum recipemus .

[1]) Siehe Harnack in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. u. Kirche 1874, S. 277 ff.; 1875, S. 207 f.

qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide Assianum Catafrycum constitutorem.

Wir haben hier die handschriftliche Interpunction und Orthographie beibehalten, nur sind die Namen mit grossen Anfangsbuchstaben versehen worden, während in der Hds. In und Constitutorem (nebst nouū) geschrieben steht.

Für Marcioni haben verschiedene Kritiker verschiedene andere Lesungen vorgeschlagen: entweder Marcionitae (Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1874, S. 218), oder Marcionitis (Leimbach), oder Marciani (Credner, Hesse, Hilgenfeld in der „Einleitung in das Neue Testament", S. 94). Ebenso hat man Marcionis für Arsinoi, ingleichen teils quia teils quin für qui zu lesen für nötig gehalten, hauptsächlich infolge jener erstgenannten Abänderung.

Aber sollte Marcioni wirklich geändert werden müssen? Wir zweifeln daran; jedoch nicht für einen Dativus commodi [= für Marcion] sehen wir dasselbe an, sondern vielmehr für abhängig von dem unmittelbar folgenden conscripserunt.

Es giebt nämlich eine grosse Anzahl von Zeitwörtern, die mit con zusammengesetzt sind und nach Art ihrer griechischen Vorbilder einen Dativ der Person regieren.

Dahin gehören die in meiner Schrift Itala und Vulgata (2. A. Marburg 1875) S. 183—187 u. 355. 384 aufgeführten: collaborare, vgl. Phil. 4, 3: quae in evangelio collaboraverunt vel concertaverunt mihi vel mecum [*συνήθλησάν μοι*], Boern.; — commori, vgl. 2 Tim. 2, 11: si enim commortui sumus [*συναπεθάνομεν*] Christo, Tertull. Scorp. 13; — compati, concreare, condolere, congaudere, congratulari [*συγχαίρειν*], coniucundari, convesci, convivificare, vgl. Eph. 2, 5: convivificavit nos Christo [*συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ*], Clar. Amiat. Fuld.; — corridere, *condicere*.

Ich füge jetzt diesen Belegen noch einige bei. Die in den altlateinischen Bibelübersetzungen vorkommenden Verba sind auch hier durch gesperrten Druck hervorgehoben.

commorari. Sirac. 25, 23: commorari leoni et draconi [*συνοικῆσαι λέοντι καὶ δράκοντι*] placebit quam .., Vulg.

configere = *συσταυροῦν*. Jo. 19, 32: alterius qui confixus erat illi, Palat.

conlaetari. Luk. 15, 6: conlaetamini mihi [*συγχάρητέ μοι*], Pseud.-Cyprian. ad Novatian. 15.

conperire = *συναπόλλυσθαι*. Hebr. 11, 31: non conperibit [d. i. conperivit] infidelibus, Cantabr.

consepelire. Kol. 2, 12: consepulti ei [*συνταφέντες*

αὐτῷ] in baptismo, Clar. Boern. Amiat. Fuld. Vulg. — Cyprian, Ep. 67, 6: alienigenis consepultos.

conregnare. Tertull. adv. Jud. 8: adhuc Cleopatra conregnavit Augusto annis XIII.

consurgere, conresurgere. Kol. 3, 1: si consurrexistis Christo, Cyprian. d. Zelo et Liv. 14. Testim. III, 11; — si conresurrexistis Christo, Amiat.

coinfantiare. Iren. IV, 38, 2: propter hoc coinfantiatum est [*συνεντιάζειν*] homini verbum dei.

Ersieht man nun aus diesen Beispielen, welche sich noch vermehren liessen, wie gebräuchlich es auf dem Gebiete der kirchlichen Latinität gewesen ist, nach dem Vorgange der Griechen derartige Composita mit dem Dativ zu construiren, und erwägt man, dass einem daran gewöhnten Leser diese Wortverbindung in unserer Stelle des Muratorischen Fragmentes um so leichter verständlich sein musste, da der von dem Verbum regierte Dativ unmittelbar neben demselben steht, so wird man kaum bezweifeln können, dass Marcioni conscripserunt als gleichbedeutend mit: cum Marcione scripserunt oder mit dem griechischen *τῷ Μαρκίωνι συνέγραψαν* aufzufassen ist. Mit unverändertem qui besagt daher das betreffende Satzglied: „welche [nämlich die vorhergenannten Häretiker] sogar ein neues Psalmbuch mit Marcion geschrieben haben." Was die darauffolgenden Worte betrifft, so würde es, vom rein grammatischen Standpunkte aus betrachtet, am einfachsten und natürlichsten sein, sie als eng mit den vorausgehenden verbunden zu betrachten und zu übersetzen: „in Gemeinschaft mit Basilides, dem Begründer der asiatischen Kataphryger". Denn im Vulgärlatein sind incongruente Structuren von der Art, wie cum Basilide . . constitutorem, so häufig nachzuweisen [1]), dass die Annahme einer solchen in diesem Schriftstücke weder Befremden einflössen noch daran hindern könnte, in dem von den Restitutoren seines Textes durchgängig nach constitutorem noch supponirten reprobamus oder reicimus eine unnötige Zutat zu erblicken und anstatt dessen den das Ganze beschliessenden Accusativ von der Präposition de ab-

[1]) Vgl. z. B. im Italacodex von Cambridge Mark. 1, 29: cum Jacobo et Johannen; 6, 26: propter iusiurandum et propter simul recumbentibus. Luk. 11, 29: ab oriente et occidentem. Ferner in dem von Vercelli Matth. 9, 11: cum publicanis et peccatores, — sowie in dem noch älteren Palatinus Joann. 6, 71: de Juda Simonem Carioth. 1, 13: neque ex voluntatem carnis neque ex voluntate viri. Desgleichen in dem alttestamentlichen Codex des Grafen von Ashburnham Num. 13, 24: de granatis et ficos.

hängig zu machen. Auch würde, da nicht bloss dem Valentinus von Seiten Tertullians und dem Basilides von Seiten des Origenes, sondern auch den Marcioniten — wie wir in diesen Tagen gelesen haben — von dem arabischen Verfasser der Praefatio ad concilium Nicaenum, welche der Maronit Abrah. Ecchellensis lateinisch übersetzt hat, die Abfassung solch neuer, ausserkanonischer Psalmen zugeschrieben wird, ohne alles Bedenken anzunehmen sein, in dem vorliegenden Biblienverzeichnisse werde zugleich mit Valentinus und Marcion auch der zuletzt angeführte Basilides als Urheber derartiger Psalmen dargestellt. Ob freilich und inwieweit dieser ein constitutor Asianorum Cataphrygum genannt werden konnte, das zur Evidenz zu bringen müssen wir den Kirchenhistorikern ex professo überlassen.

3.

Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geissler.

Von

Reinhold Röhricht

in Berlin.

Trotzdem die Geschichte der Geissler, der Judenverfolgungen und des grossen Sterbens eine ganze Reihe tüchtiger Specialuntersuchungen erfahren hat, ist auf diesem Gebiete doch noch so viel zu tun übrig, dass es dem Verfasser nicht überflüssig erschien, auf viele zum Teil ganz unbekannt gebliebene Punkte hinzuweisen.

Die Geschichte der Geissler, welche im Jahre 1261 in Italien auftreten, muss infolge der Publication des Chronicon Salimbene und des Schirrmacherschen Buches über die letzten Hohenstaufen ganz umgearbeitet werden; der Ursprung der ganzen Bewegung ist aus dem Studium der joachimitischen Lehren zu begründen, nach denen im Jahre 1260 die dritte Weltperiode, die des heiligen Geistes, beginnt (Döllinger in Raumers Histor. Taschenbuche 1871, S. 324. 330f.).

Die Vorgeschichte der Geisslerfahrten von 1348, die Geschichte des grossen Sterbens wurde durch Hecker, Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalters (herausg. von Hirsch [Berlin, 1865] S. 19—101); Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin (2. Aufl., II, S. 105) von der medicinischen Seite her gründlich beleuchtet; hingegen ist der ausführliche Brief eines Canonikus von St. Donation aus Avignon im Breve chronicon des Corp. chron. Flandriae ed. de Smet III, p. 14—19, der Bericht des Aegidius li Muisis ibid. II, p. 280 u. 341. 361—385 noch nicht berücksichtigt. Die Naturereignisse und Witterungsverhältnisse, welche dem Jahre des grossen Sterbens vorangingen, behandeln die Würtembergischen Jahrbücher Bd. I, S. 94—96. Zur Geschichte der Verbreitung der furchtbaren Seuche trage ich nach: Bremisches Jahrbuch 1872, S. 238ff.; Stüwe, Geschichte des Hochstifts Osnabrück I, S. 212f.; Wiarda, Ostfriesische Geschichte I, S. 309; Perizonius, Geschichte Ostfrieslands I, S. 102f.; Hansen, Geschichte der friesischen Uthlande S. 51; Bollmann, Geschichte von Mecklenburg S. 309. 393. 423; Fromm, Chronik von Schwerin S. 53; Jahrbücher für Schleswig-Holsteinische Landeskunde Bd. X, S. 48; Neue Schleswig-Holsteinische Provinzialberichte, herausgegeben von Petersen (1823), Heft 3, S. 81; Güthens Chronik von Meiningen, herausgegeben von Schaubach, S. 126; Erhard, Geschichte von Passau S. 124; Sinnacher, Beiträge zur Geschichte Brixens V, 282ff.; Archiv des historischen Vereins von Bern VI, 239—241; Schweizer Geschichtsfreund VIII, S. 105. XVII, S. 12 u. 21. — Noch heute erinnert an die Pest in Fulda die auf dem Frauenberge daselbst aufgestellte Pestsäule und die dahin gehende Wallfahrt (Arnd, Das Hochstift Fulda S. 82). Ebenso sind die noch zahlreich vorhandenen Amulette („Pestkreuze") Wahrzeichen jener furchtbaren Prüfung der Menschheit (Archiv für die Geschichte Kärnthens X, 242ff.)

Wie bekannt, wurden die Juden bezüchtigt, durch Brunnenvergiftung die Pest angestiftet zu haben, und die Tortur erpresste überall darauf bezügliche Geständnisse (Hecker S. 96—100; Justinger, Chronik von Bern [herausgegeben von Studer] S. 111; Meyer-Merian, Basel im 14. Jahrhundert S. 170ff.; Stobbe, Die Juden in Deutschland S. 188ff.). Die Räte der einzelnen Städte teilen sich ihre Erfahrungen in Bezug auf die Juden mit; so kommen Warnungsbriefe von Whisby auf Gothland nach Rostock, dessen Bürgermeister in gleicher Weise die von Wismar und Thorn von der Tücke der Juden benachrichtigt und zu gemeinsamen Massregeln auffordert. Ebenso schreibt der Lübecker Rat an den Herzog Otto von

Braunschweig-Lüneburg und bittet ihn „aus Liebe zu Gott und der Gerechtigkeit", die Juden zu massacriren (Donath, Die Juden in Mecklenburg S. 20; Lübecker Urkundenbuch, III, 103), während Bern und andere oberdeutsche Städte ihre Nachbarn ebenfalls zur Wachsamkeit ermahnen; auch von Brüssel treffen Briefe in Aachen ein (Haagen, Geschichte von Aachen I, 277). Vergeblich suchte die Obrigkeit an vielen Stellen die Juden gegen den Pöbel zu schützen, wie in Ulm (Fischer, Geschichte von Ulm S. 194), Meiningen (Güthen S. 125), Naumburg (Anzeiger des german. Museums 1866, S. 87ff.), Köln und Erfurt. Der Rat von Köln forderte sogar den von Winterthur zum energischen Schutze der Juden auf und wehrte den Todfeinden derselben, den Geisslern, den Eintritt anfangs mit Erfolg, aber am 24. August 1349 ward das Judenviertel nach mannhafter Gegenwehr erstürmt und verwüstet; 25000 Juden sollen hier gefallen sein. Der Bischof teilte sich mit dem eingeschüchterten und machtlosen Rate in die Beute (Aegidius li Muisis p. 343 sq.; Weyden, Die Juden in Köln S. 189, vgl. 330—337). Ebenso ging es in Bonn, in Wildeshausen (21. Juni 1350) bei Bremen (Brem. Jahrb. 1872, S. 245), in Erfurt und Frankfurt, wo ebenfalls die Geissler und die mit ihnen verbundenen „Judenschläger" den Widerstand der Obrigkeit brachen (Zeitschr. des Vereins für thüring. Gesch. IV, S. 145ff.); Zunz, Synagogale Poesie S. 39; Schudt, Jüdische Denkwürdigkeiten, II. A, S. 43. 46). In Aachen hatte der Rat Massregeln gegen die Pest getroffen und strenge Strafen jedem Geissler angedroht, der die Stadt beträte, und auch jedem, der aus freiem Antriebe sich geissele (Lorsch, Rechtsaltertümer Aachens S. 66; Haagen, Geschichte Aachens I, S. 277). Ebenso drohte der Rat von Nürnberg jedem Geissler die Todesstrafe durch Säcken, aber umsonst (Lochner, Geschichte von Nürnberg unter Karl IV. S. 36). Ueberall wurden die unglücklichen Söhne Jakobs massenweise gemordet (vgl. Frind, Kirchengesch. Böhmens II, S. 367; von Muchar, Geschichte Steiermarks III, S. 318f.; Klemm, Chronik von Dresden S. 72ff.; Emek Habacha von Wiener S. 52. 185ff.). In Speier (Remling, Gesch. der Bischöfe von Speier I, 609f.) verbrannten sich die Juden selbst, ebenso in Worms, Mainz und Würzburg (Histor. Archiv für Unterfranken XII, Heft 2, S. 182—184). An die Verfolgung in letzter Stadt erinnern die nachstehenden Verse:

Anno milleno trecentesimo quadragesimo postquam noveno
Victoris festo, lector rogo te, memor esto!
Luce diescente lunae Christoque fovente
Exitii poena Mayi Calendas duodena Judaeos digne proprio consumsit in igne

Plebs hebraea, rea puteos in quaque platea Dicitur obsceno prius infecisse veneno
Hinc ratione pari meruit pariter cruciari,
Herbipoli pago ruit illa nefanda propago.
Milia tria centum quadrum post ter tres igne flagrum
Interfecerunt Judaeos, qui perierunt
Festo Victoris nec non luminaribus horis
Calendas Maji duodenis, tunc Adonay!
Omnes clamabant, quos flammae conglommerabant,
Invectis puteis infamia crevit ab eis.
Hic causis ipsis vitae processit eclipsis.
Herbipolense forum cruciatibus affuit horum.

Nur wenige Fürsten schützten die Unglücklichen vor der Wut und Grausamkeit ihrer Dränger, wie der Pfalzgraf Ruprecht, der Herzog Magnus von Braunschweig (Dürre, Gesch. von Braunschweig S. 54) und der Herzog Albrecht von Oesterreich. Letzterer namentlich schritt sehr energisch ein, als am Tage vor Michaelis 1349 in Krems und Stein eine allgemeine Judenhetze in Scene gesetzt worden war. Diese Städte sowie Mantern, die Dörfer Rohrendorf, Weinzierl, Stratzing und Loiben wurden sofort von Truppen besetzt, zwischen den beiden oben genannten Städten ward ein Galgen aufgerichtet und strenge Untersuchung eingeleitet. Drei Haupträdelsführer wurden gehenkt, mehrere Bürger verhaftet und beiden Städten als Strafe 400 Pfund auferlegt, Mantern sogar 600 (Kinzl, Chronik der Stadt Krems und Stein S. 22f.). Auch fanden die Juden in Schaffhausen, Goslar und Regensburg Ruhe; in letzterer Stadt empfingen sie 1349 am Sonnabend vor St. Dionys eine Schutzurkunde, welche alle Jahre erneuert wurde (Gemeiner, Regensburger Chronik I, 349). Ganz besonders nahm der Papst Bonifaz die Juden in seinen Schutz (Raynaldi Annales 1349, Nr. 20f.; vgl. Konrad von Megenberg, Buch der Natur S. 216—218); auch der Kaiser Karl IV. traf in ihrem Interesse einige Massregeln, aber doch ohne Energie und mehr nur zum Schein (Wiener, Regesten zur Gesch. der Juden in Deutschland, 1862, S. 127—130). In Frankfurt bestimmte er, falls die Juden erschlagen werden sollten, im voraus, was zu tun sei. Er verpfändet nämlich am 25. Juni 1349 die Juden an die Stadt für 15200 Pfund Heller; sollten diese erschlagen werden, so dürfe die Stadt das Hab und Gut derselben an sich nehmen, müsse aber den etwaigen Ueberschuss über jene Summe an Karl herauszahlen (Stobbe S. 99). Ebenso überlässt er den Bürgern von Worms und Speier die Juden mit Leib und Gut (Wolf, Die Juden in Worms S. 34; Speierische Chronik S. 701 A); die Judenschlächter in Augsburg und Köln empfangen billige Verzeihung (Lacomblet III, No. 489; Stobbe S. 85). Ueber die Nürnberger Verhältnisse giebt namentlich Loch-

ner (Nürnberg unter Karl IV. S. 26—42) ausführliche Nachrichten.

Im Gefolge der Pest erscheinen auch die Geissler, deren Geschichte aus den bereits bekannten, aber neu und kritisch herausgegebenen Chroniken von Konrad von Herford, Closener und Twinger von Königshofen das meiste Licht empfängt; nachzutragen ist die Magdeburger Schöppenchronik, einige Notizen bei Krügelstein, Nachrichten von der Stadt Ohrdruf S. 128; Knoblich, Die Herzogin Anna von Schlesien S. 95. Von ausserordentlicher Wichtigkeit sind die bisher noch ganz unbenutzten Berichte, welche im Recueil des chroniques de Flandre oder Corp. chron. Flandr. ed. de Smet (Bruxelles 1837) I, p. 226f. und III, p. 24—26. 361—385 (Aegidius li Muisis) veröffentlicht sind. Es geht daraus hervor, dass der Papst zur Abwehr der Pest in Avignon selbst eine Geisslerprozession geführt, dass man ebendaselbst wissenschaftliche Anatomie zur Diagnose der Krankheit versuchte, die Behörde sanitäts-polizeiliche Anordnungen getroffen, kurz, so viel Interessantes, dass die Vernachlässigung jenes Berichtes schwer zu bedauern ist. Hier möge nur diejenige Stelle ausführliche Berücksichtigung finden, welche das Auftreten der Geissler in Flandern, speciell in Tournay behandelt [1]).

Die ersten Geissler, 200 im ganzen, kamen von Brügge nach Tournay am 15. August 1349, stellten sich auf dem Marktplatze auf und begannen angesichts einer zahlreich versammelten Volksmenge ihre Geisselübung. Am folgenden Tage, einem Sonntage, wiederholten sie im St. Martinskloster dieselbe und einige Stunden später auf dem Markte. Dienstag, den 18., zog das Volk unter Vorantritt des Decans, des ganzen Capitels und der Mönche ebenfalls nach dem St. Martinskloster, wo der Minorit Gerhard de Muro in eindringlicher Weise zur Busse mahnte, um die Pest von der Stadt abzuwenden; da er aber am Schluss seiner Predigt vergass, für die Geisselbrüder zu bitten, so wurden seine Zuhörer erbittert, und diese Stimmung bemächtigte sich auch allmählich aller Einwohner gegen ihn und den ganzen Klerus. Inzwischen trafen noch vor Ablauf der Woche ungefähr 450 Geissler von Gent ein, 300 von Sluys und 400 von Dortrecht, welche täglich abwechselnd auf dem Markte und im Hofe des Klosters sich geisselten. Sie wurden noch verstärkt durch eine neue Schar, welche aus Lüttich am 29. August eintraf und sofort wie auch am folgenden Tage

[1]) Vgl. Zachers Artikel „Geissler“ in Ersch und Grubers Encyklopädie; sonst auch das Buch von Cooper: Flagellation and the flagellants (London 1873).

unter der Führung eines Dominikaners ihre Uebungen wie jene begann. Der Letztere empfing die Erlaubnis vom Decan und Capitel, an derselben Stelle, wo der Minorit Gerhard gepredigt hatte, zu predigen, und wählte als Text die Worte Joh. 12, 24: Es sei denn, dass das Weizenkorn ersterbe. In seiner Rede lobte er die Geissler als „rote Streiter", tadelte dagegen die Bettelmönche als „Scorpione und Antichristen", welche jene so hitzig verfolgten, und erklärte, seitdem Christus sein Blut vergossen, sei niemals ein kostbareres Opfer Gott dargebracht worden als von den Geisselbrüdern. Der Eindruck jener Rede, welche von vielen Zuhörern eifrig nachgeschrieben wurde, war ein gewaltiger; fast alle begannen Klerus und Mönche arg zu beschimpfen.

Infolge dessen setzten jene für den 1. September eine Prozession an, welche von der Katharinenkirche nach dem Martinskloster ziehen sollte. Am bestimmten Tage sammelte sich hierauf die Menge im Kloster, aber der Zulauf war nicht so bedeutend, als er bei den Geisselpredigern gewesen war, und der Augustinermönch Robert predigte über die Heilung des Aussätzigen und Stummen. Kaum aber hatte er begonnen, den Satz des Dominikaners, worin dieser von dem Blutopfer der Geissler gesprochen und es dem Tode Christi gleichgestellt hatte, anzugreifen, als die Menge stürmisch ihn unterbrach, und einzelne Stimmen sich erhoben, dies hätte der Geisslerprediger nicht gesagt. Endlich trat wieder Schweigen ein und Robert konnte mit Mühe seine Rede beendigen, worauf das Volk erbittert sich zerstreute. Erst als am 6. September jene Prozession wiederholt wurde, und Robert in Gegenwart des gesammten Klerus und der Stadtobersten von neuem predigte, legte sich der Aufruhr.

Aehnliche Scenen wiederholten sich auch in anderen Städten, wie Valenciennes, wo ein Bruder Jacobita predigte, dem einige Mönche zu widersprechen wagten; sie mussten ihn jedoch, da er viele Geissler zum Schutze bei sich hatte, ruhig seine Strasse ziehen lassen.

Bald machten sich die Folgen des Treibens der Flagellanten in Tournay geltend; das psychische Contagium wirkte. Gegen 565 Mann sammelten sich in der Nacht des 8. September mit Erlaubnis der Obersten der Stadt, geisselten sich auf dem Markte und zogen dann ab. Sie kehrten am 10. October zurück, geisselten sich an diesem und dem folgenden Tage wieder auf dem Marktplatze und wandten sich darauf, wie man sagte, nach Frankreich, und zwar in der Richtung auf Soissons. Ihre Führer waren Johannes von Lyaucourt, Johannes Mackes, Johannes Wauckiers und Jacob von Malda; ebenso schloss sich

ihnen der Augustinerprior mit einem Bruder und zwei Presbytern an, um die Beichte zu hören und, wenn nötig, das Sacrament zu reichen. Kurze Zeit darauf sammelten sich 250 Mann in Tournay und verpflichteten sich eidlich, ganz so wie die Geissler, welche die Stadt eben verlassen hatten, sich zu geisseln am Tage ihres Auszuges wie in der folgenden Woche; ihr Führer wurde der Augustinermönch Robert. Ferner beschlossen sie, ohne Kreuze, Fahnen und Kerzen ihren Umzug um die Stadt zu halten, sonst aber denselben Habit wie die übrigen Geissler zu tragen. Am bestimmten Tage kamen sie hierauf in der Marienkirche zusammen und hörten die Messe in der Ludwigskapelle, wobei zwei Kerzen brannten; dann legten sie ihre Bussgewänder an und zogen ab. Voran schritten die Bettelmönche, dann die Kanoniker und Mönche, dann das Bürgercollegium, welches den Namen der Domicellen führte und das Muttergottesbild trug, alle barfuss. Diesen schlossen sich an die Geisslerbrüder unter der Führung Roberts, zwei und zwei, sich geisselnd; von den zwei oben genannten Kerzen blieb eine brennend zurück vor dem Marienbilde, die andere vor dem Bilde am Klostereingange, bis die Prozession vorüber war. In den folgenden acht Tagen kamen die Geissler in der St. Michaeliskapelle zusammen, hörten dort die Messe, legten die Bussgewänder an und beteten vor dem Marienbilde das Vaterunser und Ave Maria, worauf sie sich geisselnd wie früher die Stadt umzogen und sich dann in ihre Wohnungen zerstreuten. Am zehnten Tage dieser Uebungen zog der grösste Teil, nachdem sie die Messe gehört, nach dem S. Aubertsberge und kehrte sich geisselnd wieder zurück. Das Volk beteiligte sich ausserordentlich eifrig an dieser Prozession; viele setzten sie dreissig Tage lang fort, und wie in Tournay, so überall im Hennegau. Aegidius erzählt, es seien gegen 10000 Menschen oft an jenem Wallfahrtsorte beisammen gewesen und hätten mit Inbrunst dort die Predigt gehört.

Diejenigen, welche den Geisslern sich nicht angeschlossen hatten, wurden durch den Ernst jener blutigen Bussübungen ergriffen und stellten eine Menge von Missbräuchen in Tracht und Mode — so namentlich die Weiber [1]) — ab; Spiel und Tanz sowie jede Leichtfertigkeit des Lebens verschwand. In Flandern, Hainaut, Brabant und allen übrigen belgischen Provinzen wiederholten sich diese Beweise ernstlicher Einkehr; aus Deutschland sollen 2000 Büsser nach Avignon gekommen sein,

---

[1]) Aegidius li Muisis ed. de Smet p. 346: „ipsae enim instar et similitudinem hominum in vestibus et omnibus suis ornamentis sequebantur stricte se vestiendo et per strictas vestes forma nuditatis earum apparebat."

um dort aus der Hand des Papstes sicher die Absolution zu empfangen. Trotzdem waren Klerus und Mönche sehr wenig mit jener extravaganten Askese zufrieden, so wesentliche und dankenswerte Dienste in jener schweren Zeit die Geissler bei der Pflege und Beerdigung der Kranken und Todten leisteten, aber sie konnten es nicht wagen, gegen jene täglich neu ankommenden und sich verstärkenden Scharen aufzutreten. Aegidius z. B. berichtet, dass vom 8. September bis 3. October in Tournay nicht weniger als 3700 Geissler durchgezogen seien! Erst im Jahre 1350 wurden die Geisslerzüge von der Obrigkeit direct verboten, und der Papst gab diesem Verbote Nachdruck durch Drohung mit dem Banne, wofür er als Entschädigung vollen Sündenablass verkündigte.

Ueber die innere Organisation der Geisslerbrüderschaften entwirft uns derselbe Gewährsmann folgendes Bild.

Jeder neu Eintretende musste sich verpflichten zu einem frommen Lebenswandel und einer Generalbeichte seiner Sünden, zur Verteidigung der Rechte der Kirche und ihrer Lehre; doch musste jeder von seinem Selsorger und von seiner Frau sich erst Erlaubnis zum Eintritt einholen. In der Brüderschaft hatte er pünktlich zu gehorchen, die dreiunddreissigtägige Geisselung auszuführen, Bequemlichkeit zu vermeiden und Almosen nur anzunehmen, nicht zu erbitten. Beim Eintritt in die Herberge wie beim Verlassen derselben musste jeder fünf Mal das Vaterunser mit dem Ave-Maria beten, ebenso fünfzehn Mal dasselbe an jedem Morgen, ausserdem fünf Mal vor dem Frühstück, fünf Mal nach dem Frühstück und fünf Mal in der Nacht; die Hände wusch man mit gebeugten Knieen. Am Tisch durfte kein Wort gesprochen werden; ebenso war alles unnütze Schwören verboten und natürlich jede gotteslästerliche Rede. Gefastet wurde am ganzen Freitage, sonst überhaupt nur Fastenspeise beliebt; am Karfreitage erfolgte eine dreimalige Selbstgeisselung bei Tage und bei Nacht. Streitigkeiten werden durch die Beichtiger geschlichtet. Keiner darf Kriegsrüstung tragen oder Kriegsdienste tun für einen andern als für Christum, ebenso darf niemand das Kreuz ablegen oder ohne Erlaubnis aus der Bruderschaft austreten. Verboten ist ferner die übertriebene Selbstgeisselung, welche Siechtum oder Tod zur Folge haben kann, sowie die Abweisung und Verweigerung von Almosen. Hingegen soll jeder für die ganze Christenheit und um Befreiung von der Pest bei Gott bitten. Stirbt einer der Brüder, so muss jeder sich geisseln, so lange als funfzehn Vaterunser mit dem Ave-Maria dauern. Endlich soll jeder die Geissel auf seinem Lager stets vor sich haben als Erinnerung an das Leiden Christi, sich der Ehe und aller fleischlichen Lust enthalten.

Ihr Anzug bestand in einem schmalen Mäntelchen, auf dessen Vorder- und Rückseite ein rotes Kreuz aufgeheftet war; auf der einen Seite hatte es einen Schlitz, wo die Geissel hing mit drei Knoten und drei Stacheln. Auf dem Kopfe trugen sie eine Kapuze und darauf einen Hut, ebenfalls vorn und hinten mit einem Kreuz versehen. Dem Zuge ward ein Kreuz vorangetragen, Fahnen und Wachskerzen; sie sangen in ihrer Muttersprache und beendigten jedesmal ihren Gesang in der Kirche des betreffenden Ortes vor dem Muttergottesbilde. Dann vereinigten sie sich auf dem Markte oder im Klosterhofe, legten in ihren Herbergen Kleider und Schuhe ab und traten mit entblösstem Oberkörper im Kreise zur Geisselung zusammen; in der Mitte desselben stimmten ihre Vorsänger das gewöhnliche Geissellied an und die übrigen respondirten. Sie warfen sich in der Form eines Kreuzes drei Mal auf den Boden, erhoben sich nach Beendigung des Liedes aufs Knie, und einer ihrer Führer hielt eine Ansprache und ein Gebet, worauf sie unter dem Gesange eines Marienliedes sich nach ihren Herbergen zerstreuten; doch waren diese Gebräuche nicht bei allen gleich. Oft empfingen sie von einzelnen Zuschauern freundliche Herberge, die sie mit Erlaubnis ihrer Oberen annehmen durften; sonst campirten sie auch bei milder Witterung auf dem Marktplatze.

4.

Ein Lutherbrief.

Mitgeteilt von

Fr. Schirrmacher

in Rostock.

Venerabili viro domino Marquardo Schuldorp, seruo Christi suo in domino charissimo [1]).

(1525 Dec. 22.)

Gnad vnd fride ynn Christo. Meyn lieber Er marquard. Das yhr habt genomen zur ehe ewrs schuester odder bruder

[1]) Das Original, ein Quartblatt zwischen Glas in schwarzer Einfassung, auf der Universitäts-Bibliothek zu Rostock. Nur eine Zeile

tochter, hab ich vor hyn gesagt vnd geschrieben, sage auch noch vnd schreybe, das es nicht vnrecht sey fur got. Ist auch keyn spruch noch exempel da wedder yn der schrifft, sondern viel mehr da fur vnd da bey, das yhr ewrs gewissens halben ia wol sicher seyt. Auch so findet man wol, das der Babst ettwa selbst hat zugelassen vnd dispensiert vmb gelt vnd gonst vnd widder seyn recht eyn ander recht gesetz, das ia an yhm selbst nicht newe ist. Vnd obs gleich der bapst nicht thette, odder yhe bei vns new were, so ist gnug, das bey got nicht newe ist. Vnd was bapst vmbs gelt odder gonst willen zugibt, mogen wyr auch wol vmb gotts willen brauchen. Das sich nw viel dran ergeren vnd die ergenis (sic) auff euch treyben, was fragt yhr darnach, wolt yhr den nichts leyden? odder sollen die leute vmb ewr willen anders seyn vnd thun, den sie kunden? Wens gleich thetten, die es euch geratten hetten, sollt yhr doch drume nicht zappeln, vnd mehr gotts recht ansehn, den sie, wen es nw doch nicht anders seyn kan, vnd yhr sie mit gutem gewissen nicht lassen kundt, so die ehe geschehen, vnd sie ewr lieb ist, bis man sie euch mit gewalt neme. Vnd weyll den das ergernis so hart dringet, vnd stellen sich, als sey es vnrecht, solt yhr ia da gegen deste mehr trotzen, wie yhr wisset, das s. paulus leret, vnd thut, wo man yhm die freyheit weren will vnd eben den furt varet [vnd] sie auff yhm dringen, vnd sihet widder ergernis noch gesette an. Den wyr mussen yhe trotzlich vnd kecklich handeln, so sie vns die freyheit schwechen odder weren wollen. Ists recht, so halt man druber, vnd yhe mehr so mehr mans weren odder nicht leyden wil. Hie mit gott befolen [1]). Amen, vnd grusset myr ewr liebe hanna. Ich habe ia viell zu schaffen.

Zu Wittenberg freytags nach s. Thomas. 1525.

Martinus Luther.

---

der klaren und ruhigen Schrift hat durch das Zusammenfalten gelitten. — Bisher besassen wir an Marquard Schuldorp, Prediger in Kiel, nur das eine Schreiben Luthers vom 5. Januar 1526 (de Wette III, 83. VI. 595). Dem obigen ging, wie der Eingang zeigt, ein erstes, in derselben Angelegenheit verfasstes voraus.

1) Vor „befolen“ ist „befoh“ ausgestrichen.

Ein Memoire des Cardinals von Lothringen
über
die kirchlichen Zustände in Frankreich.
(1563.)

Von
Dr. **August Fournier**
in Wien.

In den Tagen vom 16. bis zum 22. Februar des Jahres 1563 war Karl von Guise, der Cardinal von Lothringen, Ferdinands I. Gast am Hoflager zu Innsbruck. Im verflossenen December hatte er die Königin Katharina um ihre Zustimmung zu dem Besuche gebeten, und dieselbe war um so bereitwilliger erteilt worden, als der Gang, den die Verhandlungen des Concils in Trient nahmen, ein Einverständnis mit dem Kaiser im höchsten Grade wünschenswert machte, dieses hinwieder nur durch eine persönliche Verhandlung vollständig zu erreichen möglich schien. Daneben aber führten den Cardinal noch ganz andere Zwecke an den Kaiserhof. Der eine war in einer Verbindung König Karls IX. von Frankreich und seiner Schwester Marguerite mit den Kindern des römischen Königs Maximilian gelegen. Ein zweiter Plan, der für den Cardinal von ganz besonderem Interesse war und ihm noch mehr als jener am Herzen lag, betraf die Vermählung seiner Nichte, der Königinwitwe Maria Stuart, mit einem Sohne des Kaisers. Das letztere Projekt war schon zu Beginn des Jahres 1561 aufgetaucht, ohne dass man sich bisher für den einen oder andern der beiden Erzherzoge Karl und Ferdinand bestimmt ausgesprochen hätte. Jetzt als Karl von Guise in Innsbruck erklärte, er habe Vollmacht in der Sache zu verhandeln, entschied man sich in einer Unterredung am 18. Februar definitiv für den Ersteren [1]). Was die Concilsangelegenheiten anging, so legte der Cardinal seine Anschauungen darüber, welche Stellung man besonders in dem Punkte „ut libertas sancta in concilio servetur" einzunehmen habe, in einem schriftlichen Gutachten nieder [2]).

[1]) Schreiben K. Ferdinands an Erzherzog Karl vom 19. Februar 1563 im Wiener Staatsarchive. Vgl. Sickel, Zur Geschichte des Concils von Trient S. 434.

[2]) Sickel a. a. O. S. 433f.

Ausser diesem ist uns noch ein zweites von ihm herrührendes Schriftstück erhalten: ein Promemoria über die kirchlichen Verhältnisse und Parteien in Frankreich, worin er alles das in Kürze zusammenfasste, was er darüber dem Kaiser im Gespräche mitgeteilt.

Wie aus dem Diktat entnommen werden kann, drehten sich die Auseinandersetzungen Karls von Guise im Wesentlichen um die wichtige Frage der Reformation des Klerus, die kurz zuvor — am 3. Januar 1563 — von den französischen Prälaten dem Concil zur Entscheidung vorgelegt worden war. Nicht den Kaiser von der Wichtigkeit der Sache an sich zu überzeugen, hatte sich der Cardinal vorgesetzt, denn Ferdinands Gesandte in Trient waren schon vor der Ankunft desselben angewiesen worden, sich in diesen Dingen keinesfalls von den französischen Oratoren zu trennen. Ihm war vielmehr daran gelegen, die hohe Bedeutung der geistlichen Reform für die inneren Verhältnisse seines Vaterlandes darzutun und auf die Gefahr aufmerksam zu machen, die für das katholische Bekenntnis in Frankreich daraus erwachsen konnte, wenn das Concil darüber zu keiner Entscheidung gelangte.

In einem aber unterschied sich die Anschauung des französischen Prälaten ganz wesentlich von der des Kaisers. Ferdinand I. hatte die Hoffnung noch immer nicht aufgegeben, es könnte durch Zugeständnisse seitens der katholischen Kirche eine Annäherung der deutschen Protestanten, eine Beilegung der Religionsspaltung im Reiche möglich werden. Anders der Cardinal. Indem er von den religiösen Parteien in Frankreich spricht, wirft er einen Teil der Bevölkerung vorneweg zu den Todten, die Hugenotten gelten ihm für unverbesserlich, „nullam de se nobis spem reliquerunt“. Was er verhütet sehen will, ist nur weiteres Umsichgreifen der häretischen Glaubensmeinung in den Reihen derjenigen, die sich noch zur Lehre der alten Kirche hielten. Ist es doch bekannt, dass namentlich die gebildeten Stände Frankreichs in Ansehung der Misbräuche im Katholicismus und der Sittenverderbnis unter der Geistlichkeit dem Indifferentismus huldigten, dass die Humanisten, wenngleich sie der starren Lehre Calvins nicht ihre Sympathien entgegentrugen, sich doch nur äusserlich als Katholiken bekannten, dass gelehrte und praktische Juristen, die Dumoulin, Pasquier, L'Hôpital, ohne gerade in das Lager der Hugenotten überzutreten, doch in Wort und Tat die Autorität des Staates gegen die Anmassung der Kirche verteidigten [1]). Schon auf

---

[1]) Ranke, Französische Geschichte. Sämmtliche Werke VIII, S. 192. 273.

den Versammlungen der Generalstände in Orleans (13. December 1560 bis 31. Januar 1561) und in S. Germain (August 1561) hatte sich der Ruf nach Reformation an Haupt und Gliedern hören lassen, und selbst die geistlichen Stände konnten dazumal der Klage über den unwürdigen Zustand, in welchem sich der Klerus befand, und die ärgerlichen Umstände in der Kirche nicht alle Berechtigung absprechen. Allgemein machte sich das Verlangen nach einem freien Nationalconcil geltend, und wenn ein Moment im Stande war, die Wiedereröffnung der ökumenischen Synode in Trient zu beschleunigen, so war es die Furcht vor einem Schisma im Schosse der katholischen Kirche, welches durch jene Versammlungen eingeleitet werden konnte. Als 1562 das Concil wieder aufgenommen wurde, erklärte man sich allerdings auch in Frankreich bereit, dasselbe zu beschicken, doch war, was man vor anderen Dingen verhandelt sehen wollte, die Reformfrage. Konnten die Väter in Trient darauf nicht die gewünschte Antwort finden, dann war man fest entschlossen, zu dem auf jenen Reichstagen angeregten Projekt eines Nationalconcils zurückzukehren.

Von diesen Gesichtspunkten aus ist das Memoire des Cardinals von Lothringen zu betrachten. Eine Publikation desselben wird wohl schon die hervorragende Stellung, die wir den Autor in der Geschichte Frankreichs jener Tage einnehmen sehen, gerechtfertigt erscheinen lassen. Das Schriftstück befindet sich unter der Signatur „Romana“ im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv und wurde dem Kaiser am Tage nach der Abreise des Cardinals, 23. Februar, präsentirt [1]).

De statu religionis in Gallia deque variis hominum in ea sententiis et de habendo concilio nationali [2]).

Ex me uerbis intellexit uestra Maiestas quis esset rerum Gallicarum status in causa religionis, cuiusquidem (ut scripto breviter comprehendam) summa haec est.

Nobis cum tribus hominum generibus res est.

---

1) Vgl. auch Sickel a. a. O., wo dieses Dokumentes mit kurzen Worten Erwähnung geschieht.

2) Von der Hand des Vicekanzlers Seld in tergo.

Unum eorum, qui in erroribus obdurati obfirmatique veluti deplorati nullam de se nobis spem reliquerunt.

Alterum genus est plurimorum hominum, cum ex nobilibus familiis tum ex iis, qui magistratus gerunt ac muneribus publicis in Gallia funguntur, atque etiam ex iis, qui literis et disciplinis imbuti diuersas artes et functiones profitentur, qui quidem probe uiuunt ac in fide ecclesiae manent sanctissimaeque sedi Apostolicae libenter obedientes adhuc uidentur. Verum tamen significant se plurimum offendi disciplina et moribus in ecclesia corruptis, praeterea nonnullis scrupulis torqueri, quibus ut liberentur summopere optant reformationem in ecclesia Dei atque etiam moderationem et temperamentum aliquod adhiberi quibusdam ecclesiasticis constitutionibus, quae iuris positivi esse noscuntur, quae constitutiones uti primum non improbando consilio introductas et receptas esse existimandum est, ita non minore fortasse prudentia, pro ratione temporum, immutari posse uiderentur. Idque non paruo religionis et publicae tranquillitatis commodo. Quae si mature fierent, huius generis homines ita (ut dictum est) affecti, probi tamen, et qui erga s. sedem Apostolicam reuerenter se gerunt, in officio et fide continerentur, ac retinerentur ne se reprobarum opinionum erroribus implicarent.

Tertium genus est principum nobilissimorumque ac maximae dignitatis uirorum aetate iam prouectorum, qui primas in administratione regni partes habent, qui quidem sua priuatim causa nullam in constitutionibus aut ritibus ab ecclesia receptis mutationem vel moderationem quaerunt. Verum infirmitatis eorum, quos paulo ante diximus, rationem habentes, ac saluti publicae imprimis consultum uolentes, cupiunt scrupulos illos, qui torquent huiuscemodi infirmorum animos, salutaribus remediis, quae in oecumenici concilii authoritate et potestate sita sunt, sanari posse.

Quapropter hoc postremum principum et optimorum hominum genus, aliorum cura et publicae salutis causa commoti, coniunctim cum illis obnixissime supplicesque postulant ac efflagitant imprimis seriam exactam et sinceram corruptorum morum collapsaeque disciplinae in ecclesia dei reformationem a capite ad uniuersa membra. Quod solum et unicum remedium ad salutem religioni in extremo periculo constitutae superesse putant neque ulla alia ratione innumerabilium proborum et piorum hominum animos variarum opinionum fluctibus iactatos in tranquillo constitui posse existimant. Quibus causis impulsi principes illi et primae dignitatis homines Henrico primum, deinde Francisco, ac demum Carolo (qui nunc in solio sedet) Henrici filiis authores et con-

siliarii semper fuerunt, ut apud summos pontifices conuocationem et indictionem oecumenici uniuersalis ac liberi concilii acriter procurarent ad reformandos mores et disciplinam constituendam statuendamque christianam pacem ac opinionum (si fieri posset) consensionem in ecclesia dei. Sin minus saltem iniretur ratio, qua qui adhuc in unione ecclesiae perseuerant sedique Apostolicae parent sordibus et maculis sic mundentur, ut eorum sacrificia et preces deo gratae et acceptae ipsum nobis pacatum ac propitium reddant, quo se tutorem ac defensorem praestet aduersus malignantium conspirationes, qui profecto cooperante diuina gratia eo facilius ad ueritatis agnitionem perducentur, quo clarius puriusque lucebit in ecclesia dei uitiorum superstitionis ac corrupti usus sordibus purgata. Atque etiam cum illis christianam pacem componi maxime cupiunt, ut positis armis sedatisque odiis nos libenter uidere audire et nobiscum uersari familiariter uelint, ut uirtute uerbi dei tandem ad sanitatem redeant.

Haec est summa rerum Gallicarum susceptique in causa religionis consilii a Carolo christianissimo rege, qui licet annis adhuc impubes, animum tamen cum natura tum uigilantissima reginae prudentissimae piissimaeque matris cura supra aetatem informatum instructumque habet ad sanctissimas et maximo principe dignas cogitationes.

Praeterea meminisse oportet in duobus conuentibus, qui generales in Gallia sunt habiti, communi omnium ordinum postulatione conclusum decretumque fuisse, ut nisi concilium oecumenicum quam primum concederetur, aut si concessum minus esset liberum secusque celebraretur quam recepto a maioribus ritu et veterum conciliorum more, siue occultis artibus uel suspenderetur vel interrumperetur, seu quid aliud fieret non legitime, neglecto patrum iudicio et principum, qui se decretis concilii parituros promiserunt: conceptis (inquam) uerbis declaratum est in duobus illis conuentibus, ut cum primum ad priuatos affectus, non ad gloriam dei concilium trahi uideretur reuocarentur Gallicae ditionis episcopi indicereturque nulla interiecta mora concilium in Gallia, quod nationale uocant, quo iamdiu periclitanti patriae succurratur. Nempe quo in statu res sunt neque manere neque a probis tolerari diutius possunt, eoque minus quo pluribus experimentis sumus edocti quam exitiales imperio et regno sint discordiae ciuiles, quae nascuntur ex dissensione opinionum in religione. Ad illud tamen remedium non nisi desperatis omnibus aliis et tanquam ad extremam anchoram confugiemus. Non enim ignoramus quam sint ancipites huiusmodi remediorum exitus, quaeque ex iis gravissima incommoda uel schismatum

uel aliarum perturbationum in Christiana republica facile consequi possent. In quae pericula ne incurramus prouidendum est omni ratione, ut concilium Tridenti legitime congregatum fructum, qui ab uniuersis prouinciis tanto desiderio expectatur, mature reddat. Quod si per diuinam gratiam contigerit portum inueniemus tutum a periculis.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Im gleichen Verlage erschien soeben: M. ₰.

Adams, F. O., Geschichte von Japan von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Uebersetzt von E. Lehmann. I. Band: Bis zum Jahre 1864. Mit einer Karte und zwei Plänen . . . . . 12 —

Hansen, Theodor, Aus dem Reisetagebuche eines evangel. Theologen und Pädagogen 3 60

Jüngst, Joh., Wesen und Berechtigung des Methodismus 1 —

Lechler, Gotthard, Die Bekehrung der Deutschen zu Christo, nach ihrem geschichtlichen Gang . . . . — 60

Palmer, E. H., Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels. Mit fünf Karten . . 12 —

Schirrmacher, Fr. W., Briefe und Acten über das Marburger Religionsgespräch und den Augsburger Reichstag 12 —

Teichmüller, Gustav, Die Platonische Frage . . . . 3 —

Tholuck, A., Predigten über die Hauptstücke des christl. Glaubens und Lebens. I. Band, 1. Abtheilung . 2 80

Uechtritz, Fr. v., Studien eines Laien über das Evangelium nach Johannes . . . . . 10 —

Wyneken, E. F., Die weltgeschichtliche Bedeutung des modernen Socialismus 1 20

Laichinger, H., Das System der christlichen Glaubens- und Sittenlehre vom Begriff des höchsten Gutes aus aufgefaßt und dargestellt . . . . . 12 —

Der Verfasser des letztgenannten Werkes hat sich eine Reconstruction des ganzen Systems der christlichen Lehre vom ethischen Gesichtspunkte aus zur Aufgabe gemacht. Wie das Vorwort näher ausführt, sucht er diese Aufgabe zu lösen mittelst eines bestimmt gefaßten „ethischen Materialprinzips", durch dessen consequente Durchführung jeder einzelne Lehrpunkt in einer mehr oder weniger eigenthümlichen Auffassung erscheint.

Der Standpunkt des Verfassers ist im Wesentlichen übereinstimmend mit dem Bekenntnisse der evangelischen Kirche, jedoch in der freieren Weise, daß er die Formel der Kirchenlehre nach dem Schriftkanon prüft und da und dort diese Formel als nicht streng schriftmäßig nachweist. Wenn in wichtigen Hauptlehren (wie über die Erbsünde, die Christologie, die Versöhnungslehre und die Sakramente) eine mehr dem Schriftinhalte sich annähernde Auffassung vorgetragen wird, so ist dies nicht im Sinne einer prinzipiellen Abweichung von der Kirchenlehre gemeint, wie überhaupt im ganzen Buche das Bestreben zu erkennen ist, nicht sowohl gegenüber den einzelnen Lehrbestimmungen

des kirchlichen Bekenntnisses eine kritische Stellung einzunehmen, als vielmehr eine lebendige innere Verbindung zwischen Dogmatik und Ethik zu gewinnen. Mit anderen Worten: die Frage nach dem Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung, von Glauben und guten Werken, welche ja die große Lebensfrage für die evangelische Kirche bildet, sucht der Verfasser in ihrer ganzen Wichtigkeit ins Auge zu fassen und dürfte damit auch einem praktischen Bedürfnisse entgegenkommen. Hat ja doch in unserer Zeit die Pearsall Smith'sche Bewegung die Aufmerksamkeit aller christlichen Kreise auf die Frage nach der Heiligung und ihrem Verhältniß zur Rechtfertigung wieder auf's Neue hingelenkt und dieselbe gewissermaßen in den Vordergrund gestellt. Ist die Heiligung nur die sich von selbst ergebende Frucht der Rechtfertigung oder ist sie ein von der Rechtfertigung gleichsam abgelöstes besonderes Ziel des Ringens und Strebens? Und in welchem Sinn ist die Nothwendigkeit guter Werke für die Erlangung der Seligkeit zu bejahen oder zu verneinen? Das sind Fragen, welche ebenso in praktisch-religiösem als in wissenschaftlich-theologischem Interesse eine erneuerte Untersuchung erfordern und deren biblische Lösung die Auffassung der christlichen Glaubenslehre eben zu einer wahrhaft ethischen macht. Der Verfasser vorliegenden Buches sucht von seinem ethischen Materialprinzip aus sowohl die Rechtfertigung als die Heiligung und Erneuerung in ihrer spezifischen Dignität festzustellen und den Vermittlungspunkt zu gewinnen, in welchem beide unter sich nothwendig verbunden erscheinen.

Da die Ausführung sich ganz auf den Boden der Schrift stellt und die biblischen Grundstellen in zum Theil ganz eigenthümlicher Auffassung erscheinen, so dürfte wohl kein Leser dieses Buchs ohne irgend welche Anregung bleiben, wenn er auch mit der Auffassung im Ganzen und Einzelnen nicht einverstanden sein sollte.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1876. Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Rösch, Die Jesusmythen des Islam.
2. Schmidt, Die ethischen Gegensätze in dem gegenwärtigen Kampfe der biblischen und der modern-theologischen Weltanschauung.
3. Lechler, Die Bekehrung der Deutschen zu Christo, nach ihrem geschichtl. Gang.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Strack, Die hebräischen Bibelhandschriften in St. Petersburg.
2. Seidemann, Zur Reformationsgeschichte.
3. Harnack, Zu Hebr. 9, 3. 4.

Recensionen.

1. Gebhardt, Graecus Venetus; rec. von Kamphausen.
2. Christlieb, D. Carl Bernhard Hundeshagen's Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen; rec. von Riehm.

Inhalt der Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Jahrgang 1876. Zweites Heft.

Untersuchungen und Essays.

1. W. Gass, Allgemeines über Bedeutung und Wirkung des historischen Sinnes.
2. F. Piper, Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen.
3. A. Harnack, Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther (erster Artikel).

Kritische Uebersichten.

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875. II. Geschichte der Kirche von 325—768 von W. Moeller.

Analekten.

1. O. v. Gebhardt, Zur Textkritik der neuen Clemensstücke.
2. H. Roensch, Ueber den Schlusssatz des Muratorischen Bruchstückes.
3. R. Röhricht, Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geissler.
4. Ein Lutherbrief, mitgetheilt von Fr. Schirrmacher.
5. Ein Memoire des Cardinals von Lothringen über die kirchlichen Zustände in Frankreich (1563). Mitgetheilt von A. Fournier.

Verlag von Rudolf Besser in Gotha.

Jahrbücher für deutsche Theologie

herausgegeben von

Dr. **Dillmann** und Dr. **Dorner** in Berlin, Dr. **Ehrenfeuchter** und Dr. **Wagenmann** in Göttingen, Dr. **Landerer** und Dr. **Weizsäcker** in Tübingen.

1876. Bd. XXI, Heft 1.

Inhalt: **Weizsäcker**, Die Anfänge christlicher Sitte. — **Piper**, Ueber den kirchengeschichtlichen Gewinn aus Inschriften, vornehmlich des christlichen Altertums. — **Schultz**, Die Adresse der letzten Kapitel des Briefes an die Römer. — **Wagenmann**, Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen.

Anzeige neuer Schriften.

Soeben erschien und wird auf Verlangen gratis und franco versandt:

Antiquarischer Anzeiger 256: Protestantische Theologie. Reformationsschriften. 673 Nummern.

Frankfurt a. M., Mai 1876.

Joseph Baer & Co., Roßmarkt 18.

In **Carl Winter's** Universitätsbuchhandlung in **Heidelberg** ist soeben erschienen:

Ueber die Risse und Zerklüftungen in der heutigen Gesellschaft. Vortrag gehalten im Gustav-Adolphs-Verein zu Elberfeld am 15. November 1875 von Dr. **J. P. Lange**, Oberconsistorialrath, ord. Prof. an der Universität zu Bonn. gr. 8°. brosch. 80 Pf.

Verlag von **Hermann Koelling** in **Wittenberg.**

Soeben erschien und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Dr. Richard Rothe's Entwürfe zu den Abendandachten über die **Pastoralbriefe** und andere **Pastoraltexte.** Gehalten im Prediger-Seminar zu Wittenberg. Aus Rich. Rothe's handschriftl. Nachlass herausgegeben von **C. Palmié,** Pastor. In 2 Bänden. 1. Band: Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus nebst einem Anhang: Luther's Gedächtnisstage. gr. 8°. 26 Bogen. Preis 5 Mark.

Ein competentes Urtheil bezeichnet diese Entwürfe nach Form und Inhalt als ein homiletisches Meisterwerk, welches den weitesten Leserkreis zu beanspruchen, geeignet sei. Insbesondere wird allen Freunden der Werke Rothe's diese neue Publication aus seinem literarischen Nachlass, welche längst gewünscht wurde, eine willkommene Gabe sein.

Bei der Evang. Bücherstiftung in **Stuttgart** ist soeben erschienen und durch die Buchhandlung der Evang. Gesellschaft dort zu beziehen:

Roos, Magnus Fr. (weil. Prälat), Einleitung in die biblischen Geschichten und Fußstapfen des Glaubens Abrahams. Neu bearbeitet. gr. 8°. 61 Bogen. geh. 6 M.

Allen Freunden der heil. Schrift bietet diese neu aufgelegte Schrift des bekannten Schriftforschers M. Fr. Roos nicht nur einen Wegweiser zum Verständnis des Alten Testaments, sondern auch eine reiche Fülle praktisch erbaulicher Andeutungen, sich die Fußstapfen der alten Gottesmänner zum Wandel im Glauben zu Nutz zu machen.

☞ **Man beachte gef. den beigehefteten Catalog im Preise ermässigter Bücher aus dem Verlage von Friedrich Andreas Perthes (enthaltend Theologie und Erbauungsschriften, Philosophie, sowie einen Anhang: Vermischtes [namentlich Schöne Literatur und Philologie]).**

Religiöse Reden über die Grundwahrheiten des Christenthums zur Lehre und Erbauung verfaßt von Lic. Dr. **Gustav Portig**, evangelisch-lutherischem Prediger zu Zwickau i./S. Gotha 1876. Verlag von Friedrich Andreas Perthes.

Der Verfasser behandelt in zehn Reden die Grundwahrheiten des Christenthums für die lebendigen, gebildeten Glieder der Gemeinde, ausgehend von den erfahrungsmäßig gegebenen Urthatsachen der religiösen Erfahrung, von der Sünde und Gnade, vom Glauben und der Rechtfertigung, fortschreitend vom geschichtlichen Christus und dessen Erlösertod bis zum erhöhten und dessen heiligem Geist, um sich dadurch den Weg zu bahnen zur Betrachtung der christlichen Lebensbethätigungen in der Kirche. Es ist ein reiches Maß von wissenschaftlichen Studien in diese Reden hinein verarbeitet, so daß keine wichtigere, den Gebildeten interessirende Frage übergangen sein dürfte; die Schwerfälligkeit der gelehrten Form hat der Verfasser aber völlig abgestreift. Die Sprache des Buches ist nicht blos äußerst klar, präcis und prägnant, sondern erhebt sich auch nicht selten zu hohem poetischem Flug (vergl. die Schilderung der Sünde S. 1—5; den ersten Theil der 2. Rede; S. 74. 97. 125 u. 126 ꝛc.). Der Verfasser hat weder bloße Predigten geben wollen — obwol einige seiner „Reden" aus solchen entstanden sind —, noch auch bloße Vorträge in der Weise von Luthardt und vielen Anderen; er hat vielmehr durch seine religiösen Reden ein Ineinander von Belehrung und Erbauung geben wollen, wie es kaum in einem ähnlichen Buche seines theologischen Standpunktes zu finden sein dürfte. Letzterer ist der positiv gläubige, aber wissenschaftlich freie, welcher ein gesundes Lutherthum innerhalb der Union vertritt. Im Einzelnen verweisen wir auf folgende Darlegungen: die Nothwendigkeit der Erlösung und die Art der Gnade S. 13—15; das Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit S. 16; der Begriff des Glaubens S. 25; Inhalt des Glaubens S. 28 ff.; der Vorgang der Erlösung im Tode Christi S. 59 ff.; himmlische Leiblichkeit S. 77 ff.; weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums S. 84 ff.; Begriff der Offenbarung S. 104 ff., des Wunders S. 106 ff.; Lehre vom Satan

S. 127 ff.; Materialismus und Pantheismus S. 132 ff.; die Person Christi S. 153; Lehre von der Schrift S. 159 ff., vom Bekenntniß S. 175 ff., vom Gebet S. 178, vom Abendmahl S. 183 ff., von der Kirche 187 ff.

Der einzelne gebildete Laie hat oftmals weder Zeit noch Lust, die Behandlung der schwierigeren Fragen des Christenthums nachzulesen in schwerfälligen, langathmigen Compendien, er will blos Resultate haben in schöner, edler Form. Diesem Bedürfniß hat der Verfasser entgegenkommen wollen, und darum hat er in sein Buch so viel zusammengedrängt, wie sich etwas Aehnliches in keinem apologetischen Werke der Gegenwart findet.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther.

Von

Prof. Dr. **Adolf Harnack**

in Leipzig.

[Fortsetzung und Schluss.][1])

II.

Es ist schon mehrfach ausgesprochen worden, dass die Anfangssätze eines altchristlichen Schriftstückes für die Geschichte desselben in der Kirche von höchster Bedeutung gewesen sind und oft genug den Grad des Wertes bestimmt haben, welchen man demselben beilegte. Gewiss verdankt auch der sogenannte zweite Clemensbrief das hohe Ansehen, zu welchem er gestiegen ist, nicht zum mindesten seinen beiden ersten Kapiteln, vor allem den Anfangssätzen des ersten [2]). Der Verfasser beginnt mit der Aufforderung, den eigentümlichen Wert der Person Christi nicht gering anzuschlagen. Beachtet man, dass die ganze Predigt darauf abzielt, die Erfüllung der Gebote Christi den Hörern einzuschär-

[1]) Siehe S. 264 ff.

[2]) So müssten wir urteilen, auch wenn bestimmte Zeugnisse dafür fehlten; sie sind aber vorhanden (vgl. die Ausführungen im vorigen Abschnitt). Allein der Ausspruch, man solle über Christus denken ὡς περὶ θεοῦ, musste zu allen Zeiten den Vätern der Kirche und den noch weiter nach rechts stehenden Parteien (Monophysiten) willkommen sein. Schon seit Beginn des dritten Jahrhunderts fing man an, sehr eifrig die älteren Schriften nach „Theologien“ Christi zu durchsuchen (vgl. den Anonymus bei Euseb., Hist. eccl. V, 28, 4 ff.).

fen [1]) und dass in derselben jede Polemik gegen ebionitische Christus-Vorstellungen fehlt, so kann dieser Eingang auf den ersten Blick befremden. Allein der straffe Zusammenhang muss sofort einleuchten, wenn wir weiter hören, dass der Prediger die unvollkommene Schätzung der Person Christi gleichsetzt mit der unvollkommenen Schätzung der von ihm gebrachten Erlösung [2]), und deshalb im folgenden die überragende Grösse dieser Erlösung gegenüber der heidnischen (c. 1) und jüdischen (c. 2) Vergangenheit darzulegen bestrebt ist. Indem er mit diesen Gedankenreihen den Anfang macht und sie seiner Paränese zugrunde legt, befolgt er eine Methode, die im nachapostolischen Zeitalter allgemein gültig gewesen sein muss, von welcher schon der Hebräerbrief Zeugnis ablegt. Freilich hat man den Verfasser des letzteren vielfach dahin misverstanden, er polemisire gegen theoretische Irrtümer, gegen Rückfall in das Judentum, judaistische Messias-Vorstellungen u. s. w., ihm seien also die christologischen Ausführungen und der Nachweis der Erhabenheit des alten Bundes über den neuen in einer polemischen Form selbständiger, letzter Zweck gewesen. Allein man hat sich bei diesem Urteile wieder einmal von jenem kriticistischen Spürsinn irre leiten lassen, der unermüdlich auf Ermittelung und ausreichende Berücksichtigung des Einzelnen wirkt, ohne zu Erwägungen über den Ort und die Stufenfolge der Gedanken im ganzen einer Urkunde genügend zu veranlassen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Vergleichung des alten Bundes mit dem neuen und die Ausführungen über die erhabenere Würde des neuen und seines Mittlers im Vergleich mit dem alten und seinen Priestern in dem Hebräerbrief eingeführt ist, um die Ermahnungen zur völligen Hingabe an Gott, zu vollständiger, freudiger Erfüllung der Lebensaufgaben, zur Ueberwindung aller Hemmnisse auf das entsprechendste zu begründen.

---

[1]) Vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. 1857), S. 286f.

[2]) c. 1, 1: *Ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν· καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν.*

Glaubt man aber, der Verfasser habe nebenbei noch theoretische Zwecke verfolgt, so sind dieselben nicht als polemische, sondern als apologetische zu bestimmen. Die Vergleichungen des alten Bundes mit dem neuen, der alten Mittlerpersonen mit dem Sohne Gottes, der Synagoge mit der Kirche, zum Zweck der Paränese im Dienste der Apologetik sind — wie man aus den wenigen, uns erhaltenen Resten sicher schliessen darf — viel geübt worden in der ältesten Heidenkirche [1]); sie als Polemik gegen Judenchristen, Judaismus u. s. w. zu deuten, bezeichnet eine schwere Verkennung der ganzen Lage, in welcher sich die werdende katholische Kirche — und diese ist nicht nur zum grössten Teil, sondern ganz wesentlich Heidenkirche — mit ihren Ansprüchen im zweiten Jahrhundert befand. Im bestimmtesten Gegensatz zur jüdischen „Pseudokirche" unter fortwährenden theoretischen Auseinandersetzungen mit ihr hat sich das Selbstbewusstsein der Grosskirche entwickeln müssen, und dies einfach deshalb, weil von dorther die Weltstellung, welche die Kirche einzunehmen und in ihrer Berechtigung nachzuweisen entschlossen war, sehr entschieden beanstandet werden konnte. Drei Hauptprädicate, welche die Kirche sich beilegte und deren Anerkennung sie erzielen musste, konnten vom Judentum her ihr streitig gemacht werden: die Unabhängigkeit von jeder anderen Religion, das alle anderen Religionen überragende hohe Alter, die Einzigartigkeit. Auf diese drei Prädicate gründete aber die alte Kirche nicht zum mindesten ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit, d. h. ihren Anspruch an die gesammte Menschheit. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, mit welchen Mitteln sich die Kirche der jüdischen Einwürfe, die weniger von Juden gemacht worden sein wer-

---

[1]) Vgl. die Ausführungen im Barnabasbrief (doch scheint dieser Brief sich zugleich auch auf wirkliche Gefahren, die der Gemeinde, an welche er schreibt, von judaistischer Seite her drohen, zu beziehen; er ist also mit Behutsamkeit zu benutzen), im ersten Clemensbrief und in den Werken Justins. — Overbeck (Studien zur Geschichte der alten Kirche I, S. 15. 26—41; Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1872, III, S. 305f.) giebt lehrreiche und richtige Beobachtungen.

den — sie drängten sich vielmehr der Kirche selbst auf und mussten auch einsichtigen Heiden nahe liegen — entledigt hat; soviel wird aber schon aus diesen Andeutungen hervorgehen, dass die Auseinandersetzung mit dem Judentum wesentlich auch als ein Kampf um den Besitz und zwar um den Alleinbesitz des Alten Testaments bezeichnet werden kann. Die Kirche konnte sich unmöglich, wollte sie ihre Alleingültigkeit behaupten, mit dem Erweise des paulinischen Gedankens, die christliche Kirche sei als die berufene Erbin in den geschichtlichen Offenbarungsbesitz des alten Bundesvolkes getreten, befriedigen, auch wenn sie diesen Erweis und Ausführungen, wie die in Römer 11 gegebenen verstanden hätte: deshalb bezeichnet man den Standpunkt, den die Heidenkirche im zweiten Jahrhundert gegenüber dem Judentum eingenommen hat, durchaus unrichtig, wenn man meint, sie habe sich damit begnügt, die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes als ihre eigne Vorgeschichte in Anspruch zu nehmen. Da sie sich selbst an das Alte Testament in allen Beziehungen gebunden wusste, ging ihr Streben vielmehr dahin, eine Offenbarungsgeschichte Gottes mit irgendeinem Volke gänzlich zu eliminiren, das Alte Testament aller historisch-nationalen Beziehungen zu entkleiden und dasselbe allein als prophetische Urkunde für die christliche Kirche, die so alt als die Welt sei, ob sie gleich erst in den letzten Tagen der Welt offenbar geworden, zu erweisen und zu gebrauchen. Die Heidenkirche hat es wohl verstanden, dass es ihr nur auf diesem Wege gelingen könnte, eine eigentümliche christliche Theologie zu erzeugen und die Weltstellung, welche einzunehmen sie sich berufen sah, zu erreichen und zu behaupten: darum hat sie von Anfang an, auch wo sie nicht direct angegriffen wurde, das Bedürfnis gefühlt, sich mit der Synagoge in der angegebenen Weise auseinanderzusetzen, um das entgottete Judentum dann in die grösstmöglichste Entfernung von ihren eignen Grenzen rücken zu können. So sicher die Heidenkirche allüberall, so weit wir sehen können, diesen Weg ihrer Selbstbehauptung betritt, so wenig ist sie sich aber darüber von Anfang an und noch auf lange hinaus klar gewesen, unter welcher Formel sie nun das gottentleerte Judentum zu be-

greifen habe. Ist die Synagoge nicht etwa von Anfang an das satanische Gegenbild der wahren Kirche, die Kapelle des Teufels neben der Kirche Gottes, oder ist sie das Zerrbild derselben, auf einer Grundlage von Misverständnissen der göttlichen Offenbarung auferbaut, oder ist sie am Ende doch eine Vorschule, wenn auch eine unvollkommene, für die Kirche Gottes? Besitzt sie eine Spur wirklicher Gotteserkenntnis, oder ist ihr Gott zwar derselbe, wie der der Kirche, ihre Gotteserkenntnis aber nur eine scheinbare, angebliche? Hat sie einmal einen Bund mit Gott besessen, oder niemals, und wenn jenes, wann ist derselbe aufgehoben worden? Unterscheidet sich ihre Gottesverehrung specifisch von der heidnischen oder nicht? Wie ist ihr ganzes Opferwesen zu beurteilen? Ist es ein Hohn auf alle göttlichen Gebote, ist es eine Verzerrung derselben, oder steht es unter göttlicher Zulassung? Alle diese Fragen sind im vorirenäischen Zeitalter in der heidenchristlichen Grosskirche behandelt worden, ohne eine bestimmte einheitliche Lösung zu erfahren. Sie bezeichnen auf das deutlichste die Entfernung, in welcher sich das heidenchristliche Bewusstsein von den Fragen, welche in dem apostolischen Zeitalter brennende waren, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts befand. Es zeigt sich hier, mit wie geringem Recht man wenigstens nach dieser Seite hin von dem paulinischen Gepräge der heidenchristlichen Kirche sprechen darf. Dagegen tritt nun andererseits an diesem Punkte wie Zusammenhang so Gegensatz der kirchlichen Behauptungen zu allen den sogenannten gnostischen Speculationen zutage. Genau dieselben Fragen nämlich mit eben demselben Erfolge werden in den gnostischen Secten im zweiten Jahrhundert betreffs der Synagoge aufgeworfen, wie in der Grosskirche: weder in den Fragestellungen noch in den Beantwortungen zeigt sich irgend ein wesentlicher Unterschied. Dort wie hier geht man genau bis an dieselben Grenzen auseinander. Aber darin liegt nun die grosse Differenz, dass man in den gnostischen Secten die völlige Scheidung, welche die Kirche zwischen Altem Testament und Synagoge vollzogen hatte, nicht acceptirte. In den meisten gnostischen Secten ist jede Aussage über die Synagoge zu-

gleich eine Aussage über das Alte Testament, die Aufstellungen der Grosskirche dagegen über das Judentum berühren die Frage nach dem Alten Testament und seiner Geltung gar nicht. Dieses ist ja eben dem Judenvolke genommen und darum haben alle Verhandlungen über jenes nach vollzogener Trennung beider eine untergeordnetere Bedeutung: sie können in gewissem Sinne freigegeben werden. Man mag an dieser Beobachtung lernen, welcher Wert dem allgemeinen Gerede von den unhistorischen Verflüchtigungen und Allegorien der Gnostiker im Gegensatz zur „geschichtstreuen" Theologie der kirchlichen Männer zuzuerkennen ist. So wie die Dinge damals lagen, stand man vor der Entscheidung, entweder mit Preisgeben des Alten Testaments die absolute Neuheit des Christentums zu behaupten, damit aber zugleich auf den eindrucksvollsten Teil der Apologetik vor eignem und fremdem Forum und auf eine unersetzbare Grundlage christlichen Lebens und Denkens zu verzichten, oder das Alte Testament dem geschichtlichen Boden völlig zu entziehen und es zur authentischen Urkunde der christlichen Religion umzustempeln. Die hellenistischen „Gnostiker" (von den ältesten ist hier überhaupt nicht die Rede) entschieden sich, im einzelnen mannigfach auseinandergehend, gleich anfangs aber schon Vermittelungen suchend, für Ersteres — doch wohl nicht deshalb, weil ihnen der „nüchterne, historische Sinn" mangelte; die Grosskirche, gewiss ohne jede theoretische Ueberlegung, wählte den anderen Ausweg. Ihr gehörte die Zukunft; ja man kann sagen, dass sie nicht zum mindesten eben deshalb „Grosskirche" geworden ist, weil sie das Alte Testament, welches sie aus apostolischer Zeit überkommen hatte, allerdings um einen eigentümlichen Kaufpreis, bewahrt hat und so das Bewusstsein, treue Hüterin und Erbin jener Zeit zu sein, leicht aufrechterhalten und die Berechtigung desselben ohne Schwierigkeiten äusserlich erweisen konnte. So wenig vollständig in dieser Gedankenreihe der Gegensatz zwischen den Speculationen der Grosskirche und denen der hellenistischen Gnostiker angegeben ist, so gewiss ist in ihr einer der wesentlichsten Differenzpunkte zwischen beiden bezeichnet. Es ist aber bisher noch nicht genügend darauf aufmerksam

gemacht worden, dass die verschiedenen Stellungen der gnostischen Lehrer zum Alten Testament genaue Parallelen an den verschiedenen Stellungen der kirchlichen Lehrer zur Synagoge haben.

Aber das Streben der Grosskirche, sich selbst und der Welt Rechenschaft zu geben von ihrer Unabhängigkeit und Allgemeingültigkeit gegenüber allen andern Religionsformen und Denkweisen, jenes Streben, sich selbst in den Alleinbesitz aller Gottesoffenbarungen, wo dieselben sonst noch anerkannt werden mussten, zu setzen, wurzelt doch im letzten Grunde in dem Bewusstsein ihres einzigartigen Verhältnisses zu Gott und in den Erfahrungen von der überragenden Grösse der Heilsgüter, die ihr geschenkt waren. Dieses Bewusstsein soll in den christologischen Formeln zum Ausdrucke kommen, und zwar werden dieselben von Anfang an in der Heidenkirche so gefasst, dass in ihnen zugleich der Besitz des Alten Testaments, welches die Kirche für sich allein in Anspruch nimmt, die abschliessende Aufhebung aller Particularoffenbarungen Gottes, wie solche von Einigen in ausserchristlichen Gebieten zugestanden wurden, und der Gegensatz gegen die Synagoge — also wiederum Unabhängigkeit und Allgemeingültigkeit des neuen Glaubens — deutlich hervortritt. Von hier aus erklärt sich auch die so wundersame Erscheinung, dass sich in der Heidenkirche, so viel wir wissen, von Anfang an so selten ein nennenswerter Widerspruch gegen die höchsten Schätzungen der Person Christi erhoben hat und dass ein Rückzug auf die Schätzung Christi, wie sie etwa in den Bezeichnungen des gottgesandten Propheten und Lehrers ausgesprochen ist, nicht mehr angetreten wird, obgleich in der Fassung der Heilsgüter, welche Christus gebracht, und in der Bestimmung des Heilsverhältnisses, in welches er die Menschen versetzt hat, eigentlich (für die Apologeten z. B.) keine Nötigung gegeben war, über die Schätzung Christi als des gottgesandten Propheten der Wahrheit hinauszugehen [1]). Es ist irrtümlich, wenn man aus

[1]) Die Schätzung der Person Christi wird eben in dem vorirenäischen Zeitalter in der Heidenkirche nicht vornehmlich von seinem Heilswerke her

einigen Stellen bei Justin glaubte schliessen zu dürfen, dass dieser Theologe unter Umständen seine Verknüpfung der Logosidee mit der Person des historischen Jesus preisgegeben und sich auf die Anerkennung Jesu als des Lehrers der Wahrheit zurückgezogen hätte. Eine genaue Erwägung der betreffenden Stellen führt zu ganz anderen Resultaten.

Deshalb aber ist die uns vorliegende pseudoclementinische Predigt so wertvoll, weil ihr Eingang auf das deutlichste bezeugt, welches Interesse man an dem Verbote des *μικρὰ φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nahm. Die Grösse des Heils (*σωτηρία*) und der Gegensatz gegen das Heidentum und die „Judenkirche" kann nicht mehr sicher behauptet und erwiesen werden, wenn man über Christus nicht *ὡς περὶ θεοῦ* denkt. Dass diese Erwägungen aber in einer esoterischen Schrift, in einer Predigt zum Ausdruck gekommen sind, ist ein Erweis dafür, wie sehr jene Gedanken im Vordergrund standen und wie falsch diejenigen urteilen, welche die altchristliche Apologetik immer nur auf ein heidnisches Forum beziehen wollen.

Des Näheren aber führt der Prediger seine einleitenden Gedanken also aus: Wer Geringes über die Person Christi denkt, der beweist damit, dass er auch geringe Vorstellungen hat von dem durch ihn uns gebrachten Heile und von dem Erbe, dessen Mitteilung wir noch erhoffen. Somit sündigt er, indem er verkennt, *πόθεν ἐκλήθημεν καὶ ὑπὸ τίνος καὶ εἰς ὃν τόπον, καὶ ὅσα ὑπέμεινεν Ἰ. Χρ. παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν.* Deutlicher kann gar nicht ausgesprochen sein, wie verhängnisvoll

gewonnen, sondern ist Ausdruck der Weltstellung der von ihm gestifteten Gemeinde. Damit soll nicht geleugnet werden, dass nicht auch der religiöse Sinn an diesen Bestimmungen Anteil genommen hat; aber die Reflexion, sofern sie von dem factisch bestehenden Heilsverhältnisse aus auf die Person des Begründers desselben zurückgeht, kommt über die Schätzung Christi als des vollkommenen Lehrers der Wahrheit nicht hinaus. Dieser Mangel ist nur verdeckt durch die Einführung der theologischen Speculationen, in denen im letzten Grunde allerdings auch eine Forderung des neuen religiösen Bewusstseins zum Ausdruck kommt. Ein Verständnis für die alttestamentlichen Grundlagen des neuen Glaubens, vor allem auch für die messianische Idee, fehlt der Heidenkirche eben gänzlich; sie hat es niemals besessen.

dem Prediger jede Unterschätzung der Person Christi erscheint. Dieselbe schliesst ihm die gänzliche Verkennung des Elendes, in welchem wir vorher lagen, der Würde, welche wir nun erhalten haben, des Urhebers unseres Heiles und des Werkes Christi in sich. Ihm liegt es deshalb am Herzen, die Dunkelheit der vergangenen Tage und die herrlichen Gaben, die wir jetzt besitzen, zu schildern: „Das Licht hat er uns geschenkt, wie ein Vater hat er uns seine Söhne genannt, [schon] verloren hat er uns gerettet. Blind waren wir in unserem Sinn, Holz und Steine und Gold und Silber und Erz, Menschenwerke, beteten wir an; ja unser ganzes Leben war nichts anderes als ein Sterben. Die Finsternis hat er uns genommen; wir können wieder sehen. So hat er sich unserer erbarmt und voll Mitleid uns erlöst, uns, die wir keine Hoffnung auf Heilung mehr hatten, ausser auf Heilung, die von ihm käme; ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς."

Ist in diesen Ausführungen der volle Gegensatz gegen die heidnische Vergangenheit enthalten, aus welcher die Hörer stammen, so schliesst nun der Prediger, scheinbar ganz unvermittelt, daran (c. 2) eine Erörterung an, die den Gegensatz des Gottesvolkes zur Synagoge und die überragende Würde desselben ihr gegenüber ausdrücken soll. Wir wissen jetzt, weshalb eine solche notwendig erschien. Der Prediger citirt Jes. 54, 1 und knüpft an diesen oftmals (seit Gal. 4, 27) in ähnlichem Sinne verwendeten Spruch folgende Bemerkungen: „Unfruchtbar war unsere Kirche, bevor ihr Kinder gegeben wurden. ‚Schreie auf, die du nicht in den Wehen liegst', wird uns gesagt, damit wir nicht, Kreissenden gleich, lass werden, unsere Gebete ohne Ceremonien (ἁπλῶς: im Gegensatz zum jüdischen Cultus) zu Gott zu bringen. Endlich: ‚Mehr sind die Kinder der Einsamen, als derer, die den Mann hat' gilt uns. Denn nicht mit Kindern von Gott begabt schien unser Volk; nun aber, gläubig geworden, sind wir zahlreicher geworden als die, welche Gott zu haben scheinen." Hierauf lenkt der Verfasser wiederum in die c. 1 gegebenen Ausführungen ein mit den Worten: „Und eine andere Schrift sagt: ‚Nicht

bin ich gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder.'" Er betont noch einmal, dass die wunderbare Grösse des von Christus gebrachten Heiles darin bestehe, dass er schon Verlorene gerettet habe, und findet nun den Uebergang zu dem eigentlichen Thema [1]), indem er die Frage aufwirft: „Da Christus uns ein so grosses Erbarmen geschenkt hat und wir durch ihn den Vater der Wahrheit erkannt haben — *τίς ἡ γνῶσις ἢ πρὸς αὐτόν*?" Schon gleich im Eingange hatte er ähnliche Fragen aufgeworfen: *τίνα οὖν ἡμεῖς αὐτῷ δώσομεν ἀντιμισθίαν; ἢ τίνα καρπὸν ἄξιον οὗ ἡμῖν αὐτὸς ἔδωκεν* (c. 1, 3)? *ποῖον οὖν αἶνον αὐτῷ δώσωμεν ἢ μισθὸν ἀντιμισθίας ὧν ἐλάβομεν* (c. 1, 5)? Bevor wir untersuchen, wie der Verfasser in seiner Predigt sie beantwortet, haben wir noch einige Punkte zu erledigen, die sich aus der Betrachtung der beiden ersten Kapitel ergeben.

Erstlich ziehen die Aussagen über Christus, welche der Verfasser macht, die Aufmerksamkeit auf sich. Sie scheinen eine modalistische Denkweise zu bekunden. Zwar will es noch wenig besagen, wenn es im Eingange heisst, man solle über Christus denken wie über Gott; denn damit ist nur im allgemeinen die Kategorie angegeben [2]). Auch die Frage: *ὑπὸ τίνος ἐκλήθημεν* (c. 1, 2) liesse sich im Sinne des Verfassers noch mit: *ὑπὸ θεοῦ* beantworten. Allein auffallen muss es, wenn v. 4 die Spendung des Lichtes auf Christus zurückgeführt wird, von ihm gesagt wird, er habe uns wie ein Vater Kinder genannt, er habe uns gerettet, er habe uns aus dem Nichtsein zum Sein berufen, und dabei Gottes selbst gar nicht gedacht wird. Zwar wird derselbe c. 2, 2. 3 genannt als der Empfänger der Gebete und der Lenker der Geschichte; allein unmittelbar darauf wird ein Herrenspruch als Gottes-

---

[1]) Ein bestimmter biblischer Text, an welchen die Predigt anknüpft, kann nicht nachgewiesen werden.

[2]) Der weitere Zusatz: *ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν* entstammt wohl einem schon damals gültigen Symbole (vgl. Barn. 7, 2; Polyc. ad Phil. 2, 1 [Acta 10, 42; 1 Petr. 4, 5; 2 Tim. 4, 1]). Dieses Prädicat steht ja überhaupt im Vordergrunde, und der Verfasser nennt es ausdrücklich, weil er sich in seinen weiteren Ausführungen auf dasselbe zurückbezieht.

spruch eingeführt (Matth. 9, 13) und nun fortgefahren: ὁ *Χριστὸς ἠθέλησεν σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα, καὶ ἔσωσεν πολλούς, ἐλθὼν καὶ καλέσας ἡμᾶς ἤδη ἀπολλυμένους.* Ziehen wir hier gleich die Aussagen über Christi Person, die sich in der Predigt sonst noch finden, mit zu Rate. In c. 3, 5 wird Jes. 29, 13 einfach als Ausspruch Jesu eingeführt [1]), während umgekehrt c. 13, 4 ein Herrenspruch [2]) mit der Formel: *λέγει ὁ θεός* citirt wird. Christus ist es, der sich unserer erbarmt hat (c. 3, 1. 16, 2); Christus wird schlechthin als der Herr, der uns berufen, der uns erlöst hat (vgl. c. 5, 1. 8, 2. 9, 5 u. s. w.), bezeichnet [3]). Nicht nur von den *ἐντολαί* und *ἐντάλματα* Christi ist die Rede (c. 3, 4. 4, 5. 6, 7. 8, 4. 17, 1. 3. 6), sondern c. 6, 7 (vgl. 14, 1) wird gradezu von dem *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ* gesprochen. Den Tag der Erscheinung Christi erwarten wir, *ὅτε ἐλθὼν λυτρώσεται ἡμᾶς ἕκαστον κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* (c. 17, 4), das *βασίλειον τοῦ κόσμου* wird dann in seiner Hand sein und er wird das Gericht halten (c. 17, 5f.), wie er auch die Verheissungen, deren Erfüllung noch zu erwarten steht, gegeben hat (c. 5, 5). Ihm gebührt deshalb Lob, Dank und Gegenleistung (c. 1, 3f. u. s. w.). Vor allem in dem ganzen ersten Abschnitt der Predigt bis c. 9, 5 wird von dem religiösen Verhältnis meistens so gehandelt, als bestände dasselbe wesentlich zwischen den Gläubigen und Christus. Umgekehrt heisst nun c. 10, 1 der Vater der Berufende [4]); er ist es, der uns als Söhne annimmt (c. 9, 10. 16, 1), er ist der Heilung Bringende (c. 9, 7); er hat die Verheissungen gegeben (c. 11, 1. 6. 7); sein Reich, ja den

---

1) *Λέγει* (scil. Christus) *δὲ καὶ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ.* Vgl. auch c. 13, 2; 17, 4, wo Jes. 52, 5; 66, 18 Christus in den Mund gelegt ist.

2) Vgl. Luk. 6, 32—35.

3) „*Κύριος*“ ist in der Predigt, wie es scheint, immer Christus (vgl. c. 8, 4). Hie und da folgt es auf *θεός*, ohne dass ein Wechsel der Personen angedeutet wäre (vgl. c. 14, 1; 15, 3. 4). Dennoch darf man aus solchen Stellen nicht sicher schliessen, dass der Verfasser Gott selbst *κύριος* genannt hat. Dafür fehlen zuverlässige Belege. Auch c. 15, 4 ist nicht zwingend.

4) *Ὥστε ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς.* Vgl. 16, 1: *ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τὸν καλέσαντα ἡμᾶς θεόν.*

Tag seiner Erscheinung (c. 12, 1f.) erwarten wir (c. 6, 9. 9, 6. 11, 7. 12, 1); er wird das Gericht ausüben: ἀποδιδόναι ἑκάστῳ τὰς ἀντιμισθίας τῶν ἔργων αὐτοῦ; ihm müssen wir daher allein dienen (c. 11, 1. 17, 7. 18, 1. 20, 1), seinen Willen erfüllen und Lob, Dank und Gegenleistung ihm als unserm Erlöser spenden (c. 9, 7f. 17, 7). Also, um es kurz zu sagen, wo der Prediger von den Beziehungen der Gemeinde zu Gott handelt, wo er das religiöse Verhältnis seiner Begründung oder seinem Vollzuge nach beschreibt, wo er das religiös-sittliche Verhalten regeln will, da führt er ohne jede nachweisbare Unterscheidung bald Gott selbst, bald Christus ein. In diesem Sinne, aber nur in diesem, ist er allerdings Modalist und zwar in einem Grade, wie er sich bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller und ebenso wenig in irgend einem kirchlichen Schriftstücke des zweiten Jahrhunderts nachweisen lässt [1]). Das Wichtige aber ist nun dies, dass die religiöse Betrachtung, für welche Wirkungen Gottes und Wirkungen Christi zusammenfallen, die theologische Metaphysik des Predigers gar nicht beeinflusst hat. Dies hätte man schon aus dem alexandrinischen Fragment der Homilie erschliessen können; nun aber, nachdem sie vollständig vorliegt, ist es gar nicht mehr möglich, den Verfasser einer patripassianischen Denkweise zu beschuldigen. Die Christologie des Predigers steht in gewissen Grundzügen der des Hirten sehr nahe [2]). Gott allein ist ungeschaffen, er allein der Schöpfer (c. 15, 2) [3]). Christus ist ein vor der Welt geschaffenes, pneumatisches, himmlisches Wesen (9, 5. 14, 2f.), welches, von Gott gesandt (20, 5), menschliche σάρξ angenommen hat (c. 9, 5) und in den letzten Tagen erschienen ist (14, 2), um uns zu erlösen und uns als σωτὴρ und ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας die Wahrheit und das himmlische Leben zu offenbaren (c. 20, 5). Der Prediger trägt noch kein Be-

---

[1]) Aehnliches findet sich, wie bekannt, schon bei Paulus und Anderen, aber nicht mit der gleichen Unbefangenheit und Consequenz.

[2]) Unterschiede im Einzelnen sind unverkennbar.

[3]) Die Monarchie Gottes ist stark betont in der Schlussdoxologie; aber auch sonst in der Predigt ist sie ausgesprochen.

denken, die Stelle Gen. 1, 27, an welche schon die Alexandriner ihre Speculationen von der Erschaffung eines himmlischen Urmenschen geknüpft haben [1]), auf die Schöpfung des himmlischen, pneumatischen Christus zu deuten. Ihm ist also der präexistente Christus identisch mit dem ἄνθρωπος οὐράνιος der Alexandriner [2]). Auf Grund der Stelle c. 9, 5 [3]) hat man gemeint, der Prediger hielte den präexistenten Christus für den heiligen Geist; allein das πνεῦμα soll hier nur die Geist- und überirdische Licht-Natur Christi der Kategorie nach bezeichnen [4]); das wird aus c. 14, 2 f. völlig deutlich. Aus dieser Stelle erkennt man aber nun noch weiter, dass die Fragestellung eine ungehörige war. So viel nämlich lässt sich aus den krausen und verwirrten Allegorien c. 14, 3—5 erkennen, dass für den Verfasser das πνεῦμα ἅγιον gar keine Hypostase ist [5]). Er kennt nur die Grössen: θεός, πνεῦμα (Χριστός, ἐκκλησία), σάρξ (ἄνθρωπος). Christus wie die Kirche sind ihm beide pneumatische Wesen; die σάρξ aber des erschienenen Christus ist ein Abbild der Kirche, oder richtiger: in dem Fleische Christi ist die Kirche selbst erschienen; denn sie ist ja der Leib Christi. Hieraus folgt die Mahnung an die Gläubigen, dass, wer sein Fleisch verunehrt, die Kirche verunehre, und umgekehrt, dass, wer sein „Fleisch" bewahrt, auch des Besitzes des „Geistes" sicher sein dürfe, weil Kirche (Fleisch Christi) und Christus (Geist)

---

1) Vgl. Siegfried, Philo von Alex. (1875), S. 221. 242 u. s. w. Der himmlische Adam Philo's ist geschlechtslos.

2) Diese Vorstellung, Christus als der himmlische Adam, ist oft genug altchristlichen Schriftstellern ohne Grund zugewiesen worden. Sie ist im Ganzen sehr selten; Anklänge finden sich 1 Kor. 15, 45 f. Die Adam-Speculationen in den clementinischen Homilien gehen nur zum Teil auf alexandrinische Ideen zurück (vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche [1857], S. 211 ff. Hom. Clem. XVI, 12 sqq. Recog. I, 45 sqq. Epiph. haer. XXX, 3).

3) Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. Im Cod. C steht statt πνεῦμα: λόγος!

4) So richtig schon Hellwag in den Theolog. Jahrbüchern (1848), S. 233.

5) Vom heiligen Geist ist nur in dem Abschnitte c. 14, 3—5 die Rede.

eine unzertrennliche Einheit bilden [1]). Wenn dieser Gedanke negativ so ausgedrückt ist: ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὕβρισε τὴν ἐκκλησίαν· ὁ τοιοῦτος οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος, positiv dagegen in den unklaren Worten: ἐάν τις ἡμῶν τηρήσῃ αὐτὴν (ἐκκλησίαν) ἐν τῇ σαρκὶ καὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστι τοῦ πνεύματος, so ist klar, dass der Ausdruck τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον nichts anderes bezeichnen soll, als was im πνεῖμα selbst gegeben ist: das pneumatische Lebensprincip, welches in Christus erschienen und durch ihn den Gläubigen zugänglich geworden ist. Das πνεῦμα ist Christus selbst (λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν); der von ihm ausgehende und mitgeteilte Geist ist der heilige Geist. Weder von Identität der Hypostasen des heiligen Geistes und Christi, noch von Unterscheidung derselben darf also hier die Rede sein; denn der heilige Geist ist für den Verfasser eben keine Hypostase [2]). Wenn es nun trotzdem den Anschein hat, als unter-

---

[1]) Der zu Grunde liegende, aber verschwiegene Gedanke ist vielleicht hierbei der, dass jeder Christ sich selbst zu einem Abbilde des erschienenen Christus ausgestalten soll. Angedeutet ist dieser Gedanke durch die Worte: ἡ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστι τοῦ πνεύματος; jedoch sollen dieselben, wovon man sich leicht durch aufmerksame Beachtung des Contextes überzeugen kann, zwei disparate Gedankenreihen begründen.

[2]) Man beachte hier den Unterschied zwischen dieser Christologie und der des Hirten. Für den Hirten ist das πνεῦμα ἅγιον eine selbständige creatürlich-himmlische Hypostase und zwar schon vor der Erscheinung Christi. Der präexistente heilige Geist ist aber der präexistente Sohn Gottes. Also kennt auch Hermas nur eine präexistente Person (abgesehen von den vor der Welt geschaffenen sechs übrigen Erzengeln). Die Differenz ist in den Ausdrücken gross, in der eigentlichen Grundvorstellung sehr gering. Grade der Hirte zeigt, wie schwankend man noch bei näherer Bestimmung der präexistenten Hypostase in den Combinationen und Analogien gewesen ist. Der Prediger ist auf seine Bezeichnung des Christus als ἄνθρωπος οὐράνιος gekommen, weil ihm eben diese das beste Mittel bot, die enge Zusammengehörigkeit von Χριστός und ἐκκλησία und damit die einzigartige Würde der Kirche schlagend zu erweisen. Gewiss verfügte er auch noch über andere Vorstellungen von der präexistenten Christushypostase, während es umgekehrt Zufall sein kann, dass Hermas jene in seiner Schrift nicht benutzt hat. Die Logos-

scheide der Prediger beide [1]), so hat man das als eine Anlehnung an die durch die Taufformel vorgeschriebene Fassung zu beurteilen, deren Verständnis ihm nicht mehr zugänglich gewesen ist [2]).

Neben dem himmlischen Christus erwähnt der Prediger nur noch eine himmlische Hypostase, die ἐκκλησία. Schon aus c. 2, 1 u. 3 musste man schliessen, dass ihm die ἐκκλησία mindestens so alt erscheint als die jüdische Pseudokirche: existirt hat sie, sie war nur στεῖρα und ἔρημος. Diese Vorstellung musste sich von selbst ergeben; sehr mannigfache Erwägungen, deren Ausgangspunkt hier nicht untersucht noch angegeben werden soll [3]), haben zu ihr geführt. Man würde irrig urteilen, nähme man an, dass gerade historische Ueberlegungen sie hervorgerufen. Schon ein solcher Gedanke, wie der im Epheserbriefe des Paulus c. 5, 23 ff. ausgeführte, legte die Vorstellung nahe. War einmal die Kirche in das „Pneumatische" gerückt, und fixirte man die religiöse Betrachtung, dass die Welt um der Kirche willen geschaffen sei, und Gott die Gläubigen πρὸ καταβολῆς κόσμου erwählt habe (Eph. 1, 3 f.), so war damit in der Denkweise jener Zeit die Vorstellung von der Kirche als einer himmlischen vorweltlichen Hypostase eigentlich schon gegeben. Aber auch das Recht des Alleinbesitzes des Alten Testaments, welches die Christen in Anspruch nahmen, liess sich nur von dieser Prämisse aus erweisen, während umgekehrt diese selbst wiederum durch den Gebrauch, den man vom Alten Testament machte, erhärtet wurde. So nennt denn der Prediger c. 14, 1 die Kirche, der er angehören will, die „erste" (im

---

Speculationen aber haben Beide sicher nicht gekannt. Die Auffassung vom Menschen als σάρξ, welcher durch Christus das πνεῦμα als Lebensprincip einwohnt, ist bei Hermas und dem Prediger dieselbe; vgl. Sim. V, 5—7 mit c. 14 Schluss.

[1]) Vgl. c. 14, 5: τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

[2]) Auch Justin befolgt ja, und viele Andere noch nach ihm, die Unterscheidung des λόγος von dem πνεῦμα, ohne derselben irgend einen Sinn abgewinnen zu können.

[3]) Vgl. Patr. Apost. Opp. ed. Gebhardt. fasc. I, 1 zu II. Clem. 14.

Gegensatz zur jüdischen Pseudokirche), die „geistliche“ (im Gegensatz zu ihrer empirischen Erscheinungsform), die „vor Sonne und Mond geschaffene“ (im Gegensatz zu ihrer zeitlichen Erscheinung), die „Kirche des Lebens“; er findet es im Alten Testament und von den Aposteln bezeugt, dass die Kirche *οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν.* Das ist sie aber, weil sie *σῶμα Χριστοῦ* ist. Diesen Gedanken beugt er nun in eigentümlicher Weise dahin ab, dass die pneumatische Kirche die *σύζυγος* des himmlischen Christus ist, indem er Gen. 1, 27 auf die Erschaffung der beiden Aeonen, Christus und Kirche, deutet. Beide sind sie als eine Einheit vor der Weltschöpfung im Himmel vorhanden gewesen; beide dann *ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* erschienen und zwar — eine sehr ungeschickte Verknüpfung zweier disparater Vorstellungen — ist die Kirche zugleich mit Christus erschienen, nämlich *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ.* Es ist wenig lohnend, die Speculationen des Predigers noch weiter zu verfolgen: in seiner Deutung der Genesis-Stelle auf Christus und die Kirche hat er keine Nachfolger gehabt. Im Kampfe gegen die Gnostiker hat die Kirche gelernt, in der Wahl ihrer Bilder und in der Speculation über himmlische Aeonen vorsichtig zu werden: zur Zeit des Irenäus schon wäre gewiss die Christus-Kirche-Syzygie des Predigers in der katholischen Kirche nicht mehr geduldet worden. Ja man ist überhaupt mistrauisch geworden gegen die Annahme von himmlischen Aeonen, die auf Erden erschienen sind. Auch die Präexistenz der Kirche wird in dem Sinne, wie Pseudoclemens und der Hirte sie vortrugen, nicht mehr gelehrt. Die Ausarbeitung des Prädicats der Katholicität der Kirche und die Vorstellung von der himmlischen, triumphirenden Kirche als der Gemeinde der Vollendeten, des Urbildes der irdischen, rechtfertigten ebenfalls das eigentümliche Selbstbewusstsein der Kirche und gaben zu bedenklichen Speculationen keinen Anlass [1]).

---

[1]) Eine treffende Parallele zu Pseudoclemens bietet nur Hermas; vgl. Vis. II, 4, wo es von der in Gestalt einer alten Frau erscheinenden Kirche heisst: *πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.* Vis. I, 1. Aus den Worten Vis. I, 3

Doch gehen wir nun zur Betrachtung des eigentlichen Hauptinhaltes der Predigt über. „Das Thema der Schrift ist die Empfehlung, die Gebote Christi zu erfüllen; und dasselbe wird von drei Seiten behandelt, nämlich, dass darin das wahre der Grösse der Erlösung entsprechende Bekenntnis Jesu bestehe, dass darin der Gegensatz gegen die Welt ausgedrückt werde und dass dafür der Lohn der Auferstehung und des künftigen Lebens festgesetzt sei.“ [1]) Mit dem mosaischen Gesetze hat sich der Prediger nicht mehr auseinanderzusetzen: hier liegen ihm keine Schwierigkeiten vor; er spricht als rechtgläubiger Katholik [2]). Das rechte Bekenntnis

---

(ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων... τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ ηὐλόγησεν) darf man vielleicht schliessen, dass Hermas ebenfalls Gen. 1, 27f. auf die Schöpfung der Kirche bezogen hat. Dies ist um so wahrscheinlicher, als Hermas unmittelbar vorher von der Weltschöpfung berichtet hat. Gewarnt sei hier aber vor dem Fehlschlusse, als müsse Pseudoclemens, weil er Gen. 1, 27 auf die Schöpfung des Christus und der Kirche deutet, notwendig gelehrt haben, diese beiden Aeonen seien nach Erschaffung der Welt von Gott ins Leben gerufen. Eine solche Nötigung bestand für ihn ganz und gar nicht, auch nicht für seine Zeitgenossen. Zudem sagt er ja ausdrücklich wenige Zeilen vorher, die Kirche sei vor Sonne und Mond geschaffen. — Aehnlich ist auch die Vorstellung im Barnabasbrief (c. 13, 6): βλέπετε ἐπὶ τίνων τέθεικεν, τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον. Ganz anders dagegen schon Clem. Alex. (Strom. IV, 8, p. 593) und Tertullian (Stellen bei Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche [1837], S. 612f.). Rothe hat den Unterschied nicht genügend festgestellt. Der Kirchenbegriff des vorirenäischen Zeitalters, besser des Zeitalters vor dem brennenden gnostischen Kampf, ist durch das apologetische Interesse — im weitesten Sinne des Wortes — vorwiegend bestimmt; der Kirchenbegriff seit Irenäus ist im vorwiegenden Gegensatz gegen die Häresien, also in einem polemischen Interesse, ausgearbeitet worden.

1) So richtig Ritschl a. a. O. S. 286f. Diese Analyse hat durch den neuentdeckten Schlussteil der Homilie keine Erweiterung erhalten. c. 15, 1 bezeichnet der Prediger selbst seine Rede als συμβουλία περὶ ἐγκρατείας, zunächst im Hinblick auf die Ausführungen in c. 14. Dieselben beurteilt er mit der nämlichen Selbstgefälligkeit, mit der Barnabas c. 9, 9 seine Auslegung von Gen. 17, 23f. und der echte Clemens c. 41, 4 seine Vergleichung des alttestamentlichen Priestertums mit dem neutestamentlichen begleitet hat.

2) Gegen Schwegler und Hellwag (a. a. O. S. 233) das Rich-

zu Jesu, welches mit der Erfüllung seiner Gebote identisch ist (c. 3, 4), besteht in der werktätigen, brüderlichen Liebe und in der sittlichen Regelung des eignen Lebens [1]); aber es ist nur dort wirklich vorhanden, wo die Menschenfurcht überwunden ist (c. 4). Nur wer bereit ist, die Welt zu verlassen [2]), nur wer sie als eine *παροικία* betrachtet und die weltlichen Güter als *ἀλλότρια* beurteilt, deren Besitz gleichgültig ist, nach denen zu trachten dem Gerechten nicht ziemt, wird die herrliche Verheissung Christi erlangen (c. 5). Hieran schliesst sich nun weiter der Nachweis von der völligen Unverträglichkeit der beiden Welten, des *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων*. Weltflucht ist wie im Buche des Hirten die Parole, Weltfreiheit nur durch sie möglich [3]). Das Motiv, welches angegeben wird, ist die drückende Aussicht, widrigenfalls der ewigen Strafe zu verfallen und des himmlischen Lohnes verlustig zu gehen. „Mit welcher Zuversicht können wir auf den Eintritt in das Reich Gottes rechnen, wenn wir die Taufe nicht rein und unbefleckt bewahren? Wer wird unser Paraklet sein, wenn wir nicht im Besitz frommer und gerechter Werke erfunden werden?“ (c. 6, 9; vgl. 7, 6. 8, 4. 6; 14). Unter dem Bilde eines Wettkampfes wird die Aufgabe vorgestellt: Nur der wohl vorbereitete und tapfere Kämpfer, der den richtigen Weg läuft, erlangt den Kranz. In einer nicht ganz durchsichtigen Wendung fügt der Pre-

---

tige bei Dorner (Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi in den vier ersten Jahrhunderten [1845], S. 144); Hilgenfeld (Apostol. Väter [1853], S. 119 f.); Ritschl (a. a. O.). Schweglers Ansicht darf jetzt wohl als antiquirt gelten.

[1]) c. 4, 3: *ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ ἀγαπᾶν ἑαυτούς, ἐν τῷ μὴ μοιχᾶσθαι μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων μηδὲ ζηλοῦν, ἀλλ' ἐγκρατεῖς εἶναι, ἐλεήμονας, ἀγαθούς· καὶ συμπάσχειν ἀλλήλοις ὀφείλομεν καὶ μὴ φιλαργυρεῖν.*

[2]) c. 5, 1: *ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Aus dem Zusammenhange von c. 5, 1 mit c. 4, 4 und 5, 3 f. geht hervor, dass der Verfasser auch an Martyrien hier gedacht hat.

[3]) c. 6, 3: *ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί· οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην, ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται· οὐ δυνάμεθα οὖν τῶν δύο φίλοι εἶναι· δεῖ δὲ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρᾶσθαι.*

diger hinzu: „Und wenn wir auch nicht alle gekrönt werden können, so lasset uns doch dem Kranze wenigstens nahe kommen“ (c. 7; vgl. auch 18, 2: *ὅπως ἰσχύσω κἂν ἔγγυς τῆς δικαιοσύνης γενέσθαι*, und Hermas Sim. VIII, 2. 3). Die wichtigste Bedingung aber dafür ist die *μετάνοια*. c. 8, 1 wird diese Forderung zum ersten Male in der Predigt erhoben; sie wird nun bis zum Schlusse unermüdlich in ziemlich stereotypen Wendungen wiederholt (vgl. 9, 8. 13, 1f. 16, 1f. 4. 17, 1. 19, 1): „Lasset uns Busse tun, so lange es noch Zeit ist, Busse aus ganzem und lauterem Herzen; *μεστοὶ γάρ ἐσμεν πολλῆς ἀνοίας καὶ πονηρίας*“ (c. 13, 1). Der Prediger bekennt von sich selbst, dass er noch ganz und gar ein Sünder sei, noch durchaus nicht die Versuchung fliehe, ja *ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου* sich befinde (c. 18, 2) [1]). Was Busse eigentlich sei, weiss er aber gar nicht mehr anzugeben; er vermag nur den Zustand vor und nach der Busse zu schildern. Der letztere besteht einfach genug — in dem Halten der Gebote Christi und in der Bewahrung des Fleisches vor Befleckung (c. 8). Hier aber liegt es ihm am Herzen, dem falschen Grundsatz entgegenzutreten [2]), dass „dieses Fleisch weder gerichtet wird noch aufersteht“. Dieser häretische Gedanke wird durch den Hinweis darauf widerlegt, dass wir

---

1) Wie Hermas setzt also der Prediger die Möglichkeit der Busse für die Gläubigen voraus; er drängt ebenso ungestüm-rhetorisch zu derselben wie jener, ohne doch sie irgendwie in Zusammenhang zu setzen mit der *σωτηρία*, welche der Christ schon besitzt. Ueber die Frage, ob eine mehrmalige Busse den Christen möglich sei, spricht er sich nicht aus; man hat keinen Grund, ihn auch in dieser Frage für einen Genossen des Hirten zu erklären. Mit den Worten des Verfassers kann man die ganze Predigt als eine „*ἀφορμὴ οὐ μικρὰ εἰς τὸ μετανοῆσαι*“ bezeichnen.

2) c. 9, 1f. und c. 10, 3—5 sind die einzigen direct polemischen Stellen in der Predigt. Hier aber ist wiederum die Berührung mit Hermas sehr auffallend; vgl. Sim. V, 7 (*τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμίαντον, ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ, καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ· βλέπε μήποτε ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι, καὶ παραχρήσῃ αὐτῇ ἐν μιασμῷ τινί· ἐὰν δὲ μιάνῃς τὴν σάρκα σου, μιανεῖς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) mit II. Clem. 9, 1f. 14, 3f. Zu c. 10, 3—5 verschiedene Stellen bei Hermas.

ja in eben diesem Fleische berufen worden sind, also auch in ihm die Verheissung erfüllt erhalten werden, und dass Christus selbst σάρξ geworden ist (c. 9, 1—5). Hierauf schärft der Redner aufs neue einige Gebote Christi ein und wiederholt die Mahnung, die Freuden der Welt zu fliehen (c. 9, 6 — 10, 5). Gerecht werden wir nur sein, wenn wir Gott mit reinem Herzen dienen; diesem Dienst sollen wir uns nicht entziehen durch Unglauben an Gottes Verheissung. Der Prediger tritt denen entgegen, die an der Wiederkunft Christi zu zweifeln angefangen haben, weil sie so lange verziehe [1]). Auf Grund eines apokryphen Herrenwortes schiebt er den Termin, den niemand kennt, scheinbar in die Ferne: erst wenn alle unter einander die Wahrheit reden und einmütig geworden sind, wenn die Sele in guten Werken so sichtbar geworden ist, wie der Leib sichtbar ist, wenn alle geschlechtlichen Beziehungen unter den Christen aufgehört haben [2]), dann kommt das Reich Gottes (c. 11. 12). Von nun an ist ein Fortschritt in der Predigt nicht mehr nachweisbar; der Verfasser wiederholt in immer neuen Ansätzen, die durch einen Bussruf eingeleitet werden, die früheren Gedanken; nur in den Motivirungen bringt er Einiges nach. c. 13 begründet er den Bussruf durch Hinweis auf die Heiden. Der Name Christi wird sonst verlästert: für Mythen und Irrtum müssen die Heiden die Lehren Christi halten, wenn sie sehen, wie wenig die Taten der Christen zu den gepredigten Worten stimmen [3]). c. 14 schärft er den Bussruf ein durch die Mahnung, dass

---

[1]) Es ist bekannt, wie oft die Einschärfung der christlichen Hoffnung auf die [baldige] Wiederkunft Christi in den Schriftstücken aus dem nachapostolischen Zeitalter wiederkehrt; vgl. auch den Hirten.

[2]) Dies schwebt jedenfalls auch dem Hirten als Ideal vor, wie sich leicht erweisen lässt; vgl. z. B. Vis. II, 2: γνώρισον ταῦτα τῇ συμβίῳ σου τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ. Beide denken natürlich nicht daran, für jetzt die Ehe unter Christen zu beanstanden. Aehnlich Paulus 1 Kor. 7.

[3]) Zu der Berücksichtigung der ἔξω ἄνθρωποι vgl. 1 Kor. 5, 12 f. Kol. 4, 5. 1 Thess. 4, 12. 1 Petr. 2, 12. 1 Tim. 3, 7. I. Clem. 47, 7. Ignat. ad Trall. 8, 2. Polyc. 10, 2. Const. App. II, 8. Zu dem ἵνα τὸ ὄνομα μὴ βλασφημῆται meine Bemerkungen zu I. Clem. 1, 1 und Keim, Celsus' Wahres Wort (1873), S. 139 f., Anm. 2.

wir nur unter der Bedingung der Erfüllung der Gebote Gottes Glieder der wahren Kirche sind, und nimmt dabei aufs neue Gelegenheit, die Reinerhaltung des Fleisches zu betonen. Nach den einleitenden Worten des 15. Capitels erwartet man den Schluss der Predigt; denn der Prediger spricht bereits von dem Werte seines „nicht geringen Ratschlages zur Busse“: er hofft, dass Gott ihm selbst die Wirkung derselben anrechnen werde, wenn seine Hörer rechte Hörer gewesen sind (vgl. auch c. 19, 1) [1]; allein in c. 16 nimmt er wiederum einen neuen Anlauf. Noch einmal soll eine ausführliche Hinweisung auf den furchtbaren Tag des Gerichtes die Busswilligkeit hervorrufen. Wie Blei wird die Erde schmelzen, auch etliche Himmel werden zergehen [2]). Vor diesem Tage schützen Almosen, welches der Sündenbusse gleich ist, Fasten und Gebet. Ausdrücklich wird bemerkt, dass von diesen dreien Almosen das beste ist; Fasten aber immerhin noch wertvoller als Gebet! [3]) Daneben wird auch nachträglich — in Form einer alten Reminiscenz — die Liebe genannt; aber mit dem Satze: *ἐλεημοσύνη κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται* schliesst der Verfasser diese Reihe ab. Als neues Motiv zur Busse wird c. 17 der Schluss a maiori ad minus eingeführt: „Wenn wir den Befehl erhalten haben und ihn auch befolgen, die Heiden von den Götzen abzuziehen und zu unterweisen [4]),

---

1) In diesem Zusammenhang blitzt einmal ein erwärmender Gedanke auf (c. 15, 3 f.): *ἐμμείνωμεν οὖν ἐφ' οἷς ἐπιστεύσαμεν δίκαιοι καὶ ὅσιοι, ἵνα μετὰ παῤῥησίας αἰτῶμεν τὸν θεὸν τὸν λέγοντα· ἔτι λαλοῦντός σου ἐρῶ ἰδοὺ πάρειμι. τοῦτο γὰρ τὸ ῥῆμα μεγάλης ἐστὶν ἐπαγγελίας σημεῖον· ἑτοιμότερον γὰρ ἑαυτὸν λέγει ὁ κύριος εἰς τὸ διδόναι τοῦ αἰτοῦντος.*

2) c. 16, 3: *τακήσονταί τινες τῶν οὐρανῶν.* Der Prediger weiss also auch von mehreren Himmeln.

3) Diese drei „Grundtugenden“ sind besonders durch den Gebrauch der sogenannten alttestamentlichen Apokryphen (Sirach, Tobit), nach denen man Matth. 6 erklärte, in dieser Stufenfolge in die christliche Ethik eingeschleppt. Judith (Esther), Tobit wurden schon im Ausgange des ersten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde gerne gelesen. Die drei „Grundtugenden“ auch bei Hermas, aber ohne Angabe ihrer Stufenfolge.

4) Vgl. Matth. 28, 19 f.

wie viel mehr muss darauf gesehen werden, dass eine Sele, die schon Gott erkannt hat, nicht verloren gehe." Aber nicht nur während des Gottesdienstes sollen wir zu glauben und zu hören scheinen, sondern auch zuhause, damit nicht der plötzlich hereinbrechende Gerichtstag, an dem Jesus erscheint, uns ungläubig finde und wir mit Schrecken gewahr werden müssen, dass er es ist, und wir durch Unglauben und Ungehorsam gegen die Predigt der Presbyter unser Heil für ewig verscherzt haben. An jenem Tage wird man die gottlosen Christen in dem Feuer sehen, aber die asketischen Gerechten werden darob Gott preisen; denn die Hoffnung ist ihnen erfüllt. Der Prediger will sich selbst, wie er ausdrücklich (c. 18) versichert, nicht zu den Vollkommenen zählen; er bedarf selbst der Busse in hohem Grade. Damit ist er am Ende und blickt auf seine Predigt zurück (c. 19). Als Lohn verlangt er von seinen Hörern die wahre Busse: wenn sie Busse tun, so werden sie sogleich allen den „Jungen" (*πᾶσι τοῖς νέοις*) ein richtiges Ziel vorstrecken. Auch ermahnt er sie, nicht unwillig zu werden, wenn jemand sie straft; denn von Zweifel [1]) und Unglauben umnachtet, erkennen wir oft selbst nicht das Böse, das wir im Herzen haben. Endlich fordert er sie auf, sich durch die Erfahrung, dass die Gerechten wohlleben und die Knechte Gottes geängstet werden, nicht von dem Wirken der Gerechtigkeit abbringen zu lassen; er tröstet sie mit dem Hinweis auf die zukünftigen Güter und gibt ihnen zu bedenken, dass, wenn Gott den Lohn der Gerechten sofort auszahlen würde, die Gottseligkeit ein Geschäft wäre [2]). Mit der Doxologie: „Dem, der allein Gott ist, dem unsichtbaren Vater der Wahrheit, der uns ausgesandt hat den Heiland und Fürsten des Lebens, durch den er uns auch offenbar gemacht hat die Wahrheit und das himmlische Leben, ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Amen" — schliesst die Predigt ab.

---

[1]) c. 19, 2: *διψυχία*; vgl. c. 11, 2. 5. Ein dem Hermas sehr geläufiger Begriff.

[2]) Der Phrase (c. 20, 4): *καὶ διὰ τοῦτο θεία κρίσις ἔβλαψε πνεῦμα, μὴ ὂν δίκαιον, καὶ ἐβάρυνε δέσμος* lässt sich kein Sinn abgewinnen. Hier muss der Text gründlich verderbt sein.

Mit wenigen Worten sei die Gesammtauffassung vom Wesen des Christentums bestimmt, aus welcher die Predigt geflossen ist [1]). Nach den einleitenden Ausführungen sollte man erwarten, dass der Verfasser ein Verständnis für die Güter besitzt, welche die Gläubigen bereits in ihrem gegenwärtigen Heilsstande erhalten haben und geniessen, und dass er den Zusammenhang noch angeben kann, in welchem jene Güter zu dem Heilswerke Christi stehen. Redet er doch von der σωτηρία, die wir als Christen jetzt schon besitzen, von der Kindschaft, von der Würde, zu der uns Christus erhoben hat, und in unmittelbarer Anknüpfung daran von der Grösse des Leidens Christi. Allein die Predigt selbst zeigt, dass er weder für das Heilswerk Christi, noch für den apostolischen Gedanken von der Neuschöpfung der Gläubigen durch Christus auch nur das geringste Verständnis hat. Beides liegt gänzlich ausser seinem Gesichtskreise [2]). Somit sind es nur Reminiscenzen, die er in c. 1 wiederholt, und dass er sie überhaupt noch braucht, erklärt sich einzig daraus, dass sie ihm zwar nicht deutlich mehr für seine eigne praktische Auffassung des Christentums, wohl aber noch für die Apologetik von Wert sind. Für ihn selbst fällt die σωτηρία, sofern sie sich schon vollzogen hat, einfach mit der κλῆσις zusammen. Dies ist, wenn auch undeutlich, schon aus den beiden einleitenden Capiteln ersichtlich (vgl. c. 1, 2. 8. 2, 4. 7), wird aber aus der Predigt selbst völlig klar (vgl. c. 5, 1. 9, 4. 5. 10, 1. 16, 1). Der Prediger braucht die Ausdrücke καλεῖν und σώζειν für gewöhnlich als Synonyma (vgl. c. 9, 4f.), und wenn er ausnahmsweise davon abweicht, so versteht er unter σώζεσθαι eine zukünftige, noch zu erwartende Rettung (vgl. c. 8, 2. 13, 1). Was Christus seiner Gemeinde bisher gebracht hat, ist also wesentlich nichts anderes als die sichere Anwartschaft auf ein zukünftiges Heil, die ἐπαγγελία (vgl. c. 5, 5. 10, 3f.

---

[1]) Vortrefflich ist die kurze Charakteristik des Lehrbegriffs des Predigers, welche Ritschl (a. a. O. S. 287f.) gegeben hat.

[2]) Der Auferstehung Christi gedenkt er niemals, seines Leidens nur c. 1, 2. Uebrigens kann schon der echte Clemens die Auferstehung Christi entbehren; zwar erwähnt er sie zweimal (c. 24 u. 42), aber nicht im Zusammenhange seiner religiös-ethischen Grundauffassung.

11, 1. 7. 15, 4 u. s. w.); sonst erwähnt der Prediger nur etwa noch die Aussicht der Christen auf Gebetserhörung (c. 15,5), ohne diesem Gedanken eine weitere Folge zu geben. Natürlich ergiebt sich nun weiter daraus, dass die βασιλεία τοῦ θεοῦ rein zukünftig gedacht ist: wir werden erst, wenn diese Welt vergangen sein wird, in jene eingehen (vgl. c. 5, 5. 9, 6. 11, 7. 12, 1f.); sie ist überhaupt noch nicht erschienen. Es lohnt sich, hiebei einen Augenblick zu verweilen: die beiden Begriffe ἐκκλησία und βασιλεία τοῦ θεοῦ fallen für die Anschauung des Predigers völlig auseinander. Jene ist ein vorweltlicher himmlischer Aeon und kann nicht nahe genug an Christus selbst herangerückt werden; sie stellt sich aber zugleich jetzt in der empirischen Gemeinde der Getauften im Gegensatz zu Heiden und Juden dar als die Heilsanstalt Gottes, die Erziehungsschule für die künftige Herrlichkeit; diese dagegen ist ein Zukünftiges, das erst erscheinen wird. Beide Vorstellungen wirken aber auf die Fassung der sittlichen Aufgaben, welche in dem wirklichen Leben an den Christen herantreten, gar nicht ein, wie denn auch die Gaben, welche die Christen als Christen vor anderen besitzen, in keine deutliche Beziehung zu ihnen gesetzt erscheinen. Die ursprüngliche Vorstellung vom „Reiche Gottes", das Christus vom Himmel gebracht und auf Erden gestiftet hat, ist gespalten, und jeder der beiden Teile ist von der Dogmatik glücklich wieder an den Himmel und in das Ueberzeitliche versetzt worden; der eine, die Kirche, ist an den Anfang gestellt, der andere an das Ende. Aber die Erde ist entleert oder vielmehr der Gegenwart bleibt nur ein irdisches Gehäuse des himmlischen Aeons nach, welches dem Theologen und Apologeten zwar Schutz gewährt, in welchem aber das christlich-sittliche Leben verkümmern muss, sofern es in dem Banne desselben bleibt.

Völlig erschöpft ist übrigens das Heilswerk Christi nach Auffassung des Predigers nicht, indem man es allein als Berufung zur himmlischen Herrlichkeit bestimmt [1]). Christus

[1]) Man beachte, dass es in der Schlussdoxologie heisst, Christus habe uns das himmlische Leben offenbart. Nicht gebracht hat er

hat uns zugleich die „Wahrheit“, d. h. die rechte Gnosis Gottes, der der Vater der Wahrheit ist, gebracht (vgl. c. 3, 1. 19, 1. 20, 5). Der Prediger legt auf diesen Gedanken (c. 3, 1) ein grosses Gewicht, wie alle seine Zeitgenossen, und das ist sehr verständlich. Die richtigen Vorstellungen von Gott gewonnen zu haben, wobei der Hauptnachdruck auf die Erkenntnis der sogenannten metaphysischen Eigenschaften fällt, des rühmen sich die Heidenchristen vor allem [1]). Uebrigens ist die Mitteilung der γνῶσις doch insofern schon in der κλῆσις mitbegriffen, als die Aussicht auf die Erfüllung der ἐπαγγελία, zu welcher die κλῆσις berechtigt, die Kenntnis des göttlichen Wesens, seiner Gebote und seiner Heilsveranstaltungen voraussetzt. Hiernach ist es nun nicht mehr zu erwarten, dass der Begriff des Glaubens, wie er dem Apostel Paulus eignet, dem Prediger noch irgendwie deutlich ist. Der Glaube besteht ihm in der sicheren Hoffnung auf die zukünftige Erfüllung der Verheissung (vgl. c. 11, 1 u. sonst); ungläubig sind ihm die, die an der Wiederkunft Christi zweifeln (c. 17, 5); so identificirt er c. 11, 1. 5 die ἐλπίς mit der πίστις, während er umgekehrt c. 19, 2 die διψυχία mit der ἀπιστία zusammenstellt. Uebrigens braucht er auch den Begriff πιστεύειν in jenem allgemeinsten Sinne, nach welchem er das ganze Verhalten der Christen gegen Gott umschliesst (c. 2, 3. 15, 3. 17, 3. 20, 2). Wenn aber die Berufung das Heilswerk Christi erschöpft und der Glaube auf die feste Zuversicht zu dem Empfange zukünftiger Heilsgüter beschränkt wird, „so wird das faktische Heilsverhältnis des Einzelnen ausschliesslich auf sein eignes Verhalten reducirt“ [2]). In der Tat spricht der Prediger den Grundsatz aus, dass man nur durch Erfüllung der Gebote Christi und Reinerhaltung des Fleisches das ewige Leben erreichen werde. Mit Recht bemerkt Ritschl, dass dieser Grundsatz der allgemeinen

es also schon, sondern nur gezeigt, worin es bestehen wird, und wie man zu demselben gelangt.

1) Die Gnosis hat übrigens für den Verfasser vorwiegend praktische Bedeutung, wie für den Hirten (vgl. Mand. I f. u. a. St.).

2) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 287. Alles hier Bemerkte findet auch auf die dogmatischen Anschauungen des Hirten Anwendung.

apostolischen Tradition entspreche und nicht im Widerspruch mit Paulus stehe. Aber dem Verfasser ist die Beziehung völlig unbekannt, in welcher nach apostolischer Tradition diese sittlichen Forderungen zu den Heilsgütern stehen, welche der Christ schon besitzt, eben weil er von einem solchen Besitz keine deutliche Vorstellung hat [1]). Darum entbehrt bei ihm die Forderung zur aufrichtigen Sittlichkeit des religiösen Fundamentes: der Mensch ist bei seinem Verhalten einzig und allein auf sich selber angewiesen [2]). Hieraus folgt weiter, dass die Gerechtigkeit, welche Gott für den Eintritt in sein zukünftiges Reich fordert, lediglich abhängig erscheint von dem aufrichtigen Werkdienst, der aus eignen Kräften zu leisten ist (vgl. c. 11, 1. 7. 12, 1. 13, 1. 18, 2. 19, 2. 3. 20, 1f.) [3]). Daran musste sich aber die weitere Vorstellung von selbst knüpfen, dass das zukünftige Heil den Gerechten als Lohn

---

[1]) Die Taufe ist ihm nur das „Siegel" (c. 7, 6. 8, 6), d. h. in ihr ist die Gewissheit der *κλῆσις* dem Einzelnen verbürgt. Von einer Kraft, die in derselben gegeben, redet er niemals, wohl aber von den Verpflichtungen, welche sie auferlegt (c. 6, 9. 7, 6. 8, 6: *τηρεῖν τὸ βάπτισμα* parallel mit *τηρεῖν τὴν σάρκα*).

[2]) Es ist sehr charakteristisch, dass die Mitteilung des göttlichen *πνεῦμα* c. 14 ebenfalls abhängig erscheint von der menschlichen Selbsttätigkeit: sie wird denen als Lohn zugesagt, die ihr Fleisch rein bewahrt haben. Ein stärkerer Widerspruch gegen Paulus kann gar nicht gedacht werden. Allerdings citirt der Prediger einmal (c. 2, 4) den Herrenspruch: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder"; aber der Sinn dieses Spruches erschöpft sich ihm in der Tatsache, dass die Kirche aus den Heiden gesammelt ist. Somit dient er dem Verfasser wiederum lediglich zur Fundamentirung der Apologetik, ohne die dogmatische Grundanschauung irgendwie zu bestimmen.

[3]) Vgl. besonders c. 11, 1f.: *ἡμεῖς οὖν ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ δουλεύσωμεν τῷ θεῷ, καὶ ἐσόμεθα δίκαιοι· ἐὰν δὲ μὴ δουλεύσωμεν διὰ τοῦ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ ταλαίπωροι ἐσόμεθα ... ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ, εἰσήξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ λήψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας.* Dieser ganzen Betrachtungsweise musste eine unvollständige Erkenntnis der Herrensprüche, auf welche sich der Prediger beruft, Vorschub leisten (vgl. c. 4, 2), wenn es eines solchen noch bedurft hätte. Ueberflüssig ist es fast, zu bemerken, dass die *δικαιοσύνη*, auf welche der Verfasser dringt, mit der jüdisch-pharisäischen nichts gemein hat. Ueberhaupt fordert er keine äusserliche Legalität, sondern eine gerechte Herzensgesinnung.

von Gott werde gegeben werden (vgl. c. 3, 3. 9, 5. 11, 5. 6. 15, 1. 20, 4). Auch diese Vorstellung steht an sich durchaus in keinem Gegensatze zu der Lehre des Apostel Paulus; aber es fehlt dem Prediger auch hier die Einsicht in die religiöse Grundlage, auf welcher das Lohnverhältnis zu Rechte besteht; zudem mangeln ihm fast alle diejenigen übergeordneten Anschauungen, welche bei Paulus das Schema von Leistung und Lohn modificiren [1]). Die Leistung aber einer ausreichenden Gerechtigkeit ist nur möglich auf Grund der Busse. Indem der Prediger unaufhörlich zu dieser ermahnt, kann er sich auf das Gebot Christi berufen; allein er richtet ja seinen Bussruf an solche, die bereits der Gemeinde Christi angehören, und er vermag die Busse nur noch als Abkehr von der Weltlust zu bezeichnen. Es ist aber ein sehr charakteristisches Merkmal der Mattigkeit der Zeit und des Verlustes der lebendigen sittlichen Kraft, dass ein übertriebenes Bekenntnis der factischen Heillosigkeit des gegenwärtigen Zustandes die hochgespannten Forderungen zu sittlichen Leistungen begleitet. Für eine solche sehr bedenkliche Methode in Predigt und Unterricht ist bekanntlich das Buch des Hirten, wo es tadelt und wo es ermahnt und verheisst, eine klassische Urkunde ältester Zeit. Auch der Prediger gewinnt, indem er überspannte Forderungen einer sittlich angeblich sehr tiefstehenden Gemeinde entgegenhält, ein starkes Motiv zur Bussmahnung: *ἤδη ποτὲ μετανοήσωμεν· μεστοὶ γὰρ ἐσμεν πολλῆς ἀνοίας*

---

1) c. 20, 3 braucht er wohl das Bild von der Frucht; aber er lässt es sofort wieder fallen. c. 1, 4 u. 9, 10 spricht er von dem Kindesverhältnis, in welchem wir zu Gott stehen; er benutzt diesen Gedanken aber nicht weiter. — Eine Ahnung des Richtigen scheint der Prediger zu verraten, wenn er das sittliche Verhalten des Menschen als Gegenleistung gegen die von Gott empfangene Gnade (vgl. c. 1, 3. 5. 9, 7. 8. 15, 2) fordert. Wenigstens ist damit doch ein zweites Motiv für den Willensentschluss zum sittlichen Leben angegeben neben der Aussicht, die zukünftige Herrlichkeit zu verdienen. Der Prediger ist diesem Gedanken, die Dankbarkeit zum Motive des heiligen Lebens zu machen, nicht weiter nachgegangen, und so dürfen wir ihn auch nur an dieser Stelle erwähnen. Aber schon dies, dass er ihn ausgesprochen, zeugt für die Wärme seines christlichen Gefühls, dessen Inhalt die kurzsichtige Reflexion nur noch nicht zu erheben vermag.

καὶ πονηρίας (c. 13, 1). Es ist natürlich, dass solch' forcirte Bussmahnungen die Schätzung der Tugenden corrumpiren. Opera supererogationis müssen gesucht werden: Almosen, Fasten, Gebetsleistungen sollen den Ausfall decken; der Prediger hat ausdrücklich (c. 16, 4) die Vollkommenheit in solchen Leistungen gepriesen: καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας. ἐλεημοσύνη κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται. — Dieses sind die Grundanschauungen des Predigers. „Der Widerspruch dieser Ansicht nicht nur mit Paulus, sondern mit den Aposteln überhaupt liegt auf der Hand, und doch wird der Verfasser in voller Unbefangenheit Anspruch auf die apostolische Begründung seiner Ansicht erheben" [1]). Es ist nicht neu, was wir aus dieser Predigt über die in der Heidenkirche des nachapostolischen Zeitalters herrschenden Anschauungen gewinnen: aber was man sich sonst mühsam aus wenigen Resten suchen und deuten muss, das tritt hier zusammenhängend und unmisverständlich zutage, weil es durch keine Polemik gefärbt erscheint. Darin liegt die hohe Bedeutung dieser Homilie. Nicht durch Compromisse zwischen verschiedenen apostolischen Traditionen ist dieser vulgär-heidenchristliche Lehrtypus zustande gekommen, noch weniger darf er als eine Degeneration der paulinischen Dogmatik bezeichnet werden; er ist das natürliche Product der Heidenkirche und ist vor allem aus der Weltstellung derselben zu erklären, — aus der Weltstellung, welche sie einnahm, bevor sie tiefgehende Spaltungen in ihrer eignen Mitte erlebt hatte. Aber stammt diese Predigt wirklich aus einer so frühen Zeit?

III.

Um die Frage zu beantworten, zu welcher Zeit diese Predigt abgefasst ist, stelle ich zunächst die Beobachtungen zusammen, aus welchen sich der terminus a quo bestimmen lässt, und lasse darauf diejenigen folgen, welche den terminus ad quem begrenzen. Einige entscheidende sind bereits im vorigen Capitel dargelegt; an diese ist hier nur zu erinnern.

---

[1]) Ritschl a. a. O.

1. Die dogmatischen Grundanschauungen der apostolischen Zeit sind dem Prediger völlig fremd; er hat keine derselben mehr wie der römische Clemens und Barnabas in mehr oder weniger unverstandenen Formeln wiederholt, sondern er bewegt sich in einem ganz anderen Gedankenkreise. Keine Ausführung erinnert an die paulinischen Lehren. Es ist doch mehr als ein unsicheres Geschmacksurteil, wenn man annimmt, dass vor dem Anfang des zweiten Jahrhunderts in der Heidenkirche so nicht gepredigt worden ist.

2. Das kirchliche Bewusstsein, aus welchem heraus der Prediger redet, ist in seiner gegensätzlichen Bestimmtheit zur Synagoge dasselbe, welches den Ausführungen des Verfassers des Barnabasbriefes und des Apologeten Justin zugrunde liegt. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass die Heidenkirche schon in vorhadrianischer Zeit so bestimmt dieses Bewusstsein ausgeprägt und zur Grundlage ihrer theologischen Speculationen gemacht hat. Die Theologie des Predigers aber erscheint wesentlich durch die Apologetik beeinflusst. c. 2, 3 behauptet zudem der Verfasser, die Zahl der Christen sei bereits grösser als die der Juden. Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, so habe man vor den Jahren 120—130 nicht gesprochen.

3. Auch zu den Formeln, in welche der Verfasser seine sittlichen Ermahnungen gekleidet hat, zu der ganzen Weise seiner Paränese findet sich in keiner älteren Schrift eine Parallele als in dem Buche des Hirten. Hier aber bieten sich überraschende Verwandtschaften [1]).

4. Der Verfasser bekämpft die Martyriums-Scheu, setzt also blutige Verfolgungen voraus (c. 4, 4 — 5, 4. 10, 3f. 17, 7).

5. Aus den christologischen Speculationen lässt sich für Bestimmung des terminus a quo nichts folgern (nur die Parallelen zu der Christologie des Hirten sind wiederum zu be-

---

[1]) Vgl. Hagemann in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1861, S. 522—530.

rücksichtigen); auch die Gleichgültigkeit gegen die Unterscheidung von *θεός* und *Χριστός*, wo es sich um die Begründung des religiösen Verhältnisses handelt und die theologische Speculation unbeteiligt ist, bietet keinen sichern Anhaltspunkt. Ebenso wenig lässt sich daraus etwas sicheres schliessen, dass der Prediger alttestamentliche Sprüche auf Christus zurückführt (c. 3, 5. 13, 2. 17, 4; vgl. Barn. 5, 6: *οἱ προφῆται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν*). Endlich ist es auch kein Zeichen späterer Zeit, dass sich der Prediger auf Herrensprüche in derselben Weise beruft wie auf das Alte Testament; denn von Anfang an ist von den Aposteln und in den Gemeinden den Herrensprüchen gleiche Autorität beigelegt worden wie der Schrift Alten Testaments. Wohl aber ist es wichtig, dass c. 8, 5 ein Herrenspruch mit der Formel: *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* eingeführt wird, c. 3, 4 ein anderer mit den Worten: *καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει*, und c. 13, 5 ein dritter mit der Formel: *λέγει ὁ θεός*. Hieraus folgt, dass zur Zeit des Predigers bereits Evangelienschriften gelesen wurden, die als Sammlungen von Herrenworten (so dürfen wir wohl annehmen) in gleichem Ansehen standen mit den Schriften Alten Testaments. Das älteste, allerdings beanstandete Zeugnis, für die Gleichstellung einer Herrenworte-Sammlung mit dem Alten Testament findet sich bekanntlich bei Barnabas (vgl. c. 4, 14). Bei Justin ist die Gleichstellung völlig deutlich (vgl. Apol. I, 67: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται*). Zwischen Justin und dem Prediger besteht aber weiter die frappante Uebereinstimmung, dass sie beide in gleicher Weise das christliche Gesetz auf Grund der Herrensprüche anbauen, ohne dabei irgendwie auf apostolische (paulinische) Weisungen Rücksicht zu nehmen. Doch ist diese Beobachtung bereits geeignet, Erwägungen über den terminus ad quem der Abfassungszeit der Predigt hervorzurufen.

Es ist mit einiger Sicherheit zu behaupten, dass die Predigt nicht vor der Mitte der Regierungszeit Hadrians entstanden sein kann, dass man den terminus a quo mithin etwa um das Jahr 130 ansetzen darf; wahrscheinlich ist es, dass

er noch um ein Geringes später fällt [1]). An die Identität des Predigers mit dem Verfasser des ersten Clemensbriefes ist natürlich nicht zu denken. Anschauungen und Stil sind völlig verschieden [2]): das römische Gemeindeschreiben stammt zudem sicher aus dem letzten Decennium des ersten Jahrhunderts.

Für die Bestimmung des terminus ad quem bieten sich folgende Beobachtungen.

1. Die Lehre von der Kirche, welche der Prediger verkündigt, steht lediglich unter dem Einflusse der Apologetik; der Prediger sieht sich durchaus noch nicht genötigt, auf die Unterscheidung zwischen einer wahren Kirche und häretischen Afterkirchen aufmerksam zu machen. Es fehlt also die Auffassung von der katholischen Kirche, wie sie sich im Gegensatze zu den gnostischen Gemeinschaften allmählich herausgebildet hat, noch völlig. Somit wird auch die Kirche noch nicht als die Hüterin einer reinen Lehre im Gegensatz zu den Irrlehren vorgeführt. Ueberhaupt fehlen die Begriffe: apostolische Tradition, Lehrautorität, bischöfliches Amt [3]) u. s. w. gänzlich. Keine der dogmatischen Grundanschauungen des Verfassers ist durch irgend eine innerkirchliche Polemik schon bestimmt. Also ist seine Schrift nicht etwa nur vor dem relativen Abschluss der gnostischen Kämpfe, vor völliger Ausscheidung der Häretiker aus der Kirche, geschrieben, sondern sie ist mit Sicherheit einer Zeit zuzuweisen, in

---

[1]) Dürften wir annehmen, dass der Barnabasbrief und unsere Predigt aus derselben Kirche stammen, so wäre die Predigt nach dem Briefe zu setzen; allein eine solche Annahme wäre nicht nur grundlos, sondern positiv unwahrscheinlich. — Die unsicheren Beziehungen in c. 1, 1 und c. 14 auf eine in der Gemeinde geltende Glaubensregel lassen keine Schlüsse behufs Bestimmung des terminus a quo zu. Ebenso wenig gestattet die beiläufige Polemik gegen solche, die da behaupten, dass das Fleisch weder gerichtet werde, noch auferstehe (c. 9, 1), einen zwingenden Schluss auf diesen terminus.

[2]) Es ist nicht nachweisbar, dass der Prediger den ersten Clemensbrief gelesen hat.

[3]) Ein Bischof wird nicht erwähnt; c. 17, 3. 5: πρεσβύτεροι. Das κατέχειν ist noch Aufgabe aller Christen (c. 17, 1). Eine Unterscheidung von Katechumenen ist noch nicht nachweisbar, auch nicht c. 19, 1.

welcher innerkirchliche Gegensätze noch gar nicht deutlich zur Aussprache gekommen sind; denn die Polemik gegen diejenigen „Gnostiker", welche man in c. 9, 1 gefunden hat, ist gewiss so alt wie die Heidenkirche selbst [1]). Man muss daher behaupten, dass die Predigt spätestens um 160 abgefasst sein kann, mag sie nun in Alexandrien, Kleinasien oder Rom entstanden sein. Alles aber, was hier von dem Charakter der Predigt gesagt ist, das gilt auch vom Buche des Hirten: eine solche Polemik gegen Irrlehren, wie sie der Hirte führt, wäre auch bei dem Verfasser der Predigt denkbar.

2. Die Speculationen des Verfassers über das Aeonenpaar Christus und Kirche hätten sich im Zeitalter des Irenäus kirchlichen Theologen von selbst verboten. Auch die naive Vorstellung, Christus habe nur eine menschliche σάρξ angenommen, und die unentwickelten Aussagen über das Verhältnis von πνεῦμα und σάρξ legen für eine frühere Zeit Zeugnis ab. Die Logos-Christologie ist dem Prediger wie dem Hirten noch unbekannt. Auch diese Beobachtungen führen in das zweite Drittel des zweiten Jahrhunderts.

3. Der Verfasser beruft sich allerdings schon auf Evangelienschriften als γραφαί, mindestens auf eine als γραφή, εὐαγγέλιον. Es ist nicht zu entscheiden, ob alle Herrensprüche, die er citirt, einem oder mehreren Evangelien entnommen sind, und ob der Prediger, falls er mehrere kannte — was wahrscheinlich ist [2]) —, allen die gleiche Autorität als Schriften beigelegt hat. Soviel aber ist gewiss, dass er zwischen den Herrensprüchen, die er einführt, keinen Unter-

---

[1]) Neben c. 9, 1 f. kommt nur noch die Stelle c. 10, 3—5 in Betracht, wo von solchen gesprochen wird, οἳ ἐπιμένουσιν κακοδιδασκαλοῦντες τὰς ἀναιτίους ψυχάς. Ihnen wird ein παράγειν φόβους ἀνθρωπίνους vorgeworfen und gesagt, dass sie verkennen, welche Qualen ein weltförmiges Leben nach sich zieht. Es mögen diese Leute immerhin „Gnostiker" gewesen sein, wie die Irrlehrer, welche Hermas bekämpft. Das Entscheidende aber ist, dass der Prediger sich noch nicht veranlasst sieht, theoretisch sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

[2]) Es spricht wenigstens nichts dagegen, dass er das Matthäus- und Lucas-Evangelium gelesen hat.

schied macht, und dass eine beträchtliche Zahl dieser Herrensprüche den vier Evangelien, welche im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts allein kirchlich gebraucht wurden, nicht angehört [1]). Das Muratorische Fragment zeigt, dass man in Rom um 170—180 von anderen Evangelien nichts wissen wollte als von jenen vieren. In den übrigen Landeskirchen wird es damals, wie wir vermuten dürfen, nicht anders gewesen sein.

4. Das Evangelium Johannis benutzt der Prediger nicht; er verrät überhaupt keine Kenntnis der johanneischen Schriften.

5. Ein neutestamentlicher Schriftenkanon existirt für ihn noch nicht. Zwar ist oben bemerkt worden, dass er sich auf Evangelien ebenso beruft wie auf das Alte Testament, aber eben deshalb nur, weil die Evangelien die Herrenworte enthalten. c. 14, 2 will der Prediger erweisen, dass die Kirche eine himmlische, vorzeitliche Existenz gehabt habe; er sagt: *οὐκ οἶομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ..., ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν* (*διδάσκουσιν*). *Τὰ βιβλία* sind zweifellos die Schriften Alten Testaments [2]); *οἱ ἀπόστολοι* bezieht sich also auf die gesammte apostolische Tradition, die dem Prediger Autorität ist, ohne dass er hier an eine schriftliche Fixirung derselben appellirt. Unter *οἱ ἀπόστολοι* können vielleicht auch die Evangelien mit einverstanden sein als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*. Allein das ist nicht wahrscheinlich; denn hätte dem Verfasser ein Herrenwort für seinen Lehrsatz von der Kirche zu Gebote gestanden, so hätte er gewiss *τὰ βιβλία καὶ ὁ κύριος*, oder vielleicht auch schon *τὰ βιβλία καὶ τὸ εὐαγγέλιον* geschrieben. Somit bringt uns diese Stelle eine neue Einsicht: dem Pre-

---

[1]) Vgl. Hilgenfeld, Apostolische Väter, S. 121f. Der Prediger kannte das sogenannte Evangelium der Aegypter.

[2]) Vgl. Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament (1875), S. 29f. Es ist nicht nachweisbar, so viel mir bekannt, dass man im zweiten und dritten Jahrhundert die Evangelien schlechthin *τὰ βιβλία* genannt hat. Somit ist es unstatthaft, in der oben angeführten Stelle *τὰ βιβλία* auf die Evangelien, *οἱ ἀπόστολοι* auf die neutestamentlichen Briefe zu beziehen.

diger ist Autorität: 1) das alte Testament; 2) die Herrenworte, und zwar schon in schriftlich fixirter Form; 3) die Weisungen der Apostel; — diese aber sind für ihn noch nicht in einem „Apostolos“ zusammengefasst. Letztere Beobachtung ist nun nicht geeignet, den terminus a quo der Zeit des Predigers bestimmen zu helfen, wie man meinen könnte, wohl aber wird durch dieselbe der terminus ad quem begrenzt [1]).

6. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient noch das Verhältnis, in welcher unsere Predigt zu den paulinischen Briefen steht. Es ist wahrscheinlich, dass der Verfasser Paulusbriefe gelesen hat; völlig sicher erweisen lässt es sich nicht aus der Homilie [2]). Ist dieselbe zwischen 130 und 160 abgefasst, so darf man die Frage der Bekanntschaft mit paulinischen Briefen doch wohl a priori im bejahenden Sinne entscheiden. Um so auffallender kann das Schweigen des Predigers erscheinen; aber es ist nicht mehr so auffallend, wenn wir seine Zeitgenossen, Hermas und Justin, mit berücksichtigen. Auch Justin baut das christliche Gesetz nur auf Grund der Herrensprüche an und schweigt über Paulus (s. o.); Hermas benutzt paulinische Gedanken, ohne ihren Ursprung anzugeben. Wird nicht auch der Prediger den Lehrsatz von der Kirche als dem Leibe Christi, den er so zuversichtlich eingeführt hat (c. 14, 2: *οὐκ οἶομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστιν Χριστοῦ*), dem Paulus verdanken?

---

1) Zur Vergleichung: Hegesipp. ap. Steph. Gobar. in Photii Biblioth. 232, p. 288: *τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος.* Hegesipp. ap. Euseb. Hist. eccl. IV, 22, 3: *ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.* Papias: *λόγια κυριακά.* Polyc. ad Philipp. 6, 2: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται.* 2 Petr. 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος.* Dionys. Cor. ap. Euseb., Hist. eccl. IV, 23, 12: *αἱ κυριακαὶ γραφαί.* Justin. Apol. I, 67: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων.* 2 Petr. 3, 16. Fragm. Murat. 77 f. Uebrigens beachte man, dass Paulus selbst in gewissen Fällen seinen Weisungen die gleiche Autorität beigelegt hat wie den Herrenworten.

2) Möglich ist auch die Benutzung des ersten Petrus- und des Hebräerbriefes.

Die Ursachen dieses Schweigens zu erörtern, welches kaum mehr ein zufälliges genannt werden darf, würde hier zu weit führen [1]).

Combinirt man alle diese Beobachtungen, so darf man das Ergebnis für ein sehr wohl gesichertes erachten, dass die Predigt zwischen 130 und 160 abgefasst ist. Aber man kann noch einen Schritt weiter gehen. Die Verwandtschaft der Predigt mit dem Buche des Hirten ist eine so grosse, dass es nicht allzukühn ist, zu behaupten, dass beide Schriftstücke aus derselben Gemeinde stammen, d. h. der römischen [2]). Wir haben oben gesehen, dass die Geschichte des sogenannten zweiten Clemensbriefes in der Kirche dieser Hypothese durchaus nicht ungünstig ist. Dann aber muss die Predigt, wenn hier ein Schluss erlaubt ist, in die ersten beiden Decennien des durch die Jahre 130 und 160 bezeichneten Zeitraums fallen; denn in Rom hätte man nach 150 gewiss anders gegen Irrlehrer gepredigt, sobald man überhaupt polemisirte. Der Abschnitt c. 9 u. 10 der Predigt hätte anders gelautet.

Auf die Combination des Verfassers dieser ersten christlichen Predigt, die wir besitzen, mit dem bei Hermas (Vis. II, 4) genannten Clemens, der für einen Zeitgenossen des

---

[1]) Erinnern möge man sich hiebei, dass in den Acta Pauli et Theclae die Reden, welche Paulus in den Mund gelegt werden, nach dem Muster der Bergrede und der Redestücke in der Apostelgeschichte componirt sind. Seine eignen Briefe sind schlechterdings gar nicht dabei berücksichtigt worden.

[2]) Die Verwandtschaft ist von Schwegler (Nachapost. Zeitalter I, S. 450), Ritschl (a. a. O. S. 288), Hagemann (Tübinger Theol. Quartalschr. 1861, S. 521f.), Skworzow (Patrolog. Untersuchungen [1875], S. 47. 50—55) bemerkt worden. Hagemann gebürt das Verdienst, zum ersten Mal ausführlich das Verwandtschaftsverhältnis dargelegt zu haben. Auf Grund desselben hat er bereits die Vermutung ausgesprochen, der sogenannte zweite Clemensbrief sei das Begleitschreiben zum Buch des Hirten gewesen (Vis. II, 4); er hält aber noch daran fest, dass der dort erwähnte Clemens der berühmte römische sei, zu dessen Zeitgenossen sich der Verfasser, der sich für älter ausgeben wolle als er ist, unrechtmässigerweise mache. Weil man den sogenannten zweiten Clemensbrief für den Brief des Soter halten zu müssen glaubte, so würdigte man nicht gebürend das Verhältnis zum Hirten.

Hermas gehalten werden muss, verzichte ich, obgleich ich nicht verhehlen kann, dass sie lockend erscheint [1]). Nur das Eine sei bemerkt, dass nach c. 17, 3. 5 u. 18 es wahrscheinlich ist, dass der Prediger dem Clerus Roms so wenig anhört hat wie Hermas. Laienpredigten waren damals trotz Justins Angabe (Apol. I, 67) gewiss noch nichts Seltenes [2]). Auf welchem Wege die Predigt in das Morgenland so spät gedrungen ist, ist nicht mehr zu ermitteln; aber dass sie, einmal als uralte Urkunde der römischen Kirche anerkannt, dem berühmten Clemens beigelegt wurde, hat nichts Auffallendes; es wäre allerdings noch begreiflicher, wenn man annehmen dürfte, dass die Predigt in der Ueberschrift von Anfang an und mit Recht den Titel τοῦ Κλήμεντος geführt hat.

---

[1]) Skworzow (a. a. O.) ist, wie es scheint, unabhängig von Hagemann auf die Identificirung des von Hermas genannten Clemens mit dem Verfasser des sogenannten zweiten Clemensbriefes verfallen. Er leugnet aber, dass Hermas Vis. II, 4 den berühmten Clemens gemeint habe, und braucht deshalb nicht, wie Hagemann, den sogenannten zweiten Brief für ein dem Clemens untergeschobenes Schreiben zu halten. Diese sehr beachtenswerte Ansicht hat Skworzow durch eine bodenlos willkürliche Erklärung des zehnten Capitels zu stützen gesucht.

[2]) Vgl. Th. Harnack a. a. O., S. 244 f.

[12. Mai 1876.]

Zur Geschichte der Ethik.

Vincenz von Beauvais und das Speculum morale.

Von

Dr. Gass.

I.

Mehr als ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seit Friedrich Christoph Schlosser, dessen hundertjähriger Geburtstag in den laufenden Monat fällt [1]), dem merkwürdigen Encyklopädiker Vincenz von Beauvais eine Monographie gewidmet hat. Es war eine seiner frühesten grösseren Schriften — die erste gilt der Geschichte der bilderstürmenden Kaiser —, doch sie verrät durchaus schon den Universalhistoriker und umfassenden Kenner der Literatur und zugleich den Schriftsteller von kräftiger Gesinnung, welcher überall aufmerksam wird, wo er, sei es auch in mönchischem Gewande, Herz und Verstand verbunden findet. Was ihn zunächst anzog, war das vielgenannte „Lehrbuch für königliche Prinzen und deren Erzieher“ (De institutione filiorum regiorum seu nobilium), welches er daher in deutscher Uebersetzung voranstellt, weiterhin aber mit ausführlichen Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen und gelehrten Bildung in

1) So eben hat die Universität Heidelberg diesen Tag, den 17. November, durch eine akademische Rede des Professor Erdmannsdörffer gefeiert, nachdem schon Dr. G. Weber eine reichhaltige „Festschrift“ vorangeschickt: Fr. Chr. Schlosser der Historiker, Erinnerungsblätter aus seinem Leben und Wirken, Leipzig 1876.

Frankreich bis zum 13. Jahrhundert und im Laufe desselben begleitet [1]).

Noch jetzt wird niemand dieses Büchlein ohne Anteil lesen. Wir vernehmen den Mönch, aber auch nicht weniger den pädagogisch und didaktisch durchgebildeten Lehrer und Ratgeber, der die Wege intellectueller und sittlicher Entwicklung wohl kennt, sie von den Abwegen zu unterscheiden und gegen Fehlgriffe sicher zu stellen weiss; und ein grosser Teil dessen, was er einschärft, behauptet unter veränderten Formen noch gegenwärtig sein Recht. Jeder Inhalt, so lautet seine Rede, muss unter das Gesetz der Methode, jede Fähigkeit unter das Bildungsmittel der Zucht gestellt werden, nur so entsteht wirkliche Aneignung. Die Abhängigkeit vom Lehrer geht notwendig voran, die freiere Uebung mit eigenem Nachdenken muss folgen, bis ein selbständiges Studium möglich wird. In der Religion sucht alle Weisheit und Erkenntnis sei es ihren Höhepunkt oder ihre Grundlage. Die Demut und der Gehorsam unter richtiger Obhut des Erziehers sind die beste Vorschule der Freiheit und des Charakters. Der Unterricht selber hat mit der Sprachwissenschaft zu beginnen, an welche sich dann Uebung im mündlichen Vortrage und im Schreiben, Logik und Grammatik, Anleitung zur Disputation anschliessen werden. Alles Wissen bleibt unfruchtbar, so lange das Vermögen der Anwendung fehlt, und dieses zu wecken, werden wir durch die Eigenschaften des jugendlichen Alters in jeder Weise aufgefordert. Was demnächst über Beherrschung und Abhärtung des Leibes, Strafen, Betragen, Umgang und geselligen Verkehr und Anstandstugenden gesagt wird, ist meist noch heute wahr, vieles fein und treffend; und selbst über die Bedingungen des ehelichen Glücks weiss er bessere Auskunft zu geben, als man von einem Dominicaner erwarten sollte. Doch verraten sich hier und noch mehr bei den Anweisungen über weibliche Erziehung die Vorurteile seines Standes, der Massstab ist in letzterer Beziehung beinahe ein

[1]) Fr. Chr. Schlosser, Vincenz' von Beauvais Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, als vollständiger Beleg zu drei Abhandlungen, 2 Teile, Frankfurt a. M. 1819.

nonnenhafter. Auch schliesst das Ganze mit einer Anpreisung der ewigen Jungfrauschaft, indes ist dieser Rat ungefährlich geblieben; von den französischen Prinzen und Prinzessinnen damaliger Zeit hat niemand ihm folgen wollen.

Neben diesem Erziehungsbuch versetzen uns die grossen Arbeiten dieses Mannes in das weite Gebiet der Weltliteratur, welches damals kein anderer in gleicher Vollständigkeit übersah; es sind die drei grossen Spiegelbilder, das Speculum historiale, naturale, doctrinale, welche zusammen als Speculum majus einen Inbegriff des vorhandenen Wissens- und Erkenntnisstoffes auszüglich überliefern wollen. Auszüglich sagen wir, denn zu eigner Production entzieht sich der Schriftsteller beinahe den Raum, er will sammeln, anordnen, verknüpfen, meist nur in der Composition und Auswahl und in mancherlei Zwischenbemerkungen zeigt sich ein selbständiger Wille und Geist. Dennoch ist mit Recht behauptet worden, dass ein Compilator, der von Citaten und Lesefrüchten lebt, der sich selber in jedem Augenblick das Wort abschneidet, indem er fremde Quellen unablässig auf sich einwirken lässt, darum noch keineswegs zu den Leerköpfen gerechnet werden müsse. Schlosser hat ihn besser verstanden. Zu diesem Zweck verfolgt er in ausführlicher Abhandlung den Gang der wissenschaftlichen Bildung und die Entwicklung der Klosterschulen seit Karl dem Grossen. Zwei Denk- und Lehrweisen gehen neben einander her, die eine führt zur dialektischen Kunst und Methode, als Scholastik wird sie die Vertreterin der höheren Wissenschaft; die Bettelmönche bemächtigen sich unter Ludwig IX. der Katheder; im Streite der Bettelorden mit der Universität unterliegt die letztere, Wilhelm von St. Amour muss weichen und selbst der König stellt sich auf die Seite jener. Daneben hat sich aber auch eine andere, mehr pädagogisch geartete, dem praktischen Nutzen und der Sittenbildung dienende Tendenz aufrecht erhalten und diese wird durch die Lehrer des Klosters vom heiligen Victor repräsentirt, ebenso durch Männer wie Johannes von Salisbury, welcher den Aristoteles als den Verderber der rechten Forschung anklagt, weil er alle Wahrheit mit den Spinnengeweben der Distinction verschleiert habe.

In diese Reihe gehört unser Vincenz, welcher das Didascalicum des Hugo vom heiligen Victor benutzt hat; scholastische Kunst und Demonstration vermeidet er durchaus, sein universeller gelehrter Trieb führt ihn statt dessen zu einer umfassenden Kenntnisnahme von allen Gebieten menschlicher Wissenschaft. Die Absicht seines Hauptwerks geht dahin, was seit Anfang der Dinge, sei es als Handlung oder als Denktätigkeit, von Menschen ausgegangen, was in der sichtbaren und unsichtbaren Welt geschehen sei und fortbestehe, in wohlgeordneten Uebersichten zusammenzufassen. Schon als blosses Vorhaben würde heutzutage ein solcher Gedanke Schwindel erregen, damals konnte er in einem gedächtnisstarken und allseitig empfänglichen Kopfe nicht nur entstehen, sondern auch mit relativer Vollkommenheit ausgeführt werden, aber freilich nur so, dass der sammelnde Fleiss und einteilende Verstand die erfindende Geisteskraft und freie Gedankenbildung grösstenteils zurückdrängte, nur durch Anreihung von Fächern, Kapiteln und Kategorien, welche dann mit Belegstellen aller Art ausgefüllt werden. Der Schriftsteller spricht selber nicht viel, dafür lässt er die gesammte vorchristliche und christliche Literatur zu Worte kommen; selbst mit den heidnischen Büchern befindet er sich auf bestem Fuss. Zwar erwähnt er auch die ängstlichen Träume eines Hieronymus; aber er weiss auch zu sagen, warum von diesem die Schriften der Heiden dem wohlgebildeten Christen zur Benutzung empfohlen werden; haben doch, bemerkt er naiv, die bösen Geister oftmals Wahrheit gesagt oder vorausgesagt, wenn auch nur gezwungen und gedrängt [1]). Und grade diese Ausbeutung der klassischen Literatur ist dem Vincenz von der Nachwelt gedankt worden. Wir wollen uns nicht bei der Frage aufhalten, ob er die Schriften, aus denen er schöpft, selbst vollständig gelesen und nicht vielmehr manches aus schon vorhandenen Sentenzensammlungen, Auszügen oder Chrestomathien geschöpft habe. Wir räumen das letztere ein und halten es für wahrscheinlich; allein seine Citate sind so massenhaft, dass auch in diesem Falle auf eine höchst

1) Schlosser a. a. O. S. 63.

ausgebreitete eigne Lectüre geschlossen werden muss. Die ansehnliche königliche Bibliothek, welche ihm offen stand und die er vielleicht selbst eine Zeit lang zu verwalten hatte, wird ihm auch geläufig geworden sein.

Von dem Geschichtsspiegel des Vincenz hat Schlosser einen ansprechenden Auszug geliefert. Mit der Trinität und Schöpfung, mit Kosmologie und Naturordnung beginnend, setzt sich diese Skizze grossenteils ebenfalls nur aus Citaten und entlehnten Abschnitten zusammen; die christlichen Zeitalter füllen sich mit Legenden und Wundererzählungen, die Völkergeschichte wird in auswählender Art und nach ganz einseitigen Gesichtspunkten vorgeführt, und erst in den letzten Abschnitten, die Selbsterlebtes berichten, erwächst die Darstellung zu einer lehrreichen Quellenschrift. Nach Schlossers Urteil war dieser Mann zum Geschichtsschreiber überhaupt nicht geeignet, weil er an den Menschen und Begebenheiten nur das Gute sieht und hervorhebt. Ich bin nicht der Meinung, dass nur die Pessimisten zum historischen Studium berufen seien, auch war Vincenz nicht ohne weiteres einer von ihnen. Die Mönchszelle hat ihn nicht bitter noch tadelsüchtig gemacht, dass er aber auch nicht geneigt war, das Menschenleben in ein rosiges Licht zu stellen, ergiebt sich am Schlusse dieses Werks, wo gesagt wird, erst dem letzten Weltalter werde es vorbehalten sein, der Herrschaft der Bösen über die Guten, welche bis dahin gedauert, ein Ende zu machen, und diese Klärung sei die Vorstufe zum Gericht [1]).

Die Wissenschaft, sagt Vincenz, ist dem Menschen zum Troste in der Schwere des irdischen Lebens und zum Schutzmittel gegen so viele Uebel verliehen. Um so lieber will er sie, soweit sie nur immer reichen mag, als vielgliedriges Ganze überschauen, und das zweite Werk, der Lehrspiegel, in welchem dies geschieht, — von dem Naturspiegel haben wir weiter unten zu reden — verdient durch die Allseitigkeit der hier entwickelten und mehr als oberflächlichen Kenntnisse unsere volle Bewunderung. Alle Fächer werden umschrieben und durchwandelt, die Philosophie eröffnet, die

1) Schlosser a. a. O. S. 239.

Theologie beschliesst den Reigen; dazwischen liegen Sprachkunde, Logik, Poetik, Rhetorik, ausführlicher dann die Moral, an welche sich weiterhin Medicin und Chirurgie, Geographie, Naturkunde, Agricultur, Zoologie, Oekonomie, Hauseinrichtung, Kriegswissenschaft, Kunst, Astronomie, Astrologie und Alchemie, besonders aber Anthropologie und Psychologie anschliessen, und überall reichen die Mitteilungen bis ins Detail. Wenn die Theologie vermöge ihres höheren Ursprungs sich notwendig auf biblische Aussprüche gründen muss: so sind alle anderen Fächer nicht weniger berechtigt, ihren eigenen Autoritäten zu folgen, welche sich denn auch in einer staunenswerten Menge von Belegen zu Gebote stellen.

In Frankreich ist Vincenz immer sehr hoch gestellt worden, er wird zu den „grossen Männern" gezählt. Cuvier war der Meinung, dass er als Kenner und Beschreiber der Natur Albertus Magnus weit übertreffe. Ein neuerer Schriftsteller, Bourgeat, sucht nachzuweisen, dass die intellectuellen Verdienste und Bestrebungen des Mittelalters in seinen Werken umfassender als in anderen zur Darstellung gelangen.

In Deutschland hat sich Vincenz seit Schlossers Buch als der Encyklopädiker seines Zeitalters nach verschiedenen Seiten eingebürgert; woher er schöpfte — was namentlich für den Geschichtsspiegel von Wichtigkeit ist — und wie er zu Werke ging, ist ziemlich bekannt geworden. Der Historiker und Literarhistoriker des Mittelalters kann ihn nicht entbehren, aber auch der Philologe muss ihn der zahlreichen klassischen Citate wegen zur Hand nehmen; nur die Theologen haben meines Wissens nicht viel nach seinen Schriften gefragt, offenbar in der Meinung, nichts Selbständiges in ihnen zu finden. Wenn ich nun dennoch ihm und seinem Namen diese Abhandlung widme: so geschieht es im Interesse der Ethik und ihrer Geschichte, aber unter einer doppelten Rubrik. Zunächst hat er selbst zwei Bücher des Speculum doctrinale dem Moralstoff gewidmet, welche als Schema und Begriffsreihe unsere Aufmerksamkeit verdienen; sodann aber findet sich noch ein viertes Spiegelbild als Speculum morale seinen Werken einverleibt, welches, obgleich als später entstandenes Sammelwerk längst erkannt, doch wohl geeignet erscheint, für den

Zweck einer vollständigen Uebersicht der kirchlichen Moralwissenschaft, wie sie unter den Dominicanern vorgetragen wurde, ins Auge gefasst und geprüft zu werden. Zunächst sind wir der Persönlichkeit und dem Leben dieses Mannes noch eine kurze Einschaltung schuldig.

Biographische Notizen sind von Trithemius bis Albert Fabricius, von du Boulay und den Verfassern der Literaturgeschichte Frankreichs aufgesucht worden, das Resultat blieb ein sehr bescheidenes [1]). Die Zeitgenossen sagen nur äusserst Weniges über Vincenz, die meisten Nachrichten sind jung und unsicher. Dass er mehr als 430 Schriftsteller alter und mittlerer Zeit gekannt und aus 2000 Werken Citate oder Auszüge mitgeteilt, liess sich berechnen, über das Leben des Mannes ergab sich nur Spärliches mit Sicherheit. Von neueren deutschen Gelehrten hat allein Aloys Vogel in einem Programm gründliche Auskunft gegeben [2]). Vincentius Belvacensis, Belluacensis oder, wie er sich selbst nennt, Bellovacensis, lebte während der Regierungen Philipp Augusts (1180—1223) und Ludwigs IX. (1226—1270); nach Einigen soll er in dem Städtchen Bellovacum in der Picardie, jetzt Beauvais im Departement Oise am Therain geboren sein, andere nennen ihn einen Burgunder von Abstammung. Sein Geburtsjahr fällt zwischen 1184 und 1194. Aus den ältesten Nachrichten über ihn geht indes nur soviel hervor, dass er einem Convent der Dominicaner zu Beauvais als Mitglied angehörte, und schon dieser Umstand kann jenen Beinamen veranlasst haben. Höhere geistliche Würden oder Ehrenämter

---

1) Du Boulay, Hist. univers. Paris., T. III, p. 713, dazu der Artikel der Biogr. universelle, T. XLIX und Abschnitte in den literarhistorischen Werken von Echard et Quetif, De scriptoribus ordinis praedicatorum; Touron, Vies des Dominicains illustres; Daunou, Continuation de l'histoire litteraire de la France, T. XVIII.

2) Vgl. Hamberger, Zuverl. Nachrichten, Bd. IV, S. 417. Neudeckers Artikel in Herzogs Realencyklopädie, besonders aber Aloys Vogel, Literarhistorische Notizen über den mittelalterlichen Gelehrten Vincenz von Beauvais, Festprogramm, Freib. 1843. Mit Vogels Angaben stimmt im wesentlichen überein: Études sur Vincent de Beauvais, par M. l'Abbé J. B. Bourgeat, Par. 1856.

scheint er nicht erlangt zu haben, er wurde nicht Bischof, wie jüngere Referenten angeben, nicht Doctor der Theologie noch öffentlicher Lehrer, so leicht ihm auch der Ruf seiner bedeutenden Kenntnisse dergleichen Auszeichnungen hätte eintragen können. Auch sein Bildungsgang ist unbekannt, nur durch die Verbindung mit dem französischen Hofe wurde sein übrigens gewiss stilles und stetiges Gelehrtenleben unterbrochen. Die Dominicaner hatten erst seit wenigen Jahren (1215) ihre Wirksamkeit eröffnet, und 1218 wurde ihnen zu Paris ein eigner Klostersitz eingeräumt. Du Boulay in der Geschichte der Universität bemerkt, unter Philipp August sei Vincenz des Studiums wegen nach Paris gekommen und daselbst bei dem Beginne des Predigerordens in denselben eingetreten, und wenn dies nach einer anderen Nachricht schon vor 1220 geschehen sein soll [1]): so war er damals noch ein junger Mann und nahm erst nachher einen dauernden Aufenthalt in Beauvais. Gewiss ist ferner, dass der fromme Ludwig IX. 1228 in der Nähe seines Schlosses Royaumont (mons regalis) den Cisterciensern eine Abtei mit reichlicher Ausstattung gründete; dorthin berief er, wir wissen nicht in welchem Jahre, auch Vincenz und unterhielt mit ihm einen engeren Verkehr. Der Mönch in der Nähe des Fürsten ist eine dem Mittelalter eigentümliche Erscheinung, die Dominicaner namentlich wurden durch ihren Lehr- und Predigerberuf frühzeitig auch in vornehme und höchste Kreise eingeführt, und in diesem Falle wurde das Verhältnis ein ernstes und aufrichtiges von beiden Seiten. Der König war mit seinen eignen persönlichen Neigungen beteiligt, seine Frömmigkeit hatte selbst einen mönchischen Anstrich, war aber mehr als Ceremoniendienst oder Aberglaube; auch Thomas von Aquino hat er einmal um Rat gefragt und bei sich gesehen, auch den Franciscaner Hugo zu sich eingeladen, der jedoch, dem volkstümlichen Charakter seines Ordens getreu, jede längere

---

[1]) Hist. Univ. Par. III, 713: „Regnante Philippo Augusto Lutetiam ad studia profectus sub initio ordinis Dominicani ei se adscripsit.“ — Hist. lit. de la France, T. XVIII, p. 452: „Il est probable, que Vincent était avant 1220 un des moines de ce couvent.“

Anwesenheit bei Hofe ablehnte. Vincenz selber muss aus der Verbindung mit der königlichen Familie einen nachhaltigen Eindruck empfangen haben, sonst würde er nicht als Schriftsteller fürstliche Tugenden und Pflichten mit solcher Vorliebe ins Auge gefasst, noch der Fürstenmoral eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben. Aber nicht eigentlich als Prinzenerzieher haben wir ihn zu denken, denn in dem Vorwort an die Königin Margareta unterscheidet er sich von dem Lehrmeister des Prinzen Philipp, einem Kleriker Simon, sondern nur, wie er selber sagt, als qualiscunque lector, als Berater und geistlichen Freund und aufgenommen in den häuslichen Kreis der Königsfamilie, welcher er durch Predigten und Vorträge Dienste leistete. Es erklärt sich nun leicht, dass diese Verbindung literarische Früchte brachte; abgesehen von dem im Auftrage der Königin verfassten Erziehungsbüchlein: De institutione regiorum puerorum, widmete er nachher 1260 dem schmerzlichen Tode des Prinzen Louis ein Trostschreiben (Epistola consolatoria) und handelte in einer noch ungedruckten Abhandlung von der moralischen Unterweisung des Fürsten (De morali principis institutione) [1]). Sein wichtigstes literarisches Unternehmen wurde durch den Aufenthalt zu Royaumont teils aufgehalten teils gefördert; er selber klagt über verkürzte Musse, aber er genoss auch den freiesten Zugang zu der grossen königlichen Bibliothek; daher hatte Ludwig einen indirecten Anteil an dem Speculum majus, er gewährte und bereicherte für ihn die literarischen Hülfsmittel, wenn er auch diesen seinen geistlichen Freund nicht selbst zu jener Lebensarbeit aufgefordert haben sollte [2]). Auch lässt

---

[1]) Beigelegt werden ihm noch Libri de gratia, Laudes virginis gloriosae, De Johanne evangelista, mit zwei der obigen Schriften verbunden, Basil. per Joh. Amerbach, 1487. Ein beabsichtigtes grosses Werk über Fürstenstand und fürstliches Haus- und Hofgesinde kam in dieser Form nicht zur Ausführung.

[2]) In dem Vorwort zu dem Tractatus consolatorius heisst es: „Regiae majestati vestrae scribendi fiduciam et ansam mihi praebet sublimitatis vestrae dignatio, qua plerumque, cum juxta beneplacitum vestrum in monasterio regalis montis ad exercendum lectoris officium habitarem, ex ore meo divinum eloquium humiliter cum Dei reverentia

sich nicht mehr ermitteln, in welchen Jahren er sein grosses Werk zum Abschluss brachte, es mag ihn bis ans Ende seines Lebens beschäftigt haben, also über die Zeit hinaus, als König Ludwig durch sein kriegerisches Vorhaben von der Heimat abberufen wurde (1248). Vincenz selbst muss das Jahr 1260 überlebt haben, kann aber auch der Wahrscheinlichkeit nach nicht später als um 1270 gestorben sein. Alle Stimmen sind einig in dem Lobe seines ehrenhaften Charakters, welchen man nach dem Geiste seiner Schriften verbürgen möchte, seiner Sittenreinheit und seines ausdauernden Fleisses, und gewiss war er einer der ehrwürdigsten Repräsentanten des Dominicanerordens, welcher nachmals den von ihm ergriffenen Gelehrtenberuf mit Eifer gepflegt hat.

Zu unserer Aufgabe zurückkehrend, bezeichnen wir nochmals den Zweck und Organismus des Hauptwerks, dessen Titel sich an den eines früheren und nicht mehr vorhandenen: Speculum seu imago mundi, anschliesst, um sodann ein einzelnes Stück dieser Wissenschaftslehre für unseren Zweck herauszugreifen. Was universelle Bildung sei, davon hat Vincenz einen hohen Begriff, sie gilt ihm als geistige Aneignung dessen, was die Welt in den Richtungen der Natur, des Erkennens und der Erfahrung dem sinnbegabten und denkenden Menschen zuführt. Kenntnis der natürlichen Dinge, Uebersicht aller Wissens- und Unterrichtsfächer und Sammlung geschichtlicher Erlebnisse schliessen sich gesetzmässig an einander an, und in dieser Folge will das Speculum majus den ganzen Umkreis menschlicher Wissenschaft durchmessen. Der grosse Gang durch diese Regionen soll mit den Gegenständen der sinnlichen Anschauung beginnen, daher tritt das Naturbild voran in der Form einer sorgfältig gegliederten Geschichte der Schöpfung, eingeteilt nach den Rubriken des Sechstagewerks und durchaus auf religiösen Voraussetzungen ruhend, zugleich in der Beschreibung der einzelnen Reiche so genau, dass selbst Naturkundige diese Details zu beachten haben. Aber

---

suscepistis, necnon et de scriptis nostris, prout mihi vestra benignitas retulit, cum diligentia perlegistis: insuper etiam in sumptibus ad eadem scripta conficienda liberaliter interdum mihi subsidia praebuistis."

auch die Züge der Trinität, der göttlichen Eigenschaften und die Potenzen der Engel und Dämonen sind dem Schöpfungsgemälde eingewebt [1]). Die dritte Stelle nimmt das Geschichtsbild ein als die Reihe der Gedenkblätter menschlicher Schicksale. Daher bleibt für den Lehrspiegel nur der mittlere Raum offen als der allgemeine Boden des Wissens, auf welchem auch die beiden anderen Kreise sammt allen ihren Segmenten und Unterabteilungen Aufnahme finden. Der Sündenfall hat die Menschheit herabgesetzt und mit Mühen belastet, aber er hat zugleich hülfreichen Kräften und edeln Trostmitteln den Zugang eröffnen müssen. Drei Uebel schädigen das Leben: Unwissenheit, Begehrlichkeit und Schwäche des Leibes; drei Güter sollen ihm wieder emporhelfen: die Weisheit als Wissenschaft, die Tugend als Tüchtigkeit und Kraft, und die Herbeischaffung der zum Dasein notwendigen Hülfsmittel (necessitas). Dem Wissen dient die Theorie, der Tugend die Praxis, dem Naturbedarf die Mechanik, welcher es obliegt, die äusseren Mängel des gegenwärtigen Lebens zu beherrschen. Es sind ähnliche Gesichtspunkte, nach welchen das Mittelalter überhaupt den Weg aus dem Paradiese in die Welt der Sünde, aber auch der Uebung und Anstrengung sammt allen ihren Erfolgen zu veranschaulichen pflegte, und immer legen sie wieder den alten Gedanken nahe, dass der Baum der Erkenntnis ein dunkler Name sei, ein zweideutiges Gewächs, weil so entgegengesetzte Früchte von ihm gepflückt worden sind.

Auch als Darsteller des Sittlichen will Vincenz weit mehr der excerpirende als der selbständig entwickelnde Schriftsteller sein [2]); aber sollte sich nicht dennoch seinen Sammlungen, welche das ganze Werk einem Cento ähnlich machen, Sinn, Farbe und Charakter abgewinnen lassen?

Die Moralwissenschaft nimmt das fünfte und sechste Buch des Lehrspiegels ein. Ihrem grössten Umfange nach soll sie in

---

[1]) Bemerkenswert für diese theologia naturalis ist besonders das 19. Buch des Speculum naturale.

[2]) „Se non per modum auctoris sed excerptoris ubique procedere." Vogel, S. 37. 56.

drei Stücke: monostica, oeconomica, politica, zerfallen, sodass zuerst von der Selbstführung, dann von der ökonomischen und endlich von der politischen Leitung gehandelt wird; aber nur der erste Teil bezeichnet die Ethik im engeren Sinn [1]). Daneben wird noch eine andere Einteilung offen gelassen. Das Gute ist alleiniger Gegenstand der Moral; woher es stamme, muss zuerst untersucht, kann aber nur theologisch beantwortet werden; es soll dann zweitens zunächst in der Erkenntnis auftreten, sodann als Uebung und Gewöhnung in der Beherrschung des Leibes wirksam sein und endlich als Kraft der Sele, welche durch Vorschrift und Gesetz alles Schädliche fern zu halten strebt, woraus sich vier Teile ergeben würden. Doch hält sich der Verfasser an die erstere Bestimmung, seine Ethik ist die Anleitung, sich selbst dergestalt zu regieren [2]), dass es nichts zu bereuen giebt, dass nichts Unerfreuliches, Nachteiliges, Verwerfliches unternommen wird; und wie einige Denker unserer Tage alles Handeln in Socialpflicht auflösen wollen: so soll es sich hier vollständig in der Selbstpflicht wiederfinden, in ihr ist jede andere Obliegenheit enthalten. Der Name des Guten, mag er im Denken oder Wollen, im Wünschen und Begehren hervortreten, bringt immer denselben Wohllaut mit, immer deutet er auf ein Letztes oder Erstrebenswertes, das durch sich selber Befriedigung verheisst. Allein aus der Menge des Wünschenswerten, dessen Besitz jede vorangegangene Anstrengung durch Freude belohnt, hebt sich das Sittliche als honestum doch wieder als eine selbständige Realität heraus, und dieses allein haben schon die Stoiker für das Gute erklärt. Cicero definirt die Tugend als den vollkommenen Inbegriff dessen, was der Natur als Same eingepflanzt sei; schon darum wird sie von allen als höchster Gegenstand der Liebe gepriesen,

---

1) Vgl. Spec. doctr. V, die ersten Artikel.

2) Spec. doctr. V, 1: „Ethica i. e. moralis sive monostica (nicht monastica) est scientia, quae sui curam gerens cunctis sese erigit et exornat virtutibus, nihil in vita admittens, quo non gaudeat, nihilque faciens poenitendum.“ Das Wort monostica wird hergeleitet aus monos, quod est solus, et icos, quod est scientia (!!). Griechisch ist nur ein Adjectivum μοναστικός, dieses aber in mönchischer Bedeutung nachzuweisen.

erforscht und nach ihren vier wichtigsten Gestalten abgebildet; allein es reicht nicht aus, sie zu rühmen, ehe sie nicht selber in uns wirkt, ihr eignes Prädicat soll auf unser Werk übergehen. An dieser Stelle ergreift Aristoteles das Lehramt, indem er nachweist, dass Tugenden durch blosse Naturanlage noch nicht zustande kommen, sondern erst durch Willenstätigkeit, Uebung und Gewöhnung (virtus consuetudinalis) erworben werden, indem sich aus der Aehnlichkeit vieler Handlungen eine sittliche Fertigkeit in uns befestigt. Und ferner ist es niemals eine einzige Bewegungsart, welche das sittliche Vermögen hervorbringt; niemand wird tugendhaft, wenn er lediglich nach der einen Seite hin zustrebt, während er nach der andern nur zurückweicht und flieht, nein er muss beides können, muss mit dem Streben auch den richtigen Widerstand verbinden, um im Gleichgewicht vorwärts zu gehen. Triebe und Affecte regen sich in ihm, ohne ihn darum gut zu machen, er wird es erst, wenn er jenen Anwandelungen gegenüber den richtigen Habitus entwickelt. Die wahre Tugend ist nach Aristoteles die Kennerin, Pflegerin und Erhalterin einer mittleren Richtung der Tätigkeit, welche sich gegen den doppelten Fehler hier des Excesses und dort des Mangels oder Deficits mit Sicherheit abgrenzt. Auf diesem Boden behauptet sie ihre Würde und Freiheit, denn alle Tugend ist freiwillig und giebt umsonst, statt Lohn zu fordern (mercenaria), königlich in ihrem Walten (regia), überlässt sie es den Lastern, knechtisch einherzugehen [1]).

Durch diese wohlbekannte Pforte Aristotelischer Begriffe gelangt der Sammler auf den weiten Plan, wo ihm Tugenden und Untugenden in ganzen Scharen begegnen; er gruppirt sie nach vier Haufen, welche von je einer Cardinaltugend angeführt werden, er lässt die intellectuellen vorangehen und die mehr praktischen folgen [2]). Allein diese Einschnitte gelten nur ungefähr, die Ordnung ist locker, auch werden vielfach

---

[1]) Ibid. V, 10—17. De virtute consuetudinali et quod ipsa sit habitus. — De modo et difficultate consistendi in medio.

[2]) Ibid. c. 18. De quatuor virtutibus cardinalibus.

bloss sittliche Zustände, Neigungen, Leidenschaften eingemischt. Wenn fast überall die vorchristlichen Stimmen die Vorhand haben, so merkt man doch sofort, dass die Liste im christlichen Interesse aufgestellt und ausgefüllt ist, denn sie verweilt mit besonderer Vorliebe bei dem Lobe der Frömmigkeit, Sanftmut, Mildtätigkeit, Eintracht, Geduld, Keuschheit und bei dem Tadel der Ruhmsucht, Prahlerei, Heuchelei, Traurigkeit, Ungeduld und Sinnenlust, und nennt sogar die mönchische Acedia, die uns später noch beschäftigen wird. Auch Selbstgenugsamkeit und freiwillige Armut sollen gleichsam heidnisch, d. h. durch Zustimmung eines Diogenes und Epicur accreditirt werden. Zugleich verrät sich Vincenz als wohlkundiger Pädagoge, denn er belehrt uns, dass jede Tugend mit einer Lebenskunst verbunden sein muss, weil es stets darauf ankommt, sie den Umständen durch „Discretion" anzupassen und den richtigen Zeitpunkt zu ergreifen, dass ferner der erscheinende Mensch stets der Ausdruck des innerlich erregten sei [1]).

Das folgende sechste Buch geht von den Mitteln persönlicher Selbstregierung zu den allgemeinen sittlichen Zuständen und Tätigkeiten über, wie sie durch Stand, Geschlecht und Lebensalter bedingt werden. Wie der Fürst in der freien Verbindung von Langmut und Kraft seine schönste Unterstützung findet, — Eigenschaften, die dann auch auf seine Umgebung übergehen werden: so müssen alle Lebenslagen ihren Beitrag zum Wachstum des Guten liefern. Doch ist dieses Ziel nur unter den grössten Schwierigkeiten erreichbar; nach Augustin hat das Schlechte überall die Vorhand, jedem Starken ist ein Schwaches, jedem Guten ein Verwerfliches vorangegangen; das Zeitalter stellt eine Vervielfältigung des Unrechts dar, weil jede Freiheit zur Licenz der Sünde geworden ist und alle Fehler sich in die Gestalt der Tugenden kleiden. Sitten können daher nur fortschreiten, wenn die zuvor herrschend gewordenen Unsitten ausgerottet, wenn selbst

---

[1]) Ibid. V, 29. 177: „De signis exterioribus interioris mentis habitus, — formido pallet, rubet ira, superbia turget."

geringere Sünden vermieden werden, wenn Busse und Umkehr eine eingerissene Nachlässigkeit heilsam unterbrechen. Jeder soll sich selbst gehören und seines Leibes Herr werden, um zur Einheit des guten Wandels zu gelangen, und er vermag es nur, sobald er auf die innern Zeugnisse seines Gemüts achtet, und nächstdem muss er auch äussere Helfer und Beurteiler zur Teilnahme an sich heranziehen. So entsteht das „sociale Leben" mit Verkehr und Wechselwirkung und mit Abwechselungen von Ruhe und Arbeit. Studium, Nachdenken und Unterricht sind die Hebel sittlich-persönlicher Bildung, aber erst unter Zutritt der Selbsterkenntnis werden sie zu einer Harmonie von Leben und Lehre, von Empfangenem und Selbstgegebenem hinleiten. Auch die Naturbetrachtung wirkt erhebend auf das Gemüt [1]). Der öffentliche Nutzen ist dem Privatvorteil vorzuziehen; nur durch Schätzung engerer und allgemeinerer Verbindungen können Eintracht, Gemeinsamkeit und Freundschaft gedeihen. Alle übrigen Güter bedürfen einer ernsten Prüfung ihres Wertes oder Scheinwertes; Macht, Ruhm und Reichtum werden auch zu Uebeln, die Armut bringt Segnungen, Glück und Unglück schaffen nicht immer was sie bedeuten, sie haben ein Doppelantlitz und können ihre Rollen vertauschen. Bei der Grösse dessen, was uns obliegt, scheint sich der Tod allzu früh einzustellen, und dennoch ist es häufig Unseligkeit und Ueberdruss am Irdischen, was die Sele schon vor ihm im Zeitenlaufe empfindet. Auf diese Weise entstehen schwierige und schwankende Erwägungen, und nur derjenige überwindet alle Täuschungen, der den Tod wie alles Vergängliche des Daseins geringschätzen, den wahren und schon diesseitigen Segen der Gerechtigkeit verstehen lernt und bei der Hoffnung der Unsterblichkeit anlangt.

Hiemit will Vincenz den ganzen Umfang der praktischen Lebensweisheit und der scientia monostica umschrieben haben. Von den ersten natürlichen Regungen an durch alle seine

---

[1]) Spec. doctr. VI, 63: De spectaculis naturae; der Wert des Naturgenusses, dessen Anerkennung man jetzt so gern der Neuzeit allein vindiciren möchte, wird hier stark genug hervorgehoben.

persönlichen und gemeinschaftlichen Aeusserungen, Obliegenheiten und Stadien verfolgt er den sittlichen Trieb bis dahin, wo der Mensch von Leid und Freude und jedem Wechsel hin- und hergeworfen, seine letzte Sehnsucht aus jedem Verbande mit irdischen Gütern losreisst. Dazwischen liegen gegen 300 Rubriken, man darf sie zwar kein System, aber in ihrem Zusammenhange eine Nomenclatur der Ethik nennen.

Wir haben die Menge der Ueberschriften dieses Abschnitts mit Benutzung der meisten Momente in einen fortlaufenden Gedankenfaden aufnehmen wollen, der dann in der Tat ziemlich weit reicht. Wer alle diese Gesichtspunkte übersah, dessen Blick musste über die Mönchszelle hinausgehen, das Werden und Wachsen des Sittlichen, dessen Hemmungen und Förderungen mussten ihm im grossen vor Augen stehen; man erkennt den Verfasser des Erziehungsbuches wieder. Nun wolle der Leser die Fülle der Belegstellen hinzudenken; Dichter und Philosophen melden sich abwechselnd zum Wort, der Mehrzahl nach Heiden, die wir unmöglich alle aufzählen können. Die Griechen sind natürlich schwach vertreten; Plato wird selten genannt, häufiger Sokrates, die Stoiker und besonders Aristoteles, der jedoch hier noch nicht der Philosoph schlechtweg genannt und dessen ältere Ethik von der neuen, d. h. der damals erst bekannt gewordenen Nikomachischen, unterschieden wird. Unter den Lateinern stellen Cicero, Quinctilian, Macrobius, Varro, Valerius Maximus, Plinius, Boethius das stärkste Contingent; von den lateinischen Dichtern möchte kaum einer fehlen, Lucan, Tibull, Juvenal, Horaz, Martial, Plautus, Terenz, Persius, Statius u. v. A. werden ausgebeutet, auch die christlichen Dichter wie Juvencus, Sidonius, Prudentius vielfach benutzt. Aus der Reihe der Kirchenschriftsteller werden Lactanz, Augustin, Hieronymus, Hildebert, Richard hauptsächlich, doch mit Ausschluss aller Bibelstellen, herbeigezogen. Von Philologen ist dieser Citatenreichtum längst durchmustert worden, weil er teils vergleichenswerte Texte darbietet, teils Folgerungen erlaubt in Bezug auf den damaligen Umfang der klassischen Lectüre. Was ein einzelner unermüdlicher Leser wirklich erreichen konnte, muss im allgemeinen doch zu-

gänglich gewesen sein; auch anderweitig hat sich ja aus neueren Forschungen ergeben, dass das philologische Studium in einigen Schulen des Mittelalters weiter reichte als früher angenommen worden und als man bei der überraschenden Neuheit des späteren Humanismus wahrscheinlich finden möchte. Uns hingegen liegen hier einige andere Erwägungen nahe.

Mit sichtlichem Wohlgefallen schöpft Vincenz aus dem breiten Strome der Weltliteratur; wo so viele und so helle Stimmen laut werden, hält er gern die seinige zurück. Die zusammengehäuften Auszüge stellen einen consensus gentium et aetatum dar, der bis in den inneren Kreis christlicher Gedanken reicht, also den Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen zurücktreten lässt, zumal wenn die feineren Grenzlinien ununtersucht bleiben. Dass moralische Sätze weit leichter als Lehrbestimmungen für ähnlich oder selbst für unterschiedslos erklärt werden können, selbst wenn sie es nicht sind, ist eine Tatsache. Gegen Ende des 6. Buches lautet Nr. 128 die Ueberschrift: De contemptu mundi, womit nach der Kirchensprache die Erhebung des Geistlichen über das Säculare oder Weltliche gemeint war. Für diesen Grundsatz können freilich weder Empedokles, wenn er die Verachtung eines momentanen Ueberflusses empfiehlt, noch auch Cicero, wenn er rät, die Früchte der Gegenwart gering zu schätzen in Hoffnung auf den Erfolg, den die Nachwelt verheisst, als Gewährsmänner dienen. Etwas Anklingendes sagen sie aber doch und sind schon darum unserm Schriftsteller willkommen, welcher damit Gelegenheit erhält, den Umkreis des Gemeinsamen weiter vorzurücken. Und ähnlich verhält es sich mit dem Artikel Nr. 120: De fortuna, wo Terenz und Cicero über die Hinfälligkeit des Glücks und über die Bedingungen einer „gewissen“ schon im Diesseits erreichbaren Befriedigung zu Gehör kommen. Diesmal aber fügt Vincenz ausdrücklich hinzu, dass jene Männer, obgleich der göttlichen Gnade unteilhaftig und des rechten Glaubens entbehrend, dennoch durch einen Zug der natürlichen Vernunft bewogen worden seien, auf die vergänglichen Gaben der Zeit herabsehend, den Tugenden nachzujagen, von ihrem Erwerb Glückseligkeit und Voll-

kommenheit zu erwarten und mit noch höheren Hoffnungen sich der Zukunft nach dem Tode zu getrösten [1]).

So sagt Vincenz gelegentlich und sein einfacher menschenfreundlicher Sinn liess es ihn unbefangen aussprechen; für die Ethik lag darin die Rechtfertigung seines ganzen Unternehmens. Die Literatur bot einen ansehnlichen Vorrat moralischer Gemeinplätze, und diese sollten, nur nach Rubriken geteilt, wie auf einer Fläche sich ausbreiten, damit eine Umschau möglich werde über alles, was der sittlich angelegte Menschengeist aus sich selber geschöpft, der christlich geweckte aber bestätigt oder schärfer bestimmt hat. Und mit dieser Auffassung trat Vincenz noch nicht aus seiner Kirche heraus. Man nenne das Mittelalter exclusiv, herrisch, zur Verdammung und Verfolgung alles Fremdartigen bereit; es war dies alles im hohen Grade, nur in praktischer und moralischer Beziehung zeigte es sich zugleich empfänglich und weitherzig, denn es folgte dem Triebe einer Universalität, welche alles in sich aufnehmen will, was den Zwecken der Menschenerziehung Dienste zu leisten verspricht.

Der Abbé Bourgeat benutzt unsren Schriftsteller, um seine eigne schroff katholische und antiprotestantische Glaubensphilosophie aus ihm herzuleiten. Er nennt Vincenz den Bekenner eines primitiven und universellen Christentums, denn wie er die Idee der Einheit Gottes schon in der antiken Weltweisheit angedeutet gefunden: so sei er überhaupt bestrebt gewesen, die Früchte des Menschengeistes und dessen Erlebnisse in ihrer Vereinbarung mit den Zwecken der Offenbarung und Kirche nachzuweisen. Schrift, Tradition und Vernunft, statt in feindliche Mächte zu zerfallen, sollen auf einen gemein-

---

[1]) VI, 120: „Nam et ipsi, quamvis gratiae divinae gratificantis exsortes rectaeque fidei expertes essent, quodam tamen naturali rationis ductu, — quo etiam multa vera de unius deitatis aeternitate et animarum perpetuitate senserunt atque scripserunt, — ista fortunae bona vana et caduca despicientes, virtutum formam ex parte sectabant, per quam etiam ad felicitatem contendebant, quam etiam in praesenti vita virtutum perfectione se adeptos vel adepturos putabant et de futura sibi post mortem blandiebant."

samen Boden geleitet und von demselben Interesse einer christlichen Gesammtphilosophie umfasst werden. Die Tradition drückt selber nur ein Naturgesetz aus, es ist verkehrt, sie der Bibel oder der Vernunft entgegenzusetzen, — so urteilt Bourgeat [1]). Ein primitives Christentum finde ich bei Vincenz nirgends ausgesprochen, ausser in dem Sinne, in welchem es die Kirchenväter längst anerkannt hatten. Darin aber hat der Genannte gewiss Recht, dass Vincenz eine möglichste Ausdehnung wissenschaftlicher Erkenntnis innerhalb der kirchlichen Schranken einbürgern wollte. Nicht blosse Lesesucht und Sammlerfleiss machten ihn zum Encyklopädisten, sondern er folgte dabei einer ernsteren Gesinnung. Der kirchlichen Ueberlieferung getreu, wollte er diese mit dem allgemeinen Strom einer alten und neueren literarischen Tradition umgeben, damit beides innerhalb des kirchlichen Katholicismus zur Verwendung gelange. Natur und Lehre und Geschichte werden für ihn zu Abteilungen eines einzigen grossen Spiegelbildes der Wissenschaft, und diese soll sich der Kirche überlassen, weil sie keinen höheren Beruf haben kann, als von ihrem Standpunkt aus überschaut, gepflegt und verwaltet zu werden. Vincenz übte dieses literarische Amt mit Weitherzigkeit, und er berührte sich dabei mit den Tendenzen des kirchlichen Mittelalters selber, welches bei aller richterlichen Strenge doch die Neigung hatte, allen geistigen Vorräten und Vermächtnissen ein Unterkommen zu gewähren. Am meisten aber erschienen die Materialien der Moral zur Aufnahme geeignet, denn in dieser Richtung bot, was alte und neuere Gewährsmänner, vorchristliche und christliche Dichter und Schriftsteller bezeugt, so viele verwandte Anklänge, dass es sich in eine harmonische Gedankenreihe von humanistischer und zugleich kirchlicher Herkunft zusammenfügen liess.

Ich meine, wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen, indem wir auf die Entstehung einer gemeinchristlichen Ethik zurückblicken. Das Christentum hat ein neues Gottes- und Selbstgefühl geschaffen und eine andre Weltansicht hervor-

---

[1]) Bourgeat, Etudes sur V. de B., p. 64.

gebracht, aber es hat weder eine alleingültige Psychologie eingeführt, denn auch das Dogma ist nicht von einer einzigen psychologischen oder physiologischen Voraussetzung abhängig geworden, noch hat es die allgemeine Natur- oder Lebensordnung mit einer anderen vertauschen wollen. Soweit also die vorhandenen sittlichen Begriffe aus der Erklärung der Selenkräfte hervorgingen oder auf den Fortbestand gemeinsamer natürlicher oder bürgerlicher Rechte oder Verpflichtungen hingerichtet waren, konnte sich ihnen die christliche Lehre so wenig wie den wissenschaftlichen Bildungsmitteln auf die Länge verschliessen; indem die Gemeinschaft sich erweiterte, trat sie in den Bereich längst anerkannter Pflicht- und Kraftübungen ein, die sich wohl modificiren und anders wenden, aber nicht beseitigen liessen. Die Sittlichkeit der ersten Jahrhunderte ist eigentlich nur das Wirkenlassen des Glaubens und der Liebe; das verdüsterte Weltbild wird geeinigt, Natur und Freiheit gesondert, das Irdische dem Geistigen unterworfen, der Wert des Sinnlichen beschränkt; ein wahres Gut soll alle andren vergessen lassen; wo Glaube und Heiligung regieren, hat die irdische Sorge ihre Kraft, die Sinnenlust ihren Reiz, der Tod seine Schrecken verloren. Später aber reichte dieses Thema nicht mehr aus, der Eintritt in die Welt forderte zahlreiche andre gemeinsame Leistungen oder Fertigkeiten, es waren die Officien, von denen Ambrosius wortspielend bemerkt, quae nulli officiant, prosint omnibus [1]). Die Schrift des Ambrosius: De officiis ministrorum, ist in dieser Beziehung ebenso historisch merkwürdig, wie sie der Gesinnung ihres Urhebers Ehre macht; wie Ambrosius von der Herkunft eines ehrenhaft erzogenen Römers aus sich die praktischen Eigenschaften eines christlichen Lehrers und Bischofs anbildete: so soll der antike Pflichtcharakter ohne Bruch auf den neuen Boden verpflanzt werden. „Niemand wähne", behauptet Ambrosius, „dass die gegen-

[1]) Ambros., De offic. ministr. I, 8: „Nec ratio ipsa abhorret, quandoquidem officium ab efficiendo dictum putamus, quasi efficium, sed propter decorem sermonis una immutata litera officium nuncupari, vel certe ut ea agas, quae nulli officiant, prosint omnibus."

seitige Unterstützung darum weniger notwendig sei, weil Gott für alle sorgen will." Cicero wird bei dieser Bearbeitung der Moral niemals bei Seite gelegt [1]), aber die Tugenden, welche er empfiehlt, gehören nach seiner Erklärung nicht der alten Schule allein an, sondern weisen ein noch älteres biblisches Geburtsrecht nach, indem sie nach allen Seiten auf das Geziemende, Gemeinnützige und auf den Weg zur Vollkommenheit bezogen werden. Honestum, decorum, verecundia, beneficientia, modestia, liberalitas, benevolentia, castitas, — alle diese Namen werden willkommengeheissen und verwertet, in ihnen verzweigt sich der Stamm der virtutes cardinales, welche in der Mitte stehen und von Ambrosius zuerst angelegentlich erwogen und christlich interpretirt werden. Die Klugheit wird zum sittlichen Verstand, zur Frömmigkeit, die Tapferkeit wächst an Inhalt und Bestimmung, denn sie soll im Hause wie im Felde regieren und den Kampf mit allen feindseligen Gewalten des Fleisches bestehen; auch die Ausdauer ist Tapferkeit, auch die kräftige Befehdung der Leidenschaften stellt den christlichen Athleten dar. Nicht weniger muss die Gerechtigkeit als der innere Massstab für jede Gebür, die Mässigung als Sorge für das Angemessene und Wohltuende sich entwickeln. Allerdings hatte Ambrosius zunächst die Obliegenheiten der Kleriker im Auge, aber der Inhalt seiner Pflichtenlehre beansprucht zugleich eine allgemeine Gültigkeit; Vergleichungen und Beziehungen auf alle öffentlichen Bedürfnisse des Völkerlebens und der staatlichen Ordnung boten sich ohne Schwierigkeit dar.

Eine Schrift, kernhaft wie diese, verdiente sehr wohl als Trieb eines neuen kirchlichen Literaturzweiges fortzuwirken, sie wurde im Abendlande die Grundlage einer klassisch benannten, aber keineswegs heidnisch gemeinten Moraltheologie, welcher um ihrer praktischen Wichtigkeit willen auch von den Vertretern der strengen Kirchlichkeit der Zugang nicht versagt werden konnte. Und neben ihr entstand eine andere

---

[1]) J. Draesecke, M. Tullii Ciceronis et Ambrosii de officiis libri inter se comparantur. Aug. Taur. Loescher, 1875.

enger umschränkte, denn auch aus dem mönchischen Princip der Entsagung, des Gehorsams und der Weltlosigkeit ergab sich eine Anzahl von Stichworten und Regeln, die einen gewissen Ausbau und Abschluss in sich selbst suchten. Daher sehen wir zweierlei Traditionen neben einander fortgehen, die eine der asketisch gesteigerten, die andere der gleichsam weltlichen und doch christlich anzuerkennenden Moral; sie liessen sich weder zusammen leiten noch völlig trennen, die bekannte Unterscheidung der Vorschriften und der evangelischen Ratschläge war die natürliche Folge des doppelten Bestandes. Beiderlei Handlungsweisen forderten ihre eigne Pflege, die mönchischen Satzungen gestatteten keine Erweiterung; wohl aber konnten jene andern Anweisungen immer mehr in die Breite anwachsen und Verwandtes an sich ziehen bis zur Berührung mit dem asketischen Standpunkt.

Auch von andern Seiten wurde der Apparat der sittlichen Betrachtungen bereichert. Apologeten wie Lactanz waren geneigt, den ganzen christlichen Wandel unter den Gesichtspunkt einer von Christus selber angeführten höheren Pflicht- und Tugendübung zu stellen [1]). Prudentius, obgleich weit fester als jener mit dem Dogma verbunden, bewegt sich gern auf diesem Gebiet; er widmet der „Psychomachie“ ein höchst rhetorisches Gedicht, indem er die Sele als kampfgerüstet denkt; Glaube, Schamhaftigkeit, Nüchternheit, Wohltätigkeit heissen ihre Waffen, und mit ihnen hat sie die feindlichen Anläufe der Götzendienerei, der Wollust, des Zornes, der Schwelgerei und des Geizes zurückzuweisen [2]). Man gewöhnte sich auf mancherlei Art an die Zusammenstellung solcher Kräfte oder Gefahren. Diese ganze Hochschätzung dessen, was der Mensch aus eignem Wollen zu leisten unternimmt, geriet allerdings nachher mit der verschärften Sündentheorie in Collision; denn wenn der sündhaft verderbten Menschennatur das Vermögen überhaupt abgesprochen wird, von sich aus etwas Gutes zu vollbringen: so scheint damit der Tugendlehre der Raum, dessen sie zu ihrer Begründung bedarf, ent-

1) Lact., Divin. institutionum Lib. IV, c. 26.
2) Prudentii quae exstant ed. Cellarius, p. 356.

zogen zu werden. Gleichwohl hat sie sich auch in dieser Wendung aufrecht erhalten. Im Bewusstsein seiner sündhaften Schwäche vermag der Mensch auf Ruhm und Verdienst zu verzichten, indem er einen höheren Geist als das eigentlich Treibende und Productive in sich anerkennt; aber daraus folgt immer noch nicht, dass er auch die Tätigkeitsformen, welche ihm eine unentfliehbare praktische Notwendigkeit vor Augen stellt, und die durch ihre Namen schon anfeuernd auf sein Selbstgefühl wirken, als nichtssagend beiseite zu legen hätte. Die antiken Cardinaltugenden haben die Wand durchbrochen, welche ihnen der schroffe Augustinismus entgegen hielt. Augustin ist selber der beste Zeuge, bei aller Einseitigkeit war er ein zu universeller Kopf, um das Feld der sittlichen Begriffe neben den religiösen unbebaut zu lassen. Tugend und Pflicht, um sich allseitig zu entfalten, fordern eine Mehrheit der Impulse und Willensbestimmungen, auch setzen sie jederzeit eine Selbstkraft von Seiten des Täters voraus. Diese bestreitet Augustin, er hat daher grosse Schwierigkeit, jene einfache Gestalt sittlicher Selbstbetätigung, deren Inhalt er nicht entbehren will, in sein religiöses System aufzunehmen. Dennoch schliesst auch er sich an die überlieferten Namen an, um die menschlichen Willenskräfte durch das christliche Geistesprincip zu beseelen; es ist die Liebe, in der sie ihr einheitliches Band empfangen sollen. Die Liebe soll als Einheit aller sittlichen Tugend erstarken, und sie vermag es, wenn sie mit besonnener Mässigung sich ihrem Gegenstand hingiebt, wenn sie duldend und tapfer im Kampfe ausharrt, wenn sie mit gottähnlicher Gerechtigkeit die menschlichen Dinge beherrscht und endlich als Klugheit einer sittlichen Zweckmässigkeit in allem Handeln Vorschub leistet. Es war Beides möglich, entweder das christliche Princip in jene vier Formen und Arten einzuführen, oder diese dergestalt zu steigern und zu erweitern, dass sie mit ihm zusammentrafen, mochte auch in beiden Fällen noch ein disparates Verhältnis übrig bleiben. Weniger als Augustin war Gregor der Grosse durch dogmatische Voraussetzungen gehemmt, er muss als der eigentliche Fortsetzer der Pflichtenlehre des Ambrosius betrachtet werden, und seine Moralia werden durch den prak-

tischen Zweck des Schriftstellers auf eine Menge kirchlicher Obliegenheiten hingeleitet [1]).

Das ganze Lehrstück war immer noch sehr im Werden, befand sich aber seitdem doch auf einer unangefochtenen Bahn. In den Sentenzen des Isidorus erscheint das Material bedeutend erweitert. Indem die Tugend sich ihr eignes Gegenteil zur Seite stellt, wird es nötig, zwei entgegengesetzte Richtungen zu übersehen. Die systematische Anlage fehlt durchaus, doch wird im einzelnen geordnet, gruppirt und combinirt. Die Sünden zerfallen in schwere und leichtere, in öffentliche und geheime; es muss gesagt werden, welchen Anteil das Denken und das Wort, die Sinnlichkeit und Macht der Gewohnheit und das Gewissen an der Handlungsweise habe. Die Absicht und Gesinnung des Handelns, intentio animi [2]), hatte schon Augustin als das Unterscheidende hervorgehoben, fortan bleibt sie als der allein richtige Wertmesser aller Wirksamkeit stehen. Und ebenso bedarf jedes Betragen, soweit es auf Personen Beziehung hat, der persönlichen Anwendung, es ist eine „Discretion", durch die es erst löblich und heilsam wird [3]). Fehler und Tugenden haben beide ihren eignen innern Naturverband, sie entspringen aus einander und sammeln sich wie feindliche Streitkräfte, aber der Kampf, den sie eröffnen, bleibt ein ungleichartiger, weil jene weit leichter als diese von Statten gehen. Fehler werden durch Täuschungen und sinnliche Reize begünstigt, Tugenden fordern Anstrengung, auch steigert sich dadurch das Unheil, dass die erstern häufig in der Gestalt der andern einhergehen, oder dass Tugenden bei indiscreter Ausführung selbst wieder zu Sünden werden. Von den Menschen muss gesagt werden, dass sie aus der Tugend selber ihre Sünde nähren, an der sie zuletzt zu Grunde gehen,

---

[1]) S. Neander, Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik, S. 228 ff. Wuttke, Sittenlehre, Bd. I (1. Aufl.), S. 139 ff.

[2]) Isidori Sententiar. lib. II, c. 27: „Oculus hominis intentio operis ejus est. Si ergo intentio ejus bona est, et opus intentionis ipsius bonum est. — Bona est ergo intentio, quae propter Deum est, mala vero, quae pro terreno lucro aut vana gloria est."

[3]) Ibid. lib. III, c. 43.

während es Gott überlassen ist, aus dem menschlichen Abfall vermöge seiner allmächtigen Kunst wieder rettende Kräfte zu erwecken [1]). Solche Bemerkungen leiteten schon tiefer in das Innere ethischer Betrachtung, daneben wird wieder alles locker. Auf eine bunte Mischung sittlicher Uebungen folgen gewisse Hülfsmittel zur Ueberwindung des Unsittlichen, wie Gebet, Contemplation und Lection; dann führt die Rede zu den Verbindlichkeiten des Mönchslebens, bis zuletzt kirchliche, bürgerliche und rechtliche Ordnungen, Zucht und Gehorsam an die Reihe kommen. Als Lasternamen werden, obgleich noch ohne bestimmte Zählung, vornehmlich jactantia, invidia, superbia, gula, cupiditas vorgeführt; zur Beurteilung des Rechten dient zweierlei, intentio und discretio. Eröffnet wird die Gedankenfolge durch Sentenzen über Weisheit, Glaube, Liebe und Gnade.

Einige spätere gleichartige Schriften zeigen schon einen festeren Körper. Alcuin war strenger Katholiker und lässt den vorchristlichen Hintergrund vergessen; sein kurzes moralisches Handbüchlein beschreibt den Verlauf, welcher vom Glauben aus durch Busse, Bekehrung, Fasten, Almosen und im Kampfe mit den acht Formen der Sünde zum persönlichen Besitz des Guten führt [2]); das Ziel ist herrlich, denn es ist die Tugend selber als rechte Beschaffenheit der Sele, Zierde der Natur, Zweck des Lebens, Frömmigkeit der Sitten, Cultus der Gottheit, Ehre des Menschen, Verdienst zur ewigen Seligkeit [3]). Kirchlich war sie damit vollkommen gerechtfertigt, mit den Ehren der Religion sollte sich der Wert persönlicher Heiligung und Tüchtigkeit, ja der Adel der Natur selber auf sie übertragen. Ein Charakter der Verdienstlichkeit, obgleich früher verpönt, stellte sich bald genug wieder ein. Ausführlich und in allgemeinerem Sinn wird das Thema etwas

---

[1]) Ibid. lib. II, c. 33 sqq.

[2]) Alcuini De virtutibus et viciis, c. 14: „De non tardando converti ad Deum. — Forte respondes: cras cras. O vox corvina! Corvus non redit ad arcam, columba redit."

[3]) Ibid. c. 35: „Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum pietas, cultus divinitatis, honor hominis, aeternae beatitudinis meritum."

später von Rhabanus Maurus behandelt. Der menschliche Wandel gleicht einer Rennbahn um den höchsten Preis, seit Adam das Paradies verlassen musste, haben sich verderbliche Feinde dem Heile seines Geschlechts entgegengeworfen, acht an der Zahl und jeder mit einem grossen Gefolge hinter sich. Mag die Taufe schon die ererbten Gebrechen und Verschuldungen getilgt haben: so befindet sich doch jeder Christ im gleichen Falle; kaum in die Jahre der Reife eingetreten, sieht er sich jenen unheilvollen Angriffen ausgesetzt; jeder böse Dämon fordert Waffen zur Abwehr, so viel Streiche und Wunden, so viel Heilmittel sind erforderlich. Es gilt allen dämonischen Anfällen die Spitze zu bieten, aber möglich wird dies erst unter einer kirchlich-asketischen Uebung (conversatio religiosa) und sodann durch eine contemplative, über die Welt der Erscheinungen und Genüsse erhobene Geistestätigkeit. Der Glaube mit seinen christlichen Folgerungen eröffnet den Weg zur Tugend. Diese aber kann nicht genug gepriesen werden; „alle Tugend", sagt Rhabanus, „ist heilig, ein göttliches Ding, unkörperlich und rein", selbst unlautere Gemüter vermögen sie nicht zu schädigen, werden vielmehr von ihr gebessert; durch ihren Anteil wird das Schwache gestärkt, das Todte aufgerichtet, das Kranke geheilt, das Feindliche versöhnt, Leib und Sele geheiligt. Niemand besitzt sie als aus Gott, aber unfreiwillig wird sie auch keiner erlangen und keiner verlieren, den nicht der eigne Wille darum betrogen hat [1]). „Dass aber", fährt der Schriftsteller fort, „vier principale Tugenden anzunehmen seien, haben die Philosophen längst gewusst und die Unsrigen bestätigt, auch kann niemandem das Sacrament der Vierzahl unbekannt sein; vier Weltgegenden, vier Buchstaben des Namens Adam,

---

[1]) Rhaban. Maur., De vitiis et virtutibus lib. II, p. 6: „Virtus namque omnis sancta, res est divina, incorporea rursus atque mundissima. Quam mentes inquinatae non inquinant, sed ipsa inquinatas emaculat, cujus participatione firmantur infirma, suscitantur mortua, sanantur infirma, corriguntur prava, reconciliantur adversa. Hanc non habet nisi Deus et is cui dederit Deus, quae in animo habitat, sed animam corpusque sanctificat, ad quam nullus accedit invitus, quam nullus amittit nisi propria voluntate deceptus."

vier Elemente des Körpers und Affectionen der Sele, vier Flüsse des Paradieses und vier Evangelien, — überall kehrt derselbe Stempel der Vollkommenheit wieder.“ [1]) Das dritte Buch der Schrift liefert nun eine Art von moralischer Therapie, in welcher die Fehler und Laster nach Gattungen, Arten und Individuen geordnet werden, überall mit Angabe ihrer Merkzeichen, aus denen sich ergeben soll, wie ihnen beizukommen sei.

Durch solche Zusammenstellungen erlangte die Ueberlieferung der sittlichen Begriffe eine gewisse Consistenz, wenn auch eine weit geringere, als die eigentlichen Glaubenssätze längst erreicht hatten. Man verfügte über zahlreiche Namen, unter denen das sittliche Handeln auftreten müsse, um im Streit gegen die ebenso vielteilige Macht der Sünde obzusiegen. Die Entwürfe konnten sehr ungleich ausfallen, es war nicht einmal entschieden, ob man bei der Entwicklung das christliche Princip voranstellen oder erst im Verlauf herbeiziehen müsse, ob es richtiger sei, vom Geist und Glauben oder von der Natur auszugehen. Die kirchliche Moral aber wurde wesentlich eine Tugend- und Lasterlehre, sie allein bildet einen Stamm; in ihr sind zugleich die Pflichten enthalten, weil alles tugendhafte Handeln zugleich vorschriftlich gebunden wird; eine besondere Güterlehre aber, wie sie Neander in seiner Geschichte der Sittenlehre heraushebt, ist noch nirgends angelegt. Umsomehr erhob sich die Tugendidee zu hohen Ehren, sie drückt eine Betätigung aus, ohne die niemand Gott wohlgefällig wird; die Vierzahl ihrer Gestaltungen wurde willig aus den Händen der alten Philosophie entlehnt, und wenn Rhabanus Maurus keinen Anstand nahm, sie mit Prädicaten zu rühmen, welche in dogmatischem Zusammenhange vielmehr der göttlichen Gnade hätten beigelegt werden müssen: so beweist er damit, wie sehr es im Interesse der kirchlichen Praxis lag, ein halb rohes und fahrlässiges, halb träumerisches Geschlecht moralisch anzuspornen mit der Vorhaltung, dass jeder sich selbst anzuklagen habe, wenn ihm mit dem eignen Verdienst auch das Heil abhanden komme.

---

[1]) Ibid. lib. II, c. 10.

Im 12. und 13. Jahrhundert sah sich die Kirche noch stärker zu einer solchen pädagogischen Wirksamkeit herausgefordert, sie stellte alle Kräfte in ihren eignen Dienst. Es war noch die Zeit der Fortschreitung, der Geist des Mittelalters glaubte noch an sich selbst und an das Recht aller in ihm lebendigen Bestrebungen, ohne durch unheilbare innere Spaltungen erschüttert zu sein, und besonders Frankreich bot den Schauplatz vielseitiger Rührigkeit. Schule und Kirche, Mönchtum und Rittertum befanden sich in wetteifernder Anstrengung. Welcher Wert grade im Zeitalter des Vincenz auf die Einschärfung der Tugendvorschriften gelegt wurde, lässt sich noch auf andere Weise dartun. Die Darstellung sittlicher Schönheit und sündhafter oder diabolischer Misgestalt war in die Symbolik der Baukunst übergegangen, sie wurde zur Ausschmückung der grossen Dome immer reichlicher verwendet. Einst hatte Rhabanus Maurus von sanctae virtutes gesprochen, jetzt wurden sie als solche personificirt und ihren unheiligen Widersachern, den Lastern, gegenübergestellt. Einladende und abschreckende Figuren sollten schon an den Eingängen der grossen Münster oder in den Vorhallen der Kreuzschiffe dem Beschauer mahnend entgegentreten; symbolische Gestalten gesellten sich zu den historischen, um die ganze Encyklopädie sittlich-religiöser Erfahrung zu veranschaulichen. An der berühmten Kathedrale zu Chartres, die im Laufe des 13. Jahrhunderts ausgebaut wurde, finden sich vierzehn Statuen mit den Namen löblicher Eigenschaften oder hoher Lebensgüter, sie bedeuten: virtus, libertas, honor, velocitas, fortitudo, concordia, amicitia, majestas, sanitas, securitas, bei welcher Auswahl freilich begriffliche Strenge nicht massgebend gewesen ist; an andern Stellen des Gebäudes sind noch crudelitas, justitia, curiositas angebracht. Aehnliche moralische Schaustellungen enthalten die Dome zu Amiens, zu Paris und in Strassburg, in welchem letzteren zwölf gegensätzliche Paare abgebildet sind. In einem und demselben Bauwerk sind mehr als hundert Statuen, sämmtlich Tugenden und Fehler repräsentirend, nachgewiesen worden [1]).

---

[1]) Belege zu dem Obigen liefern J. Kreuser, Der christliche

Im Zusammenhang mit diesen Illustrationen tritt auch die Sentenzensammlung des Vincenz in ihr volles Licht, sie liefert zu den zahlreichen Versinnlichungen der Kunstsymbolik ein literarisches Seitenstück. In der Ueberlieferung fand er eine Reihe von Vorstellungen, Gesichtspunkten, Weisungen vor, seine eigne Vielbelesenheit setzt ihn in den Stand, sie in eine weitreichende moralische Concordanz aufzunehmen. Die Literatur aller Zeiten lässt er ihre Beiträge liefern, weil sie überall ein Interesse für das Gute verrät. Mit Cicero und Seneca, die niemals vergessen waren, will er alle Stimmen der Philosophen und Dichter zu Gehör bringen, damit sie von einem sittlichen Geschmack Zeugnis geben, der sich mit den Erklärungen der christlichen Schriftsteller berührt, von einem Sinn für das Gute, welcher auf dem Boden der Kirche vollständig gewürdigt und genossen werden soll. Keine ernste Mahnung soll verloren gehen, kein wohllautendes Wort ungenutzt verhallen.

Je mehr nun ferner das Material der Ethik sich erweiterte, desto mehr forderte es seinen eignen Betrieb und entfernte sich von dem Bereich des Dogmas, wie es sich in scharfen und schlechthin gültigen Bestimmungen abgeschlossen hatte; daran knüpft sich eine zweite für uns wichtige Beobachtung. Die ungleiche Beschaffenheit dieser beiderseitigen begrifflichen Charakterbilder ist eine längst anerkannte Tatsache. Man denke beispielsweise an die damals so nachdrücklich hervorgehobene Discretion, welche von Bernhard von Clairvaux als die wahre Handhabe der Tugendübungen, moderatrix et auriga virtutum, empfohlen wird [1]). Was sie sei, liess sich nur zur Hälfte definiren, zur andern musste es durch Vorbild und praktische Anleitung erläutert werden, und ähnliche Hülfsmittel waren überhaupt unentbehrlich, weil es eben eine Grenze giebt, wo die Ethik aufhört lehrbar zu sein,

Kirchenbau, Bd. I, Bonn 1851, S. 302 ff. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter, Bd. IV, S. 297 ff., 2. Aufl. Félicie d'Aysac, Les statues de portrait de Chartres, Par. 1849. Revue archéologique, Tome VI, p. 497. Didron, Iconographie chrétienne, lib. I, Histoire de Dieu, p. 475.

[1]) Vgl. Isidori Sententiar. lib. II, cap. 27; III, cap. 43.

wo sie sich durch eignes Handeln und Erleben ergänzt. Das Dogma war hart und exclusiv geworden, die Moral bewegte sich in laxeren Formen, in weit weniger ausgeprägten Begriffen, die aber geeignet waren, sich immer mehr durch Analogien und Teilvorstellungen zu bereichern. Bisher hatte sich die Tugendlehre in einer Reihe eigner Schriften fortgepflanzt, in ihnen stellt sie einen gemeinsamen Stoff dar, zwar auch einen gegensätzlich entwickelten, aber im Vergleich mit dem Dogma einen viel weicheren, dehnbaren und friedlich überlieferten. Auch Vincenz hält die beiden diesem Gegenstande gewidmeten Bücher seines Speculum doctrinale unabhängig von der eigentlichen Theologie, die überall biblische Beweise sucht. Und doch konnte es dabei nicht auf die Länge bewenden, die Sittenlehre musste eine engere Verbindung mit dem religiösen und dogmatischen Standpunkt aufsuchen, wenn überhaupt die kirchliche Wissenschaft als Ganzes zusammengefasst werden sollte. Die Scholastik hat auch diesen Schritt gewagt, wir würden ihr Verdienst unterschätzen, wollten wir von diesem Beweise ihrer universellen Geistesarbeit und von der Ausweitung ihres wissenschaftlichen Rahmens absehen. Die erste scholastische Epoche hat in dieser Beziehung nur vorbereitend und durch grelle Behauptungen aufregend gewirkt. Männer wie Anselm bewegten sich fast ausschliesslich auf dem metaphysisch speculativen Gebiet; Petrus Lombardus hat die Cardinaltugenden und einige andre verwandte Lehrstücke seinem Compendium kurz eingeschaltet. Nur von Abälard, dem kritischen Denker und leidenschaftlich erregten Heidenchristen, war die ethische Frage scharf und selbständig ins Auge gefasst worden. Auch er ging wie Vincenz auf die Alten zurück, aber nicht allein, um das sittliche Streben als Gemeingut der Literatur, auch der vorchristlichen, nachzuweisen, sondern in der weit bestimmteren Absicht, um das sittliche Princip schon in der antiken Philosophie seiner Reinheit nach wiederzufinden. Sokrates und Plato wurden idealisirt und über den Standpunkt des lohnsüchtigen Judentums erhoben. Die Intention, erklärt Abälard an Augustin anknüpfend, ist die Sele aller Tätigkeit, sie allein verleiht oder entzieht den an sich gleichgültigen Handlungen

den sittlichen Wert, welcher dann freilich noch durch den Einfluss des Urteils bedingt sein kann. Gut ist wer ohne selbstische Ansprüche das Gute um seiner selbst willen sucht und liebt und wer niedrigen Antrieben widersteht; denn selbst die andringende Sinnlichkeit bringt die Sünde noch nicht mit, so lange der sittliche Wille die Oberhand behauptet [1]). Abälard warf Schlaglichter um sich her, und unbrauchbar waren seine Gedanken keineswegs, sie reizten und weckten andere; der gescholtenen Lohnsucht konnte eine eigentümliche religiöse Wendung gegeben werden, auch traten Freiheit und Natur, Gesetz, Gehorsam und Autorität und ähnliche Momente in den Vordergrund der Untersuchung. Jedoch wurde zugleich in den durch ihn veranlassten Streitverhandlungen eine sehr ernste Alternative nahe gelegt. Wären Abälards Tendenzen, unfertig und ungleichmässig wie sie waren, damals durchgedrungen: so würde die Moral noch weit mehr als bisher verselbständigt, vielleicht nahezu emancipirt worden sein. Sollte dies nicht geschehen: so wurde es nötig, auf den kirchlich religiösen Standpunkt zurückzulenken und von dort aus auch jenes andre Gebiet zu überschauen. Und eben darin lag der Anstoss zu einer ins Grosse gehenden und conservativen Systembildung, welche der kritisch gesinnte Abälard auch in dieser Beziehung indirect herbeiführen half. Zwar das System als solches ist keineswegs das Zaubermittel, welches durch sich selber schon die innern Fragen zu lösen vermag; hat es doch — und grade die Scholastik beweist dies — die Schwierigkeiten der Beurteilung eben so oft verdeckt als klar gelegt. Wohl aber gewährt die Systembildung den unendlichen Vorteil einer Uebersicht, immer drängt sie zur Vollständigkeit und ruft den Geist aus der Vereinzelung des Erkennens zurück, immer eröffnet sie einen weiten Raum, in welchem alle zur Sache gehörigen Momente Stellung nehmen. Was im System Aufnahme gefunden, bleibt zwar noch der Willkür der Reihenfolge, Ordnung und Unterordnung ausgesetzt, aber ignorirt darf es nicht mehr werden.

---

1) Neanders Vorlesungen über Geschichte der Ethik, S. 274 ff. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter, Bd. I, S. 190 ff.

Unsere Nachweisungen haben bis dahin geführt, wo sich der kirchliche Geist aller theoretischen und praktischen Interessen, deren er damals überhaupt fähig war, bemächtigt hatte. Nach oben hin das alte Dogma, einem festen Gewölbe ähnlich, nach unten eine teilweise schon gegliederte, teilweise noch roh angehäufte Menge moralischer Vorstellungen, dazwischen eine verknüpfende Anthropologie und Sacramentslehre, — alle diese Bestandteile sollten in den weiten Umkreis kirchlicher Wissenschaft eintreten. Es war eine Arbeit der Composition, deren Verdienst und Schwäche erst richtig beurteilt werden kann, nachdem die Beschaffenheit der ihr dargebotenen Materialien zuvor erkannt ist.

Für die Ethik ist Thomas von Aquino der eigentliche Systematiker, aus ihm schöpft auch das Speculum morale, welches uns in dem zweiten Stück dieser Abhandlung beschäftigen und Gelegenheit geben wird, auf die Werke des Vincenz und deren Ausgaben nochmals zurückzukommen.

[Heidelberg, im November 1876.]

Ueber die beiden Principien des Protestantismus.

Antwort auf eine 25 Jahre alte Frage.

Von

Albrecht Ritschl.

In dem 24. Jahrgang (1851) der Theologischen Studien und Kritiken, Heft 2, S. 408, hat Herr Carl Beck, Archidiakonus zu Reutlingen (jetzt Prälat zu Hall in Würtemberg) eine Anfrage an Ullmann über das Princip des Protestantismus gerichtet. Dieselbe bezog sich darauf, seit wann und von wem sich die Distinction zwischen dem formalen und dem materialen Princip des Protestantismus herschreibe, welche man gewohnt sei, als eine Aufstellung der Reformatoren oder wenigstens der alten lutherischen Dogmatiker anzusehen. Beck constatirt nun, dass die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in Luthers Schmalkaldischen Artikeln als der Hauptartikel bezeichnet ist, und dass die ausschliessliche Normalität der heiligen Schrift für die Feststellung der kirchlichen Lehre ebendaselbst angedeutet und darnach in der Concordienformel ausgesprochen wird. Er berichtet dann ganz richtig, dass diese beiden Gedanken durch die lutherischen Dogmatiker bis auf Hollatz hin nicht in die gegenseitige Beziehung gebracht worden sind, deren Bedeutung man durch ihre Bezeichnung als materiales und formales Princip des Protestantismus ausdrückt. Endlich vermutet er, dass dieses Resultat erst im 18. Jahrhundert erreicht sei, und zwar, wie die wissenschaftliche, an den Kantianismus erinnernde Terminologie annehmen lasse, in dem letzten Drittel desselben. Die an Ullmann gerichtete Anfrage um Bestätigung oder Be-

richtigung dieser Annahme ist seit 25 Jahren, so viel ich weiss, von niemand beantwortet worden. Um so ungehinderter ergeht sich das Vertrauen auf die Brauchbarkeit der Distinction zum Verständnis der Reformation und ihrer directen Folge, des Protestantismus. Ich freilich teile dieses Vertrauen nicht, vielmehr habe ich gegen jene Formel Widerspruch erhoben (Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 162 bis 165). Aus mir heraus habe ich auch kein Bedürfnis empfunden, dem Ursprung jener „apokryphen" Distinction nachzuforschen. Durch einige jüngere Fachgenossen bin ich jedoch angeregt worden, der Herkunft der Distinction nachzugehen, und mit Unterstützung des Herrn Lic. theol. Kattenbusch, der die äussersten Fäden aufgespürt hat, ist es mir gelungen folgendes zu ermitteln.

Die Formel ist auch im 18. Jahrhundert nicht nachweisbar, und die in der Distinction auftretenden Prädicate dürften schwerlich von Kant entlehnt sein, da sie, wenn auch in anderer Beziehung, in der lutherischen Schultheologie vorkommen. Der alte Baier (Compendium theologiae positivae, prolegomena I, 25) unterscheidet als Objecte der Offenbarungstheologie das materiale, nämlich res revelatae, quae in theologia revelata cognoscuntur, und das formale, nämlich principium et ratio cognoscendi, unde pendet cognitio rerum, quae in theologia revelata proponuntur, also die revelatio divina. Die Verbreitung gerade dieses unzählige Male aufgelegten Compendiums macht es wahrscheinlich, dass die vorliegende Distinction aus ihm entlehnt wurde, als die Collision zwischen Rationalismus und Positivismus in der Theologie die Aufmerksamkeit darauf hinlenkte, nach welchen entscheidenden Gründen man sich als protestantisch zu beurteilen habe. Dieser Fall trat am Anfang unseres Jahrhunderts ein auf Anlass der Predigt Reinhards am Reformationsfeste 1800. Reinhard sprach in derselben aus, dass „unsere Kirche ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christus schuldig sei; dass dadurch unsere Kirche ihre Gestalt gleich bei ihrem Entstehen empfing". Unter denjenigen nun, welche hiegegen Widerspruch einlegten, ist für unsern Zweck von besonderer Wichtigkeit Gabler.

In zwei Recensionen jener Predigt (in seinem Journal für theologische Literatur, Bd. I, 1801, S. 569. 588) machte er geltend, dass „das Dogma von der freien Gnade Gottes zwar Luthern vorzüglich interessirte, dass man aber aus demselben keine bleibende protestantische Grundsätze und immerwährende Kennzeichen eines Protestanten ableiten könne. Luther sei von einem höhern Gesichtspunkte als dem eines blossen Dogma ausgegangen, nämlich von der evangelischen Freiheit in Glaubenssachen. Dieses sei das höchste protestantische Princip als Basis alles Protestantismus; ihm mussten auch die wichtigsten Lieblingsdogmen Luthers untergeordnet, nicht aber gleichgesetzt werden; denn auch Luther wollte nicht lutherisch sein (!), ohne sofern er die heilige Schrift rein lehrte; die Wichtigkeit der Gnadenlehre für ihn sei zufälligerweise durch den Streit über den Ablass hervorgerufen worden." In diesem Zusammenhang überrascht die Einmischung der heiligen Schrift. Sie wird in einem unmittelbar folgenden Aufsatze Gablers dadurch erläutert, dass „die Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen für sich allein nicht den Protestantismus, sondern nur den Rationalismus feststelle. Zu jenem gehöre noch die Anerkennung der heiligen Schrift als einziger untrüglicher Richtschnur unsres Glaubens und Lebens, was mit dem Rationalismus unvereinbar sei; also beide Grundsätze zusammen machen erst die Basis des Protestantismus aus." Uebereinstimmend hat sich Gabler kurz vorher in einem Aufsatz seines Journals: „Ueber die Grenzen der protestantischen Kirchengewalt über die Religionslehrer in Glaubenssachen" (S. 457. 472) — ausgesprochen, indem er den Grundsatz der absoluten Autorität der heiligen Schrift näher auf die Freiheit ihrer Auslegung nach richtigen Auslegungsregeln hinausgeführt hat.

In diesem Gedankenzusammenhang kommt zwar die Distinction nicht zur Geltung; indes ist nicht nur diese Controverse mit Reinhard ein Zeichen einer eigentümlichen Fragestellung, von welcher vorher keine Spur vorkommt, sondern später wird sich dieselbe als einflussreich für die uns beschäftigende Sache erweisen. Die Distinction selbst aber begegnet uns zuerst bei demselben Gabler in einer Recension

über die zweite Ausgabe von Ammons Summa theologiae christianae (a. a. O., Bd. V, 1810, S. 594 ff.). Hier aber handelt es sich nicht um Principien des Protestantismus, sondern um principium materiale et formale theologiae christianae, und zwar um das Verhältnis dieser Bestimmungen zum fundamentum fidei. Für das Fundament des Christentums oder den Mittelpunkt der christlichen Religion erklärt er einen Lehrsatz, auf den sich alle übrigen Lehren beziehen würden oder der ihnen mittelbar oder unmittelbar als Quelle diente. Ein solches materielles höchstes Glaubensprincip, welches man gesucht habe, um dadurch die Dogmatik als Wissenschaft zu begründen, sei aber nicht möglich anzugeben, wenn die christliche Glaubenslehre ihren positiven Charakter behalten, und nicht in blosse Vernunftreligion verwandelt werden soll. Aus diesem Grunde sei der Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben zwar mit Luther für den locus praecipuus fidei christianae, nicht aber für das summum principium materiale theologiae christianae zu halten. Deshalb habe man sich auf ein formelles Princip der christlichen Dogmatik zu beschränken, welches als Regel der Beurteilung dessen dient, was zum wahren christlichen Glauben gehört, und dieses formelle Princip sei ein doppeltes, ein philosophisches, um die Ansprüche der Vernunft bei der Construction der Dogmatik zu befriedigen, und ein hermeneutisches, um den Misbrauch der Bibel in der Dogmatik zu verhüten.

Diese Bemerkungen Gablers sind also die ersten Spuren einer Fragestellung, die keiner der folgenden Theologen so beantwortet hat, wie er. Vielmehr treffen wir demnächst auf verschiedene Versuche, nicht bloss ein formales, sondern auch ein materiales Princip für die Dogmatik aufzustellen. Nämlich zunächst erklärt Bretschneider (Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche 1814, 2. Aufl. 1822, 1. Tl., § 9), dass die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche kein System der Glaubenslehre darstellen, aber die Materialien dazu enthalten, und zwei Principien aufstellen, ein formales und ein materiales. Das formale bestimmt, unter welchem Gesichtspunkt die christliche Lehre anzusehen sei,

nämlich als göttliche Offenbarung, deren Codex, die heilige Schrift, als das einzige Kriterium der Wahrheit aller Religionslehren aufgestellt wird. Das materiale Princip bestimmt die Grundlehre, welche als regulativ für alle andern Lehren gilt, und dieses ist die Lehre von der Erbsünde und die daraus entspringende Notwendigkeit der Erlösung durch Christus durch den Glauben ohne Werke, oder die Lehre von Christus als dem Erlöser von der Schuld und Strafe der Sünde. Das letztere Princip umfasst das erstere, da das Verderben der Sünde einen göttlichen Unterricht in der Religion notwendig macht; aber umgekehrt beruht auch die Zuverlässigkeit des materialen Princips auf dem Offenbarungswert der heiligen Schrift. Es ist klar, dass hier die Principien der lutherischen Dogmatik bezeichnet werden und dass Bretschneider in Abweichung von Gabler ein materiales Princip der lutherischen Dogmatik und zwar in der angegebenen Weise aufstellen konnte, weil er es nur als regulativ, nicht aber wie Gabler als constitutiv oder organisirend auffasste. — Um die Principien der theoretischen oder dogmatischen Theologie handelt es sich auch bei Wegscheider (Institutiones theologiae christianae dogmaticae, 1815, § 22). Er bestimmt also als summum principium materiale oder als summa fidei den Satz: Deus rerum omnium auctor atque gubernator omnibus hominibus per Jesum Christum viam et rationem patefecit ad salutem aeternam adipiscendam. Hieraus sollen sich die vier Teile des Systems Bibliologie, Theologie, Soterologie, Eschatologie ergeben. Das formale Princip wäre idea dei, qualis ex ipsa legis moralis conscientia menti nostrae insita, adstipulante scriptura sacra cognoscitur. In der fünften Ausgabe des Buches (1826) finden sich neben diesen Aufstellungen, die der Ansicht des Verfassers entsprechen, auch noch solche, welche der symbolischen Lehrweise accommodirt sind. Hiernach lautet das materiale Princip der Dogmatik: Deus triunus generi humano per peccatum originale penitus depravato per Jesum Christum theanthropon, morte expiatorio defunctum, viam et rationem patefecit, qua homines per fidem in morte illa vicaria collocatam, adiuvante spiritu sancto, gratiam dei et salutem aeternam amissam recuperare possint, — das formale Princip:

sententia de universo scripturae sacrae argumento, quod modo supranaturali a deo revelatum esse creditur. Von welcher Ausgabe des Buches an diese Formeln aufgenommen sind, habe ich nicht ermitteln können.

Diese Mitteilungen stellen fest, dass die Distinction eines formalen und eines materialen Princips der Dogmatik fast gleichzeitig von zwei verschiedenen Theologen sowohl auf die positiv-lutherische, wie auf die rationale Ausführung derselben angewendet worden ist. Es lässt sich allerdings nicht positiv beweisen, dass Beide nur durch Gablers Vorgang auf diese Betrachtungsweise hingeleitet worden sind; denn keiner von ihnen beruft sich ausdrücklich auf diesen Vorgänger. Wenn dieses also nicht aus Rücksichten der zeitlichen Nähe und des gegenseitigen Verkehrs jener Männer wahrscheinlich ist, so drängt sich die Vermutung auf, dass die Distinction von Baier entlehnt ist. Dieser nämlich wird in einem Aufsatze des Gablerschen Journals (Bd. V, Stück 3, S. 470): „Verdient unser kirchlich-theologischer Lehrbegriff den Namen eines Systems?“ — ausdrücklich citirt, einem Aufsatze, den Wegscheider in der ersten Ausgabe seiner Dogmatik anführt, und der wahrscheinlich von ihm selbst verfasst ist. Hingegen ist es ausser Zweifel, dass de Wette (Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1816) zu der Terminologie durch Gabler geführt worden ist, auf dessen Controverse mit Reinhard er sich (§ 20) ausdrücklich beruft, da er durch den Gebrauch der Distinction dieselbe schlichten zu können und den Meinungen beider zugleich gerecht zu werden überzeugt ist. Ehe aber auf diesen § 20 einzugehen ist, erwähne ich, dass de Wette in § 8 in einer Reihe historischer Erörterungen über den Protestantismus folgendes ausspricht: „Luther erscheint bei seinem ersten Auftreten in jener Lebendigkeit und Regsamkeit des Gewissens als das reinste Bild christlicher Selbständigkeit. Die Idee des Glaubens und das Zurückgehen auf die heilige Schrift als einzige Quelle der Wahrheit enthält alle Gegensätze gegen den Katholicismus und alle Bedingungen des erneuerten christlichen Lebens.“ Glaubt man demgemäss erwarten zu dürfen, dass diese beiden Factoren der Reformation Luthers

in § 20 (Princip und Charakter des Protestantismus) in der bekannten Weise als die beiden Principien der Gesammterscheinung formulirt würden, so ist das doch nicht der Fall. Nur zur Hälfte ergiebt sich eine Uebereinstimmung. Denn als das materiale Princip des Protestantismus wird die „Lehre von der freien Gnade Gottes und der Rechtfertigung durch den Glauben" angegeben. Aber als das formale (d. h. subjective, erzeugende) Princip wird nicht die besondere Wertschätzung der heiligen Schrift bezeichnet, sondern vielmehr „die Selbständigkeit, Wahrheitsliebe, Regsamkeit des Gewissens, sittlicher Ernst". Allerdings lässt sich die Bedeutung dieses Factors des Protestantismus, welcher schon oben in der Beurteilung Luthers zur Geltung gebracht worden ist, nicht verkennen; und dieser Umstand stellt es auch sicher, dass de Wette hier wirklich eine Formel über den lebendigen Protestantismus und nicht über die lutherische Dogmatik bildet. Aber in dieser Darstellung ist keine Stelle für den Wert der heiligen Schrift übrig gelassen. Der Satz, welcher zwischen den Angaben über die beiden Principien steht: „Die Darstellungs- und Auffassungsweise ist ethisch-dogmatisch, eigentümlich aber ist dem Protestantismus die Kritik", — bezieht sich auch nicht auf die Autorität der Schrift. Liegt also hier ein unerwarteter Mangel an Uebereinstimmung zwischen den beiden Paragraphen vor, so wird auch die Bestimmung des formalen Princips selbst auffallen. Zur Aufklärung darüber ist die „Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments" zu vergleichen, welche — 1813 erschienen — den allerersten Gebrauch der Distinction in der Beurteilung der Religion des Alten Testamentes und der Religion Jesu darbietet. Für jene unterscheidet nämlich de Wette (§ 71) objectives und subjectives Princip, und innerhalb jenes zwischen materialem und formalem. Also das objective materiale Princip des Hebraismus wäre „die Idee eines Gottes als eines heiligen Willens, symbolisirt in der Theokratie." Unterschieden hievon „das formale, welches vollständig symbolisch ist: die Idee des heiligen Willens ist ethisch symbolisirt, also in das Gebiet der Verstandesansicht herabgezogen". Von beiden objectiven oder Erscheinungs-Principien wird dann das subjec-

tive oder hervorbringende unterschieden, welches als Wahrheitsliebe und sittlicher Ernst bezeichnet wird. Ferner wird in der Beurteilung der Religion Jesu (§ 205) als materiales Princip die Lehre vom Reich Gottes, also derselbe ethische Charakter wie im Hebraismus, nur nicht politisch-symbolisch, sondern ethisch frei — angegeben; als das formale, erzeugende Princip wiederum die Wahrheitsliebe und sittlicher Ernst. Kehrt nun dieses Merkmal auch in Luthers Charakteristik und als das formale erzeugende Princip des Protestantismus wieder, so zeigt sich, dass de Wette in den späteren Fällen den Begriff des Formalen und den des Subjectiven oder Erzeugenden, welche er am Hebraismus unterschieden hat, nicht mehr unterscheidet. Die Ungleichheit, welche sich der Anwendung dieses formalistischen Verfahrens anheftet, setzt sich also darin fort, dass de Wette für die Bedeutung der heiligen Schrift als anerkannter Bedingung des reformatorischen Wirkens Luthers in seiner Formel für den Protestantismus keinen Platz findet. Dieses ist um so auffallender, als schon Gabler die charaktervolle Selbständigkeit nicht ohne Einschluss der Autorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus anerkannt hatte. Also de Wette hat die Elemente zu dem gangbaren Ausdruck beigebracht, dessen Herkunft ermittelt werden soll; allein direct kann er nicht als der Urheber desselben proclamirt werden.

Achtet man aber zugleich darauf, ob die von ihm vorbereitete Formel richtig sein wird, so ist es von dem höchsten Interesse, die Abhandlung Schleiermachers „Ueber den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher“ (1819; Werke, zur Theologie, Bd. V, S. 451) zu Rate zu ziehen. Gegen das Ende dieser Schrift kommt Schleiermacher zu dem Schlusse, dass die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche die ersten öffentlichen Urkunden protestantischer Denkart und Lehre, aber zugleich ganz nach aussen gerichtet sind, um unsern Gegensatz gegen die Katholiken festzustellen, dass sie demgemäss die Punkte enthalten, von denen alle Protestanten ausgehen und um die sie sich immer sammeln müssen. Indem also übrigens die Fortbildung

der in jenen Büchern dargelegten Lehre vorbehalten wird, soll jeder Geistliche angehalten werden, seine Zustimmung zu denselben in diesem Umfange kundzugeben. „Ich erkläre, dass ich alles, was gegen die Irrtümer und Misbräuche der römischen Kirche — besonders in den Artikeln von der Rechtfertigung und den guten Werken, von der Kirche und der kirchlichen Gewalt, von der Messe, dem Dienst der Heiligen und den Gelübden — gelehrt ist, mit der heiligen Schrift und der ursprünglichen Lehre der Kirche übereinstimmend finde, und dass ich, so lange mir das Lehramt anvertraut ist, nicht aufhören werde, diese Lehren vorzutragen, und über den ihnen angemessenen Ordnungen in der Kirche zu halten." „Wer nun aber", fährt Schleiermacher fort, „hierin nicht mit den symbolischen Büchern übereinstimmt, wer z. B. nicht auf die Rechtfertigung durch den Glauben und auf den freien Gebrauch des göttlichen Wortes hält, der kann unmöglich ein protestantischer Lehrer sein wollen; denn entweder neigt er sich zur katholischen Kirche, oder er hält den ganzen Streit, also auch dasjenige, um dessen willen der Protestantismus entstanden ist, für geringfügig.

Die beiden von Schleiermacher für unumgänglich erklärten Grundsätze der symbolischen Bücher berühren sich direct mit den Grundsätzen Luthers, aus welchen de Wette das durch denselben erneuerte christliche Leben ableitet. Allein Schleiermacher spricht von denselben nicht als Gründen der Entstehung des Protestantismus, sondern behandelt sie als Regel für die Erhaltung seines Bestandes in der Gegenwart. Allerdings wird der Bestand einer solchen Grösse durch dieselben Rücksichten bedingt, welche bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben. Weil nun hiebei der Gegensatz gegen die römische Kirche ungelöst geblieben ist, so hält Schleiermacher die Urkunden dieses Vorganges, die symbolischen Bücher, zunächst für unumgängliche Mittel der Orientirung auch in der Gegenwart. Er geht aber weiter, indem er sie als negative Normen, und zu diesem Zweck in gewissen Beziehungen auch als positive Normen für diejenigen gültig erklärt, welche als Lehrer den Protestantismus vertreten und in seiner Eigentümlichkeit erhalten wollen. Als

positive Norm der kirchlichen Lehrer also bezeichnet es Schleiermacher, dass man auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hält, und auf den freien, d. h. zugleich ausschliesslichen Gebrauch der heiligen Schrift zur Begrenzung der berechtigten Lehrweise. Diese Grundsätze bezeichnet er nun nicht als die Principien oder Entstehungsgründe des Protestantismus; aber man kann ihn auch nicht mit Recht so verstehen, als ob er es so meine. Meint er sie vielmehr nur als die Merkmale und die Mittel, durch deren Behauptung der Protestantismus in der Richtung auf seinen Zweck erhalten wird, „um dessen willen er entstanden ist", so ist diese Betrachtung gegen die Frage nach den Gedanken, aus welchen der Protestantismus entstanden wäre, gleichgültig. Die Lehre von der Rechtfertigung würde der ihr zugewiesenen Bestimmung dienen, wenn sie auch nur der praktische compendiarische Schlusssatz der Gedankenreihe ist, aus der die Reformation möglich wurde. Die Schätzung der ausschliesslichen Autorität der heiligen Schrift kann als notwendig geachtet werden, um die richtige Methode für die gegenwärtige Lehrweise zu sichern, ohne dass damit zugestanden wäre, dass die Reformation hieran ihren ursprünglichen einzigen Hebel besessen hätte. Also nicht als die Principien des Protestantismus zur geschichtlichen Erklärung desselben werden diese Grundsätze von Schleiermacher aufgestellt, sondern als die Minimalforderung an die Ueberzeugung der evangelischen Lehrer, sofern sie, richtig verstanden, für die entsprechende Auffassung der ganzen protestantischen Weltanschauung bürgen.

In Twestens „Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Compendium des Herrn Dr. de Wette" (1. Bd. 1826) zeigen sich die Aufstellungen des letztern als massgebend, ohne dass eine berichtigende Einwirkung der Schrift Schleiermachers zu bemerken wäre. Zugleich aber ist das Verfahren des Commentators mit dem Text seines Vorgängers so, wie es in aller Scholastik zu sein pflegt. Die ursprüngliche Begrenzung der Ansichten des Vorgängers wird nicht innegehalten. Hatte de Wette unter § 8 gesagt, die Idee des Glaubens und der eigentümliche Ge-

brauch der heiligen Schrift durch Luther enthielten alle Bedingungen des erneuerten christlichen Lebens, so fasst Twesten diese Angabe als die der Principien der Reformation auf und bestimmt deren Wert dahin, dass sie der pelagianischen Richtung des Katholicismus und der katholischen Theorie von der Tradition und der kirchlichen Autorität entgegengesetzt seien. Deutlicher aber überschreitet er de Wettes Gesichtskreis, indem er in der Weise Bretschneiders bemerklich macht, dass der zweite Grundsatz auf den ersten zu reduciren oder von ihm abzuleiten sei. Denn dieses theoretische Interesse entfernt sich weit von der Art, in welcher de Wette sich darauf beschränkte, Orientirungspunkte für das geschichtliche Verständnis der Reformation zu bezeichnen. Unter § 20 richtet nun Twesten mit de Wette die Frage auf das Princip und den Charakter des Protestantismus; rechnet aber darauf, durch die Antwort befähigt zu werden von vornherein den Wert, die Notwendigkeit und die Stellung aller Dogmen richtig zu würdigen. Darin kündigt sich die charakteristische Ungenauigkeit an, mit welcher die Formel von den zwei Principien fortan behaftet bleibt. De Wette hat in seinem § 20 wirklich und treffend die Principien des Protestantismus bezeichnet; nur hat er deren Aufstellung mit seinen früheren Angaben über die Bedingungen der Reformation nicht ausgeglichen. Twesten aber scheint einer Einwirkung Bretschneiders nachgegeben zu haben, indem er die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als das materiale Princip der Dogmatik in unsrer Kirche bezeichnet, während man erwartet, dass er nach Anleitung de Wettes die principielle Stellung dieser Lehre oder dieses Gedankens zu der Lebensgestalt des Protestantismus nachweisen werde. De Wette hat in seinem § 20 als das formale Princip des Protestantismus die subjective erzeugende Kraft der Gewissenhaftigkeit und den sittlichen Ernst aufgeführt; von Autorität der heiligen Schrift war in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede, sondern nur noch von dem Antriebe zur Kritik im Protestantismus. Das stimmte also nicht direct mit dem Inhalte von § 8. Twesten unternimmt es nun, diese Uebereinstimmung herzustellen, und der Autorität der hei-

ligen Schrift ihre Stelle als formales Princip des Protestantismus zu verschaffen. Er deducirt nämlich, dass die im materialen Princip mitgesetzte Erlösung auch die Erleuchtung des Verstandes verbürge, dass also mit dem rechtfertigenden Glauben auch das Vertrauen auf die in der heiligen Schrift aufbewahrte Offenbarung zusammen sei. Warum nun dieser Grundsatz formales Princip des Protestantismus ist, darüber hat sich Twesten mit der abweichenden Ansicht de Wettes nicht auseinandergesetzt. So wie die Ableitung der Auctorität der heiligen Schrift an dieser Stelle erfolgt, darf dieselbe nur als eine Bestimmung innerhalb des materialen Princips der Dogmatik geltend gemacht werden. Sofern de Wette die persönliche Gewissenhaftigkeit als das formale oder erzeugende Princip des Protestantismus behauptet, ist es eine directe Verletzung der Grenzen des Lehrbuchs, dass durch Twesten stillschweigends die Autorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus eingeschoben, und die Gewissenhaftigkeit zwar als das subjectiverzeugende, aber nicht mehr in dem Sprachgebrauch de Wettes, als das formale Princip des Protestantismus anerkannt wird. Twesten bringt sein formales Princip, die Autorität der heiligen Schrift zwar noch in Verbindung mit dem von de Wette beiläufig berücksichtigten Merkmal der Kritik im Protestantismus. Jener Massstab der heiligen Schrift, sagt er, diene zur Ausscheidung alles blos menschlichen irrigen Verständnisses der Sache, die Anwendung desselben stelle sich also als Kritik dar. Es unterliegt mir jedoch keinem Zweifel, dass dem Text de Wettes hierin ein fremder Sinn aufgezwungen wird, so wie es klar ist, dass dessen Terminologie zerrissen wird, um die Autorität der heiligen Schrift als formales Princip des Protestantismus einzuschieben. Erklärt wird diese Neuerung freilich durch das Bestreben, den § 20 de Wettes durch dessen § 8 zu ergänzen; ich kann aber nicht umhin zu vermuten, dass Bretschneiders Formulirung hiezu mitgewirkt hat. Nun lautete dessen Formel in beiden Gliedern auf die Principien der lutherischen Dogmatik. De Wettes Vorlage lautete auf das Princip des Protestantismus, und zwar sehr deutlich darum, weil der Factor der

persönlichen Gewissenhaftigkeit und des sittlichen Ernstes als subjectives Princip in Anschlag gebracht war, ein Factor, der für die lutherische Dogmatik als Wissenschaft nicht specifischer betont zu werden braucht, als für alle Berufsaufgaben. Also durch die de Wettesche Vorlage war Twesten nicht auf die lutherische Dogmatik, sondern auf die Lebensgestalt des Protestantismus hingewiesen. Hat er nun aber das materiale Princip auf die Glaubenslehre bezogen, so stimmt das im wesentlichen mit Bretschneider; hat er daneben die Autorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus aufgestellt, so stimmt das zwar gar nicht mit de Wette, aber zur Hälfte mit Bretschneider, und die halbe Abweichung von dessen Formel rührt daher, dass bei de Wette, dem Twesten officiell folgt, von Protestantismus und nicht von lutherischer Dogmatik die Rede ist.

So ist die Formel durch Twesten im Jahre 1826 zustande gekommen, in der unsichern Beziehung, dass man bei den Vertretern derselben nie weiss, ob die beiden Principien für den Protestantismus oder für die lutherische Dogmatik gelten sollen. Diese schillernde Haltung erklärt sich jetzt sehr einfach daraus, dass die Formel in einem Commentar über die fremden Gedanken de Wette's durch die Einmischung der noch fremderen Gedanken Bretschneiders fertig gemacht ist.

Eine abweichende Haltung zu dem vorliegenden Problem nimmt Hase ein (Hutterus redivivus, 1829, § 9). Zunächst deutet er die Frage nach dem Wesen des Protestantismus so, dass es sich um ein Princip handele, aus welchem alle eigentümlichen Dogmen hervorgehen oder durch welches sie eigentümlich bestimmt werden. Er scheint nun alternativ zu verfahren, indem er annimmt, das Princip könne materiell, oder es könne formell sein; in jenem Falle ein Dogma, welches alle anderen modificirt, also der Satz von einem solchen Verderben der menschlichen Natur, dass die Versöhnung mit Gott durch den Glauben allein möglich sei; in diesem Falle ein Gesetz über Ableitung sämmtlicher Dogmen, also die alleinige Autorität der heiligen Schrift. Indes nimmt Hase doch an, dass beide Principien zusammen den Protestantismus charakterisiren sollen. Er billigt aber

diesen Vorschlag nicht. Denn entweder würde jenen Principien absolute unfehlbare Autorität beigelegt; dann wäre der Protestantismus nur eine Abart des Katholicismus. Oder die Wahrheit des materiellen Princips kann durch das formelle widerlegt werden, dieses selbst aber beruht auf einer Aussage der Kirche, welche selbst nicht unfehlbar ist. „Daher ist der Protestantismus notwendig aus einem höheren Gesichtspunkt aufzufassen." Sein positiver Charakter sei „das Heil durch Christus ergriffen im Glauben", sein negativer „das Protestiren wider kirchliche Unfehlbarkeit". Ich führe diese Erörterung an, nicht um in die Discussion über dieselbe einzutreten, sondern um die Unklarheit zu constatiren, in welcher Hase die Ansicht darstellt, die er bestreitet, die er also nur in dieser Unklarheit vorgefunden hat. Erst handelt es sich bei dem Princip des Protestantismus nur um den Grund der Erklärung aller seiner Dogmen und ihres gegenseitigen Zusammenhanges; die widerlegende Beurteilung aber richtet sich auf die Anschauung eines praktischen Lebenszusammenhanges, der entweder auf unfehlbarer Autorität beruht, und dann nicht protestantisch wäre, oder ohne dieselbe nicht hindern kann, dass die Geltung der beiden Principien in der Ueberzeugung der Menschen sich als widerspruchsvoll erweisen würde. Die Behandlung aber, welche Hase der uns beschäftigenden Formel zuwendet, ist nicht nur absichtlich gegen Bretschneider gerichtet, sondern verrät auch, dass Hase den modernen Ursprung derselben von den Anlässen genau unterscheidet, welche sie in den von ihm angeführten Schmalkaldischen Artikeln findet.

Dazu kommen nun aber noch folgende Beobachtungen. Indem Twesten von seinem Führer de Wette zu den oben auseinandergesetzten Ausdrücken sich verleiten liess, hat er damit offenbar nichts Endgültiges und unbedingt Massgebendes aufstellen wollen. Denn S. 75 des angeführten Bandes erkennt er den Gegensatz der katholischen und der protestantischen Lehre von der Kirche als den Punkt an, „womit die meisten, um nicht zu sagen alle, übrigen Verschiedenheiten zusammenhängen." Er beruft sich ferner S. 74 auf Melanchthon und Bellarmin dafür, dass die Abweichungen zwischen

Katholiken und Protestanten unter den zwölf Artikeln des apostolischen Symbolum hauptsächlich nur die von der Kirche und von der Sündenvergebung betreffen. Twesten hat hievon keinen directen Gebrauch zur Bestimmung des Princips des Protestantismus gemacht; sonst würde er mir die Formulirung vorweggenommen haben, welche ich in der Versöhnungslehre a. a. O. aufgestellt habe. Aber seine Bemerkungen beweisen, dass es ihm mit den Formeln, die er nach der Anlage seines Buches auf Anlass von de Wette gebildet hat, nicht so ernst gewesen sein kann. Dieselben sind auch durchaus nicht sobald überall recipirt, überhaupt nicht überall bekannt gewesen. Nitzsch in der „Protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhlers“ (Studien und Kritiken 1834. 1835) macht keinen Gebrauch von der Formel. Erst durch die gleichzeitige (1834) Schrift Ullmanns über Johann Wessel (S. 181) sind die von Twesten ausgeprägten Formeln zu der Einwirkung auf die geschichtliche Beurteilung der Reformation, des Protestantismus, und der in ihm entstandenen Confessionen gelangt, welche sie fast als kanonisch erscheinen lässt.

Darauf aber werde ich nicht weiter eingehen. Ich will nur noch an einem Beispiel zeigen, wie verschieden die Distinction zwischen materialem und formalem Princip auf dem Gebiete der Theologie zu der Zeit angewendet werden konnte, welche hinter der Dogmatik von Twesten liegt. Sartorius (Die innere Verwandtschaft des Rationalismus und des Romanismus, 1825) sagt, der Rationalismus vertrete „die Ansicht, dass die Erkenntnisquelle oder das materiale, Erkenntnis gebende Princip der Religion (denn über das formale oder Erkenntnis empfangende kann kein Streit sein) innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur zu suchen sei“, — und nicht in göttlicher Offenbarung (S. 16). Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nennt Sartorius die Fundamentallehre des evangelischen Christentums (S. 55. 190); er kennt also den Sprachgebrauch gar nicht, welcher seit zehn Jahren sich vorbereitete. In dem, was er als das unzweifelhafte formale Princip der Erkenntnis in der Religion anerkennt, ohne es zu bezeichnen, darf er wohl mit Wegscheider und de Wette zusammengestellt werden. Allein wenn

man nach den Andeutungen von Sartorius eine Formel für den Protestantismus zu bilden hätte, so würde das materiale, also das Erkenntnis gebende Princip auf die Offenbarung in der heiligen Schrift lauten müssen, das formale Princip des evangelischen Christentums aber auf die persönliche Gewissheit der Rechtfertigung durch Christus.

Also grade umgekehrt ginge es auch! Und zwar würde diese Formel dem ursprünglichen Sinne des Begriffspaares, also dem Sinne entsprechen, den Aristoteles damit verbunden hat. Dass es anders gekommen ist, ist nun zwar richtig; allein mir scheint es, als ob dieses in sehr zufälliger Weise geschehen ist. Es erinnert mich an die Art, wie die Behauptung der sieben Sacramente der Kirche durch den Lombarden in ihrer Ueberzeugungskraft dadurch unterstützt worden ist, dass die Vorstellung von septem sacramenta schon vorher im Umlauf war (vgl. Steitz in Herzogs Realencyklopädie XIII, S. 243. 244). Man wusste von septem sacramenta regenerationis, d. h. von den Acten der Einweihung der Katechumenen, und von septem sacramenta, quibus ordo dominicae dispensationis impletur, d. h. von den Geheimnissen des Lebens Christi; die Formel war zur Aufnahme verschiedenartigen Inhaltes disponirt, also warum auch nicht zu dem, welchen der Lombarde für sie fand? Aehnlich setzte man die Distinction eines formalen und materialen Princips mit der lutherischen, mit der rationalistischen Dogmatik, mit der Reformation, mit dem Protestantismus in Beziehung; die Formel ging um, und suchte, welchen Inhalt sie verschlingen könnte. Es ist ganz zufällig, dass ihr Gebrauch nicht in der Linie Bretschneiders, dem Köllner (Symbolik der lutherischen Kirche, 1837, S. 599) zustimmt, nicht in der Linie Wegscheiders, sondern in der Linie de Wettes zur weitern Verbreitung gelangt ist. Die Zufälligkeit dieses Erfolges wird nur dadurch eingeschränkt, dass bis zur Mitte des Jahrhunderts die Schule Schleiermachers am Ruder war, und dass in ihr die Autorität von Twesten und Ullmann natürlich den Ausschlag gab.

Es ist doch merkwürdig, wie kurz das Gedächtnis der Menschen ist. Als Beck im Jahre 1851 die Anfrage an Ullmann richtete, bemerkte er, unsere Generation sei

gewohnt, die Distinction als eine Ueberlieferung von Luther oder von der ältesten Epoche lutherischer Theologie her anzusehen. Damals war die Formel durch Twesten grade vor fünfundzwanzig Jahren fertig geworden. Ihre ersten Keime lagen nur funfzig Jahre zurück. Trotzdem galt die Sache als unvordenklich feststehend! Die beste Auskunft konnte schon damals Twesten geben, vielleicht auch Hase. Haben dieselben die Anfrage in der weit verbreiteten Zeitschrift übersehen, oder haben sie es nicht der Mühe wert geachtet, sie zu beantworten, oder war ihnen selbst nicht mehr erinnerlich, dem einen, dass er bei der Feststellung der Formel beteiligt, dem andern, dass er als ihr Gegner mit ihrer Neuheit bekannt war? Ullmann hat geschwiegen. War er als Historiker in den dogmatischen Büchern nicht heimisch, oder hat ihm die geschichtliche Spürkraft gefehlt, um den Faden der Entdeckung zu ergreifen? Kurz es hat seit der Anfrage Becks fünfundzwanzig Jahre gedauert, bis ich mit einer Antwort dienen kann, nach welcher vielleicht nur wenige fragen, und die vielen eine unangenehme Enttäuschung bereiten wird. Denn die Formel erfreut sich, wie ich beobachten kann, einer ganz ungemeinen Gunst; Gunst und Misgunst aber sind, wie ich weiss, sehr starke Stützen und Hebel theologischer Ueberzeugung. Aber es hilft nichts. Die Formel ist grade funfzig Jahre alt; einschliesslich ihres vorbereitenden Stadiums reicht die Ueberlieferung bis auf fünfundsiebzig Jahre zurück; weiter nicht. Also alt ist die Formel noch gar nicht; aber ich hoffe, sie hat ausgedient. Vielleicht wirkt diese Nachweisung ihrer Entstehung dazu, ihre völlige Unsicherheit deutlicher erkennen zu lassen, als es durch technische Widerlegung erreichbar zu sein scheint. Nebenbei aber darf man sich überlegen, ob eine Formel für das Wesen des Protestantismus zweckmässig sein kann, welche nicht an dem Begriff von der Kirche orientirt ist.

[Geschrieben im December 1875.]

Kritische Uebersicht

über die kirchengeschichtlichen Arbeiten

aus dem Jahre 1875.

III.

Geschichte des französischen Protestantismus.

Von

Prof. Dr. **Theodor Schott** in Stuttgart.

Einleitung.

Société de l'histoire du Protestantisme français.

In ihrer Discipline écclésiastique (V. art. 33) hat die französische protestantische Kirche die erwähnenswerte Verordnung: „En chacune église (on) dressera des mémoires de toutes choses notables pour le fait de religion.“ Ist dieselbe auch nicht überall buchstäblich befolgt worden, so hat sie doch die reichsten Früchte getragen; denn der historische Sinn, die Liebe für die Geschichte ihrer Kirche wurde den Protestanten Frankreichs damit gleichsam eingeimpft, und was die Vergangenheit an Schätzen aller Art gesammelt und aufgespeichert hat, wird in der Gegenwart studirt, benützt, herausgegeben und mit einem Interesse aufgenommen, wie man es kaum grösser wünschen kann. Die kritische Lage, in welcher sich gegenwärtig der Protestantismus jenseits der Vogesen befindet, von Parteiungen zerfleischt und vom Ultramontismus bearg-

wöhnt und bedroht, lenkt den Blick von selbst zurück auf eine gleichfalls leidensvolle, aber doch glorreiche Vergangenheit, um aus der Fülle bedeutender Charaktere, Männer wie Frauen, aus dem wechselvollen Schicksal, der gewaltigen Lebensenergie, womit der stets verfolgte sich nie vernichten liess, neues Leben zu schöpfen und für den Kampf der Jetztzeit sich zu stärken. Nimmt man noch das Tragische hinzu, welches diesem Zweig der christlichen Kirche seine eigentümliche Färbung gibt, so fehlt es nicht an Momenten, welche den Geschichtsschreiber locken, dies Gebiet forschend zu durchwandern; die Grenze, mit welcher Raum und Zeit es umschränken, scheint die Arbeit leichter zu machen, und die Verbindung, in welcher der französische Protestantismus stets mit dem Auslande stand, führt auch die Schriftsteller andrer Nationen diesem Teile der französischen Geschichte zu.

Das grösste Verdienst um Belebung und Förderung dieser Studien hat sich ohne Frage die Société de l'histoire du Protestantisme français erworben. Im Jahr 1852 gegründet ist sie in den dreiundzwanzig Jahren ihres Bestehens ihrem Ziele, die Geschichte ihrer heimatlichen Kirche nach allen Seiten hin bekannt zu machen, mit einem Eifer und einer Umsicht nachgekommen, welche alle Anerkennung verdienen [1]); das Comité hat stets bedeutende Männer, ausgezeichnete Gelehrte zu seinen Mitgliedern gezählt, wir nennen von den gegenwärtigen nur: Fern. Schickler, Jul. Delaborde, Jul. Bonnet, Maur. Block, Hen. Bordier, Charl. Read, Ed. Sayous, Charles Waddington; die Gesellschaft lässt auf ihre Kosten Nachforschungen in Bibliotheken und Archiven veranstalten, gibt unedirte oder vergriffene Schriften heraus, stellt Preisaufgaben [2]); in ihr haben die Studien wenigstens auf französischem Boden einen festen Mittelpunkt, und es lässt

---

[1]) Die Gesellschaft veröffentlichte unter dem Titel: „Notice sur la société de l'histoire du Protestantisme français 1852—1872" (Paris 1874), eine ebenso interessante als anziehende Uebersicht über ihre Geschichte.

[2]) Eine Frucht davon ist z. B. das vortreffliche Werk: Antoine Court, Histoire de la restauration du Protestantisme en France au XVIIIe siècle d'après des documents inédits par E. Hugues. 1. 2. Paris 1872.

sich nicht verkennen, dass unter ihrer sicheren und bestimmten Leitung die Forschungen fruchtbarer geworden sind.

Ein treffliches Organ steht der Gesellschaft zur Seite, in ihrem monatlich erscheinenden Bulletin [1]; von dem tätigen Sekretär der Gesellschaft Jul. Bonnet umsichtig und geschmackvoll geleitet, hat jeder seiner Jahrgänge die Geschichte des französischen Protestantismus wesentlich gefördert; unedirte Dokumente werden abgedruckt, interessante Fragen angeregt, zuweilen auch gelöst, mancher Aufsatz, der später zu einem stattlichen Buche anschwoll, hat hier zuerst das Licht der Welt erblickt; für den, der sich mit der Geschichte des Protestantismus bekannt machen will, ist es der unentbehrliche Handlanger, aber seit der vorteilhaften Umwandlung im Jahr 1866 aus einer historisch-archivalischen Zeitschrift in eine literarische ist es auch in vielen französischen Familien ein gern gesehener Hausfreund, für die sich gegenüberstehenden Parteien der reformirten Kirche ist es ein friedlicher Tummelplatz zu der gemeinsamen Arbeit an ihrer Helden- und Märtyrergeschichte. Dass manches Unbedeutende in den 23 Bänden des Bulletin steckt, wer wollte dies leugnen! aber dass das Wertvolle bei weitem überwiegt, zeigt ein einziger Blick auf den Inhalt jedes Jahrgangs [2].

Ein weiteres Hülfsmittel stellt die Gesellschaft dem Forscher ihrer Geschichte zur Verfügung: ihre Bibliothek. Lange war die Gründung einer solchen in Aussicht genommen, am 10. November 1865 wurde sie beschlossen und sogleich ins Werk gesetzt. Dieser glückliche Gedanke ist vom schönsten Erfolge gekrönt gewesen; kostbare Bücher, seltene Ausgaben, Manuscripte, Medaillen, Stahlstiche, Photographien etc. (denn die Bibliothek soll, etwa nach Art des germanischen Museums in Nürnberg, eine Vereinigung von allem auf den französischen Protestantismus Bezüglichen bieten) strömten von allen Seiten als Geschenke, durch testamentarische Ver-

---

[1] Bulletin historique et littéraire, T. XXIV. Deuxième Série. Dixième Année. Paris, Agence centrale de la société, 1875. p. 576.

[2] Der Inhalt des Jahrgangs 1875 wird bei den einzelnen Perioden angeführt werden.

fügung dem Comité zu, manches wird auch durch Kauf erworben; aber den Hauptzufluss bilden die Geschenke, und das Bulletin hat jedes Jahr mehrmals die angenehme Pflicht, lange Listen von Gaben aufzuführen. Statt des bescheidenen Schrankes, der im ersten Jahre die wenigen Bücher umschloss, genügt jetzt ein geräumiger Lesesaal (Place Vendôme N. 16) kaum mehr, um alle Reichtümer (mehr als 7000 Bände) zu beherbergen. Noch ist sie keineswegs vollständig, aber doch leuchtet der Wert dieser in sich geschlossenen Sammlung ein; wer in Paris Studien machen will, ist in der vorteilhaften Lage, eine jedenfalls in diesem Fache sehr reiche Bibliothek zur Verfügung zu haben; die katholische Verfolgung hat sich bekanntlich auch auf die Bücher ausgedehnt und die sonst so ausgezeichneten öffentlichen Bibliotheken in der Hauptstadt Frankreichs besitzen nicht alles, was man von ihnen verlangt. Als besonders wertvolle Bestandteile sind hervorzuheben die Papiere Paul Rabauts aus dem Nachlasse von Athanase Coquerel fils, die grosse Sammlung von Journalen und Zeitschriften aus dem Nachlasse von Frédéric Monod, die Werke über Port Royal, von Ste Beuve geschenkt, die Papiere der Gebrüder Haag u. a.

Die Erwähnung dieser letzteren führt auf ein weiteres Werk, welches im Erscheinen begriffen ist, die Neuherausgabe der France protestante [1]). Trotz des eminenten Fleisses, welchen das gelehrte Brüderpaar auf das Werk ihres Lebens verwandte, sind doch manche Lücken geblieben, zu der Welt von Todten, welche sie aus dem Grabe der Vergessenheit erweckten, sind im Laufe der Zeiten neue, ihnen unbekannte entdeckt worden, welche in der allgemeinen Biographie der Hugenotten ihren Raum beanspruchen, das Werk war schon längst vergriffen und so entschloss sich die Gesellschaft, unter ihren Auspicien es neu herauszugeben. Das Comite dafür, an dessen Spitze H. Bordier steht, der kenntnisreiche Herausgeber des

---

[1]) La France protestante ou vie des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire par M. M. Eug. et Em. Haag. T. 1—10. Paris 1846—1858.

Chansonier huguenot [1]), und das Namen wie Professor Nicolas, Rod. Reuss, Ch. Read, F. Schickler, Ch. Waddington unter seinen Mitgliedern hat, erweiterte den Plan dahin, dass nicht nur die bedeutenderen französischen Protestanten darin Aufnahme finden sollen, sondern auch alle, welche seit dem 16. Jahrhundert bis zum Jahre 1789 für ihren Glauben etwas erlitten haben, und da es kaum eine französische Familie giebt, welche sich nicht in dieser traurigen Lage befunden hätte, so werden wohl alle französisch protestantischen Familien hier sich zusammenfinden. Auf die erste Ausgabe wird stets verwiesen werden nicht blos aus Gründen der Pietät, sondern weil die Gebrüder Haag manche Abschriften anführten, deren Originalien seitdem vernichtet worden sind, wie z. B. die Civilstandsregister von Paris durch die Brandfackel der Commune; genaue Register am Ende jeden Bandes werden die Benutzung sehr erleichtern, und so kann man das Werk nur mit Freuden begrüssen und ihm rasche Förderung wünschen [2]).

Noch drei wichtige Werke möchte die Gesellschaft im Laufe der Jahre zur Ausführung bringen: eine Literaturgeschichte, eine Bibliographie und eine Geographie des französischen Protestantismus. An die letztere hat Pastor Auzière schon Hand angelegt, ihm wird auch die schwierigste Aufgabe zugefallen sein; denn die Angabe der Diöcesan- und Provincial-Grenzen, des Entstehens und Verschwindens einzelner Kirchen wird auf gewaltige Schwierigkeiten stossen, aber das plastische Bild, das in einem Atlas die reformirte Kirchengeschichte ausführt, wird jede darauf gewandte Mühe reichlich lohnen.

An einem ausführlichen Gesammtwerke, welches die ganze Geschichte des französischen Protestantismus umfassen würde, fehlt es; die Geschichte von de Félice [3]) ist zwar

[1]) Le Chansonier huguenot du XVIe siècle (p. H. Bordier). Paris 1870.

[2]) Der erste Halbband der neuen Ausgabe A—Aubigné ist mir Anfang Juni dieses Jahres zugekommen.

[3]) G. de Félice, Histoire des Protestants de France continuée

wiederum in neuer Auflage erschienen und von Prof. Bonifas in Montauban bis auf die Gegenwart fortgeführt; aber so tüchtig und klar das Buch ist, es ist eben nur ein sehr brauchbares Handbuch; dem deutschen Kriegsmanne [1]), der die letzten 30 Jahre eines vielfach bewegten Lebens diesem Zweig der Geschichte widmete, war es nicht vergönnt, sein Werk zu vollenden; wer es je weiter führt, wird in dieselbe Klage einstimmen, die Polenz erhoben hat, dass die Ueberfülle des Stoffes eine kaum zu bewältigende sei, denn Monographien über Personen, Städte, Provinzen, einzelne Perioden, ebenso Quellensammlungen aller Art bieten sich in reichster Fülle dem Forscher dar. Die literarische Arbeit des Jahres 1875 hat in jeder Hinsicht zu diesen Schätzen neue gefügt, aber charakteristisch ist auch hier: so wenig es an guten Biographien, anregenden Essays, wichtigen Dokumentensammlungen fehlt, bedeutende systematische Darstellungen sind, einige Fortsetzungen ausgenommen, nicht erschienen, ein epochemachendes Werk haben wir in dieser Uebersicht nicht aufzuzählen.

1. Vom Anfang der Reformation bis zum Edict von Nantes 1521—1598.

1. **Corpus Reformatorum**, Vol. 41. 42. Joannis Calvini opera quae supersunt omnia ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, theologi Argentoratenses. Vol. XIII. XIV. — Thesauri epistolici T. IV. Epistolae ad annos 1548 Juli — 1550. V. 1551—1553. Brunsvigae, Schwetschke 1875. p. 684. 742. 4°.
2. **Karl Pietschker**, Die lutherische Reformation in Genf. Historische Studie. Cöthen, Schettler 1875. p. 96. 8°.
3. **J. H. Merle d'Aubigné**, Histoire de la réformation en Europe au temps de Calvin. T. VI. Écosse, Suisse, Genève. Paris, M. Lévy-frères 1875. p. 656. 8°.
4. **E. Roget**, Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade. T. III. Genève, J. Jullien 1875. p. 332. 8°.

---

depuis 1861 jusqu'au temps actuel par Bonifas. VI. édit. Toulouse, Lagarde 1875. XIV, 819 p. Diese Ausgabe ist mir nur durch eine Anzeige bekannt.

[1]) G. von Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung im Jahre 1789. Bd. I—V (bis zum Gnadenedict von Nimes 1628). Gotha, F. A. Perthes 1857—1869.

5. **E. A. Berthault**, Mathurin Cordier et l'enseignement chez les premiers Calvinistes. Paris, Bonhoure 1876. p. 88. 8°.
6. **Gaufrès**, Les colléges protestants, III. Nimes. Bulletin 1875. p. 4ff. 8°.
7. **R. von Dalwigk**, Das Leben und die Schriften des François de La Noue (Gymnasialprogramm). Coburg 1875. p. 24. 4°.
8. **O. Scholz**, Hubert Languet als kursächsischer Berichterstatter und Gesandter in Frankreich während der Jahre 1560—1572. Halle, Gesenius 1875. p. 62. 8°.
9. **Deuxième rapport** sur les recherches faites au British Museum et au Record office concernant des documents relatifs à l'histoire de France au XVIe siècle par le comte de la Ferrière in: Archives des missions scientifiques et littéraires. Sér. III. Tom. 2. Paris 1875. p. 1—147. 8°.
10. **Documents inédits** pour servir à l'histoire de la Réforme et de la Ligue par J. Loutchitzky. Paris 1875, Sandoz et Fischbacher. p. 354. kl. 4.

Die grösste Epoche der neuen Geschichte, die Reformationszeit, hat auch in diesem Gebiete am meisten Bearbeiter gefunden; der Grund davon liegt einmal in dem Umstande, dass für die historische Betrachtung das Werden, Entstehen und frische Wachsen von etwas Neuem viel mehr Interesse einflösst als das ruhige Fortleben und Veralten, ferner in der wissenschaftlichen Richtung unsrer Zeit, welche wie auf die Urgeschichte des Christentums, so auf die Erneuerung desselben in der Reformation zurückgeht, um den Glauben und das theologische Wissen der Gegenwart nach den dort geltenden Principien zu untersuchen und neu zu begründen, und endlich in dem lockenden Anblick, welchen diese Heldenzeit des Calvinismus durch die glänzende Reihe ihrer grossen Männer (Calvin, Coligny, Beza u. a.) und edler Frauen (Johanne d'Albert, Renata von Ferrara) darbietet. Hoch über alle andern ragt Calvins gewaltige Gestalt; der Reformator von Genf ist eine ganz einzigartige Erscheinung in der Geschichte, und keinem der Reformatoren ist so schwer gerecht zu werden wie ihm. Dem Strom der Reformation, der in Deutschland begann langsamer zu fliessen, hat er neue Kraft gegeben, seine Arme nach Frankreich, Italien, Schottland geleitet, an ihm wie einem rocher de bronze zerschellten die wilden

Wogen der katholischen Reaction ohnmächtig; ein Fremdling blieb er mitten in der Stadt, in welcher er so viele Jahre seines Lebens zubrachte und welcher er den Stempel seines Wesens aufdrückte, kosmopolitischer war er als Luther und Zwingli, von dem kleinen Haus in der rue des Chanoines hat er den Zug der Reformation durch die Welt überwacht. An Schärfe des Verstandes und Consequenz des Denkens und Handelns stand er über seinen Genossen; der schwache nervös-reizbare Körper verbarg einen unbeugsamen Willen und eine unermüdliche Arbeitskraft; des Lebens heiteres Dasein schien dem ernsten Mann nie nahe getreten zu sein; menschliches Fühlen schien ihm manchmal so sehr abzugehen, und doch barg sein Herz viel Gemütliches (wie wäre es sonst möglich gewesen, einen solchen Einfluss zu gewinnen!); ein ausgezeichneter Theologe, ein weitblickender Staatsmann, dessen Ideen für Staat und Kirche, Humanität und Cultur, Volkssouveränität und politische Freiheit die weitgreifendsten Folgen hatten, ein trefflicher Jurist, der ein Gesetzgeber der Welt geworden, ist er für die einen ein Gottesmann, zu dem sie in Verehrung emporblicken, für andre eine abstossende, unsympathische Gestalt, ein finsterer Zelot. Mehrfach ist er im Jahre 1875 literarisch behandelt worden.

Die sicherste Grundlage für seine Biographie bietet das Corpus Reformatorum; die verdienstvollen Herausgeber desselben haben uns mit zwei neuen Bänden beschenkt, welche die Correspondenz der Jahre 1548—1553 enthalten; es waren die Zeiten, da nach aussen die Blicke der Schweizer Reformatoren sich den wechselnden Geschicken Deutschlands zwischen dem Interim und dem Passauer Vertrag bald fürchtend, bald hoffend zuwandten, da unter Eduards VI. Regierung die Reformation einen vielversprechenden Frühling in England feierte, da jenseits der Alpen das Concil von Trient wieder zusammengerufen und in Frankreich gegen die zahlreich sich mehrenden Ketzer das Edict von Chateaubriand erlassen wurde. Die Schweizer Theologen wurden durch den consensus Tigurinus bewegt und in Genf selbst währte der Kampf zwischen den Parteien fort. Calvins Einfluss stieg zusehends, der Streit mit Bolsec wurde ausgefochten und Servetes Scheiterhaufen

warf einen blutigen Schimmer auf die protestantische Stadt am Leman. Welchen Wert die Briefe Calvins haben, bedarf keines Commentars, und nach den äusserst genauen Nachforschungen, welche die Herausgeber in den bedeutendsten Bibliotheken und Archiven angestellt haben, wird die Nachlese von Briefen Calvins, welche etwa noch ans Licht gezogen werden könnten, nur eine sehr spärliche sein. Der Fleiss und die Umsicht, womit der Text behandelt und die Anmerkungen gegeben werden, sind allgemein anerkannt (für den Gebrauch sehr wünschenswert wäre freilich am Schlusse jedes Bandes ein Inhalt und ein Register), und dadurch, dass nicht nur die Briefe Calvins, sondern auch die seiner Correspondenten (Melanchthon, Beza, Farel, Viret, Bullinger, Haller und unzähliger anderer) teils in extenso teils in Auszügen mitgeteilt werden, dass überhaupt alles, was sich sonst auf Calvin bezieht, hier seine Stelle findet, wird das Werk so vorzüglich. Tag für Tag kann man Calvins Leben verfolgen, man erhält ein Bild von ihm und seiner Zeit, zu welchem er selbst die meisten Pinselstriche geliefert hat.

Sehr erfreulich ist überdies, dass das Werk so rasch voranschreitet, und nur zu nahe liegt der Wunsch, dass dasselbe der Fall wäre bei dem ebenfalls sehr bedeutenden Werk von Herminjard [1]), das erst bei dem Jahre 1538 angelangt ist.

Die Reformationsgeschichte Genfs vor Calvins Auftreten behandelt Pietschker, parallel mit den zwei ersten Büchern von Kampschulte [2]) und auch friedlich mit ihm Hand in Hand gehend, so lange das religiöse Moment nicht in Betracht kommt. Mit dem Anfange der Reformation (kirchliche Opposition, Abschaffung des Katholicismus, Sieg der

---

1) Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française publ. p. A. L. Herminjard. T. 1—4, 1512—1538. Genève 1866—1872.

2) Johannes Calvin, seine Kirche und sein Staat von F. W. Kampschulte. Bd. I. Leipzig 1869. Nach einer Notiz in der Revue critique 1874, II, S. 259, soll der zweite Band von dem Verfasser vor seinem Tode noch vollendet worden sein. (?)

Reformation) scheiden sich die Wege beider, und es beginnt die Polemik gegen die Parteilichkeit, mit welcher Kampschulte die Gewalttaten der Protestanten übertreibt (z. B. beim Morde Wehrlys, bei der Aufhebung der Klöster) oder die der Katholiken verschweigt und beschönigt (wie bei dem Versuch Viret zu vergiften). Das Buch ist frisch und anregend geschrieben, stützt sich besonders auf die von Kampschulte nicht genügend benutzten Ratsprotokolle und soll der Vorläufer einer grösseren Arbeit über Calvin und die Libertiner sein; ungeschickt gewählt ist der Ausdruck „lutherische" Reformation, es sollte „die Reformation vor Calvin" heissen.

Einen Schritt weiter, bis zum Jahre 1540 führt das Werk von Merle d'Aubigné, nach den vorhandenen Manuscripten herausgegeben; bis zum Tode Calvins hatte er sich vorgenommen, die Reformationsgeschichte darzustellen, aber dies Ziel zu erreichen war ihm nicht vergönnt; bis an den Tag seines Todes (er starb am 19. October 1872, beinahe 80 Jahre alt) [1]) ist seine Jugend- und Geistesfrische diesem seltenen Manne treu geblieben, auch durch diesen Band weht dieser frische Hauch; das Feuer der Begeisterung, das ihn im Jahre 1817 diesem Teile der Literatur zuführte, ist nicht verglüht, der oratorische Schwung, die anschauliche, man möchte sagen behagliche Detailmalerei sind dieselben geblieben, die ausführlichen Reflexionen sind nicht weniger geworden, und am wenigsten verändert sich seine ganze Anschauung von der Reformation und ihren Helden. Ein Stück der Geschichte des Reiches Gottes will er schreiben; was ihm aus der Feder fliesst, ist nicht bloss Ergebnis seiner historischen Forschung, sondern Herzensüberzeugung. 60 Jahre hat er — seinem eignen Geständnis gemäss — mit den Männern der Reformation und besonders mit seinem Liebling Calvin in ununterbrochenem geistigen Verkehr gestanden; ihre Ansichten, von Anfang an ihm sympathisch, sind immer mehr die seinen geworden, ihr Glaube war der seinige, und kein Angriff der Gegner konnte ihm diesen streng biblischen Standpunkt rauben.

---

[1]) Vgl. den trefflichen Vortrag von J. Bonnet, Notice sur la vie et sur les écrits de M. Merle d'Aubigné. Bulletin 1874. S. 158.

So steht er als Apologet Calvins ebenfalls in bewusstem Gegensatz zu Kampschulte, der gelehrt, geistreich, doch kühl bis ans Herz hinan Calvin mit kritischem Blicke mustert und gern darauf aufmerksam macht, wo eine Blösse sich zeigt. — In diesem Bande schildert Merle d'Aubigné das Auftreten Calvins in Genf, die bedeutungsvolle Disputation in Lausanne, die Verbannung Calvins und seiner Collegen, seinen Aufenthalt in Strassburg, seine Verheiratung mit Idelette de Bure, seine Streitschrift gegen Sadolet und seine bevorstehende Rückkehr nach Genf; viel Neues, bisher Unbekanntes in Tatsachen oder Gruppirung findet sich nicht in dem Buche, manches ist nicht richtig aufgefasst [1]), sein Wert liegt besonders in der zusammenhängenden Darstellung der ganzen Reformationsgeschichte.

Zeigen die beiden Bände des Corpus Reformatorum Calvins weitumfassende gewaltige Tätigkeit, so gibt uns Roget ein Bild von dem Einfluss, den er in der gleichen Zeit 1548—1553 speciell auf Genf ausübte. Die Processe gegen Perret und Mégret, die unaufhörlichen Streitigkeiten zwischen Rat und Geistlichkeit über die Kirchenzucht, das Hereindringen der italienischen und französischen Flüchtlinge (unter den letzteren Beza und Rob. Stephanus), die Unterstützung, welche Calvin an den Fremden fand, der Widerstand der eingebornen Genfer gegen sie, der Process gegen Bolsec, der als Vorläufer des Processes gegen Servete behandelt wird, bilden den Inhalt des gelehrten und gut geschriebenen Buches. Die Physiognomie seiner Heimatstadt, wie sie in den 28 Jahren, da Calvin in ihr lebte und zum Teil herrschte, so sehr sich veränderte, wie sie ihr eigentümliches calvinisches Gepräge annahm, will Roget darstellen, und in der Tat recht anschaulich spielt sich das durch politische und religiöse Kämpfe hoch aufgeregte Leben der Genfer Bevölkerung vor dem Leser ab; sehr merkwürdig sind oft die Details, die er anführt und die er besonders den Ratsprotokollen entnommen hat; seitenlange Citate werden daraus ge-

[1]) Die deutschen Citate wimmeln auch von entsetzlichen Druckfehlern; hier sollten die Herausgeber weit mehr Sorgfalt üben.

geben, so dass die Darstellung hie und da beinahe den Charakter einer Chronik annimmt und nicht den der systematischen Geschichtsschreibung. Den Löwenanteil in jenen Kämpfen nimmt der Streit zwischen Staat und Kirche ein, nach Roget das specifische Kennzeichen der calvinischen Reformation (was doch wohl mit einiger Einschränkung gelten wird). Calvin ist nicht immer als Sieger aus demselben hervorgegangen, oft hat der Rat sein Uebergewicht bewahrt, aber auf Calvin selbst fällt ein neues und nicht immer sehr günstiges Licht; es macht gradezu einen kläglichen Eindruck, wie der grosse Reformator von dem Teil der Genfer Bevölkerung, welcher sich gegen die Einführung der strengen Kirchenzucht sperrte, verhöhnt und verfolgt wird, und wie er seinerseits die geringste Abweichung von Lehre und Gesetz, jeden Fluch und Tanz, jeden falschen Schnitt in der Kleidung dem Rate anzeigt und auf Bestrafung der Schuldigen dringt. So grossartig die Idee ist, den Massstab des Evangeliums an alles anzulegen, hier führte sie zu einer bedauerlichen Kleinlichkeit, und sie fällt umsomehr auf, da sie der freieren Anschauung unsrer Zeit gradezu ins Antlitz schlägt. Mag Roget auch mit einigem Behagen bei diesen Scenen verweilen, sein Buch ist bedeutend und wird stets für jene Periode mit Gewinn benutzt werden.

Mit der Geschichte der Reformation eng verbunden ist die des Humanismus; er war ihr Vorläufer und ging ihr gegen das Papsttum streitend zur Seite, und in allen Ländern, wo die Reformation Eingang gewann, sorgte sie, den literarischen Gewinn des Humanismus durch gute Schulen zum Gemeingut zu machen. Die Vorliebe, mit welcher gegenwärtig die Geschichtsschreibung sich dem Humanismus zugewandt hat [1]), wird auch in Frankreich geteilt. Dem Genfer Schulmann Mathurin Cordier hat Berthault eine kleine Studie gewidmet; Cordier (geb. 1479, gest. 1564) war Calvins Lehrer in Paris gewesen, hatte dort im Hause von Stephanus die

---

1) Vgl. die treffliche Abhandlung von L. Geiger, Neue Schriften zur Geschichte des Humanismus in Sybels Historischer Zeitschrift 1875, Bd. XXXIII, S. 49ff.

neue Lehre kennen gelernt, musste deswegen 1534 Paris verlassen, ging nach Bordeaux und von dort auf seines Schülers Ruf 1537 nach Genf, von jetzt an blieb er in der Schweiz (Neuchatel, Lausanne); 1559 übernahm er hochbetagt eine Stelle an dem neuorganisirten Collége in Genf. Hier hat er auch sein Hauptwerk: Colloquiorum scholasticorum libr. IV, lange Zeit ein beliebtes und vielgebrauchtes Uebungsbuch in französischen Schulen, verfasst.

Cordier gehört der theologisirenden Richtung des Humanismus an, er war Anhänger der theologia litterata, und grade dieser Charakter wird von Berthault und Bonnet [1]) mit warmem Lobe hervorgehoben. Als Humanist soll er der erste gewesen sein, welcher französisch lehrte; auch sprachvergleichende Studien lagen ihm nicht fern. Das Werk von Berthault enthält nach der Biographie Cordiers, die durch manche unnötige Deklamation verunstaltet und nicht sehr wertvoll ist, interessante Auszüge aus den Statuten des Genfer Collége sowie aus den ziemlich seltenen Büchern Cordiers; die Vergleichung mit dem deutschen Humanismus wäre hier sehr nahe gelegen, ist aber nicht gegeben; zu wünschen wäre, dass ein Forscher im Humanismus die Darstellung des inneren Organismus der Schulen des 16. Jahrhunderts in Angriff nehmen und dabei sich nicht auf ein einzelnes Land beschränken möchte; die Arbeit wäre ebenso interessant als dankenswert.

Der Geschichte der protestantischen Colléges in Frankreich hat sich Gaufrès zugewendet; nach dem Vorbilde von Genf erhoben sich unter dem Schutze des hugenottischen Adels, der es für seine Ehrenpflicht erkannte, seinen Söhnen eine gute Bildung zu geben und in den Städten, welche diesem privilegirten Stande Cultusfreiheit verdankten, auch für evangelische Bildungsanstalten zu sorgen, und unterstützt von der strebsamen Bügerschaft der Orte, wo die reformirte Bevölkerung überwog, eine Reihe dieser segensreichen Anstalten (wenigstens fünfunddreissig); gut eingerichtet und geleitet sind sie die Pflanzstätten unzähliger Geistlichen und Lehrer ge-

---

[1]) Mathurin Cordier ou la réforme française et l'enseignement classique (Bulletin 1868, p. 449), frisch und anziehend geschrieben.

worden. Aber das Los dieser friedlichen Schulen war nicht aufs liebliche gefallen, dem Kampf ums Dasein, der dem Protestantismus auf allen Gebieten bestimmt war, waren sie nicht gewachsen; seit der Tronbesteigung Ludwigs XIII. war ihnen die Axt an die Wurzel gelegt; sie erlagen den königlichen Edicten und der Concurrenz der Jesuitencollegien [1]). Ihre Geschichte ist eine fast vollständig unbekannte; um so verdienstvoller ist das Bemühen von Gaufrès, dieses unbeschriebene Blatt auf Grund sorgfältiger, genauer Forschungen würdig auszufüllen. Ein erster Artikel (Bulletin 1873, S. 269) skizzirt die Genfer Einrichtungen, ein zweiter (ebend. S. 413) giebt einen kurzen Gesammtüberblick über die Geschichte dieser Anstalten, dann geht der Verfasser über zu dem Collége von Nîmes, der protestantischen Hauptstadt des Südens, dessen Geschichte bis zum Jahr 1550 fortgeführt wird. Franz I. hatte 1536 ein Collége dort errichtet; unter der Fürsorge seiner geistreichen Schwester Margaretha von Navarra gedieh es bald zu hoher Blüte, 1540 berief sie als Rektor Claude Baduel (1500—1561), den Schüler von Melanchthon und Johann Sturm, und eine Zeit lang war dessen Lebensgeschichte enge mit der seiner Anstalt verflochten. Streitigkeiten mit seinem Collegen und Nebenbuhler Bigot trübten seine Lehrtätigkeit, so dass er vorübergehend sich zu seinem Freunde Sadolet nach Carpentras begab (Bulletin 1874, S. 289. 337. 385). Aber auch bei ihm hatte sich eine Umwandlung vorbereitet, der steigende Einfluss Calvins, mit dem er seit einiger Zeit in Briefwechsel stand, führte ihn der

1) Dies Schicksal traf merkwürdigerweise auch manches katholisch-städtische Collége, z. B. das in Bordeaux, dem seit 1627 durch das neu gegründete Jesuitencollegium der Lebensnerv abgeschnitten war; vgl. darüber das treffliche, auf genauen archivalischen Forschungen beruhende Werk von Gaullieur, Histoire du collége de Guyenne; Paris, Sandoz & Fischbacher 1874. Der Verfasser hat auch die Reformation in Bordeaux ziemlich ausführlich behandelt, ebenso die Tätigkeit M. Cordiers daselbst und stellt eine Histoire de la Reformation à Bordeaux et dans la Basse-Guyenne in baldige Aussicht, das Bulletin 1875, S. 4 ff. bringt eine Episode davon.

Reformation zu, er verliess Nîmes 1550, flüchtete nach Lyon und von dort nach Genf, wo er 1561 starb.

Wenden wir uns einen Schritt weiter, so fällt der erste Blick auf den grössten Hugenotten jener Periode Coligny, und wir freuen uns, endlich eine Biographie ankündigen zu können, welche den Forderungen der modernen Geschichtsschreibung und der Bedeutung des Mannes vollständig entspricht. Graf Jules Delaborde beschäftigt sich schon seit Jahren mit dem Sammeln der Materialien, die Bibliotheken und Archive Frankreichs und der benachbarten Länder hat er genau durchforscht, um die umfangreiche Correspondenz des Admirals möglichst vollständig in Händen zu haben, die Ausbeute ist, nach einzelnen Proben zu schliessen, eine sehr reiche gewesen, und der enge Rahmen der Familiengeschichte der Chatillons erweitert sich zur Geschichte des französischen Protestantismus und Frankreichs bis zur Bartholomäusnacht. Das Bulletin hat in verschiedenen Jahrgängen [1]) anziehende Skizzen von dieser Feder gebracht, selbstverständlich gruppirt sich in denselben alles um Coligny als die Hauptperson; sein inneres und äusseres Leben, der Einfluss, den er auf die hugenottische vornehme Gesellschaft ausübte, sind die leitenden Motive in der gewandten Darstellung dieser Zeit. Von den sonstigen Beiträgen zu Colignys Leben, welche die letzten Jahre gebracht haben, ist wohl als der wichtigste die schöne Schrift von Tessier [2]) zu erwähnen. Die Jahre 1555 bis 1572, während welcher Zeit Coligny eigentlich erst eine bedeutendere politische Rolle spielte, schildert er klar und lebendig und sucht nachzuweisen, wie dieser seltene Mann trotz aller Schwierigkeiten in der Collision der Pflichten, welche ihm Glaube und Untertanenstellung auflegte, doch

---

[1]) Bulletin 1870, p. 210: Les derniers jours d'Eléonore de Roye, princesse de Condé; 1873, p. 385: Les Protestants à la cour de St. Germain lors du colloque de Poissy; 1874, p. 49: Les Protestants à la cour de St. Germain après le colloque de Poissy; ibid. p. 434: Charles de Téligny.

[2]) L'Amiral Coligny. Étude historique par Jules Tessier. Paris, Sandoz & Fischbacher 1872.

den Weg gefunden hat, seinem Gott, seinem Lande, seinem Monarchen gleichermassen getreu zu bleiben; ein Held des Pflichtgefühls, der Ueberzeugungstreue ist der ernste Hugenotte gewesen, und seine Grösse bestand darin, dass die antiken Tugenden in ihm mit den fruchtbarsten Ideen der Neuzeit sich vereinigten, Menschlichkeit im Kriege, Duldsamkeit in einer Zeit des glühendsten Fanatismus, Fürsorge für allgemeinen Unterricht; sittliche und politische Grösse machen ihn zu einer der bedeutendsten Erscheinungen seines Jahrhunderts. Wenn so in dem Urteil von Tessier beinahe des Schattens zu wenig auf diese Lichtgestalt des Protestantismus fällt, so ist das um so bemerkenswerter, weil diese liebevolle Zeichnung einem Katholiken entstammt; erhöht wird der Wert des Buches durch die 26 pièces justificatives, die seinen Schluss bilden.

Ein tragisches Geschick hat Colignys Witwe Jacqueline d'Entremonts getroffen; in ihrem Heimatlande Savoyen wurde sie ihres Glaubens, noch mehr ihrer Besitzungen wegen verfolgt und eingekerkert, sie schwor ihren Glauben ab und starb endlich 1599 im Gefängnis. Graf Delaborde hatte im Bulletin (1867, S. 220) ein ergreifendes Bild ihrer Trübsal gezeichnet; bald aber wurde erwidert, dass E. Ricotti in seiner Storia della monarchia piemontese, T. IV. auf Grund unanfechtbarer Dokumente aus dem Turiner Archive den Glaubensmut und die Sittlichkeit der neuen Marcia auf das schwerste angegriffen hatte. Die Société de l'histoire stellte nun eine eigne Commission auf, um die Streitfrage genau zu prüfen; ihr Urteil (Bulletin 1875, S. 289ff.; auch als Separatabdruck erschienen) geht dahin, dass Colignys Witwe von der Anklage der Sittenlosigkeit zwar vollständig freizusprechen sei und dass ihre schwersten Verbrechen in ihrem Reichtum und in ihrer Anhänglichkeit an Frankreich bestanden haben; unvorsichtig und mannigfach unüberlegt, bot sie ihren Feinden bequemen Spielraum zu Verdächtigungen; auch in ihrem Glauben zeigte sie nicht die Festigkeit, die man erwartete, eine bedenkliche Hinneigung zur Magie ist aus dem Charakter der Zeit eher zu entschuldigen; aber dem hohen Bilde, das man sich von ihr machte, entspricht sie nicht ganz.

Es ist wohl hier der passendste Ort, auch die zahlreichen Familienbriefe zu erwähnen, welche von Colignys ältester und Lieblingstochter Louise, der Gattin Wilhelms von Oranien, der Stammmutter des deutschen Kaiserhauses, herrühren; sie stand in reger Correspondenz mit ihren Stieftöchtern, und ihre Briefe an die Herzogin von la Trémoille [1]) geben das getreuste Bild der edlen, geistig bedeutenden Frau, der sorgenden, von den Kindern hochverehrten Mutter, endlich auch der vielgeprüften Dulderin, die von dem tragischen Geschick ihres Hauses so viel auf sich zu nehmen hatte. Knüpfen wir daran noch die Erinnerung an eine andre evangelische Fürstin Frankreichs: der 12. Juni 1875 war der 300jährige Todestag von Renata von Ferrara; auch zu diesem Zeitpunkt ist die längst in Arbeit genommene Biographie der edlen Dame von Jules Bonnet [2]) nicht erschienen; sie scheint — und das wäre nur erfreulich — sich zu einer vollständigen Geschichte der Reformation in Italien ausdehnen zu wollen. Die kurze Biographie von ihr in Cantù [3]) ist ebenso oberflächlich als unhistorisch von ultramontanem Standpunkt aus geschrieben.

Ueber einen Waffengefährten Colignys Jean de Soubise (1513 — 1566) [4]) sind zeitgenössische Memoiren erschienen, geschrieben von dem Hausfreunde Fr. Viète, dem die Familienpapiere zur Verfügung standen und der einfach und schlicht das Leben dieses tapfern Mannes erzählt, über das intrigante Parteitreiben am Hofe Franz' I. und Heinrichs II. interessante Aufschlüsse giebt, den Uebertritt seines Helden zum Protestantismus und seine Tätigkeit im ersten Religionskriege genau schildert. Ein anderer bedeutender Hugenottenführer, François de la Noue (1531—1591), hat

---

[1]) Lettres de Louise de Coligny, princesse d'Orange à sa belle-fille Charlotte Brabantine de Nassau, duchesse de la Trémoille, publ. par P. Marchegay, Bullet. 1871, S. 481; 1872, S. 37 — auch als Buch erschienen.

[2]) Auszüge davon s. Bulletin 1866, S. 65: Jeunesse de Renée de France; ibid. 1872, S. 159: Clement Marot à la cour de Ferrare.

[3]) Cantù, Italiani illustri (Milano 1875), Vol. I, S. 627.

[4]) Mémoires de la vie de Jehan d'Archevesque Sieur de Soubise, Bulletin 1874, S. 15ff.; 1875, S. 21.

zwei Biographen gefunden; Dalwigk hat durchaus nichts Neues über ihn beigebracht und dem Zweck seines Programms entsprechend besonders betont, wie eifrig La Noue für Einreihung der Realien in den Schulunterricht besorgt gewesen. M. de Vincens [1]) will ihn in weiteren Kreisen bekannt und als Christen und Helden den protestantischen Familien wert machen. Und doch wäre es sehr wünschenswert, wenn dieser Mann, der Schwert und Feder gleich gut führte, mit den bedeutendsten Männern in Verbindung stand, wegen seiner sprichwörtlichen Rechtschaffenheit der Vertrauensmann aller Parteien war, einen tüchtigen Biographen fände. Der noch bedeutendere Agrippa d'Aubigné wird nicht lange mehr auf einen solchen zu warten haben. Denn die Société de l'histoire hat als Preisaufgabe für 1877 das Thema gewählt: Agrippa d'Aubigné considéré comme historien dans ses oeuvres [2]) et sa correspondance.

Den trefflichen Hubert Languet (1518—1581), den gewiegten Diplomaten und geistreichen Publicisten, hat Scholz behandelt; einige neu entdeckte Briefe von ihm aus dem Dresdener Archiv (die den Anhang der Schrift bilden und von welchen der vom 29. Juni 1567 der wichtigste ist) gaben ihm Veranlassung, Languets Tätigkeit als Diplomat des Kurfürsten August von Sachsen am französischen Hofe zu schildern, besonders seine Bemühungen, den Umtrieben des ernestinischen Hauses, welches durch Frankreichs Hülfe seine verlorenen Länder und Würden wieder gewinnen wollte, entgegenzuwirken. Die Schrift ist klar und frisch geschrieben, erweckt aber nur aufs neue die Sehnsucht, dass die wichtige Correspondenz dieses scharfblickenden Diplomaten in einer guten kritischen Gesammtausgabe veröffentlicht werden möchte!

Das Andenken eines andern berühmten Publicisten des 16. Jahrhunderts François Hotman (1524—1590) ist

---

1) Les Héros de la Réforme française, François de la Noue p. Ch. Vincens, Paris 1875; mir nur durch Kritiken bekannt.

2) Seine Werke erscheinen gegenwärtig in neuer kritischer Ausgabe: Oeuvres complètes d'après les manuscrits originaux par E. Réaume et F. de Caussade, T. 1—3; Paris 1873—1874. 8.

durch die Herausgabe des Tigre [1]) aufgefrischt worden; dieses glühende Pamphlet gegen den Cardinal von Lothringen galt lange für gänzlich verloren, bis es 1834 doch in einem Exemplar entdeckt wurde; wie durch ein Wunder entging es zum zweiten Mal dem Flammentod durch die Commune, von der Bibliothek des Stadthauses von Paris ist es allein gerettet und nun von Ch. Read mit ausgezeichneten Anmerkungen versehen allgemein bekannt gemacht. Die Studie von Cougny [2]) über Hotman kam mir nicht zu Gesicht.

Einige Dokumentensammlungen aus dieser Periode sind ebenfalls zu erwähnen, vor allem die Correspondenz zwischen Herzog Christoph von Würtemberg und dem Herzog Franz von Guise, dem Stuttgarter Archiv entnommen [3]), die Zeit vom 2. Juli 1561 bis 15. Mai 1562 umfassend; die Hauptmomente bilden die Gespräche in Elsasszabern 15. bis 18. Februar und das Blutbad von Vassy 1. März 1562. Stälin und Kugler [4]) hatten die Briefe in ihren Werken verwertet, einzelne derselben waren schon früher veröffentlicht, aber die ganze complete Sammlung zeigt erst in vollem Lichte die Perfidie der Guisen, mit welcher sie den arglosen Herzog in die Falle lockten und ihn lange in dem Glauben erhielten, dass es dem Schlächter von Vassy wirklich um die Religion zu tun gewesen sei, während sie den Würtemberger nur bei seinen fürstlichen Collegen discreditiren wollten und die Reformirten Frankreichs gegen ihn mistrauisch machten.

Ueber die Zeit vom Frieden von Amboise (1563) bis zu dem von St. Germain (1570) giebt uns der Rapport des Grafen Ferrière Aufschlüsse durch die Blumenlese, die er englischen Archiven entnommen hat. Die Wiedergewinnung von Havre durch die Franzosen, die Annahme der Trientiner Beschlüsse,

---

[1]) Le Tigre de 1560 reproduit pour la première fois en facsimile par Ch. Read, Paris, Académie des bibliophiles 1875. p. 152.

[2]) Cougny, Hotman, Paris 1875.

[3]) Correspondance de François de Lorraine duc de Guise avec Christophe, duc de Wurtemberg, sér. 1. 2. Bulletin 1875, S. 71 ff.

[4]) Wirtembergische Geschichte von Ch. F. v. Stälin, Tl. IV, S. 611. Christoph Herzog zu Würtemberg von F. Kugler II, S. 331.

der Process Colignys mit dem Hause Guise, die Werbung Karls IX. um die vielumfreite englische Königin, die Rundreise des französischen Monarchen durch sein Land, die Zusammenkunft in Bayonne, der zweite und dritte Religionskrieg sind die Ereignisse, auf welche sich die vielen Originaldokumente (Briefe von Johanna d'Albret, Heinrich IV., den beiden Condés, Coligny und von seinen Brüdern Odet und Andelot, ferner von Catharina und Elisabeth) beziehen. Die Hugenotten standen in steter Verbindung mit dem glaubensverwandten Inselreiche, Havre hatten sie an England ausgeliefert und, als Frankreich es zu erobern sich anschickte, waren sie in der peinlichsten Lage ihren Landsleuten und ihren bisherigen Verbündeten gegenüber; im zweiten und dritten Religionskrieg war England wieder auf ihrer Seite und nach der Niederlage von Jarnac machten sie verzweifelte Bestrebungen, um sich diese Hülfe zu erhalten. Die Verhandlungen darüber, die nicht immer das günstigste Licht auf die Loyalität der Hugenotten werfen, sind sehr interessant, nicht minder die Berichte des englischen Agenten Smyth, der den Hof bei seiner Rundreise begleitete, ebenso einzelne kleinere Notizen, wie die Nachricht der Entstehung einer katholischen Verbindung (Confrairie), eines Vorläufers der Ligue. — Derselbe erfahrene Historiker, dem wir diesen Rapport verdanken, ist mit der Sammlung und Herausgabe der Briefe von Catherina von Medicis beschäftigt, die einen Bestandteil von der „Collection des documents inédits sur l'histoire de France" bilden sollen; unzweifelhaft werden sie vom höchsten Interesse sein und zur Lösung der Frage über die Conferenz von Bayonne, über die Bartholomäusnacht etc. viel beitragen.

Den Zeitraum bis zum Edict von Nantes schliesst ein Teil des umfassenden Werkes ein, das Loutchitzky unter dem Titel „La réaction féodale en France pendant le XVIe et XVIIe siècle" herausgibt; es soll eine socialpolitische Studie werden, aber da in dem Kampfe zwischen der centralisirenden Macht des Königtums und den particularistischen Elementen des hohen Adels und der Municipien der grössern Städte die Reformation grade unter diesen beiden Ständen ihre hauptsächlichsten Vertreter gefunden hat, so hat auch die Refor-

mationsgeschichte an dieses Werk ihr gutes Anrecht, und besonders in dem bisher Erschienenen [1]) tritt dies deutlich hervor; hier kommen die Bartholomäusnacht, die Belagerung von Sancerre und La Rochelle, der Calvinismus im allgemeinen, seine Organisation, die Parteien, die im Schosse desselben sich bildeten, zur Sprache, und grade die Ansichten, dass der Calvinismus durch den Geist der Unabhängigkeit, den er einflösste, besonders geeignet gewesen, die particularistischen Elemente zu stärken, dass die Adligen ihm die militärischen und politischen Führer gaben, die Bürgerschaft das zahlreichste Contingent stellte, die Consistorialen (die Geistlichen), von Calvins Principien erfüllt, ihm die ausgezeichnete Organisation lieferten, dass zwischen diesen Parteien ein steter ober- und unterirdischer Kampf stattfand, in welchem z. B. in Rochelle die Consistorialen siegten, später aber die Adligen durch ihre Verbindung mit den (katholischen) Politikern, wodurch der Kampf immer mehr ins politische Lager geriet, sind sehr bemerkenswert. Ein dankenswerter Gewinn sind ferner die zahlreichen Dokumente, welche Loutchitzky in den Archiven von St. Petersburg und Frankreichs, besonders in den Departements des Südens, aufgefunden hat und mit freigiebiger Hand publicirt; das Bulletin brachte als Beitrag zu den kriegerischen Ereignissen in Languedoc und Guienne (1572 — 1574) [2]) Briefe der bedeutendsten katholischen Heerführer, Villars, Damville, Biron, Montpensier, ferner die wichtigen Protokolle der politischen Versammlungen, deren jedes Jahr ein oder mehrere gehalten wurden, der von Nîmes (1562) [3]), dann der von Bagnols (1563), die mehr als alles andere in die politische und finanzielle Organisation der Hugenotten hineinsehen lassen. Endlich hat der fleissige Verfasser seinem nächsten

---

[1]) L'Aristocratie féodale et les Calvinistes en France par J. B. Loutchitzky, Kiew 1871 (russisch).

[2]) Quatrième et cinquième guerre de religion. Lettres extraites des manuscrits de la Bibliothèque imperiale de St. Petersbourg par Loutchitzky. Bulletin 1873, S. 252ff.

[3]) Collection des procès-verbaux des assemblées politiques des réformés de France pendant le XVIe siècle par Loutchitzky. Ibid. p. 506; 1875, p. 314.

Bande eine Sammlung von Dokumenten vorangeschickt über die 20 Jahre von 1574—1594; die Entstehung der Ligue als provinzieller Verbindung im Süden, ihre Anerkennung durch Heinrich III. in Blois, ihr gewaltiges Umsichgreifen nach der Ermordung der Guisen, der Widerstand, den sie besonders in Toulouse Heinrich IV. entgegenstellte, die Verbindungen der Protestanten mit den katholischen Politikern, das Hervortreten der feodalen Bestrebungen des Adels, welche die Bauern der Guienne zum Aufstand der Croquants trieben, werden darin in Briefen der wichtigsten Persönlichkeiten, der Herzoge Lesdiguières, Mayenne, Joyeuse, Montpensier, Guise, in Auszügen aus Rats- und Parlamentsprotokollen etc. behandelt. — Wenn auch manche Ansichten des Verfassers nicht haltbar sind, das ganze Werk, das hoffentlich ins Französische übersetzt werden wird, ist jedenfalls bedeutungsvoll. — Die (nach Kritiken treffliche) Schrift von Paillard [1]) kam mir nicht zu Gesicht, überdies war Valenciennes damals noch spanische Besitzung.

2. Von dem Erlass bis zur Aufhebung des Edicts von Nantes 1598—1685.

J. Bonnet, Derniers récits du seizième siècle. Paris, Grassart 1876(5). S. 350.

Von jeher ist diese zweite Periode des französischen Protestantismus die am wenigsten behandelte gewesen; an viele ihrer grossen Männer: Heinrich IV., Lesdiguières, Châtillon, Turenne, heftet sich der Makel der Abschwörung und solche zu beschreiben ist nicht jedermanns Ding. Die Kriege der Protestanten gegen Ludwig XIII. waren mehr als andre von politischem Interesse getragen, und unter dem friedlichen Scepter Mazarins absorbiren theologische Streitigkeiten die Kräfte des Protestantismus. So ist die literarische Ausbeute auch dieses Jahres von geringem Belang. In seinem trefflichen Werke Heinrich IV. und Philipp III. berührt

1) Histoire des troubles religieux de Valenciennes (1560—1567) par Ch. Paillard, T. 1. 2; Paris 1874—1875.

Philippson [1]) auch die protestantischen Verhältnisse; ihre Stellung, ihre bedeutendsten Häupter werden gezeichnet, das Edict von Nantes als Morgenröte einer besseren Zeit geschildert, und wenn allerdings durch das ganze Werk hindurch Heinrich mit dem vollsten Lorbeer des Monarchen, Staatsmanns und Kriegers geschmückt erscheint, seine Fehler, seine Sinnlichkeit u. s. w. werden auch nicht verschwiegen. Wenn Philippson Heinrich IV. als religiös indifferent darstellt, so kommt er damit gewiss der Wahrheit näher als Abbé Peret [2]), der noch die merkwürdige Behauptung verficht, Heinrich habe den salto mortale mehr aus religiösen als politischen Gründen unternommen. Manchen Aufschluss über die Protestanten Frankreichs werden wir in den Briefen Mazarins [3]) finden; der kluge Cardinal hatte fest im Sinne, die religiöse Freiheit in Frankreich aufrecht zu erhalten, die Empfindlichkeiten dieser Partei, die in Heer, Magistrat und Diplomatie einflussreiche und bedeutende Männer zählte, zu beruhigen, aber mit wachsamem Auge sie zu beobachten und auf dem stillen Wege der Gunst Uebertritte herbeizuführen; dies alles ist ihm auch gelungen. Grade diese friedliche Zeit des Protestantismus zu beschreiben wäre eine schöne, dankbare Aufgabe; sie würde ein Bild von der Gesammtlage geben, auf dem das Auge mit Wohlgefallen ruhen würde, ehe es sich der Ruine zuwendet, in welche Ludwigs XIV. Bigotterie diesen blühenden Garten Gottes verwandelte. Auch die literarische Bewegung, die reformirte Theologie in ihren verschiedenen Vertretern, in ihrem Zusammenhang mit Philosophie und Jansenismus ist noch nicht eingehend gewürdigt [4]). — Ein

---

1) Heinrich IV. und Philipp III. Die Begründung des französischen Uebergewichts in Europa. I, Berlin 1870; II, ibid. 1873.

2) Henri IV. et l'Église catholique p. l'Abbé Peret, Paris 1875; mir durch Recensionen bekannt.

3) Lettres du cardinal Mazarin pendant son ministère publ. par Chéruel, T. 1, December 1642 bis Juin 1644, den übrigen Werken in der Collection des documents inédits sur l'histoire de France sich würdig anschliessend.

4) Isaak Casaubon (1559—1614) by Mark Pattison, London 1875. Das Werk über Casaubonus (nach Kritiken sehr tüchtig) konnte ich leider nicht bekommen.

hübsches Lebensbild der geistreichen, liebenswürdigen Dichterin Anne de Rohan (1584—1646) hat J. Bonnet in seinen Derniers récits (S. 227) uns gegeben, wie alles, was er schreibt, fein und geschmackvoll gemalt, mit vielen Auszügen aus ihren wenig bekannten Gedichten und in wertvoller Weise verwoben mit der ganzen Geschichte des erlauchten an bedeutenden Männern und geistreichen Frauen reichen Hauses Rohan-Parthenay. Die Archive dieses Hauses sowie der nahestehenden Bouillon und Trémoille haben in der letzten Zeit viele Familienbriefe der literarischen Welt gespendet [1]); das anmutige Geplauder gescheiter Frauen, das sich freilich viel um die Kinderstube und Toilette dreht, liest sich ganz angenehm, hat für die Familiengeschichte manchen Wert, auch für die Kirchengeschichte fällt hie und da ein Brocken ab.

3. Von der Aufhebung des Edicts von Nantes bis zum Toleranzedict Ludwigs XVI. 1685—1787.

1. **E. A. Berthault**, J. Saurin et la prédication protestante jusqu' à la fin du règne de Louis XIV. Paris, Bonhoure 1875. p. 332. 8°.
2. **D. Benoit**, Un martyr du Désert. Jacques Roger, restaurateur du protestantisme dans le Dauphiné au XVIIIe siècle et ses compagnons d'oeuvre (1675—1745). Toulouse, Lagarde, p. 276. 8°.
3. **G. Desnoiresterres**, Voltaire et la société au XVIIIe siècle, T. VI, Voltaire et J. J. Rousseau. Paris, Didier 1875. p. 516 [2]).

Als Ludwig XIV. das Edict von Nantes aufhob, glaubte er ein gut verdienstlich Werk getan zu haben; von der Welt von Jammer und Ungerechtigkeit, welche er durch einen Federstrich über Hunderttausende seiner besten Untertanen heraufbeschworen, hatte er keine Ahnung, ebensowenig die

---

[1]) Lettres de Catherine de Parthenay et de ses deux filles Henriette et Anne à Charlottine Brabantine de Nassau, duchesse de la Trémoille publ. par Imbert, Niort 1874. — Lettres choisies de la duchesse de Bouillon à la duchesse de la Trémoille (1598—1628) publ. par Marchegay, Bulletin 1874, S. 64 ff.

[2]) Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV. Récits et tableaux. 3e partie. La Décadence: Guerre de la seconde coalition et de la succession d'Espagne (= T. 5). Paris 1875. p. 650. 8°. — Dieses Werk, Ludwigs XIV. Politik gegen die Evangelischen enthaltend, ist mir erst während der Correctur zugekommen.

katholische Bevölkerung Frankreichs, welche ihres Monarchen Anschauung teilte und darum auch mit Recht ihren Teil zu tragen hatte an dem Fluche, der auf dieser Tat ruhte. E. Benoit hat in seinem klassischen Werke alle bezüglichen Fragen, Entstehung, Aufhebung, Folgen behandelt; nicht eine Neuherausgabe des seltenen Buches wäre zu wünschen, sondern eine Neubearbeitung, welche die bisherigen Forschungen, wie sie in umfassender Weise diesem Ereignis zuteil geworden, berücksichtigte. Sehr reiche Hülfsmittel bietet dazu das Bulletin; fast keine Nummer erscheint, in welcher nicht über eine Abschwörung [1]) oder Auswanderung, über einen Märtyrer auf den Galeeren oder einen Geistlichen der Wüste etwas neues erwähnt würde, und wenn ein namenloses Elend in diesen Zeilen sich vor dem Leser auftut, so kann andrerseits die Standhaftigkeit, der Glaubensmut, die Aufopferung, welche in tausend Zügen bei Männern und Frauen hervortreten, nur die höchste Bewunderung erregen. Verhältnismässig am glücklichsten waren die, welchen es gelang, mit oder ohne Vermögen das Königreich zu verlassen; seitdem spielen die Réfugiés in allen Ländern protestantischen Glaubens eine oft ziemlich bedeutende Rolle.

Ihre Geschichte hat Weiss [2]) in mustergültiger Weise geschrieben und damit den Impuls gegeben, den in alle Gegenden der Windrose zerstreuten Gliedern der französisch-protestantischen Familien nachzuspüren, und mit grossem Eifer und schönem Erfolg ist das geschehen. Chavannes [3]) berichtet ausführlich und genau über die Einwanderung im Waadtland, Claparède [4]) über die in Gex, und ein interessanter Artikel im Bulletin [5]) giebt eine Liste von Geistlichen,

---

1) Vgl. z. B. Bulletin 1872 den interessanten Essai sur les abjurations parmi les réformés de France sous le règne de Louis XIV. par J. Chavannes, S. 8 ff.

2) Histoire des réfugiés protestants de France par Ch. Weiss, T. 1, 2; Paris 1853.

3) Les réfugiés français dans le pays de Vaud et particulièrement à Vevey par J. Chavannes, Lausanne 1874.

4) Les réfugiés protestants du pays de Gex; Bulletin 1875, S. 61.

5) Liste de pasteurs, proposants et autres hommes sortis du Dau-

welche 1683 nach Genf flüchteten. Denen, welche der grosse Kurfürst in seine Staaten aufgenommen hat, widmet Beheim-Schwarzbach [1]) ein ausführliches, sehr interessantes Kapitel: auf Grund von archivalischen Dokumenten giebt er eine kurze Geschichte der Einwanderung, genaue statistische Daten über ihre Zahl und Namen (nach der Liste vom 31. December 1703), ihre Verteilung in Stadt und Land, ihren mächtigen Einfluss auf Industrie und Handel, Kunst und Wissenschaft, dann ihre kirchliche Verfassung und rechtliche Lage, führt kurz ihre Geschichte bis in die Gegenwart fort und schliesst mit einer Beschreibung der beiden Gemeinden Gross- und Klein-Ziethen bei Angermünde. Die französische Kirche in Kopenhagen hat Clement [2]) beschrieben, und dem gewaltigen Strom, der sich über den Canal nach Grossbritannien und Irland ergoss, gilt das bedeutende Werk von Agnew [3]). In diesen Zusammenhang fügt sich am besten das oben angeführte Werk von Berthault; auch Saurin war Réfugié, sein Vater flüchtete mit dem 7jährigen Knaben nach Genf, als Jüngling kämpfte er unter Ruvigny gegen seine Landsleute, später verliess er die Fahne, wurde Geistlicher in Haag und galt seitdem für den berühmtesten evangelischen Kanzelredner Frankreichs. Berthault analysirt ausführlich seine Predigtweise sowie das Eigentümliche der calvinistischen Predigtart überhaupt. Für uns hat nur die Lebensbeschreibung Saurins Interesse, sie ist anmutig geschrieben, ohne aber neues zu bieten, und in den kurzen Lebensskizzen der bedeutenden reformirten Prediger wäre grössere historische Genauigkeit zu wünschen.

Von den in Frankreich zurückgebliebenen oder zurückgehaltenen Protestanten wanderten viele in die Bastille, um

---

phiné, du Bas Languedoc, des Cévennes et du Vivarais et réfugiés à Genève en 1683; Bulletin 1870, S. 301.

1) Hohenzollersche Colonisationen, ein Beitrag zur Geschichte des preussischen Staates und der Colonisation des östlichen Deutschlands. Leipzig 1874.

2) L'église réformée de Copenhague p. Clément. Copenhague 1870.

3) Protestant exiles from France in the reign of Louis XIV. or the Huguenot refugees and their descendants in Great-Britain and Ireland, by Agnew, Vol. 1, 2; London 1871. Mir durch Recensionen bekannt.

dort zu bleiben, bis sie abschwuren oder starben. Genaue Aufschlüsse darüber giebt das Werk von Ravaisson [1]); mit einer gewissen Wehmut geht der Verfasser an seine Aufgabe, die Gefangenen und ihre Leiden darzustellen; er giebt nur inedita; da der hohe Adel meistens schon vorher übergetreten war, so finden wir hier besonders die Leidensgeschichte der Gefangenen aus dem Bürgerstande oder Edelleute zweiten Ranges; meistens waren es Pariser, deren Los überdies noch milder war als das der unglücklichen Provinzialen. Diese Archive werden auch in ihren folgenden Bänden von Wichtigkeit sein, das Schicksal manches spurlos Verschwundenen wird hier aufgedeckt werden. Ein Bild von den namenlosen Leiden der Protestanten auf den Galeeren, eine wahre Märtyrergeschichte, giebt das Journal des galères [2]), sowie einzelne ergreifende Briefe [3]) der „Sträflinge", die merkwürdigerweise eine ziemlich häufige Correspondenz führen durften. — Das Hauptwerk über die Cevennenkriege von La Baume [4]) ist durch eine neue gute Ausgabe wieder allgemein zugänglich gemacht; Montbonnoux oder Bonbonnoux, einer der Hauptleute Cavaliers, hat sein wildes abenteuerliches Leben in all der naiven Lebendigkeit eines alten Soldaten auf die Aufforderung von Court niedergeschrieben; einen Teil dieser Memoiren hat Frosterus veröffentlicht, den Anfang giebt das Bulletin [5]).

Die Kirche der Wüste hat Hugues, wie oben angegeben, in einem epochemachenden klassischen Werke geschildert; einen christlichen Helden im schönsten Sinne des Wortes haben wir

---

1) Archives de la Bastille. Documents inédits recueillis et publiés par F. Ravaisson. Paris, T. 8, 1876.

2) Journal des galères, extraits des lettres écrites par les fidèles confesseurs de Marseille. Bulletin 1869, p. 33; 1870, p. 62.

3) Un forçat des galères de Louis XIV.; lettre de David Serres à M. St. Benoit, pasteur à Lausanne. Bulletin 1875, p. 447.

4) La Baume, Relation historique de la révolte des fanatiques ou des camisards. Ouvrage édité p. Goiffon. Nimes 1875. — Mir leider nicht zu Gesicht gekommen.

5) Mémoires de Montbonnoux, brigadier des Camisards dans la troupe de Cavalier. Bulletin 1873, p. 42.

in Antoine Court vor uns, dessen entsagungs- und glaubensvolles Tun von einem Erfolg gekrönt war, wie selten ein Diener Christi sich eines ähnlichen rühmen kann, eine in den Staub getretene, beinahe vernichtete Kirche wieder ins Dasein zu rufen und neu und dauernd zu organisiren. Ergänzt kann dieses Buch nur dadurch werden, dass einzelne Gehülfen Courts ihren eignen Biographen finden, wie dies z. B. bei Jacques Roger in dem Buche von Benoit der Fall ist; Roger hatte schon vor Court angefangen, die Gemeinden der Dauphiné zu sammeln, später ist er die rechte Hand von Court gewesen, er hat die erste „Nationalsynode" in der Wüste (16. Mai 1726) geleitet, siebzig Jahre alt wurde der unermüdliche Greis verraten und starb am 22. Mai 1745 in Grenoble am Galgen, ein standhafter Bekenner seines Glaubens; anspruchlos, aber mit warmer Empfindung und treuem Fleisse hat Benoit sein Leben und das seiner Collegen geschildert.

Unbillig wäre es, an dieser Stelle eines Ortes zu vergessen, der wie kaum ein andrer im düstersten Andenken der französischen Protestanten steht: der Turm La Constance in Aigues-Mortes; wie viele evangelische Frauen mussten dort Jahre, Jahrzehnte lang schmachten, weil sie einer religiösen Versammlung angewohnt hatten; M. Durand z. B. hat achtunddreissig Jahre hinter diesen Mauern zugebracht! das Bulletin giebt von bewährter Hand eine ausführliche Beschreibung des Turmes [1]) und eine genaue Liste seiner unfreiwilligen Bewohnerinnen. In einer kleinen, aber interessanten Familienschrift hat A. Lombard [2]) das Andenken einer Verwandten erneuert, welche von 1735—1750 dort eingesperrt war. Das Ereignis endlich, welches die Grausamkeit der französischen Regierung und die entsetzliche Lage der Protestanten am meisten offenbarte, die Hinrichtung von Jean Calas, hat in dem Biographen Voltaires einen unparteiischen, ausführlichen Historiker gefunden. Klar ist auf Grund der erschöpfen-

---

[1]) La Tour de Constance d'Aigues-Mortes par Ch. Frossard. Bullet. 1875, p. 173.

[2]) Isabeau Menet, prisonnière à la tour de Constance 1735—1750 p. A. Lombard. Genève 1875.

den Arbeit von Coquerel[1]), welcher Desnoiresterres alles Lob zollt, der ganze Hergang geschildert, überzeugend die Unschuld von Calas nachgewiesen, auch der Zustand der Protestanten richtig beurteilt; und wenn Desnoiresterres dem Zweck seiner Arbeit entsprechend Voltaires Tätigkeit besonders hervorhebt, der seine gewaltige Stimme so lange erhebt, bis Europa auch diesmal darauf hört, der nicht ruht und keine Opfer scheut, bis Vernunft und Recht hergestellt werden und Toleranz und Menschlichkeit zum Siege gelangen, so können wir dies nicht tadeln und stimmen ihm darin bei, dass er der Sache der Humanität und Toleranz einen unbezahlbaren Dienst geleistet hat, soviel er auch sonst gegen das Christentum sündigte. Wesentlich neues hat der Verfasser nicht beigebracht, aber sein Urteil ist doch von hohem Werte, da es immer noch seltsame Leute giebt, welche das Parlament in Toulouse verteidigen! Paul Rabaut und Court de Gébelin haben in dieser Angelegenheit zuerst die Unschuld verteidigt; sie haben noch keinen ihrer würdigen Biographen gefunden, ihr Leben und damit das ihrer Kirche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu schildern wäre eine schöne Aufgabe für den Biographen A. Courts.

4. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart 1789—1875.

1. **E. Doumergue,** L'unité de l'église réformée de France (1559—1873). Paris, Grassart 1875. p. 228.
2. **E. Rambert,** Alexandre Vinet, histoire de sa vie et de ses ouvrages. Lausanne, G. Bridel 1875. p. 620.

Vor beinahe 30 Jahren ist über diese Periode[2]) ein treffliches Werk erschienen, immer noch bedeutend für die Geschichtsforschung französischer und fremder Zunge; ein ähnliches Werk bis auf die Gegenwart fortgeführt, welches das seitdem Erschienene in sich vereinigte, wäre ein sehr verdienstliches Unternehmen; denn die Geschichte der Re-

---

1) Jean Calas et sa famille. Étude historique d'après les documents originaux par A. Coquerel. II. Éd. Paris 1869.

2) Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846 (von A. Mäder), herausgegeben von Gieseler. Bd. 1. 2. Leipzig 1848.

formirten unter der Republik und Napoleon sowie unter den späteren Herrschern Frankreichs ist noch sehr wenig im einzelnen gekannt, und doch hat in dieser Periode der französische Protestantismus Cultusfreiheit und bürgerliche Gleichberechtigung errungen, er hat in den verschiedensten Provinzen Frankreichs sich ausgebreitet und in Organisation und Theologie eine sehr interessante innere Entwicklung gehabt, lauter Momente, welche diesen Stoff anziehend machen. Die französische Kirche befindet sich überdies gegenwärtig in einer innern Krise, so schwer wie sie kaum in den schlimmsten Zeiten der Verfolgung eine getroffen hat, und noch ist nicht abzusehen, ob sie dieselbe ungeschädigt überstehen oder ob ein Schisma sie in zwei Hälften, die reformirte und die neue Kirche, scheiden wird. Bonifas[1]) (in seiner Fortsetzung zu de Félice) giebt klar und lichtvoll von orthodoxem Standpunkte aus einen Ueberblick über die Geschichte seiner Kirche in den letzten zwölf Jahren, besonders nach der Seite ihrer inneren Entwicklung, die wesentlich durch die deutsche Theologie beeinflusst ist; die Parteien, welche bei der XXX. Generalsynode so schroff einander gegenüberstanden, hatten sich schon während der Restauration gebildet; bei der Absetzung von Ad. Monod, dem erweckten Prediger von Lyon, platzten sie zuerst aufeinander. Ein mächtiges Organ und eine viel entschiedenere Richtung erhielt die rationalistische (später liberale) Partei durch die Gründung der Revue de théologie in Strassburg 1850; ihre talentvollen Redacteure Colani und Scherer, Anhänger der Tübinger Schule, sammelten unter ihrer Fahne einen ziemlichen und keineswegs den talentlosesten Teil der jüngeren Geistlichkeit, besonders des Südens; bald wurden fundamentale Artikel des Christentums von ihnen über Bord geworfen, die Antwort der gläubigen Partei war die Nichtbestätigung von Athanase Coquerel fils durch das Pariser Consistorium 1864; und da die Organisation der reformirten Kirche und das allgemeine Verlangen eine Generalsynode end-

[1]) Siehe oben S. 418, auch als besonderes Buch erschienen: Histoire des Protestants en France depuis 1861 par. F. Bonifas. Toulouse 1874.

lich herbeiführen musste, suchte sie nach Garantien, um ihre Kirche gegen den Einfluss der negativen Partei zu schützen. Das active Wahlrecht wurde durch eine Erklärung des Consistoriums von Caen 1866 von einem Glaubensbekenntnis abhängig gemacht, und als endlich unter Thiers' Präsidentschaft die XXX. Generalsynode [1]), die grösste Errungenschaft des neueren französischen Protestantismus, zusammentrat, legte sie sich einen constitutiven, nicht bloss beratenden Charakter bei und stellte in ihren Sitzungen Juni-Juli 1872 und November-December 1873 ein Glaubensbekenntnis fest, das in seiner positiven Fassung den Liberalen die Zugehörigkeit an der Kirche unmöglich zu machen schien. — Eine Streitschrift gleichfalls von positiver Seite ist das Werk von Doumergue; der Verfasser sucht historisch nachzuweisen, dass durch alle Phasen ihrer Existenz hindurch die reformirte Kirche festhielt an dem von der Reformation überkommenen Glaubensbekenntnis und der Kirchenordnung (discipline ecclésiastique), dass ebenfalls immerdar Geistliche und Aelteste gebunden waren, diese beiden Pfeiler der Kirche anzuerkennen, dass endlich die synodale Einrichtung, welche in der Generalsynode als der rechtmässigen Vertreterin des Protestantismus gipfelt, auch durch das Gesetz von 1802 nicht geändert wurde, dass so die reformirte Kirche in Lehre und Ordnung ihre Einheit bewahrt und der von Deutschland importirte Radikalismus kein Heimatrecht in dem französischen Protestantismus hat. Die Vereinigung der Parteien wird durch diese klare, aber etwas scharfe Schrift keineswegs gefördert, die französische Kirche scheint auch nicht den Mann in sich zu hegen, der im Stande wäre, die gegenwärtige Krisis zu beschwören, auch sie wird in den grossen allgemeinen Kampf, der auf religiösem Gebiete überall entbrannt ist, immer tiefer hineingezogen und dessen Schicksal teilen.

Zum Schluss unseres Berichtes dürfen wir eines Mannes nicht vergessen, der zwar nicht Franzose von Geburt, doch

---

[1]) Histoire du Synode général de l'Eglise réformée de France. Paris, Juin-Juillet 1872 par E. Bersier. T. 1. 2. Paris, Sandoz & Fischbacher 1872. Stand mir leider nicht zu Gebote.

vortrefflich französisch schrieb und mit Frankreich und dessen Protestanten in engster Verbindung stand, als Vorkämpfer für die freie Kirche wesentlich auf die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs einwirkte und auch in Deutschland ein hochbekannter Name ist: Alex. Vinet. Mit aller Liebe eines Freundes und Schülers hat Rambert das Leben dieses edlen, geistreichen, liebenswürdigen Waadtländers gezeichnet; die Familienpapiere, besonders ein sehr sorgfältig geführtes Tagebuch standen ihm zur Verfügung, persönliche Bekanntschaft ergänzt die schriftlichen Nachrichten, und so können wir diese Biographie, die zugleich für das kirchliche Leben der letzten Jahrzehnte, für die kirchlichen Wirren in der Schweiz sehr instructiv ist, als würdiges Seitenstück zu der Biographie Nitzschs von Beyschlag aufs wärmste empfehlen und zugleich den Wunsch aussprechen, dass eine gute Uebersetzung sie auch weiteren Kreisen in Deutschland zugänglich machen möchte.

ANALEKTEN.

1.

Jüdische Proselyten im Mittelalter.

Von

Ernst Dümmler.

Unter der Regierung Ludwigs des Frommen machte es das grösste Aufsehen und erregte wahres Entsetzen, dass ein am Hofe wohlgelittener Diaconus aus Schwaben, Bodo, im Jahre 838 zum Judentum abfiel, sich verheiratete, seinen Neffen gleichfalls zum Uebertritte zwang und als Eleazar sich unter dem Schutze der spanischen Araber in Saragossa niederliess. Ja sein Eifer für den neuen Glauben war so gross, dass er sogar den Emir von Cordova zur Verfolgung und Ausrottung der spanischen Christen zu verhetzen suchte [1]).

Von einem ähnlichen Abfalle, der freilich viel unbemerkter geblieben ist, gibt die nachfolgende Aufzeichnung Kunde. Ich entnehme sie dem Codex der Laurentiana zu Florenz Plut. LXXXIX super. 15, der nach Bandini [2]) zuletzt von Bethmann (Pertz, Archiv XII, 722) beschrieben wurde. Hinter dem lateinischen Dionysius Areopagita ist von einer Hand des eilften Jahrhunderts auf Fol. 104 dies Stück ohne Ueberschrift eingetragen. Die Zeit der Niederschrift ist hier auch als die Zeit der Abfassung anzusehen und am nächsten läge es wol bei dem Könige Heinrich,

[1]) Alle Nachrichten über Bodo sind erschöpfend zusammengestellt bei Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig dem Fr. II, 252—254.

[2]) Catalogus bibliothecae Mediceo-Laurentianae, Codic. latini III, 263 (a. 1776).

der später (Weihnachten 1046) Kaiser wurde, an Heinrich III. zu denken. Unter diesem gab es einen Herzog Conrad von Baiern, ernannt 2. Februar 1049, abgesetzt 1054, wobei nur der Umstand störend ist, dass er erst unter der kaiserlichen Regierung Heinrichs Herzog wurde. Vielleicht dürfte man also mit grösserem Rechte an den im Jahre 1039 verstorbenen Herzog Conrad von Kärnten, den Vetter Conrads II., denken, da das Verhältnis Wecilins zu ihm in eine etwas frühere Zeit fallen kann. In Bezug auf den Ort der Bekehrung werden wir vielleicht auch hier an Spanien denken dürfen, weil der Angriff des Abtrünnigen auf das Christentum einen gesicherten Aufenthalt voraussetzt. An Verkehr mit diesem Lande fehlte es damals durchaus nicht; so erzählt z. B. Petrus Damiani (Opusc. 45, c. 6) von einem gewissen Walter, einem Genossen seines Lehrers Ivo, dass er aus Wissensdurst ungefähr dreissig Jahre hindurch von einem Lande zum andern gezogen sei, „et non modo Teutonum, Gallorum, sed et Saracenorum quoque Hispaniensium urbes oppida simul atque provincias penetraret". Ueber den Inhalt der Polemik selbst muss ich den Sachverständigen das Urteil überlassen.

In diebus Heinrici regis, qui postea benedictione apostolica imperator effectus est, quidam Wecelinus, qui fuerat ducis Cuonradi clericus, illusione diabolica seductus errori Iudaeorum consensit, et contra Christum eiusque sanctae aecclesiae stabile firmamentum epistolam ausus est eructuare. Hoc audiens rex nimia, ut iustum fuit, conturbatione conpunctus est atque illius iussione unus discipulorum suorum nomine Heinricus predictum apostatam veracissimis sacrae scripture testimoniis, ut eius epistola affirmat, falsa verba in Christum eiusque sanctos dixisse devicit.

Verum referre nunc volo de illo apostata, qui relicta religione clericatus in [1]) perfidorum voraginem [2]) incidit Iudaeorum. Sed in ipsa relatione exsolvenda totus contremesco et horrentibus pilis capitis terrore concutior, diabolum potuisse homini persuadere, ut tantas sordes ausus esset contra Christum et sanctos eius iactasse. Scripserat enim funestis litteris infelicissimus ille.

„Quid contradicis iusto, insipiens? Lege Abacuc prophetam in quo deus dixit: Ego sum deus et non mutor [3]). Si ille secundum vestram maledictam fidem mutaretur et mulieri commisceretur, principium verborum suorum non esset veritas. Dixit deus ad Moysen: Non enim videbit me homo et vivere potest [4]). Quem filium hominis pretermisit? Dicit enim David propheta:

---

[1]) im Hs.
[2]) uoragionem Hs.
[3]) Malac. 3, 6.
[4]) Exod. 33, 20.

Nolite confidere in principibus in filiis hominum, in quibus non est salus [1]). Et Ezechiel qui ab Hieremia hoc protulit: Maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum. Erit enim quasi myrice in deserto et non videbit fructum, cum venerit bonum [2]). Quid contrahiscis animal? Quem filium hominis pretermisit? Num Petrum et Iohannem atque Martinum et alios daemones, quos sanctos vocatis? In omnibus locis legitur deus Israel et non deus gentium. Ubi est vester sensus? Dicit David: Memor erit dominus in seculum testamenti sui verbi [3]), quod mandavit in mille generationes, quod disposuit ab Abraham et iuramenti sui ad Isaac [4]). Hoc est lex sua sancta et circumcisio quam dedit Moysi servo suo."

Heinrici epistola.

„Respondere calumpniae tuae, o Iudaee incredule, quam ex blasphemo ore in Christum eiusque sanctos nunc noviter evomuisti, cuique in militia christiana instructo facile esset, si non facilius esset saxa in mollitiem [5]) posse converti, quam corda vestra ad recipiendam veritatem discindi. Quippe cum et illa auctorem suum morientem scissa recognoverint, et tamen adhuc insensibilitas cordis vestri, quamvis elisa, quamvis prostrata, in duritia inveteratae iniquitatis perseveret, et licet per coeternam dei sapientiam, qua mundus et mirabiliter est conditus et mirabilius reformatus, obstructum est os loquentium iniqua [6]) et iniquitas vestra mentita sit sibi [7]) toto seculo verbisque prophetarum et exemplis sanctorum eluceat; quamvis sit dampnata infidelitatis vestrae ceca impietas et quam glorificata assumptae in Christo mortalitatis infirmitas. Tamen quoniam adhuc non desperat de machinationibus suis Iudaicae malignitatis obstinata improbitas et ad confutandam christianam religionem scelerato fastu inmurmurat et per exempla patrum dictaque prophetarum stantem florentemque ecclesiam ipsa iam totiens devicta et omnino prostrata iterum ad certamen provocat, aggrediamur eos dante et iuvante ipsa dei sapientia verbo dei dei filio eoque primum lapide lapidea corda feriamus, quem Danihel propheta, ut dicitis vester immo noster, vidit sine manibus de monte concidi et implere universum mundum [8]). Ait enim: Aspiciebam in visu noctis

1) Psal. 145, 2.
2) Ierem. 17, 5. 6.
3) Psal. 110, 5.
4) Psal. 104, 8. 9.
5) molitiem Hs.
6) Psal. 62, 12.
7) Psal. 26, 12.
8) Dan. 2, 34. 35.

et ecce in nubibus caeli filius hominis venit et datum est ei regnum et honor et omnes populi tribus et linguae servient ei [1]). Quid nunc infelix? Ecce filius hominis. De quo aetiam et David dicit: Eructuavit cor meum verbum bonum [2]). Idemque: Dominus dixit ad me filius meus es tu, ego hodie genui te [3]). Idemque: Omnia in sapientia fecisti [4]). Et Salomon: Dominus possedit me initio viarum suarum [5]). Sed quoniam non de aeterna Christi nativitate [6]), in qua semper fuit patri aequalis [7]), sed de temporali, in qua, sicut David clamat, minoratus est paulo minus ab angelis [8]), cum Iudaeo nobis sermo est, audiamus quid dicat et obiectioni eius consequenter respondeamus. Dicis Iudaee: Quare contradicis iusto, insipiens? Primum velim, mihi respondeas: Quem dicis iustum, te aut prophetam? Si prophetam, assentior, tamen in eo, quod illi me non contradicere ostendam, te mentitum esse iure convincam. Si vero te dicis iustum, quem constat prius esse mentitum, nescio quo pacto obtinebis iustitiam, quem mendacii polluit macula. Neque legis tuae congruenter simul poteris assertor et prevaricator dicentis: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium [9]). Quod si uti premisi prophetae non contradicam, cum ipse pro me dicat, et quae tu tibi contra me comparaveris arma, his tibi laetalia infligam vulnera, quoniam intulisti proximo tuo falsum testimonium contra legis preceptum, legis incurris reatum. Reatus autem trahet te ad poenam, poena vero perducet te usque ad mortem. Sed videamus sequentia. Infelix Iudaee, quem vocas insipientem? Num nos credentes in crucifixum, qui factus quidem est vobis lapis offensionis et petra scandali? [10]) Quoniam quidem lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli [11]). A domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris. Ergo nos insipientes et vos sapientes estis. Tamen per stultitiam predicationis iam mundi superbia cecidit et in frontibus regum crucis videtis tropheum. Quia quae stulta mundi sunt, elegit deus, ut confundat fortia [12]). Ac per hoc libenter amplectimur stultitiam crucis Christi qui credidimus nos perventuros ad gloriam Christi.

---

1) Dan. 7, 13. 14.
2) Psal. 44, 2.
3) Psal. 2, 7.
4) Psal. 103, 24.
5) Prov. 8, 22.
6) nauitate Hs.
7) Ioh. 5, 18.
8) Psal. 8, 6.
9) Exod. 20, 16.
10) 1 Petr. 2, 8.
11) 1 Petr. 2, 7.
12) 1 Cor. 1, 28.

Sed quid surdo narro fabulam? Aut quid ceco appono lumen vel Iudaeo euangelium predico? Redeamus ad sequentia. Inquis: Lege Abacuc prophetam, non in quo ut tu dicis, sed per quem ipse deus dicit: Ego sum deus et non mutor. Praemisi tibi, Iudaee, testimonio Abacuc nullatenus me contradicere et non solum Abacuc sed et omnium prophetarum et legis documenta me dico suscipere, quia eum colo, qui non venit solvere legem sed adimplere [1]). Dixit deus per Abacuc: Ego sum deus et non mutor [2]). Et hoc firmiter credit christiana religio. Quod vero subsecutus es: Si ille secundum vestram maledictam fidem mutaretur et mulieri commisceretur, principium verborum suorum non esset veritas. Quid mirum est, cum caecus sis, si non vides lucem illam, quam non vident nisi qui mundo sunt corde [3])? Immo cum more frenetici contra medicum resilias et sanare te volenti maledicta et convicia opponas? Tam enim excelsa et profunda sunt incarnationis Christi misteria, quomodo verbum dei incommutabiliter apud deum patrem semper manens carnem de virgine sumpsit, naturamque nostram suae univit, quod nemo haec capit, nisi qui spiritualiter sapit, nemo sapit nisi deo donante capiat, quo donante credit qui nondum capit. Nisi enim credideritis, inquit propheta, non intellegetis [4]). Ergo credenti colligitur meritum, videnti reddetur premium, quoniam si vides, non est fides. Quandiu enim peregrinamur in huius mundi tenebris, fide mundantur corda eorum, qui deum visuri sunt."

2.

Pseudo-Zabarella's „capita agendorum"

und ihr wahrer Verfasser.

Von

Lic. th. Dr. **P. Tschackert,**

Privatdocent in Breslau.

Unter den Italiänern, welche auf den Reformconcilien von Pisa und Constanz eine hervorragende Tätigkeit entfaltet haben,

[1]) Matth. 5, 17.
[2]) Malac. 3, 6.
[3]) Matth. 5, 8.
[4]) Isai. 7, 9.

ist nicht an letzter Stelle der Cardinal von Florenz Franz Zabarella zu nennen. Noch als Professor des kanonischen Rechtes zu Bologna verfasste er, um von seiner vielseitigen Tätigkeit im akademischen Lehramt und in der Advocatur zu schweigen [1]), ohngefähr um das Jahr 1408 eine Schrift „de schismate" [2]) im Interesse der Cardinäle, welche im Begriffe standen, ohne Rücksicht auf die beiden päpstlichen Prätendenten auf eigene Hand der Kirchenspaltung ein Ende zu machen. Später verhandelte er als Cardinal (1413) im Auftrage des Papstes Johann XXIII. mit König Sigismund über den Ort für das zu berufende Concil [3]), und in Constanz hat er bis an seinen Tod (1417) eine papstfreundliche [4]) und nach Johann's Absetzung zu Gunsten des Cardinalcollegs eine conservative [5]) Kirchenpolitik getrieben [6]). Ein wesentlich höheres Interesse knüpfte sich indes bis jetzt dadurch an seinen Namen, dass der unkritische Quellensammler Hermann von der Hardt ihn mit einem Werke in Verbindung gebracht hat, in welchem wichtige Vorlagen der Constanzer Reformarbeiten niedergelegt sind: mit den von dem Herausgeber willkürlich so genannten Capita agendorum in concilio generali Constantiensi de ecclesiae reformatione [7]) oder wie der handschriftliche Titel lautet [8]), dessen wir uns fortan bedienen, Tractatus agendorum in concilio generali Constantiensi.

Die Schrift enthält eine Reihe „selbständiger Bills" für die Reformation der Kirche zur Sicherstellung des katholischen Glaubens, zur Hebung des grossen abendländischen Schisma und Verhütung einer neuen Spaltung, zur Vereinfachung des Cultus, Regulirung des Geschäftsganges der Curie, zu besserer Verteilung der kirchlichen Beneficien, zu regelmässiger Abhaltung von Synoden und Kirchenvisitationen u. a. m. Leider fehlen in der Wiener Handschrift, welche dem Drucke Hardt's zu Grunde liegt, mehrere Kapitel, welche wir nach dem ihr voranstehenden In-

---

1) Schwab, Gerson (1858), S. 658, Anm. 1.

2) In Schardius, De jurisdictione (1566) etc. 689 sqq.; vgl. 709 und syntagma tractatuum (1609) 235 sqq. (Hübler, Constanzer Reform. 1867, S. 379, Anm. 33.)

3) Palacky, Documenta M. Joh. Hus (1869), p. 513.

4) Vgl. z. B. Mansi, Conc. coll. 27, 543. Hardt, Magnum oec. Constant. concilium, Tom. IV, 25 (Hefele, Conc.-Gesch. VII, 73. 74) und die Acten der III. Generalsession Mansi 27, 581.

5) Z. B. im Annatenstreit, v. d. Hardt I, 556. 624 (Hübler l. c., S. 84).

6) Hübler (l. c., S. 7) macht ihn irrtümlich zu einem „Theologen ersten Ranges und Führer der neukirchlichen Partei".

7) v. d. Hardt l. c., Tom. I, Pars IX.

8) v. d. Hardt l. c., S. 503.

haltsverzeichnis erwarten müssten [1]). — Kirchengeschichtlich wichtig ist ihr Inhalt besonders durch drei Vorschläge. Erstens wünschte der Verfasser eine Reorganisation des Cardinalcollegs; es sollte etwa vierundzwanzig bis dreissig Mitglieder zählen, womöglich aus allen Ländern der Christenheit, und der Eintritt in dasselbe unter anderem auch durch den Besitz des theologischen oder juristischen Doctorats oder durch hohen Geburtsadel bedingt sein [2]). Zweitens wollte er das so zusammengesetzte Cardinalcolleg, um den Absolutismus des Papsttums zu brechen, dem Oberhaupt der Kirche als controlirende Behörde, als eine Art von unverantwortlichem Staatsrat, an die Seite stellen; behufs Begründung dieses Verhältnisses sollte demnach der von den Cardinälen zum Papst Erwählte zur Beschwörung einer staatsrechtlichen Capitulation, statt wie bisher zur Ablegung eines Glaubensbekenntnisses verpflichtet werden — ein auf dem Boden der gregorianischen Papstkirche gradezu revolutionärer Vorschlag [3]). Drittens verlangte er in Bezug auf kirchliche Censuren im Anschluss an einen Aufsatz Gerson's, dass eine völlige „Communionssperre" (excommunicatio major) erst dann eintreten sollte, wenn ein besonderes Urteil gegen den Schuldigen gefällt und öffentlich bekannt gemacht worden wäre; d. h. er schränkte die grosse Excommunication auf die Fälle ein, in welchen das kirchliche Urteil die Merkmale der „Specialität" und der „Publicität" an sich trage [4]).

Vergleichen wir mit diesem tractatus agendorum die Constanzer Reformarbeiten, die Protokolle des ersten Reformatoriums oder Fünfunddreissiger-Ausschusses, des zweiten Reformatoriums oder des Fünfundzwanziger-Ausschusses, die Generalreformdecrete der 39. und 43. Sitzung, die Reformacte Martin's V. und endlich die Separat-Concordate, welche mit den Concilsnationen abgeschlossen wurden; so ergiebt sich, dass er für die meisten Materien mehr oder weniger als Vorlage benutzt worden ist. Wir gehen auf das Einzelne nicht ein, sondern verweisen auf die in

---

[1]) v. d. Hardt I, S. 504. Wir vermissen die Kapitel de foro poenitentiae et casibus reservatis; de ecclesiastica jurisdictione et exactionibus atque abusionibus (!) quae per illa fiunt praesertim in Francia (was nicht in c. 16 gefunden werden kann); de litibus breviandis et locorum distantia; quod doctores praebendati resideant et legant (was nicht in c. 11 steht); de vacantiis praelaturarum et beneficiorum, et de impositione decimarum et taxatione fructuum et aliis etiam non concedendis rebus; de patrimonio ecclesiae Romanae; de rebus et immunitatibus ecclesiarum.

[2]) Tract. (Cap.) ag., c. 7 (v. d. Hardt I, S. 515).

[3]) Ibid., c. 6 (v. d. Hardt I, S. 513).

[4]) Ibid., v. d. Hardt I, S. 530 sqq., entnommen aus Gerson, de vita spirituali (Gers. op. ed. Dupin. III, 48—50). — Hübler, S. 186 sqq. 189. 334 sqq.

kirchenrechtlicher Beziehung ausgezeichnete Schrift Hübler's, „die Constanzer Reformation" (1867) S. 67 sqq., dessen Beweisführung dargetan hat, dass die reformirenden Väter weder nach links dem innerkirchlichen Radicalismus eines Dietrich von Nieheim, des Verfassers der Schrift „avisamenta pulcherrima de unione et reformatione membrorum et capitis fienda" (de necessitate reformationis) [1]), gefolgt sind, noch nach rechts zu dem von conservativen Cardinälen, unter ihnen Zabarella, vorgeschlagenen schwachen Heilmittel einer päpstlichen Hausordnung zur Hebung der kirchlichen Misbräuche [2]) gegriffen, sondern sich im allgemeinen auf der Höhe des tractatus agendorum gehalten haben [3]).

Schon der zweite oben berührte Vorschlag kennzeichnet den Geist dieser Schrift als einen oligarchischen. Um dem Cardinalcolleg die dort in Aussicht genommene Unabhängigkeit zu erhalten, wollte der Verfasser vor allem dessen Einkünfte sichergestellt wissen und zwar in so splendider Weise, dass man ihm in Geldsachen auch keine Spur von Reformationslust abmerkt [4]). Sonst war er wenigstens der Theorie nach freimütig, wie sein Urteil

[1]) v. d. Hardt, Tom. I, Pars VII. Vgl. als neueste Literatur darüber Lenz, Drei Tractate aus dem Schriftencyclus des Constanzer Concils, 1876.

[2]) v. d. Hardt, Tom. IV, p. 25. — Mansi 27, p. 543. — (Hefele VII, 73. 74.)

[3]) Nur das Schicksal der oben angeführten drei Vorschläge sei hier angedeutet. Der erste ging über in das erste Ref. c. 5 (v. d. Hardt I, S. 594), in die Reformacte Martin's V., Art. I (Hübler, S. 128) und in die Concordate (Hübler, S. 166. 195. 208). Der zweite hat zweimal eine flüchtige Anwendung gefunden, in der Wahlcapitulation des Papstes Eugen IV. (1431) und in dem Statuto fondamentale Pius' IX. (1848) (Rayn. Ann. XVIII, 81; Döllinger, Kirche und Kirchen, S. 604; Hübler, S. 74. 75); der dritte ging als „Indult" (Gnadenbezeugung), nach seinen Anfangsworten Ad vitanda genannt, in das deutsche Concordat Art. VII über und wurde bald darauf Grundlage für den Brauch der ganzen römischen Kirche (Hübler, S. 186. 189. 334 ff.).

[4]) Er verlangte für jeden Cardinal ein jährliches Fixum von 24,000 Flor. — eine Summe, welche Martin V. selbst in seiner Reformacte auf 6000 herabsetzte. Tract. ag., c. 7 (v. d. Hardt I, S. 515) und Hübler, S. 153. — Für Aufbringung jenes Gehaltes hatte der Verfasser vorgeschlagen, dass mit jedem einzelnen Cardinalstitel Pfründen von hohen Einkünften, aber mit wenig Verwaltung vereinigt würden; die Cardinäle sollten dann nur zu gelegentlichen Visitationen verpflichtet sein (I, 516). — Selbst sein Vorschlag „ut omnino cessent annatae" (Ibid., c. 9; Hardt I, S. 518) hebt unser im Text gefälltes Urteil nicht auf, da er, in Sachen des päpstlichen Collationsrechtes allzu conservativ, die Einkünfte der Curie durch „Reservationen" in einer Weise sicherte, wie sie selbst Martin V. später annehmbar fand. (Tract. ag., c. 9, Hardt I, S. 521. 522; c. 10, Hardt I, S. 524. — Martin's Reformacte, Art. 2. 4. 10. Hübler, S. 135.)

über die Wandelbarkeit des kanonischen Rechts beweist („necesse est, ut statuta humana possint variari“) [1]).

Verfocht er aber das Interesse des Cardinalcollegs in so hohem Grade, so ist der Schluss berechtigt, dass er ihm selbst angehörte oder wenigstens nahe stand. Schon aus der Art, wie er, wenn von der Curie oder den Cardinälen die Rede ist, das Fürwort der ersten Person Pluralis gebraucht oder auch das Cardinalcolleg „im Stil der Curie“ nur „Collegium“ nennt, schloss von der Hardt auf ein Mitglied desselben als Verfasser, wählte aber in bodenlos willkürlicher Weise den ersten besten, Franz Zabarella, aus [2]). In neuerer Zeit haben sich indes, seit J. B. Schwab in seiner Schrift über Gerson die Kritiklosigkeit Hardts aufgedeckt hat, auch gegen diese Vermutung Stimmen erhoben: während jener grade die vorliegende Erfindung Hardts noch unangefochten liess [3]), ist von Steinhausen der Tractat Zabarella abgesprochen und sein Verfasser in Frankreich gesucht worden [4]); dazu hat jüngst Lenz auf den Cardinal Pierre d'Ailli als den fraglichen Autor hingewiesen [5]). Mit Benützung bisher unbekannter Handschriften ist es möglich, für die Richtigkeit dieser scharfsinnigen Vermutung den Beweis zu liefern.

Wegen seiner unionsfreundlichen Haltung auf dem Concil zu Pisa (1409) war Ailli, damals Bischof von Cambrai, von einem treuen Anhänger des Avignoner Papstes Benedict XIII., dem Karthäuserprior Bonifaz Ferrer, in einem Tractat vom 7. Januar 1411 [6]) persönlich so ehrenrührig angegriffen worden, dass er dazu unmöglich schweigen konnte; der Karthäuserorden stand ihm überdies auch viel zu nahe, als dass er nicht hätte bedacht sein sollen, seine Ehre in den Augen der Mönche wieder herzustellen. Zu diesem Zwecke verfasste er deshalb seine „Apologie des Pisaner Concils“ als „Antwort auf den Tractat

---

1) Tract. ag., c. 17. (H. I, 530).

2) v. d. Hardt I, 503. 506.

3) Schwab, Gerson, S. 648.

4) Steinhausen, Analecta ad historiam conc. Const. (Diss. inaug. Berol. 1862), p. 4. 5. — Der Verfasser des Tract. ag. hat Kenntnis von dem Zustande der französischen Kirche [c. 16 (I, 529); c. 9 (I, 519)] und steht Gerson nahe, von welchem er zwei Schriften empfiehlt, einen „tractatulus tractans de generalibus principiis nostrae fidei“ c. 1 (H. I, 506) und de visitationibus, c. 13 (I, 525), vgl. Gersonii op. ed Dupin. (1706), Tom. II, p. 558 sqq.

5) Lenz a. a. O., S. 86, Anm. 1.

6) Bei Martene et Dur., Thesaurus II, p. 1436 sqq. — Zu Ailli vgl. bes. p. 1464 D. — (Das Datum p. 1529 D.)

Bonifaz Ferrers"[1]). Sie ist datirt vom 10. Januar 1412[2]).

In dieser Schrift beruft sich Ailli auf seine Tätigkeit für die Reformation der Kirche mit den Worten: „Taceo . . . de his quae intrepidus scripsi super reformatione ecclesiae in capite et in membris; super qua re nuper quandam epistolam ausus sum scribere domino nostro papae" (es ist Johann XXIII. gemeint); ausserdem (amplius), fährt er dann fort, habe er schon vor dem Concil von 1409 den zu Pisa versammelten Cardinälen seine Zustimmung in zwei Briefen ausgesprochen, „sicut copia literarum inferius subscripta plenius manifestat". Nun folgt am Schluss ausser diesen beiden Briefen der oben erwähnte an Papst Johann XXIII., welcher mit den Worten „Apostolicam decet Magnificentiam vestram" beginnt und bereits, aber ohne Zeitangabe, gedruckt vorliegt[3]). Er hatte ihn, wie er in der Adresse selbst sagt, als Cardinal, also zwischen dem 7. Juni 1411 (wo seine Erhebung zur Cardinalswürde stattfand) bis zum 10. Januar 1412 (der Zeit der Abfassung der „Apologie") geschrieben. Wo aber finden wir Aufschluss über diejenige schriftstellerische Tätigkeit des Absenders in Sachen der Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, welche diesem Briefe, nach der oben angeführten Stelle der Apologie, vorangegangen ist? Wir kannten darüber bis jetzt keine Zeile; erst dieser Brief Ailli's an Papst Johann führt uns zur richtigen Beantwortung unserer Frage.

Der Schreiber bittet sich im Eingang vom Empfänger die Erlaubnis aus, mit kindlicher Ergebenheit das zu besprechen, was diesem selbst als die wichtigste Sorge erscheinen müsste, die Reformation der Kirche. Der ganze Brief stimmt nun mit einem Teil des tractatus agendorum (cap. 4 von aperiendi essent modi rationabiles bis zum Schluss)[4]) fast wörtlich überein. Wie lässt sich dieser Umstand erklären? Entweder ist das Schreiben dem Tractat entnommen, oder aber, was bei dem Mangel an innerem Zusammenhang des letzteren mög-

---

[1]) Petri de Alliaco apologia conc. Pis. contra tractatum domini Bonifacii, quondam prioris Carthusiae. — Cod. mscr. Bibl. regiae S. Marci Venetianae: Cod. lat. 129 chart. saec. XV. a. 296. l. 214. (Z. L. CXCIII) B. Fol. 82[b] sqq. — Ich gedenke sie in kurzem in der Appendix zu meiner Schrift über „P. v. Ailli" zu veröffentlichen.

[2]) Am Schluss der Schrift steht bloss „datum Avinione die decima mensis Januarii."; da er aber in derselben seine Erhebung zum Cardinalat (Mitte 1411) als „nuper" vollzogene erwähnt, sind wir auf den 10. Januar 1412 gewiesen („fui nuper a domino Johanne papa XXIII promotus in . . . cardinalem").

[3]) Gersonii opera ed. Dupinius (1706), T. II, p. 882. 883.

[4]) v. d. Hardt, Tom. I, Pars IX, pag. 511. 512.

lich wäre, in diesen eingefügt. Welcher von beiden Fällen wirklich stattgefunden habe, lehrt der Schluss des Briefes selbst, in welchem Ailli dem Papste schreibt: „Cum ... dudum super his (d. i. die Reformation der Kirche) plenius scripserim, hanc tamen epistolam nunc vestrae Beatitudini solum pro brevi memoriali humiliter porrigere dignum duxi.“ Mit der Bestimmung „pro brevi memoriali“ kann der Absender nach dem Zusammenhang der beiden Sätze nur auf die von ihm verfasste ausführliche Schrift verweisen wollen, an welche der Papst durch diesen Brief bloss erinnert werden soll; beide, der Brief und die fragliche Schrift, behandeln also, wie auch schon die oben angeführte Stelle aus der „Apologie des Pisaner Concils“ andeutet (vgl. die Verbindung „super qua re“), denselben Gegenstand, die Reformation der Kirche; da sich nun der ganze Inhalt des besprochenen Schreibens auch in dem tractatus agendorum findet, welcher eben nur Reformvorschläge enthält: so sehen wir in diesem diejenige Schrift des Cardinals, welche dem Papste in Erinnerung gebracht werden sollte, halten also Peter von Ailli für ihren Verfasser, wodurch zugleich die Annahme nötig wird, dass das genannte Schreiben ein Excerpt aus ihr ist. Auf Ailli passt nun auch die Bekanntschaft ihres Verfassers mit dem Zustand der französischen Kirche und das nahe Verhältnis desselben zu Gerson — des Cardinals treuem Schüler [1]).

So ansprechend dieses Ergebnis ist, es treten ihm doch Umstände entgegen, welche seine Richtigkeit zweifelhaft zu machen scheinen. Man wird in dieselben einen vollständigen Einblick gewinnen, wenn man die Zeit der Abfassung des Tractates zu bestimmen sucht. Für die Beantwortung der hiemit aufgeworfenen Frage gewährt der oben angeführte Schluss des Aillischen Briefes einen sicheren Ausgangspunkt: hienach ist der Tractat nämlich geraume Zeit vor diesem geschrieben, also vor der zweiten Hälfte des Jahres 1411. Ueber das Pisaner Concil von 1409 dürfen wir aber rückwärts nicht hinausgehen, da dieses selbst einigemal genannt wird [2]). Als die beiden Zeitgrenzen, innerhalb deren der Tractat entworfen ist, ergeben sich demnach zunächst der Schluss des Concils von Pisa (7. August 1409) und die Mitte des Jahres 1411. Das Concil selbst, welches bei Ab-

---

1) Vgl. S. 454, Anm. 4. — Ailli schwebte wohl auch diese Schrift vor, als er am 1. November 1416 die kirchenpolitischen Gegner des Cardinalcollegs ermahnte, sie möchten doch überlegen, dass es in Betreff der Reform der römischen Kirche und seiner selbst tatsächlich (effectualiter) mehr Bereitwilligkeit an den Tag gelegt habe, als irgend jemand von einem anderen kirchlichen Stande. Tract. de reform. c. 2 (Hardt I, VIII „canones ref.“, p. 419).

2) Hardt, T. I, P. VIII, p. 517. 519.

fassung desselben nahe bevorstand, wäre mithin nicht das Constanzer, sondern das, welches Papst Johann XXIII. am 29. April 1411 auf den 1. April 1412 nach Rom berief, aber erst gegen Ende dieses Jahres eröffnete [1]), und die Zeitbestimmung in der Ueberschrift im Wiener Codex „tractatus agendorum in concilio generali Constantiensi" wäre irrtümlich von dem Abschreiber beigefügt [2]). Die gesammte Tendenz der Schrift, die Kirchenpolitik im oligarchischen Cardinalsinteresse, passt auch auf Ailli's Stellung in den Jahren 1409 bis 1411, noch ehe er in das Cardinalcolleg eintrat, sehr gut, wie seine beiden oben erwähnten Ergebenheitsbriefe an dieses und im besonderen sein darin berührtes Freundschaftsverhältnis zum Cardinal von Bar bezeugt [3]). Der tractatus agendorum wäre daher ein vom Bischof Ailli im Sinn der freiconservativen Cardinäle entworfenes Programm für die auf dem Pisaner Concil in Aussicht genommene Reformation. Nichts desto weniger kann derselbe in der uns jetzt vorliegenden Gestalt nicht schon vor Mitte 1411 abgefasst sein.

Der Verfasser befindet sich nämlich erstens an der Curie, ist ihr Mitglied, gehört selbst dem Cardinalcolleg an [4]); der 7. Juni 1411 (s. oben) ist also schon vorüber. Zweitens setzt eine beiläufige Bemerkung voraus, dass Papst Johann XXIII. bereits drei Jahre regiert hat [5]); diese konnte also erst nach dem 17. Mai 1413 gemacht werden. Dadurch sind wir im Suchen nach der Abfassungszeit dem Boden der Jahre 1409 bis 1411 entrückt und, da doch ein allgemeines Concil in Aussicht steht, welches nunmehr aber kein anderes sein kann als das Constanzer, in die Zeit vom 17. Mai 1413 bis zu dem Termin der Eröffnung desselben, dem 5. November 1414 gewiesen. Dem entspricht auch, dass Papst Johann, welcher am 29. Mai 1415 in Constanz abgesetzt wurde, noch in vollem Ansehen

---

1) Hefele, Bd. VII, S. 15. 17. — Lenz a. a. O., S. 87 nennt irrtümlich das Jahr 1413.

2) v. d. Hardt I, 503. So schon Lenz a. a. O. 87.

3) Ich werde diese Briefe aus dem oben bezeichneten Venetianer Codex nächstens mit der „Apologie" veröffentlichen.

4) Tract. (cap.) ag. c. 9: „status noster" (der Cardinäle) (v. d. Hardt I, 517. 519); „nos praeveniremus", „nobis obediant" (ib. 519). Das „dum veniunt ad curiam" ist dagegen nicht zu pressen, da es im Sinn des Vf. ebenso „gehen", wie „kommen" heissen kann. Vgl. c. 11 (p. 525, durch Druckfehler 524) c. 14 (p. 527); c. 17 (p. 529).

5) Tract. (cap.) ag. c. 15 (v. d Hardt I, p. 527): „praeter modos in jure scriptos fuit facta in urbe anno tertio dómini nostri Johannis constitutio poenalis, quam debet habere dominus Pisanus", d. i. der Cardinal Alamannus Adamarius, der später mit Ailli und Zabarella das Colleg im I. Reformatorium, dem Fünfunddreissigerausschuss, zu Constanz vertrat. Vgl. Hübler a. a. O. 10.

steht [1]); ferner, dass König Sigismund noch in einer Weise geehrt wird, wie es von Ailli in Constanz aus verschiedenen Gründen nicht mehr geschah [2]), endlich, dass die Zulassung der anderen Fürsten zum Concil noch der Erwägung anheimgegeben wird, worüber man auf der Constanzer Synode nicht mehr im Zweifel war [3]). Lässt sich trotzdem die Autorschaft Ailli's noch halten? Wir meinen, dass der vor 1411 entworfene tractatus agendorum, da auf der Synode zu Rom (1412) von Reform keine Rede war, kurz vor Beginn des Constanzer Concils innerhalb des Cardinalcollegs, welchem Ailli seit 1411 angehörte, zu dem Zweck neu redigirt worden ist, dass die seinem Verfasser gleichgesinnten Mitglieder desselben ihn als Programm der dort vorzunehmenden Reformation der Kirche zu Grunde legen könnten.

Streng beweisen lässt sich diese Auffassung nicht; sie ist aber höchst wahrscheinlich richtig. Schon die Bemerkung „fuit facta in urbe anno tertio domini nostri constitutio poenalis opportuna, quam debet habere dominus Pisanus" (der Cardinal Alamannus Adamarius von Pisa) [4]) lässt schliessen, dass der tractatus agendorum selbst für Feststellung von Reformvorschlägen innerhalb des Collegs benutzt wurde; die vorhin angenommene spätere Redaction desselben liegt also nahe. Dabei sind auch, das fügen wir gleich hinzu, wahrscheinlich nicht bloss formelle [5]), sondern auch inhaltliche Veränderungen an ihm vorgenommen worden, wie z. B. grade diese Bemerkung über den Cardinal von Pisa offenbar später eingeschoben ist [6]). Finden sich doch auch in anderen Schriften Ailli's spätere Zusätze von

---

1) Tract. (cap.) ag. c. 9 (v. d. Hardt I, 520): „posset plus quam nunc et liberalius papa, cui voluerit, providere, nec propter hoc ligarentur manus ejus, neque ejus potestas arctaretur nisi de honestate quin certo casu et necessitate".

2) Tract. (cap.) ag. c. 4 (v. d. Hardt I, 510): „ad concilium teneatur etiam imperator interesse tamquam defensor ecclesiae; nec excusetur, nisi ob gravem infirmitatem vel metum morborum propter viarum discrimina et tunc mittat solutiores oratores. De ceteris principibus cogitetur, quid ordinandum sit." Ueber Ailli's gespanntes Verhältnis zu Sigismund in Constanz vgl. z. B. v. d. Hardt IV, 57. 58, und dazu de pot. eccl. pars I, c. 4 (H. VI, 43).

3) Tract. ag. c. 4. 14 (H. I, 510. 528).

4) Siehe S. 457, Anm. 5.

5) „Status noster, nos praeveniremus, nobis oboediant", vgl. S. 457, Anm. 4.

6) Schon der Zusammenhang erweist den Satz als späteres Einschiebsel: er ist als Erzählungssatz im Perfectum zwischen zwei Absichtssätze eingeschoben worden, war vielleicht ursprünglich nur Randbemerkung: „Avisentur modi cohortandi metropolitanos, ut vocent suos inferiores (ad concilium provinciale), ut compareant — praeter modos

seiner eigenen Hand [1]). Bei dem zusammenhangslosen Charakter des Tractats war es übrigens leicht, mehrere neue „selbständige Bills" einzuschalten.

Wurde aber der tractatus agendorum das Reformprogramm der freiconservativen Cardinäle, so haben ihre gleichgesinnten Deputirten im Fünfunddreissigerausschuss, dem I. Constanzer Reformatorium [2]), Ailli von Cambrai und Alamannus Adamarius von Pisa — Zabarella von Florenz war wenigstens im Anfang des Concils altconservativ [3]) — höchst wahrscheinlich nach ihm in dieser Commission ihre Vorschläge gemacht, und sein oben berührter Einfluss auf die officiellen Reformarbeiten des Concils ist erklärt.

Zum Schluss unserer Auseinandersetzung machen wir eine Probe auf die Richtigkeit des Resultates derselben, indem wir den tractatus agendorum mit der von Ailli am 1. November 1416 veröffentlichten Schrift de reformatione ecclesiae (die v. d. Hardt willkürlich „canones reformandi etc." nennt [4]) vergleichen. Die Lösung dieser Aufgabe drängt sich uns überdies durch den Charakter dieser Schrift von selbst auf, da ihr Verfasser in ihr eine zusammenfassende Darstellung seiner sämmtlichen bisherigen Reformarbeiten giebt [5]), wobei er nur den tractatus agendorum und etwa noch seine im Fünfunddreissigerausschuss gestellten Amendements, an denen er es wohl nicht wird haben fehlen lassen, vor Augen gehabt haben kann, da von einer anderen aus seiner Feder geflossenen reformatorischen Literatur keine Spur vorhanden oder in seinen Werken auch nur angedeutet ist.

Einen gewissen Unterschied zwischen beiden Schriften wird man von vornherein allerdings erwarten dürfen, da ihr Verfasser in der späteren auch die reichen Erfahrungen, welche er 1415 in der Reformcommission unzweifelhaft gemacht hatte, verwerten konnte. Die Schrift de reformatione unterscheidet sich denn auch zunächst in formeller Hinsicht vorteilhaft von dem tractatus agendorum; die lose Aneinanderreihung „selbständiger Bills" ist

---

in jure scriptos fuit facta in urbe anno tertio . . . constitutio . . . quam debet habere dominus Pisanus — item ut statuta synodalia et provincialia . . . laicis explicentur et conscribantur." (Hardt I, p. 527.)

[1]) In de pot. eccl. pars I, c. 1 am Schluss (v. d. Hardt VI, p. 26), wo der nach de pot. eccl. herausgegebene Tractat de reform. eccl. citirt wird (vgl. Hardt I, 418). Ferner in einem Briefe Ailli's, Gers. op. ed Dupin., T. II, p. 106 B; — in einem anderen Tractat ibid. I, 662 B.

[2]) Hübler, die Const. Reform. (1867), S. 10.

[3]) S. oben, S. 453, Anm. 2.

[4]) v. d. Hardt, T. I, pars VIII.

[5]) Ibid., p. 409.

verlassen; der Verfasser folgt jetzt einer den praktischen Bedürfnissen ganz entsprechenden Disposition (1. Reform der Kirche im allgemeinen; 2. der Curie; 3. der Prälaten; 4. der Mönchsorden; 5. des niederen Klerus; 6. der Laien). Inhaltlich betrachtet, erscheinen in der Schrift de reformatione zwar manche Forderungen einfach zurückgenommen oder geändert, andere hingegen bei weitem inhaltsreicher und klarer ausgeführt; ja die Ratschläge zur Heilung der Schäden waren so trefflich, dass ihre gewissenhafte Durchführung die Reformation des 16. Jahrhunderts noch hätte hinausschieben können.

Unsere erstere Behauptung betreffs des Inhaltes rechtfertigt sich durch die Wahrnehmung, dass grade drei charakteristische Merkmale des tractatus agendorum in de reformatione nicht anzutreffen sind: das oligarchische Cardinalsinteresse, der persönliche Freimut und der zähe Conservatismus in Geldsachen [1]; aber sie finden sich alle drei in anderen Schriften Ailli's: das erste in de potestate ecclesiastica vom 1. October 1416 (pars II, c. 1) [2], das zweite in einer Rede de adventu Christi vom Jahre 1414 und auch in de pot. eccl. (pars II, c. 2) [3], das dritte endlich wieder in de pot. eccl. (pars II, c. 2) [4]. Die eigentlichen Aenderungen der Reformvorschläge sind nirgends principieller Natur; z. B. hatte Ailli im tractatus agendorum Periodisirung der Generalconcilien „von zehn zu zehn Jahren" vorgeschlagen; in de ref. dringt er nur auf öftere Berufung derselben [5]; umgekehrt aber wollte er jetzt die Provincialconcilien von drei zu drei Jahren abgehalten wissen, während früher diese Zeitbestimmung fehlte [6]. Im tractatus agendorum hatte er die Cardinäle, wenn sie bei der Papstwahl durch Einschüchterung beeinflusst würden, ohne weiteres zu einer Neuwahl autorisirt; nach de ref. soll eine Untersuchung über die behauptete Beeinflussung stattfinden, das Concil aber möge bestimmen, wer sie zu führen habe [7]. — Noch weiter lässt die Schrift de ref. den

---

[1] Vgl. oben S. 453, Anm. 4; S. 454, Anm. 1.

[2] v. d. Hardt VI, 50—52. — In de pot. eccl. pars II, c. 2 (Hardt VI, 50) findet sich auch in Bezug auf die professio papae die an den tract. ag. (vgl. oben) erinnernde Notiz „juxta rerum exigentiam in hoc sacro Constantiensi concilio rationabiliter (mit Grund) poterit ampliari".

[3] v. d. Hardt, Tom. I, Pars VIII („de officio imperatoris etc.") p. 443. 444 („mos pidaicus", vgl. oben), und de pot. eccl., T. I, p. 2 über den Wert des Gewohnheitsrechtes (v. d. Hardt VI, p. 30).

[4] v. d. Hardt VI, p. 51sqq.

[5] Tract. ag. c. 6 (H. I, 514); de ref. c. 1 (H. I, 411).

[6] Tract. ag. c. 15 (H. I, 527); de ref. c. 1 (H. I, 411).

[7] De reform. c. 2 (H. I, 415).

tractatus agendorum durch ihre Reichhaltigkeit an Reformvorschlägen hinter sich zurück. Eines Beweises überheben wir uns; nur sei erwähnt, dass de ref. die kirchlichen Provinzen zur Grundlage für die Zusammensetzung des Concils macht [1]), woran der tractatus agendorum noch nicht gedacht hatte.

Sind schon einerseits die eben scizzirten Unterschiede zwischen beiden Schriften nicht stark genug, um einen Zweifel an der Autorschaft Ailli's aufkommen zu lassen, so befestigt uns andrerseits die Aehnlichkeit des Inhalts beider nur umsomehr in unserer Ansicht. Wir führen eine Reihe von Beziehungen an:

Tract. ag. c. 4 (v. d. Hardt I, 512) zu „sanctuarium quasi haereditarie possidere" (auch c. 7, p. 515, papatus haereditarius) vgl. de reformatione eccl. c. 2 (Hardt I. VIII. „Canones reformandi" p. 414); ebendas. über allegatio metus.

Tract. ag. c. 5 (v. d. Hardt I, 513) de cultu dei et officio ecclesiastico vgl. de reform. c. 3 (H. I, 423).

Tr. ag. c. 7. (I, 515), über die Vermeidung der carnalis affectio bei Promotion von Cardinälen, vgl. de ref. c. 2 (H. I, 415).

Tr. ag. c. 7 (I, 515), über Reorganisation des Cardinalcollegs, vgl. de ref. c. 2. (H. I, 414).

Tr. ag. c. 10 (I, 523), Bischöfe sollen bene „morigerati" promoviren und c. 12 (I, 525) clerici docti et bene „morigerati" um sich haben. Vgl. de ref. c. 5 (I, 428) u. c. 6 (ibid.).

Tr. ag. c. 10 (I, 524), über die Promotion von Graduirten oder Adeligen auf bedeutende Pfründen, vgl. de ref. c. 5 (H. I, 426. 427).

Tr. ag. c. 11 (I, 523), über billigere Verteilung von Beneficien, vgl. de ref. c. 2 (I, 416).

Tr. ag. c. 11 (I, 525), über Residenzpflicht der Bischöfe, vgl. de ref. c. 3 (I, 421), hier nur bestimmter.

Tr. ag. c. 12 (I, 524), die Prälaten sollen ihren Pomp einschränken, vgl. de ref. c. 3 (I, 420).

Tr. ag. c. 14 (I, 528), über die Zulassung von Doctoren zum Concil, vgl. de ref. c. 6 (I, 431); (ausführlich Ailli bei Hardt, t. II, p. 224 sqq.).

Auch der im Anhang aus Gerson entnommene Vorschlag zur Einschränkung der Excommunication [2]) ist schon durch Ailli's Klage über die häufige Verhängung dieser Strafe in einer seiner Jugendpredigten vorbereitet [3]).

1) De reform. c. 6 (H. I, 431).

2) S. oben S. 452, Anm. 4.

3) P. de Alliaco sermo in synodo in eccl. Parisiensi, im Codex mscr. Collegii Emanuelis Cantabrigiensis Nr. I, aus welchem ich nächstens ausgewählte Stücke mit der „Apologie" mitzuteilen gedenke.

Schliesslich noch eine Bemerkung zu Tr. ag. c. 15 (I, 528). Von den beiden Ausdrücken „practicare“, ausführen, anwenden, und „in alicujus praejudicium“, zum Schaden Jemands, findet sich jener de pot. eccl. Hardt VI, 54; dieser ib. p. 33 und de ref. 2 u. 3 (I, 418. 421).

Die wesentliche Uebereinstimmung beider Schriften mit einander berechtigt nach unserer Ansicht zu dem Urteil, dass die spätere Redaction des tractatus agendorum, falls sie nicht auf Ailli selbst zurückzuführen sein sollte, gewiss ganz in seinem Sinn vorgenommen worden ist, so dass der Charakter der sicher von ihm herrührenden Grundschrift nicht geändert erscheint, Ailli selbst also als Verfasser des Tractates angesehen werden darf.

Nun wissen wir auch, wer die „Consultationes Cardinalium“, welche v. d. Hardt im Tomus II, p. 584 unter cap. 1 herausgab [1]), verfasst hat: sie sind die beinahe wörtlich aufgenommenen und weiter ausgeführten Vorschläge, welche sich im vierten Kapitel des tractatus agendorum und in dem besprochenen Briefe Ailli's an den Papst Johann finden [2]).

Sowohl der tractatus agendorum als auch die consultationes cardinalium sind oft benutzt worden; fortan aber liefern sie wichtige Bausteine zur Charakteristik des Cardinals Peter von Ailli [3]).

---

[1]) Das dort angefügte cap. 2 „de modo et forma eligendi papam“ ist schon in Petri de Alliaco tractatus et sermones s. l. e. a. und Argentor. 1490 gedruckt.

[2]) Tr. ag. c. 4 (H. I, 511. 512) und P. de Alliaco epistola in Gers. op. ed. Dupin. (1706), T. II, 882. 883.

[3]) Auf Grund dieses Resultates müssen jetzt einzelne Behauptungen in meiner Abhandlung „Der Card. P. v. A. u. s. w.“ (in Jahrb. f. d. Th. XX, 2) modificirt werden; das kritische Ergebnis dieser Arbeit bleibt aber trotzdem unangefochten.

3.

Eine kirchlich-politische Reformschrift vom Basler Concil.

Neu aufgefunden und angezeigt
von
Dr. Max Lenz,
Privatdocent der Geschichte an der Universität Marburg.

Es ist mir geglückt, auf dem hiesigen Staatsarchiv eine deutsche Flugschrift vom Basler Concil, aus dem Jahre 1442, zu finden, über die eine Mitteilung selbst in dem Falle erwünscht sein möchte, wenn, wonach zu forschen ich noch keine Gelegenheit fand, das von mir entdeckte Exemplar nicht das einzige noch vorhandene sein sollte. Dem Herausgeber der Constanzer Concils-Akten, Hermann v. d. Hardt, hat, wie ich weiterhin zeigen werde, die Schrift, wol in einem anderen, älteren Exemplar, vorgelegen. Das von mir gefundene Manuscript ist allerdings eine späte Abschrift, aber Zeit und Entstehung derselben wird kaum minderes Interesse erwecken als ihr Inhalt. Mehrere Aufschriften auf dem Umschlage klären uns über die Umstände, die diese Copie veranlassten, auf. Ich teile sie daher, so weit mir ihre Entzifferung möglich geworden ist [1]), mit, und zwar in der Reihenfolge, in der sie auf einander folgen. Gleich zu oberst stehen ein oder zwei, wohl abgekürzte Worte, deren Deutung mir nicht möglich war. Von derselben Hand folgt in, wie mir scheint, französischen Schriftzügen eine französische Aufschrift:

Ce liure est contre le pape et contre le (so!) Cardinel (so!) et pour aprendre ung bon conseil et aultre Escript le dixsieme jour de feurier lan mille cinq cent et vingt an De propre main S. K. (k? r?) de Franck ec (?) [2])

1520.

Es folgen zwei deutsche, wieder durchstrichene Worte in deutscher Kanzleischrift:

1) Den Herren Beamten des hiesigen Archivs, Dr. Reimer, Dr. Schuchard und Dr. Wyss, schulde ich für die Hülfe, die sie mir hierin geleistet, meinen besten Dank.

2) Ich habe, um die Treue der Wiedergabe zu wahren, die Interpunktionen weggelassen. Man wird indes zwei Punkte setzen dürfen, hinter aultre und an das Ende.

Aufnhemung des.

Dann eine lateinische Bemerkung:

Hic libellus ob veritatem contentam latere cogitur, quare et [1]) sub alio titulo.

Gleich darunter, vielleicht von derselben Hand wie „Aufnhemung des", in deutscher Kanzleischrift:

Die heilig Bebstlich Erbarkeit. ec. hic libellus.

Nun kommen drei Aufschriften von einer Hand in deutschen Schriftzügen:

1) Disze buch hab Ich vff Ebernbergk funden lesz isz so liebt Dirsz.
2) Hic liber . . . Johanni Helwig ex gerawe (durchstrichen und ausgewischt).
3) Dem Ernvesten Helwiggen von Ruckerszhauszen amptmañ [2]).

So interessante Aufschlüsse diese Aufschriften geben, lassen sie doch noch manche Zweifel übrig. Einmal, wie kommt auf die deutsche Schrift ein französisches Schild? War der Schreiber ein Franzose oder ein französisch verstehender Deutscher? Die französischen Schriftzüge der Aufschrift lassen fast das erstere vermuten. Ihr Schreiber sagt, er habe die Copie verfasst, und nennt uns den Tag. Man sollte daher meinen, die Schriftzüge der Copie und des Titels müssten aufs genauste übereinstimmen, letzterer unmittelbar nach Beendigung der ersteren gesetzt sein. Es ist aber nicht nur die Tinte bei letzterem viel blasser — und dass äussere Einflüsse ihre Farbe abgeschwächt haben, scheinen die andern Aufschriften zu widerlegen —, sondern die Schrift selbst zeigt in Titel und Inhalt wenn auch nur geringe Verschiedenheiten. Auf den ersten Eindruck erscheint der Unterschied sogar grösser als bei näherer Vergleichung. Es finden sich doch alle Buchstaben der Aufschrift in dem Tractat gleichgeformt wieder, ausgenommen das e, das freilich ganz verschieden gebildet ist. So sehr daher die Bemerkung des Titelsetzers und die fast völlige Gleichheit der Schriftzüge des Tractates mit denen des Titels einen Schreiber für beide zu fordern scheinen, dürfen wir dies doch nicht ohne allen Rückhalt annehmen. Es liesse

---

[1]) Zwei Siglen, deren erste (q z) in Walthers Lexicon Diplomaticum nicht verzeichnet ist. Doch scheint mir die Deutung zweifellos.

[2]) Helwig v. Ruckershausen, Amtmann zu Urberg (Auerberg im Darmstädtischen?), wird in Lauzes Geschichte Philipps (Buch II, c. 10; I, S. 505) erwähnt. 1528 bevollmächtigt der Landgraf Helwig von Ruckershausen, Oberamtmann der obern Grafschaft Katzenelnbogen, zu einer mündlichen Werbung bei Ludwig von der Pfalz (Originalcredenz im Marb. St.-A., also nicht abgegangen). In dem hiesigen Archiv befindet sich ein Fascikel über dies Geschlecht. Darin wird ein Helwig von Ruckershausen genannt, der 1576 starb.

sich immerhin denken, dass ein Zweiter, ein Genosse, die Bemerkung über den Verfasser auf den Umschlag gesetzt habe.

Die Worte „Aufnhemung des“ verstehe ich nicht.

Zweifelhaft bleibt ferner, wie die Aufschriften, von der französischen abgesehen, zeitlich aufeinander folgen. Das Wahrscheinlichste möchte sein, die drei untersten später als die drei vorhergehenden, unter diesen aber die lateinische früher als die darunter stehende zu setzen, so dass diese der titulus war, der zu jener sarkastischen Bemerkung den Anlass gab.

Die klarste und am meisten erwünschte Aufschrift ist jedenfalls die drittletzte. Danach haben wir hier eine Schrift vor uns aus der Beute der Ebernburg, mithin das erste Stück aus den Bücherschätzen der Sikkingischen Burgen, deren Verlust wir beklagen. Der Wunsch, die Abschrift mit Ulrich von Hutten zusammenzubringen, ist erklärlich. Wir wissen, dass der humanistische Ritter grade in der Zeit, aus der die Copie stammt, eifrig nach älteren papstfeindlichen Schriften suchte. Im Herbst 1519 fand er in der Klosterbibliothek von Fulda den Tractat des angeblichen Walram von Naumburg (Strauss, U. v. H. II, 47), im Mai zu Boppard jene Flugschrift aus der Zeit des beginnenden Schisma, die apokryphen Sendschreiben der Oxforder, Prager und Pariser Universität und König Wenzels (Strauss II, 55; vgl. Th. Lindner in den Theol. Studien und Kritiken 1873). Es war die Zeit seines Uebertritts aus dem humanistischen in das reformatorische Lager, „da er die Bande der Geduld sprengte und hinaustrat, wie er war“, und ebenso die Zeit der beginnenden Freundschaft mit Sikkingen. Ende Februar 1519 ward die Bekanntschaft geschlossen; sie ward dann in dem Würtembergischen Feldzuge und in den kirchlich-politischen Bestrebungen, denen unsere Copie ihren Ursprung verdankt, besiegelt; im Herbst 1520 siedelte Hutten auf die Ebernburg über [1]). Der

[1]) Die Zeit der ersten Begegnung beider Ritter kann ich aus einer ebenfalls auf dem hiesigen Archive befindlichen Urkunde näher als bisher bestimmen. Es ist die Copie eines Briefes Frowins von Hutten an Franz von Sikkingen vom 26. Februar 1519 (der Ort ist nicht angegeben). Der Mainzer Marschalk berichtet seinem Freunde über die Resultatlosigkeit eines zu Schweinfurt angesetzten Tages der „sechs Orte“ in Franken und die Anberaumung einer neuen Versammlung am 11. April, zu deren Besuch er dringend auffordert. Der Ueberbringer aber ist Ulrich: „So schick ich euch hiemit zu (= bei, mit) meinem vetter her Ulrichen von Huttenn die credentz mit funf secreten und bittschieren verwart.“ Er bittet, dem Vetter Ulrich eine schriftliche Antwort mitzugeben, und schliesst: „Und bedorffet die zeitt kein sorg tragen. Ich weiss euch an die end wol sicher zu pringen.“ Da Ulrich am 1. März schon wieder auf Steckelberg die Widmung seines deutschen „Fiebers“ an Franz schrieb und den Tag vorher in Rotenburg a. d. Tauber gewesen war, so kann dieser erste Besuch nur am 26. und 27. Februar oder an einem

Sarkasmus der lateinischen Aufschrift klingt fast an Hutten an, das „latere cogitur“ entspricht aber seiner damaligen Stimmung nicht. Die Schrift gewährt uns keinen Anhaltepunkt, der eine derartige Vermutung rechtfertigen könnte. Wir können nicht einmal sagen, dass sie auf der Ebernburg geschrieben, nur, dass sie im Sommer 1523 nach der Eroberung dort gefunden ist. Das genügt aber jedenfalls, um in dieser Flugschrift eine neue Illustration der Hutten-Sikkingischen kirchlich-politischen Reformpläne zu erblicken.

Denn dieser Tractat ist eine kirchlich-politische Reformschrift, eine Anklage der römischen Absolution, eine Apologie der conciliaren Idee und des Papstes Felix, zugleich aber ein Vorschlag für die politische Reformation des Reiches. Auf 40 Seiten behandelt der Verfasser die Notwendigkeit und Nützlichkeit des Generalconcils, seine Superiorität über den Papst und — der Angelpunkt in dem Kampfe zwischen Eugen und den Baslern — das Recht des Concils, die ihm nachfolgende Synode nach seinem Belieben und zwar in eine dem Papste nicht unterworfene Stadt zu verlegen. Die Schrift ist gut gegliedert, ihre Darstellung klar, ihre Sprache naiv und kräftig. Sie zerfällt in einen negativen und einen positiven Teil. In dem ersten (S. 1—20) giebt uns der Verfasser einen Ueberblick über die allmähliche Entwicklung des päpstlichen Absolutismus, der eine völlige Verkehrung der alten rechtlichen Verhältnisse sei. Mit Eifer wendet er sich gegen die Misbräuche, die aus dieser Centralisation entsprungen sind, die Erschöpfung der Diöcesen durch Annaten und Palliengelder, die Verarmung der Klöster durch ihre Uebertragung an die hohen Würdenträger der Kirche, die Bevorzugung der Kurtisanen, welche Stallknechte, Hundewärter, Köche der Cardinäle gewesen sind, vor den Doktoren in der heiligen Schrift, „da der gantze cristenglaube ane hanget“, den Misbrauch der weihbischöflichen

dieser Tage stattgefunden haben. Es handelt sich wohl um die Würtembergische Angelegenheit (vgl. Böcking, Hutt. op. I, 262; Strauss I, 355. 356; Ulmann, F. v. S. 144. 166). Das Original dieses Briefes stammt aus dem Sikkingischen Archiv; bei dessen Verteilung in Heidelberg im Juli 1523 ist diese Copie verfertigt worden. Es finden sich in dem hiesigen Archiv die Copien von noch drei Briefen Frowins von Hutten, an seinen Bruder Hans 18. 8. 1507, an seine Frau 19. 7. 1518 (z. T. über Franz) und an Franz 7. 2. 1523, die Antwort auf einen Brief vom 26. Januar, der die Niederwerfung Hans' von Sikkingen gemeldet hatte. Besonders letzterer ist von Wichtigkeit. Ich fand noch eine Reihe interessanter aus dem Sikkingischen Archiv herstammender Aktenstücke, Originalia oder Copien, u. a. ein zweites Testament Schwickers v. S., des Vaters, später als das von Ulmann entdeckte (a. a. O. 11, 1), nach der „Meerfahrt“, die erwähnt wird, nebst einem Brief an Margaretha und „Franciscus“, beide Originalia, leider undatirt, für die Familienverhältnisse recht bedeutend.

Institution, die Aussaugung des Volkes durch diese Emporkömmlinge „mit unredelicher Schetzerie", ihre Unkeuschheit, Hoffart, Simonie, und die Verachtung und den Hass, in die dadurch der ganze geistliche Stand bei den Laien geraten. Es sind die bekannten Klagen in eigentümlicher Entwicklung. Ein Argument ist von besonderem Interesse: die Zersplitterung der weltlichen Lehen wird ebenfalls auf die Kurtisanenwirtschaft zurückgeführt, weil die jüngeren Söhne der edlen Familien dadurch von der geistlichen Laufbahn abgedrängt werden. Mit Beispielen aus der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit, z. B. dem Cölner Bischofsstreit zwischen „dyetherichen von morse" und dem Bischofe von „palborne", werden die Sätze belegt. Nachdem der Verfasser so die Verderblichkeit des Absolutismus der Päpste dargetan hat, beweist er die Unmöglichkeit einer Besserung durch sie selbst: die Cardinäle würden sie daran hindern. Der Beweis hiefür wird aus der Geschichte der letzten siebzig Jahre geführt, durch das Beispiel Urbans VI., des Constanzer und des Basler Concils. Und diese Ausführungen beweisen, dass wir in dieser Schrift die „antiqua historia MSCta Fatorum Concilii Constantiensis ac Basileensis, A. 1440, anno I. Friderici Caesaris scripta" vor uns haben, aus der Hardt oft benutzte Sätze über die grosse Katastrophe des Constanzer Concils im September 1417 abgedruckt hat (Hardt M. C. C. IV, 1425. 1427). Diese Sätze finden sich wörtlich in unserer Flugschrift wieder; die geringen Abweichungen in der Schreibweise sind meist auf Rechnung Hardts zu setzen, der die Schrift des 15. Jahrhunderts ziemlich modernisirt hat. Ich habe früher (König Sigismund und Heinrich V. von England, S. 174) gegen die Glaubwürdigkeit dieser Angaben, wonach der Sieg der curialen Partei durch den Tod des Bischofs von Salisbury und die Bestechung Wallenrods von Riga und Habundis von Chur herbeigeführt wäre, Einwendungen erhoben. Dass diese begründet waren, zeigt ein von Hardt nicht abgedruckter Zusatz: „und als die Duschen ab fallen wolten, da fielen auch ab die andern nacion und koren Martinum zu eynem babst". Wäre dieser Satz, der die wirklichen Verhältnisse einfach umkehrt, von Hardt hinzugefügt worden, man hätte diese Quelle sicherlich nicht zur Grundlage für die Schilderung des entscheidenden Wendepunktes im Constanzer Concil gemacht.

Gewinnen diese und die anderen historischen Angaben unserer Flugschrift hierdurch nicht an Glaubwürdigkeit, so verlieren sie doch kaum etwas an Interesse. Sie berühren ferner noch die Bestechungen, durch die Martin V. die Reformation verhindert habe, dann die Hinterlist Eugens und der Cardinäle, besonders des Tarentinus, gegenüber den Baslern in den Verhandlungen mit Avignon und den Griechen.

Ist also Reform durch Papst und Cardinäle unmöglich, so bleibt nur der Ausweg des allgemeinen Concils (2. Teil: S. 20 bis 40). Ihm gebürt die Strafgewalt über das Haupt und die Glieder, deren nicht geringere Verderbtheit ebenfalls geschildert wird. Auch diese werden sich der Reform widersetzen. Daher muss das Concil den Arm des römischon Kaisers oder Königs zu seinem Schutze haben. Mit seiner Hülfe von zehn zu zehn Jahren gehalten können die Concilien zu obersten Gerichtshöfen der Christenheit, die ewigen Frieden sichern, sich erheben.

Und hiermit findet der Verfasser den Uebergang zu den Reformvorschlägen für das Reich selbst. Auch dazu wird das Concil und Papst Felix helfen, denn der ist ein wahrer Reformpapst, reich, unabhängig und ein Fürst des Reiches; dazu hat er in seinem Lande Frieden und ein Parlament aufgerichtet von besoldeten Doctoren, überhaupt den geistlichen Stand seines Fürstentums reformirt, „da eyn grosz latins buch von gemachet ist, das konig albrecht, dem got gnedigh sy, zu dusche wolte laszen setzen". Ebenso muss das Reich reformirt werden. Der Verfasser will einen allgemeinen Landfrieden, ein vom Könige unabhängiges, an einem Orte festes Gericht, wie die zu „parysz, lunden und gebenne", besetzt zum Teil mit Doctoren beider Rechte. Er verlangt eine gemischte Besetzung des Hofgerichtes mit besoldeten Räten des Königs und der Kurfürsten, endlich eine feste Einkommensteuer: jeder, der über hundert Gulden einnimmt, soll einsechstel Gulden an das Reich zahlen.

So notwendig und nützlich die Superiorität des Concils, ebenso berechtigt ist sie. Der Beweis hiefür bildet den Schlussteil. Er wird geführt durch den Hinweis auf das Decretum Frequens des Constanzer Concils, sodann mit zwei „redelichen sachen", d. h. mit der dogmatischen Unfehlbarkeit des Concils im Gegensatz zum Papste und seiner näheren Stellung zu Christus als Repräsentanten der Ecclesia universalis, der Braut Christi, während der Papst nur dessen Knecht und Sohn ist, ferner aus der heiligen Schrift, mit den bekannten Stellen Matth. 16 u. 18 und ihrer Auslegung durch die Väter, und endlich durch historische Beispiele [1]), die von der „verthumung" des Liberius bis zur Absetzung Eugens heruntergeführt werden. Hieran schliesst sich ein heftiger Ausfall gegen den Siegeldieb Tarentinus. Mit einem Aufruf an die Fürsten der Christenheit, dem Concil treu

---

[1]) Aus der Differenz, die der Verfasser zwischen den Jahren dieser historischen Daten und seiner Zeit berechnet, erkennen wir das Jahr 1442 als das Entstehungsjahr der Flugschrift.

zu bleiben, besonders die Kurfürsten, die an den Tag von Frankfurt 1439 erinnert werden, schliesst die Abhandlung [1]).

In dem Verfasser möchte ich einen Thüringer vermuten. Die zweimalige speciellere Erwähnung von Erfurt und die von dem Probst von Dorla (Kreis Mühlhausen) scheint mir darauf hinzudeuten. Möglich, dass ein Mitglied der Erfurter Universität der Schriftsteller war. Die Frage, ob der Schrift ein lateinischer Text zu Grunde liegt, muss ich noch offen lassen. Der Verfasser bemüht sich, zu jedem lateinischen Citat oder Fremdwort die deutsche Uebersetzung hinzuzufügen: man erkennt die Absicht weiterer Verbreitung.

Eine nähere Bezeichnung der Zeit habe ich noch nicht finden können. Friedrich wird römischer König genannt. Seine Krönung fand 17. Juli 1442 statt. Man konnte aber schon dem Gewählten diesen Titel beilegen. Doch werden wir kaum fehlgehen, wenn wir die Schrift in die Zeit des Frankfurter Reichstages von diesem Jahre verlegten.

Zu einer Untersuchung der Sprache fehlte es mir bisher an Zeit und Kenntnissen. Der Abschreiber scheint den Text ein wenig umgewandelt zu haben. Dennoch erkennt man auch aus ihm, wie mich Herr Professor K. Lucae belehrte, Mitteldeutschland als die Heimat des Verfassers. Nach der sprachlichen Seite wird die Schrift ebenfalls Interesse in Anspruch nehmen dürfen, so dass nicht nur diese Anzeige, sondern auch wohl die Herausgabe der Flugschrift angebracht sein möchte.

4.

Notiz über Melanchthons angeblichen Brief an den venetianischen Senat (1539).

Von

Lic. Dr. **Karl Benrath**

in Bonn.

Das bezeichnete Schreiben wird in „Ph. Melanchthon und M. Servet, eine Quellenstudie von Lic. theol. H. Tollin“ (Berlin

[1]) Auch Hardt bezeichnet sie als „Principibus Imperii exhibita“ (a. a. O. 1427).

1876) benutzt, um darauf das ganze siebente Kapitel zu bauen, dessen Inhalt sich durch die Ueberschrift kennzeichnet: „Melanchthon verfolgt Servet 1535—1543". Ueber die Genesis des Schreibens findet sich dort S. 136 folgende Auskunft: „Im Frühjahr 1539 kam, zur Fortsetzung seiner Studien, nach Wittenberg ein Venetianer Braccieti, auch Michael Braccioli [1]) genannt, vielleicht des berühmten Bibelübersetzers Antonio Braccioli [2]) Bruder. Dieser überbrachte einen Schmerzensschrei vieler hohen Senatoren in Venedig über den furchtbar um sich greifenden Servetianismus. Melanchthon, der den Venetianern schon seit Ende Juli 1530 ein Ermunterungsschreiben dankte, das den Wittenberger im Kampfe gegen Rom aufrecht erhalten und stärken sollte, fühlte sich verpflichtet, gegen den spanischen Antitrinitarier dem Senat von Venedig Rat und Hülfe zu bringen."

Die Aufschrift dieses Schreibens (Ad Senatum Venetum) ist schon dem trefflichen Schelhorn als nicht zuverlässig erschienen. Er erklärt in den „Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Literatur" I, S. 422 (Ulm und Leipzig 1762), dass er ihr die andere Aufschrift: „Ad Venetos quosdam Evangelii studiosos" vorziehe, unter welcher sich das Schreiben in den Declamationes III, S. 579 sqq. (Strassburg 1570) vorfindet. „Melanchthon wusste wohl", sagt Schelhorn, „nach der Hofweise an grosse Herren zu schreiben: er würde also viel demütigere und ehrerbietigere Ausdrücke gebraucht haben, wenn der Brief an den hohen Rat zu Venedig selbst gerichtet gewesen wäre, und er hätte schwerlich so vertraulich von der Religion an römisch-katholische Regenten in Italien geschrieben, mit denen er zuvor in keinem Briefwechsel gestanden. Es befindet sich kein gebürender Ehrentitel darin, den er gewiss sonst dem Durchlauchtigen Doge und Rat würde gegeben haben."

Wir lassen die Beanstandung der Adresse wegen innerer Gründe auf sich beruhen. Jüngst ist ein neues Moment zu Tage getreten, welches die Frage viel radikaler berührt, indem es die Echtheit des ganzen Schreibens zweifelhaft macht. Es findet sich nämlich in dem 1875 erschienenen dritten Bande der Geschichte Karls V. von De Leva [3]), S. 327, aus einer Handschrift der Markusbibliothek (M. c. 7, cod. 802) die folgende Mitteilung: „Melanchthon si ha escusato con me di una operetta, ossia epistola

[1]) Corpus Ref. III, 1645 (Brief an Veit vom 5. Jan. 1538) schreibt Bracchiolus; so auch die früheren Ausgaben von Melanchthons Briefen.

[2]) Dieser Gelehrte hiess Bruccioli, wie auch Schelhorn (Ergötzlichkeiten I, S. 421) richtig schreibt, dem man die obige Conjectur verdankt.

[3]) Storia documentata di Carlo V. in correlazione all' Italia del professore Giuseppe De Leva (Vol. III, Padova 1875).

data fuora intitulata al Senato Veneto, dicendomi non esser sua, ma altri l'haveano fatta et publicata sotto il suo nome, come fanno in molte altre cose, et ancora che la cosa fosse bona in se, non però veramente l'havea fatta, nè l'haria intitulata a quel exc.^{mo} senato senza qualche occasione."

Diese Angabe ist einem offiziellen Berichte entnommen, welchen der Gesandte der Republik beim Kaiser, Francesco Contarini, unter dem 29. März 1541 von Regensburg aus, wo grade das bekannte Religionsgespräch stattfand, nach Venedig gerichtet hat. Melanchthon stellte damit, offenbar mündlich dem Gesandten gegenüber, in Abrede, dass er das Schreiben, welches bereits 1539 in Nürnberg im Druck erschienen war [1]), verfasst habe: „Er würde", sagte er, „ein solches Schreiben nicht ohne specielle Veranlassung an den hohen Senat gerichtet haben." Wir sehen, Schelhorn ist bezüglich der Etiquettenfrage ganz auf der richtigen Fährte; denn wo Tollin den „Schmerzensschrei vieler hohen Senatoren in Venedig" gehört haben will, ist uns unerfindlich. Was jedoch den Inhalt des Schreibens im allgemeinen betrifft, so erklärt sich Melanchthon — und jeder, der die Stellung des Reformatoren zu den trinitarischen Fragen kennt, wird das natürlich finden — damit einverstanden. Offenbar hat man es dieser materiellen Uebereinstimmung zu danken, dass das Schreiben, von dem Melanchthon doch selbst sagt, „ein Andrer habe es verfasst und unter seinem Namen veröffentlicht", trotzdem in die Sammlung seiner Briefe als ihm angehörig aufgenommen worden ist.

---

1) Unter dem Titel: „Epistola Philippi Melanchthonis ad Senatum Venetum"; vgl. Bibliotheca Ebneri I, 333. Aus Bock, Hist. Antitrin. II, S. 398 würde hervorgehen, dass das Schreiben bereits 1538 in Nürnberg gedruckt worden sei.

5.

Zwei Briefe Johann Ecks.

Mitgeteilt von

V. Schultze in Neapel.

I. Eck an den Cardinal Farnese.

Ingolstadt, 1. April 1541.

Original im Grande Archivio zu Neapel.

Paratissima obsequia, salutem cum sui commendatione.

R^me^ et amplissime Pater, non oportebat labores colloquii Wormatiensis tanta honoris prefatione extollere: agnosco enim me debitorem Sedis Apostolicae et S^mi^ D. N., quare libenter et diligenter eis inserviam.

Laus Deo, quod per gratiam Spiritus S^ti^ confido, me posse facile vincere eos hostes fidei et schismaticos, si disputando in arenam descenderint.

Post conventus Frankfordie et Hagenoe habitos spargebant magno fastu arroganter in plebem, neminem audere congredi cum eis. Verbum Dei stare pro eis invicte. Hoc et editis libellis sparserunt in vulgus. Quod si ego fuissem vocatus Hagenoam, repressissem et obstruxissem ego eis ora. At nemo me conduxit.

Quamvis ergo paucis diebus disputaverimus, tamen profuit plurimum et multis millibus florenorum non poterit estimari.

Jam enim experti ekium illum antiquum imperterrito animo ausum cum eis congredi sicut et ante XXI annos, jam vero vana eorum cessat jactantia, cum obtulissem me paratum non solum disputaturum cum Melanchthone, verum etiam cum singulis XI^m^ [1]). At dum ventum est in palestram, ita eos terrui, ut etiam adhortante Melanchthone nullus auderet surgere et congredi [2]).

Ad hec mitiores facti sunt; qui me prius criminabantur hostem evangelii, inimicum veritatis, jam me laudant, salutant, conveniunt, invitant, offerunt se paratos et libenter audituros meam informationem.

---

[1]) milibus (?).

[2]) Diese für die bekannte Selbstberäucherung Ecks bezeichnenden Worte empfangen ihre richtige Beleuchtung durch die Urteile der Protestanten über das Auftreten Ecks beim Wormser Gespräche vom 14. bis 18. Januar 1541. Man vgl. die Briefe Goldsteins und Mollers Corp.

Cur autem non vocer Ratisbonam, miror; injussus non venio [1]). Hoc autem, R^me^ Pater offero amplitudini tue, ut possis omnia de me S^mo^ D. N. polliceri. Valeas, felicissime Princeps.

Ingolstadii Kl. Aprilis. Anno gratie 1541.

obsequentissimus servitor
Jo. Eckius.

2. Eck an den Papst.

Ingolstadt, 1. Januar 1524. 1542

Original im Grande Archivio zu Neapel.

S. D. N. Paulo III. Sancte
Romane et apostolice ecclesie
pont. opt. max.

Post oscula pedum beatorum et sui commendationem. Beatissime pater, quae schismatici moliantur adversus ecclesiam Dei ac

Ref. IV, 26. 27, besonders aber Calvin an Farell, Strassb. 1. Febr. 1541 (Corp. Ref. XXXIX, 146): „Non referam hic quanto fastu, quanta audacia, insolentia, impudentia vociferatus sit ille nugator. Propone tibi effigiem barbari sophistae inter illiteratos stolide exsultantis et habebis dimidiam partem Ekcii." Da sich auch sonst Spuren davon finden, dass seine eigenen Parteigenossen und namentlich Granvella übel mit ihm zufrieden waren, so werden wir Calvin auch darin Glauben schenken dürfen, wenn er weiter berichtet: „(Caesariani) abutuntur (Eckio) tanquam morione." [Th. Brieger.]

[1]) Es scheint in der Tat, als sei Eck anfangs absichtlich von Regensburg fern gehalten worden, wahrscheinlich weil er sich bei Granvella misliebig gemacht hatte. Die Herzoge von Bayern, welche schon am 11. März in Regensburg waren (Corp. Ref. XXXIX, 172), hatten ihn diesmal nicht mitgebracht (vgl. auch den Brief Crucigers vom 29. März: von gegnerischen Theologen sei nur Cochlaeus da: „Eccium aiunt cupidum hic accurrendi, ut suas efflaret glorias apud stultos, retineri a Bavaris"; Corp. Ref. IV, 146 sq. und Cochlaeus an Nausea, Regensb. 3. April 1541: „D. Joan. Eckius nondum adest", Epistolarum miscellanearum ad Frid. Nauseam libri X. Basileae M. D. L. p. 304). Wann und von wem Eck nach Regensburg berufen ist, habe ich nicht ermitteln können: er befindet sich unter den am 20. April vom Kaiser ernannten sechs Collocutoren und nimmt am 21. an der Audienz teil, welche Carl V. denselben gewährte (Corp. Ref. XXXIX, 200). — Im Widerspruch mit unserem Briefe weiss Wiedemann (Joh. Eck, S. 313) seinen Lesern zu erzählen, Eck habe mit Widerwillen an den Verhandlungen Anteil genommen, zunächst habe ihn der Befehl seines Fürsten zur Teilnahme bewogen u. s. w. — Uebrigens hatte über gleiche Zurücksetzung, wie anfangs Eck, während des ganzen Regensburger Reichstages Joh. Cochlaeus zu klagen. Schon am 5. März hatte er sich in Regensburg eingestellt, musste sich aber zu seinem Leidwesen davon überzeugen, dass man seiner Hülfe ganz und gar nicht bedurfte, sondern jetzt ganz andere Männer verwenden zu müssen glaubte, einen Gropper und Julius von Pflug. Mehrfach giebt Cochlaeus in seinen Briefen an den ihm befreundeten Nausea, Bischof von Wien, der elegischen Stimmung Ausdruck, in welche ihn die Nichtbeachtung

sed. ap. honorem, potuisti non obscure ex relatione S. T. legati, viri oppido venerandi, ac impio Buceri libro ms. relligere. Ego pro virili parte, ne principes a sycophantiis hereticorum circumvenirentur Ratisponae, jam per litteras a me scriptas, jam per litteras, dum per infirmitatem scribere non possem, a me dictatas, perpetuo insisto officio meo. Evulgato autem Buceri infami libro, in quo non solum R. ecclesiam ac R. hujus legatum multis mendaciis proscidit ac impietatibus, sed et principes Catholicos et revend.mos. Episcopos ac illustrissimos proceres multis injuriis affecit, ego qui debeo honorem Christo, ecclesie catholice et sed. ap. ac principibus meis Bavarie christianissimis, maledictionibus illius, ad Catholicorum consolationem, occurri, etsi me non fugiat, quanto id facerem cum periculo ac discrimine vitae, quia canes isti ac lupi nos ubique circumdant. At deus, qui salvavit Danielem in laco leonum, etiam eruet a framea animam meam et de manu canis unicam meam, ut cum jubilo dicam: principes persecuti sunt me gratis. Hunc laborem S. T., maximo sacrorum antistiti ac sacro tuo collegio dedicavi pro mea in sed. ap. observantia. R^mo Cardinali A. Farnesio Vicecancellario scripsi, non tamen importune, sed quantum placuerit clementiae tuae.

D. O. M. conserva S. T. incolumem in multos annos.

Ingolstadii Bavarie Kl. Jan. Anno 1542.

Servitor ac capellanus
a pedibus
J. Eckius [1]).

---

seiner Person versetzt hatte. So am 3. April: „Nemo ad operandum nos conducit, nemo requirit operam nostram“ (Epist. ad Naus., S. 303); am 2. Mai: „Mei nullus est hic, quemadmodum et Wormatiae, usus. Nec multi ex catholicis Theologis hic sunt“ (ib. S. 310); am 8. Mai: „Ego ... velut Petrus longe stans, sequor, ut videam finem huius de religione concordanda tractatus“ (S. 311); endlich am 22. Juni: „Ego ad omnia spectator fui, male perdens (ut dicitur) oleum et operam, qui cum duobus equis et famulis quinque iam hic mensibus subsisto, cum non levi damno domi“ (S. 321). [Th. Brieger.]

[1]) Mit diesem Briefe begleitete Eck die Uebersendung seiner gegen Bucer gerichteten „Apologia pro reverendis. et illustr. Principibus Catholicis . . Ingolstadii 1542“. Sie wird eröffnet mit einer an Paul III. und das Cardinalscollegium gerichteten Dedicationsepistel vom December 1541; den Schluss bildet ein Brief Ecks an Granvella vom 18. December. Die Apologie verliess in der vorletzten Woche des December 1541 die Presse (s. Eck an Nausea, Ingolstadt den 20. December 1541, Epist. ad Naus., S. 330; in diesem wichtigen Briefe findet sich auch die Klage, dass er durch seine Bekämpfung des Regensburger Buches die Gunst Granvella's völlig verscherzt habe und für alle seine Anstrengungen in Worms nicht belohnt sei). Uebrigens scheint Farnese es nicht der Mühe wert gehalten zu haben, den vorliegenden Brief Ecks an seine Adresse gelangen zu lassen, da er sich sonst schwerlich in dem Farnesischen Nachlasse vorfinden würde. [Th. Brieger.]

6.

Zur kirchlichen Statistik.

Eine Umschau in der Kirche Griechenlands.

Von

Ath. Papalukas Eutaxias.

Schon mit dem Anfang dieses Jahrhunderts eröffnete sich für die griechische Kirche eine neue Epoche. Es begann damals der Druck der türkischen Unterjochung der Rajas etwas nachzulassen, und die günstige Gelegenheit wurde sofort ergriffen, um für Hebung des kirchlichen Lebens zu sorgen. Auch in den früheren Jahrhunderten waren einige vereinzelte Beispiele theologischer Gelehrsamkeit unter der höheren Geistlichkeit vorgekommen; von jetzt an aber, nachdem man eine gewisse Berechtigung von der hohen Pforte erlangt, höhere Schulen in den grösseren Städten des Reichs zu gründen, wurden die Fälle der früher unter derselben herrschenden tiefen Unwissenheit allmählich seltener. Doch ein grosser Umschwung ist erst seit Ende der zwanziger Jahre eingetreten, nachdem nach einem verzweifelten siebenjährigen Kriege Griechenland für einen freien unabhängigen Staat erklärt war. Zu den früheren sechs von einander unabhängigen Kirchen (*Ἐκκλησίαι Αὐτοκέφαλοι*) innerhalb der griechischen Kirche (den Patriarchaten von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem und den Erzbistümern von Cypern und vom Berge Sinai — letzteres eigentlich eine Abtei mit erzbischöflichem Titel —) kam jetzt eine neue hinzu, diejenige vom freien Griechenland, die zwar den Patriarchen von Konstantinopel noch immer als primus inter pares anerkennt, doch keine Rechte des Primats ihm in Beziehung auf sich selbst zugesteht, wie es sonst bei den älteren unabhängigen Kirchen in der Türkei der Fall ist. Die Regierung Griechenlands betrachtete es als eine ihrer ersten Aufgaben, der Kirche zu ihrer Erhebung zu verhelfen, und dies meinte sie nicht besser tun zu können, als wenn sie sofort für die Bildung der Geistlichkeit Anstalten traf, und zwar, da es natürlicherweise nicht auf einmal für alle Geistlichen geschehen konnte, anfangs bloss für die höheren unter ihnen, nämlich für die Bischöfe und die Reiseprediger, die den ersteren Beistand in ihrem Lehramte leisten sollten. Ein erster schwacher Versuch dazu, den schon die Regierung Kapodistrias

durch die Errichtung eines Seminars auf der Insel Paros machte, musste bald scheitern. Unter dem König Otto I. wurde 1837 die Universität zu Athen begründet, der man auch eine theologische Facultät beigab, die sich bald, soweit es die Umstände erlaubten, nach dem Muster der evangelisch-theologischen Facultäten Deutschlands gestaltete. Von jetzt an wurden die Bischöfe und die Reiseprediger vornehmlich aus den Reihen derjenigen gewählt, die den Lehrcursus dieser Facultät durchgemacht hatten. Dem Beispiele der Kirche vom freien Griechenland sind dann auch ihre Schwestern, die noch unter der Herrschaft der Muselmänner stehen, nachgefolgt, sobald sie die dazu nötige Freiheit, namentlich nach dem Erlasse des Hattischeriffs von Gülhane (1839) und des Hatti-Humayums (18. Februar 1856) erhielten. Doch da die Mittel nicht zur Begründung einer Universität ausreichten, so hat man sich mit der Errichtung von zwei theologischen Seminaren (*Θεολογικαὶ Σχολαί*) begnügen müssen, von welchen das eine auf der Chalke, einer nicht weit von Konstantinopel liegenden Insel, das andere in Jerusalem errichtet wurde. Leider aber sind sie beide grösstenteils nach dem Muster der katholischen Seminare, wie sie noch heutzutage in Italien, Frankreich und Belgien bestehen, eingerichtet, und obgleich sie immerhin besser als nichts sind, so hätten sie doch, wenn die Verhältnisse der Kirche unter der Türkei eine umfassendere und freisinnigere Anordnung erlaubt hätten, unzweifelhaft viel schönere Früchte tragen können. Auch diese Seminare sind eigentlich nur für die höheren Geistlichen bestimmt, auf die man vor allem auch hier die erste Aufmerksamkeit richten musste. Der einzige, für die Kirche vom freien Griechenland sehr beklagenswerte Unterschied besteht darin, dass, indem man in ihr noch nicht gesetzlich bestimmt hat, ob es für die zu wählenden Bischöfe unbedingt erforderlich sei, die theologischen Facultätsstudien an der Athenischen Universität absolvirt zu haben, die Kirche unter der Türkei schon einen Vorsprung in der Beziehung gemacht und in einem Reglement (*Κανονισμὸς περὶ τῶν ἀναγκαίων προσόντων τῶν εἰς ἀρχιερατείαν ἐκλεξίμων* etc. art. 2) angeordnet hat, dass es für die Erlangung der Bischofswürde unbedingt nötig sei, dass man seine Studien in einem von den genannten theologischen Seminaren erledigt habe oder wenigstens soviel theologische Kenntnisse besitze wie ein Abiturient aus diesen Seminaren. Immerhin also ist für den höheren Klerus sowohl in der Kirche vom freien Griechenland als auch in derjenigen unter der Türkei etwas geschehen. Allein nicht genug ist es zu bedauern, dass man noch in keiner von beiden auch für die niedere Geistlichkeit die nötige Sorge getragen hat. In der Türkei nämlich geht man jetzt erst mit dem Gedanken um, Priesterseminare überall, wo

es möglich ist, zu errichten; im freien Griechenland hat man schon mehrere solche gegründet, aber damit so viel als gar nichts ausgerichtet. Das erstgegründete von diesen Seminaren war die kirchliche Rizarissche Schule in Athen (Ἐκκλησιαστικὴ Ῥιζάρειος Σχολή), so genannt, weil man dieselbe dem Grossmute der Gebrüder Rizaris verdankt, die alle Mittel für das erforderliche Gebäude und dann für die Besoldung der Professoren und die Unterhaltung der Seminaristen hergaben. Der Rizarisschen Schule sind dann noch drei neue Priesterseminare (Ἱερατικαὶ σχολαί) gefolgt, eines für das Festgriechenland in Chalkis, ein zweites für den Peloponnesos in Tripolis, und das dritte für die Inseln in Hermopolis (auf der Insel Syra), denen neuerdings noch ein viertes für die jonischen Inseln auf Corfu hinzugefügt wurde, — alle durch Mittel der Regierung errichtet und erhalten. Das Gemeinsame aller dieser Anstalten ist, dass sie fast ohne Ausnahme nach dem auch in Russland zur Anwendung gebrachten Systeme der katholischen Priesterseminare des Mittelalters eingerichtet sind, weshalb sie denselben Vorwurf mit den in der Türkei bestehenden Seminaren verdienen. Eine Ausnahme unter allen diesen bildet wohl in einer Beziehung die Rizarissche Schule, die auch schon früher vollständiger als die übrigen Seminare organisirt war, in der letzten Zeit aber sehr bedeutende Verbesserungen erhalten hat, — Dank dem unermüdlichen Eifer ihres jetzigen Directors, des gelehrten Archimandriten Sokrates Koliatzos, der vor einigen Jahren zu dem Zwecke das Abendland, besonders Deutschland bereiste, um hier eingehendere Studien in verschiedenen geistlichen Bildungsanstalten zu machen. Trotz alledem aber bleibt es noch immer eine sehr traurige Tatsache, dass bei der niederen griechischen Geistlichkeit noch keine merkliche Verbesserung eingetreten ist, und dass unter derselben im grossen und ganzen — vereinzelte Ausnahmen kommen hier nicht in Betracht — noch heutzutage die frühere Unwissenheit herrscht. Wir müssen es uns versagen, näher auf die Ursachen dieser Erscheinung einzugehen, da dies die Grenzen einer einfachen Umschau weit überschreiten würde.

Nur so viel sei bemerkt: die erwähnten Priesterseminare hätten auch mit allen ihren Mängeln dazu ausreichen können, um niedere Geistliche so weit auszubilden, dass sie immerhin für die Bedürfnisse des Augenblicks als hinreichend unterrichtet gelten konnten. Doch bis jetzt ist die Zahl derjenigen Zöglinge dieser Seminare, die sich dem Dienste der Kirche gewidmet haben, verschwindend gering geblieben. Es giebt hierfür viele Ursachen, unter denen wir die allerwichtigsten erwähnen möchten. Man hat nämlich bisher in der Kirche Griechenlands wie der Türkei bloss für die Verbesserung der finanziellen Lage der

höheren Geistlichkeit (Bischöfe, Reiseprediger u. s. w.) gesorgt, indem man ihr ein bestimmtes Gehalt von Seiten der Regierung sicherte. Zwar ist auch dieses ziemlich dürftig, — in Griechenland z. B. erhalten die Erzbischöfe monatlich ungefähr 300, die Bischöfe 250 und die Reiseprediger kaum 150—160 Mark; doch selbst diese geringen Summen genügen, um ihre Stellung wenigstens erträglich zu machen. Ganz anders verhält es sich mit der niederen Geistlichkeit. Diese wurde noch jetzt ihrem früheren Schicksale überlassen, indem man sie noch immer auf ihre bisherigen Casualien oder Stolgebüren verwies. Allein diese sind so unzureichend, besonders für einen Familienvater — denn in der griechischen Kirche hat sich die Gewohnheit festgesetzt, bloss verheiratete Priester als Pfarrer anzustellen —, dass diese sich genötigt sehen, neben ihrem Amte noch ein Geschäft zu ihrer Selbsterhaltung zu treiben, meistens Ackerbau und dergleichen. Deshalb wird man es gewiss nicht ganz unbegreiflich finden, dass junge Leute, die schon eine gewisse Bildung erreicht haben, wie diejenigen in den Priesterseminaren, sehr leicht nachher eine andere, behaglichere Carrière einschlagen, sich also nicht immer dazu entschliessen, eine Laufbahn zu wählen, die wie diejenige des Pfarrers so mühe- und dornenvoll ist. Die Folgen dieser Verwahrlosung der niederen Geistlichkeit haben sich leider bald genug gezeigt. Der Mangel an umfassenderer Bildung bei den niederen Geistlichen war früher nicht so sehr fühlbar, denn sie vermochten auch mit ihren geringen Kenntnissen, die sich meistens auf die biblische Geschichte, den Katechismus und das Einstudiren der gottesdienstlichen Handlungen beschränkten, bestärkt durch den Glauben, die ungeheuchelte Frömmigkeit und einen als Vorbild dienenden heiligen Lebenswandel, wodurch sie sich fast immer auszeichneten, den Ansprüchen ihrer Gemeinden nachzukommen. Ganz anders ist es aber jetzt, seitdem neue, vorher ganz ungeahnte Gefahren ihre Herde zu bedrohen angefangen haben. Bei uns hat man vielleicht zu früh mit der politischen Freiheit auch eine unbeschränkte geistige Freiheit eingeführt, unter deren Schutz jeder lehren und schreiben kann, was er will. Viele junge Leute aber, die, ohne vorher in ihrem Glauben befestigt genug zu sein, nach dem Abendland kamen und hier in nähere Bekanntschaft mit antikirchlichen und überhaupt antichristlichen und irreligiösen Lehren und Principien eintraten, haben dieselben nach ihrer Heimkehr auch unter ihrem Volke zu verbreiten gewusst. Gegenüber solchen Lehren und Principien mussten unsere niederen Geistlichen, die grade in unmittelbarer Berührung mit dem Volke stehen, gänzlich machtlos bleiben, da ihre bisherige Bildung nicht im Entferntesten zur Bekämpfung und Widerlegung derselben ausreichen konnte; und daher haben

diese Grundsätze eine so weite Verbreitung gewonnen, dass sie für unsere Kirche von sehr bedenklichen Folgen sein wird, wenn diese nicht bald genug Sorge dafür trägt, die Lage ihrer niederen Geistlichkeit zu verbessern, und wenn sie sie nicht in den Stand setzt, nachdem sie sich eine vollständigere, der jetzigen Zeit entsprechende Bildung angeeignet, das Volk in seinem Glauben auf wahren christlichen Grundlagen zu belehren und gegen jene Angriffe zu schützen.

Viel glücklicher war die griechische Kirche mit ihren Versuchen zur Wiederbelebung der theologischen Wissenschaften in ihrem eigenen Schosse. Vortrefflich war der Gedanke, begabte junge Männer zu ihrer wissenschaftlichen Unterweisung nach dem evangelischen Deutschland zu schicken. Nicht allein die Suprematie, welche dieses Land heutzutage unstreitig auf dem Gebiete der Wissenschaft behauptet, hat sie dazu bewogen. Sie hat einen und denselben Feind mit ihm zu bekämpfen, Rom, welches noch nicht aufgehört, seine Angriffe sowohl gegen die griechische als auch gegen die evangelische Kirche Deutschlands von Zeit zu Zeit zu erneuern; und ausserdem wusste sie ganz wohl, dass sie von evangelischer Seite grade in Deutschland gar nichts zu fürchten hatte, da man sich hier einzig und allein mit seinen eigenen Angelegenheiten beschäftigt, und dass die Studien auf wissenschaftlichem Gebiete, obwohl von verschiedenen Principien ausgehend, nichts desto weniger immer der Wahrheit allein dienen wollen, ohne Nebenabsichten dabei zu verfolgen. Daher hat bis jetzt schon eine grössere Anzahl von jungen Theologen in Deutschland ihre Ausbildung gesucht, von welchen zur Zeit nicht wenige bischöfliche Stühle und fast alle Professuren der theologischen Facultät an der Athenischen Universität, der Rizarisschen Schule und der beiden theologischen Seminare in der Türkei besetzt sind, oder die sonst als höhere Geistliche (Reiseprediger, Secretäre bei den verschiedenen Synoden u. s. w.) wirken. Die segensreichen Folgen dieser genaueren Bekanntschaft der griechischen Kirche mit dem evangelischen Deutschland haben sich schon frühzeitig gezeigt. Alle die jungen Theologen, die in Deutschland ausgebildet wurden, haben sich nach ihrer Heimkehr bemüht, nicht allein die deutsche Wissenschaft zu pflegen, sondern auch aus dem Leben der deutschen evangelischen Kirche nützliche und mit dem Geist und eigentümlichen Charakter der griechischen Kirche vereinbare Einrichtungen dorthin zu verpflanzen. — Hier möchten wir noch als einen Beleg für das Gesagte die Publicationen auf dem Gebiete unserer Theologie in den letzten Decennien mit einigen Worten erwähnen, die fast alle der Geist der deutschen evangelischen Wissenschaft beseelt. In erster Reihe gehören hierher die Werke des ältesten Professors der Theologie an der Athenischen Universität und

langjährigen Redacteurs der gediegenen theologischen Zeitschrift „Der evangelische Prediger“ (*Εὐαγγελικὸς κήρυξ*), Dr. th. et ph. Konstantinus Kontogones, unter denen sich besonders der Grundriss der hebräischen Archäologie, der Leitfaden der Einleitung in das Alte und Neue Testament, seine zweibändige Patrologie und endlich das Handbuch der Kirchengeschichte, von welchem aber bis jetzt nur der erste Band erschienen ist, durch eine milde Auffassung, durch Reinheit und Klarheit des Ausdruckes und durch eine prägnante stilvolle Darstellung auszeichnen. In zweiter Reihe kommen in Betracht die Arbeiten des leider der Wissenschaft durch den Tod zu früh entrissenen Professors der Theologie und Hofpfarrers der Königin von Griechenland Dr. th. Panagiotes Pempotes; es sind dies seine Lehrbücher der biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testamentes, der Dogmatik, der Ethik und der Liturgik, in denen allen man tiefe Auffassung des Gegenstandes mit trefflicher Anordnung des Stoffes vereinigt findet, obwohl die Darstellungsweise noch Einiges an Klarheit und Deutlichkeit zu wünschen übrig lässt. Aus der allerneuesten Literatur möchten wir besonders die Werke von zwei jungen sehr begabten theologischen Lehrern an der Universität zu Athen hervorheben, die Einleitung in das Neue Testament von Dr. Nikolaus Damala, eine sehr umfangreiche bahnbrechende Arbeit für die Isagogik und Kritik der neutestamentlichen Schriften in der griechischen Kirche, und den Grundriss der Kirchengeschichte von Dr. Anastasius D. Kyriakos, ein in klarem fliessendem Stile geschriebenes, wenn auch leider zu kurz gefasstes Werk; übrigens stützen sich beide Werke auf die jüngsten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschungen im evangelischen Deutschland. Ueber ein kirchenrechtliches Werk: „*Τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολ. Ἐκκλησίας τὰ περὶ Ἱερατικῆς Ἐξουσίας*“ von Dr. Joh. Papalukas Eutaxias, den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung des allerwichtigsten Teiles des kanonischen Rechts der griechischen Kirche, müssen wir uns aus naheliegenden Gründen jedes Urteiles enthalten. Vollends überflüssig wäre es, noch ein eignes Urteil zu äussern über die auch in Deutschland viel besprochene und als in jeder Hinsicht vorzüglich anerkannte Herausgabe der clementinischen Briefe vom jetzigen Metropoliten von Serres Dr. Philotheus Bryennius. Genug, mag gleich im ganzen unsere theologische Literatur gegen die des Abendlandes noch sehr zurückstehen, so dürften doch so manche Werke derselben als erste verheissungsvolle Versuche sehr beachtenswert erscheinen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Das ursprüngliche Basilidianische System.

Von

Dr. **J. L. Jacobi.**

Das System des Basilides wird bekanntlich in zwei sehr verschiedenen Gestalten überliefert. Die Frage, welche von beiden die ursprüngliche sei, ist nicht unwichtig, weil sie die Entwicklungsgeschichte der Gnosis überhaupt berührt. Auch für die Kritik des vierten Evangeliums ist die Beantwortung wegen des Zeugnisses, was dem Basilides zugeschrieben wird, nicht ohne Wert. Ich halte die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes für sicher, weil mir die damit verbundenen Schwierigkeiten viel geringer zu sein scheinen, als diejenigen, welche die Annahme eines nichtapostolischen Ursprungs begleiten. Ein äusseres Zeugnis mehr oder weniger, selbst wenn es der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört, hat für mich keine entscheidende Bedeutung; aber es ist darum von Wichtigkeit, weil es in dem Grade, als es zur Anerkennung gebracht werden kann, die Untersuchung durch Beseitigung einer Anzahl von Hypothesen vereinfacht.

Die Bekanntmachung des grossen polemischen Werkes, jetzt gewöhnlich Philosophumena oder *Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* genannt, welches mit immer wachsender Uebereinstimmung dem Hippolytus zugeschrieben wird, durch Miller im Jahre 1851 hat den Untersuchungen über die Gnosis einen neuen Impuls gegeben, und keinem Gnostiker ist seitdem ein so eifriges Studium zugewendet als dem Basilides. Die von mir auf Grund des Hippolytus gegebene Dar-

stellung [1]) ist von Uhlhorn [2]), Gundert [3]), Baur [4]), Hilgenfeld [5]), Möller [6]) berichtigt und erweitert worden. Herr D. Uhlhorn hat durch den Hinweis auf den Einfluss des Stoicismus einen Gesichtspunkt von weitgreifender Wichtigkeit für das System eröffnet, wiederum aber, wie ich glaube, durch zu consequente Anwendung desselben in mehreren Punkten die Ideen des Basilides nicht in das richtige Licht gesetzt. Die Darstellung des Herrn Gundert leidet alles Scharfsinnes und aller Gründlichkeit ungeachtet an dem Fehler, dass er auch in der von Hippolytus gegebenen Entwicklung überall schroff dualistische Principien wirksam findet. Mit Ausnahme des Herrn D. Hilgenfeld haben die Obengenannten bei Hippolytus die echte Form der Basilidischen Lehre zu finden geglaubt. Von derselben Ansicht geht Herr D. Hase aus, ebenso die Herren D. Kurtz, D. Weizsäcker in seinen Untersuchungen über die evangelische Geschichte, D. Hofstede de Groot in seiner Schrift über Basilides, Niedner in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte, D. Godet in seinem Commentar zum Evangelium Johannis. Dagegen erklären die Herren D. Hilgenfeld, D. Volkmar [7]), D. Lipsius, D. Guericke, D. F. Nitzsch sich für die Priorität der früher bekannten Darstellung, bei welcher auch D. Ebrard und D. Herzog in ihren Kirchengeschichten, Thomasius in seiner Dogmengeschichte und D. Luthardt in seinem Commentar zum Evangelium Johannis stehen bleiben. Diese Gestalt des Systemes wird aus einer Gruppe von Schriftstellern abgeleitet, welche vornehmlich durch Irenäus (I, 24) bezeichnet ist. Dazu gehört ferner der Anhang zu Ter-

---

1) Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* nuper reperto illustr. Berol. 1852.

2) Das System des Basilides, 1855.

3) Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche von Rudelbach und Guericke 1855. 56.

4) Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte 1853, und Theol. Jahrbücher von Baur und Zeller 1856.

5) Theolog. Jahrb. von Baur und Zeller 1856; Zeitschr. für wissensch. Theol. 1862, S. 4.

6) Gesch. der Kosmologie 1860, S. 344 f.

7) Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, 1855.

tullians Präscriptionen, welcher, wie Volkmar und Lipsius nachgewiesen haben, die lateinische Ueberarbeitung einer verlorenen kürzeren Streitschrift des Hippolytus ist. Ausserdem kommt Epiphanius (H. 21) Theodoret (Fab. h. I, 4) und in untergeordneter Weise Philaster (H. 32) in Betracht [1]). Mit diesen Zeugnissen werden die Fragmente aus den Schriften des Basilides und seines Sohnes Isidorus, welche Clemens von Alexandria in den Στρωματεῖς, Origenes und die Disputation des Archelaus von Kaskar mit Manes (c. 55) mitteilen, in Zusammenhang gebracht. Aber das ist eben die Frage, ob diese Fragmente mit grösserem Recht zu der Gruppe des Irenäus oder zu dem Bericht im Ἔλεγχος des Hippolytus zu beziehen sind.

Das System, welches man aus der Vereinigung der Fragmente mit jener Gruppe herstellte, hat Dualismus und Emanation zu seinen Grundzügen. Den Dualismus fasste man auf als durch die parsischen Einflüsse bestimmt, die Materie daher als etwas Positives, Tätiges; der Gegensatz ward also in grosser Herbigkeit gedacht. Die einzige namhafte Ausnahme bildete Gieseler [2]), welcher den Gegensatz durch die Bestimmung der Materie nach platonischer Analogie milderte. Wenn nun aber die Fragmente des Clemens und der Disputatio vorläufig ausser Anwendung zu lassen sind, weil auch von denen, welche auf der Seite des Hippolytus stehen, Ansprüche auf sie gemacht werden, so verliert die Annahme eines principiellen und schroffen Dualismus einigermassen an Sicherheit. Dennoch halte auch ich es für das Wahrscheinliche, dass ein solcher in der Darstellung des Irenäus und seiner Genossen als Ausgangspunkt vorauszusetzen ist. Die Zusammenstellung mit Saturnin, die herbe Charakteristik des Archon, von welchem man auf eine Materie von noch wilderem Gegensatz schliessen möchte, vornehmlich aber der

---

[1]) Ueber das Verhältnis dieser Zeugen zu einander und zu dem genannten verlorenen Werk s. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, S. 93.

[2]) Hall. Allgem. Lit.-Zeit. 1823, S. 825 ff.; Theol. Studien und Kritiken, 1830, S. 373 ff.

Doketismus der Person Christi, dies alles scheint darauf zu führen. Ebenso der Begriff der ῥίζα τοῦ κακοῦ und des Bösen als ἐννπόστατον, wovon Epiphanius redet, gehört zwar jeder Art von Dualismus, ist aber hauptsächlich geläufig in diesem Kreis. Allerdings fehlt dieser Ausdruck in den anderen Darstellungen derselben Gruppe, und Epiphanius scheint, indem er ihn vorbringt, den Faden zu verlassen, der ihn vor- und nachher leitet; indes, wenn er ihn auch wirklich aus einer anderen, nicht bezeichneten Quelle geschöpft hätte, so würde er doch meinen, etwas den Ideen des Basilides Entsprechendes hinzuzufügen. Das System, welches Hippolytus in der Grundschrift des Pseudotertullianischen Anhangs zu den Präscriptionen vortrug, stimmte ohne Zweifel damit überein. Aber Quellen, welche ihm bei genauerer Nachforschung bekannt wurden, veranlassten ihn, diese Auffassung aufzugeben. Die Gestalt des Systems, welche er im Ἔλεγχος beschreibt, ist in der Grundrichtung viel pantheistischer, und die dualistische Betrachtung erscheint nur in vereinzelten, sehr gedämpften Einwirkungen. Statt der emanatistischen Form der Entwicklung entfaltet sich die Vielheit der Wesen im Aufsteigen von unten nach oben. Wie in allem diesem ein mehr hellenischer Geist herrscht, so zeigt er sich auch in einer grösseren Nüchternheit, in stärkerer Abstraction der allgemeinen Formen und in höherer Schätzung des Realen und Geschichtlichen. Soweit die Frage nach der Priorität der einen oder anderen Form, welche wir der Kürze halber als die des Irenäus oder des Hippolytus bezeichnen wollen, eingehender behandelt worden ist, hat man teils in dem Nachweis der inneren Abhängigkeit der Quellen von einander, teils in der Vergleichung des Gehaltes beider Systeme die Entscheidung gesucht. Das erste ist zu Gunsten der Form des Irenäus vor allen von D. Lipsius geschehen. In seiner höchst scharfsinnigen Analyse der Quellen hat er die Häresien des ersten Buches des Irenäus und Pseudotertullian [1]) zum grossen Teil an das ver-

---

1) Von der älteren Streitschrift des Hippolytus, welche diesem Ketzereienverzeichnis zugrunde liegt, sagt Photius cod. IV: ταῦτας (d. i. τὰς αἱρέσεις) δέ φησιν (nämlich Hippolytus) ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι

lorene polemische Werk Justins des Märtyrers angeknüpft. Wenn diese Grundlage feststände und es ferner gesichert wäre, dass Irenäus auch bei Darstellung des Basilidischen Systems sich keiner anderen Grundschrift bedient hätte, so würde damit der Streit über die Priorität entschieden sein. Denn Justin war ein Zeitgenosse des Basilides und hatte bereits gegen ihn geschrieben, als er seine erste Apologie verfasste, was nach der spätesten, wahrscheinlich zu späten Datirung um 147 geschehen ist. Wenn er nun das System des Basilides wesentlich gleichförmig mit Irenäus gezeichnet hätte, so könnte man nicht umhin, welche Schwierigkeiten auch sonst entgegenständen, die Beschreibung des Hippolytus für

---

ομιλοῦντος Εἰρηναίου. Mir scheint dies schlechterdings nur von mündlichen Vorträgen des Irenäus verstanden werden zu können. Die Deutung, welche Herr Professor Harnack giebt (Zeitschr. für hist. Theol. 1874, S. 176): „Die Ketzereien seien der Widerlegung unterzogen, indem Irenäus sich mit ihnen befasste", ist zu künstlich. Wie sollten Hippolytus und Photius dazu kommen, es unbestimmt zu lassen, ob Irenäus mündliche oder schriftliche Widerlegungen gegeben habe, da man in solchem Falle erwarten müsste, dass sowohl schriftliche als auch mündliche bezeichnet würden. Wenn Photius zuvor den Hippolytus einen Schüler des Irenäus nennt, soll das sicher mit dem Hören seiner Vorträge motivirt werden. Ich kann als einzig haltbare Auffassung daher nur verstehen: „indem Irenäus Vorträge hielt". Harnack würde selbst dem nicht abgeneigt sein, wenn der Sprachgebrauch für die ersten Jahrhunderte erweislich wäre. Annähernd wenigstens lässt er sich erweisen. Der Can. 1 des Conc. Ancyran. a. 314 verbietet gewissen Presbytern *προσφέρειν, ἢ ὁμιλεῖν, ἢ ὅλως λειτουργεῖν τι* etc. Der Ausdruck erscheint hier schon technisch und in einem Gesetze, er muss also lange im Gebrauch und allgemein im dortigen Umkreise verständlich gewesen sein. Das Substantiv *ὁμιλία* als Streitpredigt legt den gleichen Gebrauch des Zeitworts nahe, namentlich in Wendungen wie Clement. Homil. 1, 20 *τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις*. Das Bedenken Harnacks gegen eine *σύνοψις* des Hippolytus, die sich nicht auf schriftliche Darlegung zurückbeziehe, hebt sich leicht, weil er die Vorträge natürlich nachgeschrieben vor sich hat. Auch das *ἐλέγχοις* passt, da Hippolytus ebenso von sich in seinem grösseren Werke I, 1 sagt, er habe in dem früheren eine Widerlegung gegeben (*ἐλέγξαντες*). Ist nun diese Auffassung richtig, so wird man auch nicht umhin können zuzugeben, dass das ältere kürzere Werk des Hippolytus hauptsächlich auf Vorträgen des Irenäus beruhte.

eine spätere Entwicklungsform zu erklären. Freilich müsste, um das gegenwärtig von Justin zu behaupten, jene andere Voraussetzung hinzukommen, dass Irenäus und Pseudotertullian seine Auseinandersetzung wesentlich treu wiedergegeben haben. Und dies wird sich nicht wahrscheinlich machen lassen. D. Lipsius selbst aber hat mit einer Gewissenhaftigkeit, welche ich ganz zu würdigen weiss, seine scheinbare und glänzend durchgeführte Hypothese preisgegeben [1]). Allein es wird nun auch um so weniger als blosse unkritische Willkür getadelt werden dürfen, wenn die Frage aufs neue aufgeworfen wird, was die echte Basilidische Lehre und wo sie zu suchen sei. Wenn die Schrift, welche Irenäus vor Augen hatte, wie Lipsius es jetzt bestimmt, um 170—75 und von einem nicht näher zu ermittelnden Verfasser geschrieben ist, so sind wir damit in eine Zeit herabgerückt, in welcher die Umbildung der Partei wahrscheinlich schon geschehen war. Denn Irenäus, welcher etwa 10, und Clemens, welcher etwa 20 Jahre später schreibt, lassen über die Wandlung keinen Zweifel, und wenigstens von Clemens, welcher seine aufgespeicherten Kenntnisse nur beiläufig auszustreuen pflegt, wird man nicht glauben, dass er erst um die Zeit, wo er von den Basilidianern berichtete, genaue Beobachtungen über sie angestellt habe. — Dass Irenäus' Darstellung Bestandteile enthält, welche unmöglich dem Basilides selbst gehören können, ist von den älteren Forschern, wie Neander und Gieseler, in ziemlich grossem Umfange anerkannt. Seit Benutzung des Hippolytus ist es von denen, welche Irenäus bevorzugen, zwar nicht ganz übersehen, jedoch keineswegs hinlänglich beachtet worden. Die Art, wie hier dem Erlöser Doketismus beigelegt wird, als die Kunst, sich unsichtbar zu machen und sich zu verwandeln, und wie er nun den Simon statt seiner unterschiebt, ihn kreuzigen lässt und die Juden verhöhnt, hat etwas so Frivoles, dass man eine solche Erfindung dem Stifter der Secte, den wir in den Excerpten seiner Schriften als einen

---

[1]) Die Quellen der ältesten Ketzergesch. 1875, S. 178. Die Schrift Justins scheint frühzeitig verschwunden zu sein. Eusebius (Kirchengeschichte 4, 11) hat sie offenbar nicht mehr gesehen.

ernsten und strengen Charakter kennen lernen, auf keine Weise zuschreiben kann, sondern sie vielmehr für die Verkehrung eines ursprünglichen tieferen Gedankens halten muss. Dieselbe Vorstellung hatte aber für diese Klasse von Gnostikern einen weiteren Wert und Zusammenhang. Denn sie selbst knüpften gerade hieran ihren Vorzug als Pneumatiker und Erlöste, die nach ihrer inneren Hoheit für die Menschen von ungeistiger Beschaffenheit verborgen seien, denen selbst aber alles offenbar sei. Man darf annehmen, dass, wie die theoretische Gnosis, so auch die praktische, die Magie, hiemit in genetischem Zusammenhange stand. Indem die Herrschaft des Geistes über das Sinnliche in eine Gleichgültigkeit des freien Geistes gegen die sinnliche Form umgedeutet wird, begründet dieselbe Vorstellung von Christo ihren Indifferentismus hinsichtlich des Martyriums. Die leichtfertige Verachtung desselben steht in entschiedenem Widerspruche mit den bestimmtesten Aeusserungen des Basilides, welcher das Martyrium nach Clemens' Zeugnis (Str. IV, p. 506 Sylb. Colon.) als ein von Gott gewirktes Mittel zur Seligkeit betrachtete. Aber Irenäus und vermutlich sein Gewährsmann haben es mit verschuldet, dass die in eine Theorie gebrachte feige Selbstsucht der späteren von der ganzen Gruppe der Berichterstatter zur abschreckenden Charakteristik des Stifters der Partei verwendet wurde. Das unsittliche Leben, welches ihr nachgesagt wird, war nur ein weiterer Ausdruck der Einheit von Gesinnung und Grundanschauung. Hier finden wir die ausdrückliche Bestätigung des Clemens (Str. III, p. 427), welcher die unsittlichen Basilidianer seiner Zeit, die ihr lasterhaftes Leben mit den Begriffen von Freiheit, Vollkommenheit und Erwählung rechtfertigten, vom Basilides und Isidor unterscheidet, welche keinen Anstoss nach dieser Seite hin gegeben haben.

Wenn man nun beachtet, dass Irenäus von anderen Dogmen, welche an der Stelle dieser gewiss nicht ursprünglichen gestanden haben, gar nichts weiss, und dass er nirgends eine Fuge bemerklich macht, wodurch er die Benutzung von zweierlei Berichten andeutet, so wird es um so weniger zu leugnen sein, dass wir in seiner Beschreibung den in einer gewissen Klasse von späteren Basilidianern gangbaren Ge-

dankenzusammenhang zu erkennen haben. Der Bericht als Ganzes kann also nicht das sein, wofür Irenäus und seine Genossen ihn ansehen, Lehre des Basilides, und es kommt vielmehr darauf an auszusondern, was etwa an ursprünglichen Elementen darin ist, worüber sich weder nach ihm selber, noch überhaupt nach Irenäus entscheiden lässt. Denn dieser hat gar kein Interesse an einer gründlicheren Forschung über Basilides, wie daraus erhellt, dass er den Isidorus mit keinem Worte erwähnt.

Mithin, wenn es sich um den Wert des Irenäus und seiner Grundschrift im Vergleich zu Hippolytus und seiner Quelle handelt, so steht die Sache vorläufig so, dass Hippolytus einer Quellenschrift folgt, welche vielleicht nicht die ursprünglichen Ideen giebt, Irenäus aber sicher nur das abgeschöpft hat, was eine spätere Generation der Basilidianer darbot.

D. Hilgenfeld hat den Beweis für die Ursprünglichkeit desjenigen Systemes, welches aus der Gruppe des Irenäus abzuleiten ist, vornehmlich aus dem strengeren Zusammenhange seiner Ideen, welche mit den Fragmenten aus anderen Quellen combinirt werden, zu führen gesucht. Es ist ihm ohne Zweifel gelungen, das dualistische System gegenüber dem des Hippolytus hier und da in den Vorteil grösserer Folgerichtigkeit zu setzen. Indem er das letztere zu den Consequenzen des ersteren hintreibt, glaubt er jenes als das abgeleitete erwiesen zu haben. Allein ich vermag nicht mit dem Ergebnis übereinzustimmen. Der allgemeine Gesichtspunkt, dass logische und systematische Consequenz für die Priorität entscheide, darf nicht in voller Strenge auf eklektische und in phantastischen Formen schwankende Gebilde, wie die gnostischen Systeme, angewendet werden. Den augenscheinlichen Beweis für das Unzulängliche dieser Argumentation lieferte Baur, indem er im Gegensatz zu D. Hilgenfeld das System auf Grundlage des Hippolytus aufbaute und es an originellem und strengem Zusammenhange dem anderen System ebenbürtig zu zeigen suchte. Und so viel scheint mir richtig, dass der Zusammenhang bei Irenäus mindestens ebenso lose und lückenhaft ist als bei Hippolytus. Die unverkennbaren

Spuren einer vom Meister abgewichenen Schülerschaft bei Irenäus sind von D. Hilgenfeld ferner nicht so gewürdigt, dass sie irgend ins Gewicht fielen, und die Combination zwischen Irenäus und den Fragmenten aus Clemens und anderen ist zwar zuweilen glücklich, zuweilen möglich, in mehreren Fällen aber durchaus unhaltbar. Nimmt man diejenigen Zutaten dieses Ursprungs hinweg, welche sich ebenso gut und welche sich besser mit dem System des Hippolytus in Harmonie setzen lassen, so bleibt ein Werk von so verstümmelter Beschaffenheit übrig, dass man darin nur Trümmer, aber kein Ganzes zu erkennen vermag.

An und für sich ist es ebenso wohl denkbar, dass das ursprünglich pantheistisch geartete System in ein vorherrschend dualistisches überging, als umgekehrt. Die eine Seite der Valentinianer hat die doketische Betrachtung weiter ausgebildet, was eine Steigerung des Dualismus einschliesst, wiederum einige Parteien der Marcioniten, worauf schon Dr. Guericke zum Vergleiche hinweist, haben den ursprünglichen Dualismus gemildert. Um zu einer möglichst sicheren Entscheidung zu gelangen, werden wir den schmaleren, aber graderen Weg beschreiten, diejenigen Stücke, welche zuverlässig Basilides' Ideen enthalten, auszuwählen und sie nach ihrer Verwandtschaft mit der Gruppe des Irenäus oder mit Hippolytus zu prüfen.

Die geringen Notizen, welche Eusebius aus der Gegenschrift des Agrippa Castor gegen Basilides herausnimmt, fördern wenig. Eine derselben, die Anklage wegen Verachtung des Märtyrertums, ist, wie wir sahen, entschieden falsch, und man möchte daraus schliessen, dass Eusebius im Irrtum ist, wenn er Agrippa zur Zeit des Basilides selber gegen ihn schreiben lässt.

Theodoret giebt möglicherweise eine Bestätigung dieser Vermutung (Fab. h. I, 4), indem er die Auseinandersetzung über Basilides und Isidorus und ihren Anhang damit schliesst, dass Agrippa, Irenäus, Clemens und Origenes gegen sie geschrieben haben. Allein ich halte diese Bemerkung für summarisch und wage deshalb nicht Agrippa unter die Bekämpfer des Isidor zu zählen. Jedenfalls lässt sich aus

Eusebius' dürftigen Mitteilungen kein Schluss auf die Beschaffenheit der im Buche bekämpften Lehren, und für unsere Zwecke nur ein untergeordneter Nutzen ziehen.

Dagegen ist Clemens von grössester Wichtigkeit; er kennt die Basilidianer seiner Zeit, er ist auch in den Schriften des Basilides und Isidorus bewandert, er unterscheidet, was den Stiftern und den Späteren zukommt, mit einer grösseren Genauigkeit, mit mehr wissenschaftlicher Ruhe und mehr Gerechtigkeit, als sie sich in der gewöhnlichen leidenschaftlichen Polemik der Kirchenväter findet. Nicht überall freilich erfordert es sein Zweck, bestimmt zu bezeichnen, ob ein Ausspruch dem Basilides oder seiner Schule gehöre; in solchen Fällen wird also für unsere Aufgabe nur mit grosser Vorsicht davon Gebrauch gemacht werden dürfen. So viel ich übersehe, setzen alle Forscher ein ähnliches Vertrauen in die Angaben des Clemens, und es wird daher keinen ernsten Widerspruch finden, wenn ihm gewissermassen der Richterspruch in dem Streit zwischen Irenäus und Hippolytus anheimgestellt ist. In der Tat würde man dies anerkennen oder die Hoffnung aufgeben müssen, das ursprüngliche System des Basilides zu ermitteln. Die einschlagenden Stellen des Clemens sind von D. Hilgenfeld, D. Uhlhorn u. A. bereits gründlich und lehrreich erörtert worden, jedoch mehr unter dem Gesichtspunkt der Construction des Systemes als unter dem kritischen. Meine Aufgabe macht diesen zur Hauptsache, hingegen beabsichtige ich nicht die ziemlich grosse Zahl ausführlicher Entwicklungen des einen oder anderen Systems um eine zu vermehren.

Ausser den Clementinischen Fragmenten sind zwei schwierige Stellen in der Disputatio Archelai von grosser Bedeutung. Mit diesen werde ich den Anfang machen, jedoch schicke ich eine Erörterung über den Aufenthalt des Basilides voraus. Es liegt darin kein Moment ersten Ranges, aber doch immer eines, welches mit anderen verbunden wirksam ist. Gehörte er zuerst Syrien, dann Aegypten an, so ist zwar damit die Ursprünglichkeit der orientalisch dualistischen Form des Systems keineswegs erwiesen, denn die griechische Cultur war damals in Syrien tief eingedrungen, aber sie hätte ein gün-

stiges Vorurteil für sich, während dieses sich zum Vorteil der anderen Gestalt wenden würde, wenn er von Anfang an in Aegypten und Alexandria gewesen wäre. Ich glaube, dass über diesen Punkt eine ziemliche Sicherheit zu erreichen ist.

Die älteste Nachricht über den Aufenthalt des Basilides giebt Irenäus (I, 24, 1): „Von diesen (d. i. Menander und Simon, dem Urheber aller Häresie) nahmen Saturnin, welcher von Antiochia war, und Basilides den Ausgang (occasiones accipientes) und zeigten verschiedenartige (distantes) Lehren, der eine in Syrien, der andere in Alexandria." Bleibt man bei dem strengen Sinne der Worte stehen, so ist daraus nicht notwendig zu entnehmen, dass Irenäus den Basilides für einen Schüler des Menander im eigentlichen Sinne halte. Für ein solches Verhältnis pflegt er bestimmtere Ausdrücke zu wählen: *μαθητής*, *διαδέχεσθαι*, *οἱ περί* und andere bildliche. Hier aber weist er nicht nur durch das *ἐκ τούτων*, ex iis, auf ein unbestimmteres Verhältnis zu den Vorgängern hin, sondern auch durch die Worte: occasiones accipientes. Der ursprüngliche Text hatte *ἀφορμὰς λαβόντες*, wie man am deutlichsten aus I, 27: *Κερδὼν δέ τις ἀπὸ τῶν περὶ Σιμῶνα τὰς ἀφορμὰς λαβών*, occasionem accipiens, zu erkennen vermag. In beiden Fällen besagen die Worte keine persönliche Verbindung, sondern nur: einen Antrieb von etwas empfangen. Zwischen Kerdon und Simon sind die Aehnlichkeiten so gering, so sehr nur auf ein allgemeines dualistisches Schema beschränkt, dass man wohl sieht, Irenäus habe nichts weiter als ein allgemeines Verwandtschaftsverhältnis andeuten wollen. Nicht viel anders verhält es sich mit dem Zusammenhange zwischen Basilides nebst Saturnin und der vorangehenden Gruppe von Gnostikern. Irenäus glaubt in Basilides und Saturnin einen verwandten Dualismus zu erkennen und will ihn als Fortsetzung des von den vorangehenden Häretikern gelehrten darstellen. Es folgt also auch gar nicht, dass er der Meinung gewesen sei, Basilides habe, wie Saturninus, in Syrien verweilt. Vielmehr scheint er über seinen Ort nichts zu wissen, als dass er sich in Alexandria aufgehalten habe.

Weiteres scheint auch Hippolytus nicht in den Angaben, die ihm vorlagen, gefunden zu haben. Der Anhang zu den

Präscriptionen Tertullians bringt Saturnin und Basilides nur durch eine zeitliche Folge mit Menander und Simon in ein Verhältnis, und den Basilides sogar als den späteren nach Saturnin. Beruht die hierin excerpirte Schrift Hippolyts und Irenäus, wie sich nach Lipsius Beweisführung [1]) kaum in Abrede stellen lässt, in der Schilderung des Basilides auf einer Grundschrift, so wird diese sich demnach nicht bestimmter als Irenäus über die Heimat desselben ausgelassen haben. Denn dass der Epitomator eine klar ausgedrückte Nachricht darüber geändert hätte, ist unwahrscheinlich, und umsomehr, wenn man das grössere Werk des Hippolytus vergleicht. Denn hierin ist die Zusammenfassung beider, welche Irenäus giebt, gelockert, in dem Bewusstsein, dass dem Verfasser ganz verschiedenartige Systeme vorliegen. Er sagt, dass Saturninus in Antiochia verweilt und solche Lehren wie Menander vorgetragen habe. Er sei Zeitgenosse des Basilides gewesen; von diesem aber erwähnt er, dass er in Aegypten seine Schule gehabt, und dass er ebendort seine Philosophie gelernt habe. Dies kann wohl nur so viel heissen, als dass er in Aegypten seine Studien gemacht, nicht aber, dass er aus der ägyptischen Mythologie geschöpft habe, auf welche Hippolytus bei Auseinandersetzung des Systemes keine Rücksicht nimmt. Eusebius hat für seine Mitteilungen über Basilides den Irenäus, Agrippa Castor und Hegesippus benutzt und nennt ihn einen Alexandriner (H. e. 4, 7). Er leitet diese Notiz ohne Zweifel aus Irenäus ab und scheint in seinen andern Quellen wenigstens nichts über eine Abkunft aus Syrien gefunden zu haben.

Dagegen haben Epiphanius (H. 73, 24), Theodoret (H. 2), dem Irenäus folgend, seine Worte von einer Schülerschaft im engeren Sinne verstanden, und Epiphanius und Philaster lassen ihn daher nach Aegypten einwandern. Jener nennt sogar ausser Alexandria und Umgegend drei andere Orte, wo er sich aufgehalten habe. Die Folge der Orte bezeichnet den Weg von Osten her nach Alexandria; hier liegt höchst wahr-

---

[1]) Zur Quellenk. des Epiph., S. 93ff. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 162.

scheinlich nur ein Schluss vor, den Epiphanius aus dem Vorhandensein Basilidianischer Gemeinden an den genannten Orten zog. Selbst wenn er einer Tradition folgte, wäre sie doch eine sehr späte. Philaster (H. 32) hat zwar, wie Lipsius gezeigt, Kenntnis der kürzeren Schrift des Hippolytus und redet von einer Einwanderung des Basilides in Aegypten; indes woher er auch geschöpft haben mag, so kann er doch keine Autorität haben gegen die Bezeugung Pseudotertullians und Hippolytus' selbst. Die Angabe der Acta Archelai, dass Basilides unter den Persern seine Lehre verkündet habe (c. 55), hat durchaus keine Zuverlässigkeit.

Nach dem Obigen verlegen die ältesten Gewährsmänner, welche zugleich die Quellenschriften unmittelbar benutzt haben, den Basilides nach Alexandria; dagegen einige des 4. und 5. Jahrhunderts, welche nur einen Wert zweiten Ranges haben, lassen ihn ursprünglich dem syrischen Umkreis angehören. Es kann mithin nicht zweifelhaft sein, dass seine Zubehörigkeit nach Alexandria das fast ausschliessliche Gewicht der geschichtlichen Zeugnisse für sich hat. Daher ist es auch eine ziemlich überflüssige Vermutung, dass sein ursprünglicher Name Malchion gewesen und nach der Uebersiedlung von ihm ins Griechische übertragen sei [1]).

Wenden wir uns nun zu den Acten der Disputation des Archelaus von Kaskar mit Manes [2]). Dass diese Schrift eine Erdichtung ist und nicht einmal die Tatsache der Disputation historische Glaubwürdigkeit besitzt, hat Beausobre [3]) bereits unwiderleglich dargetan [4]). Die Unrichtigkeit und Verwirrung der geographischen Angaben, welche Beausobre und Flügel [5])

---

[1]) Der Name Basilides ist in dieser Zeit nicht selten; unter anderen führt ihn der Stoiker Basilides, welcher Lehrer des M. Aurelius war.

[2]) Zuerst herausgegeben von Zacagni in den Collectanea monumentor. veter.

[3]) Histoire critique du manichéisme I, 129.

[4]) Dass die Acten dennoch grossen Wert als Quelle zur Kenntnis des Manichäismus haben, ist am gründlichsten neuerdings nachgewiesen worden von H. von Zittwitz, Zeitschrift für historische Theologie 1873.

[5]) Mani 1862.

gezeigt haben, ist nicht nur ein starker Beweis gegen die Wirklichkeit des Vorganges, sondern auch dafür, dass der Verfasser dem Schauplatz der angeblichen Handlung ferne steht. Wäre freilich die Bemerkung des Hieronymus (Vir. ill. 72) begründet, dass der Urtext der Acten syrisch gewesen sei, so würde man den Verfasser, seiner Unkunde ungeachtet, in einem nicht zu weiten Umkreise der Begebenheit suchen müssen. Doch Beausobre und Zittwitz erklären mit Recht Hieronymus' Angabe für falsch. Die Beschaffenheit des vorliegenden Textes bestätigt dies Urteil; denn die lateinische Uebersetzung ist ohne Frage aus einem griechischen Text übertragen, und die ansehnlichen Fragmente des letzteren, welche wir durch Epiphanius und Cyrill von Jerusalem besitzen [1]), zeigen keine Spur einer syrischen Grundlage. Was Zacagni zur Unterstützung des Hieronymus anführt (praef. c. 4), dass c. 22 der Ausdruck sphaera durch den Zusatz quae apud Graecos vocatur als fremdes Wort bezeichnet werde, rührt vom lateinischen Uebersetzer her, der das Wort sphaera rechtfertigen will. Er liebt dergleichen Einführungen, wenn er griechische Ausdrücke beibehält, wie aus den von Zacagni (praef. c. 5) angeführten Beispielen hervorgeht. Rührte ein solcher Zusatz vom Autor des griechischen Textes her, so würde man ihn vielmehr an den vorangehenden Stellen c. 6 und 8 erwarten, wo dasselbe Wort im griechischen Text erscheint, jedoch ohne diesen Zusatz. Wenn es eine syrische Recension der Acta gegeben hat, wovon indes anderweitig keine Spur vorhanden ist, so wird sie eine Uebersetzung aus dem Griechischen gewesen sein. Nun könnte allerdings der Verfasser sehr wohl in Syrien oder auch in den Gegenden des Euphrat und Tigris gelebt und dennoch griechisch geschrieben haben. Aber es ist ein anderer Umstand, der es unwahrscheinlich macht, dass in dieser Gegend sein Sitz war. Er legt nämlich dem Archelaus Worte der äussersten Verachtung gegen die semitische Sprache jener Gegenden in den Mund. Manes ist nach den Voraussetzungen der Acten in der Gegend von Babylon aufgewachsen (c. 53) und bringt auch

[1]) Ebenfalls bei Zacagni.

ein babylonisches Buch mit zur Disputation (c. 12). In Kaskar, welches die Akten (c. 4) mit gewohnter geographischer Unkenntnis nach Mesopotamien verlegen, obgleich es südlich von Babylon liegt (Flügel, S. 25), ist wesentlich dieselbe Sprache als Volkssprache vorausgesetzt. Die Disputation muss in dieser Sprache vor sich gehend gedacht werden, angesichts des Volkes (vgl. c. 46 und 48). Denn dem Manes wird vorgeworfen (c. 36), dass er nur Chaldäisch, nicht Griechisch verstehe, obgleich er der Paraklet, der Verleiher der Sprachengabe, sein wolle. Von einem Dollmetscher ist nirgends die Rede, trotz ausführlicher Beschreibung der Einzelheiten. Ohne Zweifel soll Archelaus als Kenner des Griechischen und auch Chaldäischen dem Manes überlegen erscheinen [1]). Hierbei also sagt Archelaus (c. 36) zum Manes: er sei ein persischer Barbar, habe keine Kenntnis der griechischen, ägyptischen, römischen noch irgend einer anderen Sprache als nur der chaldäischen, quae ne in numerum quidem aliquem ducitur. Wäre der Verfasser ein von syrisch oder chaldäisch redenden Gemeinden umgebener Mann gewesen, hätte er mit ihnen selbst in ihrer Sprache verkehren müssen, so würde er schwerlich den Archelaus Worte der Verachtung gegen diese Sprache reden lassen, welche verletzend wirken mussten. Wenn aber der Verfasser in einem griechischen Territorium schrieb, erklärt sich das. Nun lässt er ausser der griechischen und römischen Sprache der ägyptischen die Hauptehre, woraus wir schliessen dürfen, dass seine Stätte in Aegypten war [2]).

---

[1]) Dies muss auch bei den heidnischen Richtern der Disputation (c. 12) angenommen werden, wenn man nicht etwa den Verfasser einer Verwirrung in der Beschreibung der Vorgänge beschuldigen will.

[2]) Photius (Cod. 85) nennt ihn Hegemonius auf Autorität des Heraclianus, welcher zur Zeit des Kaisers Anastasius, also gegen 500, Bischof von Chalcedon war (Le Quien, Oriens christianus I, p. 602), mithin ein doch ziemlich später Zeuge. Der grăcisirte Name Archelaus ist offenbar symbolische Fiction, um den rechten Volksführer gegenüber dem Verführer zu bezeichnen. Es ist sonderbar, dass auch Hegemonius' Name eine ähnliche Bedeutung hat.

Da der Verfasser c. 54 von Orten redet, wo insgeheim die Bücher der Christen abgeschrieben wurden, so scheint er ebenfalls dabei von Anschauungen auszugehen, die ihm Alexandria und andre ägyptische Orte darboten, denn hier war das Abschreiben mehr als irgendwo zu einem Gewerbe entwickelt.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so kann sie nicht nach Mitte des 4. Jahrhunderts fallen, da bereits Cyrillus von Jerusalem in der sechsten Katechese um 347 ihrer Erwähnung tut [1]). Den rückwärts gelegenen Grenzpunkt glaubt Beausobre aus der Aeusserung des Archelaus c. 27 erschliessen zu dürfen, dass Manes nicht der Paraklet sein könne, weil Christus alsdann nicht, wie er verheissen, den Paraklet sogleich, sondern mehr als 300 Jahre später gesandt haben müsste. Beausobre meint, dass der Verfasser hier unwillkürlich seine eigne Zeit kundgebe, während Archelaus, den er hier reden lässt, zugleich Zeitgenosse des Manes sein solle. Allein da unmittelbar darauf der Zeitpunkt durch den Kaiser Probus (bis 282) bezeichnet wird, so sieht man, dass jene Angabe nur eine Uebertreibung zu polemischem Zwecke ist. Sie würde streng genommen zu nahe an die Zeit des Cyrillischen Citates heranführen. Die Abfassungszeit lässt sich in folgende Grenzen einschliessen. Da c. 53 angedeutet wird, dass die Christen, die Verfolgung der Heiden fürchtend, ihre heiligen Bücher insgeheim abschreiben und vor den Heiden verborgen halten, so muss die Diocletianische Verfolgung mindestens schon im Gange gewesen sein; denn in dieser fahndete man nach den heiligen Büchern. Also der Anfang derselben, 303, würde die äusserste Grenze sein. Die Verfolgung scheint aber schon vorüber zu sein, da bei der Disputation Heiden als Schiedsrichter eingesetzt werden, denn während der Verfolgung würde es schlecht gepasst haben, ihnen die Stelle der Unparteilichen zu geben. Wiederum findet man

---

1) Das Fragment bei Cyrill findet sich, soweit es Gespräch ist, nicht in unseren Acten, setzt also eine abweichende Recension derselben voraus. Zittwitz' Vermutung, dass Cyrill aus dem Gedächtnis citire, reicht wegen der Genauigkeit des Wechselgespräches nicht aus.

keine Spur von dem Einflusse des Arianischen Streites und des Nicänischen Dogmas, obgleich sich wohl Gelegenheit dafür geboten hätte, z. B. c. 38. Diese Spuren müsste man um so frühzeitiger und sicherer erwarten, wenn der Verfasser Aegypten angehörte, demjenigen Lande, welches am frühesten und tiefsten von dem Streite erregt war. Man wird daher mit der Abfassung nicht zu weit nach der Nicänischen Synode herabgehen dürfen. Die Zeit kurz vor oder nach 325 mag also ungefähr als Entstehungszeit gelten. Den Anlass gab die Verbreitung der Manichäer nach Aegypten und andern Gegenden des römischen Reiches. Das Edict des Diocletian gegen sie um 287 war nach dem westlichen Nordafrika gerichtet, aber in Alexandria erlassen und setzt, wie Eusebius' Aeusserungen (H. e. VII, 31), schon grosse Fortschritte voraus.

Nach diesen Ergebnissen lebte der Verfasser der Acta zwar in Aegypten, aber der Zeit nach weit vom Basilides entfernt. Wir werden weiterhin Gelegenheit haben zu beobachten, wie beschränkt und unzuverlässig seine Kenntnis des gesammten Ideenkreises der älteren Häresien ist. Seine Ueberlieferungen sind daher für uns wenig wert und seine Vermutungen noch weniger. Zu den letzteren gehört offenbar die Behauptung, dass Basilides in Persien gelebt und gelehrt habe. Es ist nur ein Schluss, welchen er aus der Anführung einer, vielleicht auch mehrerer dualistischer Stellen zieht.

Um die beiden Fragmente des Basilides, welche er am Schlusse seines Werkes vorlegt (c. 55), ist es uns zunächst zu tun. Zittwitz hält die von Basilides handelnde Stelle für einen späteren Zusatz. Mit Unrecht. Die Heranziehung des Basilides und seiner Worte soll die Originalität des Manes durch ein ähnliches Beispiel älterer Zeit verringern. Dafür werden Zeugnisse versprochen und beigebracht. Die Erwähnung der altbarbarischen Abkunft des Manichäismus enthält bereits eine Hindeutung auf das weiter unten gegebene Citat: „Quidam enim barbarorum" etc. Dass kein anderer Basilides als der bekannte Gnostiker gemeint sei, ist wohl jetzt allgemein anerkannt.

Der Zusammenhang und die Absicht, welche der Verfasser bei Anführung grade dieser Stellen hat, ist, soviel ich

sehe, überall entweder ungenau oder unrichtig verstanden. Und hieran ist zum Teil der Zacagnische Text schuld, welcher stets mit allen Fehlern wieder abgedruckt und deshalb vorerst ein wenig zu ordnen ist [1]).

Bunsens Conjectur parabolam für parvulam ist allgemein als gelungen anerkannt; ferner aber muss für Nonne continet et alium sermonem gelesen werden: Nonne continet alienum sermonem. Das Griechische hatte ξένον λόγον, in dem Sinne von befremdlich, seltsam, was durch alienum übersetzt und nur durch den Fehler der Abschreiber in alium verwandelt ward. Der Sinn erfordert diese geringe Aenderung, denn von einem zweiten im Tractat des Basilides befindlichen Abschnitt kann nicht die Rede sein, da eben ein solcher ausdrücklich mit den Worten verneint ist: „hoc autem solum

---

[1]) Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longe post nostrorum apostolorum tempora, qui et ipse cum esset versutus, et vidisset quod eo tempore jam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat. Denique cum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis. Et omnes ejus libri difficilia quaedam et asperrima continent. Extat tamen tertius decimus liber tractatuum ejus, cujus initium tale est: Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum, necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit. Per parvulam (l. parabolam) divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat. Hoc autem solum caput liber continet. Nonne continet et alium sermonem, et sicut opinati sunt quidam, nonne omnes offendemini ipso libro, cujus initium erat hoc? Sed ad rem rediens Basilides interjectis plus minus vel quingentis versibus ait, desine ab inani et curiosa varietate, requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita, id est in principiis lucem fuisse, ac tenebras, quae ex semetipsis erant, non quae esse dicebantur. Haec cum apud semetipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat, quam vellet, et qualis sibi competeret; omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi malum videtur. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumpta concupiscentia, insectabantur ea commisceri.

caput liber continet". Dagegen handelt es sich um die schwierigen und ungefügigen (difficilia et asperrima) Ausdrücke in seinen Schriften. Wie anderen Gnostikern, so wurde auch ihm dergleichen Fremdartiges und Unverständliches vorgeworfen. Es gehört dahin ebenfalls, was Agrippa Castor bemerkt, dass Basilides Propheten mit barbarischen Namen für sich angewendet habe, um durch diese einen grösseren Eindruck zu machen. Daher ist nun weiter das folgende „et sicut opinati sunt quidam" zu ändern, entweder in „et sic" oder in „sicut et" (ὡς καὶ) etc. Der Satz weist eben darauf hin, dass Basilides' Lehrform ein solches Urteil schon öfter erfahren habe. Der Misverstand des ganzen Satzes hat auch diese Corruption herbeigeführt. In dem Satze: „denique cum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis" — ist proprium und aliis zu verbinden, das Komma zu streichen; erstens, weil sonst das Object fehlen würde zu proposuit, und zweitens, weil dictis nicht damit verbunden werden darf. In diesem Wort steckt abermals ein Fehler; das dictis adversariis giebt keinen irgend erträglichen Sinn, mag man den Inhalt der Fragmente des Basilides, oder die hinzugefügten Worte des Archelaus betrachten. Es ist zu ändern in: „de initiis proposuit adversariis." Die Aenderung ist, namentlich wenn man Abbreviaturen des Textes voraussetzt, eine höchst geringe. Die initia adversaria sind die ἀρχαὶ ἐναντίαι, die duo initia im zweiten Fragment. Der Sinn dieses Satzes ist also: kurz, da er nichts hatte, was er lehren konnte, trug er das, was anderen eigen war, über die feindlichen Principien vor. Sind diese Verbesserungen einleuchtend, so ergiebt sich folgender Zweck der Rede des Archelaus: zweierlei wird dem Basilides vorgeworfen: einmal die absonderliche, schwer verständliche Darstellung; dann, dass er, selbst ideenlos, andern Gehöriges über Dualismus in seinem Buche vorgetragen habe. Zum Beweise für jenes entnimmt der Verfasser dem Buche des Basilides das erste Fragment; zum Beweise für das andere dient das zweite. Es ist mithin klar, dass das erste Fragment gar nicht zu dem Zwecke beigebracht ist, den Dualismus des Basilides zu erhärten.

Das erste Fragment lautet, wie angegeben, in der Exegese

des Basilides: „per parabolam divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat". Er hat mithin ein Gleichnis von einem Reichen und Armen vor Augen, mit welchen er das Gute und das Böse vergleicht. Da der Ausdruck salutaris sermo in der Einleitung zu der Stelle auf eine Evangelienschrift deutet, wird man leicht veranlasst, eine Auslegung der Parabel Luk. 16 von Lazarus hier zu vermuten. Dennoch kann unmöglich diese Parabel gemeint sein. Denn Basilides versteht unzweifelhaft unter dem Reichen das Gute und unter dem Armen das Böse, und dagegen würde jene Parabel so entschieden streiten, dass selbst gnostischer Exegese die Umkehrung der Parallele ohne evidenten Nachweis nicht zuzuschreiben ist. Hilgenfelds Versuch [1]) mag zeigen, in welche Schwierigkeiten die Beziehungen auf dies Gleichnis verwickeln. Er sagt: „In dem Gleichnis vom reichen Manne und dem armen Lazarus hat Basilides die Offenbarung eines bösen Princips hervorgehoben, welches ohne Wurzel und Stätte über die Dinge kommt, nämlich das Unglück des Lazarus bewirkt, ohne dass das Gleichnis eine Andeutung seiner Verschuldung enthielte." Aus dem Stillschweigen also der Parabel über eine Verschuldung des Lazarus soll der dogmatische Schluss gezogen sein, dass eine solche Ursache nicht vorhanden sei. Während demnach Basilides aus der Verneinung die Frage sich negativ beantworten soll, würde er dennoch einen Ursprung angezeigt gefunden haben, wie die Worte lehren: „unde pullulaverit indicat." Auch ist nicht einzusehen, welche Bedeutung für den Begriff des unverursachten Unglücks das sine loco haben könne. Endlich, „wenn dem Reiche des Lichts und des guten Gottes ein schlechthin unabhängiges Reich der Finsternis gegenüber steht" (S. 455), und das Böse nun in Gestalt des Uebels an den Armen herankommt, so müsste dieser ja zuvor den Dingen der guten Schöpfung gleich stehen, und die Erwähnung des Reichen wäre müssig.

Der Arme kann nur identisch sein mit der bösen Natur, der *φύσις ἄνευ ῥίζης καὶ τόπου;* und ich kann daher auch

[1]) Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862, S. 454.

D. Möllers [1]) Deutung des Ausdrucks auf die ἐκλογὴ ὑπερκόσμιος, welche aus der materiellen Welt in ihren Ursprung zurückkehre, nicht für die richtige halten, obgleich diese Auffassung dem Gleichnis Luk. 16 mehr gerecht würde. In unseren neutestamentlichen Schriften lässt sich nicht mit Sicherheit eine andere passende Zusammenstellung von arm und reich aufweisen; Basilides hat daher wahrscheinlich ein apokryphisches Evangelium vor Augen.

Mit dem Bilde der Wurzel wird das wirksame Princip, was die zu klarem Denken entwickelte Philosophie ἀρχή nennt, in den mythischeren, an Bildern reichen Vorstellungen der älteren griechischen Philosophie, der Gnosis und des Manichäismus bezeichnet. Ein bekannter pythagorischer Vers nennt die Vierzahl ἀενάου φύσεως ῥιζώματα und Valentin dies nachahmend die oberste Vierzahl der Aeonen ῥίζα τῶν πάντων. Den Manichäern lag der Vergleich grade mit dem finsteren Princip nahe, weshalb Epiphanius in der Darstellung ihrer Häresie (H. 66, 9) von der ἀντικειμένη ἀρχὴ καὶ ῥίζα redet. Die Wurzel bezeichnet das Princip als solches, gegenüber dem davon abgeleiteten. Wird hiemit der Begriff eines besonderen Ortes verbunden, so ist dadurch ein weiteres Merkmal seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von einer anderen Macht hinzugefügt.

Nun bemerkten wir bereits, dass Epiphanius (H. 24, 6) den Basilidianern die Lehre zuschreibt, das Böse stamme aus einer ῥίζα τοῦ κακοῦ, habe selbständigen Bestand (ὑπόστασις τῆς πονηρίας), wogegen er die Ableitung aus der Freiheit setzt. Man kann vielleicht Zweifel dagegen erheben, ob diese Notiz, wie Lipsius meint [2]), aus dem kürzeren Werke des Hippolytus entsprungen sei; dennoch wird Epiphanius sie mit gutem Grund in die Darstellung des Systems nach der verwandten Gruppe von Berichten eingereiht haben. Erklärt aber Basilides in dem obigen Gegensatze den Armen für das Böse, was ohne Wurzel sei, so befindet sich seine eigne authentische Aussage im directen Widerspruch mit der Grund-

1) Gesch. der Kosmologie, S. 351.
2) Zur Quellenkr. des Epiph., S. 100.

anschauung, welche ihm von den Zeugen jener Art beigelegt wird, und sie können nicht das ursprüngliche System desselben vortragen. Nicht nur ein tätiges und aggressives böses Princip ist damit ausgeschlossen, sondern jeder Dualismus, welcher eine ewige Hyle als selbständige Existenz und Quell des Bösen Gott gegenüberstellt.

Das „esse sine radice et sine loco" lässt mehrere Deutungen zu. Erstens kann damit gemeint sein die Unbedingtheit, sofern dadurch die Beschränkung auf einen bestimmten Quell des Daseins und den Raum aufgehoben wird. In diesem Sinne fasst Neander die Prädicate auf. Er versteht richtig unter dem Armen das böse, unter dem Reichen das gute Princip und fügt hinzu: „Das ohne Wurzel und Stätte Sein bezeichnet die Absolutheit des Principes, welches auf einmal hervortaucht und in die Entwicklung des Daseins sich einmischt." [1]) Mich dünkt, dass hier zwei Begriffe nicht klar auseinandergehalten sind: die Unbedingtheit des Seins und die Plötzlichkeit der Erscheinung. Für das Erste verweist Neander auf die Analogie der Zendlehre, welche im Anfang des Bundehesch von den beiden Principien aussagt, dass sie cachés dans l'excès du bien ou du mal et sans bornes postérieures parurent. Diese Worte des französischen Textes lassen es ungewiss, ob das sans bornes postérieures von der Zeit gelte, und der deutsche Text von Kleuker (III, 56) macht die Antwort noch ungewisser, indem er Unbegrenztheit im allgemeinen und zugleich der Fortdauer ausdrückt. Vielleicht könnte man passender die von Kleuker (S. 55) angeführten Worte aus dem Ulema i Islam vergleichen, in welchen die Ewigkeit und aseitas des Zervanam Akaranam damit bezeichnet wird, dass er ohne Wurzel sei. Bundehesch und das andere noch spätere Buch sind freilich erst zur Zeit des Islam redigirt; jedoch abgesehen von diesem Bedenken gelangt man mit dem Begriffe der Unbedingtheit in den Worten des Basilides zu keinem entsprechenden Vergleiche. Denn wenn das Böse als der Arme charakterisirt wird, kann es unmöglich

[1]) Kirchengesch. II, 694. Genet. Entw. der vornehmsten 'gnost. Systeme, S. 36. 78.

von Seiten seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit in Parallele gestellt werden. Diese Prädicate würden viel eher zum Gegenteil der Vergleichung führen. Wenn aber der Begriff des Absoluten in jenem Sinne verstanden wird, so sieht man nicht ein, wie er zum Begriffe des Plötzlichen führen soll. Dieser setzt vielmehr ein abruptes unvermitteltes Eintreten entweder in die Existenz oder in die Erscheinung und Wirksamkeit voraus. Das erste könnte an sich wohl ausgedrückt sein durch sine radice et sine loco; aber es widerstrebt dem Begriff des Plötzlichen der Existenz, dass in demselben Satze doch irgend welcher Causalzusammenhang (indicat unde pullulaverit) angezeigt worden sein soll. Im anderen Fall, wo die Einwirkung und Einmischung in die Dinge der wirklichen Welt in Erwägung kommt, ist nicht zu erkennen, wie das Moment des Plötzlichen eine Bedeutung in Basilides' Ideenzusammenhange haben solle. Auch müsste man bei dieser Auffassung die Worte sine radice et sine loco sehr gezwungener Weise dem Sinne nach mit dem Verbum supervenientem verbinden, während sie doch offenbar ein allgemeines Prädicat zu naturam sind. Vermutlich hat das supervenire Neander in der Annahme bestärkt, dass von einem plötzlichen überraschenden Auftreten des Bösen die Rede sei. Supervenire ist aber nach dem Sprachgebrauch des Uebersetzers nichts Andres als *ἐπιδημεῖν* [1]).

„Ohne Wurzel und Stätte sein" kann ferner den Sinn haben: der Selbständigkeit entbehren, welche mit der Zugehörigkeit zu einem eignen und unabhängigen Principe gesetzt ist. Dem Anscheine nach finden sich verwandte Bilder und Ideen in dem Dogmenkreise des Parsismus. Spiegel [2]) erklärt eine Stelle im Bundehesch so, dass Agromainyus im Kampfe gegen das Licht besiegt und von seinem eigentlichen Wohnsitze, der unendlichen Finsternis, abgeschnitten, zurückzulaufen wünschte, aber keine Brücke oder Furt finden konnte. Er habe daher das Loch der Hölle in die Erde gebohrt, und

---

1) Cf. Act. Arch. c. 7: *γνόντα δὲ τὸν ἀγαθὸν πατέρα τὸ σκότος ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐπιδεδημηκός·* ad terram suam supervenisse.

2) Eranische Altertumskunde II, 121.

diese sei nun sein Aufenthalt, und von dem Ursitze zu unterscheiden. Hier scheint also das sine loco oder radice eine Motivirung zu finden. Keine Stelle aber aus dem schroff dualistischen Ideenkreise ist der unsrigen so ähnlich, wie ein manichäischer Mythus, welchen der Fihrist überliefert [1]). Nachdem der Kampf des Urmenschen und Urteufels und die Mischung der entgegengesetzten je fünf Elemente beschrieben worden, heisst es weiter: Als nun die fünf dunklen Geschlechter mit den fünf lichten Geschlechtern vermischt waren, stieg der Urmensch zu der untersten Tiefe des Abgrundes herab und schnitt die Wurzeln der fünf dunklen Geschlechter ab, damit sie keinen Zuwachs erhielten. Freilich wird der Wert der Analogie schon dadurch abgeschwächt, dass es hier sich nicht nur um Manichäismus handelt, sondern auch um eine Darstellung desselben aus dem 10. Jahrhundert, welchem der Fihrist angehört. Man könnte sogar vermuten, dass das katholische Dogma von der Höllenfahrt Christi auf die Bildung dieser manichäischen Lehre eingewirkt habe. Allerdings enthalten bereits die Acten des Archelaus c. 8 (vgl. Epiphan. p. 65, 27) den Mythus, dass die Pest ausbricht, wenn ein Dämon die Wurzeln der Menschen abschneidet; allein darin ist nur eine Verwandtschaft der Form, nicht aber der Idee.

Indes, bei genauerer Betrachtung verschwindet auch die Analogie in den Stellen im Bundehesch und Fihrist mit der aus dem Werke des Basilides, und es ergiebt sich, dass er unmöglich einen solchen Gedanken beabsichtigen konnte. In jenen persischen und manichäischen Mythen ist ein Kampf der Principien, und zwar als lange entbrannt, vorgestellt, und es soll nun das Böse in seiner Schwächung, welche den Sieg des Guten erleichtert, dargestellt werden. Basilides dagegen zeigt das Herannahen der bösen Natur, er beschreibt nur die allgemeinen Gegensätze und den Beginn der Mischung von gut und böse in der Welt. Er konnte nicht von einer geminderten Kraft handeln, da er den Anfang der Berührungen darstellt, wo sie in ihrer Unversehrtheit erscheinen

[1]) Flügel, Mani, S. 89.

muss. Er beschreibt hier überhaupt keinen Kampf, wozu schon das Bild des Armen und Reichen nicht passt. Höchstens war die Uebertragung des allgemeinen Prädicates der Schwäche möglich, aber dies erklärt sich leichter aus anderen Philosophemen.

Es erhellt also, dass die „natura sine radice et sine loco" sich nicht aus dem Ideenkreise des schroffen Dualismus erklärt, wohin die Gruppe des Irenäus den Basilides verlegt. Wenn jene orientalischen Systeme von dem Verluste der Wurzel und des Ortes reden, so gehen sie davon aus, dass beides dem Wesen nach dem Bösen zukomme; grade dies leugnet Basilides. Zugleich ist aber auch der gemässigtere prinzipielle Dualismus ausgeschlossen. Kann er nicht mit der Leugnung der radix bestehen, so noch weniger, wenn dem Bösen radix et locus abgesprochen wird.

Ebenso wenig lässt sich ein anderer Hauptbegriff in dem Satze des Basilides aus dem Dualismus, welcher zwei feindselige Principien und Reiche entgegensetzt, erhärten. Das böse Princip kann nicht arm genannt werden, weder nach den orientalisch heidnischen, noch nach den dahin gehörigen gnostischen Anschauungen. Die Beschreibung des phönizischen oder ägyptischen Typhon schliesst dies Prädicat nicht ein [1]). Im Parsismus sind Licht und Finsternis, rein und unrein, gut und böse, im Manichäismus ausserdem Geist und Materie die Merkmale des Gegensatzes, niemals reich und arm. In den Zendschriften wird zwar das Lichtwesen als Geber des Reichtums angeredet, aber auch das böse Princip vermag irdisches Glück zu verleihen [2]). Ebenso wenig findet sich der Ausdruck oder etwas ihm Verwandtes in den Andeutungen, welche die Gruppe des Irenäus über Basilides' Lehre von der Materie, dem Bösen und der Schöpfung giebt. Wo das Reich des Bösen als ein mächtiges, furchtbares und im Angriff tätiges erscheint, kann ihm wohl Begier nach dem

---

[1]) Movers, Relig. der Phönizier I, 435 ff. 523 ff.

[2]) Spiegel, Avesta, Vendidad farg. 19, 23. Tl. I, S. 244. Agramainyus spricht zu Zarathustra: Verfluche das gute Gesetz, erlange das Glück.

Licht, aber nicht Armut zugeschrieben werden. Nur wenn der Gegensatz gegen das göttliche Princip als negativ, an sich leer und nichtig, vorgestellt wird, finden sich Begriffe, welche dem der Armut verwandt sind, z. B. das κένωμα der Valentinianer. Ferner passt es nicht recht zu dem entschiedenen Dualismus, dass in dem Fragment des Basilides die Dinge, welche das Böse erfasst, ohne weitere Bestimmung bezeichnet sind. Denn unter der Voraussetzung des principiellen Gegensatzes würde ein Prädicat vermisst, welches die Zugehörigkeit derselben zum guten Princip aussagt. Daher z. B. die Zendschriften, welche Erzeugnisse des guten und des bösen Principes unterscheiden, nirgends darüber in Zweifel lassen, dass es die Dinge der guten Schöpfung seien, welche das Böse ergreift. Allenfalls liesse sich der unbestimmte Ausdruck bei Basilides daraus erklären, dass er die der Einmischung der bösen Natur preisgegebenen Dinge nur als Objecte derselben, nicht nach ihrer sittlichen Beschaffenheit bezeichne; aber man wird nicht leugnen können, dass das in dem Moment, wo er die Gegensätze in ihrer Allgemeinheit und unter den scharf abscheidenden Kategorien von arm und reich vorführt, wenn er sie als principiellen Dualismus auffasste, unerwartet und verwirrend sein würde.

Fassen wir die Resultate zusammen, so ergiebt sich, dass das erste Fragment des Basilides weder zu dem Zweck hingestellt ist, den dualistischen Charakter seines Systems zu erweisen, noch auch der Dualismus zu dem im Fragment enthaltenen Begriffe des Bösen und seinen Einzelprädicaten passe, am wenigsten der persisch geartete Dualismus, aber auch nicht der gemässigtere einer passiven Hyle.

Jedoch ist auch ein zweites Fragment in den Acten vorhanden, welches unzweifelhaft einen persischen Dualismus ausspricht und darum von denen, welche auf der Seite des Irenäus die authentische Berichterstattung zu finden meinen, als ein Hauptbeweismittel angesehen wird. Auch ist die Frage nicht zu umgehen, welche Meinung der Verfasser der Acten von Basilides' Dualismus habe, und welcher Wert seinem Urteil beizumessen sei.

Sagt der Verfasser der Acten, dass Basilides dem

Dualismus, welchen das zweite der von ihm selbst mitgeteilten Fragmente enthält, zugestimmt habe?

Dass er es aussage, ist freilich die allgemeine Annahme, und Hilgenfeld [1]) lässt die Acten sogar behaupten, dass Basilides mit Worten anderer die eigne Theorie vorgetragen habe. Soweit ist nun die Identificirung auf keinen Fall getrieben, wie sich aus der Richtigstellung der Worte Denique — adversariis ergiebt. Sie sagen nur, dass er Fremdes über die feindseligen Principien vorgelegt habe, weil er nichts Eignes hatte. Dies lässt sich so verstehen, dass damit die Zustimmung ausgedrückt sei; aber notwendig ist es nicht. In den vorangehenden Worten sagt der Verfasser der Acta, Basilides wollte den Dualismus, welcher sich auch beim Scythianus fand, behaupten (dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat). Warum sagt er nicht gradezu affirmavit? War dies nicht das Einfachste, Selbstverständliche, wenn er in Basilides' Worten eine klare Billigung gelesen hätte? Statt dessen schreibt er ihm die Absicht zu, die natürlich nur seine eigne Vermutung ist; und diese Absicht wird dann mit der ebenso subjectiven Voraussetzung unterstützt, dass er den Mangel des eignen mit fremdem Gut verdeckt habe. Es scheint doch daraus hervorzugehen, dass der Verfasser in Basilides' Schrift keine evidente und unbedingte Zustimmung erkannt hat, und dass er zu wahrheitsliebend ist, um ganz zu verhehlen, wie er nur seine eigne Vermutung ausspreche, wenn er den Dualismus auch dem Basilides zuschreibe. Ueberhaupt behandelt der Verfasser diesen sehr oberflächlich. Es genügt für seinen Zweck, darzutun, dass auch Basilides' Buch Zeuge für dualistische Lehren der Barbaren lange vor Manes sei. Von diesem gesteht er, dass er die ererbten Dogmen verändert habe. Dasselbe hätte er von Basilides berichten müssen; statt dessen sagt er ihm nach, er habe nichts vorzubringen gewusst. Wahrscheinlich hielt er die alten jetzt unschädlichen Häretiker keines genaueren Studiums wert. Noch grösser ist die

---

[1]) Theologische Jahrbücher 1856, S. 92. Zeitschrift 1872, S. 455.

Unkunde der Religionssysteme, woraus er den Manichäismus ableitet. Er lässt den ersten Vorgänger des Manes seinen Dualismus aus der Weisheit der Aegyptier entlehnen, die, mag man darunter den Polytheismus oder die esoterische Form verstehen, jedenfalls vielmehr pantheistisch als dualistisch war. Er wirft dieselbe Lehre dann wieder mit dem Buddhismus zusammen, indem Terebinthus, der gleichgesinnte, mit ihm in Aegypten lebende Schüler, sich Buddhas nennt; eine Notiz, die insofern von Interesse ist, als sie, wenn auch nur sehr im allgemeinen, die Annahme bestätigt, dass der Buddhismus von Indien nach Aegypten hinübergewirkt habe. Man würde dem Verfasser zu viel Genauigkeit und Kenntnis zutrauen, wenn man meinte, er habe jene Zusammenhänge in Bezug auf Einzelnes behauptet, etwa von den Aegyptern die Selenwanderung, von den Buddhisten die Askese abgeleitet, denn er identificirt vielmehr das Ganze (c. 53 omnia illa quae [Terebinthus] secum de Aegypto pertulerat) und insbesondere den Dualismus mit jenen Quellen des Manichäismus. Der Parsismus bot sich vor allem am leichtesten als Ursprung desselben dar, und es war zu erwarten, dass der Verfasser diese Verbindung nachweisen und daraus gegen Manes argumentiren würde. Jedoch im Gegenteil berichtet er von häufigen Disputationen der Magier gegen die von Manes gepredigten Lehren, unter welcher auch das bellum in principiis (c. 52). Und nicht etwa ist hiebei Kenntnis des Verfassers von Secten unter den Persern vorauszusetzen, welche, wie die Anhänger der Lehre vom Zervam, einen monotheistischen Ausgangspunkt hatten und deshalb den absoluten Dualismus bekämpften; denn von solcher Kunde zeigt er keine Spur. Die mit ihm Streitenden sind Priester und Propheten, also anerkannte Autoritäten der Perser. Dem Epiphanius entging die Confusion des Berichtes nicht, und er macht daher daraus einen Streit gegen den Polytheismus. Die Verwirrung des Verfassers der Acten über die ausserkirchlichen religiösen Erscheinungen ist mithin so gross, dass wir ihm nur so weit einen Einfluss auf das Urteil über Basilides' Grundideen gestatten dürfen, als seine urkundliche Bezeugung reicht, und nicht weiter.

Das zweite Fragment war, wie der Verfasser der Acten sagt, von dem ersten durch etwa 500 Zeilen getrennt. Das ist ein sehr grosser Zwischenraum, namentlich nach dem Massstab der christlichen Schriftstellerei im Anfang des 2. Jahrhunderts. Man kann zweifeln, ob das zweite Fragment demselben 13. Buche der Traktate angehöre, aus welchem das erste geflossen ist. Da er in dem Zwischenraume kein ihm passendes Stück gefunden hat, wie denn auch das angeführte eine neue Wendung zu bezeichnen scheint, so muss man schliessen, dass die Vorliebe des Basilides für Stellen jener Abkunft und jenes Gehaltes nicht so stark gewesen ist, wie man ihm zuzuschreiben pflegt, wenn man ihn zum Anhänger jener Principienlehre macht. Aus dem Eingang des Fragmentes: „desine ab inani et curiosa varietate; requiramus autem magis (potius μᾶλλον), quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt“ — erhellt, dass er vielspältige Meinungen über eine Anzahl von Punkten aufgeführt hat, diesen keinen wahren Wert beilegt und sich von ihnen abwendet, wie die Acta urteilen, nach einer Abschweifung zur Sache zurückkehrend. Die gewöhnliche Ansicht, dass er Meinungen griechischer Philosophen erörtert und abgewiesen, hat ihre Berechtigung wegen des folgenden Gegensatzes etiam barbari jedenfalls insofern, als sie wenigstens mitbehandelt sein müssen. Inwieweit er nun den Inhalt des Fragmentes seinen Ideen anbequemt habe, lässt sich nicht entscheiden, da die Schrift mit dem Fragmente abbricht; die kühle und objective Weise, mit der er einleitet: „quidam horum dixerunt initia omnium duo esse“ etc., begünstigt keineswegs die Annahme vollen Einklanges, es ist offenbar die erste von mehreren Meinungen, und es ist leicht möglich, dass er keine klare Entscheidung gegeben hat. Ich möchte glauben, dass das Bruchstück ihm nicht aus einem Original, sondern unter Vermittlung einer griechischen Darstellung zugekommen ist. Denn die Bemerkung über die getrennten Principien: „omnibus amicum est, quod est proprium et nihil sibi ipsum malum videtur“, hat ganz die Art einer griechischen Reflexion. Sie verwischt bereits das Eigentümliche. Nach dem Zend-

Avesta kann der Gedanke, dass das böse Princip nicht böse sei, gar keinen Raum finden. Es will gar nichts anders als der Böse und Unreine sein (vgl. Spiegel, E. A. II, 206). Hier dagegen ist schon ein Uebergang zu der Vorstellung, dass das Böse nur böse sei im Vergleich mit dem Höheren. Der ethische Gesichtspunkt, welcher im Parsismus vorschlägt, ist zurückgedrängt. Wir knüpfen hieran eine allgemeinere Erörterung.

Die Unsicherheit des Urteils, welche man bei dem Verfasser der Acten wahrnimmt, beruht nicht bloss auf persönlicher Unkenntnis, sondern zugleich auf dem Mangel an Kritik, welcher dem gesammten Synkretismus jener Jahrhunderte anhaftet. Man bemüht sich, Ideen, in welche man sich eingelebt hat, in anderen Gedankenkreisen wiederzuerkennen, und begnügt sich oft mit äusserlich Verwandtem, verquickt auch das Verschiedenartige.

Was Philo von jüdischem Standpunkt tat, findet zahlreiche Analogien in der hellenischen Philosophie, namentlich in der alexandrinischen Geistessphäre. Plotinus hatte bereits seine Spekulation monistisch gestaltet und versuchte doch eine Reise nach Persien, weil er dort wesentlich dieselbe Weisheit zu finden hoffte. Der Syrer Numenius meinte bei Moses, den persischen Magiern und den indischen Brahmanen die platonischen Lehren wiederzufinden [1]). Erst mit der grösseren Sicherheit in der Erkenntnis des eigentümlichen Charakters des Christentums wurden Linien gezogen, welche der Verwischung der Gegensätze Einhalt taten, hauptsächlich in der katholischen Kirche, viel weniger aber, dem Heidentum gegenüber, in der Gnosis. Basilides wird sicher keine Ausnahme von der Methode gemacht haben, den eignen Standpunkt trotz grosser historischer und sachlicher Unterschiede in fremden Ideen wiederzuerkennen. Das Wort Platos, was, wie Neander bemerkt, den leitenden Gesichtspunkt aussprach: die Griechen seien immer nur Kinder, sollte durchaus nicht leugnen, dass sie im Besitz wahrer Erkenntnisse seien, sondern nur das

[1]) Euseb. praep. ev. IX, 6. 7; vgl. Möller, Geschichte der Kosmologie, S. 92.

höhere Alter der Weisheit gewissen Barbaren beilegen [1]). Dies hinderte gar nicht, dass die echten oder vermeintlichen orientalischen Ideen gänzlich oder bis auf die Form in die eignen umgesetzt wurden. Wir sind, wenn Isidorus, der Sohn des Basilides, sich der Weisheit des Cham rühmt, so wenig sicher, echt persische Ideen zu finden, wie wenn die Clementinischen Recognitionen (IV, 27) den Cham, der Zoroaster sei, zum Lehrer der magischen Kunst der Perser, Babylonier und Aegypter machen. Unter demselben Gesichtspunkt muss auch die sogenannte heidnische Prophetie betrachtet werden, welche überall, wo wir sie aus eigner Kenntnis beurteilen können, sich als untergeschoben erweist. Alle solche Erzeugnisse wie die Sibyllinischen Orakel und die Weissagungen des Hermes Trismegistus sind fern davon, Eigentümlichkeiten und Entwicklungsstufen anzuerkennen, sondern die Lehren, die man begründen will, werden völlig gleichartig in das Altertum zurückverlegt. Nicht anders wird es sich mit den von Basilides und Isidor benutzten Propheten Barkoph und Parchor [2]) verhalten, deren Schriften schwerlich in Persien entstanden sind und wahrscheinlich wenig persische Weisheit enthalten haben. Aus dem eklektischen Zustande der Philosophie während des 2. und 3. Jahrhunderts und aus dem Neoplatonismus entstanden die assimilirenden, auf den Orient gerichteten Versuche, denen wir unter andern die von Franz Patricius gesammelten sogenannten Zoroastrischen oder chaldäischen Orakel verdanken [3]). Sie sind nicht für den Parsismus, sondern für den Eklekticismus und Neoplatonismus gemacht, und wo sie jenen berühren, stellen sie sich die Aufgabe, ihn ihrem Zwecke gemäss umzuschmelzen. Die Vermutung liegt

---

1) Vgl. Clem. str. I, 303.

2) Parchor Clem. Str. VI, 6 ist offenbar identisch mit Parkos Act. Arch. 52. Der Name hängt sicher mit dem altpersischen Worte park, Glanz, zusammen. Ob der Name Barkoph, welchen Agrippa Castor Euseb. IV, 7 als den eines Propheten nennt, daraus verdorben ist, oder wie er sich zu dem auch dort genannten Barkabbas verhält, ist ungewiss.

3) Cudworth, Systema intellectuale mit den Anmerkungen von Mosheim, S. 337 ff. Kleuker, Zendavesta. Anhang, Persika, S. 161.

nicht fern, dass sie zum Teil den Inhalt jener prophetischen Schriften ausmachten. Doch wenn das auch nicht der Fall war, so hat es doch alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass in den Prophetien des Parchor ähnliche Gesichtspunkte walteten. Wenn daher Isidorus sie commentirte (Clem. Str. VI, 6), so sollte man vielmehr schliessen, dass dem Parchor hellenische Philosopheme, als dass dem Isidor principieller Dualismus zuzuschreiben seien.

Auch hinsichtlich des Basilides selbst müssen wir daher behaupten, dass weder das dualistische Fragment, noch die allgemeinen Beziehungen zum Parsismus, in die er versetzt wird, für sich irgend den Beweis seines Dualismus liefern. Nur, wenn er ohnehin ausgemacht wäre, könnten sie Bestätigung abgeben.

Hat sich uns nun erwiesen, dass eine ungekünstelte Vereinigung des ersten Fragmentes mit der Darstellung des Systemes nach Irenäus nicht vollziehbar ist, so wird sich uns dagegen zeigen, dass es sich mit dem Bericht des Hippolytus und den entsprechenden Notizen des Clemens harmonisch zusammenfügt. Ich werde die einschlagenden Fundamentalideen des Systemes daher voranstellen, und benutze die Gelegenheit, mich zugleich mit Dr. Uhlhorn darüber auseinanderzusetzen.

Die Materie und die Entstehung der Welt beschreibt Basilides zum nicht geringen Teil nach stoischem Vorgange. Dies hat Dr. Uhlhorn mit Recht, nur in zu weiter Ausdehnung, meiner früheren Darstellung des Systems entgegengehalten. Man muss die Gedankenverbindungen dieses Gnostikers in ihrem Eklekticismus bestehen lassen. Ich will es daher versuchen, die Grenzen der stoischen Einwirkungen zu bestimmen. Basilides geht von der äussersten Abstraction aus; im Anfang sei nichts gewesen, weder Gott noch Materie. Der nicht seiende Gott (ὁ οὐκ ὤν) wirft unter sich in die Tiefe hinab einen Samen der Welt (σπέρμα τοῦ κόσμου), in welchem die ganze Welt, aber nicht wirklich, sondern den Keimen nach, enthalten ist. Das σπέρμα ist also identisch mit der πανσπερμία. Die Ungeschiedenheit der einzelnen Dinge bringt es ohne weitere Begründung mit sich, dass sie

in einem chaotischen Zustande durcheinander gemischt liegen (*συγκεχυμένα*). Sofern alles nur potenziell und nicht in wirklichem Dasein vorhanden ist, nennt er diesen Urzustand *οὐκ ὄντα*; und sofern das ausgestaltete Einzelsein fehlt, die *ἀμορφία*. Diese ist also von Anfang mit der *πανσπερμία* vorhanden, ist identisch mit ihr, indem sie die *ὕλη* an sich und in ihrer Formlosigkeit bezeichnet.

Aus ihr scheiden sich nun in der Weltentwicklung die Lebenskeime in immer vollständigerer Sonderung der Arten aus (*φυλοκρίνησις*); die geistige Natur (*νιότης*) mit Ausnahme eines Teiles, welcher auf der Stufe der Menschheit zurückbleibt, eilt voran und zu Gott empor, und indem das Niedere jedesmal unter dem Höheren seinen Ort findet, baut sich die Stufenfolge der Wesen auf, welche vom höchsten Gott bis zu unserer Region herabreicht. Man kann nicht leugnen, dass das *σπερματικόν* der Stoiker, ihre *ἄποιος ὕλη* und die durch Ausscheidungen entstehende Welt der concreten Wesen hier eine Analogie finden. Indes, so nahe sich beide Begriffsreihen stehen, so enthalten sie doch auch Unterschiedliches; und eine weitere Heranziehung stoischer Principien stösst in Basilides' Ausdrücken auf Schwierigkeiten, welche zum Teil von D. Uhlhorn selbst bemerklich gemacht, aber zu gering angeschlagen sind. Während die Stoiker eine ewige Materie lehren, geht Basilides von dem alsoluten Nichtsein aus, eine Voraussetzung, welche eher buddhistisch als stoisch ist, wie schon Gundert und Niedner bemerkt haben. Dies Nichts soll nach Uhlhorn die Ureinheit sein von Gott und Materie. Es scheint mir nicht ohne Schwierigkeit, dass Basilides, nur vom stoischen Standpunkt aus, dessen realistisches Princip in die äusserste Abstraction, welche jemals in der Speculation vorgekommen ist, umgesetzt haben sollte. Lag es nicht nahe, wie die Stoiker eine ewige immanente Vernunft auszudrücken? Warum ist der Begriff der *σύγχυσις* nicht auf das Ineinander des *οὐκ ὢν* und des *σπέρμα* ausgedehnt? Hippolytus bezieht ihn entschieden nur auf das im *σπέρμα* Enthaltene, und die Parallelstellen des Clemens führen nicht darüber hinaus. Schon an diesem Punkte scheinen doch also andere Ideen einzuwirken. Ferner aber, der stoische Gott, welcher sich von

der Materie sondert, ist durch diesen Gegensatz schon concret geworden und müsste der Seiende heissen, soweit er irgend als die tätige Kraft von dem leidenden Stoffe unterschieden wird. Statt dessen heisst er mit seinem specifischen Namen, durch alle Perioden des weltformenden Processes hin, bei Basilides der Nichtseiende. Dies führt bestimmt auf eine Gott von dem irdischen Sein weiter abscheidende Betrachtung, als es in der stoischen geschieht. Da nun der Stoicismus nach Uhlhorns eigner Angabe am Endpunkte der Entwicklung, der Apokatastasis, fehlt, so ist er von dem Begriffe Gottes während des gesammten Verlaufes des Weltlebens ausgeschlossen, und es ist umsomehr die Frage, ob der Nichtseiende in demselben Sinne, wie das weltliche Sein, im Beginn als nicht seiend anzunehmen sei, da er unmittelbar nach der Setzung des Weltsamens mit der höchsten Schönheit ausgestattet und als überweltlicher Weltbeweger erscheint. Denn es ist keine Frage, dass der Uebergang zu dieser positiven Beschreibung leichter gefunden wird, wenn die Verneinung die überweltliche Erhabenheit, als wenn sie die Nichtexistenz ausdrückt. Weiter scheint es allerdings in den Kreis stoischer Gedanken zu gehören, dass die Gründung des *σπέρμα* mit dem *λόγος* verglichen wird [1]). Uhlhorn findet darin den ersten Anfang der Scheidung von Gott und Welt ausgedrückt, und zwar so weit zurückgegriffen, dass von dem gesprochenen Wort das *σπέρμα*, sofern es immanent in Gott war, unterschieden werde. Es stimmen aber auch hier keineswegs alle Begriffe mit dem Stoicismus überein. Der Weltsame wird *λόγος* genannt in dem Sinne von Wort, während er bei den Stoikern immer nur mit dem Begriff der Vernunft geeinigt wird [2]). Basilides nennt dies Wort gesprochen, hervorgebracht durch die Stimme; er hat dabei nicht den Gegensatz der Immanenz in Gott, sondern den des Schweigens, also in Bezug auf den

---

1) VII, 22 *γέγονε, φησίν, ἐξ οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λόγος ὁ λεχθείς· γενηθήτω φῶς.*

2) Zeller, Theol. Jahrb. 1852, S. 297. Gesch. d. Philos. III, II, 127 ff.

Weltsamen den des Nichtseins vor Augen. Hätte er die Unterscheidung eines in Gott erst eingeschlossenen und dann hervorgetretenen Weltsamens beabsichtigt, so würde er grade den Begriff der προβολή behauptet haben, welchen er unmittelbar zuvor mit aller Entschiedenheit abgelehnt hatte. Es entspricht auch nicht den stoischen Vorstellungen vom Uranfang, dass die Materie aus der Immanenz in Gott zur Besonderheit hervorgeht, sondern Gott würde aus der Immanenz in der Materie zur realen Existenz kommen; denn wenn auch der Geist παντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον heisst (s. Zeller, S. 126), so herrscht hier schon die Anschauung der wirklichen Welt; aber das Ursprüngliche und das im Verhältnis zu Gott äusserliche ist doch immer die Materie.

D. Uhlhorn ist der Ansicht, dass hier überall nur stoischer Pantheismus in christlichen Formen vorhanden sei. Ich sehe aber nicht ein, warum man Aeusserungen, welche bestimmt von stoischen Begriffen abweichen und alle Zeichen tragen, mit Ueberlegung getan zu sein, für Stoicismus halten solle. Von einem klar gedachten Theismus ist Basilides fern; der negativ gedachte Gott steht zuletzt auch im Gegensatz zur Persönlichkeit, aber einzelne Momente sind es, in denen Basilides, durch die Bibel bestimmt, die stoischen Gedanken in biblische umsetzt; und dies geschieht hier in dem Punkt, dass er den Weltsamen durch die göttliche Allmacht gesetzt werden lässt. Es ist dasselbe Schwanken zwischen Pantheismus und einzelnen theistischen Momenten, wie es sich im Verhältnis des Bythos zu den Aeonen im Valentinischen Systeme findet. Wenn ferner von den pneumatischen Naturen gesagt wird, worauf D. Uhlhorn besonders Gewicht legt, dass sie dem οὐκ ὤν gleichen Wesens seien (ὁμοούσιον κατὰ πάντα), so lautet das allerdings pantheistisch. Der Unterschied zwischen den Geistern und Gott ist nur ein fliessender, aber doch ein Unterschied; es sind dieselben unsicher begrenzten Gedanken, wie in dem eben besprochenen Falle. Denn gleichen Wesens und Ortes mit Gott sind die Pneumatiker zunächst unter dem Gesichtspunkt, dass sie als ὑπερκόσμια dem κόσμος entgegengesetzt sind. Uebrigens aber ist ja die zweite Klasse der Pneumatiker πολὺ ὑποδεεστέρα

als die erste und ihr nur nachstrebend, μιμητική, womit auch ein niedrigerer Ort verbunden ist. Am entschiedensten zeigt sich dieser Pantheismus immer im Verhältnis des Geistes zum Weltleben.

Ueberblickt man alle diese teils widerstrebenden, teils zweifelhaften Bestimmungen, so ergiebt sich als Resultat, dass Basilides eine idealistische Gottesidee mit einer realistischen, stoisch gearteten Weltbetrachtung verbunden hat, und darin dürfte ein Erklärungsgrund liegen, wie das System in den Dualismus hinüber gebildet werden konnte. Der idealistische Einfluss ist auch darin kenntlich, dass der Geist nicht nach stoischer Weise als körperlich gedacht wird, sondern, so viel es einem Gnostiker möglich ist, als unmateriell und deshalb als überkosmisch nach Natur und Endbestimmung.

Gott umfasst das Ganze der Welt, indem er den Samen derselben in die Tiefe gelegt und die Keime, die darin enthalten sind und sich nach dem immanenten Gesetze entfalten, sollicitirt und die Reihe der Lebensformen durch seine Anziehungskraft ordnet. Vollendet wird die Entwicklung sein, wenn alle Wesen sich aus dem chaotischen Zustande losgerungen, sich von fremden Bestandteilen befreit und ihre eigentümliche Stelle in der Reihe der Geschöpfe empfangen haben. Gemäss der pantheistischen Betrachtung, welche hier herrscht, entwickeln sich auch die auf der irdischen Stufe befindlichen pneumatischen Keime durch verschiedene Formen hinauf bis zur Gestalt des menschlichen Bewusstseins, welche ihrer Natur zukommt. Je weiter die allgemeine Ausgestaltung der Dinge vorschreitet, desto mehr Scheidung, Grenze und Ordnung ist in der Welt, und desto mehr schwindet die Verworrenheit und Mischung, welche ihr anfänglicher Zustand war.

Nach dem angegebenen Begriffe der Materie ist es nicht schwer, zu dem des Bösen zu gelangen, von welchem Basilides, wie der wichtige Begriff der κάθαρσις beweist, sicher eingehender gehandelt hat, als der Bericht des Hippolytus unmittelbar zu erkennen giebt. Wenn die Materie die ἀμορφία ist, Zweck und Ziel der Schöpfung aber Gestaltung und Ordnung des Einzelnen und Ganzen, so dass in der festen Harmonie des Weltalls sich die Auswirkung der göttlichen Schön-

heit offenbart, so ist das Böse in der Erscheinungswelt überall da, wo eigne Existenz und Ordnung aufhört. Es ist der noch nicht gestaltete Rest der ἀμορφία an den Dingen, die Nachwirkungen der niederen Stufen des Daseins auf die höheren Formen, wodurch die Vermischung, Verunreinigung und Verdunklung an ihnen bis zu gewissem Grade fortdauert, und wovon sie durch höhere μόρφωσις, welche mit der κάθαρσις zusammenfällt, geläutert und befreit werden. Das Böse besteht also nirgends für sich, es ist die Gestaltlosigkeit an der πανσπερμία und haftet als ungestalteter Rest derselben an den einzelnen Dingen. Ferner betrachtet Basilides das Ziel der Entwicklung, die Herstellung der Weltordnung (S. 376. 378. ed. D. S.) mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkte, welcher auch den Stoikern geläufig ist, dass jedes Wesen den ihm nach seiner Natur (κατὰ φύσιν) und Eigentümlichkeit zukommenden Ort einnehme (τὰ οἰκεῖα, τὸν οἰκεῖον τόπον). Wenn es also in dem ersten Fragment der Acten heisst, das Böse sei ohne Wurzel und ohne Ort, so ist dies den bezeichneten Vorstellungen von seiner Natur völlig angemessen. Ebenso stimmt damit vortrefflich überein, dass Isidorus, und höchst wahrscheinlich auch Basilides selber, nach Clemens' Angabe die hylischen Elemente, welche der Sele ankleben, Anhängsel (προσαρτήματα Str. II, 409) nannte. An einer anderen Stelle spricht Clemens in engem Zusammenhange mit einer Erörterung über Basilides, so dass dieser also jedenfalls mitgemeint ist, von der Behauptung der Basilidianer, dass die Wirkungen des Bösen sich den Dingen anhängen, wie der Rost dem Eisen [1]).

Wenn Basilides jene Stelle der Acten nach Massgabe des Hippolytus in einem Bilde ausdrücken wollte, so konnte er kein passenderes finden. Selbst das ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγ-

---

1) Str. IV, p. 509: ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ. Alle Dinge sind Formen des aufsteigenden Lebens und es werden daher auch die niederen, nicht bloss der Mensch, von den πάθη betroffen. Die niedere Schöpfung seufzt und sehnt sich nach der Offenbarung und Befreiung der Kinder Gottes, wie es bei Hippolytus c. 25, p. 368 heisst.

μασιν entspricht bis aufs Wort dem supervenire rebus. So wenig dieses zu dem Parsismus oder Irenäus' Bericht passte, so leicht fügt es sich jetzt in den Zusammenhang. Die Dinge sind das Seiende, das Böse ist das nur am Substrat einer Existenz Erscheinende, für sich ohne Selbständigkeit und Ort. Dass es bei dieser Nichtigkeit seines Wesens dem Armen in der Parabel der Acten verglichen werden konnte, erhellt ohne weiteres, auch wenn wir von dem bei Hippolytus sehr wichtigen Begriffe des ἐνεργετεῖν absehen, welcher wiederholt von dem Geistesleben ausgesagt wird, sofern es die irdische Welt durchdringt und die Dinge der Schöpfung oder, wie es im Text ausgedrückt wird, die Selen derselben gestaltet, (vgl. z. B. c. 25 und 27). Solchem Sinne und Zusammenhange, wo das Sein ohne Wurzel und Ort die in sich nichtige Qualität des Bösen bezeichnet, widerstrebt es ferner nicht, dass nach seinem Ursprung gefragt wird, unde pullulaverit? Die Antwort ist: dass es aus den οὐκ ὄντα, dem ἄμορφον an der πανσπερμία stamme; und wie gut hier auch der Ausdruck des Keimens mit dem des Samens stimmt, sieht jeder. Der ganze Satz besagt also, die Figur des Armen, welcher den Reichen antritt, bedeute das Böse, welches nichtig in seinem Ursprung, ohne eigne Lebenskraft und eigentümliche Stelle, sich den Dingen anhängt.

Einen Einwand gegen unsere Auffassung des Bösen in dem Fragment wird man vielleicht aus der Bezeichnung natura schöpfen und ihn verstärken durch die gewöhnliche Combination der προσαρτήματα mit den persischen Dews. Allein, jene Benennung besagt so wenig, dass sie nur die Besonderheit irgend welchen Daseins ausdrückt, daher selbst Plotin, welcher die abstracte Negativität der Materie sehr consequent lehrt, dennoch nicht Anstand nimmt, sie als φύσις zu bezeichnen (vgl. Vogt, Neopl. und Christentum, S. 68). Basilides ward ausserdem veranlasst durch den Vergleich mit dem persönlich gedachten Armen. Die Combination aber der hylischen Kräfte im Menschen mit den Dämonen ist in damaliger Zeit zu sehr verbreitet gewesen, als dass man auf persischen Zusammenhang schliessen dürfte. Plotin ist neben andern abermals ein Zeuge dafür, indem auch er die Men-

schen nach ihren tierischen und vegetabilischen Neigungen den entsprechenden niederen Dämonen zuordnet und in die verwandten Gebilde übergehen lässt (vgl. S. 85). Ein Schwanken der Vorstellungen von der Hyle, so dass sie trotz ihres abstracten Begriffes zuweilen mit positiveren Prädicaten ausgestattet erscheint, ist überdies gewöhnlich und fast unvermeidlich in der Mannigfaltigkeit ihrer Verknüpfungen. Jene Schilderung der προσαρτήματα bei Clemens macht sie ja ebenfalls gleichzeitig zu Dämonen und Eigenschaften, zum Teil höchst passiven. Ebenso fasst Basilides dem Hippolytus zufolge die Materie vorübergehend einmal als etwas Selbständigeres, weil in die Zeit der Apokatastasis Hineindauerndes, da Christus in der vorbildlichen Scheidung der Elemente, aus denen er zusammengesetzt ist, seinen Leib der ἀμορφία übergiebt. Sogar Plotin lässt seine sonst völlig in passiver Negation verharrende Hyle bei einer Gelegenheit zum Angriff übergehen [1]).

Unter den Aussprüchen, welche Clemens dem Basilides selber in den Mund legt, stellen wir denjenigen voran, worin es heisst, die Vorsehung sei mit der Entstehung der Dinge von dem Gott des Alls in sie hineingesät (Str. IV, p. 509: [ἡ πρόνοια] ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ). Dass er von Basilides, wie in dem ganzen vorangehenden handelt, kann nicht zweifelhaft sein; er redet nur etwas unbestimmter über den Gegner, weil er sich eine bloss mögliche Einwendung, die von Basilidianischer Seite kommen könnte, entgegengehalten hatte. Der Gedanke, welcher im weiteren Zusammenhang auch auf die leitende Tätigkeit des Archon hinblickt, ist derselbe, welchen Hippolytus (c. 24) vorträgt: im Bereiche der niedersten Entwicklungsstufe, in der πανσπερμία, geschehe alles nach dem Gesetz der Natur. Hier gebe es keinen Vorsteher oder Versorger oder Bildner, sondern es genüge der immanente Gedanke, welchen Gott (ὁ οὐκ ὤν), als er schuf, dachte. Aus Irenäus und den verwandten Darstellungen des Systems vermag man wohl die Idee eines göttlichen Gesetzes zu erkennen, welches

1) Neander, Gnost. Systeme, S. 78.

von der obersten Stufe in Nachbildungen bis auf die unterste wirkt; jedoch jene Vorstellungsweise lässt sich nicht daraus ableiten. Dass hier eine Differenz zwischen Clemens' und Irenäus' Berichten vorliege, ist D. Hilgenfeld nicht entgangen. Er schwächt aber den Begriff der Vorsehung bei Clemens ab, indem er sie auf ein Uebergreifen über den Judengott hinaus beschränkt (Zeitschrift 1856, S. 98). Das ist etwas sehr anderes, als die Entfaltung des schöpferischen Gedankens in den Dingen. Nur aus den Angaben des Hippolytus ist hierüber zur Klarheit zu kommen. Die ausserhalb des Zusammenhanges unverständliche Bezeichnung des οὐκ ὤν hat Clemens entweder in die des Gottes des Universums umgesetzt; oder er hat die letztere bereits vorgefunden. Weder in dem zweiten Falle noch in dem ersten, und in diesem noch weniger, passt sie gut zu der Annahme, dass Clemens dem Basilides einen absoluten Dualismus zugeschrieben habe.

Es lässt sich zwar unter gewissen Bedingungen auch ungeachtet dualistischer Voraussetzungen von einer Allherrschaft Gottes reden, allein doch nur dann, wenn der dualistische Gedanke in den pantheistischen übergeht. Dies ist aber in Hippolytus' Darstellung fortwährend der Fall, wogegen die Gewährsmänner der andern Seite kaum eine Spur davon zeigen. Wenn die Hyle die Abstraction des Ungeformten ist, so kann Gott der Gott alles Existirenden sein; aber unter den übrigen Polemikern, welche die irdische Schöpfung im Gegensatz gegen den höchsten Gott aufzufassen pflegen, ist höchstens in dem zweifelhaften Worte Pseudotertullians, dass die Welt zur Ehre Gottes gebildet sei [1]), eine Motivirung jenes göttlichen Prädicates. Daher umfasst bei ihnen allen der Name Abraxas, der den Inbegriff der Emanationen und den höchsten Gott bezeichnet, wohl die 365 Himmel, den der Sterngeister mit eingeschlossen, nicht aber die hylische Schöpfung.

Derselbe Begriff von Gott und Welt, wie ihn Hippolytus

---

[1]) Diese Angabe steht so sehr in Widerspruch mit den Berichten der ganzen Gruppe, dass man darin einen durch die Zusammenziehung der Vorlage entstandenen Fehler des Bearbeiters erkennen muss.

überliefert, findet sich wieder in der Mitteilung des Clemens [1]): Moses indem er nicht gestattete, an vielen Orten Altäre und Heiligtümer herzustellen, sondern nur einen Tempel gründete, verkündigte, wie Basilides sagt, die einheitliche Abkunft der Welt (*μονογενῆ κόσμον*). Die Worte erinnern so lebhaft an die Ausführung desselben Gedankens durch Philo im Anfang des zweiten Buches de monarchia, dass man sich versucht fühlen könnte, eine Kenntnis desselben bei Basilides anzunehmen. Auch bei dieser Stelle des Clemens sieht man sich unter den dualistischen Voraussetzungen zu durchaus gezwungener Auslegung genötigt. Hilgenfeld, welcher für den Terminus *μονογενής* passend auf den *μονογενὴς οὐρανος* des Plato verweist (Zeitschrift 1862, S. 458), versteht die aus dem Urwesen hervorgegangene Lichtwelt unter dem *κόσμος*, was ganz unhaltbar ist. Nicht nur müsste Clemens den Basilides misverstanden haben, da er ihm im folgenden die Inconsequenz vorhält, dass er nicht einen einigen Gott lehre, obgleich er ein einheitliches Universum anerkenne; sondern Basilides müsste wirklich lauter Ausdrücke gebraucht haben, welche unter den Gesichtspunkt der Einheit fallen, während seine Absicht gewesen wäre, das Licht im Unterschiede von dem niederen Weltleben zu bezeichnen. *Κόσμος* kann niemals die Lichtwelt bezeichnen, da Basilides nach Clemens' ferneren Angaben *κόσμος* und *ὑπερκόσμια* unterschied, welche wir als die Hauptteile der Schöpfung, das Irdische und Pneumatische, durch Hippolytus und zwar mit denselben Benennungen kennen lernen [2]). Die Ideen von der Einheit des Weltlebens nach Ursprung und Beschaffenheit werden weiter ausgeführt in Worten, die um so bedeutungsvoller sind, weil sie die Verknüpfung der religiösen und ethischen Seite enthalten. Basilides redet (Str. IV, p. 508) von der Offen-

---

1) Str. V, p. 583 D. ed. Colon.

2) Str. IV, p. 540 D. — *ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἰληφέναι λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.* Entweder ist mit Uhlhorn *εἰληχέναι* zu lesen, oder, was ich vorziehe, *τὸν κόσμον* als Accusat. des Subjectes: Basilides sagt, dass die Welt die Erwählten (d. i. die Pneumatiker) in ihrem Besitze habe, als fremde, da sie überirdischer Natur seien.

barung des Willens Gottes, den er ohne Zweifel zugleich als unser sittliches Vorbild verstanden wissen will. Hier ist nun sogleich beachtenswert, dass er ihn den sogenannten Willen Gottes nennt, was nichts anders sein kann, als die Abwehr jeder menschlichen Analogie, die mit dem Begriff des Willens auf Gott übertragen werden könnte. Auch hier trifft Clemens' Aussage mit Hippolytus ungesucht zusammen. Denn der Bericht dieses ist weitläufig grade in der Verwerfung aller positiven Prädicate Gottes, des *οὐκ ὤν*, insbesondere in den Bestimmungen über den göttlichen Willen [1]). Die Worte bei Clemens heissen: „Ein Stück des sogenannten Willens (*ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος*) Gottes ist, wie wir es auffassten, dass er alles geliebt habe (*ἠγαπηκέναι*), weil jedes Ding ein Verhältnis zu dem All bewahrt (*ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα*); ein zweites, dass er nichts begehre; ein drittes, dass er nichts hasse." Der stoische Einfluss ist hier unverkennbar. Die Idee der *ἀπάθεια* ist in den beiden letzten Aeusserungen des göttlichen Willens enthalten; sie eignet allerdings auch anderen Philosophien; der Gedanke aber, dass das Einzelne zum All in Bezug stehe, ist die Voraussetzung des den Stoikern sehr wichtigen Begriffs der *συμπάθεια* der Teile im organischen Ganzen der Welt [2]). Die Liebe Gottes, als ein Act der Vergangenheit bezeichnet, kann nur auf die Gründung des Weltalls gehen. Auch hier macht Basilides bemerklich, dass er den Begriff uneigentlich verstehe und sich an einer früheren Stelle darüber erklärt habe, (*ὑπειλήφαμεν*). Die Motivirung der Liebe aus dem Zusammenhang des Einzelnen zum Ganzen beruht teils auf dem fliessenden Unterschiede Gottes und des Universums in der stoischen Physik, teils auf ihrem Dogma, dass das Böse nur an der Einzelerscheinung hafte, im Zusammenhange des Weltganzen aber verschwinde. Die Liebe Gottes zur Welt ist den älteren

---

1) Hippol. VII, 21 — *οὐκ ὢν θεὸς ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπάθως, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. Τὸ δὲ ἠθέλησε λέγω, φησί, σημασίας χάριν, ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθήτως.*

2) Vgl. Brandis, Handb. der Gesch. der Philos. III, II, 121ff.

Stoikern zwar kein geläufiger Begriff; aber Seneca (ep. 95) rechnet Güte und Wohltun zu einem Attribut der höchsten Natur, und auch der fromme Mark Aurel hält sich die εὐποιία der Götter gegenwärtig. Auf Basilides wirkte ohne Zweifel das Christentum in Anwendung des Begriffes. Von Dualismus ist im ganzen Fragment keine Spur, dagegen schliesst es sich an die Darstellung des Hippolytus vollkommen an.

So lange der Bericht des Hippolytus unbekannt war, hatte man ein Recht, die Begriffe des τάραχος und der σύγχυσις ἀρχική, welche Clemens [1]) aus der Principienlehre des Basilides (denn es scheint nirgends bezweifelt zu sein, dass er selbst mit eingeschlossen sei) mitteilt, mit dem vorausgesetzten Dualismus zu verknüpfen; denn an sich möglich ist dies. Allein nachdem durch Hippolytus ein eigentümliches Verständnis und ein weiter Zusammenhang dieser Ideen aufgedeckt ist, namentlich die Bewegung vom chaotischen Zustande zu dem geordneten besonderen Dasein (φυλοχρίνησις), welche zu den Grundgedanken des Systems gehört, ist es kein unbefangenes Verfahren, alle jene Bestimmungen des Clemens den dualistischen Berichten einzureihen.

D. Hilgenfeld, welcher bei dieser Betrachtungsweise beharrt [2]), glaubt in der Darstellung des Hippolytus eine widerspruchsvolle Veränderung der ursprünglichen Gedanken zu erkennen. Dass in den Begriff der σύγχυσις, welche nur das Nochnichtgeschiedensein des weltlichen Daseins ausdrücke, die Vorstellung einer Hemmung des Scheidungsprocesses, (wie z. B. schon bei der Aussonderung der zweiten νιότης), und einer ungehörigen Verbindung des Verschiedenartigen hineinkomme, erkläre sich nur aus dem Hineinspielen der dualistischen σύγχυσις des echten Basilides. Die Inconsequenz des pantheistischen Systems zugegeben, so ist sie nicht grösser, als die einer ganzen Reihe von philosophischen Systemen alter und neuer Zeit, welche von einer Einheit ausgehen und die Abstufungen des wirklichen Daseins und die Gegensätze

---

[1]) Str. II, 20, p. 408.

[2]) Zeitschr. f. w. Theol. 1862, S. 462.

von Geist und Materie, gut und böse construiren wollen. Darin liegt also kein ausreichender Grund, die mit Hippolytus in der Darlegung der Momente zusammenfallende Beschreibung des Clemens von diesem loszureissen. Das Hineinspielen des Dualismus müsste überdies dem Verfasser des pantheistischen Systems vollkommen unbewusst sein, denn über nichts ist er so sicher, als dass er mit dem Nichtseienden anfangen will. Auch in einem anderen Punkte vermag ich D. Hilgenfeld nicht beizupflichten. In der von Clemens angegebenen Ausführung über die *σύγχυσις* und die *πάθη*, als Anhängsel der vernünftigen Sele, unterscheidet D. Hilgenfeld nämlich [1]) eine zeitliche Folge von Momenten: eine uranfängliche Vermischung der vernünftigen Sele mit fremdartigen Geistern, worin die ursprüngliche Schuld liege, und das Hinzukommen der Tier- und Pflanzengeister, welche der Sele seit dem Bestehen der irdischen Schöpfung angewachsen seien. Die Voraussetzung des Dualismus hat hier ebenfalls irregeleitet. Die Unterscheidung der *πάθη* ist eine lediglich sachliche; die einen sind specifisch menschliche, andre gehören dem Tierleben oder den Pflanzen oder den Steinen an. Da überall nur sachliche Gegensätze und logische Partikeln angewendet sind, so kann nach der Absicht des Autors das Zeitwort *προσεπιφύεσθαι* nur eine Addition der Gegenstände, nicht eine Zeitfolge besagen. Es wird also die Mischung der Gegensätze überhaupt als eine ursprüngliche betrachtet. Dass Anhängsel niederen Lebens den Geist auf seine höhere Stufe in der Weltentwicklung begleiten, ist Notwendigkeit und Schuld zugleich; sobald die Freiheit des Geisteslebens erreicht ist, hat der letztere Gesichtspunkt seine Stelle. Dies alles stimmt vortrefflich zu Hippolytus Bericht; nicht minder passt das Dogma der Selenwanderung, welches Clemens und Origenes dem Basilides zuschreiben, sehr gut zu seinen Ideen einer Stufenleiter des Weltlebens. Die *ἀποκάθαρσις*, welche durch die *φυλοκρίνησις* das höhere Leben von den Elementen des niederen befreit, entspricht der Bemerkung des Clemens (Str. IV, 508), dass die Sünden gebüsst werden, die vor der gegenwärtigen Ein-

[1]) Zeitschr. 1856, S. 36.

körperung begangen seien. Wenn auch Hippolytus' Bericht den Ausdruck ἐνσωμάτωσις nicht enthält, so nähert er sich doch dem Gedanken einen Schritt weiter damit an, dass nicht bloss Isidorus, sondern auch Basilides alle Dinge von Selen belebt zu glauben scheint (VII, 27).

Die christologischen Andeutungen des Clemens führen zwar nicht mit voller Evidenz, aber doch mit grösster Wahrscheinlichkeit auf die Combination mit dem Berichte des Hippolytus. Soviel ist allgemein zugegeben, dass der Doketismus, welchen Irenäus und Pseudo-Tertullian als Lehre der Basilidianer mitteilen, mit den Fragmenten des Basilides bei Clemens nicht zu vereinigen ist. Diesen zufolge hat Christus, wie andere Menschen, ein ἁμαρτητικόν in sich, einen Keim der Sünde, der jedoch niemals zur Tatsünde entwickelt worden ist. Diese sündige Anlage kann nur in der Teilnahme an einem materiellen Körper liegen. Nach Hippolytus' Bericht ist Christus an Leib und Sele wesentlich Mensch, nur dass in ihm die Kräfte aller irdischen und überirdischen Lebensstufen eine Vereinigung fanden und er von der Jungfrau geboren ward. Insoweit stimmen die Angaben wohl zusammen, obgleich Hippolytus nicht ausdrücklich von der Sündhaftigkeit redet. Das Leiden Christi fassen beide von verschiedenen Seiten auf, die sich indes nicht ausschliessen. Nach Hippolytus hat er die Elemente des Universums mikrokosmisch in sich zusammengefasst; sein Tod sondert sie wieder und führt den Scheidungsprocess zur ἀποκατάστασις. Dagegen nach Clemens wird Christus dem allgemeinen Gesetz, dass Leiden durch Schuld verursacht sei, unterworfen; sein Leiden hat daher eine Bedeutung für ihn selbst als Sühnung. Nun ist die wichtigste Frage, ob man bei Clemens die Person Christi auf das Menschliche beschränken, oder den himmlischen Nous, welcher nach Irenäus der Erlöser ist, hinzutreten lassen solle. Dem würde am meisten entsprechen, was Clemens in seinen Auszügen aus der διδασκαλία ἀνατολική mit einer mageren Notiz bezeichnet: die Basilidianer (οἱ ἀπὸ Βασιλείδου) behaupten, dass der διάκονος bei der Taufe in Gestalt der Taube erschienen und auf den somatischen Christus herabgekommen sei. Hierdurch wurde man darin bestärkt,

die gewöhnliche gnostische Zusammenfassung eines himmlischen und irdischen Erlösers auch dem Basilides zuzuschreiben, und D. Hilgenfeld ist noch in seinen angeführten Abhandlungen dieser Ansicht. Nun hätte es zwar auch bei dieser Zusammensetzung einen dogmatischen Wert, ob der irdische Messias für sündig oder für sündlos erklärt würde. Jedoch, wenn mit ihm ein himmlischer Genius verbunden war, so war dieser der Erlöser, der irdische Messias nur sein Instrument, und jener war von so überragender Wichtigkeit, dass man kaum anders erwarten kann, als dass Basilides auf ihn hingewiesen hätte, um sich gegen den Vorwurf der Impietät zu verteidigen. Clemens teilt mehreres aus seiner Selbstverteidigung mit; aber keine Anspielung findet sich in der ziemlich langen Erörterung auf einen himmlischen Erlöser. Die Notiz aus den Excerpten sagt nicht mit Sicherheit über Basilides selbst aus und enthält in der Erwähnung des *διάκονος* eine ziemlich deutliche Beziehung auf das *πνεῦμα διακονοῦν*, welches in dem Bericht des Hippolytus eine eigentümliche und grosse Bedeutung hat [1]), nur dass die Formen bereits unter dem emanatistischen Gesichtspunkt gefasst zu sein scheinen. Bemerkenswert ist, dass bei Hippolytus VII, 26 die mit den überirdischen Kräften erleuchtete *υἱότης*, welche dem Archon das Evangelium offenbart, *χριστὸς* genannt wird. Während in der Regel nur Kräfte herabsteigen, tritt hier plötzlich eine Hypostase auf. In ähnlicher Weise ist auch das *πνεῦμα ἅγιον* bald identisch mit dem *πνεῦμα μεθόριον*, bald die von diesem weitergetragene Himmelskraft. Solche Uebergänge vom Dynamischen zum Hypostatischen erleichtern die Erkenntnis, wie die eine Form des Systems sich in die andere wandeln konnte [2]).

---

1) Vgl. Baur, Jahrb. 1856, S. 158ff.

2) Der mystische Name Caulacau wird bekanntlich in einer durch offenbare Corruption schwierigen Stelle bei Iren. I. 24, 5. 6 zugleich auf den Erlöser und auf die Welt bezogen: quemadmodum et mundus nomen esse in quo dicunt descendisse et ascendisse salvatorem esse Caulacau. Man könnte sich versucht fühlen, mundus als Versetzung eines Glossems zu erklären, welche die Zusammenfassung der Elemente des Universums

Abgesehen von der Bezeugung durch Clemens, und die Beschreibung der Person Christi in dem Berichte des Hippolytus für sich betrachtet, scheint mir dieselbe nicht undeutliche Merkmale sehr hohen Altertums zu enthalten. Während die von der Gruppe des Irenäus vorgelegte doketische Christologie auf keinen Fall authentisch für Basilides ist, finden wir dort eine Schilderung, in welcher das Realistische und Menschliche das Charakteristische ist. Alle überirdischen Bestandteile, die ihn zum Centrum der geistigen Welt machen, sind nur Kräfte, mit denen der Sohn der Jungfrau ausgestattet wird. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Bild Christi, soweit es mit dem neutestamentlichen übereinstimmt, nach den synoptischen oder ihnen verwandten Evangelien gezeichnet ist. Nun kennt der Bericht das Evangelium Johannis, aber die Ideen desselben haben noch keine constitutive Bedeutung für das System. Dieses nimmt in seiner Lehre vom Logos und vom Geiste eine ganz andere Richtung als das Evangelium Johannis. Wäre das System in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden, nach den Schriften Valentins, Justins des Märtyrers, nahe der Zeit des Irenäus und Clemens, wo das Evangelium bereits auf den verschiedensten Standpunkten Anerkennung fand, so würde es dieser Autorität höchst wahrscheinlich wenigstens in der Lehre von Christo und dem Geiste grösseren Einfluss gestattet haben. Man darf nicht dagegen einwenden, dass die clementinischen Homilien, noch

---

in Christo aussagte. Dessenungeachtet halte ich es für ebenso wahrscheinlich, dass lediglich ein Fehler zu Grunde liegt. Der ursprüngliche Text mag vielleicht gelautet haben: ὥσπερ καὶ ὄνομα. Aus dem abgekürzten καὶ und ὄνομα entstand irrtümlich das Wort κόσμος und dann auch die Lesart κόσμος ὄνομα, was übersetzt wurde durch quemadmodum et mundus nomen. Wirft man mundus und esse aus dem Text und bezieht das in quo auf nomen, so ist die Stelle in Uebereinstimmung mit dem folgenden Capitel und mit dem Gebrauch des Caulacau als Name des Erlösers auch bei den Ophiten. Die Bedeutung des קולקו ist wahrscheinlich: Linie zur Linie und enthält damit die mikrokosmische Bedeutung des Erlösers, welche nach Hippolytus die Elemente aller διαστήματα in sich vereinigt. Da dieses von dem erlösenden νοῦς in der Darstellung des Irenäus nicht gilt, so scheint hier die Erinnerung an die andere Form des Systems sich erhalten zu haben.

spät im 2. Jahrhundert, es bei einer äusserlichen Berührung mit dem Evangelium bewenden lassen; denn das Basilidianische System bot ungleich mehr verwandte Seiten dar, von welchen aus eine Durchdringung erfolgt wäre.

Zwei Stellen des Clemens sind vorhanden, aus welchen möglicherweise gefolgert werden könnte, dass er den Basilides zum Anhänger eines Dualismus, und zwar eines sehr schroffen mache. Die erste ist jene, wo er ihm vorwirft, aus der Einheit der Welt nicht, wie es folgerichtig sei, auf die Einheit Gottes geschlossen zu haben. Allein dies bezieht sich nur auf den Unterschied des höchsten Gottes und des Archon; wenigstens ist man nicht genötigt, aus dieser Stelle mehr abzuleiten.

Deutlicher würde der Dualismus in einer zweiten Stelle liegen, wenn sie wörtlich aufgefasst werden müsste. Clemens wirft dem Basilides vor, er vergöttere den Teufel [1]). Dies scheint auf ein böses Urwesen zu führen und wird von manchen als Argument dafür angesehen. Indes hat Gieseler zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass Clemens' Gesichtspunkt kein so directer sei [2]). „Basilides", sagt er, „leitete die Verfolgungen der Christen von der göttlichen Vorsehung ab, welche Clemens als Versuchungen des Teufels betrachtete; sofern jener also teuflische Veranstaltungen für göttliche hielt, giebt ihm der letztere schuld, dass er den Teufel vergöttere"; es sei mithin hier gar nicht von einem Basilidianischen, sondern von dem katholischen Teufel die Rede. Diese Auslegung befriedigt in der Hauptsache, und hat daher den Beifall von Neander, Baur und, wie es scheint, der Mehrzahl der Forscher gefunden. Doch will ich nicht leugnen, dass die Form nicht ganz symmetrisch zur Beweisführung des Clemens passt. Denn in dieser ist überall die Vorsehung das logische Subject, zu welchem das Prädicat gesucht wird, und genauer hätte daher Clemens, wie Licent. Gundert bemerkt, sagen müssen, Basilides verteufle die Vorsehung. Man muss also einen momentanen Wechsel des logischen Verhältnisses annehmen.

---

1) Str. IV, p. 507: θεοποιῶν τὸν διάβολον.

2) Theol. Stud. u. Krit. 1830, S. 379.

Und dafür lässt sich sagen, dass die directe Beziehung auf ein böses Urwesen völlig abrupt in den Zusammenhang hineinfahren würde [1]).

Ganz unbegründet dagegen ist es, wenn Gundert, Baur und andere die Verfolgungen der Christen vom grossen Archon ausgehen lassen. Denn erstens sagt das Clemens keineswegs in der Stelle p. 509, ed. Colon.: „Die Vorsehung aber, wenn sie auch sozusagen von dem Archon ihre Bewegung beginnt, ist doch von dem Gott des Weltalls den Dingen mit ihrer Entstehung eingepflanzt." Er verfolgt hier einzig die Absicht, den Basilides bis zu dem Punkte zu treiben, wo er zugestehen muss, die göttliche Vorsehung selbst sei Ursache der Verfolgung. Da nun der Archon regelnden Anteil hat an dem Verlauf der Entwicklungen, so konnte entgegengehalten werden, die Beteiligung betreffe den Archon; dem will Clemens zuvorkommen, indem er behauptet, die Ursächlichkeit liege vielmehr in dem göttlichen Acte, der Archon sei Nebensache. Den Archon berührt also nur die Frage um die Vorsehung, nicht um die Verfolgungen. An diesen kann er unmöglich Anteil haben, da ihm nach Clemens (Str. II, p. 375) das Evangelium mitgeteilt wird, welches er, wie Hippolytus weiter ausmalt, nicht mit der Gesinnung eines Feindes des höchsten Gottes, sondern eines Dieners aufnimmt. Es ist unmöglich, einen Act, der so bestimmt mit dem Eintritt des Christentums zusammenfällt, zeitlich ganz unbestimmt zu verstehen, wie Gundert es will. Ohne Zweifel trifft Hippolytus mit Clemens' Vorstellungen zusammen, indem er die Mitteilungen an Christus und an den Archon, welche von obenher erfolgen, in einem Acte geschehen lässt. Es bleibt also keine Zeit, in welcher der Archon die Anhänger Christi verfolgen konnte.

Als Gesammtergebnis unsrer Untersuchung dürfen wir also hinstellen, dass eine Anzahl von authentischen Stellen in

---

1) Wäre dies nicht, so könnte man auch an Vorstellungen denken, wie Tertullian sie äussert: ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est. praescr. 7. Er hat aber dabei Hermogenes im Sinne und die Ewigkeit der Materie.

den Acten des Archelaus und den Stromata des Clemens sich leicht und ungezwungen mit dem Bericht des Hippolytus vereinigen lassen, während sie zu der dualistischen Form im Widerspruch stehen; dass von anderen wichtigen Stellen dasselbe, wenn nicht mit gleicher Evidenz, doch mit höchster Wahrscheinlichkeit gilt; dass keine authentische Stelle und keine sonstige verbürgte Nachricht diesem Resultat entschieden widerspricht; und endlich, dass auch ein dogmatisches Merkmal hohen Altertums nicht fehlt.

Bei so vielfachen Berührungen zwischen Clemens und Hippolytus darf man der Frage näher treten, ob sich eine gemeinsame Quelle, woraus beide schöpfen, nachweisen lasse.

Da Hippolytus am Eingange seiner Darstellung des Basilidianischen Systemes (VII, 20 ff. 27) sagt: Basilides, Isidor und der weitere Anhang behaupten, die geheimen Ueberlieferungen des Apostels Matthias zu besitzen; und da er sich die Aufgabe stellt, zu zeigen, wie sehr diese den echten Ueberlieferungen des Matthias und Christi selbst widersprechen, so wird man annehmen müssen, dass das Werk, aus welchem er die Basilidianischen Ideen zusammenliest, in der Secte unter dem Namen *παραδόσεις τοῦ Ματθίου* bekannt war. Auch Clemens gedenkt der *παραδόσεις* des Matthias. Aus der Weise, wie er sie erwähnt [1]), hat Lic. Gundert [2]) geschlossen, dass Clemens die Schrift nicht selber gesehen habe. Diese Folgerung ist indes irrig. Denn Clemens, welcher nicht an die Ableitung von Matthias glaubt, da er vieles den Aposteln Widersprechendes in den Meinungen der Secte findet (vgl. S. 765), will diesen Ursprung mit jenen Worten nur als eine Behauptung anderer, die ihm aber fremd sei, charakterisiren. Es kann nichts gegen die Identität der Schrift ausmachen, dass die Citate, welche er daraus entnimmt, nicht bei Hippolytus stehen. Denn erstens wäre es doch höchst unwahrscheinlich, dass in derselben Partei zwei verschiedene Schriften desselben Titels in Ansehen und Verbreitung gewesen sein

---

1) Str. VII, p. 748: *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσιν Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι*, cf. II, p. 436.

2) Zeitschr. f. luth. Theol. 1856, S. 42.

sollten. Ferner sind die Citate daraus kurz und vertragen sich auch mit dem Bericht des Hippolytus. Es handelt sich hier natürlich nur von solchen, welche Clemens ausdrücklich mit dem Namen des Matthias bezeichnet. Das zuerst erwähnte lautet: wenn der Nachbar eines Auserwählten sündigt, so hat auch der Auserwählte gesündigt. Denn wenn er sich so geführt hätte, wie die Vernunft (oder Lehre, λόγος) es fordert, so würde sein Leben den Nachbar beschämt haben, sodass er nicht sündigte. Das andere befiehlt das Fleisch zu bekämpfen und die Sele durch Glauben und γνῶσις zu kräftigen.

Der strenge ethische Gehalt der Worte entspricht ganz der Moral des Basilides und die Erwähnung des Glaubens neben der Gnosis ebenfalls seiner speculativen Auffassung der πίστις. Die Worte können auch sehr wohl in der Quelle des Hippolytus gestanden haben. Er beschliesst nämlich die seinem Bericht vorausgeschickte Parallele des Aristoteles mit der Erwähnung seiner Ethik c. 19, und lässt darum auch eine Basilidianische Ethik erwarten. Es kann sein, dass er dabei nur die Ethik des Isidorus im Sinne hatte; es ist aber auch möglich, dass die παραδόσεις, welche er excerpirte, Aussagen ethischen Inhalts enthielten, Ausführungen über die κάθαρσις, von welcher bei Hippolytus die Rede ist. Dieser liess sie bei Seite, weil er für seine Zwecke in den metaphysischen und dogmatischen Auseinandersetzungen geeigneteres fand. Eine dritte Stelle (Str. II, p. 380), in welcher das Staunen über das Sinnenfällige (θαύμασον τὰ παρόντα) als Vorstufe der Erkenntnis des Uebersinnlichen (τῆς ἐπέκεινα γνώσεως) anempfohlen wird, findet sich zwar ebenfalls nicht bei Hippolytus, stimmt aber vortrefflich mit der eigentümlichen Beschaffenheit des von ihm geschilderten Systemes zusammen.

Da Clemens aber noch eine andere Quelle, die Exegetica des Basilides, gebraucht, so ist es häufig zweifelhaft, ob er aus ihnen oder den Paradoseis die Citate entnommen habe. Auch Zusammenfassungen beider mögen stattfinden. Nach einer ziemlich langen Erörterung, welche aus der ersten stammt (Str. IV, p. 506), scheint Clemens mit einer Ein-

wendung abzuschliessen, die er sich selbst entgegenhält (p. 508), und bringt in der Beantwortung zuletzt die schon erwähnten Gedanken vor (p. 509), dass im Sinne des Basilides der Archon zwar eine mitbewegende Ursache der Vorsehung, dass diese aber doch wesentlich den Dingen eingepflanzt sei. Diese Worte stimmen nicht nur nach dem Inhalt, sondern auch in einzelnen charakteristischen Bezeichnungen und, was beachtenswert ist, in der Gedankenfolge so sehr mit Hippolytus' Auseinandersetzung (VII, 24) überein, dass man hier eine Bezugnahme auf dieselbe Quelle für nicht unwahrscheinlich halten darf. Erwägt man ferner, dass beide Schriftsteller auf eigne Hand Auszüge und Zusammenfassungen liefern, und dass dennoch soviel Gemeinsames in Gedanken und einzelnen Ausdrücken vorkommt, so wird dieses ungeachtet untergeordneter Verschiedenheiten zur Bestätigung jener Voraussetzung dienen. Namentlich scheint die Stelle (Str. II, p. 375) über den Eintritt der Erlösung in den Bereich des Archon die gleiche Grundlage vorauszusetzen wie bei Hippolytus (c. 26. 27 Schluss). Die einzelnen Züge des Vorganges sind wesentlich dieselben, nur bei Clemens abgekürzt, doch nach Anleitung von Hippolytus c. 27. Die eigentümliche Deutung der Schriftstelle: *ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου;* ist beidemal dieselbe. Beide enthalten die Begriffe des *εὐαγγέλιον* und der *δύναμις φυλοκρινητική*. Der erste wird bei Hippolytus genauer bestimmt, der zweite erhält bei Clemens vervollständigende Zusätze. Alles ergänzt sich und befördert das Verständnis. Will man nicht die gleiche Quelle annehmen, so müssen es wenigstens sehr verwandte sein.

Diejenigen, welche die ältere Form des Systems bei Irenäus und der verwandten Gruppe suchen, urteilen über die *παραδόσεις Ματθίου*, dass sie, obwohl in seiner Schule als Autorität gebraucht, nicht ein Werk des Basilides seien. Wir halten dennoch die Abfassung durch Basilides für das viel Wahrscheinlichere. Lipsius[1]) bemerkt dagegen, dass Basilides selbst sich auf den Apostelschüler Glaukias und auf die Propheten Barkabbas und Barkoph berufen habe. Ich will

[1]) Zur Quellenkritik d. Epiph., S. 102.

kein Gewicht darauf legen, dass die Nachricht über Glaukias einer Stelle des Clemens (Str. VII, p. 764) entlehnt ist, deren historische Angaben mehrere ungelöste Schwierigkeiten enthalten. Aber Clemens hat die Kenntnis davon nicht aus Basilides' Schriften selbst, sondern durch Aeusserungen von Basilidianern seiner Zeit [1]), und seine Angabe hat daher keinen grösseren Wert, als wenn die Secte damals die παραδόσεις Ματθίου in der Meinung gebrauchte, welche doch zweifellos bei ihr galt, dass ihr Meister diese Traditionen von dem Apostel empfangen habe. Da viele Gnostiker sich an mehrere Apostel und Evangelien anschlossen, konnten sie sehr wohl, wenn es ihnen sonst dienlich schien, mehrere apostolische Gewährsmänner für ihre geheime Ueberlieferung anführen.

Die kirchlichen Alexandriner, welche über die geheime Erkenntnisquelle den Gnostikern sehr Verwandtes lehren, leiten diese Tradition von sämmtlichen Aposteln ab. Dass aber Basilides sich auf die Propheten der Barbaren berufen hat, bildet vollends gar kein Hindernis für das Verhältnis zu einem oder mehreren Aposteln.

Hippolytus lässt keinen Zweifel darüber, dass er die παραδόσεις des Matthias als ein Werk des Basilides betrachtet. Mag es an sich fraglich erscheinen, ob in dem Buche Matthias selbst, oder Basilides als sein Dolmetscher der Redende gewesen sei, der viermal auch in der ersten Person citirt wird, so nimmt Hippolytus doch in den häufigen Namennennungen immer nur auf Basilides directen Bezug. So pflegt er zu tun, wenn er den Autor des Buches mit dem Häretiker, welchen er bekämpft, für identisch hält: bei Justinus und, wie es scheint, bei Elchasai (IX, 15); bei diesen vielleicht mit Recht, bei Simon gewiss mit Unrecht. Da er am Schlusse des Berichtes sagt, dies seien die Erdichtungen des Basilides, die Früchte seines Studiums der ägyptischen Weisheit, so ist das, mit der erwähnten Erscheinung zusammengenommen, ein Moment, was die Waage zu Gunsten der Annahme neigt, dass nach Hippolytus' Meinung Basilides selbst als Verfasser der in

---

1) καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα.

erster Person Redende sei. Die Worte, mit welchen Hippolytus seine Auseinandersetzung beginnt [1]): Basilides und Isidorus, sein Sohn und Schüler, sagen, dass ihnen Matthias geheime Lehren ausgesprochen habe, sind in diesem Falle dahin zu verstehen, dass das Zeugnis des Basilides in der Schrift selber von ihm niedergelegt sei. Wenn Hippolytus behauptet, dass Basilides und Isidorus sich mit jenen Worten geäussert haben, so ist es eine ungerechtfertigte Willkür, anzunehmen, er habe diese Aeusserungen nicht gelesen, sondern sage das nur so, um die παραδόσεις mit Basilides und Isidor in Verbindung zu bringen. Der Wert seiner Beobachtung bedarf der Erörterung, aber er giebt nirgends Anlass zu dem Vorwurf, dass er eine Wahrnehmung lediglich erdichtet habe. Bekannte sich nun Basilides in einem andern Werke zum Inhalt dieser Schrift, so ist damit erwiesen, dass er sie und ihr System verfasst habe, man müsste denn einen Basilides ante Basilidem voraussetzen. Befand sich aber seine Bezeugung, wie wir es als wahrscheinlicher erkannten, in dem Buche selber ausgedrückt, so könnte sie sammt dem Buche untergeschoben sein. Für Beurteilung dieser Hypothese ist die Bemerkung wichtig, dass auch Isidor sich zu den Traditionen des Matthias bekannt haben soll. Seine Erwähnung setzt ebenso wohl eine tatsächliche Beobachtung voraus, wie die Meinung des Basilides. Hippolytus unterscheidet ihn auch deutlich vom grossen Haufen der Basilidianer. Diese konnte er ohne weiteres in die Charakteristik der Lehren des Stifters einschliessen, nicht aber jenen bedeutenden Lehrer und Schriftsteller. Die Aeusserung nötigt zu dem Schlusse, dass er Isidorus als übereinstimmend mit der Lehre des Matthias kannte und eine bestimmte Erklärung darüber vor Augen hatte. Befand sich diese in anderen Schriften des Isidor, so wäre die Hypothese von einer Unterschiebung im Namen des Basilides nur in der Gestalt zulässig, dass Isidorus selber der Fälscher der παραδόσεις wäre. Damit wäre aber wiederum

---

[1]) c. 20: *Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος, ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής, φασὶν εἰρηκέναι αὐτοῖς Ματθίαν λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδαχθείς.*

die Bestätigung gegeben, dass das System der παραδόσεις mit der ursprünglichen Beschaffenheit der Partei verbunden war. Es bliebe, so viel ich sehe, nur noch die eine Möglichkeit übrig, dass die Zeugnisse des Isidorus und Basilides mit den παραδόσεις verbunden waren, und das Buch nach dem Tode beider untergeschoben wurde. Ein hinlänglicher Zeitraum bis zu Clemens' Berichterstattung liesse sich wohl ermitteln. Denn obgleich man nach den vorhandenen Fragmenten urteilen muss, dass Isidor ein reifes männliches Alter erreicht habe, so wissen wir doch sein Todesjahr nicht. Allein es lässt sich keine passende Zusammenstellung von Vater und Sohn als Zeugen der παραδόσεις denken. Da nur Matthias, nicht aber ein Hermeneut desselben, der Ueberliefernde ist, so kann Isidor nicht als unmittelbarer Empfänger genannt worden sein; denn damit wäre eine chronologische Unmöglichkeit behauptet, wodurch der Verfasser in einer noch dazu völlig unnötigen und ungewöhnlichen Weise seine eigne Fiction [1]) zerstört hätte. Wäre aber eine der Zeit nach abgestufte Vermittlung von Basilides und Isidor dargestellt gewesen, so dürfte man nicht anders erwarten, als dass Isidor als nächster Bürge der Tradition bei Hippolytus viel stärker hervorgetreten wäre. Dasselbe würde von einem dritten gelten, bis zu welchem man etwa die Hypothese weiter spinnen möchte, der aber gar nicht einmal die Erwähnung von Seiten des Hippolytus für sich hätte. Auch ein Fälscher hätte in der Partei doch nur dann mit dem Namen des Isidor, dessen Schriften bekannt waren, Eindruck machen können, wenn das System des Isidor mit dem seinigen, und nicht mit dem dualistischen wesentlich übereinstimmte. Er würde also als Zeuge für die von uns als ursprünglich angesehene Gestalt wenigstens bei Isidor gelten dürfen. Nun setzt aber Clemens, welcher die Schriften des Basilides wie des Isidorus kennt,

---

[1]) Für chronologische Wahrheit, wie D. Hofstede (Basilides, S. 4) tut, kann ich diese Angabe nicht halten, daher auch keinen Schluss auf Basilides' Lebenszeit daraus machen. Vielleicht ist Matthias genannt, weil man ihn als den letzten der Zwölfe auch für den jüngsten hielt.

ohne Frage die wesentlich gleichen Ideen bei beiden voraus; folglich führt auch dieser Zusammenhang wieder auf dasselbe System als das ursprüngliche zurück. Dieser Schluss ergiebt sich auf noch schnellere Weise, wenn die, wie wir erkannten, wahrscheinliche Annahme berechtigt ist, dass Clemens die παραδόσεις selber gekannt hat. In den erkennbaren Zwecken und historischen Bedingungen liegt also kein Grund, von der Angabe des Hippolytus über Basilides' und Isidors Zeugnisse abzugehen. Und was treibt denn zu der Notwendigkeit, seine einfache, alle Schwierigkeiten lösende Aussage zu verwerfen und eine Reihe willkürlicher Hypothesen vorzuziehen, wenn doch evident ist, dass die Gruppe des Irenäus einen grossenteils nicht ursprünglichen Bericht liefert und durchaus keinen Nachweis eines literarischen Zusammenhanges mit Basilides oder Isidor an die Hand giebt?

Ich habe freilich hiebei dem Zeugnis des Hippolytus ein Zutrauen bewiesen, welches nach der Meinung des Herrn D. Volkmar [1]) völlig unbegründet ist. Ich muss anerkennen, dass Herr D. Volkmar mit seinen Beweisen wenigstens nicht im allgemeinen verharrt wie andre, sondern bestimmte Merkmale der Unzuverlässigkeit in dem grösseren Werke Hippolyts nachzuweisen sucht. In der Auseinandersetzung der Lehre Marcions (VII, 30f.) habe Hippolytus dem Marcion einen Dualismus zugeschrieben, indem er einen falschen Schluss gemacht von der vermittelnden Principienlehre seines Schülers Prepon auf den unvermittelten Gegensatz in der Lehre des Meisters. Gegen den Vorwurf einer solchen Willkür muss ich Hippolytus mit Unterstützung Volkmars selbst verteidigen. Denn da er [2]) gezeigt hat, dass Pseudotertullians Schrift gegen alle Häretiker auf dem älteren polemischen Werke des Hippolytus beruht, dort aber wesentlich dieselbe Darstellung von Marcions Lehre und nichts vom Prepon angetroffen wird, so muss Hippolytus auf anderem Wege zu seiner Kenntnis gelangt sein, welche übrigens mit Tertullian adv. Marc. I, 2 in dem Hauptpunkte zusammen-

[1]) Theol. Jahrb. 1854, S. 124f.

[2]) Hippolyt. und die röm. Zeitgenossen, S. 84.

trifft. Doch dies ist Kleinigkeit gegen die schwere Anklage, Hippolyt zeige grade hiebei, wie fähig er sei, Lehren der Schüler einfach und unbedenklich auf den Meister zu übertragen, selbst da, wo er das Bewusstsein von ihrer Differenz habe. Nachdem er nämlich erst Marcions Lehre auseinandergesetzt, dann Prepons Vermittlungsversuch, schreibe er eben diese Neuerung dem Meister selber zu. In der Tat, wenn es sich so verhielte, so würde Hippolytus ein Lügner sein, und zwar aus blossem Vergnügen an der Lüge; denn welche Absicht er bei dieser Unwahrheit sonst haben könnte, ist unerfindlich. Oder, er müsste in einer Verwirrung sein, die von Schwachsinnigkeit kaum noch zu unterscheiden wäre; denn er hätte nicht nur vergessen, was er in seiner älteren Streitschrift von Marcion vorgetragen, sondern auch, dass er zwanzig Zeilen zuvor gesagt hatte, die älteste und echte Secte Marcions sei die dualistische. Und während er dann hinzufügt, der Anhänger Marcions, Prepon, der zu seiner Zeit aufgetreten, habe drei Principien gelehrt, würde er zehn Zeilen weiter behaupten, Marcion sei ein Anhänger Prepons gewesen. Mich wundert, dass es dem Scharfsinn des D. Volkmar entgangen ist, dass S. 396, Z. 71 *Πρέπων* statt *Μαρκίων* zu lesen ist, oder vielleicht weder das Eine noch das Andere, so dass das Subject aus Z. 57 zu entnehmen ist. Der Name Marcions ist nur durch einen Abschreiber hineingesetzt, welcher durch die folgende Stelle aus Marcions Evangelium und die Erwähnung Marcions am Schlusse c. 31 irregeführt ward. Auch Herr D. Volkmar findet darin eine bestätigende Zurückbeziehung auf die Lehre des Prepon, welche fälschlich dem Marcion zugeschrieben werde. Allein im Gegenteil; es ist der zusammenfassende Schluss des ganzen Capitels über Marcion und seine Schule. Das ist die Lehre von Marcion, sagt Hippolytus, wodurch er die gottlose Secte gründete, die ich hinlänglich widerlegt zu haben glaube. Dass an der obigen Stelle *Πρέπων* zu verstehen ist, geht schon daraus hervor, dass Hippolytus zum Beweise Aussprüche in Citatenform anführt, welche der Schrift des Prepon gegen Bardesanes angehören, die er zu diesem Zwecke genannt hatte. Wenn Schriftstellen, welche Prepon darin gebrauchte, dem Text des Marcion

entsprechen, so versteht sich das von selbst und bildet keinen Gegengrund gegen die volle Evidenz der Conjectur. Zur Bestätigung dient die kürzere Darstellung X, 19; denn auch hier unterscheidet Hippolytus Marcions und Prepons Lehre. Da er den Vergleich mit Empedokles nicht beabsichtigt, fügt er, wie auch Tertullian tut, die Hyle hinzu, und redet bei Marcion von drei Principien, bei Prepon von vier. Es ist an allen Stellen klar, dass er dem δίκαιος bei Marcion eine andere Bedeutung giebt, als bei Prepon.

Den Streit des Prepon mit Bardesanes lernen wir durch Moses von Chorene gleichfalls kennen [1]). So bewährt sich Hippolytus als ein Mann, welcher uns die Schule des Marcion genauer als irgend ein andrer Polemiker beschreibt, und welchem eine absichtliche Verdunkelung des Tatbestandes fernliegt, der vielmehr sich Mühe giebt, die eigentümlichen Quellen und Standpunkte zu unterscheiden [2]).

Wo wären also die entscheidenden Gründe für die Entstehung der Schrift nach Basilides' Zeit? Ich bekenne, dass die weite Ausbildung des Systems mir wohl ein Bedenken erregt hat, indes ich finde es durchaus nicht hinlänglich, weil wir es mit philosophisch geschulten Männern zu tun haben, weil auch nach den Acten des Archelaus und Clemens dieser Gnostiker ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen sein muss und weil zwischen der Entstehung seines Systems und dem ebenso umfassenden valentinischen nur ein kurzer Zeitraum liegt.

Einen Zweifel gegen den frühen Ursprung der Schrift könnte auch dies hervorrufen, dass einige neutestamentliche Stellen bereits mit Formeln eingeleitet werden, welche Merkmale zu sein pflegen, dass man sie für inspirirt halte. Indes nachdem die ersten Kapitel des Barnabasbriefes im griechischen Text aufgefunden worden sind, welche gleichfalls eine solche Formel enthalten (c. 4); auch der sogenannte zweite Brief des Clemens von Rom, welcher etwa der Mitte des

---

1) Vgl. auch Hilgenfeld, Bardesanes, S. 16.

2) Siehe auch die treffenden Bemerkungen D. Weizsäckers über die Genauigkeit der Citationsweise des Hippolytus. Untersuchungen über die evang. Gesch., S. 233.

2. Jahrhunderts angehören mag, sie ebenfalls darbietet, so ist man veranlasst, den Gebrauch dieser Formeln bis in die Zeit des Basilides hinauf zu datiren.

Was nun die beiden Citate aus dem Evangelium Johannis betrifft, welche übrigens ohne die feierliche Formel beigebracht werden, so steht und fällt der Wert dieser Zeugnisse für die Authentie des Evangeliums mit der Anerkennung, dass wir in der Quelle des Hippolytus ein Product des Basilides oder seiner Zeit besitzen. Ich glaube wenigstens soviel dargetan zu haben, dass die bisher dagegen vorgebrachten Gründe nicht geeignet sind, diese Annahme zu erschüttern. Die Behauptung, dass die Citate nicht ursprünglich der Quelle gehören, sondern von Hippolytus aus Beobachtungen oder Schriften seiner Zeitgenossen hinzugefügt sein, ist hienach völlig willkürlich. Herr D. Zeller hat die Bemerkung gemacht, dass das ἔφη des Textes gar nicht notwendig auf Basilides als Subject gehen müsse. Diese Bemerkung ist sehr überflüssig für mich, gegen den sie gerichtet war, und für jeden, welcher die Citationsweise des Hippolytus, Origenes und anderer griechischer Kirchenväter kennt. Es handelt sich vielmehr darum, mit welchem Rechte man behaupten dürfe, dass Hippolytus plötzlich zweimal nach einer anderen Quelle greife, während er durch Anfang, Ende und zusammenhängenden Inhalt der uns vorliegenden sie als ein einiges Ganze bezeichnet; und da er doch sonst gar nicht sparsam in den Angaben darüber ist, woher er sein Material schöpft. Man könnte mit gleichem Recht behaupten, dass er jede andre Schriftstelle aus einer anderen Quellenschrift entnommen habe. Welches Interesse hätte ihn leiten sollen, grade die Worte aus Johannes hier einzuflicken?

Ob die *παραδόσεις τοῦ Ματθίου* auch bei anderen Secten in Gebrauch gekommen, ist nicht sicher zu entscheiden. Allerdings scheint Clemens es mit den Worten auszusagen: Die Valentinianer, Marcioniten und Basilidianer, auch wenn sie sich mit der Lehre des Matthias brüsten [1]) u. s. w.

---

1) Str. VII, 765: *τῶν δ' αἱρέσεων αἱ μὲν ἀπὸ ὀνόματος προσαγορεύονται, ὡς ἡ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Βασιλείδου, κἂν τὴν*

Wirklich zeigt sich Verwandtschaft in einigen Punkten, z. B. der negativen Bezeichnung Gottes, welche, wie Lipsius erinnert, sich bei Valentinianern Eingang verschafft hat, und ferner in der kosmischen Zerteilung der Person Christi nach der Lehre des Apelles. Möglich ist also immerhin, dass andere Parteien Einzelnes, was ihnen zusagte, sich aneigneten. Allein sie konnten diese Gedanken auch aus anderen Quellen gewinnen. Es hat einige Schwierigkeit, dass ein so eigentümlich ausgeprägtes System, wie das der παραδόσεις, sich Bürgerrecht bei Valentinianern und Marcioniten verschaffen sollte. Es ist mir sogar wahrscheinlicher, dass Clemens in jenen Worten nicht die Absicht hatte, die Autorität des Matthias auf alle drei Secten auszudehnen. Er verfolgt gar nicht das Interesse dabei, genau über die erdichteten apostolischen Traditionen der Häretiker zu berichten, sondern es genügte ein Beispiel, das mehrmals von ihm erwähnte der Basilidianer; und dass er diese zuletzt stellt, hat doch wohl den Zweck, anzudeuten, dass grade sie der Tradition des Matthias sich rühmen.

Ferner soll nach Lipsius' Annahme [1]) die Stelle bei Clemens Str. III, p. 436 [2]) beweisen, dass die παραδόσεις auch bei den Karpokratianern in Ansehn standen. Dass hier die παραδόσεις gemeint sind, obgleich diese Benennung nicht hinzugefügt ist, scheint auch mir sicher zu sein, unrichtig dagegen die Verbindung mit den Karpokratianern. Denn Clemens handelt von mehreren Classen unsittlicher Antinomisten, und wenn die παραδόσεις einer von diesen zugeschrieben werden sollten, so wären die Nicolaiten die nächsten, zu welchen er sich durch Erwähnung der Karpokratianischen Lehre von der Gemeinschaft der Weiber den Uebergang bahnt, zugleich an das II, 411 Gesagte erinnernd. Jedoch jene Worte des Matthias werden von Clemens vielmehr als Bestätigung seiner eignen Ethik

---

Ματθίου αὐχῶσι προσάγεσθαι δόξαν. Es ist mir zweifelhaft, ob nicht *δόξα* richtiger durch Ruhm zu übersetzen sei.

1) Zur Quellenkrit. d. Epiphan., S. 102.

2) *Λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι· σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆσθαι μηδὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως.*

angeführt, ohne dass er angiebt, ob eine der mancherlei und zum Teil gar nicht benannten Parteien diese Autorität anerkenne. Nachdem er den Nicolaiten die eigne Deutung des von ihnen verkehrten Ausspruches παραχρῆσθαι τῇ σαρκὶ entgegengehalten, führt er zur Bestätigung die unzweideutig asketischen Worte des vermeintlichen (λέγουσι) Matthias an. Hätte er sagen wollen, dass sie von den Häretikern für ihre Zwecke benutzt und umgedeutet würden, so hätte er die Berichtigung hinzugefügt.

Mehrmals wird ein Evangelium des Matthias genannt. Die ältesten Zeugen sind Origenes, Eusebius und das Decret des römischen Bischofs Gelasius [1]). Obgleich man nichts Sicheres behaupten darf, so ist es doch wahrscheinlich, dass es identisch sei mit den παραδόσεις. Diese müssen auch des Historischen mehr enthalten haben, als unmittelbar aus den Auszügen des Hippolytus hervorgeht. Denn VII, 27 sagt er, nachdem er von der Geburt Jesu gesprochen, seine weitere Geschichte sei in Uebereinstimmung mit den Evangelien. Sie konnten daher um so leichter mit dem Namen eines Evangeliums benannt werden. Wenn Hippolytus bemerkt (VII, 27), dass Basilides nach Aegypten gehöre, was ohne Frage ebenso von Isidorus gelten soll, so ist wahrscheinlich, dass auch die Anhänger derselben, welche er bestreitet, vorzugsweise dort zu suchen sind. Clemens sammelte vermutlich ebendort seine Kenntnisse und Beobachtungen über sie. Die erste Erwähnung des Evangeliums des Matthias durch Origenes stimmt damit zusammen. Nun mag es in denselben Gegenden auch Basilidianer anderen Schlages gegeben haben; indes erhellt aus den bezeichneten Möglichkeiten wenigstens soviel, dass es nicht notwendig ist, die Basilidianer des Hippolytus in den Occident zu verlegen und damit ein Präjudiz gegen die Ursprünglichkeit ihrer Lehren zu schaffen.

Ausser den genannten Bezeichnungen von Schriften ist

---

1) Orig. hom. Luc. I. V, 87 ed. Lomm. Euseb. h. e. III, 25. Decret. Gelas. ed. Thiel. p. 24. Diese und andere minder wichtige Zeugnisse bei Credner, Geschichte des Neutestamentl. Canon. Herausgegeben von Volkmar 1860.

von einem Evangelium des Basilides die Rede. Agrippa Castor (Euseb. H. e. IV, 7) gedenkt eines Werkes von vierundzwanzig Büchern, welches er εἰς τὸ εὐαγγέλιον geschrieben habe. Es ist allgemeine und wohl begründete Annahme, dass es kein anderes sei, als dasjenige, welches Clemens ἐξηγητικά nennt (Str. IV, 506) und welchem der Tractat angehört, aus dem die Acta Archelai c. 55 Mitteilung machen. Die Worte des Agrippa verstehe ich nach dem Sprachgebrauche des 2. Jahrhunderts von dem evangelischen Inhalt überhaupt. Dieser wird sicher nicht bloss kirchlichen, sondern auch häretischen Evangelienschriften entlehnt worden sein; es lässt sich nun kaum anders denken, als dass Basilides eine Zusammenstellung der Einzelheiten vor Augen hatte, und höchst wahrscheinlich hatte er selber sie gemacht [1]).

Auf eine solche Arbeit passt es, was Origenes sagt (Hom. in Luc. p. 86), Basilides habe ein Evangelium unter seinem eignen Namen geschrieben (κατὰ Βασιλείδην). Schwer aber ist eine andere Aussage des Origenes genau zu deuten. Er sagt von einer Lesart, dass sie sich in dem Evangelium finde, welches die Valentinianer, Basilidianer und Marcioniten gebrauchen [2]). Irenäus und Tertullian folgend, wird man veranlasst, den anderen Parteien eigene Evangelien zuzuschreiben. Freilich ist Origenes' Notiz eine spätere. Er kann sie nach Eusebius (h. e. VI, 36) erst nach dem Jahre 245 geäussert haben. Bei den Veränderungen, welche die Secten erlitten, wäre es möglich, dass der Gebrauch eines Evangeliums von der einen zur andern überging. Dann früge es sich, ob das des Valentin oder des Basilides oder des

---

[1]) Vgl. Credner, Geschichte des Neutestamentlichen Canon, S. 11. D. Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament, S. 46, versteht darunter eine Evangelienschrift, welche einem unserer Evangelien, dem des Lukas, verwandt war. Dann müsste τὸ εὐαγγέλιον so viel sein als das Evangelium des Basilides. Das wäre aber ohne den Zusatz ἑαυτοῦ ein sehr misverständlicher Ausdruck.

[2]) Fragment aus Hom. 34 in Luc. V, 240 ed. Lomm.: ταῦτα δὲ εἴρηται πρὸς τοὺς ἀπὸ Οὐαλαντίνου καὶ Βασιλείδου καὶ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος· ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰς λέξεις ἐν τῷ καθ' ἑαυτοὺς εὐαγγελίῳ.

Marcion gemeint wäre. Wenn man die Angabe des Clemens über die Autorität des Matthias (Str. VII, p. 765) in dem allgemeinen Sinne nimmt und sie mit der des Origenes combinirt, könnte man auch an das Evangelium des Matthias denken. Allein wir bemerkten schon, dass diese Deutung der Stelle nicht die wahrscheinlichste ist. Das Zusammentreffen mit Origenes ist vermutlich hier nur zufällig, und wir urteilen, dass dieser mit dem einen bestimmten Evangelium das des Lukas meint, was damals alle drei Secten, wenn auch nicht in überall gleicher Gestalt, doch in dieser Lesart übereinstimmend, gelten liessen. Die Ansicht aber, welche Gundert (Zeitschrift 1856, S. 42) ausspricht, dass das Evangelium des Basilides in den Acta Archelai und die παραδόσεις Ματθίου identisch seien, halten wir für nicht zutreffend. Denn die παραδόσεις haben selbst so sehr den Charakter einer darlegenden und ausführenden Schrift, dass es unwahrscheinlich ist, hiezu habe Basilides noch einen weiteren Commentar geschrieben.

Aus diesen Angaben über das Evangelium des Basilides und den Schriftgebrauch späterer Anhänger erwächst uns kein weiterer Gewinn für die Entscheidung der Hauptfrage, welche uns beschäftigt. Aber die vorangehenden literarischen Erörterungen stimmen alle überein mit dem aus der Untersuchung des Inhaltes gewonnenen Resultat, dass Hippolytus in dem grösseren Werke das ursprüngliche System des Basilides überliefere.

Wenn es sich so verhält, wenn Alexandria so frühzeitig ein gnostisches System von stark hellenischer Färbung erzeugte, so wird man nicht, wie D. Lipsius [1]) in seiner sehr verdienstlichen Abhandlung über die Gnosis getan hat, die hellenischen Systeme von den syrischen durch eine Zeitfolge unterscheiden dürfen. Die Gründe gegen diese Betrachtungsweise, welche aus den Nachrichten über Cerinth und Karpokrates hervorgehen, scheinen mir ebenfalls nicht hinlänglich gewürdigt zu sein. Doch will ich an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen. Die Gnosis ist eine so allgemeine

---

[1]) Art. „Gnostizismus“ in Ersch u. Gruber, Encyclop. 1860.

Bewegung, und sie hat in der alexandrinisch-jüdischen Philosophie eine so bestimmte Vorbereitung, dass es ganz den geschichtlichen Bedingungen entspricht, wenn sie nicht nur aus Syrien, sondern auch aus anderen Bildungsstätten, namentlich aus Alexandria abgeleitet wird.

Der Ursprung des Mönchtums

im nachconstantinischen Zeitalter.

Von

Prof. D. **Hermann Weingarten**
in Breslau.

[Fortsetzung und Schluss.]

VI. Dem Resultat unserer Untersuchung, dass wir in den Anfängen des Mönchtums nur die Uebertragung althergebrachter Formen des ägyptischen religiösen Volkslebens, namentlich des Serapisdienstes, in das Christentum zu erblicken haben, stellt sich von selbst der Einwand fragend entgegen, welches denn die Motive zu solchem Uebergang gewesen, und ob wirklich in den Documenten des ältesten Mönchtums sich Spuren solchen vorchristlichen und populären Ursprungs finden?

Vor allem muss hier der Irrtum zurückgewiesen werden, der am meisten ein richtiges Urteil getrübt hat, der Glaube, dass das christliche Mönchtum den Verfolgungszeiten der Kirche entstamme. Nicht nur das schon früher hervorgehobene völlige Schweigen der Zeitgenossen der letzten Entscheidungskämpfe, eines Eusebius und Lactanz, widerlegt denselben, in viel höherem Grade spricht gegen denselben der Charakter der ältesten Mönchsliteratur selbst. Man wird in all jenen Eremitenbiographien des vierten und fünften Jahrhunderts auch nicht Eine nachweisen können, in der sich eine historisch mögliche Anknüpfung an die Zeiten Diocletians findet. Unter den Motiven, die bei Rufinus und Palladius in

die Wüste ziehen, wird nirgends die Flucht, immer nur spontane asketische Gesinnung, neben der Reue über ein vergangenes Räuber- und Sündenleben genannt [1]). Kein Wort verrät einen Gedanken, der die Ertödtung alles sinnlichen Lebens als ein neues geistliches Martyrium und eine Fortsetzung der Märtyrerzeiten betrachtete. Wo einmal, und nur äusserst spärlich, eine Verfolgungslegende vorgebracht wird, die sich auf den ersten Blick als ohne jeden geschichtlichen Kern erweist [2]), ist sie immer nur wie eine fromme reizende Episode eingeflochten. Ist doch auch in die eigentliche Heimat der ersten Mönche, nach Oberägypten, die diocletianische Verfolgung zweifellos nicht vorgedrungen. Und wie wenig für die allgemeinen Erinnerungen des vierten und fünften Jahrhunderts das Mönchtum mit der Märtyrerepoche der Kirche verbunden war, geht aus einem Wort hervor, das man dem Antonius in den Mund legte: „Gottes Gnade verschone absichtlich sein Zeitalter mit Kriegen", ein Ausspruch undenkbar, wenn mit dem Mönchtum der Gedanke an die welterschütternden Kämpfe der Zeiten Diocletians, Constantins, des Maxentius, des Licinius verknüpft gewesen wäre [3]). Erst die Phantasie des Hieronymus, die grelle Schlaglichter bedurfte, hat die Asketen in Blutzeugen umgetauft und spätere Zeiten sind ihm darin gefolgt; aber noch Tillemont hat gesehen, dass das Mönchtum eine Entwicklung der Kirche lange nach überwundener Verfolgung gewesen ist [4]).

1) Um nur an die hervorragendsten Gestalten zu erinnern: der h. Ammon, den Socrat. h. e. IV, 23 als Stifter des Mönchtums nennt, ähnlich wie Pseudoathan. vita Antonii c. 60., der den Antonius zum Mönchtum bewogen werden lässt, als er die Sele des sterbenden Ammon von Engeln gen Himmel tragen sieht — geht in die Wüste, nur um ein Leben *παρθενίας καὶ ἁγνείας* führen zu können; und mit Zustimmung seiner Frau, Pallad. hist. Laus. 8. Der jüngere Macarius wird Mönch zur Busse für einen früher von ihm verschuldeten Todschlag, Pallad. 17 u. s. w.

2) Z. B. Pallad. hist. Laus. c. 3. 66.

3) Apophthegmata patrum I, 23 (Migne ser. graec. 65, 84): *εἶπε πάλιν* (Antonius) *ὅτι ὁ θεὸς οὐκ ἄφισι τοὺς πολέμους ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων· οἶδε γὰρ ὅτι ἀσθενεῖς εἰσι καὶ οὐ βαστάζουσι.*

4) Vgl. Tillemont, mém. eccl. VII, 110.

Vielmehr es ist nur der Eine, schon hervorgehobene Gedanke, der alle diese Büsser beseelt, der des Strebens nach unbedingter ἀπάθεια, nach völliger Vernichtung aller Empfindungen, die mit dem, was sinnlich an uns ist, zusammenhängen; οὗτος ὁ ἀπαθής der höchste Ehrentitel[1]), die Ertödtung des Körpers, der Materie, und die durch solche Abtödtung der Welt zu erlangende Heiligkeit das einzige sittliche Ideal, aber dieses Ideal ohne jeden christlichen Zug! Serapion, Sindonius genannt, weil er ausser einem leinenen Ueberwurf nie etwas auf seinem Körper getragen, fährt von Aegypten nach Rom, um zu erkunden, wer dort der grösste Asket sei. Da hört er durch Domninus, dessen Bett noch nach seinem Tode Krankheiten heilte, von einer Jungfrau, die, fünfundzwanzig Jahre in ihrer Zelle verschlossen, mit niemand geredet habe. Serapion zwingt sie, ihm in eine Kirche zu folgen, und gebietet ihr, zum Zeichen, dass sie wahrhaft der Welt abgestorben sei, alle ihre Gewänder auszuziehen, wie er, sie auf ihre Schulter zu legen und in solcher Blösse mitten durch die Stadt zu gehen. Und als die Jungfrau sich dessen weigert, um des Aergernisses willen und um nicht für wahnsinnig gehalten zu werden, erwidert ihr dieser „Athlet Gottes“: „nun sehe ich, dass du noch der Welt lebst und den Menschen zu gefallen trachtest. Ich bin erstorbener als du; denn ich tue, was ich dir geboten, ohne Scheu und Aergernis.“ „So war“, schliesst Palladius diese Biographie ab, „das Leben Serapions, des Vollendetsten in Leidenslosigkeit und Armut.“[2]) Und wenn vom heiligen Ammon, dem Mönch der nitrischen Wüste, den die Legende zum Vorbild des heiligen Antonius gestempelt hat, erzählt wird, er habe einen solchen Abscheu vor allem, was der Sinnenwelt angehört, gehegt, dass er auch sich selbst nie nackend gesehen und, als er einst einen Fluss überschreiten musste, einen

---

[1]) Z. B. Pallad. hist. Laus. 20.

[2]) Pallad. hist. Laus. 83—85. Die Schlussrede des Serapion: ἐγώ σου δύναμαι νεκρότερος εἶναι, ἔργῳ δυνάμενος δεῖξαι, ὅτι τῷ κόσμῳ ἀπέθανον, ἀπροσπαθῶς ἔχων τὰ πρὸς αὐτόν, ἀνεπαισχύντως γὰρ δύναμαι καὶ ἀσκανδαλίστως τοῦτο ποιῆσαι ὅπερ ἐπέταξά σοι.

Engel herbeigerufen habe, der ihn herübergetragen, um nicht seine Kleider ausziehen zu müssen [1]), so sieht man, dass es sich hier um eine Askese handelt, deren Motive nicht in der christlichen, sondern in der antiken und in der Welt des Orients liegen. Die Bilder, welche Chairemon der Stoiker und nach ihm Porphyrius von der Lebensweise der ägyptischen Asketen entwirft, kann man — abgesehen von deren dreimaligem täglichen Bad im Nil — fast buchstäblich und unverändert auf unser Mönchtum übertragen [2]), und man wird nicht einen Zug vermissen, der von den christlichen Asketen Aegyptens berichtet wird. Nicht der leiseste Anklang findet sich bei diesen an ein ernst gedachtes Vorbild Christi, geschweige an den Paulinischen Lebensgedanken: *εἰ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ.* Von ihnen gilt nur, was Chairemon von jenen Serapisdienern sagt: *ἤσκουν δίψαν καὶ πεῖναν καὶ ὀλιγοσιτίαν παρὰ πάντα τὸν βίον.* Auch geht durch diese Askese mit ihrer innerlichen Leere und Oede ein Geist egoistischer Abgeschlossenheit, in dem sich kaum je ein Element christlich humaner Gesinnung zeigt, nichts von der Macht, wodurch das Christentum die alte Welt überwunden hat. Fast ist's, als ob man aufleb[illegible], wenn man unter diesen Wüstenasketen endlich einmal auf einen trifft, der, wie Eulogius, die Kranken besucht [3]), oder auf jenen alten Beduinenscheich, der zur Busse für seine Raubtaten sechs Jahre hindurch allnächtlich in mühseliger Arbeit die Wasserkrüge der anderen Einsiedler mit Cisternenwasser gefüllt hat [4]).

Wie wenig man bei diesem ägyptischen Mönchtum an specifisch christliche Züge zu denken hat, tritt recht signifi-

---

[1]) Vgl. (Athan.) vit. Anton. 32. 60. 67 und Socr. hist. eccl. IV, 23.

[2]) Hat doch die ältere Kritik in Chairemon auch die Quelle für Philo's Therapeuten zu finden geglaubt, dieselben Therapeuten, welche die spätere Kirche für Christen genommen hat. Ueber jene Ansicht Jablonski's vgl. La Crozii Thes. ep. I, 180 (Müller fragm. hist. graec. III, 499.)

[3]) Pallad. hist. Laus. 26.

[4]) Sozom. hist. eccl. VI, 29.

cant aus der Legende von Paulus dem Einfältigen hervor, in der trotz alles mythologischen Beiwerks unzweifelhaft treue Bilder der Wirklichkeit sich erhalten haben [1]). Er war ein Greis, als er Eremit wurde. Er hatte eine junge und hübsche Frau, die aber schon lange im Ehebruch lebte. Als er einst von der Feldarbeit zurückkehrte, überraschte er sie auf der Tat. Da überlässt er, ohne ein weiteres Wort des Tadels' Frau und Kinder dem Verführer und geht in die Wüste zum heiligen Antonius. Der legte ihm die härtesten Prüfungen auf: einen ganzen Tag lang Wasser schöpfen und wieder auf die Erde giessen, Körbe flechten und wieder auflösen, Honig ausschütten und mit Muscheln wieder aufkratzen, aber Paulus bestand alle diese Proben mit unverdrossener Geduld, und Antonius nimmt ihn an. Eines Tages traf er diesen im Gespräch mit andern Eremiten, wie sie von tiefen und geheimnisvollen Dingen sich unterredeten, über das Verhältnis der Propheten zu Christus. Da fragte der heilige Paulus, ob Christus vor den Propheten oder die Propheten vor Christus gewesen? wegen welcher Bibelkenntnis denn doch der heilige Antonius dem Vater Paulus befahl, wegzugehen und zu schweigen. Paulus zog sich in seine Zelle zurück und tat viele Tage hindurch seinen Mund nicht mehr auf, bis dass der heilige Antonius ihm befahl zu reden und ihn fragte, warum er so beharrlich geschwiegen? Weil du es befohlen hast, mein Vater, erwiderte der Alte, von dem nun Antonius sagt, fürwahr, er beschämt uns alle. Der Lohn dieses Gehorsams war die Gabe, Teufel auszutreiben, die vor keinem Andern wichen. Einst ward zum heiligen Antonius ein Jüngling gebracht, der von einem der obersten und bösesten Teufel besessen war und bellte, wie ein wütender Hund. Antonius betrachtet ihn, sieht aber bald, den könne er nicht heilen, und bringt ihn zum Paulus, dass der den Dämon austreibe. Tu du es doch, mein Vater, meint der heilige Paulus, aber Antonius entgegnet, er habe jetzt keine Zeit dazu, und geht

---

1) Pallad. hist. Laus. 28. Rufinus, hist. monach. 31. Sozom. hist. eccl. I, 13. Vgl. Tillemont, mém. eccl. VII, 144 ff.

weg. Paulus nun beschwört den Jüngling, erst im Namen des Antonius, dann Christi, aber der Teufel lästert auf beide. Da stieg der heilige Paulus auf einen hohen Felsen, am hellen Mittag unter den brennendsten Strahlen der Sonne und liess nicht ab im Gebet: „Jesus Christus, der du unter Pontius Pilatus gekreuzigt bist, ich schwöre dir zu, ich werde von diesem Felsen nicht herabsteigen und von heut ab weder essen noch trinken, sondern Hungers sterben, wenn du nicht zu dieser Stunde den Teufel austreibst.“ Er hatte noch nicht ausgeredet, da fuhr der Teufel schon aus mit grossem Geschrei, nahm die Gestalt eines Drachen an von siebzig Ellen und fuhr ins rote Meer. Das war der Höhepunkt dieses Christentums. — Nicht bei vielen der ersten Eremiten trifft man auf solch unwillkürlichen Humor, wie bei Paulus dem Einfältigen; aber an Christentum und Tagewerken stehen sie nicht höher als er.

Die Parallelen aus der heidnischen Welt zwingen sich uns auf.

Wenn die Boskoi, welche gegen Ende des vierten Jahrhunderts in den südlichen Abhängen Armeniens hausten, zur Essenszeit auf die Berge hinausschwärmten, mit ihren Sicheln die Kräuter schnitten, wovon sie lebten, und auf die Weide gingen wie das Vieh [1]), oder wenn die Mönchsbanden der Messalianer im Euphratgebiet in den Zeiten des Valens ihre Tänze aufführten, gleich den indischen Derwischen, zum Zeichen des Triumphs über die Dämonen, und die Finger spitzten, wie um Pfeile gegen sie zu werfen [2]), so waltet kaum ein Zweifel ob, dass die Muster für diese christlichen Fakirs im Fünfstromland und in den Gangesebenen zu suchen sind. Dort finden sich die Originale für Büsser wie Batthaeus, der so selten gegessen haben soll, dass ihm die Würmer aus den Zähnen gekrochen sind [3]), oder für jene halbnackten Asketen, die von den Hirten für wilde Tiere gehalten, mit Steinen verjagt wurden, und die in den heiligen Wahnsinnigen in den muhammedanischen Dörfern fortgelebt

[1]) Sozom. hist. eccl. VI, 33.

[2]) Vgl. Theodoret hist. eccl. IV, 10. haeret. fabul. IV, 11.

[3]) Sozom. hist. eccl. IV, 34.

haben. Doch jenes Mönchtum auf einem Boden, wo die östlichsten Grenzen des römischen Reichs sich vielleicht schon mit den vorgeschobensten Posten des Buddhismus berührten, ist um ein Menschenalter jünger als das ägyptische, und wohl nicht ohne die Anregungen entstanden, die von der Thebais ausgegangen waren. // Aber für die Entstehung des ägyptischen Mönchtums darf indischer Einfluss nicht in Anspruch genommen werden. Allerdings besteht zwischen den Heiligen Oberägyptens und den alten brahmanischen Büssern, die im Walde von Früchten, Wurzeln und Wasser sich nähren, bekleidet mit dem Fell einer schwarzen Gazelle oder einer Rindshaut, beschäftigt nur mit ihrer heiligen Lectüre und ihrem täglichen fünffachen Opfer, die im höchsten Stadium der Busse auch ohne das heilige Feuer einsam und nur von Almosen leben, durch beständiges Schweigen sich für den Eingang in die Zeit des ewigen Schweigens vorbereiten [1]), vielfache äussere Aehnlichkeit; fast noch grössere mit dem buddhistischen Mönchtum. Könnte man doch die beiden Stufen des buddhistischen höchsten ethischen Zieles, des nirvâna [2]), die erste: völlige Unterdrückung aller Leidenschaft, die zweite: Aufhören des Daseins, fast als den bewussten Ausdruck für die Ideale auch der ägyptischen Asketen auffassen und in den buddhistischen Felsenklöstern im westlichen Indien, bei Aganta und auf dem Udajagiriberge [3]), nur die gewaltigeren Vorbilder für die Felsenhöhlen der thebaischen Anachoreten erblicken. Aber entscheidend gegen die Zurückführung des ägyptischen Mönchtums auf indische Einflüsse ist die Tatsache, dass volkstümliche Berührungen der ägyptischen Welt mit den religiösen Gestaltungen der buddhistischen schlechthin unerweislich sind. In der christlichen Kirche gab es wohl eine gelehrte Kunde von den indischen Gymnosophisten und Philosophen, den Brahmanen, die Clemens Alexandrinus aus den Schilderungen des Megasthenes geschöpft

---

1) Vgl. u. a. Lassen, Indische Altertumskunde I, 580 ff.

2) Ueber diese Bedeutung des nirvâṇa vgl. Lassen, Indische Altertumskunde II, 463 ff., gegen Max Müller u. a.

3) Vgl. Lassen II, 1182.

hat [1]), und ähnlich Tertullian. Man mag auch dem virtuosen Kenner des späteren Hellenismus [2]) die Vermutung zugestehen, dass die im Jahrhundert nach Alexander dem Grossen in der griechischen Literatur auftauchende Gattung der Reisemärchen nicht ganz ohne den Einfluss asiatischer Vorbilder sich entwickelt habe, wenn auch die indischen Phantasiegebilde nur durch die Vermittlungen arabischer Dichtungen in die griechisch-orientalischen Reiche der Diadochen gedrungen sind: aber solche literarischen Traditionen sind nicht die Mächte, welche neue Entwicklungen im religiösen Volksleben hervorrufen. Und jene persischen und indischen Kauffahrer, die ihre Quartiere im östlichen und mittleren Aegypten hatten [3]), sind sicherlich keine buddhistischen Büsser gewesen. Ueber Kabul, Taberistan und Kurdistan hinaus ist der Buddhismus nicht nach Westen vorgedrungen [4]).

Darf man daher für Aegypten nur an das Serapismönchtum [5]) und seine Ideale der Enthaltung und Einsamkeit denken, und steht der Einklang derselben mit denen des ersten Mönchtums fest [6]), wie denn auch die Heimat des

[1]) Clem. Alex. strom. I, p. 305. Sylb. Vgl. auch Tert. apol. 42 und Lassen a. a. O. III, 369.

[2]) Erwin Rohde, der griechische Roman und seine Vorläufer, 1876, S. 183.

[3]) Die Belege bei Lumbroso, recherches, p. 61.

[4]) Peschel, Völkerkunde, 1876, S. 290. Vielleicht können mehrdeutige Nachrichten arabischer Quellen eine Verbreitung des Buddhismus nach Babylonien beweisen; nach Aegypten aber ist er nicht gedrungen; vgl. Chwolsohn, Sabier I, 113. 134 u. ö. Kessler, zur Genesis des manichäischen Religionssystems 1876, S. 8.

[5]) Wenn Lucian und Philostratus von äthiopischen Gymnosophisten reden, so braucht darin nicht eine Verwechslung mit den indischen Brahmanen zu liegen, wie Rohde, S. 441, annimmt. Letronne, auf den Rohde recurrirt, beweist nur, dass für Aethiopien auch wohl die Bezeichnung Indien vorkommt, aber nicht umgekehrt; und jene äthiopischen *γυμνοί* sind eben die Serapis' *κάτοχοι*.

[6]) Chairemon bei Porphyrius de abstin. IV, 6 über die Serapispriester, was aber auch von den *κάτοχοι* gilt: *ἀπέδοσαν ὅλον τὸν βίον τῇ τῶν θείων θεωρίᾳ καὶ θεάσει . . τὸ γὰρ ἀεὶ συνεῖναι τῇ θείᾳ γνώσει καὶ ἐπιπνοίᾳ, ... καταστέλλει δὲ τὰ πάθη . . διῄρουν δὲ νύκτα μὲν εἰς ἐπιτήρησιν οὐρανίων* (was freilich die Mönche nicht taten), *ἐνίοτε δὲ καὶ εἰς ἁγιστείαν, ἡμέραν δὲ εἰς θεραπείαν τῶν θεῶν*;

letzteren sich aufs engste mit den grossen Heiligtümern des Serapiscultus berührte [1]), so handelt es sich nur noch um die Frage, welches denn die Motive zur Nachahmung der Serapisclausuren für christliche Eremiten gewesen seien? Und da ist ein nicht bedeutungsloser Fingerzeig eine Aeusserung Chairemons über die Verehrung, die seine ägyptischen Landsleute den Priestern und Asketen ihrer Tempel weihten: „Sie haben sie geehrt wie die heiligen Tiere [2])", in denen sie, wie im Apisstier, Incarnationen der Gottheit anbeteten; sie waren sacrosanct wie diese. In der Askese der Priester und der κάτοχοι war das Volk gewohnt den Höhepunkt religiöser Heiligkeit zu erblicken, und als das Christentum im mittleren und oberen Aegypten zur immer siegreicheren Volksreligion geworden war, sind jene durch eine Reihe von Jahrhunderten hindurch urkundlich nachweisbaren Formen altägyptischer Religiösität auch das Ziel eines irregeleiteten christlichen Strebens nach höherer Vollkommenheit geworden [3]). Das lebendige Grab, das die einfachen christlichen Kirchen nicht so

religiöse Unterhaltungen, Studien, Belehrungen auch bei den ersten christlichen Asketen. — Dass man früh zwischen dem Serapisdienst und dem Christentum Verwandtschaftliches zu sehen glaubte, geht auch aus dem, Kaiser Hadrian zugeschriebenen Briefe hervor (Hadrianus an Servianus bei Vopiscus vit. Saturn. 8, in Script. hist. August. ed Peter II, 209), wo von Aegypten gesagt ist: „illi, qui Serapem colunt, Christiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt, nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. ipse ille patriarcha, cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum." Wäre der Brief echt, so würde er doch nur auf christliche Gnostiker gehen können; wäre er, wie Hausrath annimmt (Ntl. Zeitgeschichte III, 534), eine christliche Fälschung aus der Zeit kurz vor Eusebius, so würde er immerhin für jene Mischung altägyptischer und christlicher Elemente zeugen, die zum Mönchtum geführt haben, eine Auffassung, die ich auch aus einer Zuschrift von Dr. Harnack glaube entnehmen zu können.

1) Vgl. Teil I, S. 35.

2) Chairemon a. a. O.: καθάπερ τινὰ ἱερὰ ζῷα πάντων τιμώντων τοὺς φιλοσόφους, diese Asketen.

3) Nach demselben Trieb, der in den christlichen Säulenheiligen des fünften Jahrhunderts Nachbildungen der Säulenheiligen der syrischen Astarte zu Hierapolis hervorgerufen hat.

darbieten konnten, wie die riesigen Tempelgebäude zu Theben oder in Alexandria, suchte man in der Wüste, zu der doch die bewundernden und Almosen opfernden Scharen ebenso zahlreich strömten, wie zu den im Serapeion Begrabenen. Soll doch Antonius nur durch fromme List vor viel ungebetenen Besuchern sich haben schützen können, indem er dem Macarius geboten, bloss Neugierige als Aegypter, Ernstere als „aus Jerusalem" anzumelden; jene wurden mit Einem Segen entlassen, mit diesen betete der Heilige die Nacht hindurch, aber es kamen auch viele, von denen Macarius nur sagen konnte, μίγμα εἰσί, Melange![1]) Manchem dieser ältesten Anachoreten sind die Schrecken der Einsamkeit zuerst zu schwer auf die Sele gefallen, und „das Heimweh der Einsamkeit" hat sie, wie jenen Abt Nathanael[2]), wieder in die Nähe der bewohnten Welt zurückgeführt; die in der Wüste blieben, haben nur zu oft Aehnliches von dem erfahren, was Scheffels Bergpsalmen lehren: „Der Waldnacht Phantasmen stellen sich ein Mit unheimlicher Pein."

VII. Nur sehr allmählich hat sich der Uebergang vom ägyptischen zum christlichen Mönchtum vollzogen, und um das Jahr 340 hat es noch keine christlichen Eremiten gegeben. Dafür ist ein directes Zeugnis der zehnte unter den Festbriefen des Athanasius, vom Jahr 338 (Aer. Diocl. 54), der im Anschluss an das Leben des Elias von der Bedeutung der Wüste redet: nirgends ist da von der Wüste als der Stätte gegenwärtiger Heiligen die Rede, der Blick richtet sich nur in die alttestamentliche Vergangenheit; für seine Gegenwart kennt Athanasius nur Kleriker[3]). Erst die Schriften etwa aus den Tagen Julians setzen die Verbreitung voraus „des einsamen Lebens", das als Könobitenleben von Athanasius selbst noch nicht erwähnt wird; denn von Monasterien redet erst die unechte vita Antonii. Als Basilius der Grosse das Mönchtum gegen die Anfeindungen, die es in Neocaesarea erfuhr, verteidigte, in einem um 375 ver-

[1]) Pallad. hist. Laus. 26.
[2]) Pallad. hist. Laus. 18.
[3]) Larsow, Festbriefe des heiligen Athanasius, S. 104 ff.

fassten Sendschreiben, spricht er vom ägyptischen Mönchtum wie von einer neuen Erscheinung, von der jetzt erst zu ihm das Gerücht gedrungen [1]).

Freilich würde sich die ganze Geschichte des Mönchtums umgestalten müssen, wenn, nach dem Glauben, den Wetzstein [2]) ausgesprochen, die gewaltigen Klosterbauten auf den Abhängen des Haurân in Ostsyrien, die den Ghassaniden und ihren Königen, den Gafniden, zugeschrieben werden, unter ihnen das Hiobskloster, schon aus dem zweiten Jahrhundert herrührten, oder gar aus dem ersten. Aber die Hypothesen Wetzsteins sind einfach in die Luft gebaut. Denn die Ghassaniden sind nicht, wie der Consul in Damaskus mit einer an der arabischen Poesie gross gewordenen Phantasie dichtete, Christen des nachapostolischen Zeitalters oder gar „als Nation der erstgeborne Sohn der Kirche gewesen", ihre Münzen tragen den Namen des sabäischen Idols, Dû Sarâ, des Dionysos, dessen Symbole auch den Schmuck ihrer Tempel bilden. Und das Reich der Ghassaniden, welche nach allen Nachrichten die byzantinische Oberhoheit anerkannten, und deren letzter König Gabala unter Omar sich dem Islam unterwarf, ist nicht im zweiten Jahrhundert, sondern im fünften Jahrhundert gegründet worden [3]). Wetzstein's Illussionen gründen sich wesentlich nur auf die widerspruchsvollen, wirren und unkritischen Angaben einer sehr späten arabischen Chronik, des Hamza Ispahensis, der seine Annalen im September 961 vollendet hat, „in denen [4]), auch abgesehen von den Abschreibefehlern, noch Selbst-

[1]) Basil. von Caes. (opp. ed. Bened. Paris 1730, III, 310) ep. 207: νῦν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ μὲν ἀκούω τοιαύτην εἶναι ἀνδρῶν ἀρετήν.

[2]) Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, 1860 und: „Das Jobskloster im Hauran", Anhang zu Delitzsch' Commentar zum Job. 1864.

[3]) Wetzstein's christliches Königreich im Haurân, mit der Hauptstadt Bosra, im zweiten Jahrhundert, ist auch durch alle christlichen Quellen unbedingt ausgeschlossen; Eusebius kennt dort wohl Märtyrer in der Zeit der diocletianischen Verfolgung, aber von einer grossen selbständigen christlichen Fürstenmacht weiss er nichts.

[4]) Um Dillmann reden zu lassen, dem ich für freundliche Teilnahme an dieser Frage zu herzlichem Dank verpflichtet bin.

widersprüche genug übrig bleiben, die beweisen, dass er in diesem Capitel über die Ghassaniden seinen, uns übrigens unbekannten Quellen sehr unkritisch gefolgt ist." A. Sprengers Berechnung im Journal of the Asiatic Society of Bengal (Bd. XIX) führt den Ursprung des Ghassanidenreichs ungefähr auf das Jahr 400 n. Chr. zurück [1]), mit dem Hinzufügen, dass schon bei der Dämmerung der moslimischen Geschichte Ursprung und Wanderungen der Ghassaniden sich in Fabeln gehüllt finden, die sich an den Koran anlehnten. Was endlich die grossen Klosterbauten betrifft, speciell das Hiobskloster, die, wenn sie von den Ghassaniden erbaut sind, nur in byzantinischer Zeit entstanden sein können, so führt die einzige datirte Inschrift, die in ihnen gelesen wird, in das Zeitalter Justinians, auch abgesehen von der einzigartigen archäologischen Kritik, die Professor Piper mit seiner Aera der Himmelfahrt Jesu daran geübt hat. Eusebius, auf den sich Wetzstein für sein uraltes Hiobskloster beruft, kennt nur die Tradition eines „Wohnhauses" Jobs in Astharoth Karnaim, und Chrysostomus nicht ein Kloster in Arabien, sondern nur den Düngerhaufen, auf dem Job gelegen und zu dem die Pilger von den Enden der Erde wallfahrten, um ihn zu küssen.

Die Klöster im Haurân gehören einer Zeit an, die durch wenigstens anderthalb Jahrhunderte von den Ursprungszeiten des Mönchtums getrennt ist.

VIII. Ist auch das ursprüngliche Mönchtum Anachoretentum gewesen, so scheinen doch in nicht zu langem Zwischenraum Eremitencolonien sich zusammengefunden zu haben, aus denen in den letzten Decennien des vierten Jahrhunderts organisirte Koenobien und Monasterien hervorgingen. Nur darf man sich ein richtiges Urteil nicht durch Fanfaronnaden der Rufine trüben lassen, die in Bezug auf die Zahl der ersten Klöster so zu sagen mit Milliarden um sich werfen. In Oxyrinchus, der alten Tempelstadt westlich vom

[1]) Diese Abhandlung selbst ist mir hier nicht zugänglich, doch vgl. das Weitere bei A. Sprenger, die alte Geographie Arabiens 1875, S. 43ff.

Nil, findet Rufinus ein Klosterparadies von zehntausend Mönchen und zwanzigtausend heiligen Jungfrauen, die sich alle darum reissen, seine und seiner Begleiter Kleider und Mäntel zu küssen, Apollonius hat fünfhundert, Ammon dreihundert, Serapion tausend Anachoreten um sich, in Memphis leben „innumerae multitudines". In den nitrischen Bergen kommen die Mönche wie Bienenschwärme herbeigeflogen, ihre Brote und Wasserkrüge in den Händen, wenn sie hören, Fremde seien da. Nach Palladius hätte jedes Kloster auf der Tabenne vierhundert Genossen gezählt [1]), nach Sozomenos betrug ihre gesammte Zahl über sieben Tausend. Aber alle diese Zahlen und das ganze Mönchsparadies erweisen sich als dieselbe unwahrhaftige Uebertreibung, die dieser ganzen christlichen Romanliteratur zur Last fällt, wenn man an die uns bekannten agrarischen Verhältnisse Aegyptens denkt [2]). Kein Land war so genau vermessen und hatte so sorgfältige Verzeichnisse auch der kleinsten Landschollen und Bodenerträge, wie grade Aegypten, das in der Kaiserzeit in dieser Hinsicht zu einem Musterland der eingehendsten, durch ein zahlreiches Heer überall inspicirender Beamten geführten Verwaltung geworden war: wie sollten da, wo jede Arura Landes, auf der Menschen wohnen können, nach ihrem Ertrag und ihren Verpflichtungen einregistrirt war, und jedem Untertan seine Steuern und Frohnden aufs genaueste vorgeschrieben, sich solche Mönchsrepubliken haben bilden können, mit ihren Tausenden von steuer- und frohndenfreien Genossen, und noch dazu in einer Zeit, wo das constantinische Kaiserhaus so eifersüchtig über den Erträgen wachte, die aus der Kornkammer des Reichs, dem Nillande, kamen. Um diese Zeit aber hätten jene Klosterreiche entstanden sein müssen, denn Rufinus lässt kaum einen unter seinen Anachoreten auftauchen, der nicht wenigstens achtzig Jahre alt ist und mindestens

---

[1]) Rufinus hist. monast. 5. 7. 18 vgl. den: Aegyptiorum monachorum paradisus bei Cotelier, monumenta eccl. graec. III, 171ff. Pallad. hist. Laus. 19.

[2]) Vgl. Lumbroso, recherches p. 289—293.

dreissig Jahre in der Wüste. Vielmehr jene Phantasiezahlen des Rufinus sind nichts als eine Nachahmung und Ueberbietung der massenhaften Priestercollegien der ägyptischen Tempel, wie seine Märchenstaaten heiliger Mönche und Nonnen nicht viel mehr als ein Abklatsch jener Insel der Glücklichen, welche die späte griechische Fabulistik gedichtet, wo die Menschen auch 150 Jahre alt wurden, von Krankeiten frei, in Abteilungen von je 400 Hymnen und Loblieder den Göttern darbringend [1]). Die Spöttereien Lucians über die Insel der Seligen zeigen, wie jene Utopien der Phantasie in der Kaiserzeit fortlebten, getragen durch den idealen Gegensatz zu allem Druck der Gegenwart. — Vielmehr geht aus dem bekannten Edict, das Kaiser Valens im Jahr 365 erliess, hervor, dass die Zahl der Mönche damals noch verhältnismässig gering und auch für die wachsame Controlle der Kaiserzeit verborgen sein konnte [2]).

Die Namen koptischen Ursprungs [3]) im älteren Mönchtum bestätigen das indirecte Zeugnis dieses kaiserlichen Erlasses, dass es zuerst die geknechtetsten Schichten der oberägyptischen Bevölkerung waren, die unter hartem Frohndienst seufzte, welche in den Klöstern Rettung suchten. Die heimischen Namen, welche Hieronymus für die ägyptischen Mönchsklassen zuführt [4]), weisen ebenfalls auf diese Landbevölkerung an den Grenzen Aethiopiens hin. Sauses, die coe-

---

1) Vgl. Rohde, griech. Roman, S. 229 ff. über Jambulos.

2) Cod. Theodos. XII, 1, 63: quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta, et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur. Hos igitur atque hujusmodi, intra Aegyptum deprehensos, per comitem Orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus. — Gemeint also ist das Mönchtum überhaupt.

3) So unter den Namen bei Soz. hist. eccl. III, 14: Paphnutius koptisch: der Göttliche; Anuph koptisch = Anubis; Pachomius vielleicht: der Aegypter; oder der Adler. Die Erklärung der koptischen Namen verdanke ich Herrn Dr. Kessler in Marburg, der auch die Verantwortung für dieselbe trägt.

4) Hieronymus de custodia virginitatis IV, 2, 44 (ed. Ben.).

nobitae, sind die Ackerleute, von dem koptischen sosche, Acker; Remuoth: die Bauern, von dem koptischen romi, im Plural remuoi. Ueberaus mühselig ist zu allen Zeiten die Arbeit gewesen, die auf diesen Landbebauern Oberägyptens liegt, namentlich bei niedrigerem Stande des Nil, wo sie mit ihren Schöpfeimern, die an einem Hebebaum von den hohen Ufern herabhängen und jeder eines Menschen Kraft erfordern, das Wasser in ihre Aecker heben müssen. Mit rücksichtsloser Gewalt sind sie zu allen Zeiten zum Frohndienst an Strassen und andern öffentlichen Bauten ausgehoben worden [1]). Diesem Jammer gegenüber war die Felsenhöhle mit ihrer Freiheit und Verehrung und das Kloster mit seinen Almosen eine Erlösung. Dazu kam die Not, die aus der Uebervölkerung [2]) auf den südlichen Nilinseln hervorging, und die Neigung der Aegypter überhaupt, vor der Enge des Staatskirchentums sich zu flüchten. Als die kaiserliche Erlaubnis zur Einweihung einer neu erbauten Kirche in Alexandria nicht eintraf, machte das Volk Anstalt, sich seinen freien Gottesdienst in der Wüste zu suchen [3]).

Freilich haben jene armseligen Fellahs alles äussere und innere Elend einer durch tausendjährigen Despotismus gedrückten, versumpften und verlogenen Bevölkerung mit in ihre ersten Monasterien herübergenommen. Das zeigen die ältesten Regeln, denen sie unterworfen wurden.

Pachomius, den die Legende zu einem Schüler des Antonius macht, auf dem Rücken von Krokodilen über den Nil fahren und funfzehn Jahre hindurch nur auf einem Stein schlafen lässt, soll sie für seine, von ihm fast militärisch organisirten Scharen [4]) auf der Nilinsel Tabenne geschrieben

---

[1]) Vgl. Ebers, durch Gosen zum Sinai, S. 467.

[2]) Lumbroso 74.

[3]) Athanasius apologeticus ad Constant. 17 (ed. Ben. I, 305).

[4]) Auch die Serapisdiener waren in verschiedene Klassen mit getrennten Abzeichen geteilt. Dass daher auch das oberägyptische Mönchtum ähnlich sich organisirte, ist nicht unwahrscheinlich, wenn auch die Erzählung bei Sozomenos nur in dem Wunsch, die psychologische Vir-

haben. Er gilt dadurch für den Begründer des eigentlichen Klosterlebens. Ist auch die ursprüngliche Form aus den mannichfachen Aufsätzen, die unter dem Namen der „regulae Pachomii“ zusammengefasst sind, nicht mehr festzustellen, so sind doch durch Palladius und Sozomenos wesentliche Bestandteile als schon aus dem Ende des vierten Jahrhunderts herrührend bezeugt [1]). Welche Erbsünden der ägyptischen Bevölkerung werden doch darin auch in den Klosterzellen vorausgesetzt, Lug, Trug, Spott, Diebstahl, und welche Cautelen für notwendig erachtet für das Zusammenleben! Keiner darf des Andern Zelle betreten: sie essen gemeinsam, aber ihre Häupter mit ihrer Capuze verhüllt, so dass sie nur den Tisch und die Schüssel, von der sie essen, aber nicht die Tischgenossen sehen können. Ihre Kleidung ein Fell über einer leinenen Tunika, von einem ledernen Gürtel zusammengehalten, ihre Capuzen aus rauhem, ungewalktem Tuch, unterschieden nur durch die Purpurstreifen, welche die verschiedenen Klassen bezeichneten und, nach der äthiopischen Regel, auch ein eingebranntes Kreuz trugen. Nur Sonnabend und Sonntags konnten sie ihre Felle ablegen und ihre Gürtel lösen; auch schlafen durften sie nur in ihren Kleidern, gegürtet und mit ihren Fellen, gleichsam eingesargt in Sesseln von Backsteinen,

---

tuosität des Pachomius zu preisen, ihren Grund hat. Einteilung in 24 Klassen nach den 24 Buchstaben des griechischen Alphabets ist für einen geborenen Kopten ein Unding, noch mehr die Art, wie diese Einteilung nach der Form der Buchstaben durchgeführt gewesen sein soll. Die Klasse Jota die Einfältigeren, ζ und ξ die σχολιοί, die Verschlagenen und Listigeren. Wie kommen die andern einundzwanzig Temperamente und ihre Buchstabenähnlichkeit heraus?

1) Hauptquellen: Pallad. hist. Laus. 38. Sozom. hist. eccl. III, 14. Die lateinische, angeblich von Hieronymus herrührende Uebersetzung bei Holsten, codex regularum I, 26—36; ich citire nach dem Abdruck im Anhang zur Leipziger Ausgabe (1733) der Werke des Joh. Cassianus, p. 816 sqq. Vgl. den Artikel von Mangold in Herzogs Realencyclopädie X, 760. — Eine wertvolle Bereicherung ist durch die Herausgabe der äthiopischen Uebersetzungen gegeben, die wir Dillmann verdanken (chrestomathia aethiopica 1866, p. 57—69), deren dritte Redaction eine ganz eigentümliche und, wie ich glauben möchte, ziemlich alte Form darstellt.

die ringsum verschlossen waren, zur Verhütung altägyptischer Greuel. Eine Elle Zwischenraum sollte zu jeder Zeit den Einen vom Andern trennen [1]). Auch Wahnsinnige fanden sich in den Nonnenklöstern in Tabenne; sie müssen doch nicht selten gewesen sein, denn es hatte sich eine feste Redensart gebildet, um sie vor den Besuchern zu verbergen, man sagte von ihnen, sie seien in der Küche [2]). Dass die Disciplin der Sclaven und der Frohnknechte, die Geissel und der Stock diesem altägyptischen Mönchtum nicht fern blieb, gegen Diebstahl, Flucht und Zanksucht, kann nicht auffallen und ist durch die Regeln bezeugt [3]). Wie muss es aber auch in den Klöstern auf der Tabenne mitunter ausgesehen haben, wenn die Nonnen sich die Fäuste ins Gesicht stiessen, eine der andern das Abspülwasser über den Kopf goss oder Senf in die Nase rieb [4]). Und dabei dennoch der Glaube, heiliger

---

[1]) Regula Pachomii 52: nemo in tenebris alteri loquatur. nullus cum altero dormiat. manum alterius nemo teneat sive ambulaverit, sive sederit aut steterit, uno cubito distet ab altero. 90. Si deprehensus fuerit aliquis de fratribus libenter cum pueris ridere et ludere et habere amicitias aetatis infirmae, tertio commonebitur, ut recedat ab eorum necessitudine. si non cessaverit, corripietur ut dignus est correptione severissima. 128. praepositus non imbrietur.

[2]) Pallad. hist. Laus. 42: dem heiligen Pitirum, der die Nonnen in Tabenne auffordert, sämmtlich vor ihm zu erscheinen, dem sie aber eine verbergen wollen: *λέγουσιν αὐτῷ· μίαν ἔχομεν σαλήν· ἐν τῷ μαγειρίῳ ἐστίν. οὕτω γὰρ ἐκεῖ καλοῦσι τὰς πασχούσας* (quae non sunt sanae mentis).

[3]) Regula Pachomii 87: qui habet pessimam consuetudinem, ut fratres suo sermone sollicitet, nach dreimaliger vergeblicher Ermahnung: separabunt eum extra monasterium, et verberabunt eum ante fores triginta novem; ausserdem zur Nahrung nur Wasser und Brod. 121: si in furto fuerit deprehensus, triginta novem verberabunt eum et fori dabunt ei edere panem et aquam tantum et opertum cilicio et cinere per singula orationum tempora cogent eum agere poenitentiam. eademque lex in fugitivis observabitur.

[4]) Pallad. hist. Laus. 42 die Geständnisse der Nonnen: *ἐγὼ αὐτὴν ὕβριζον σιωπῶσαν· καὶ πάλιν ἄλλη· ἐγὼ τοῦ πίνακος τὸ ἀπόπλυμα πολλάκις αὐτῇ κατέχεα· ἄλλη· πληγὰς αὐτῇ ἐγὼ ἔδωκα· καὶ ἑτέρα πάλιν· ἐγὼ ἤμην κονδύλους αὐτῇ ἐντριψαμένη· ἄλλη πάλιν· ἐγὼ πολλάκις τὴν ῥῖνα αὐτῆς ἐσινάπησα.*

zu sein als die Welt. „Wer einen Bruder", heisst es in der äthiopischen Regel, „bei seinem bürgerlichen Namen nennt" (wörtlich: bei dem Geschlecht seiner Erschaffung), „das ist eine grosse Verirrung im Hause der Heiligen. Denn es hat mir geoffenbart der Herr in Betreff dieses Dinges, dass sie gerichtet werden mit Feuer und Schwefel; und um dessentwillen spreche ich: er soll fasten vierzig Tage, und soll jeden Tag fünfhundert Mal niederfallen und sein Fasten soll sein bei Wasser und Brot." Dass alle natürliche Verwandtschaft als sündig galt, war notwendige Consequenz, wie Pachomius seine Schwester nie vor sich gelassen hat; es genüge ihr, zu wissen, dass er lebe. Er hat seine Mönche nur Eine Tugend gelehrt: den Gehorsam, aber den Gehorsam als Selbstzweck.

IX. Wenn wir die Anfänge des Mönchtums nicht dem Christentum, sondern der vergleichenden Religionsgeschichte zuweisen, und seinen ursprünglichen sittlichen und christlichen Gehalt sehr gering anschlagen, so sind wir auf den Einwurf gefasst, wie es denn eine so grosse Anziehungskraft auf die reichsten Geister des Zeitalters habe ausüben und so grosse Verehrung erwerben können. Die Antwort darauf ist eine doppelte: einmal, weil es innerhalb der Welt griechischer Bildung sich mit dem ethischen Grundzug aller idealistischen griechischen Philosophie verschmolz, und eine neue Gestalt gewann; der andere Grund, weil eine christliche Romanliteratur entstand, die das Mönchtum grade dadurch populär und heilig machte, dass sie alle Elemente altheidnischen Sagen- und Wunderglaubens in dasselbe hineintrug, und so die alten Mächte antiken religiösen Volkslebens in neuer Form fortwirken liess.

Man kann Basilius den Grossen, von Caesarea, als den Regenerator des Mönchtums für die griechische Welt bezeichnen, das durch ihn mit ganz neuen Motiven durchdrungen ward. Ihm war das Mönchtum nicht Unterdrückung, sondern Rückkehr zur Natur, und nicht Gegensatz, sondern Vollendung antiker Weisheit. Denn ihn hat in seine berühmte Retraite am Iris in Armenien nicht die Nachahmung der ägyptischen oder syrischen Eremiten geführt, deren er in

jener Zeit mit keinem Wort gedenkt, und die er vielleicht nie gesehen hat, trotz des traditionellen Glaubens auch unsrer modernen Kirchengeschichte [1]), vielmehr ein Zug innerlicher Verwandtschaft mit dem Geist antiker, stoischer Askese: es ist die Armut eines Zeno, Kleanthes, Diogenes, die er sich erwählt hat, die er bewundert, weil sie sich genügen lassen an der Natur [2]). Weltflüchtigkeit war ja auch einer der Grund-

[1]) Die Art, wie auch noch neueste Kirchenhistoriker das Leben des Basilius behandeln, ist recht lehrreich für die Decke des Traditionalismus, die noch über der alten Kirchengeschichte liegt. Man liest überall: „Basilius suchte die berühmtesten Asketen in Syrien, Palästina und Aegypten auf und war erstaunt über die Herrschaft, die sie über den Körper ausübten." So Klose, Herzogs Realencyclopädie I, 713. Gfrörer II, 1, 318. Schaff I, 1146. Alzog, Patrologie 223 u. s. w. Aber dieser ganze Asketenbesuch des Basilius beruht nur auf dem Misverständnis der älteren katholischen Historiker, auch Tillemonts und der Benedictiner (Tillemont, mém. eccl. IX, 24; die Vorrede der Benedictiner zu Greg. Naz. I, 93). Es handelt sich um die Reise, die Basilius kurz nach Vollendung seiner Studien und nach seiner Rückkehr aus Athen in seine kappadocische Heimat, unternommen hat. Wir haben darüber seine eigene Erzählung, im ersten seiner Briefe (opp. III, 69 ep. I) an Eustathius den Philosophen. Diesem, aber nicht den Asketen, ist er nachgezogen, nach Syrien, nach Alexandria, und zwar in einer philosophischen Stimmung, die noch im Zweifel war, ob die Welt von der τύχη oder der ἀνάγκη regiert werde; als er den Freund und Lehrer nicht fand, ist er nach Cäsarea zurückgekehrt. Das war um das Jahr 358. Auch Gregor von Nazianz, in der Gedächtnisrede auf seinen grösseren Freund, spricht von dieser Reise — der einzigen, die wir aus dem Leben des Basilius kennen — ohne jede weitere Betonung derselben, ohne jedes Wertlegen auf dieselbe für die Entwicklung des Basilius; ganz flüchtig geht er über die „ἐκδημίαι τινές" hinweg (Greg. Naz. I, 790). Dagegen was Basilius in späten Jahren einmal von seinem Kennenlernen der Asketen in Alexandria, Aegypten, Palästina, Coelesyrien und Mesopotamien gesagt hat, in bischöflicher Rhetorik (Opp. III, 337; ep. CCXXIII), das geht nur auf das Erfahren und Kennenlernen im Geist und durch Nachrichten. Denn im Euphrat- und Tigrisgebiet ist Basilius nie gewesen. Daher denn auch in den obengenannten Kirchengeschichten Mesopotamien und Coelesyrien, als zu unwahrscheinlich, immer ausgelassen ist; nur Tillemont ist ehrlich genug gewesen, es mit aufzunehmen.

[2]) Basil. III, 76, ep. IV geschrieben in der Wüste: Da lässt Basilius die Armut seine Gefährtin sprechen: ὅτι τούτῳ συνοικεῖν εἱλόμην ἐγώ, νῦν μὲν τὸν Ζήνωνα ἐπαινοῦντι . . νῦν δὲ τὸν Κλεάνθην . .

züge platonischer Ethik, namentlich in der Form, die sie im Neupythagoreismus gewonnen hatte. Aus diesem Geist des Altertums stammen die Reminiscenzen an die classische Welt, wenn Basilius seine Eremitage in Pontus vergleicht mit der Insel der Calypso, „ἣν δὴ πασῶν πλέον Ὅμηρος εἰς κάλλος θαυμάσας φαίνεται. Alkmaeon, nachdem er die Echinaden gefunden, ist nicht weiter in die Irre gegangen [1])." Dieser homerische Anhauch bezeichnet am treuesten die Empfindungen des Basilius, als er die lang ersehnte Ruhe in Berg- und Waldeseinsamkeit gefunden, viel wahrer, als die matten theologisch doctrinären Gedanken, die er vorher dem Jugendfreunde, Gregor von Nazianz, auseinander gesetzt hatte [2]). Die Stadt hat er verlassen, ihr Häusermeer und ihre Leidenschaften mit dem Gefühl eines Seekranken; sein Selbst wollte er wiederfinden. Und welch ein ganz anderer Geist lebt in der Klostercolonie am Iris, welch ein Familiengefühl zum Unterschied von der Vernichtung aller natürlichen Bande in den ägyptischen Klöstern! Die Mutter Emmelia, die Schwester Macrina, die Brüder sind bei ihm, und auch an einem dienenden Sclaven fehlt es in dem gemeinsamen Haushalt nicht [3]). Als man den ältesten Bruder, der die Zurückgezogenheit des Basilius geteilt, eines Tages todt von der Jagd zurückbrachte, da sank Emmelia vor Schmerz bewusstlos nieder, und mühsam gelang es der Tochter, die Mutter wieder aufzurichten [4]).

Grade die stürmische Unruhe einer an Kriegen und Gewalttaten so reichen Zeit, wie das halbe Jahrhundert von Julian bis Theodosius, rief naturgemäss den Gegensatz antiker Weltflucht hervor, und auch daraus erklärt sich die Anziehungskraft des Mönchtums für edlere Geister, die zudem Ekel empfanden vor einer verweichlichten, ihrem Untergang entgegeneilenden Cultur,

---

τὸν δὲ Διογένην οὐδὲ ἐπαύσατό ποτε θαυμάζων, τοῖς παρὰ τῆς φύσεως μόνοις ἀρκεῖσθαι φιλοτιμούμενον.

1) Basil. III, 93. 94 (ep. XIV).

2) Basil. III, 70 sqq. (ep. II).

3) Wie man aus dem dritten Brief ersieht.

4) Greg. Nyss. in der vita Macrinae bei Tillemont, mém. eccl. IX, 33.

an allem gleissnerischen Schein der vornehmen Welt. Gleich jenen Männern am Hofe zu Trier, von denen Augustin berichtet, die sich sagten: was erreichen wir mit all unserer Arbeit und Mühe? im besten Fall die unsichere Gunst des Kaisers; „amicus autem dei si voluero esse, ecce nunc fio“ [1]). Die Welt war den Männern jener Tage bitter verleidet worden, wie Basilius selbst von der Zeit seines Episcopats schreibt, er sei von so viel Spionen und falschen Freunden umgeben gewesen, dass er fast zum Menschenfeind geworden wäre, hätte ihn nicht Gottes Barmherzigkeit davor bewahrt; zuletzt habe er keinem Menschen mehr getraut [2]). Vor dieser Welt war das Kloster und die Wüste eine stille Zuflucht. Ja, es liegt ein sozusagen Rousseausches Element darin, wie Basilius und seine Freunde ihre Askese dachten, das sich auch in dem Natursinn wiederspiegelt, der die Schilderungen des Basilius weit über die Landschaftsmalerei der alten Welt hinaushebt. Vom vierzehnten Brief des Basilius und von seinen Homilien zum Hexaemeron hat schon Alexander von Humboldt [3]) gesagt: „es sprechen sich in dieser einfachen Schilderung der Landschaft und des Waldlebens Gefühle aus, welche sich mit denen der modernen Zeit inniger verschmelzen als alles, was uns aus dem griechischen und römischen Altertum überkommen ist“. Dieselbe, sentimental-schwermütige, der Natur zugewandte Stimmung tritt uns auch in Gregor von Nyssa entgegen. Das ist jenes Naturgefühl und jenes Leben in Natur-Einsamkeit und -Schönheit, welches auch in allen späteren Jahrhunderten dem Mönchtum seinen poetischen Reiz und idealen Glanz verliehen hat.

Es ist ein milder, massvoller Geist, der sich durch alle Aeusserungen des Basilius hindurchzieht, jeder Ueberspannung feind. Besonders ansprechend in der herzlichen Ermahnung an Chilon, seinen Jünger [4]), in dieser Verbindung antik-

---

1) Augustin. confessiones VIII, 15.

2) Basil. III, 338 (ep. 223).

3) In der bekannten Stelle im 2. Band des Kosmos, S. 27 ff.

4) Basilius III, 125 (ep. XLII): „*μὴ εὐθέως εἰς ἀκρότητα ἀσκήσεως ἐκτείνῃς σεαυτόν· . . . κρεῖσσον γὰρ ἡ κατ' ὀλίγον προκοπή . . . καὶ ἵνα τί μακρολογῶ; ὅπου γε καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἐσταυρώθη ὑπὲρ*

asketischer und wahrhaft christlicher Motive, die Selbstbeherrschung als Nachbild der Geduld und des Leidens Christi. Freilich auch für ihn das Ebenbild Gottes bestehend in der ἀπάθεια[1])! Vor allem hat Basilius gewarnt vor dem einsiedlerischen Leben, als vor dem ἀμάρτυρος βίος, und wohl hauptsächlich durch seinen Einfluss ist in der griechischen Welt diese älteste Form des Mönchtums überwunden worden, als die nicht frei sei von bösem Verdacht[2]). Die Mönchsgesellschaft, die er als Bischof in der Nähe seines Cäsarea gegründet hat, um 375, unter viel Anfechtung, als ob er etwas ganz neues einführen wolle, sollte der bürgerlichen Welt nicht fremd gegenüberstehen. Das ist einer der Gedanken des apologetischen Sendschreibens, das er damals verfasst hat: περὶ τελειότητος βίου μοναχῶν[3]). Wenn Spittler einmal vom Mönchswesen sagt, dass der Mensch in der Einöde zum Tier werde und diese Heiligen die Metamorphose beschleunigt hätten, weil sie sich wenigstens den Teufel zum Gesellschafter in die Einöde mitnahmen, so steht Basilius auch dadurch über dieser Metamorphose, weil bei ihm noch nichts von dem Dämonenunwesen der Mönchsnacht sich findet, die nur zu bald in der Kirche hereinbrach. Der πονηρὸς δαίμων, von dem Basilius wohl gelegentlich redet, ist bei ihm noch nicht unterschieden von dem Dämon eines Aeschylus, Euripides, oder von dem Heliodors in dessen äthiopischen Geschichten[4]). Auch bei Basilius ist die Welt noch nicht angefüllt vom Teufelsspuk und Trug der vita Antonii[5]).

ἡμῶν ἵνα τῷ ἑαυτοῦ θανάτῳ ἡμᾶς ζωοποιήσῃ καὶ πάντας ἡμᾶς πρὸς ὑπομονὴν ἀλείφῃ καὶ ἑλκύσῃ· γνήσιος εὑρεθῆναι ἀγωνίζομαι, ἀνάξιον ἐμαυτὸν κρίνας τῶν τοῦ κόσμου καλῶν πλὴν ἀλλ' οὐδὲ ἐγὼ δι' τὸν κόσμον, ἀλλ' ὁ κόσμος δι' ἐμέ.

1) Im sermo asceticus II, 318: ὁ γὰρ τὸ ἀπαθὲς τῆς θείας φύσεως ἐφ' ἑαυτοῦ μιμησάμενος. . . .

2) Vgl. Basil. III, 433 (ep. 295) und sermo VIII: ἐμμάρτυρον γὰρ εἶναι προσήκει τὸν τοιοῦτον βίον ὡς ἂν ἐκτὸς εἴη πονηρᾶς ὑποψίας.

3) Basil. III, 98 (ep. XXII), vgl. Baur, Christentum des 4. bis 6. Jahrhunderts, S. 301.

4) Vgl. Rohde a. a. O., 435.

5) Man mag von Basilius einen Blick werfen auf seinen Freund,

Aus solcher Schule und solchem Geist sind wohl Männer hervorgegangen von heroischer Selbstbeherrschung und Bedürfnislosigkeit, geschaffen, die Welt zu überwinden. Asketen, wie Chrysostomus, dem Basilius gleich ein Freund und Schüler des Libanius, oder wie die ἀδελφοὶ μακροί, wie Isidorus von Pelusium mögen wohl einer Zeichnung wert sein, wie sie Burckhardt entworfen [1]). Dort hat sich auch ein Leben im Geist hindurchgerungen, in welchem die enthustiastische Mystik und Ethik des Neuplatonismus ihre christliche Erneuerung und Verklärung gefunden und in den Schriften, die den Namen des Dionysius Areopagita tragen, eine durch Jahrhunderte reichende tiefgreifende Einwirkung auf die christliche Kirche ausgeübt hat.

X. Doch, wenn irgendwo gilt hier der Spruch antiker Mysterien: ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι. Und jene Mönche, die kaum ein Menschenalter nach Basilius, während der Fastenzeit des Jahres 415 in der Basilica Caesarea in Alexandria unter Anführung eines Klerikers der Hypatia das Gewand heruntergerissen, sie mit Scherben zerschnitten und gliedweise in Stücken gehauen, die Glieder verbrannt haben [2]), — jene Anthropomorphiten der sketischen Wüste, die das Haus des Theophilus von Alexandria stürmten, bis er in ihnen das Ebenbild Gottes sah, oder jenes alexandrinische Mönchsgefolge des Dioscur, das in der Marien-

---

Gregor von Nazianz, der freilich, wie er immer in Ekstase war, auch sein Mönchtum fanatischer liebte. Daher seine Dichtungen über die Marter und Wunder der palästinischen Anachoreten, mit ihren eisernen Ketten an den Füssen, ihrem zwanzigtägigen Fasten in den Höhlen, wie sie unbeweglich auf dem Oelberg stehen bis zu ihrem Tode oder wie Raben ihre Bissen teilen u. a. Vgl. Greg. Naz. opp. ed. Ben. II, 999.

1) Burckhardt, Zeit Constantin's d. Gr., S. 432, gegen eine gewisse Kritik vom Standpunkte des modernen geschäftigen Treibens aus, die nicht im Stande sei, „die geistigen Mächte auch nur zu ahnen, die jene Riesennaturen in die Wüste trieben. Jene Einsiedler sind es gewesen, die dem ganzen geistlichen Stand der folgenden Jahrhunderte die höhere ascetische Haltung des Lebens oder doch den Anspruch darauf mitteilten."

2) Socrates hist. eccl. VII, 15.

kirche zu Ephesus den Flavian mit Füssen zu Tode getreten, überhaupt die Massen, denen das Kloster alsbald nur die bequemste Form sorgenloser Verpflegung war, mit dem Geruch der Heiligkeit und dem Selbstbetrug ihrer vermeinten höheren Tugend, — diese sind aus anderen Schichten hervorgegangen. In Betracht kommen sie für das fünfte Jahrhundert nur als die Trabanten und Freicorps der Hierarchie in den kirchlichen Parteikämpfen und in der Vernichtung der Denkmale heidnischer Culte. Aber die Literatur, die sich an sie angeschlossen, darf ein allgemeineres, culturgeschichtliches Interesse in Anspruch nehmen. Denn in ihr stellt sich die Fortsetzung des antiken Romans und die Grundlage der kirchlichen Volksdichtungen des Mittelalters dar.

Als die griechische Romandichtung, gleichzeitig mit dem untergehenden Heidentum, „das nun einmal die eigentliche Welt der Kunst war", im Zeitalter Theodosius des Grossen ihre künstlerisch gestaltende Kraft erschöpft hatte, sind die einzelnen Elemente derselben, wie sie im Volke lebten, in diese christliche Mönchs- und Heiligenlegende übergegangen, und die ganze Wunder- und Zauberwelt der vita Antonii, wie der unübersehbaren Reihe der „vitae patrum", die mit den bewussten Dichtungen des Hieronymus, den mehr sagenhaften der Historia Lausiaca beginnen, ist nur durch die hineingesetzten christlichen Coulissen und Decorationen von der phantastischen Fabelwelt des vorchristlichen griechischen Romans unterschieden. Der Nachweis im Einzelnen, wie sich der letztere in der christlichen Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts fortgesetzt hat[1]), überschreitet die Grenzen der vorliegenden Skizze, und lässt sich genügend auch nur in dem grossen Zusammenhange führen, der die antiken Grundlagen und Beziehungen auf allen Gebieten der

[1]) und unabsichtlich im grossen und ganzen das durchgeführt, was zuerst in den Clementinischen Homilien, vielleicht auch im Pastor Hermae im zweiten Jahrhundert versucht worden ist, „dem Schema des heidnischen Abenteuerromans einen christlichen Inhalt zu geben", wie Rohde, S. 476, sicherlich geschichtlich zutreffender als moderne dogmatisirende Kirchengeschichte die Stellung der Clementinen angedeutet hat.

katholischen Kirche jener Tage darlegt. Aber an einigen Beispielen mögen wir auch hier nicht vorübergehen.

Die paradisische Oase in der Thebais, die Rufinus entdeckt haben will, deren Mönche in seliger Ruhe, von keiner Krankheit betroffen, in ungeschwächter Jugendkraft ihre Gebete und Wunder verrichten, ihren Tod vorhersagen und dann fröhlich abscheiden [1]), hat schon vor Cäsar und Augustus Jambulos gefunden in seiner Wunderinsel, mit ihren erquickenden Quellen, ihren blühenden Wiesen, ihren ohne Krankheit bis ins hundertfünfzigste Jahr lebenden Menschen, die sanft hinüberschlummern unter dem betäubenden Duft des Mandragorabaums [2]). Die wunderbare Rettung aus dem Scheiterhaufen, die dem heiligen Kopres zu Teil wird, hat schon ein Jahrhundert zuvor der Held der Ephesischen Geschichten des Xenophon erfahren, den der Sonnengott rettet, als er schon ans Kreuz gebunden, und hernach mitten aus dem brennenden Scheiterhaufen heraus [3]). Auch die anderen Bewahrungen in grossen Gefahren sind ganz nach den Schablonen der heidnischen Dichtungen des dritten, vierten Jahrhunderts gezeichnet [4]). Gleichermassen stammen die Wunder dieser Asketen aus der antiken Mythographie. Die Metamorphosen, die Macarius vollbringt (vgl. oben S. 26), sind schon in den heidnischen Sammlungen der

---

[1]) Rufinus historia monachorum 17: „intrinsecus putei plures, horti irrigni, omnium quoque pomorum arborumque paradisi.“ Die Mönche „animi virtutibus pollentes, ut omnes signa faciant: et quod vere omnium mirificum signum sit, nullus eorum aegritudinem cujusquam infirmitatis incurrit, sed cum unicuique vitae finis affuerit, omnimodis praenoscens et indicans ceteris fratribus suis de suo exitu atque omnibus vale dicens, ad hoc ipsum recubans, spiritum laetus emittit.“

[2]) Rohde a. a. O., S. 227ff. Dass die Insulaner des Jambulos sich freiwillig den Tod geben, nach dem Vorbild der stoischen Weisen, konnte in der christlichen Dichtung natürlich nicht beibehalten werden; geblieben ist nur das glückliche und vorhergewusste, wenn auch nicht selbstbestimmte Ende.

[3]) Vgl. Rohde a. a. O., S. 384ff.

[4]) Man vergleiche z. B. die Erzählung Palladius hist. Laus. 148sqq. über die Art, wie sich eine christliche Jungfrau in einem öffentlichen Haus zu schützen weiss und wie sie gerettet wird, mit der gleichen Lage und Befreiung der Tharsia bei Apollonius von Tyrus (Rohde 410) und der Antheia in den Ephesischen Geschichten (Rohde 387).

Paradoxa erzählt. Auf inständiges Gebet der Galatea wandelt Leto deren Tochter in einen Jüngling; dess zu Ehren die Phaistier auf Creta die ἐκδύσια feierten [1]). Poseidon erfüllt die Bitte der Tochter des Lapithenfürsten Elatos, verwandelt sie in einen Mann, um sie unverwundbar zu machen; die καινίς wird zum καινεύς [2]). Und auch die historische Sorgfalt und Akribie, mit welcher diese antiken Berichte ihre Transsubstantiationsmirakel ausstatten, lässt an scheinbarer Sicherheit nichts zu wünschen übrig gegenüber den historischen Datirungen der christlichen Romane [3]); die Heiden konnten sich auf ihre Kaiser berufen, etwa auf den Altar, den Kaiser Claudius auf dem Capitol dem Zeus Alexikakos errichtet, zum Andenken an die Tat, die zu Antiochien geschehen, wo die unsäglichen Schmerzen einer Braut endlich ihre Erklärung in den männlichen Gliedern fanden, die dem Mädchen gewachsen waren. Todtenerweckungen haben schon die Neuplatoniker ihren Magiern und Weisen zugeschrieben, wie Philostratus dem Apollonius von Tyana, Jamblichus seinen Chaldäern [4]). Nur die tückische Gewalt der Tyche, dieses „leitenden Dämons" des späteren Hellenismus und seiner Fabelwelt, ist für die christliche in das ebenso unberechenbare neidische, boshafte Reich der Dämonen umgewandelt, zu dem freilich auch die antiken Wald- und Feldgötter ihr Bild und Mythus beigesteuert haben. Noch nicht bei Athanasius und Basilius, welche auch die Macht der Tyche noch unter den Gesichts-

---

1) Antonius Liberalis, bei Westermann, mythographi 217 sqq. Leto: *μετέβαλε τὴν φύσιν τῆς παιδὸς εἰς κόρον. ταύτης ἔτι μέμνηνται τῆς μεταβολῆς Φαίστιοι καὶ θύουσι Φυτίῃ Λητοῖ ἥτις ἔφυσε μήδεα τῇ κόρῃ.*

2) Phlegon Trallianus 5, bei Westermann, paradoxographi 130 sqq.; vgl. c. 4 das ähnliche Wunder des Tiresias, auf Apollos Rat.

3) Phlegon Trallianus 6. Man kann gar nicht scheinbar genauer datiren: *ἄρχοντος Ἀθήνησιν Ἀντιπάτρου, ὑπατευόντων ἐν Ῥώμῃ Μάρκου Βινικίου καὶ Τίτου Στασιλιτίου Ταύρου, τοῦ Κουρβίνου ἐπικληθέντος.* Am vierten Tage: *σὺν μεγάλῃ οἰμωγῇ ἀνακραγούσης, ἄφνω αὐτῇ ἀρσενικὰ μόρια προέπεσε . . . μετὰ δὲ χρόνον εἰς Ῥώμην ἀνηνέχθη πρὸς Κλαύδιον Καίσαρα κτλ.*

4) Vgl. Rohde 368; auch die gewiss zutreffende Anm. 5.

punkt der Frage nach dem Weltgesetz stellten; erst Hieronymus und seines Gleichen haben sich ein ungewolltes Verdienst um die vergleichende Mythologie erworben. Unwillkürlich aber erinnert man sich bei dem bunten und möglichst barock costümirten Getümmel der von den Dämonen Besessenen an verwandte Monstra griechischer, an der indischen genährter Phantasie; ist nicht jenes „τάγμα δαιμονίων πύρινον", das alles Genossene in Dampf und Rauch verwandelt [1]), nur der Antipode des indischen Büssers, der, mit den Füssen an einem Baum hängend, nur von eingeatmetem Rauche lebt? oder der ἄστομοι des Megasthenes, die sich nur vom Duft der Blumen und Braten nähren [2])?

Mit dem griechischen Roman teilen die vitae patrum den eintönigen, schablonenartigen Charakter der Erzählung, bei der sich selten unterscheiden lässt, was bewusste Erfindung, was unbesehen aufgenommene Sage ist. Der Legende aber hat sich alsbald die theologische Doctrin bemächtigt, und die vierundzwanzig collationes patrum des Johannes Cassianus verhalten sich zu Rufinus und Aehnlichen wie der Tendenzroman zur Volkspoesie. Des Cassianus oberägyptische Schilderungen mit ihren mythischen Städten und Höhlen, wo uralte Greise, die kaum noch herankriechen können, aus Cicero de fato citiren und über griechische Philosophie discutiren [3]), werden nach demselben Gesetz beurteilt werden müssen, das Hercher für die geographischen Erdichtungen Homers und der Diaskeuasten, Rohde für die principienmässig ausgemalten Utopien eines Jambulos und Anderer nachgewiesen hat. Die Dialoge selbst aber bei Cassian sind nur Darlegungen seiner eignen dogmatischen Ansichten, seiner Stellung zu den Fragen des augustinisch-pelagianischen Zeitalters, den Einsiedlern in den Mund gelegt; daneben ein System der Askese, welches die Grundlage aller mönchischen Tugend in die „discretio" setzt [4]), bei verhältnismässig besonnener Fassung

---

1) Palladius hist. Laus. 19. 20.
2) Vgl. Rohde 178.
3) Vgl. die ganze Coll. XI; XIII, 5 u. a.
4) coll. II, 2.

des Wertes dieser Askese [1]) und gelegentlicher rationaler Deutung des Dämonenglaubens [2]). Die Söhne Gottes (1 Mos. 6) sind die Sethiten, die Töchter der Menschen die Töchter Cains, weil: „nullo modo credendum est, spirituales naturas coire cum feminis carnaliter posse“ [3]). Aber auch bei Cassian fährt der Teufel mit Schwefelgeruch aus dem Schooss des Serapion aus, nach dessen eigner Erzählung [4]).

XI. Die Nachbildungen des ägyptischen Mönchtums in Palästina, ferner in Armenien, Paphlagonien und Pontus (unter dem Einfluss des Eustathius von Sebaste), die weiteren Verzweigungen im römischen Asien können kaum ein selbständiges Interesse beanspruchen, und mögen hier übergangen werden. Aber wir können nicht umhin, noch auf das Abendland einen Blick zu werfen. Das occidentalische Mönchtum, entstanden, wie früher nachgewiesen, erst um die achtziger Jahre des vierten Jahrhunderts, trägt ursprüngliche Zeichen genug der nur äusserlichen Umwandlung heidnischen Wesens in christliche Formen. Hat doch Hieronymus selbst, allerdings zu einer Zeit, wo er über den römischen Klerus nicht boshaft genug reden konnte, die ersten italienischen Mönche mit ihren weibischen Trachten als grobe Heuchler und Schlemmer gebrandmarkt [5]).

---

[1]) coll. I, 10: corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem, quae sine dubio caritas intelligitur, ad omnia utilis est.

[2]) coll. VII, 27 wird der Abt Moses, eine der Autoritäten des Cassian, der sehr weise über die „discretio“ vorträgt, von Macarius dafür, dass er vorschnell ein Wort gegen ihn gesprochen, damit bestraft, dass er Kot isst: „tam dico confestim est traditus daemoni ut humanas egestiones ori suo ab eo suppletas ingereret.“ Läge solcher plötzlichen Wandlung aus hoher Speculation ins Tierische eine Tatsache zu Grunde, wie müsste man sich den Geist dieses Mönchtums an den Grenzen des Wahnsinns denken! aber das Ganze ist nur eine theoretische Erfindung, um zu zeigen, dass wer schon auf Erden bestraft werde, die Hoffnung hegen dürfe einer Verschonung im Jenseits und umgekehrt. Vgl. coll. VII, 31.

[3]) coll. VIII, 21.

[4]) coll. II, 11.

[5]) In dem um 385 in Rom geschriebenen Brief „de custodia virginitatis“, wo er von dem genus deterrimum atque neglectum spricht, quod in nostra provincia aut solum aut primum est. apud

Aber wie äusserlich und schauspielerisch, nur auf den Schein achtend, hat nicht auch Paulinus von Nola, der Freund und Zeitgenosse Augustins, asketische Tugend gedacht [1]), er, der noch ganz nach altheidnischer Sitte sich dem heiligen Felix weiht, indem er den Erstlingsflaum seines Bartes an dessen Grabe niederlegt. Am Mönchtum hat er vor allem das Staunen und die Devotion gepriesen, die es bei den Zeitgenossen fand, wie er über den Besuch der heiligen Melania, der Freundin des Rufinus, declamirt: „die Reichen bewunderten die arme Heilige. Die Söhne in seidnen Kleidern und nach ihrem Geschlecht in Stola oder Toga zu glänzen gewohnt, freuten sich, ihr Unterkleid, welches wie aus dickem Schilf geflochten war, und ihren ärmlichen Mantel mit der Hand berühren und ihre Kleider von Pelzwerk, Gold und künstlicher Arbeit zu ihren Füssen hinlegen zu können, damit sie dieselben berühre; denn sie glaubten, von der Befleckung ihres Reichtums geheilt zu werden, wenn sie von dem Staube ihrer Fusssohlen bedeckt würden [2])." Es ist dieselbe heidnische Zauberwelt, welche die Staffage seiner Natalitien des heiligen Felix bildet, der, durch einen Engel befreit, seinen todten Bischof durch die Traube von einem Wunderbaum zum Leben zurückruft. Während einer Verfolgung flüchtet sich dieser heilige Felix in eine Höhle, die durch eine Spinne alsbald dicht zugesponnen wird. Am Abend verlässt er diese Zufluchtsstätte, verbirgt sich in einer ausgetrockneten Cisterne

hos affectata sunt omnia, laxae manicae, caligae follicantes, vestis crassior, visitatio virginum, detrectatio clericorum, et si quando dies festus venerit, saturantur ad vomitum.

1) Welche fromme Eitelkeit und Selbstgerechtigkeit spiegelt sich nicht in der Art, wie Paulinus von Nola in seiner Predigt „de gazophylacio" zur Wohltätigkeit auffordert: „plurimi te exspectant et in adventum tuum pendent" (ähnlich wie die Clienten) „circumspicientes, quando te videant. Aliud est, quando tu solus oras pro te et aliud, quando multitudo pro te apud deum trepidat. Tu taces et cum taces, illi pro te clamant. Et vident te et arrident. Inveniunt te et salutant . . . . in omnibus ecclesiis pro te rogant, in omnibus plateis tibi gratulantur, et in locis singulis ad commemorationem tui nominis eriguntur, benedicentes dominum, et absentem te in suis manibus osculantur!"

2) Buse, Paulinus von Nola I, 342.

sechs Monate hindurch, und wird während dieses ganzen halben Jahres von einer Frau erhalten, die, ihr selbst unbewusst, in der Ekstase ihm die Speisen zuträgt. Durch Tau-Wolken, die ihm Christus zusendet, wird sein Durst gestillt[1]).

XII. Ein segensreiches Element des Culturlebens ward das Mönchtum erst durch den heiligen Benedict und die Benedictiner des beginnenden Mittelalters. Arbeit war in keiner der älteren Vorschriften als eine feststehende Tagesaufgabe vorgeschrieben; auch die Regeln des Pachomius enthalten nur Ein Hauptgebot: Schriftmeditation, Gebet und Gottesdienst. Sie setzen zwar Anfertigung von Körben aus Nilschilf und Verarbeitung von Palmenzweigen voraus, aber, wie es scheint, nur zum eignen Gebrauch der Klostergenossen. Eine Verwertung im Sinne der Industrie kennen sie nicht[2]). Die Heimat des ersten Mönchtums blieb die Wüste. Erst die Benedictiner haben Wüsteneien und Urwälder in Ackerland umgewandelt und neue Heimaten der Menschheit geschaffen. Sie haben das unverbrüchliche Gelübde an die Stelle der ursprünglichen Ungebundenheit gesetzt. Concentration, Organisation und römisch-hierarchische Bedeutung hat das Mönchtum durch Clugny und Citeaux gefunden. Zu einer religiösen Macht aber ist es erst durch den heiligen Franciscus geworden, und durch jene Klöster, in denen die erblühende deutsche Mystik dem christlichen Leben neue Gestalt und Inhalt gewann. Das war der Geist, aus welchem in der Augustinerzelle zu Wittenberg Luther sein Büchlein geschrieben hat „Von der Freiheit eines Christenmenschen".

---

1) Viel zu matt behandelt dies alles Ebert, christlich-lateinische Literatur 291 als „nicht ohne sagenhafte poetische Reize".

2) Die 60. Regel: ad officinas diversarum artium soli pergant praepositi, ut accipiant, quod necessarium est, bezieht sich offenbar nur auf Einkäufe der Bedürfnisse des Klosters, nicht auf Handelsgeschäfte. Danach modificirt sich Burckhardt, Zeit Constantin's 442.

Ueber den Verfasser der Schrift „Von der Wohltat Christi".

Von
Lic. Dr. **Karl Benrath**
in Bonn.

Vorbemerkung.

In dem Januarhefte der „Rivista Cristiana" 1876 und zugleich in einem etwas später zum Abdruck gelangten Artikel der Berliner Nationalzeitung hatte ich den obigen Gegenstand kurz behandelt. Darauf ist von Jules Bonnet (Riv. Crist. III, 1876) gegen meine Ausführungen Einsprache erhoben worden. Dieser Gelehrte sagt in einem an den Herausgeber der Florentiner Zeitschrift gerichteten Briefe: „J'ai lu avec toute l'attention qu'il mérite l'article de votre savant collaborateur, M. Karl Benrath, sur la question tant controversée relative à l'auteur du ‚Benefizio'. Avec le plus récent éditeur de ce célèbre opuscule, M. Churchill Babington et contrairement à l'opinion soutenue par Leopold Ranke, je n'ai point hésité à attribuer cet écrit à Paleario. L'éloquent accusé de Sienne, le touchant martyr du Pont Saint-Ange, m'a paru le seul auteur possible du livre qui résume toute sa théologie et dont il assume courageusement la responsabilité devant ses juges. En dépit des doutes exprimés par M. Benrath, je demeure très frappé des singulières concordances qui existent entre le passage tant de fois cité du plaidoyer de Sienne et le „Benefizio" publié la même année (1542) en langue toscane, avec de nombreux témoignages empruntés à ces mêmes Pères dont je retrouve les noms dans la défense de Paleario. „Si", disais-je en 1863, „il n'est pas l'auteur du ‚Benefizio', à quel autre opuscule Italien du 16me siècle peuvent s'appliquer les déclarations si nettes et si catégoriques de son discours?" C'est à cette question que M. Benrath croit pouvoir répondre victorieusement, par une note de M. le professeur De Leva qui déclare avoir vu à la

Bibliothèque de Saint Pierre aux Liens un manuscrit contenant un extrait du procès de Paleario, dans lequel on lit que l'ouvrage incriminé avait pour titre: della pienezza, sufficienza et satisfatione della passione di Cristo (Storia documentata di Carlo V., t. III, p. 368—369). Vous l'avouerai-je, Monsieur, malgré l'autorité qui s'attache à l'opinion du docte professeur de Padoue, j'ai peine à voir un titre dans la phrase redondante et confuse que je viens de transcrire. Elle contraste par trop avec la noble formule qui revient sans cesse sous la plume de Paleario pour exprimer son dogme favori, celui de la redemption: „Beneficium sanguinis Christi". Le nouveau titre qu'on allègue, sur la foi d'un racconteur inconnu, ne serait-il pas plutôt un résumé, une caracteristique, plus on moins correcte, qui s'applique d'ailleurs parfaitement au ‚Benefizio'? Pour que la conjecture de M. De Leva devînt une certitude, il faudrait que le mysterieux écrit désigné dans le codex de Saint Pierre aux Liens (rarissima avis!) fût produit au grand jour et que de plus il correspondît aussi bien che le „Benefizio" aux indications fournies dans le discours de Sienne. Tant que cette double condition n'est pas remplie, la réserve semble commandée aux écrivains, qui, placés entre les *on dit* si divers du 16me siècle et les conjectures d'une époque ultérieure, croient avoir adopté la thèse plus plausible et n'entendent pas lâcher la proie pour l'ombre. . ."

Dieser Brief wurde seitens des Herausgebers der „Rivista Cristiana", da ich mich selbst etwas weit entfernt, nämlich in Dublin mit der Untersuchung der im Trinity College aufbewahrten Inquisitionsmanuscripte beschäftigt, befand, zunächst an den mir befreundeten Professor Giuseppe De Leva in Padua gesandt. De Leva war insofern direkt bei der Angelegenheit beteiligt, als ich eben nach seinem Vorgange das „mystérieux écrit" citirt hatte. De Leva erwiederte nun in einem Schreiben vom 23. Februar (s. a. a. O., S. 90—92), dass er gern bereit sei, mich in dieser Frage zu vertreten, dass er jedoch der Ansicht sei, meine Ausführungen bedürften keiner weiteren Erklärung. Dagegen hebt er noch ein Dreifaches hervor: Erstens, dass die damalige allgemeine Unbekanntschaft mit dem Verfasser des „Benefizio" unerklärlich sei, wenn angenommen werde, eben das „Benefizio" sei die Schrift, zu der Paleario sich so männlich in seiner Verteidigungsrede selbst bekannt hatte. Zweitens, dass nicht ein „on-dit" oder vage Gerüchte den wahren Verfasser des Büchleins bezeichnen, sondern Leute, die sehr gut über die Sache Bescheid wissen, und zwar mit voller Bestimmtheit. Drittens, dass in jenem Manuscripte von S. Pietro in Vinculi die andere Schrift „Della pienezza, sufficienza et satisfatione della passione

di Cristo" dem Paleario nicht beigelegt werde von einem „rapporteur inconnu", sondern seitens des Inquisitionstribunales und auf Grund von Zeugenaussagen vor den Richtern.

Ich möchte noch Eins hinzufügen, um den Gang der folgenden Untersuchung zu kennzeichnen. Herr Bonnet stützt sich hauptsächlich darauf, dass uns keine andere Schrift aus jener Zeit bekannt sei, auf deren Inhalt dasjenige passe, was Paleario in seiner Rede als in seiner eignen Schrift enthalten erwähnt. Bei der Unvollständigkeit, die unserer Kenntnis der literarischen Erzeugnisse jener Periode und Bewegung immer noch anhaftet, würde ein solches Moment auch dann nur von relativem Werte sein, wenn wir den Fingerzeig des von De Leva angezogenen Manuscriptes entbehrten. Die Frage ist eben nicht: ob sich in dem „Benefizio di Cristo" gewisse Gedankengänge wiederfinden, von denen Paleario's Rede uns sagt, dass sie auch in seiner eignen Schrift vorhanden waren — denn bei der Eigentümlichkeit des beiderseits behandelten Stoffes ist das gar nicht anders zu erwarten. Sondern die Frage geht dahin: ob die Summe aller hier in Betracht kommenden Momente uns erlaubt, bez. zwingt, das „Benefizio" als mit der von Paleario verfassten Schrift identisch zu betrachten. Diese Frage soll nun im folgenden einer abermaligen Prüfung unterworfen werden, die auch eine Reihe von Momenten berücksichtigt, welche bei der kürzeren Darlegung nicht zu ihrem Rechte kommen konnten.

Wenn man die Prozessacten mustert, welche uns bisher aus den ersten Jahrzehnten der Tätigkeit der römischen Inquisition im sechzehnten Jahrhundert zugänglich gewesen sind, und wenn man damit die zahlreichen Schlussurteile solcher Prozesse vergleicht, wie sie sich in den Inquisitions-Acten in der Bibliothek des Trinity-College in Dublin dem Studium darbieten, so wird man überrascht sein von der oft wörtlich übereinstimmenden Gleichartigkeit der Anklagen, wie sie seitens des Inquisitionstribunales gegen die vor ihm stehenden „Häretiker" erhoben wurden. Obgleich die reformatorische Bewegung in Italien keineswegs einen ähnlichen dominirenden Mittelpunkt gefunden hatte, wie dies bei der deutschen mit Wittenberg, der schweizerischen mit Zürich und der französischen mit Genf der Fall war, so sind doch die her-

vorragendsten evangelischen Lehren, die von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Ohnmacht des Menschen, durch seine Werke die Seligkeit zu erwerben, die von dem alleinigen Ansehen der heiligen Schrift gegenüber der Tradition, dann der Gegensatz gegen Papsttum und Priestertum, gegen Transsubstantiation und Lehre vom Fegfeuer und eine Reihe von anderen Punkten so entschieden und so gleichmässig innerhalb der evangelischen Bewegung in Italien ausgebildet worden, dass man fast den Eindruck bekommt, als hätte man es hier mit einer in sich zusammengeschlossenen theologischen Schule und nicht mit einer an den verschiedensten Orten fast gleichzeitig zutage tretenden Reaction des christlichen Volksgeistes zu tun. Es ist bemerkenswert und mag wohl damit in ursächlichem Zusammenhange stehen, dass die reformatorische Bewegung in Italien sich mit einer verhältnismässig geringen Anzahl von literarischen Erzeugnissen, in denen die alle Welt bewegenden Fragen erörtert wurden, begnügt hat. Durch eine beispiellos erfolgreiche Tätigkeit der Inquisition nach dieser Seite hin sind dann auf uns von den wenigen nur die wenigsten gekommen, und in vielen Fällen sind es eben die Verzeichnisse der durch die Inquisition auf das strengste geübten Büchercensur, welchen wir die einzige Notiz über italienische reformatorische Schriften verdanken. Da nun das Lesen, ja schon der blosse Besitz eines solchen Buches einen schwerwiegenden Anklagepunkt vor dem Tribunale der Inquisition bildete, so ist es erklärlich, dass dasselbe auch in den Prozessacten und insbesondere in den Schlussurteilen als solcher begegnet und bei der Verurteilung des Angeklagten mit ins Gewicht fällt. Und da ist es denn vor allem eine Schrift, welche in den Händen der meisten gewesen ist, die von der Inquisition verurteilt worden sind, und die einen weitreichenden Einfluss auf die ganze evangelische Bewegung in Italien gehabt hat, nämlich der Traktat „Von der Wohltat des Todes Christi".

Die wunderbare Geschichte dieser Schrift ist bekannt. Zu Vergerio's Zeiten, also in den vierziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts, in mehr als vierzigtausend Exemplaren allein von Venedig aus durch Italien verbreitet, ist sie durch

die Inquisition später mit solchem Erfolge aufgesucht und überall vernichtet worden, dass es bereits im vorigen Jahrhundert als unmöglich galt, ein Exemplar der Schrift aufzufinden, und dass in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts ein Ranke sie als völlig verschwunden und unauffindbar bezeichnen zu müssen glaubte. Aber ein günstiges Geschick hat das Büchlein doch wieder an das Licht gebracht. Nachdem eine Uebersetzung in das Englische von Mr. Ayre aufgefunden und 1847 veröffentlicht worden war, gelang es 1855, das italienische Original in Cambridge zu entdecken und zur allgemeinen Kenntnis zu bringen.

Das treffliche, aber namenlose Büchlein hat nun, indem es zum zweiten Male in zahlreichen Ausgaben und Uebersetzungen seinen Lauf durch die Welt nahm, dem gelehrten Publikum die Frage gestellt, wer als sein Verfasser zu betrachten sei? Und auf diese Frage hat vor allem der erste Herausgeber des neu aufgefundenen Originales, Herr Churchill Babington, freilich nicht ohne Reserve, die Antwort erteilt: Aonio Paleario — eine Entscheidung, welche von ihm mit Aufwand grosser Gelehrsamkeit verteidigt und von den Meisten als massgebend angenommen worden ist, nachdem sie bereits im vorigen Jahrhundert durch J. G. Schelhorn, den gelehrten Bibliothekar in Memmingen, gegeben und begründet worden war. Einige Daten, welche erst in den letzten Jahren bekannt geworden sind, machen es möglich, die Frage jetzt mit Zuverlässigkeit zu beantworten. Wie aber auch das Endresultat beschaffen sein möge — eine abermalige Untersuchung wird sich der Mühe nicht entschlagen dürfen, die von Schelhorn und zuletzt von Babington vorgebrachten Beweismittel auf das genaueste zu prüfen.

Schelhorn geht zunächst in dem ersten Bande der Amoenitates Historiae Ecclesiasticae et Literariae (Frankfurt und Leipzig 1737, S. 156) auf die Frage ein. Im Anschluss an eine Aeusserung Vergerio's über das Büchlein sagt er: „Es ist überaus selten und in den Verzeichnissen der verbotenen Schriften schwarz angestrichen. Sein vollständiger Titel lautet: Trattato del beneficio di Christo. Es ist in das Französische übersetzt und 1545 in Lyon durch Jean de

Tournes gedruckt worden unter dem Titel: Du bénéfice de Jesus-Christ crucifié envers les Chrétiens, traduit de vulgaire Italien en François. Dies geht aus dem von der Sorbonne aufgestellten Verzeichnisse verbotener Bücher hervor, wie es bei Du Plessis d'Argentré (Collectio judiciorum de novis Erroribus, t. II, f. 175) abgedruckt ist. Dass die Schrift auch in das Spanische übersetzt worden und unter dem Titel: Tratado utilissimo del beneficio de Jesu Christo erschienen ist, zeigt der Sotomajor'sche Index verbotener Schriften. Aus alledem mag man auf die Vortrefflichkeit dieses Büchleins schliessen. Ich glaube aber, dass Verfasser desselben Aonio Paleario, der fromme Märtyrer Jesu Christi, gewesen ist, welcher um seines evangelischen Bekenntnisses willen 1569 in Rom verbrannt worden ist. Es scheint mir nämlich, dass auf diese Schrift dasjenige passt, was Paleario selbst in einer vor dem Rat von Siena gehaltenen Rede erwähnt. Dort sagt er nämlich: „Als ich im Laufe dieses Jahres in einer italienisch verfassten Schrift die Wohltaten dargelegt hatte, welche der Tod Christi der Menschheit gebracht, wurde mir dies in der Anklage vorgeworfen. Lässt sich etwas Schmählicheres sagen oder denken? Ich behauptete, wir sollten nicht zweifeln an Gottes Gnade, da ja Er, in welchem die Gottheit wohnte, Blut und Leben aus lauter Liebe um unsretwillen dahingegeben habe; ich brachte aus den ältesten und sichersten Urkunden den Beweis dafür bei, dass das Ende aller Uebel da, dass alle Schuld denen getilgt sei, welche sich von Herzen zu Christus bekehrten, sich seiner Treue anheimgäben und nur auf ihn ihre Hoffnung setzten, der ihren Glauben nicht zu Schanden machen werde. Diese Behauptung ist jenen Zwölfen als so hart und verabscheuenswürdig erschienen, dass sie mich deshalb des Feuertodes wert erachteten; nun wohl, soll ich deshalb den Tod erleiden, so bin ich glücklich, denn wer ein Christ sein will, kann heutzutage nicht in seinem Bette sterben."

Soweit Schelhorn. Seine Angaben bedürfen einiger Bemerkungen. Zunächst ist der Titel der Schrift nicht genau wiedergegeben; er lautet vielmehr in Uebereinstimmung mit dem der spanischen Uebersetzung: Trattato utilissimo del bene-

ficio di Jesu Cristo crocifisso verso i Christiani. Die Verschiedenheit in der Titelangabe erklärt sich daraus, dass es Schelhorn selbst nie gelungen ist, ein Exemplar der Schrift zu Gesicht zu bekommen; noch im Jahre 1763 hat er dies gelegentlich erwähnt (Ergötzlichkeiten II, 27). Ferner hat sich bei der Angabe über das Todesjahr Paleario's ein Irrtum eingeschlichen, sofern dieser nicht 1569, sondern erst im Juli 1570 den Tod erlitten hat. Was die von Schelhorn erwähnte Verteidigungsrede Paleario's vor dem Rate von Siena angeht, so lässt sich deren Datum bestimmen und mit diesem würde dann nach Schelhorns Conjectur das Datum der Herausgabe unserer Schrift übereinstimmen müssen. In der Rede (Pro se ipso) erwähnt Paleario Bernardino Ochino's Flucht, und man hört es dem Redner an, dass er und seine Zuhörer noch schmerzlich von diesem Ereignisse bewegt sind. Die Flucht Ochino's fand gegen Ende des Monats August 1542 statt. Auch Sadoleto erwähnt in einem an Paleario gerichteten Schreiben [1]), dass er ihn bei einem Besuche in Siena, „als eben das erste Gerücht über Ochino's Flucht ging", mit der Abfassung der obigen Rede beschäftigt gefunden habe. Beides deutet auf 1542 hin als frühesten Termin für das Erscheinen von Paleario's Schrift. Der Conjectur Schelhorns sind nun eine Reihe von Gelehrten gefolgt. Bei Gerdes (Specimen Ital. Reform. p. 315), bei M'. Crie (History of the Reformation in Italy, 2. Aufl. 1833, S. 344), minder zuversichtlich bei Tiraboschi (Storia della Lett. Ital. VII, p. 1452 sq.) findet sich diese Angabe wiederholt, und die beiden letzten Biographen Paleario's, Jules Bonnet und Mrs. Young, nehmen dieselbe als unbezweifelbar in ihre Werke auf. Der verdiente Herausgeber des in Cambridge wieder aufgefundenen Originales, welches im Jahre 1543 in Venedig ohne Bezeichnung des Verfassers erschienen ist, hat die Hypothese, welche Schelhorn in Ermangelung eines Exemplares der Schrift selbst nicht im einzelnen durchführen konnte, in folgender Darlegung zu stützen gesucht: „Aus dem, was Paleario über seine eigne Schrift in der angeführten

[1]) Lib. IV, n. 2, Op. ed. Hallb. S. 556 ff.

Stelle seiner Verteidigungsrede sagt, ergiebt sich: 1) dass dieselbe nicht von grossem Umfange war (libellus); 2) dass sie in italienischer Sprache verfasst war; 3) dass ihr Titel oder ihr Gegenstand war ‚der Tod Christi und die Wohltaten, welche derselbe der Menschheit gebracht hat'; 4) dass sie hervorhob, ‚wir sollten an der Gnade Gottes, dessen Sohn sich aus Liebe zu uns in den Tod dahingegeben habe, nicht zweifeln'; 5) dass sie aus den zuverlässigsten Zeugnissen der Väter nachwies, unsere Uebel hätten ihr Ende erreicht, die Handschrift, welche gegen uns zeuge, sei ausgelöscht allen denen, welche sich in völligem Glauben an Christus wendeten; 6) dass die Schrift Paleario's in demselben Jahre erschien, in welchem die Rede selbst gehalten wurde."

Herr Babington sucht nun nachzuweisen, dass diese sechs Punkte bei dem wiedergefundenen Traktate vollständig zutreffen, und zieht daraus den Schluss auf Identität dieser Schrift mit der von Paleario als seine eigne bezeichneten. Die obigen Punkte, obwohl scheinbar individueller Art, sind jedoch von solcher Natur, dass man das Erstere mehr oder minder eingeschränkt zugeben könnte, ohne sich zu der daraus gezogenen Folgerung zu bekennen. Dies bedarf rücksichtlich des ersten und zweiten Punktes keines Beweises, eher bezüglich des dritten. Der betreffende Ausdruck Paleario's lautet wörtlich: „Ex Christi morte quanta commoda allata sint generi humano cum hoc ipso anno Thusce scripsissem, objectum fuit in accusatione." Bezieht man die Worte Paleario's lediglich auf den Inhalt der von ihm verfassten Schrift, so ist es klar, dass sie nur im allgemeinen angeben wollen, dieselbe handle von Christi Verdienst und dessen Wirkung auf die Erlösung; versteht man sie aber selbst von dem Titel der Schrift, so kann doch nicht zugegeben werden, dass in dieser Weise von keinem andern als unserm Traktate geredet werden könne. Denn dasjenige, was diesseit der Alpen „Rechtfertigung aus dem Glauben" genannt wurde, bezeichnete man in Italien durchweg als „Wohltat Christi", wie denn dieser Ausdruck in gleichzeitigen reformatorischen Schriften, ganz besonders aber bei Ochino und Valdés, häufig begegnet. Dasselbe werden wir bezüglich des vierten Punktes

sagen müssen: auch hier sind die Ausdrücke so allgemein gehalten und dabei so sehr mit der für diese Tatsachen der inneren Erfahrung allgemein üblichen Redeweise in Uebereinstimmung, dass wir, selbst wenn sie sich annähernd wörtlich in dem Traktate wieder finden sollten, darin noch keinen zwingenden Grund für die Identität zu erblicken vermöchten. Nun ist aber, obwohl der Inhalt des dritten Capitels in unserm Traktate denselben Grundgedanken wie Paleario's oben wiedergegebene Anführung verfolgt, doch keine Stelle in demselben nachweisbar, in welcher jene Worte buchstäblich wiederkehrten. In den unter 5) angegebenen Punkten findet Babington den Inhalt von Kap. 4 und 6 unseres Traktates wieder, welche eine Reihe von Zeugnissen aus Kirchenvätern zu Gunsten der evangelischen Rechtfertigungslehre enthalten. Aber auch zugestanden, dass unter den „monumenta vetustissima et certissima" notwendigerweise solche Zeugnisse von Kirchenvätern — und nicht die der heiligen Schrift, in der doch das Wort von der gelöschten Handschrift vorkommt — zu verstehen sein sollten, so lässt sich doch entgegnen, dass eine Schrift über die gedachte Fundamentallehre der Kirche überhaupt schwerlich ohne den erforderlichen sei es biblischen, sei es aus den Vätern geschöpften Beweisapparat gedacht werden kann und dass somit die Einfügung eines solchen in unserem Falle auch kein entscheidendes Moment bildet.

Wir kommen damit zu dem sechsten Punkte. Es ist der einzige, der uns ein entscheidendes Kennzeichen giebt: Paleario's Schrift, was auch immer ihr Titel gewesen sein mag, kann nicht vor dem Jahre 1542 erschienen sein. War also unser Traktat bereits früher vorhanden, oder aber ist er nachweislich späteren Datums, so haben wir in beiden Fällen einen sichern Anhaltspunkt dafür, dass er nicht mit der von Paleario erwähnten Schrift identisch ist. Das in Cambridge aufgefundene Exemplar trägt die Jahreszahl 1543. Ein von Riederer in den „Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte" beschriebenes ihm selbst zugehöriges Exemplar, welches heutzutage verschwunden ist, gehörte offenbar derselben Ausgabe und sicher demselben Jahre an. Ob aber

diese Ausgabe als die erste angesehen sein wolle, dafür fehlt jeder Anhalt, die einzige Bemerkung seitens des Druckers geht dahin: er veröffentliche die Schrift ohne den Namen des Verfassers, „damit die Sache selbst und nicht dessen Name auf den Leser Eindruck machen möge." Da nun die im Laufe der letzten Jahrzehnte hier und da wieder zum Vorschein gekommenen Abdrücke des italienischen Originals sowie die Uebersetzungen des Traktates in verschiedenen Sprachen sämmtlich jüngeren Datums sind — die französische ist von 1545, die älteste englische von 1548 —, so lässt sich aus dem vorhandenen Material die Frage nach dem Erscheinungsjahr des Traktates nicht direkt beantworten, und wird es somit erforderlich, die zeitgenössische Literatur und Geschichte um Auskunft anzugehen.

Was uns nun nach dieser Seite hin bisher bekannt war, beschränkte sich im grossen und ganzen auf das Folgende.

Der Erste, welcher den „Traktat von der Wohltat Christi" erwähnt und ihn so deutlich bezeichnet und so eingehend behandelt, dass kein Zweifel an der Identität mit der in Cambridge aufgefundenen Schrift obwalten kann, ist Frà Caterino Politi, ein Dominikaner aus Siena, ein wütender Feind aller Ketzer und ergebener Diener der kirchlichen Reaction, die eben in Rom triumphirt und sich in dem Tribunal des S. Uffizio ein laut redendes Denkmal gesetzt hatte. Politi veröffentlichte 1544 ein „Compendio d'errori et inganni luterani, contenuti in un Libretto senza nome de l'autore, intitolato Trattato utilissimo del benefitio di Christo crucifisso". In diesem Compendium bekämpft er die Lehren, welche er in unserem Traktate vorfindet, vor allem die von der Rechtfertigung. Auf die Frage, wer den Traktat verfasst habe, und wann er zuerst erschienen sei, weiss er keine Antwort. „Der Verfasser dieser Schrift", sagt er in der Vorrede, „gegen die ich gezwungen bin anzugehen, wird bei jedem Unbefangenen schon dadurch Verdacht erregen, dass er seinen Namen nicht nennt. Denn wenn er, wie die Vorbemerkung sagt, ein Mann von Gewicht ist und überzeugt war, die Wahrheit zu sagen und zwar eine den Christen so über-

aus nützliche Wahrheit, so hätte er diese auch noch mit dem Gewichte seines Namens stützen müssen" u. s. w.

Nach Politi ist es abermals zunächst ein geschworener Feind der evangelischen Bewegung, welcher den Traktat namhaft macht. Im Mai 1548 oder 1549 veröffentlichte der päpstliche Nuntius in Venedig, Giovanni della Casa, den ersten Index verbotener Schriften. Unter den siebenzig Nummern findet sich auch verzeichnet: „Il beneficio di Christo; un libretto cosi intitolato." Auch hier fragen wir vergebens dem Verfasser oder dem Jahr der ersten Ausgabe nach; so oft auch in den zahlreichen folgenden Verzeichnissen verbotener Schriften unser Traktat erwähnt wird, stets bleibt man auf jene Fragen die Antwort schuldig. Aber schon bevor della Casa seinen Index zusammenstellte, war die Inquisition auf das Büchlein aufmerksam geworden; sie fragt darnach in den Verhören, welchen die der Ketzerei Beschuldigten sich zu unterziehen hatten, und aus dem Munde eines Francesco Spiera, zu dessen Prozess die wichtigsten Acten unlängst veröffentlicht worden sind [1]), hören wir 1547 das Geständnis, dass er sich im Besitze des „Benefizio di Cristo" befinde.

Pietro Paolo Vergerio, damals als Flüchtling in Deutschland lebend, hat den della Casa'schen Index mit Noten polemischen Inhalts versehen und abdrucken lassen. Er hatte um seiner protestantischen Ueberzeugungen willen sein Vaterland verlassen müssen; so glaubt man voraussetzen zu dürfen, dass er wenigstens um den Namen des Verfassers wusste. Aber sei es, dass dies nicht der Fall war, oder dass er Veranlassung hatte, denselben nicht zu nennen — kurz, er hüllt sich in Schweigen und macht nur die folgenden Andeutungen: „Zwei haben daran gearbeitet, der Eine hat es angefangen, der Andere hat es beendigt und gefeilt; Beide leben in Italien und sind den höchststehenden Prälaten in Rom wohl bekannt und bei ihnen in grossen Ehren, während hier ihr Buch als ketzerisch verdammt wird."

So lassen uns denn diese Zeugnisse von Zeitgenossen be-

---

[1]) Francesco Spiera, Episodio della Riforma religiosa in Italia, narrato da E. Comba, 1872.

züglich der Frage nach der Zeit der Abfassung und dem Verfasser des Traktates im Stich. Und doch hat Paleario schon Jahre lang vorher und zwar in einer öffentlichen Verhandlung, welche Aufsehen in Italien erregte, die Verantwortlichkeit für die Abfassung seiner eignen Schrift auf sich genommen. Ist es denkbar, dass Politi, der selbst aus Siena stammte, der in engen Beziehungen zu dem Rate seiner Vaterstadt stand — wie dies Briefe beweisen, welche er nach Ochino's Flucht dorthin richtete —, von dieser Tatsache keine Kenntnis erhalten haben sollte? Ist es denkbar, dass Paleario's eignes Bekenntnis so bald und so vollständig verhallt sei, dass es den Vertretern der Inquisition bei Abfassung ihrer Verzeichnisse verbotener Schriften unmöglich wurde, zu dem verhassten Traktate den Verfasser zu finden, wenn dieser sich doch selbst genannt hatte?

Allein wir können noch andere Zeitgenossen über den Traktat befragen. Zunächst einen Mann, welcher, obwohl ohne Grund, selbst für den Verfasser desselben gehalten worden ist, nämlich den Cardinal Morone. Als unter Paul IV. die Inquisition in Rom in nie gekannter Strenge auflebte, wurden fast gleichzeitig vier Prälaten als der Ketzerei verdächtig in die Kerker der Engelsburg geworfen: der Cardinal Polo, die Bischöfe San Felice von la Cava und Foscarari von Modena, sowie der Cardinal Morone. Erst der Tod des Papstes hat diesen Letztern nach zweijähriger Gefangenschaft befreit. Während nun sein Verhör vor dem S. Uffizio sich hinzog, hat Morone im Juni 1557 eine schriftliche Verteidigung verfasst, welche sich unter seinen Prozessacten im vatikanischen Archiv vorfindet und von Cantù (Gli Eretici d'Italia II. 176 ff.) mitgeteilt wird. Der Cardinal spricht sich dort über mehrere Punkte aus, über die Rechtfertigungslehre, über die Verdienstlichkeit der Werke, über ketzerische Bücher im allgemeinen, und eingehender über das „Benefizio di Christo". „Ich habe dieses Büchlein", sagt er, „mit Begierde gelesen und so zu sagen verschlungen, weil es mir von hohem religiösem Werte zu sein schien, und insbesondere erinnere ich mich noch mit Vorliebe dessen, was es über das Abendmahl sagt. Da ich nun davon ausging, dass

die häretischen Schriften alle Sacramente verwerfen, so kam es mir gar nicht in den Sinn, dass dieses Schriftchen, welches so trefflich vom heiligen Abendmahl redete, böse Lehre in sich bergen könnte. Im Gegenteil, ich freute mich sehr darüber, dass es mir in die Hände gefallen war, und ich bestellte bei dem Buchhändler eine grössere Anzahl, nachdem auch mein Vikar sich dahin geäussert hatte, dass es gut katholisch sei. Einige Zeit nachher kam es zu meiner Kenntnis, dass man Einwendungen gegen das Buch machte. Ich war damals in Rom, und als ich mit dem Cardinal Cortese, der selbst zu den Inquisitoren gehörte, darüber sprach, sagte er mir wörtlich das Folgende: „Wenn ich morgens mein Gewand anlegen soll, so weiss ich mich nicht anders als in die Wohltat Christi zu kleiden." Aehnlich sprach sich auch der Cardinal von Trient (Polo), während das Conclave gehalten wurde, gegen mich aus: „Ich verdanke ihm die höchsten Genüsse; ich habe es zu Hause in Gold gebunden." Was den Verfasser angeht, setzt Morone hinzu, so muss ich sagen, dass ich erst nach Jahren von ihm gehört habe; man behauptete, Flaminio sei der Verfasser, der aber bestritt es. Später hörte ich, es sei ein Benediktinermönch gewesen, ich glaube aus Sicilien oder aus dem Königreich Neapel; seinen Namen habe ich nicht erfahren."

Diese letzten Aeusserungen Morone's, wenn auch nicht bestimmt genug, um unsere Frage mit Sicherheit zu entscheiden, weisen uns doch nach einer ganz anderen Richtung hin, als diejenige ist, in welcher wir bisher dem Verfasser des Traktates nachgeforscht haben. Aus dem nördlichen Italien, wo wir ihn in Venedig und durch Morone selbst in Modena verbreitet fanden, werden wir plötzlich nach dem Süden versetzt. Sollen wir aber dort den Verfasser suchen, so ist es von vornherein einleuchtend, dass derselbe sich in Beziehungen zu jenem Kreise von Evangelischgesinnten befunden haben wird, der in Neapel Jahre lang um Juan de Valdés versammelt war. Wird doch von Morone selbst eins der hervorragendsten Mitglieder dieses Kreises, Marcantonio Flaminio, in Verbindung mit der „Wohltat Christi" genannt.

Eben dorthin weist uns auch dasjenige, was der Biograph Caraffa's, des späteren Paul IV., über die „Wohltat Christi" und ihren Verfasser mitteilt. Don Antonio Caracciolo hat das Material zu seiner umfassenden Geschichte Pauls IV. aus Quellen schöpfen können, welche zum Teil heute nicht mehr zugänglich sind. Die Archive der römischen Inquisition standen ihm offen, und er hat um so ausgiebiger von ihnen Gebrauch gemacht, als Caraffa selbst der Gründer dieses Institutes und stets darauf bedacht gewesen war, dessen Tätigkeit zu verschärfen und für die Zwecke der Reaction nutzbar zu machen. Caracciolo's Werk ist nicht gedruckt worden; Abschriften desselben finden sich in Rom auf der Casanatensischen Bibliothek und im British Museum in London. Es ist das Verdienst Leopold Ranke's, auf die Wichtigkeit dieses Manuscriptes für die Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts zuerst hingewiesen und insbesondere die für die Entscheidung unserer Frage belangreiche Stelle zuerst mitgeteilt zu haben.

Caracciolo geht in dem dritten Buche auf die Verbreitung der reformatorischen Bewegung in Italien um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts ein. Da er selbst nicht mehr Zeitgenosse dieser Bewegung war, so kann er sich nur auf Mitteilungen von älteren Leuten und insbesondere auf die actenmässigen Darlegungen beziehen, welche er in dem Archive der Inquisition vorfand. Er giebt selbst an, dass er seine Nachrichten aus einem Compendium der vor das S. Uffizio Citirten geschöpft habe, in welchem er eine umfassende Zusammenstellung vorfand. Ob dieses „Compendium" heutzutage noch irgendwo vorhanden ist im Original oder in Abschrift — wer mag das sagen? Jedenfalls würde es ein äusserst schätzbares Material für denjenigen darbieten, welcher den Charakter und Umfang der reformatorischen Bewegung in Italien untersuchen wollte. Wenn wir aber jetzt von dem „Compendium" nur soviel wissen, wie Caracciolo selbst daraus mitteilt, so gestatten doch die aus dem Archive der römischen Inquisition herrührenden und gegenwärtig in Dublin aufbewahrten Acten einen Schluss darauf, aus welchen Quellen das „Compendium" selber geschöpft haben wird. Dort sind

nämlich die sämmtlichen Urteile, welche seitens des S. Uffizio im Verlauf einer Reihe von Jahren gefällt wurden, aufbewahrt. Aus diesen Zusammenstellungen und aus den Prozessacten selbst wird nun das „Compendium" geschöpft haben, und die Daten, welche es bietet, haben ohne Zweifel den Vorzug der Zuverlässigkeit, wenn man auch nicht ausser Augen lassen darf, dass sie von Gegnern der Bewegung zusammengestellt worden sind.

In dem Caracciolo'schen Manuscripte fand nun Ranke die folgende vielberufene Stelle aus dem „Compendium" über den Verfasser der „Wohltat Christi": „Ein Mönch von S. Severino in Neapel hat es geschrieben, ein Schüler des Valdés; Flaminio hat es revidirt" (Ranke, Die römischen Päpste, 6. Aufl. Bd. I, S. 91). Wir sehen, wie nahe dies mit demjenigen, was Morone gehört hat, übereinkommt. Aber noch immer keine genaue Angabe über den Verfasser. Wie erfolgreich hat er seinen Namen zu verbergen gewusst! Es wird nicht ohne Interesse sein, die von Ranke citirte Stelle in ihrem vollen Umfange vor Augen zu haben. Eine Vergleichung mit dem Originale ergiebt dabei, dass das „Compendium", wenn es auch nicht den Namen des Verfassers zu nennen weiss oder zu nennen wünscht, ihn doch noch etwas genauer bezeichnet, sofern es vor ‚discepolo di Valdés' einschiebt „Siciliano". Das ist ja genau dasselbe, was wir aus Morone's Munde gehört haben. An der obigen Stelle heisst es nun weiter: „Die Schrift wurde mehrfach gedruckt, insbesondere in Modena ‚de mandato Moroni'[1]) und leitete Viele irre, weil sie von der Rechtfertigung in anziehender Weise aber häretisch handelte, dem Glauben allein jede Kraft zuschrieb und die Worte des Apostels Paulus im Römerbrief falsch erklärte. Sie setzte die guten Werke und ihr Verdienst herab, und da dies der Glaubensartikel ist, an welchem eine grosse Anzahl von Prälaten und Mönchen in jener Zeit strauchelten, so erlangte sie grosse Verbreitung und wurde von Vielen gebilligt.

---

1) Der Name des modenesischen Buchhändlers, welcher es drucken liess, war Antonio Gadaldino, wie aus einer andern Stelle des „Compendiums" hervorgeht.

Nur in Verona wurde die Schrift erkannt und widerlegt. Nach Jahren wurde sie von Paul IV. und Pius IV. auf die Verzeichnisse der verbotenen Bücher gebracht." Ich möchte statt „Verona" den Namen „Roma" lesen und mit der betreffenden Angabe auf die von Frà Caterino Politi 1544 verfasste Gegenschrift hingewiesen sehen — dass auch in Verona eine solche erschienen sei, ist nicht bekannt.

Die Auszüge, welche Caracciolo aus dem „Compendium" giebt, lassen deutlich erkennen, in wie hohem Grade das unscheinbare Büchlein „Von der Wohltat Christi" auf die gesammte religiöse Bewegung von Einfluss gewesen sein muss. Denn noch an vier anderen Stellen ist von ihm die Rede. So wird erwähnt, dass der Cardinal Cortese, von dem wir schon wissen, wie hoch er das Büchlein schätzte, „obgleich Benedictinermönch, von Allen geehrt wegen seiner Gutherzigkeit und feinen Bildung, doch ohne irgend welche Rücksicht vom S. Uffizio vorgeladen wurde, weil er die ‚Wohltat Christi' gelesen und gebilligt hatte." Aber den Namen des Verfassers, überhaupt eine nähere Angabe über Ort und Zeit des ersten Druckes, erfahren wir auch hier nicht, und dieser Umstand ist es, welcher den Verteidigern der Autorschaft Paleario's Gelegenheit geboten hat, die Zuverlässigkeit der Angabe des „Compendiums" über den Verfasser der „Wohltat Christi" überhaupt in Zweifel zu ziehen. „Es ist sehr schwer", sagt Babington in der Vorrede zu seiner Ausgabe, S. XLVII, „irgend eine Hypothese zu widerlegen, die sich selbst in Zweideutigkeit des Ausdrucks und in Dunkelheit einhüllt. Wenn die Inquisitoren genau wussten, wer den Traktat geschrieben hat, warum geben sie uns dann nicht seinen Namen an, statt ihn obenhin einen ‚Mönch von S. Severino und Schüler des Valdés' zu nennen? Es ist leicht zu erkennen, weshalb man auf einen Schüler des Valdés schliessen zu müssen glaubte: nämlich, weil Einzelnes wörtlich aus den ‚Hundertundzehn frommen Betrachtungen' von Valdés herübergenommen ist, einem Werke, welches auch im allgemeinen einen offenbaren Einfluss auf den Traktat ausgeübt hat. . . Soviel ist gewiss, wenn die Inquisitoren mit ihrer Angabe den Traktat einem obscuren Verfasser zusprechen wollen — und so haben wir

ohne Zweifel ihren Ausdruck zu verstehen —, dann treten sie der ausdrücklichen Angabe Pietro Paulo Vergerio's entgegen, dessen Urteil in dieser Sache ebenso viel gilt wie das ihrige."

Wir sind damit auf eine weitere Frage geführt, welche leider keiner von denjenigen Gelehrten, welche die Autorschaft Paleario's verteidigen, einer näheren Untersuchung unterzogen hat. Wie stand Paleario zu Valdés, aus dessen ‚Cento e dieci divine Considerazioni' einzelne Partieen wörtlich, andere dem Sinne nach in unsern Traktat übergegangen sind[1])?

Wäre es tunlich, in ihm selbst den „Schüler des Valdés" zu erblicken, so dass in den widerstreitenden Angaben Morone's und des Compendiums auf der einen und den Folgerungen aus seiner eignen Aeusserung auf der anderen Seite schliesslich nur die Bezeichnung „ein Mönch von S. Severino" als unlösbar übrig bliebe? Soviel ist sicher, dass Paleario nicht zu dem Kreise der in Neapel um Valdés versammelten Freunde gehört hat. In den Jahren, als Vermigli, Ochino, Flaminio, Carnesecchi u. A. sich um Valdés scharten, um unter seiner Anregung und Leitung tiefer in das wahre Wesen des Christentums einzudringen, befand Paleario sich in Siena, und es lässt sich mit Gewissheit behaupten, dass er nicht ein einziges Mal an den Versammlungen in Neapel teilgenommen hat. Freilich war er mit einigen aus jenem Kreise, wie mit Flaminio und Ochino, eng befreundet, allein Beziehungen zu Valdés' lassen sich schlechterdings bei ihm nicht nachweisen, und weder in seinen Reden noch in seinen Briefen kommt Valdés Name je vor. Und doch war zu der Zeit, als die „Wohltat Christi" erschien, das gedachte Werk des Valdés noch nicht gedruckt vorhanden, sondern cirkulirte erst unter den nächsten Freunden aus jenem Kreise in Abschriften, bis es dann 1550 zum ersten Male gedruckt worden ist.

Somit bleibt es untunlich, die Verschiedenheit der An-

---

[1]) Die Parallelstellen sind mit grosser Genauigkeit zusammengestellt bei Ed. Boehmer, Le cento e dieci divine Considerazioni di Giovanni Valdesso, Halle 1860, S. 553 f.

gaben auf diesem Wege in Einklang zu bringen, und wir werden uns anderswo nach dem nötigen Materiale umsehen müssen, um die Frage für oder wider Paleario definitiv zu entscheiden.

Wenn der Verfasser des Traktates bereits von zwei Seiten aus als Schüler des Valdés bezeichnet worden ist, so wird man in jenem Kreise selbst trotz der Geheimhaltung um diese Sache gewusst haben. Und in der Tat lässt sich von dieser Seite her ein Zeugnis beibringen, welches mir als geeignet erscheint, um die Frage nun mit Entschiedenheit zu erledigen. Ein edler Florentiner, Pietro Carnesecchi, der bereits als Mitglied des Neapolitanischen Kreises erwähnt worden ist, wurde 1566 von dem Herzog Cosimo an Papst Pius V. nach Rom ausgeliefert und am 16. August 1567 von der Inquisition zum Tode verurteilt. Das Urteil befindet sich im Original in der Dubliner Sammlung und ist von R. Gibbings 1856 veröffentlicht worden. Einer der Anklagepunkte lautet: „Du hast an alle diejenigen Irrtümer und Häresien geglaubt, welche in dem Buche ‚Von der Wohltat Christi' enthalten sind" (S. 43); „du hast die starrsinnige Verteidigungsschrift des Marcantonio Flaminio zu Gunsten jenes verderblichen Buches ‚Von der Wohltat Christi' gelesen." (S. 29).

Von dem Prozesse Carnesecchi's sind uns ausser dem Schlussurteile seit einigen Jahren auch die Acten der zahlreichen mit ihm angestellten Verhöre bekannt [1]), und in diesen findet sich über die beiden angegebenen Punkte näherer Aufschluss.

Carnesecchi hat das Büchlein „Von der Wohltat Christi" in Neapel kennen gelernt. Diese Tatsache ist für unsere Frage von der grössten Bedeutung und fast allein schon entscheidend. Denn der Aufenthalt Carnesecchi's in Neapel erstreckte sich nur bis zum Mai des Jahres 1541, wie aus seiner eigenen Angabe in demselben Verhöre hervorgeht. Da-

---

[1]) Estratto del Processo di Pietro Carnesecchi edito da Giacomo Manzoni, in den Miscellanea di Storia patria, Turin 1870 (B. X).

gegen haben wir gesehen, wieviel den Verteidigern der Autorschaft Paleario's daran gelegen sein muss, dass der Traktat nicht vor 1542 erschienen sei. Hat nicht Paleario selbst in der Rede „Pro se ipso" angegeben, dass seine Schrift in diesem Jahre erschienen sei? — Es ist bemerkenswert, wie das Urteil Carnesecchi's über den Inhalt des „Benefizio" mit dem, was wir aus dem Munde des Cardinals Morone darüber hörten, übereinstimmt: „Ich hielt es für gut, für katholisch und für heilig, als es zuerst erschien, und so glaubte ich alles, was in ihm enthalten war." Als nun die Inquisitoren ihm die direkte Frage nach dem Verfasser der Schrift vorlegen — es war in dem Verhöre vom 21. August 1566 —, antwortet er: „Der erste Urheber derselben war ein schwarzer Benediktiner, mit Namen Don Benedetto von Mantua; er gab an, dass er es verfasst habe, während er sich in dem Kloster seines Ordens nicht weit vom Etna befand. Don Benedetto, als Freund von Marcantonio Flaminio, machte diesen mit der Schrift bekannt und bat ihn, er möge es durchsehen und mit seinem feinen Stile verbessern, um es desto lesbarer und angenehmer zu machen. So arbeitete denn Flaminio die Schrift, indem er ihren Inhalt ungeändert liess, nach bestem Ermessen um, und von ihm habe ich sie zuerst erhalten und, wie ich sie denn für gut hielt, auch einigen Freunden Exemplare davon gegeben."

So haben wir denn aus dem Munde eines Mannes, welcher ohne jeden Zweifel genau unterrichtet gewesen ist, eine Bestätigung der Angaben des Cardinals Morone wie auch des „Compendiums der Inquisitoren" bei Caracciolo. Die Verschiedenheit in der Bezeichnung des Autors der „Wohltat Christi" auf der einen Seite als Mönch von S. Severino und auf der andern als Benediktinermönch, der die Schrift in dem bekannten grossartigen Kloster seines Ordens in Catania — denn das ist augenscheinlich mit der Bezeichnung „nicht weit vom Etna" gemeint — verfasst habe, löst sich leicht, sofern S. Severino ein Kloster desselben Ordens in Neapel war, in welchem Don Benedetto zeitweilig seine Wohnung haben mochte. Ich glaube, bezüglich der Angaben Carnesecchi's, wenn sie zu der Angabe im „Compendium"

in bestätigende Beziehung gesetzt werden sollen, nur einen Einwand fürchten zu müssen: dass nämlich die ersteren der letzteren als Quelle gedient, dass das „Compendium" eben aus den Acten des Carnesecchi'schen Prozesses, welche ein glücklicher Zufall uns heutzutage wieder zugänglich machte, geschöpft habe. Caracciolo, dem wir die Aufbewahrung des uns bekannten Teiles jenes „Compendiums" verdanken, ist zwar der Ansicht, dasselbe sei in den „ersten Jahren" nach Errichtung des S. Uffizio in Rom zusammengestellt worden; aber er widerlegt sich selbst, sofern er aus dem „Compendium" Angaben macht, welche den Prozess Carnesecchi's und seine Hinrichtung betreffen. Wird man aber auch zugeben müssen, dass unter solchen Umständen die eine Angabe nicht als Bestätigung der andern auftreten kann, so verbleibt doch für Carnesecchi's Mitteilungen das volle Gewicht bestehen, und sind dieselben um so schätzenswerter, da sie noch einige Einzelheiten geben, welche bisher weniger beachtet oder unbekannt waren.

Zunächst über die Entstehung der Schrift selbst. Der Verfasser Don Benedetto, der ohne Zweifel in Neapel Gelegenheit gehabt hatte, sich mit den religiösen Anschauungen des Valdés bekannt zu machen, übergiebt sein Manuscript an Marcantonio Flaminio, damit dieser es in Bezug auf den Ausdruck revidire. Ob er selbst oder etwa Flaminio die erwähnten Stellen aus Valdés' „Hundertundzehn frommen Betrachtungen" eingefügt habe, wird sich nicht mehr entscheiden lassen: jedenfalls teilt er die Grundanschauungen des Valdés über die wesentlichen Punkte des Glaubens und der kirchlichen Einrichtungen vollständig und wird somit ganz richtig als ein Schüler desselben bezeichnet. Ueber das spätere, wie über das frühere Leben dieses Don Benedetto breitet sich jedoch völliges Dunkel aus; nur das eine ergiebt sich aus der obigen geheimnisvollen Andeutung Vergerio's, dass er 1549 noch lebte, sich in Italien befand und von hochstehenden Prälaten in Rom hochgeschätzt wurde. Flaminio, dem wir die jetzige classische Form des Traktates verdanken, hat sich nicht mit der Revision allein begnügt. Er hat auch, wie Carnesecchi in einem schriftlichen Bekennt-

nisse, welches seinen Prozessacten vorgeheftet war, mitteilt, eine Verteidigungsschrift für das „Benefizio" verfasst. Carnesecchi befand sich im Besitz eines Exemplares dieser Schrift, welche mit den Worten anfing: „Voi mi domandate" — und gegen die von uns erwähnte Schrift des Frà Caterino Politi gerichtet, also nicht vor 1544 verfasst worden war. Flaminio's Verteidigungsschrift ist nicht gedruckt worden und scheint nicht bis auf unsere Zeit gekommen zu sein.

So sind wir denn nunmehr über den Verfasser der „Wohltat Christi" durch unverwerfliche Zeugenaussagen unterrichtet. Es ist wahr; wir müssen Paleario eine Ehre streitig machen, die ihm nicht zukommt. Das wird jedoch unsere Hochachtung und Dankbarkeit gegenüber diesem edlen und unschuldigen Blutzeugen des Evangeliums in Italien nicht vermindern. Er selber — und damit komme ich auf den letzten Einwand, der gemacht werden könnte — hat nie Anspruch darauf gemacht, die „Wohltat Christi" verfasst zu haben. Man wird mir vielleicht noch die Aeusserungen Paleario's in seiner Rede in Siena entgegenhalten und fragen: auf welche Schrift beziehen sich denn jene Worte, wenn nicht auf das „Benefizio"?

Bei unserer nur mangelhaften Kenntnis der reformatorischen Literatur jener Zeit dürfte es nicht gegen uns verwertet werden, wenn wir die Antwort schuldig bleiben müssten. Aber seit kurzem sind wir in die Lage versetzt, auch diese Frage zu beantworten.

Einer mir persönlich von Giuseppe De Leva, dem verdienten Verfasser der „Geschichte Karls V. in seinen Beziehungen zu Italien" gegebenen Notiz verdankte ich zuerst den Titel derjenigen Schrift, welche Paleario wirklich verfasst hat. Er lautet: „Della pienezza, sufficienza ed efficacia della morte di Cristo." De Leva fand ihn, als er, angeregt durch eine auf den Gegenstand bezügliche Notiz bei Lämmer, Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, gewisse Actenstücke in der Bibliothek von S. Pietro in Vincoli in Rom durchsah, welche sich auf Paleario's Prozess beziehen. Später hat De Leva denselben auch in dem dritten Bande seines

obigen Werkes (Padova 1875, S. 368, Anm. 2) angegeben. Wiederholte Nachforschungen, welche ich selbst in der Zwischenzeit an Ort und Stelle vorgenommen hatte, führten zu keinem Resultate; der von Lämmer und De Leva benutzte Band ist aus dem mittlerweile durch die italienische Regierung eingezogenen Kloster verschwunden. Allein an der Genauigkeit der von De Leva gegebenen Notiz zu zweifeln, liegt auch nicht der geringste Grund vor.

Somit kennen wir nun von der wirklich dem Paleario zueignenden Schrift den Titel und im allgemeinen den Inhalt. Möchte die Aussicht, ein ohne Zweifel kostbares literarisches Vermächtnis des edlen Märtyrers aus der Verborgenheit ans Licht zu ziehen, die Nachforschungen competenter Männer auf diesen Punkt hinführen und für die Schrift Paleario's ein ähnliches Wiederaufleben herbeiführen, wie dies dem ihm irrtümlich zugeschriebenen „Benefizio“ zuteil geworden ist.

Kritische Uebersicht

über die kirchengeschichtlichen Arbeiten

aus dem Jahre 1875.

IV.

Die Reformationsgeschichte Englands.

Von

Dr. **R. Buddensieg** in Dresden.

1. **J. H. Merle d'Aubigné**, History of the Reformation in Europe in the time of Calvin. Transl. by W. L. R. Cates. Vol. VI: Scotland, Switzerland, Geneva. 8°. London, Longmans & Co.
2. **J. A. Wylie**, The History of Protestantism. Illustr. Vol. I. 4°. London, Cassel, Petter & Galpin.
3. **Frederick Seebohm**, The Era of protestant Revolution. With 4 coloured maps and 12 diagr. on wood. 8°. London, Longmans & Co.
4. **Letters and Papers**, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry the Eighth, preserved in the Public Record Office, the British Museum, and elsewhere in England. Arranged and catalogued by J. S. Brewer. Vol. IV. Introductions and Appendix. Roy. 8°. London, Longmans & Co. (Roll's Series Vol. VI).
5. **S. R. Gardiner**, A History of England under the Duke of Buckingham and Charles I, 1624—28. 2 vols. 8°. London, Longmans & Co.
6. **W. F. Hook**, Lives of the Archbishops of Canterbury. Vol. X (vol. V, New Series): Reformation Period: Lives of Grindal, Whitgift, Bancroft and Abbot. — Vol. XI (vol. VI. N. S.). Ref. Period (conclusion): Lives of Laud and Juxon. 8°. London, R. Bentley & Son.
7. **P. Lorimer**, John Knox and the Church of England; his work in her pulpit and his influence upon her Liturgy, Articles and Para-

graphs. A Monograph, founded upon several important papers of Knox, never before published. Roy. 8°. London, King & Co.

8. **A. R. Pennington**, The Life and Character of Erasmus. With a preface by the Bishop of Lincoln. 8°. London, Seeley, Jacson and Halliday.

Ein literarisches Ereignis auf theologischem Gebiete hat der englische Büchermarkt vom Jahre 1875 nicht aufzuweisen; das bereits im 1. Hefte dieser Zeitschrift erwähnte kritische Werk: „Supernatural Religion" gehört nur mit seinen späteren Auflagen diesem Jahre an, und der im literarischen Kampfe gegen das Werk bereits geschwundene Enthusiasmus der Engländer für ihren „berufenen" Kritiker des Urchristentums, sowie die eingetretene Ernüchterung dürften kaum noch erlauben, dieser kritischen Leistung eine irgendwie hervortretende Bedeutung beizumessen. — Die exegetischen Arbeiten sind (Lightfoot, über die Briefe an die Colosser und Philemon, ausgenommen) in schmerzlicher Weise vernachlässigt worden; die kirchengeschichtlichen beschränken sich, soweit tüchtige und gewissenhafte, methodische Arbeit denselben einen Platz in der gegenwärtigen Besprechung sichert, auf eine sehr geringe Zahl. — An originalen allgemeinen Bearbeitungen der Reformationsgeschichte hat es fast ganz gefehlt; und was sich die Engländer aus fremden Werken zusammenübersetzt haben, ersetzt diesen Mangel selbständiger Arbeit erst recht nicht. — Eine französische Arbeit führt uns in ihrer Uebersetzung, resp. Ueberarbeitung, mitten in das Centrum der reformatorischen Bewegung hinein. In dem 6. Bande seiner Reformationsgeschichte widmet Merle d'Aubigné[1]) den ersten Teil der Reformation Schottlands, den zweiten derjenigen der Schweiz, im besonderen Genfs, um auf jeder Seite zu zeigen, dass die Genfer Bearbeitung eine ebenso tüchtige, das neue Material der Genfer Stadtarchive gründlich ausnutzende und selbständige Forschung, als die

[1]) Es ist der 11. Band der ganzen Serie, welche die Reformation Luthers mit umfasst, so dass die schottische und englische Entwicklung ohne die notwendige Wertung ihrer Selbständigkeit gegenüber Luther und Calvin zu der calvinischen Bewegung mitgerechnet sind.

schottische eine nicht einmal geschickte Compilation aufweist. Zwar die auffallenden, zuweilen trivialen Irrtümer der Bearbeitung der englischen Reformation sind hier vermieden, doch leidet auch dieser Band an den bekannten Fehlern der Merle d'Aubignéschen Arbeiten, welche den geistvollen, enthusiasmirten Schriftsteller, aber nicht den Geschichtsforscher bezeugen. Die ausgezeichneten Schätze der (Cotton-)MSS. des British Museum sind nicht ausgenutzt, ebenso wenig die schon gedruckten Teile der „State papers of the reign of Henry VIIIth"; in der weder guten noch schlechten Compilation sind eine Menge Ungenauigkeiten enthalten, an welche die Kritik anknüpfen kann [1]). Die politische Entwicklung drängt in dem vorliegenden Bande die kirchliche in den Hintergrund, und was wir von letzterer haben, ist eine Zusammenstellung etwa von Patrik Hamiltons und Georg Wisharts Trübsalen und Martyrium, nach der Methode und im Geiste von Foxes „Acts and Monuments". Knox ist dem nächsten Bande vorbehalten (S. 256). Der Uebersetzer (Bearbeiter?) Cates, dem die englischen Quellen zu Gebote standen, hätte hier eine Aufgabe zu erfüllen gehabt, deren Lösung der englischen Ausgabe einen entschiedenen Vorzug vor dem Originalwerke eingebracht hätte.

Die Geschichte des Protestantismus, die als ein neues und wichtiges Werk von Dr. Wylie angezeigt wird, ist, wie der schottische Teil Merles, gleichfalls Compilation. Das Bedürfnis nach einer derartigen Arbeit erklärt sich aus der Furcht gewisser englischer Kreise vor der Uebermacht des

---

1) Die Culdeer z. B. sind nach Merle „Cultores dei", die englischen Waldenser und Hussiten, die unter alleiniger Zugrundelegung der heiligen Schrift Heiligendienst, Cölibat, Transsubstantiation, Reliquienverehrung, Bilderanbetung u. s. w. verwarfen: wir haben da bereits im 9. Jahrhundert die Puritaner. Mit all dem hat die Kritik gebrochen; und was wir von dem nordirischen Abte und Bischöfe Aengus, dem „Ceile-De", wissen, verhindert nicht, dass trotz der Arbeiten Grubs in seiner „Ecclesiastical History of Scotland" und Reeves „Account of the Irish Culdees" (abgedruckt in den „Proceedings of the Royal Irish Academy) das Problem, das sich an diesen Namen knüpft, nicht gelöst ist.

neu um sich greifenden Papismus. Von wissenschaftlichem Werte sind die gut gemeinten Untersuchungen über die Entwicklung des Urchristentums, des Papsttums, der Waldenser und Albigenser (die Arbeiten von Hahn, Dieckhoff und Herzog sind nicht benutzt), „Wycliffes" (ohne Rücksicht auf das ausgezeichnete Werk Lechlers), der Hussiten, Luthers u. s. w. nicht: alles illustrirt „made to stand out boldly from a background of dark popery"; damit ist das ganze Buch be- und gezeichnet. — Nach einer andern Seite hin hat das Merle d'Aubignésche Werk gleichfalls eine Ergänzung, bzw. Berichtigung gefunden in Seebohms Arbeit über die protestantische „Revolution" [1]). Hier wird Ernst gemacht mit dem traurigen Factum, dass etwa mit dem Jahre 1560 die Kraft des reformatorischen Gedankens in Luther und Calvin sich erschöpft hatte, und dass alle Anstrengungen des neuen Geistes nach dieser Zeit nichts anderes waren als schwache Proteste des Dogmatismus; vier infallible Kirchen — Wittenberg, Genf, Schottland und Rom — eiferten mit einander, das Dogma denjenigen zu verbittern, die für die Freiheit gekämpft hatten, und in diesem Kampfe, dem der Geist Luthers und Calvins fehlte, eroberte sich Rom ein grosses Gebiet zurück. Die Macht der ineinandergreifenden politischen und kirchlichen Factoren, die Bedeutung der englischen Königsmacht gegenüber einem Feudaladel, der seine Kraft in den Kriegen der roten und weissen Rose verzehrt, und den Mittelclassen, deren Macht noch nicht begonnen, wird vom Verfasser

---

[1]) Auch als erster Band der „Epochs of History, a series of books treating of the History of England and Europe at successive epochs subsequent to the Christian Era", edited by Edw. E. Morris, M. A. & J. Surtees Phillpotts, B. C. L.; demselben Werke gehören ferner an: „The Age of Elizabeth", by the Rev. M. Creighton, M. A. (London, Longmaus & Co.) und das die äussersten Endpunkte unserer Periode noch berührende „The Fall of the Stuarts and Western Europe from 1648—97", by Rev. Edw. Hale, M. A. (London ebendas.), die Referenten nicht zugänglich geworden sind. Letzteres gilt auch von „Calendar of State Papers relating to Ireland 1608—1610", by C. W. Russell, D. D. & J. P. Prendergast, Esq. Barrister-at-Law, (Roll's Series) London.

in durchsichtiger Darstellung aufgezeigt; Heinrich VIII. konnte mit mehr Wahrheit als Louis XIV. sagen: „L'état c'est moi". Sein heftiges Verlangen nach einem Leibeserben ist der Schlüssel zu all seinem Tun, zu seiner Nachgiebigkeit gegen Rom das eine, zu seinem Kampfe das andere Mal. So lange er auf den Papst rechnen konnte, der ihm zur Erfüllung jenes Verlangens half, so lange war er der „Verteidiger des Glaubens", sowie Rom auf Karls V. Seite trat, kam der Bruch. Innerhalb von vier Jahren wurde aus dem leidenschaftlichsten Anhänger der heftigste Gegner, und „das waren die Jahre, in denen das Schwanken des Papstes zu einem Ende kam, und er im Interesse des Kaisers und seiner Tante Katharina von Arragonien fürchtete, der Scheidung entgegenzutreten". Das hat Seebohm den geistreich-paradoxen Behauptungen Mr. Froudes gegenüber von seinem Standpunkte der Tatsachen aus und mit frischem common sense dargelegt. — Diese Seebohmsche Aufstellung der rücksichtslosen Energie, schlauen, aber patriotischen Politik Heinrichs und der klugen Schritte Wolseys zur Beeinflussung des Königs für seine antikaiserliche Politik finden ihre Bestätigung in der meisterhaften Arbeit Brewers[1]), der uns zwar nur eine Einleitung und Appendix zum dritten Teile des vierten Bandes der „Roll's Series", aber durch das reiche Material eine wahre Fundgrube für eine Darstellung von Heinrichs wichtigsten Regierungsjahren geboten. Wir verfolgen die Bedenken des Königs gegenüber seiner arragonischen Heirat, die Mission Campeggios, die Untersuchung vor dem Legatengericht (vgl. hiezu namentlich

---

1) Einen höchst interessanten Beitrag zur Würdigung der Resultate dieses Buches giebt Harpsfield in seinem eben erschienenen, aus der Zeit Elisabeths stammenden „Treatyse of Marryinge occasioned by the pretended Divorce of King Henry the Eighth etc." (London 1876), dessen Besprechung dem nächsten Referate zufällt. Harpsfield behauptet im Gegensatze zu Brewer auf das entschiedenste, dass Wolsey in erster Linie, entweder direct oder durch des Königs Beichtiger, Bischof Longland von Lincoln, Heinrich die Scheidung vorgeschlagen habe. Im Uebrigen ergänzt Harpsfield die Brewersche Publication mehrfach, berichtigt zweifelhafte oder dunkle Stellen und füllt die Lücken in Brewers Documenten aus.

Harpsfield, A treatise etc.) und den Einfluss, Fall und Tod Wolseys. Dieser Mann, der scharfsinnigste und politischste Kopf aus Heinrichs Umgebung tritt allen, auch dem Könige voran, in den Vordergrund: das Buch ist eher eine Geschichte Wolseys als Heinrichs. Der wahrhaften Grösse dieses Cardinals und Staatsministers giebt Brewer durch das Gewicht seiner Documente die rechte Wertung. „In keinem andern Falle (als in dem Wolseys) ist man weniger sorgfältig gewesen, Motive und Handlungen zu prüfen und zu analysiren; man hat die Würdigung seines Charakters willig von denjenigen angenommen, die ein specielles Interesse daran hatten, denselben in dunklem Lichte darzustellen. Dem Bekenner des alten Glaubens war Wolsey nichts anderes als der Anstifter und Betreiber der Scheidung, der skrupellose Widersacher des Papstes, der Feind derjenigen, mit deren Sache die alte Religion stand und fiel. Dem Reformirten war er der Typus des Reichtums, des Aufwandes und der Weltlichkeit der alten Kirche, der stolze Prälat, der durch seinen Hochmut und Ehrgeiz den heilsamen Einfluss der königlichen Autorität paralysirte und in seiner Person und Tätigkeit die unerträglichen Angriffe der geistlichen auf die weltliche Gewalt darstellte.... Es ist unmöglich, eine gerechte, billige und richtig sondernde Würdigung von Wolseys Charakter und Handlungen zu erhalten. Ein Reformer insoweit, als er kein besonderes Interesse in der Aufrechterhaltung des strikten Ultramontanismus zeigte; ein eifriger Beförderer der neuen Bildung und Erziehung; wenn gegen die religiösen Orden nicht unfreundlich, doch auf die Verwendung ihrer Emolumente zu besseren Zwecken bedacht, hing er doch noch treu an der alten Ueberzeugung und Herkommen in seiner Vorliebe für glänzendes Ceremoniell, in seiner politischen Abneigung gegen das Luthertum, in seiner Ueberzeugung von der Notwendigkeit einer geistlichen Centralgewalt.... Wenn er länger gelebt hätte, wenn er, wie Richelieu, dem er in der Grossartigkeit seiner Pläne, seinem Verlangen nach Reorganisation, seiner gewaltigen Arbeitskraft glich, als Herrn einen Ludwig XIII. anstatt Heinrich VIII. gehabt hätte, würde er wahrscheinlich ebenso grosse als umfangreiche und bleibende Reformen in

England eingeführt haben. Die verschwenderischen Ausgaben des königlichen Haushaltes suchte er zu ordnen ....; er gab festere und billigere Bestimmungen dem Court of Chancery, der seitdem zu seiner gegenwärtigen Bedeutung sich zu erheben begann; er beabsichtigte, die mönchischen Institute ganz oder teilweise höheren Erziehungszwecken zu opfern; er hat vorgeschlagen, durch einen billigen Vergleich die an Rom fallenden Annaten und Zehnten der Geistlichen abzulösen; er wollte eine Reformation der Finanzen .... und der unverantwortlichen Ausgaben des Königs ....; aber in all diesen Vorschlägen und vielen anderen, die zum Heile des Staates und der Kirche gemacht waren, wurde er durch den Willen eines herrischen Königs gehemmt, der auf interessirte Ratgeber zu hören geneigt war ....“ Ein einfacher Engländer, voll von leidenschaftlichem Enthusiasmus für die Interessen seiner Nation, hat er in den Tagen eines Macchiavelli, wo Lug und Trug, Chicanen und Intriguen die europäische Politik bezeichneten, sich nie überlisten lassen, hat aber selbst den grössten Schlaukopf unter seinen Gegnern hinters Licht geführt. Die Kühnheit und Originalität seiner Gedanken, die Klarheit, mit der er seine Zwecke verfolgte, die Ausdauer, mit der er seinen Plänen nachging, so unmöglich deren Ausführung seinen arglistigen Feinden und seinem rechthaberischen Könige gegenüber auch schien, alles dies macht seine Grösse — der Mangel an höherem sittlichen Pflichtgefühl, das er unter die unsittlichen Forderungen seiner Diplomatie begraben, seinen Unwert aus. — Zu diesem Seebohmschen Charakterbilde fügt das Drama, das Wolseys Namen trägt [1]), keinen neuen Zug; nicht ohne dramatische Kraft, aber ohne Originalstudien, trägt es einen falschen Namen, da in Anna Boleyns Schicksale das Interesse sich centralisirt. — Aehnliches gilt von den Studien, die Poesie und Prosa um den Cavalier Karl I. gruppirt haben, jene in Butlers Drama [2]), das in seiner Nachahmung aner-

---

1) Cardinal Wolsey and the love of the Poets. A historical Drama in 5 Acts. By W. S. Raleigh. London, F. Scott.

2) Charle sthe First. A Tragedy in 5 Acts. By Charles Arthur Gray Butler, M. A., London, Longmans & Co.

kannter Muster die traditionellen Züge der Hauptpersonen und Conflicte bewahrt, diese in Gardiners Arbeit (s. oben Nr. 5), die abermals einen falschen Namen trägt: es ist eine politische Geschichte Karls und Buckinghams, nicht des englischen Volkes. Die religiösen Fragen finden nur, soweit sie den politischen dienen, die herkömmliche Besprechung, dagegen hat Gardiner, namentlich unter Benutzung mehrerer neuer Quellen die politischen Ereignisse jener Jahre einer gründlichen Prüfung unterzogen. Er hat mit Hülfe eines MS. aus dem Brit. Mus. einen höchst schätzenswerten Beitrag zu der wichtigen Parlamentssession von 1628 und Sir John Elliots wie Sir Thomas Wentworths einflussreicher Teilnahme an derselben gegeben, während seine peinliche Gewissenhaftigkeit seinen Helden gegenüber eine objective Geschichtsbetrachtung durch die Schlagschatten der Parteilichkeit verdunkelt; Karls notorische Unaufrichtigkeit z. B. ist nicht ein moralischer, sondern ein intellectueller Defect; Buckingham „is not so unscrupulous as infortunate", und Lauds absolutistische Neigungen sind nicht hierarchischer Herrschsucht, sondern seinem intellectuellen Widerstande gegen den Dogmatismus des vorgeschrittenen Calvinismus zuzuschreiben.

Die grossartige und einflussreiche Tätigkeit des Letzteren hat auch Dean Hook, dessen fleissiger Hand der Tod vor Jahresfrist die Feder entwunden, in seinem grossen biographischen Werke, das eine englische Kirchengeschichte im besten Sinne des Wortes ist, der Betrachtung unterzogen, und zwar im 11. Bande seiner „Lives of the Archbishops of Canterbury", dem erst im Frühjahre der 10. Band mit den Biographien von Grindal, Whitgift, Bancroft und Abbot vorausging (s. oben Nr. 6). — Der kirchliche Standpunkt des gelehrten und gewissenhaften Forschers ist bekannt; seinem „High-Churchism" fehlen die Sympathien für die puritanische, nonconformistische Opposition, wie das auch beide Bände, namentlich Bancrofts und Lauds Leben, beweisen; wenn aber Liebe zum Gegenstande eine der notwendigen Voraussetzungen zur Abfassung eines tüchtigen Buches ist, so konnte Canterbury von keiner besseren Hand behandelt werden. Die wissenschaftliche Competenz fehlt dem Dean vollends nicht; hier finden

wir reiche Quellen geöffnet, eine übersichtliche Verteilung, massvolle Wertung und geschickte Verarbeitung des Stoffes, eine tüchtige Methode, mit einem Worte, eine wissenschaftliche und scharfsinnige Parteiforschung. — Grindal machte seines Vorgängers Parkers Wege zu den seinigen, und das geschah in ebenso grosser Schwäche und Inconsequenz (vgl. Grindals Stellung zum göttlichen Rechte des Episcopats) wie harter Strenge, die in eine Art geistlichen Druckes ausartete; „die Schuld, dass der reine Calvinismus so wenig Boden in der anglicanischen Kirche gewann, trifft deshalb zum Teil ihn; denn obgleich Repräsentant der Reformation in England war er dennoch gewillt, den Traditionen der katholischen Kirche die schuldige Achtung zu erweisen, indem für ihn „die Kirche“ dieselbe Autorität war, wie für andere Luther und Calvin; nur dass er in Weiterführung seines protestantischen Princips die Traditionen der Kirche an der heiligen Schrift erprobte, alles Mittelalterliche abstiess und das Urkirchliche festhielt“. Persönlich milde legte er die Hand seiner straffen Zucht auf die Kirche und bewies Kühnheit und überzeugungsvolle Mannhaftigkeit in dem Widerstande seiner letzten Jahre gegenüber der eigenwilligen Elisabeth. Seinen Nachfolger, der noch nach Brooks „vielgewandt war in der Kunst der Höflinge“, der seiner eignen Sache mehr schadete als nützte, lässt die Hooksche Ehrenrettung der Verleumdung seiner böswilligen, puritanischen Feinde bisher erlegen sein. Unter Bancroft kam der auf Tod und Leben geführte Kampf zwischen Kirche und Dissent auf seine erste Höhe; von diesem Gesichtspunkte aus wird namentlich die wichtige Hampton-Court-Conferenz ausführlich gegeben, wobei zugleich die Tätigkeit Bancrofts (damaligen Bischofs von London) und Jacobs I. des „britischen Salomon“ auf hellem und dunklem Hintergrunde hervortritt. Die Pacification aller Parteien, die ihr Zweck war und die der gelehrte König durch die Aufgabe einiger unwesentlicher Punkte gegen die Anerkennung der Lehre und Ordnungen der Kirche zu erreichen hoffte, gelang indessen auch dem Einflusse Bancrofts nicht, für den Hook ungeteilte Bewunderung hat; auch dieses Prälaten „Unpopularität, seine begehrliche Habsucht, Grausam-

keit, sein sycophantisches Wohlleben sind nichts als puritanische Verleumdungen". Abbot aber ist ein „beschränkter und unfähiger Mann", ein „prosaischer Charakter", auf dem der Schandfleck blutiger Ketzerverfolgung ruht (wobei der Standpunkt des Verfassers in dem zugefügten Satze: „Während des langen Primates Abbots erschlaffte die kirchliche Disciplin", einmal recht unverdeckt und ungedeckt hervortritt; denn die Toleranz Abbots gegen die Puritaner ist gemeint).

Aber als grossartige unübertroffene Gestalt charaktervoller Consequenz, als die Incarnation des englischen High-Church-Princips, ein Prälatenideal nach dem Herzen des Deans tritt der gewaltige Laud, der Erzbischof und Ratgeber Karls I., der gelehrte Sammler, daher. „Es ist unmöglich für den Geschichtsschreiber", sagt Hook einmal in einer Bemerkung zu Stoughtons „Ecclesiastical History", „unparteiisch zu sein; man kann nicht erwarten, dass derselbe, genährt mit den Principien, wenn nicht den Vorurteilen der einen Seite, sich in den Geist seiner Gegner versetzen könne". Das Laudsche Leben aus des Deans Feder ist die treffendste Illustration dieses Urteils. Laud ist nicht „das böse Princip der englischen Kirche"; sein in der Geschichte schwankendes Charakterbild ist nicht das Product wissenschaftlicher Forschung, sondern abermals puritanischer Verleumdung; Laud war vielmehr der Träger der zweiten grösseren Reformation, die Heinrich VIII. unter dem Einflusse seiner Leidenschaften verfehlte, die Parker mit seinen hochkirchlichen Principien, denen auch Whitgift treu blieb, anstrebte, ohne sie zu erreichen: das ist Hooks von der Blässe objectiver Geschichtsbetrachtung allerdings nicht angekränkeltes Lebensbild. — Laud war ein Mann von persönlichem Mute, kräftiger Ueberzeugung und unerbittlicher Consequenz, der seinen Feinden zwar erlegen ist, der aber der Kirche ihre alte triumphirende Kraft über den „unreinen und ausgestossenen" Puritanismus und das Schisma wiedergab, so dass sie überall obmächtig und siegreich war. Für den Widerstand und dessen Träger gab es kein Erbarmen; von den Kanzeln, Lehrstühlen, aus hoher Lebens- und Amtsstellung mussten sie weichen in den Kerker, die Verbannung, an den Pranger, in Hunger und

Tod; und dennoch, oder vielmehr gerade darum wuchs ihre Zahl und kam die Stunde ihres Triumphes (1640—48). Auf Lauds grossen Erfolgen ruht diese schliessliche Erniedrigung der Kirche: in der treuen Hingabe an seine grosse Lebensaufgabe wankte er nicht, bis er beides, Kirche und Staat, vernichtet und beide, sich selbst und seinen Herrn unter deren Ruinen begraben hatte. Mit mannhafter Hand ergriff er die Zügel des Kirchenregiments, nachdem er schon als junger Geistlicher (als fellow von St. John's, Oxford, dann Dean von Gloucester, schliesslich Bischof von St. Davids) Zeugnisse seines eminenten Herrschtalentes abgelegt, und gab sie erst auf dem Blocke aus der Hand, um den Märtyrertod für seine Sache zu sterben. Er war kein Papist, soviel es ihm auch von Puritanern schuld gegeben ist, kein Puritaner, wie die Römischen ihm vorwarfen; viel eher gehört er zu den Arminianern, die in jenen Tagen eines unfreien Dogmatismus ebenso wie Papisten als Feinde Gottes bekämpft wurden. Nicht dass er mit neuen Ideen hervorgetreten wäre; „was er getan, bestand einfach darin, dass er eine strikte Beobachtung des Gesetzes sowohl in Staat als Kirche forderte"; „die wirklichen Neuerer waren die Puritaner unter Heinrich VIII., Eduard VI. und Elisabeth gewesen; für die Regulirung des Gottesdienstes und die Jurisdiction der Kirche waren gewisse Gesetze gegeben worden. Diese Bestimmungen waren ganz allgemein von den Puritanern, die fremde und calvinische Formen einführten, beseitigt worden: diese waren die Neuerer". „Kirche und König", das war die Devise seines Lebens; die Rechte beider aufrecht zu erhalten, scheute er keine persönliche Gefahr. Sein Leben war ein beständiger Kampf um diese Fragen; er ist darin unterlegen; denn nicht die von Hook ausführlich behandelte, einfache, aber in der englischen Kirche berüchtigte Frage nach der Stellung des Abendmahlstisches hat ihn unter das Beil gebracht; das war nur das eine Glied, an sich kein Verrat, aber dazu angetan, „in jenen Tagen, in denen es viel mehr Theologie als Evangelium, viel mehr Eifer als christliche Liebe, zwar Christentum, aber keine Christen gab", in Verbindung mit andern Gliedern eine Kette zu bilden, die den Vielgehassten unter die Hände des Henkers zog; mit

Würde und dem Mute eines überzeugungstreuen Mannes gab Laud sein Leben hin, in dem festen Glauben, dass es um das Staatswohl am besten stehe, wenn ein energisches kirchliches Regiment die Geister zügle. — Sein Sitz blieb 16 Jahre ohne Nachfolger. Juxon, der kaum 3 Jahre auf demselben sass, hat keine Geschichte; sein Gang auf das königliche Schaffot in Whitehall an Karls Seite hat ihm in der Geschichte der „Great rebellion" eine Figur verschafft; Hooks anspruchslose Umrisse seines Lebens erfordern keine weitere Bemerkung. — Soviel vom Inhalt dieses 11. Bandes; unzweifelhaft muss, was die Form, die Verarbeitung, die Ausnutzung neuer Quellen und die Detailforschung betrifft, den früheren und noch dem 10. Bande gegenüber die wankende Gesundheit, die wachsende Unfähigkeit des Verfassers zu angestrengter Sammelarbeit und die Ermattung des sonst so energischen und arbeitsfrohen Geistes in Betracht gezogen werden, wenn dieser letzte, die Reformation abschliessende Band von Gardiner in der Academy „nicht nur unwürdig der wohlverdienten, wissenschaftlichen Bedeutung Hooks, sondern auch alles historischen oder biographischen Wertes ermangelnd, voll von bedeutenden und unbedeutenden Irrtümern, von willkürlichen, unbegründeten Anschuldigungen gegen Personen und Parteien" genannt wird (zu vergleichen wäre der Montaguesche Handel im Parlament von 1625 p. 42, die Charakteristik des langen Parlaments S. 318 und die Behandlung der Frage von der oft behaupteten Grausamkeit Lauds). — Einen weit nüchterneren Standpunkt, aber den gleichen Enthusiasmus für den Helden, ein weit massvolleres Urteil, aber gleich tüchtige, ja gründlichere Behandlung des Stoffes weist die vortreffliche Monographie Lorimers über seinen berühmten Landsmann Knox auf. Diese Biographie kann in jeder Weise die Ansprüche machen, wie die Hookschen früheren Arbeiten; ja der Reiz ihrer neuen Resultate stellt Hooks posthumes Werk in den Hintergrund. — Bei einer Durchsicht der Bibliothek von Dr. Williams fand Lorimer Documente, die Knox angehören und geeignet sein sollten, auf einen ganzen Abschnitt von dessen reicher reformatorischer Tätigkeit neues Licht zu werfen; auf eine höchst glückliche Weise hat der Verfasser

es verstanden, diese Manuscripte zur Ausfüllung der Lücken zu verwerten, welche die biographische Forschung über Knox, namentlich Dr. McCries, Neals in seiner „Geschichte der Puritaner", Brooks und Prices, noch schuldig geblieben ist; und indem er zwar in breiter, aber sprachgewandter Ausführlichkeit auf den ersten 200 Seiten die einschlagende reformatorische Bewegung mit geschickter Einflechtung des brauchbar gewordenen Materials neu schreibt, lässt er uns seine Documente den Beweis liefern, dass Knox' „evangelisch-organisatorische Bedeutung nicht mehr in der alten Ausschliesslichkeit auf seine schottische Reformtätigkeit zu beschränken ist, sondern dass von nun an auch die englische Staatskirche ihn unter ihre ‚Väter' zu zählen hat". Genauer auf den ersten — geschichtlichen — Teil einzugehen, ist hier nicht der Ort [1]); Lorimer fesselt die Aufmerksamkeit an Haddington, den Geburtsort von Knox, an Glasgow und St. Andrews, die Bildungsstätten des jungen Studenten, an Samuelston und St. Andrews, das erste Arbeitsfeld des Pastors, an die Jahre der Galeerenhaft, der Tätigkeit im nördlichen England (seit 1549) und endlich an seine Arbeit unter den englischen Flüchtlingen auf dem Continent (1553—59); in diese 10 Jahre englischer Tätigkeit fällt die Geburtsstunde des englischen Puritanismus, und John Knox ist, noch ehe seine Edinburgher Energie ihn in den Vordergrund der schottischen Reformation brachte, als dessen Begründer anzusehen. Das ist Lorimers erster Hauptsatz; der andere weist die wichtige Rolle auf, die der „schottische Reformator" in der Organisation der englischen Kirche spielte, seinen Einfluss auf die den Abendmahlsdienst betreffenden Rubriken des „Prayer-books" Eduards VI. und auf die durch ihn bewirkte Modification eines der „Religionsartikel". Durch die vier neuen Documente werden beide Hauptsätze erwiesen. In dem ersten, einer langen Epistel Knox' an die Gemeinde von Berwick, erscheint das Feuer und der Starrsinn des Schotten gemildert und zeitgemässen Zugeständnissen ge-

1) Im Bande XX, Heft III, der „Jahrb. für deutsche Theol." hat Referent das Buch bereits ausführlich besprochen und genauere Inhaltsangabe gemacht.

neigt; er giebt zu und empfiehlt der Gemeinde die Cranmersche Kniebeugung beim Abendmahl, die er in Nr. 2 aufs heftigste bekämpft. — Nr. 3, eine Beschreibung des Abendmahlsritus in derselben Gemeinde, enthält wahrscheinlich ein Fragment des ersten Entwurfs zum Prayer-book, der, aus den Händen der Genfer Verbannten in die reformirte Kirche Schottlands übergegangen, dort grossen Anklang fand; das vierte Document, ein von unbekanntem Verfasser an Knox geschriebener Brief, fällt ins Jahr 1566 und weist merkwürdigerweise die puritanischen Anfänge der kirchlichen Separation von der Nationalkirche, die übrigens von Knox gemisbilligt werden, schon in diese frühen Jahre zurück. Das bei weitem wichtigste Schriftstück ist aber das von Lorimer unter Nr. 2 gedruckte, die „Confession" von Knox und einigen Gleichgesinnten an den König und seinen Geheimen-Rat, vom 27. October 1552. Knox war von Eduard VI. noch vor Einführung des neuen Prayer-books zu einer Aeusserung über die durch letzteres obligatorisch gemachte Kniebeugung beim Abendmahl aufgefordert worden und benutzte diese Gelegenheit zu einem scharfen Angriffe. Der 38. Artikel des Prayerbooks, „dass dasselbe in jedem Ritus und jeder Ceremonie der Schrift entsprechend und in keinem Punkte ihr widersprechend sei", stimme nicht mit der Wahrheit; es biete sich eine grosse Zahl unhaltbarer Punkte zur Polemik, doch wolle man die übergehen; die Kniebeugung beim Abendmahl aber verdanke ihre Entstehung der irrtümlichen Meinung, dass Christi natürlicher Leib auf transsubstantiale Weise darin enthalten sei; diese falsche Ansicht dürfe nicht durch ein Gesetz bestätigt werden, sondern verlange die Censur der heiligen Schrift; zweitens würden die schwachen Brüder durch den fraglichen Rituszwang verletzt, da sie unter Auflehnung ihres Gewissens dagegen Gott in einer Weise zu verehren gezwungen würden, wie weder das Beispiel Christi noch irgend ein ausdrückliches Gebot es zu tun lehre; drittens würde die bereits erstarkende, reine Kirche durch die triumphirende Götzendienerei schwer geschädigt und in ihrem reinen Bestande bedroht. Dem Cranmerschen Einwande gegenüber, dass die Kniebeugung eine Erweisung der Scheu und Ehrfurcht

vor Gott in der heiligen Handlung sei, weisen sie darauf hin, dass „in der heiligen Schrift nichts davon erwähnt sei, dass das Sitzen am Tische über Christi Institution Verachtung bringen würde"; Christus selbst habe darin, dass seine Abendmahlsgenossen an seinem Tische sassen, niemals eine Verachtung seiner Einsetzung erblickt, aber die Menschen wollen klüger und umsichtiger als Gott selbst sein u. s. w." — Diese heftige Polemik gegen die Ceremonie, die in ihrem letzten, von dem triumphirenden Spotte der papistischen Gegenpartei handelnden Teile wie eine Antecipation der gegenwärtigen ritualistischen Argumente für deren papistischen Cultus erscheint, hat indes den Widerstand der Cranmerschen Partei nicht gebrochen, die Ceremonie blieb erhalten, aber es wurde eine Revision des fraglichen Artikels vorgenommen, und „die Rubrik über die Kniebeugung" am Ende des Abendmahlsdienstes eingefügt, welche die reformirte Lehre über Christi Gegenwart im Abendmahle so scharf präcisirt aussprach, dass Knox und sein Anhang trotz ihres bleibenden Protestes gegen die erhaltene Ceremonie doch im Dienste der Nationalkirche zunächst zu verbleiben sich im Stande sahen. — Die Knoxische Authenticität dieses wichtigen Documentes zu wahren, setzt Lorimer seine besten Kräfte ein; über die Grenze der Wahrscheinlichkeit kommt er aber nicht hinaus; auch das oben angedeutete Resultat, als in Folge der Eingabe eingetreten, scheint eine nicht ganz ungefährdete Aufstellung, da auch Lorimer genauere Mitteilungen über die Vorgänge im Schosse jener Prayer-book-Redactionscommission nicht zu machen vermag. — Das Buch ist als ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Prayer-books Eduards VI. von der englischen Kritik [1]) recht günstig aufgenommen worden und hat bereits ein lebendigeres Interesse für den grossen Schotten in England geweckt.

Aehnliches kann kaum von Penningtons Arbeit über Erasmus (s. o. Nr. 8) gesagt werden. Er bricht über Erasmus

---

[1]) Vgl. die Besprechungen in West.-Rev. 1875, Nr. 48, p. 215; Liter. World, S. 280 und 282 von 1875; Echo Nr. 1954; Daily News Nr. 9010; Academy Nr. 156 (? 158).

grausam den Stab, ohne durch sein umfangreiches Werk einen Schlüssel zu den Widersprüchen des Charakters zu bieten und für die scheinbaren Inconsequenzen des Mannes, der wechselsweise von Evangelischen und Römischen als der Ihre in Anspruch genommen worden ist, aufzukommen. Nach den neuesten französischen und englischen Vorgängern (Durand de Laur, G. Feugère und Drummond) [1]), bietet das englische Werk, das vom Standpunkte dogmatischen Hochkirchentums geschrieben ist, nichts Eigentümliches; der Schmuck der bischöflichen Vorrede erscheint auch zweifelhaft. „Erasmus opferte die Wahrheit seiner Liebe zur Einheit, Luther die Einheit seiner Liebe zur Wahrheit; wer kann sagen, ob nicht beide, Wahrheit und Einheit, hätten erhalten werden können?“ Von dem Standpunkte dieser hochkirchlichen Einheit um jeden Preis, die das Recht des [römischen] Gegners in keinem Punkte anerkennt, wird nun Erasmus' Scheidung von der lutherischen Bewegung scharf getadelt, über seine verstandesmässigen Neigungen, sowie seine Sympathien mit den Arianern hergefallen, Neues aber, auch über den englischen Aufenthalt des Erasmus, nach den Arbeiten von Knight, Jortin, Drummond und Butler nicht gegeben. — Pennington hat Erasmus' Werke stark excerpirt; zu umfänglich ist die Schilderung von Vitrarius, Erasmus' Freund (8 S.) und das „Colloquium über religiöse Wallfahrten“ füllt fast 14 Seiten. — Auch Nichols hat uns eine Uebersetzung der „Wallfahrten“ [2]) in 2. Auflage gegeben; der Text ist in dem geläufigen Englisch der 1. Auflage wiedergegeben; er giebt graphische Schilderungen des religiösen Lebens im damaligen England; die erläuternden Noten haben lediglich die Massenwallfahrten in Frankreich und Belgien während der letzten Jahre zur Folie und geben

---

1) Vgl. auch Frasers „Magazine“, Januar 1876: Erasmus (ohne Angabe des Verf., wahrscheinlich ist es Pennington selbst).

2) „Pilgrimages to St. Mary of Walsingham & St. Thomas of Canterbury, with the colloquy of Rash Vows“. By Des. Erasmus. Translated, with an Introduction and illustrative notes, by J. Gough Nichols F. S. A. 2a Ed. 8. London, Murray 1875.

ebenso wenig wie die historische Einleitung zu einer Bemerkung Anlass [1]).

V.

Geschichte der Reformation in Italien.

Von

Lic. Dr. **Karl Benrath** in Bonn.

---

1. **Giuseppe De Leva**, Storia documentata di Carlo V. in correlazione all' Italia, Vol. III. Venezia 1867. 541 S. 8°.
2. **Karl Benrath**, Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation. Mit Originaldocumenten, Porträt und Schriftprobe. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland). XII u. 382 S. 8°.
3. **C. A. Hase**, Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte (Jahrbücher für protestant. Theol. I, S. 496—535).
4. **Jules Bonnet**, Derniers Récits du Seizième Siècle. Paris, Grassart, 1876. Troisième Récit. La Réforme à Venise, S. 71—145.
5. **Jules Bonnet**, Un mariage sous François I (Revue Chrétienne, Paris. Heft V u. VI).
6. **La Rivista Cristiana.** Periodico mensile. Firenze. 12 Hefte.
7. Historia della Vita di Galeazzo Caracciolo chiamato Il Signor Marchese, nella quale si contiene un raro e singolare esempio di costanza

---

[1]) In Bezug auf das Biographien, u. a. von Wolsey und Cranmer, enthaltende Buch: „Men of Mark in British Church-History", by William Marshall (Edinburgh, Oliphant), genügt zu bemerken, dass es „für die aufwachsende Generation" geschrieben ist. — „Scenes and Sketches from English Church-Hist.", by S. M. S. Clarke, Edinburgh Oliph. (Biographie u. a. von Marie Stuart, M. Godolphin u. s. w.), ist von „Miss" Clarke verfasst und als „School price for ladies' schools" intendiert; Dr. Strughton hat uns mit einem „rich looking volume" beschenkt: „Homes and Haunts of Luther" (London, Rel. Fr. Socie). — Tennysons Drama: „Queen Mary", a Drama (London, H. S. King & Co.), hat mit kirchengeschichtlichen Studien nichts zu tun.

e di perseveranza nella pietà e nella vera religione scritta da Nicolao Balbani (1587) . . . ripubblicata da Emilio Comba. Roma, Firenze. 8°. 76 S.

8. Dell' Eresia in Bergamo nel XVI Secolo e di frate Michele Ghislieri Inquisitore in detta città, indi col nome di Pio V. Pontifice massimo e Santo. Ricerche storiche. Von Abbate Uccelli. In: La Scuola Cattolica (Mailand), März-, Juni- und Septemberheft.

Der ehrwürdige italienische Historiker Giuseppe De Leva, Professor in Padua, mit dessen Werk wir unsere Uebersicht eröffnen, gehört unter den Geschichtschreibern im modernen Italien unbedingt mit in die erste Reihe. Seine Forschungen sind durchweg von grösster Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, sein Urteil ist ruhig, ohne teilnamlos, und seine Darstellung ist gehoben, ohne gekünstelt zu sein. Von dem vortrefflichen Werke über Karl V. in seinen Beziehungen zu Italien ist für unser Gebiet der dritte Band von hervorragendem Interesse. Derselbe trägt die Jahreszahl 1867. Allein in Wahrheit ist er erst 1875 erschienen, und der Unterschied erklärt sich daraus, dass den Verfasser, als der Druck der ersten sieben Bogen vollendet war, eine lebensgefährliche Krankheit und jahrelange Schwäche befiel, die ihn erst 1875 zur Fertigstellung des Ganzen kommen liess. In die Zwischenzeit fallen dann noch einige kleinere Quellenarbeiten desselben Verfassers — „Gli Eretici di Cittadella“ [1]), „Giulio di Milano“ [2]) —, die wir nunmehr in die Gesammtdarstellung eingefügt finden. Das fünfte Capitel ist ausschliesslich der Darstellung der religiösen Bewegung in Italien bis zum Anfange der vierziger Jahre gewidmet und enthält auf gedrängtem Raume (S. 311—390) eine Fülle von Tatsachen, die zum Teil neu oder wenig bekannt, immer aber von Quellenbelegen begleitet sind. De Leva ist Katholik. Das hindert ihn jedoch nicht, die reformatorische Bewegung im vollsten Masse zu würdigen. Dass dieselbe in seinem Vaterlande nicht Wurzel geschlagen hat, und die verborgene Ursache, weshalb sie nicht

[1]) Degli Eretici di Cittadella. (Atti dell' Istituto Veneto, vol. II, ser. IV, 1873.)

[2]) Giulio di Milano, Appendice alla Storia del Movimento religioso in Italia nel Secolo XVI. (Archivio Veneto, T. VIII, p. 1.)

durchgreifen konnte, nämlich der „Mangel an Glauben“ — das ist für ihn das schmerzliche Resultat jener Periode, wie es noch drei lange Jahrhunderte hindurch seinen verderblichen Einfluss auf die Entwicklung Italiens geübt hat. Dass De Leva den Begriff des „Glaubens“ nicht in dem traditionellen Sinne der römischen Kirche fasst, geht schon aus dem Obigen hervor; die Vertreter dieser Kirche sind denn auch mit seiner Auffassung und Darstellung der ganzen Periode wenig einverstanden. Aber indem er den Glauben im protestantischen Sinne als den wichtigsten Faktor im nationalen Leben betrachtet und mit leicht erkennbarer Teilnahme das Aufsprossen solchen Glaubens in dem skeptischen Zeitalter der Renaissance und seine vielversprechende, aber nur allzukurze Blüte in Italien verfolgt, steht er den einzelnen dogmatischen Festsetzungen und Meinungen der Zeit um so unbefangener gegenüber. In nicht wenigen Punkten führt er die Ansichten früherer Darsteller über die Verbreitung und den Charakter der Bewegung auf das richtige Mass zurück. Den protestantischen Schriftstellern, die nach dem Vorgange von Gerdes die Bewegung zu weit ausdehnen, indem sie in Jedem, der irgend einmal sein Misfallen an den jeweiligen kirchlichen Zuständen und Lehren ausspricht, einen Protestanten erblicken wollen, tritt De Leva entgegen. Aber er hebt auch hervor, dass das summarische Verfahren der katholischen Geschichtschreiber, welche „die Selen, die ihnen als verlorene erschienen, verfluchten, nicht untersuchten“, die Herstellung des wahren Sachverhaltes in gleichem Masse erschwert. Im Gegensatz zu der Auffassung der meisten protestantischen Bearbeiter liegt für ihn der Schwerpunkt der damaligen Bewegung in den Versuchen tiefergehender, aber noch innerkirchlicher Reformen, wie dieselben in Gaspare Contarini ihren edelsten und wärmsten Vertreter gefunden haben. Diese Bestrebungen verfolgt De Leva eingehend und dringt dabei bis auf den Grund auch der dogmatischen Anschauung. Aber es ist eine notwendige Folge von der Entschiedenheit, mit welcher er die innerkirchlichen Reformversuche in den Vordergrund rückt, dass die eigentlich protestantische Richtung nicht zu ihrem Rechte gelangt. Dieses zeigt sich besonders an dem

Beispiele des Juan de Valdés und des Kreises von gebildeten und frommen Männern und Frauen, der sich um ihn in Neapel gesammelt hatte. Dort finden wir einen Bernardino Ochino, Pietro Martire Vermigli, Giovanni Mollio, Marcantonio Flaminio und den Verfasser des Büchleins „Von der Wohltat Christi", Don Benedetto di Mantova. Will man den Standpunkt, welchen diese Mitglieder des Valdésschen Kreises einnehmen, mit einem Worte bezeichnen, so kann man sie nicht anders als „Protestanten" nennen. Haben doch auch die beiden Erstgenannten sehr bald nachher durch die Tat bewiesen, dass sie an jeder innerkirchlichen Reform verzweifelten und Ruhe für ihr Gewissen nur in offener Scheidung von der katholischen Kirche finden zu können glaubten. Und Valdés selbst zeigt sich bei näherem Einblick in seine Werke gerade so wie Jene — wäre er nicht kurz vor dem Ausbruche der gewaltsamen Reaction in Rom gestorben, so hätten wir auch ihn wohl unter den Schaaren der Flüchtlinge oder unter den Märtyrern der evangelischen Bewegung in Italien zu suchen. Ich weiss nicht, was De Leva veranlasst, an der Authentie der „Hundertundzehn frommen Betrachtungen" des Valdés, die für uns eine Hauptquelle zur Erkenntnis seiner religiösen Ansichten sind, zu zweifeln oder ihre Interpolation anzunehmen (vgl. S. 366 f.). Auf mich haben diese Betrachtungen stets den Eindruck geschlossener Einheitlichkeit gemacht. Dass die Begriffe und Gedankengänge, denen wir hier begegnen, sich nicht der gebräuchlichen Kirchensprache anpassen, und daneben noch die überall hervortretende Weite des Gesichtskreises und Tiefe der Religiosität, der die kirchliche Formel gleichgültig ist, — diese Umstände erklären die Erscheinung, dass man Valdés in die damaligen Klassen protestantischer Richtungen nicht recht einzurangiren gewusst hat. Aber irrtümlich ist es, wenn auch De Leva noch ihn in der katholischen Kirche zurückhalten möchte und ihn teilnehmen lässt an der Messe und den übrigen kirchlichen Gebräuchen. Denn die Stelle, welche er S. 367 A. 3 aus Balbanis Leben des Marchese Caracciolo (s. Nr. 7) anführt, geht nicht auf Valdés selbst, sondern ausschliesslich auf die Lebensweise gewisser uns dem Namen nach unbekannter Freunde, vielleicht auch frühere

Schüler des Meisters, wie sie sich zehn Jahre nach Valdés' Tode gestaltet hatte. Dass z. B. ein Giovanni Francesco Caserta nicht zu diesen gehört hat, können wir mit Bestimmtheit behaupten. Der reinste Ausdruck der evangelischen Anschauungen des Valdésschen Kreises ist und bleibt in dem ganz protestantischen Büchlein „Von der Wohltat Christi" zu suchen, und dass diese Schrift eine direkte Abhängigkeit von den „Hundertundzehn Betrachtungen" des Valdés aufweist, ist bereits anerkannt worden, als man noch glaubte, ihren Verfasser in Aonio Paleario erblicken zu müssen. Bei De Leva wird dann im sechsten Capitel die Darstellung der reformatorischen Bewegung weitergeführt. Es ist erklärlich, dass das Regensburger Gespräch von 1541 seine Aufmerksamkeit in besonders hohem Grade in Anspruch nimmt: sollte sich doch hier zeigen, ob die innerkirchlichen Reformversuche, wie Contarini und andere der edelsten Geister innerhalb der römischen Kirche sie vertraten, geeignet und kräftig wären, in die Wirklichkeit überzugehen. Bis dahin war auch die Partei der Reaction, geleitet von Giovanni Pietro Caraffa, wenigstens nicht offen gegen die Mittelpartei aufgetreten. Man wartete, bis die günstige Gelegenheit sich darbot, Contarini selbst wegen seiner angeblich zu grossen Nachgiebigkeit gegen die „Lutheraner" zu verdächtigen, und das geschah denn mit dem bekannten Erfolge: auf das Scheitern der Regensburger Verhandlungen folgte nach Jahresfrist der entscheidende Sieg der Reaction, nämlich die Gründung des S. Uffizio in Rom am 21. Juli 1542. Es waren das zwei Schläge, die alle Hoffnung zertrümmerten und deren letztern Contarini nur um wenige Wochen überlebt hat.

Die Grenze, welche De Leva sich in dem angeführten dritten Bande gezogen hat, erlaubt ihm nicht, die Rückwirkung insbesondere der letztern Massregel auf die reformatorische Bewegung im allgemeinen darzulegen. Denn da er nicht über 1544 hinausgeht, so können nur die allernächsten und zuerst zu Tage tretenden Folgen der neuen Organisirung der Inquisition berücksichtigt werden: Ochinos und Vermiglis Flucht, die Verfolgung der Akademiker in Modena, die Verurteilung Pietro Cittadellas. Wir hoffen, dass der folgende Band, der ja wohl

den Abschluss des ganzen Werkes enthalten wird, die Unterdrückung der Reformation in Italien mit eben derselben Treue und Klarheit darlegen werde, wie sie die vorliegende kurze Darstellung ihrer Entstehung und Verbreitung kennzeichnet.

„Bernardino Ochino von Siena" von Karl Benrath (s. Nr. 2) ist die umfangreichste monographische Veröffentlichung über unser Gebiet, welche das Jahr 1875 aufweist. Da aber in diesem Falle Verfasser und Berichterstatter eine Person sind, so wird hier nur hervorgehoben werden können, was die Arbeit von Neuem und Eigentümlichem bietet. Ochinos Leben ist bisher monographisch nicht oder doch nur in eng umschränkten Grenzen bearbeitet worden. Für die lange Zeit hindurch sehr vage Tradition über ihn auf der Seite seiner Gegner von der katholischen Partei hat Boverios Darstellung in den Annalen des Capuzinerordens (1632 erschienen) die vorzüglichste Quelle gebildet. Die Untersuchungen von Bayle im „Dictionnaire historique et critique" und andererseits von Schelhorn in den „Ergötzlichkeiten", Bd. III, haben dann wenigstens so viel zu Wege gebracht, dass jetzt auch von katholisch-kirchlicher Geschichtschreibung, wenn sie ernst sein will, die einst auf Ochino gehäuften Beschuldigungen nur noch zum kleinsten Teile erhoben werden, wie denn z. B. die Darstellung bei Cantù [1]) einen weit ruhigeren und Ochino günstigeren Charakter angenommen hat, als man dies sonst auf jener Seite gewohnt war. Trotzdem hat jedoch auch Cantù nicht einmal den Versuch gemacht, das psychologische Problem, wie aus dem Generalvicar des Capuzinerordens der protestantische Prediger geworden ist und werden musste, näher ins Auge zu fassen. An dieser Stelle setzt nun zunächst die neue Bearbeitung ein. Dem Verfasser hat ein längerer Aufenthalt in verschiedenen Städten Italiens die Möglichkeit geboten, das Material für die italienische Periode in Ochinos Leben in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit zusammenzubringen. Da er zugleich die ganze gleichzeitige reformatorische Bewegung ins Auge fasst und die bisherige Kenntnis der innern Entwicklung Ochinos durch zwei noch nicht benutzte aus der Periode vor der Flucht her-

[1]) Gli Eretici d' Italia, Bd. II (Turin 1867).

rührende Schriften desselben erweitert und ergänzt, so kann er dem Leser einen genaueren Einblick in die Entwicklung des Mannes verschaffen und ihn zu dem Verständnis der Tatsache hinführen, dass bei Ochino ein Punkt eintreten musste, an welchem Amt und Ueberzeugung in unlösbaren Conflict gerieten. Die einzelnen Umstände, welche diese Entwicklung begleiten und vermitteln, werden eingehend in Betracht gezogen und teilweise durch neue Documente erläutert. Der Eindruck, den Ochinos Flucht in Italien hervorbrachte, wird sowohl in den Massregeln, die man gegen die Verbreitung seiner Anschauungen innerhalb des Capuzinerordens, als auch durch eine Charakterisirung der sämmtlichen Streit- und Gegenschriften der Zeit, wie sie sich in beträchtlicher Anzahl gegen ihn richteten, nachgewiesen. Ueberhaupt nimmt die bisher stiefmütterlich behandelte und dunkle italienische Periode von den neun Capiteln des Buches fünf ein und füllt gerade die Hälfte des Volumens. Eine so reiche Nachlese war bezüglich der folgenden Perioden in Ochinos Leben nicht mehr zu halten. Seit er in Genf und dann in Augsburg eine Zuflucht gefunden, hat man diesseit der Alpen mit grösserer Leichtigkeit seinen Spuren zu folgen vermocht. Die wechselvollen Ereignisse seines späteren Lebens, seine Flucht aus Augsburg, als das kaiserliche Heer im schmalkaldischen Kriege seine Auslieferung verlangte, seine Berufung nach England unter Eduard VI., seine abermalige Flucht von dort, als die „blutige“ Maria auf den Tron kam, seine Anstellung in Zürich und seine weiteren Schicksale hatte schon Bayle im ganzen genau dargestellt und Schelhorn, sowie später Ferdinand Meyer in dem trefflich gearbeiteten Werke: „Die evangelische Gemeinde in Locarno“, 2 Bde., Zürich 1836 — durch Einzelforschungen noch genauer bekannt gemacht. Die sämmtlichen in diese Periode fallenden Werke Ochinos werden namhaft gemacht und, soweit der Raum es gestattet, durch Proben charakterisirt. Auch ist es das Bestreben des Verfassers, innerhalb dieser sehr zahlreichen Erzeugnisse der schriftstellerischen Tätigkeit Ochinos gelegentlich die Fäden nachzuweisen, welche auf die eigentümliche und selbständige Stellung zulaufen, die wir Ochino in der letzten Zeit bezüglich tief eingreifender

dogmatischer Fragen einnehmen sehen. Es ist bekannt, dass seiner Vertreibung aus Zürich 1563 ein von ihm kurz vorher veröffentlichtes Gespräch zum Anlass diente, in welchem er sei es die Monogamie zu schwach verteidigt oder die Polygamie mit zu starken Gegengründen zu Worte kommen liess. Dass der wahre Grund tiefer lag, ist teils von den Züricher Theologen jener Zeit mit Bezug auf Ochinos Stellung zu der Lehre vom Verdienst Christi und zu der orthodoxen Fassung der Trinitätslehre direkt zugestanden, teils von Meyer mit Bezug auf das Verhältnis der eingewanderten Locarner überhaupt zu den Eingesessenen nachgewiesen worden und wird auch hier hervorgehoben. In der Tat hatte Ochino, schon ehe seine „Dreissig Dialoge" von 1563 seinen Gegnern zu dem entscheidenden Vorgehen gegen ihn die Waffen darboten, betreffs der ersteren dieser dogmatischen Lehren Ansichten ausgesprochen, die sich mit den späteren socinianischen sehr nahe berühren, und in jenem letzten Werke gesteht er offen, dass er eine Wesenstrinität nicht anerkenne, sondern nur eine Offenbarungstrinität. Auf die beiden Anhänge unserer Schrift sei noch hingewiesen, von denen der erste eine Reihe von teils bisher unbekannten teils wenig bekannten Briefen und anderen Schrift- und Actenstücken enthält, der zweite die Schriften Ochinos in einer bis jetzt anderswo nicht erreichten Vollständigkeit aufzählt.

Bezüglich der Abhandlung Carl Alfred Hases über denselben Gegenstand (s. Nr. 3) muss zunächst constatirt werden, dass dieser die Priorität zukommt, sofern die beiden Arbeiten wohl gleichzeitig gedruckt worden, aber die umfangreichere erst später zur Ausgabe gelangt ist. Bei dieser völligen Unabhängigkeit der einen von der andern ist der Umstand um so bedeutungsvoller, dass sie bezüglich der spätern theologischen Entwicklung Ochinos zu durchaus übereinstimmenden Resultaten gelangen. Beide weisen einen direkten Zusammenhang der Anschauung Ochinos mit dem modernen theologischen Gesammtbewusstsein nach. Hase sagt darüber (S. 497): „Die Schriften, welche seinem Leben einen so traurigen Ausgang bereitet haben, enthalten im Keime vielfach schon die Gedanken, aus welchen die neuere protestantische Theologie

hervorgegangen ist.“ Und bei Benrath heisst es: „Er gehörte zu den Männern jener Zeit, in welchen wir gewisse im Gegensatz zu den gleichzeitigen kirchlich recipirten stehende Anschauungen verkörpert finden, die dann im Lauf der Zeit in das theologische Gesammtbewusstsein übergegangen sind“ (S. 292); und an anderer Stelle: „Der Prozess, welchen die protestantische Anschauung in Jahrhunderten langsam durchlaufen hat, findet sich in Ochinos Entwicklung präformirt und bis zu einem bestimmten Punkte bereits durchgekämpft“ (S. 221). Was nun die Behandlung im einzelnen angeht, so hat für die italienische Periode von Ochinos Leben Hase, dem der Vorteil eines so langen Aufenthaltes in Italien nicht geboten war, das ihm vorliegende Material mit Sorgfalt ausgenutzt und übersichtlich und lebendig dargestellt. Der Lösung des psychologischen Problemes, die wir vergebens bei Cantù suchten, widmet Hase besondere Beachtung. Wer ihm mit Aufmerksamkeit folgt, wird das Gediegene und Einheitliche der Persönlichkeit Ochinos auch bei scheinbar unvermittelten Uebergängen herausfühlen, wie denn auch die spätere und abschliessende theologische Entwicklung des Mannes in ihren tiefsten Gründen und verborgensten Fäden weit zurückreicht. Wie bei so vielen grossartig und vielseitig angelegten Naturen tritt auch bei Ochino die Einheit seines Wesens nur dann heraus, wenn wir das Ethische in ihm zur Erklärung gewisser Erscheinungen des intellectuellen Gebietes hinzunehmen.

Eine zusammenfassende Geschichte der Reformation in Venedig giebt Jules Bonnet in den „Derniers Récits“ (s. Nr. 4), die noch 1875 erschienen sind. Während er De Levas Arbeiten über die Häretiker von Cittadella und über Giulio di Milano vor Augen gehabt hat, scheint ihm dessen dritter Band der Geschichte Karls V. noch nicht zugänglich gewesen zu sein, sonst würde Bonnet nicht den Brief Melanchthons von 1539 ohne weiteres als echt betrachten und auch an anderen Stellen die von ihm selbst als zuverlässig gerühmten Forschungen des italienischen Gelehrten benutzt haben. Im übrigen ist die obige Darstellung mit Sorgfalt durchgeführt und geschmackvoll in der Form, wie

alles, was aus der Feder dieses Schriftstellers hervorgeht, dem wir die Wiederbelebung des Interesses für unsere Periode in nicht geringem Grade verdanken. Wesentliches Neue bietet sie jedoch nicht. Wie lange wird es noch dauern, bis Bonnet endlich sein Wort einlöst und uns die Geschichte der „Tochter Frankreichs", Renata von Ferrara, schenkt, zu welcher seine sämmtlichen bisherigen Arbeiten nur vorbereitende Studien sein sollten und von der er doch bis jetzt erst einige Chips, darunter zuletzt die obige kleine Abschlagszahlung, in der Revue Chrétienne (s. Nr. 5) gegeben hat? Denn eine weiter reichende Bedeutung soll doch wohl diese Darstellung nicht haben, in welcher mit genauer Berücksichtigung der Einzelumstände die Eheschliessung zwischen Renée von Frankreich und dem späteren Herzoge Ercole I. von Ferrara geschildert wird. Bonnets „Mariage sous François I" stellt die Familienverhältnisse der beiden Persönlichkeiten und die allgemeinen historischen Verhältnisse ins Licht, unter denen die Verbindung sich vollzieht, charakterisirt Renées französische Begleitung, die ja bestimmt war, in der religiösen Bewegung in Ferrara eine wichtige Rolle zu spielen, und lässt uns dann den festlichen Zug der Neuvermählten bis an den Hof selber mitmachen, der einst ein Schauplatz so bitterer Leiden für die edle Königstochter zu werden bestimmt war [1]).

Einen Mittelpunkt für die auf die reformatorische Bewegung in Italien bezüglichen Studien soll die „Rivista Cristiana" (s. Nr. 6) bilden, eine Monatsschrift, welche mit Anfang 1873 in Florenz gegründet worden ist[2]). An der Spitze des Unternehmens, welches übrigens zugleich auch den Interessen der Evangelisation im weiteren Sinne dient und Artikel des verschiedenartigsten Inhalts zur Veröffentlichung bringt, steht Emilio Comba, Professor der Kirchengeschichte an dem theologischen Colleg der Waldenser in Florenz, ein Gelehrter, der sich bereits früher durch kleinere

---

[1]) Früher hat Bonnet aus demselben Bereiche in dem Bulletin historique et littéraire veröffentlicht, 1866, S. 65: „Jeunesse de Renée de France"; 1872, S. 159: „Clément Marot à la cour de Ferrare".

[2]) Da die Rivista Cristiana diesseit der Alpen noch wenig bekannt

Schriften, insbesondere durch seinen Francesco Spiera, bekannt gemacht hatte [1]). In dem Jahrgang 1875 der „Rivista Cristiana" zeichnet Comba zunächst an der Hand von neuen Actenstücken aus dem Archivio de' Frari in Venedig die Geschichte von Frà Baldo Lupetinos Prozess und teilt dabei das bemerkenswerte Glaubensbekenntnis dieses Märtyrers in sechzehn Artikeln mit. Derselbe veröffentlicht an gleicher Stelle die Verzeichnisse der Prozesse vor dem Tribunal des S. Uffizio in Venedig mit Angabe des Namens und der Vaterstadt des Angeklagten, sowie des jedesmaligen Gegenstandes der Anklage. Wir können jedoch diese Veröffentlichungen, so belangreich sie auch sind, ähnlich wie die kleinen Bonnetschen Arbeiten bezüglich Renatas von Ferrara, nur als eine Abschlagszahlung entgegennehmen. Denn aus den unerschöpflichen Fundgruben des Archivio de' Frari, dem auch diese Listen entnommen sind, muss noch viel umfangreicheres Material zu Tage gefördert werden. Von anderweitigen Publicationen an derselben Stelle ist hier noch der von dem Verfasser dieser Uebersicht veranstaltete Neudruck der italienischen „Dottrina Vecchia e Dottrina Nuova", übersetzt nach einer Schrift des Urbanus Rhegius, zu nennen, die einen nicht geringen Einfluss auf die reformatorische Bewegung in Italien geübt zu haben scheint. Aus dem genannten venetianischen Archive sind dann noch die Angaben geschöpft, durch welche G. P. Pons, waldensischer Pfarrer in Venedig, zuerst Aufschluss über den Gang des Prozesses gegen den Uebersetzer der Bibel Antonio Bruccioli gegeben und das

---

ist, so erscheint es angezeigt, auch aus den beiden vorhergehenden Jahrgängen die auf unser Gebiet bezüglichen Artikel hier zu verzeichnen: Jahrgang 1873: „Girolamo Galateo, martire veneziano" (Comba). — „L'Esilio dei Locarnesi" (Benrath). — „Vera storia del Montalcino" (Elze). — „Il processo di Pier Paolo Vergerio" (Comba). — „La fuga di Ochino" (Benrath). — Jahrgang 1874: „Una lettera inedita di Francesco Negri" (Comba). — „Lettera a Paolo III., documento sconosciuto del Secolo XVI." (Benrath). — „Il ritratto di Paleario" (Benrath).

[1]) „Francesco Spiera. Episodio della Riforma Religiosa in Italia. Con aggiunta di documenti originali. Narrato da Emilio Comba." Roma, Firenze 1872. 136 S.

Datum seines Todes (4. Dezember 1566) festgestellt hat. Endlich giebt Comba an gleicher Stelle eine Probe aus der von ihm neu veröffentlichten im Original sehr selten gewordenen „Historia della Vita di Galeazzo Caracciolo“ (s. Nr. 7). Bei der grossen Seltenheit vieler der Hauptschriften jener Zeit, die auf die reformatorische Bewegung in Italien Bezug haben, ist es dringend wünschenswert, dass Neudrucke in grösserer Anzahl erfolgen. Die Londoner „Religious Tract Society“ hat eine besondere Zweiggesellschaft in Florenz, mit einer vortrefflichen Druckerei, — sollte sie nicht zugleich den Interessen der heutigen Evangelisation in hervorragender Weise dienen, wenn sie einige Hauptwerke aus der Zeit der Reformation in Italien von neuem zugänglich machte?

Die Abhandlungen über die Häresie in Bergamo (Nr. 8), im allgemeinen ohne Wert, enthalten doch eine Anzahl von beachtenswerten Dokumenten aus dem dortigen bischöflichen Archive, welche teils das Vorgehen des Bischofs Pietro Lippomano 1527 und 1533 gegen Ketzer, teils seine Massregeln gegen die Verbreitung ketzerischer und verdächtiger Schriften ins Licht stellen. Wir lernen hier als „Hauptketzer“ einen Giorgio Medolago de Vavassoribus, einer vornehmen Familie in Bergamo angehörig, kennen, der 1537 eingekerkert wurde, jedoch entfloh und, abermals eingekerkert, sich zum zweiten Male durch die Flucht zu retten wusste. Auf dieselbe Angelegenheit bezieht sich ein von Uccelli mitgeteiltes Urteil des Bischofs Matteo Giberti in Verona (vom 4. Juli 1539), welches einen Priester Namens Gio. Pietro Medolacho de Vavassoribus verurteilt, weil er seinem Verwandten bei der Flucht behülflich gewesen sei. Mit besonderer Vorliebe verweilt jedoch der Verfasser bei der Mission Ghislieris in Bergamo und bei dem Prozesse, welchen dieser gegen den Bischof Vittorio Soranzo und seinen Vicar einleitete und der dann später in Rom mit Abschwörung endigte. Leider scheinen die Documente, welche dem Verfasser zu Gebote standen, grade über diesen beziehungsreichen Prozess nichts Näheres zu bieten, nicht einmal über die Vorgänge in Bergamo, welche den Inquisitor zwangen, die Stadt zu verlassen, um sein Leben

zu retten. Was Soranzos Tätigkeit als Bischof angeht, so lernen wir nur einige disciplinarische Edicte kennen, von denen eins (von 1547) das „Summarium Scripturae“ und die „Sermones Bernardini Ochini“ verbietet. Das „Sommario“ ist auch von einem Priester Simone de' Borsetti gelesen worden, dem ein anderer Priester, Sebastiano in Poscanto bei Bergamo, das Büchlein geliehen hatte (S. 256, A.).

Schliesslich mögen noch einige Schriften erwähnt sein, die zwar nicht direkt auf die Darstellung der reformatorischen Bewegung abzwecken, aber doch in mehr oder weniger enger Beziehung zu unserem Gegenstande stehen.

In Alfred von Reumonts Geschichte Toskanas [1]) entwirft einer der bestunterrichteten Kenner der Zeitgeschichte in klaren Zügen ein Bild von der Entwicklung Toskanas seit dem Ende der florentinischen Republik und lässt zugleich einen Blick auf die gleichzeitige politische Gestaltung der Dinge auf der ganzen Halbinsel tun. Mit Vorliebe berücksichtigt er die allgemeinen culturhistorischen Verhältnisse, aber die religiöse Bewegung wird daneben nur sehr kurz behandelt. Der Verfasser erkennt z. B. an, dass „auf dem florentinischen Gebiete wie in dem benachbarten Lucca die reformatorischen Meinungen Boden gewannen“, und setzt hinzu, dass Cosimo, „um zahlreiche Machinationen wie um Verbindungen mit dem Auslande wusste, die ihm höchst bedenklich erscheinen mussten“ (S. 131). Aber das ist alles, — worin diese „Machinationen“ bestanden haben und von wem und zu welchem Zwecke die „Verbindungen mit dem Auslande“ angeknüpft worden sind, darüber bleiben wir im Dunkeln. Von den Vertretern der reformatorischen Bewegung wird dort Bernardino Ochino genannt. Es ist misverständlich, wenn es heisst, dieser habe sich „gegen das Gebet“ ausgesprochen. Auch kann von „Kämpfen mit Bucer, Beza und Calvin“ (S. 132) bei Ochino nicht die Rede sein.

---

1) Alfred von Reumont, Geschichte Toskanas seit dem Ende des florentinischen Freistaates. I. Band. Die Medici i. J. 1530—1737. Gotha, F. A. Perthes 1876, jedoch schon 1875 ausgegeben.

Von den an Alfred von Reumonts „Lorenzo il Magnifico“ sich anschliessenden Artikeln sind hervorzuheben: „Lorenzo il Magnifico e Savonarola“ in dem Januarhefte der Nuova Antologia (Firenze) sowie „Laurent le Magnifique“, in Revue des Deux Mondes, 15. Februar.

Aus der in der letzten Zeit sehr reichhaltig gewordenen Literatur über Alberigo Gentili entfällt in das Jahr 1875: Alberigo Gentili, von A. Valdarnini (Rivista Universale, Firenze, Maiheft) [1]).

---

[1]) Olimpia Morata ist, wie auch bereits Pietro Carnesecchi, zum Mittelpunkt eines historischen Romanes geworden: „Olimpia Morata, scene della Riforma, racconto storico del Secolo XVI, di Virginia Mulazzi. Parte prima. Milano.“ Damit hat freilich die historische Wissenschaft nicht viel gewonnen, aber die Tatsache beweist doch, dass der Stoff selbst dem heutigen Italien nicht mehr so antipathisch ist wie dem früheren.

ANALEKTEN.

1.

Eine Reformschrift vom Basler Concil.

Nachtrag.

Von

Dr. **Max Lenz**

in Marburg.

Die Meinung, in dem Manuscript des hiesigen Staatsarchives, auf das ich in dem letzten Hefte dieser Zeitschrift [1]) hingewiesen habe, eine noch nicht gedruckte Schrift gefunden zu haben, war irrtümlich, und der Wunsch, dieselbe mit Hutten in Verbindung zu bringen, hätte sich unschwer erfüllen lassen können. Denn sie ist identisch mit der Flugschrift, die Hutten 1521 unter dem Titel: „Concilia, wie man die halten sol. Vnd von verleyhung geystlicher lehenpfrunden. Antzoig damit, der Bäbst, Cardinälen, vnd aller Curtisanen list, vrsprung vnd handel bitz vff diss zeit“ zusammen mit dem Traktat des Bamberger Vicarius Conrad Zärtlin „Ermanung, das ein yeder bey dem rechten alten Christlichen glauben bleiben, vnnd sich zu keiner newerung bewegen lassen soll“ herausgegeben hat. Wie er in der Vorrede angiebt, hat er erstere bei seinem „besondern trostlichen guten freund vnn enthalter Frantzen von Sickingen, haubtman etc. in seinem schlossz Ebernburg, vnter anderen alten Bücheren, im villycht von seinem vatter seligen verlasszen“ gefunden. Der Druck zeigt

[1]) S. 463—469.

gegen das Manuscript eine Reihe von Differenzen, die sich meist durch Ummodelung altertümlicher Ausdrücke, Flüchtigkeiten im Abdrucken oder als richtige Ergänzungen unverständlicher Stellen der Handschrift erklären lassen. Hier und da sind diese Conjecturen jedoch so ausführlich, ganze eingeschobene Sätze, dass man an der fast selbstverständlich klingenden Annahme, hier eben das von Hutten gefundene Manuscript vor sich zu haben, irre werden möchte, zumal da sie durch die Jahreszahl der Copie, 1520, ebenfalls erschüttert werden muss. So liest man z. B. in der Handschrift: „Da fant der babst eyn neuwe wyse, das er den lesten gracien hatten vnd waren yn guter hoffenunge das sie belehent solten werden, wanne sie die ersten waren, so wurden sye die lesten vnd hatten Ire arbeyt vnd dyenste vnd dar zu das gelt verloren.“ In dem Druck kommt durch die Einschiebung der Worte „gab, brachten sye pfennig, das sye in ire gracien einen vorganck hatten, vor allen dan die vor acht oder zehenn joren gracien“ zwischen „gracien“ und „hatten“ in diesen ganz unverständlichen Satz erst Sinn und Zusammenhang. Darf man hier und an einigen ähnlichen, nicht ganz so auffallenden Stellen blosse Conjectur und nicht die Grundlage einer älteren Copie annehmen, so würde dies dem philologischen Scharfsinn Huttens alle Ehre machen. Eine sichere Ansicht über diese Frage habe ich mir nicht bilden können.

2.

Ueber einen angeblich neuen Bericht über das Marburger Religionsgespräch.

Von

Prof. D. **Brieger**

in Marburg.

Herr Professor Schirrmacher hat kürzlich einen Bericht über das Marburger Religionsgespräch von 1529 *(Acta colloquii Marpurgensis in causa sacramentaria)* veröffentlicht [1]), welchen

---

1) Briefe und Acten zur Geschichte des Religionsgespräches zu

er nicht ohne Grund als die „einzige umfangreiche Relation evangelischer Seits“ bezeichnet [1]). In der Tat ist dieser Bericht unter allen bisher veröffentlichten Originalberichten, die von Seiten der Anhänger sei es Luthers sei es Zwinglis geliefert sind, nicht nur der umfangreichste, sondern, wie ein Vergleich mit dem Berichte Rudolf Collins [2]) zu zeigen geeignet ist, auch der genaueste und vielleicht zuverlässigste, den wir für das Hauptgespräch vom 2. October besitzen. Eine kritische Würdigung aller einschlagenden Berichte, zu welcher mich im vergangenen Winter die von mir geleiteten kirchenhistorischen Uebungen im hiesigen Seminar nötigten, denke ich später gelegentlich zu geben. Heute wollte ich nur anmerken, dass Schirrmacher im Irrtum ist, wenn er die von ihm abgedruckte wertvolle Relation für bisher unbekannt und ungedruckt gehalten hat. Man wird einem Universalhistoriker dies Versehen aber um so weniger hart anrechnen dürfen, als sämmtliche Theologen, welche sich in den letzten vierzig Jahren mehr oder weniger eingehend mit dem Marburger Religionsgespräch beschäftigt haben, diesen, wie gesagt, wichtigsten Bericht ebenfalls nicht gekannt haben; dies gilt, um nur die bedeutenderen zu nennen, von Schmitt [3]), Ebrard [4]), Hassenkamp [5]), Keim [6]), Mörikofer [7]) und Köstlin [8]). Die Relation eines ungenannten Anhängers Luthers, welche Schirrmacher jetzt aus der Handschrift Joh. Aurifabers veröffentlicht hat, ist mindestens schon 1584 gedruckt [9]), und zwar von Joh. Wigand in seinem bekannten Buch: *De Sacramentariismo*, genauer in dem vielfach auch als selbständige Schrift [10]) citirten

---

Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530, nach der Handschrift des Joh. Aurifaber. Gotha, F. A. Perthes, 1876. S. 1—17.

1) Vorrede, S. IX.

2) Rudolphi Collini Summa colloquii Marpurgensis bei Hospinian, Histor. sacram. (ed. II.), II, 123b—126b; auch (weniger gut) in Zwinglii Opera, ed. Schuler et Schulthess, IV (Tiguri 1841), p. 175 bis 180.

3) L. J. K. Schmitt, Das Religionsgespräch zu Marburg im Jahre 1529. Marburg 1840.

4) Das Dogma vom heiligen Abendmahl II (Frankfurt 1846), S. 308 f.

5) Hessische Kirchengeschichte II, 1. Abteil. (Marburg 1855), S. 35 ff.

6) Schwäbische Reformationsgeschichte, Tübingen 1855, S. 119 ff.

7) Ulrich Zwingli II (Leipzig 1869), S. 238.

8) Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, II (Elberfeld 1875), S. 619.

9) Ob sie nicht schon früher, wenigstens teilweise, ans Licht getreten ist, muss ich wegen Mangel an Hülfsmitteln unentschieden lassen.

10) Diese Exegesis hat einen selbständigen Titel, auf dem Wigand

Anhang desselben: *Exegesis colloquiorum aliquot, cum sacramentariis habitorum*, (Lipsiae 1584) fol. 424ª—431ª. Früher gehörte dieser *Anonymus Wigandi* zu den allgemein bekannten Quellen; so finden wir ihn angeführt bei Löscher [1]), Buddeus [2]), Joh. Alb. Fabricius [3]), Salig [4]), Füsli [5]) bis herab auf Planck [6]), Ukert [7]), v. Rommel [8]); und selbst noch von Gieseler [9]) wird er citirt, aber auch nur citirt; benutzt ist er von allen Genannten wenig oder gar nicht. So hätten wir hier eine in neuerer Zeit von niemandem ausgebeutete Quelle vor uns, wenn nicht, was dem neuesten Herausgeber entgangen ist [10]), dieser Anonymus von Abrah. Scultetus, dem er handschriftlich vorgelegen hat, dem eignen Bericht [11]) zu

---

nicht genannt ist, daneben aber die Folio-Zählung des Hauptwerkes (fol. 423—582).

1) Val. E. Löscher, Ausführl. Historia motuum I (1707), S. 158 (2. Aufl. 1723, S. 147).

2) Franc. Buddei dissertatio historico-theologica de colloquiis charitativis saeculo XVI. per Germaniam irrito eventu institutis. Jen. 1719 (auch in den Misc. sacra, Jen. 1727, III. 403—528; s. p. 492).

3) Centifolium Lutheranum (Hamburg 1728), S. 103.

4) Historie der Augsb. Confession I (Halle 1730), S. 145.

5) J. C. Füsslin, Beyträge zur Erläuterung der Kirchen-Reformationsgeschichten des Schweitzerlandes III (Zürich 1747), S. 156 und Vorrede S. XVIII.

6) Geschichte unsers protest. Lehrbegriffs III (2. Aufl. Leipz. 1792), S. 518.

7) Luthers Leben (Gotha 1817) II, 231.

8) Philipp der Grossmütige II (Giessen 1830), S. 222. Rommel scheint hier (fälschlich) Osiander für den Verfasser zu halten.

9) Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 1 (Bonn 1840), S. 236.

10) Es ist das um so auffallender, als Schirrmacher von einem Stücke der Relation (S. 15, von *Tum Lutherus testamenti — mortalium probare potest)* doch selber richtig bemerkt, dass es sich „fast wörtlich“ in Sculteti annales finde (Vorrede S. IX, Anm. 1). Diese Uebereinstimmung hätte doch, sollte man meinen, reizen müssen, das genauere Verhältnis der beiden Berichte zu untersuchen. — Beiläufig mag angemerkt sein, dass nicht, wie Schirrmacher a. a. O. meint, „der Anfang der Relation“ (S. 3) fast wörtlich bei Sleidan steht, sondern die Relation fängt erst S. 5 an und Aurifaber hat derselben als Summarium die betreffende Erzählung Sleidans ed. Chr. C. am Ende I. 380f. (mit einigen redactionellen Veränderungen) und ausserdem das bekannte, unzählige Male gedruckte Gedicht des Euricius Cordus (Schirrmacher, S. 4) vorausgeschickt (zwei Stücke, die von Schirrmacher wohl besser fortgelassen wären). Und zwar hat Aurifaber den Sleidan ziemlich gedankenlos ausgeschrieben, indem er auch den unrichtigen Satz mit herübernahm: „Solus autem Lutherus atque Zwinglius causam disceptabant“, während in der nachfolgenden Relation als dritter Hauptredner wieder und wieder Oekolampad auftritt.

11) Abrah. Sculteti Annalium evangelii passim per Europam.. renovati Decas secunda (Heidelbergae 1620), p. 197sq. 216—229.

Grunde gelegt und zum Teil wörtlich ausgeschrieben worden wäre und dann in dieser Fassung vielfach auf die neueren Darstellungen Einfluss gewonnen hätte.

Das Verhältnis der Relation Scultets zu unserem Anonymus verdient mit ein paar Worten genauer gezeichnet zu werden.

Nachdem Scultetus nach einer einleitenden Erzählung (p. 195—198) vier Briefe Melanchthons, Luthers, Butzers und Oekolampads, welche über das Marburger Colloquium berichten, mitgeteilt hat (p. 198—215), fährt er (p. 215) fort: da man glaube, dass nicht nur Luthern, sondern auch dem Melanchthon in ihrer Darstellung der Marburger Vorgänge etwas Menschliches begegnet sei, so habe er bona fide zwei handschriftliche Relationen verglichen, deren eine er aus der Schweiz, deren andere er aus der Bibliothek seines Collegen, des Kurpfälzischen Consistorialrates Wilh. Schumann, erhalten habe. Wenn man sich auf diese Berichte verlassen dürfe, so sei mit Beiseitelassung der im Colloquium beiläufig vorgekommenen Streitigkeiten das Wesentlichste Folgendes gewesen, was er (p. 216—229) in einem ausführlichen Berichte darlegt. Schon ein flüchtiger Blick zeigt, dass dasjenige Manuscript, welches ihm die Bibliothek Schumanns geliefert hatte, identisch ist mit dem Anonymus, den, ohne dass Scultetus es ahnte, Joh. Wigand schon vor 36 Jahren gedruckt hatte; und zwar hat Scultetus von dieser Handschrift einen sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht. Schon in seiner einleitenden Erzählung hat er, ohne seine Quelle anzudeuten, eine Reihe von Sätzen fast wörtlich aus dem Berichte des Anonymus entlehnt [1]); vollends aber seinem Bericht über die Hauptdisputation vom 2. October (p. 216—226) ist der Anonymus fast ausschliesslich zu Grunde gelegt, so dass die schweizerische Quelle nur an ganz wenigen Stellen ausnahmsweise zu Worte kommt [2]); während

---

[1]) S. 197f.; vgl. damit den Anonym. bei Wigand fol. 424b, Schirrm. p. 5 (die erste halbe Seite: *Die Jovis — id quod sequenti die Veneris ita factum est).* So entnahm Scult. an dieser Stelle aus dem Anonymus z. B. die eigenartige Begrüssung Butzers durch Luther (tu es nequam et nebulo), welche von hier aus in alle neueren Darstellungen eingedrungen ist.

[2]) nur p. 218 in den Sätzen: „Si juberet, inquit, fimum comedere, facerem, satis sciens, hoc mihi esse salutiferum. Uterque tandem protestatus est, se in sua sententia perseveraturum, quando neuter alteri satisfecisset" und „praejudicii Lutherum accusat, protestantem se a sua nolle decedere sententia" und p. 219 in den Sätzen: „Zwinglius scripturas inter se esse conferendas monet, tropos usitatos esse in Scriptura, ut cum audis: fratres Christi, et signatum pro signo saepe poni; — item Phase est transitus" und „Lutherus frater pro patrueli ex Scriptura probatur, sed hic: hoc est corpus meum, tropus non potest probari." Es lässt sich leicht feststellen, welche schweizerische Quelle Scultetus für das Hauptgespräch vom 2. October benutzt hat. Es war

umgekehrt der Bericht über das Gespräch vom 3. October (p. 226—229) hauptsächlich auf Grund schweizerischer Mitteilungen gegeben ist mit nur gelegentlicher Benutzung des Anonymus [1]). Scultetus' Darstellung des Hauptgespräches ist daher nichts anderes als ein ziemlich wortgetreuer Auszug aus dem Anonymus: der Faden des Gespräches ist treu und genau festgehalten, in der Ausführung einiges ausgelassen [2]), anderes verkürzt (mitunter auch in der Art, dass verschiedene Wechselreden durch Zusammenstellung der wichtigsten Argumente in eine zusammengezogen sind [3]), manches ist frei reproducirt, sehr vieles aber wörtlich oder doch mit nur ganz unwesentlichen Abweichungen wiedergegeben [4]). Doch wird es kaum der Bemerkung bedürfen, dass dieser Auszug keinen genügenden Ersatz darbietet für den seit 1584 vorliegenden Originalbericht.

Ueber den Verfasser desselben lässt sich vorläufig nichts

---

ein Bericht, der ebenfalls, ohne dass Scultetus es wusste, schon 1602 von Hospinian im 2. Bande seiner Historia sacramentaria gedruckt war. Die beiden ersten und der letzte der oben mitgeteilten Sätze sind wörtlich, der dritte dem Sinne nach aus Collin entnommen (bei Hospin. l. c. p. 124[a] und 124[b]).

[1]) Dieser ist benutzt p. 226 für die Einleitungsformel, die erste Antwort Luthers und die 2. Rede Zwinglis und Luthers; ferner ist p. 228 eine halbe Seite fast wörtlich aus dem Anonym. entnommen: „Adducit igitur alium locum Augustini — ut a disputatione utrinque cessetur" (cf. Wig. fol. 430[a], 431[a]; Schirrm. p. 15 sq. 17). — Auch für diesen Teil des Gespräches wird sich die Schweizerische Quelle, welche Scultetus zu Grunde gelegt hat (es ist dies hier nicht ausschliesslich Collin), noch mit Sicherheit nachweisen lassen. Auf alle Fälle lässt sich schon jetzt so viel sagen, dass der Bericht des Scultetus als ein nur aus uns noch erhaltenen Quellen abgeleiteter für die Darstellung des Ganges der Disputation in Zukunft nicht mehr in der bisherigen Weise verwertet werden darf.

[2]) Grössere Partien nur zweimal, und hier ist die Auslassung beide Male ausdrücklich angemerkt: p. 220: „Atque hoc loco altercatio suborta de quaestione, an malus sacerdos corpus Christi efficere possit, nec ne, Zwinglio negante, Luthero affirmante" (cf. Wig. fol. 427[a] sq., Schirrm. p. 10); und p. 223: „Hic quaedam interjecta sunt de vera Christum exaltatum considerandi ratione" (cf. Wig. fol. 428[b] sq.; Schirrm. p. 13).

[3]) So die Reden Zwinglis p. 219 oben und in der Zusammenfassung der Argumente Zwinglis und der Entgegnungen Luthers p. 219 bis 221.

[4]) Man wird nicht von mir erwarten, dass ich für die Richtigkeit des in den letzten Sätzen gegebenen Ergebnisses einer Vergleichung der beiden Berichte erst einen Beweis liefere; ich müsste dann diese Miscelle mit einem Ballast höchst langweiliger Einzelheiten beladen. Wörtlich oder doch nahezu wörtlich aufgenommen hat Scultetus etwa ein Drittel des Schirrmacherschen Textes, von den zahlreichen wörtlichen Anklängen in den verkürzten Partieen abgesehen.

Bestimmtes sagen. Dass er von einem Anhänger Luthers und einem Ohrenzeugen herrührt, würde man auch ohne die ausdrückliche Versicherung Wigands [1]) aus dem Berichte selbst auf den ersten Blick warnehmen. Jedenfalls müssen wir den Verfasser unter den sächsischen Theologen suchen. Anwesend zu Marburg waren ausser Luther und Melanchthon bekanntlich nicht nur Justus Jonas, sondern auch Caspar Cruciger, Friedrich Mecum, Justus Menius und Luthers Amanuensis Georg Rörer [2]). Unter diesen hat man also die Wahl.

Wichtiger ist es, zum Schluss noch die Beschaffenheit der beiden jetzt vorliegenden Texte ins Auge zu fassen, welche nicht unwesentlich von einander abweichen. Die zahlreichen indifferenten Abweichungen in einzelnen Wörtern oder ganzen Wendungen, vollends in Stellung der Wörter, Interpunction und dergleichen sind dabei selbstverständlich zu übergehen.

Der Text Wigands (W) ist ungleich correcter und zugleich vollständiger als der Aurifabers (A). Allerdings haben wir es mit Dank anzuerkennen, dass W an einer ganzen Reihe von Stellen durch A verbessert wird [3]), wennschon nur an wenigen von Belang [4]). Aber zahlreicher im Vergleich damit und vor

---

1) Wig. fol. 424b: Quomodo vero sit facta collatio, narrationem et consignationem cujusdam, qui interfuit, visum est subjicere.

2) Vgl. z. B. Frid. Myconii Hist. reform. (Leipzig 1718), p. 89.

3) An minder belangreichen oder von selbst auffallenden Schreib- oder Druckfehlern ist Folgendes zu verbessern:
fol. 425a Z. 6 von oben lies *quas quidam* statt *quas quidem.*
ibid. Z. 12 von unten lies *de claritate verbi dei* statt *de caritate verbi dei.*
fol. 427a Z. 12 von oben lies *afferre* statt *offerre.*
fol. 428b Z. 15 von oben lies *abfuturum* statt *adfuturum.*
ibid. Z. 12 von unten *nitimur* statt *utimur.*
fol. 429a Z. 1 von unten lies *imaginis* statt *imagines.*
fol. 430b Z. 5 von oben lies *sed* statt *seu.*
ibid. Z. 6 von unten lies *ideoque* statt *adeoque.*
fol. 431a Z. 7 von oben lies *corpus et sanguinem* statt *corpus sanguinem.*
ibid. Z. 18 von oben lies *se cogi non posse* statt *cogi non posse.*
An Auslassungen ist hier anzumerken:
fol. 427a Z. 6 von unten ist nach *efficacia sint* ausgefallen: *ad efficiendum id quod sonant.*
fol. 427b Z. 15 von oben ist vor *in coena* ausgefallen *in terra.*
fol. 428b Z. 15 von unten ist *semper* nach *se non* einzuschalten.
fol. 430a Z. 13 von unten ist *esse* nach *in uno loco* ausgefallen.
fol. 430b Z. 14 von unten lies *consentaneum esse.*

4) fol. 425a ist in der Aufzählung der den Schweizern vorgeworfenen Abweichungen ein Punkt ausgelassen: vor *de vocali verbo* muss eingeschoben werden: *de potestate clavium.* — fol. 426b: statt *credentibus, qui non spiritualiter tantum, sed simul etiam corporaliter manducent* ist zu lesen: *credentibus, qui non corporaliter*

allem schlimmer sind die den Sinn oft arg entstellenden Fehler von **A**. Auch von den Schreibfehlern [1]) abgesehen bleiben deren noch genug.

---

tantum, sed etiam simul spiritualiter manducent. — fol. 426[b] ist mit **A** zu lesen: *credit tamen sub pane et vino os manducare.* — fol. 427[a] Z. 8 von oben ist *verba* nach *concessit* ausgefallen. — Ibid. Z. 12 von unten: *Lutherus concessit;* **A** liest besser: *respondit.* — Ibid.: *cui commissa esset verbi, eidem et signorum dispensatio;* hier sind nach **A** einige Worte ausgelassen; es ist zu lesen: . . *eidem et signorum administratio commissa est, imo est major verbi quam signorum dispensatio.* — fol. 427[b] Z. 1 von unten lies *ergo Christi corpus in coena non est* statt . . *in coelo non est.* — fol. 428[a] ist statt des sinnlosen Satzes *non dubium est, quin si non praesentia illius non nobis solum non utilis sit, sed et impediat* zu lesen *non dubium est, quin si non abeat, praesentia illius nobis non solum non utilis est, sed* cet. — fol. 428[b] Z. 14 von oben ist statt *Secundum divinitatem, gratiam et poenam suam* zu lesen: . . . *potentiam suam.* — fol. 431[a] Z. 4 von oben ist *respondit* zum Folgenden zu ziehen. — Abgesehen von dem bedenklichen, jedenfalls fehlerhaften Zusatz, welchen **A** zu fol. 427[a] nach den Worten *sicut alii corporis cibi* hat *(sed ubi manducans se ipsum digerit et in se transmutat;* Schirrm. p. 9), bietet **W** nur ein Mal eine kürzere Fassung: während es fol. 430[b] heisst: *Respondit Lutherus ad utramque interpretationem,* lesen wir in **A** (Schirrm. p. 16): *Respondit Lutherus, se istam interpretationem in neutro istorum verborum accipere.*

[1]) Als solche, zum Teil sehr böse Schreibfehler, welche der aufmerksame Leser des Schirrmacherschen Textes meist von selber verbessern kann und wo **W** das Richtige bietet, merke ich folgende an:

S. 5 Z. 4 von unten l. *conferret* st. *conferet.*
S. 6 Z. 18 von unten l. *alicubi* st. *alicui.*
S. 6 Z. 10 von unten l. *se non consentire.*
S. 6 Z. 8 von unten l. *sonant* st. *sonarent.*
S. 6 Z. 6 von unten l. *esse* st. *esset.*
S. 6 Z. 2 von unten l. *alicubi* st. *alicui.*
S. 7 Z. 15 von oben l. *voluisse* st. *valuisse.*
S. 7 Z. 17 von unten l. *ansa* st. *ansam.*
S. 7 Z. 14 von unten l. *esse* st. *sese.*
S. 7 Z. 9 von unten l. *duplicis* st. *duplici.*
S. 8 Z. 5 von unten l. *in propheta manifesta est allegoria* st. . . . *elegantia.*
S. 9 Z. 7 von unten l. *cibum esse adeo verum et utilissimum, qui a manducantibus digeri non possit* st. . . . *quia manducantibus* etc.
S. 9 Z. 2 von unten l. *sed cum . . proferantur . . significant* st. *si cum . . proferatur . . significat.*
S. 11 Z. 1 von oben l. *si, cum sit in coelo, nos quaeramus cum in terra* st. *cum sit in coelo et nos quaeramus* etc.
S. 11 Z. 18 von unten l. *ad istam manducationem.*
S. 12 Z. 6 von unten l. *producta* st. *praedicta.*
S. 13 Z. 1 von oben lies *pauperes, quibus suo nomine benefacere possemus* st. *suo more.*
S. 13 Z. 2 von oben l. *sententiam* st. *sententia.*
S. 13 Z. 5 von oben l. *sursum* st. *rursum.*
S. 13 Z. 18 von oben l. *ita ut certi simus* st. . . . *sumus.*

S. 9 steht wider den Sinn: „Quod haec Christi concio *non* ad spiritualem manducationem pertineat, satis manifestum est, quod *et* hanc carnalem omnino repudiavit"; es muss heissen: „haec Christi concio *cum* ad spiritualem manducationem *tota* pertineat, satis manifestum est, quod *per* hanc carnalem omnino repudiavit" (cf. Wig. fol. 426^{b}).

S. 10 heisst es: „Si persona proferentis respicienda omnino non est, *adeoque* si impius in impiorum coetu coenae verba profert, *et* tamen efficacia sunt . ., creditur" etc. W fol. 427^{a} liest besser: „Si persona proferentis respicienda omnino non sit *adeo, ut*, si impius . . . proferat, *ea* tamen efficacia *sint*" etc.

Ebend.: „de hac *incertus*, de illa nemo dubitare potest"; es ist zu lesen: „de hac enim *nemo certus esse*, de illa vero dubitare nemo potest" (cf. Wig. fol. 427^{a}).

S. 12 steht ganz verkehrt: „Dicit *idem, non* ipsum corpus esse in coena" für: „Dicit *item, hoc* ipsum corpus" etc. (cf. Wig. fol. 428^{a}).

Ebenda wird der Sinn völlig verkehrt, indem eine Auslegung Luthers den Gegnern in den Mund gelegt wird: „Verum cum ab adversariis quaeres, cur non in hac sententia potius quam in verbis coenae faciant tropum, *tunc dicent:* Videri sibi germanum ejus sensum esse, quod" etc. Dagegen liest W (fol. 428^{b}): „Verum si adversariis cum coenae verbis haec sententia congruere [1]) videretur, quare non in hac potius quam in illis tropum facerent? *Hunc dicens* videri sibi germanum esse sensum, quod" etc.

S. 13 Z. 17 von unten l. *nae* st. *ne.*
S. 14 Z. 5 von oben l. *Ita et haec figura* st. *Ita ut haec fig.*
S. 14 Z. 12 von unten l. *non tamen* st. *nec tamen.*
S. 14 Z. 1 von unten l. *repraesentative* st. *repraesentive.*
S. 15 Z. 4 von oben l. *sonent* st. *sonant.*
S. 15 Z. 10 von unten l. *μορφὴν σχήματι Phil. 2* st. *μορφωχτιμα.*
S. 15 Z. 5 von unten l. *esset* st. *esse.*
S. 16 Z. 11 von oben l. *Ad quem* st. *Ad quam.*
S. 16 Z. 14 von unten l. *hoc egisse* st. *hec egisse.*
S. 16 Z. 4 von unten l. *sit* st. *est.*
S. 17 Z. 17 von unten l. *debere* st. *deberi.*

An kleineren Auslassungen notire ich beiläufig: S. 8 Z. 5 von oben ist *tantum* vor *precipi* ausgefallen; ibid. Z. 8 von oben ist *imo docemus* nach *minime negamus* ausgelassen; ibid. Z. 2 von unten *Exigente Christo;* l. *exigente id Christo,* was mit dem vorhergehenden zu verbinden ist; S. 9 Z. 4 von unten ist *quam* hinter *nihil aliud* ausgefallen.

[1]) Auch das *congruere* ist falsch; es ist dies eine der wenigen Stellen, an denen beide Texte aus Scultetus berichtigt werden müssen; Scult. liest p. 223: „Verum si adversariis dictum hoc cum coenae verbis videatur *pugnare,* quaerit: cur non in hoc potius" etc.

Auch S. 13 hat **A** Verwirrung angerichtet, indem er dem Oecolampadius folgende Worte in den Mund legt: „Non sic haerendum est in humanitate et carne Christi, sed rursum in divinitatem Christi mentem extollendam. Humanitatem Christi plus satis *extenuari.*“ Das Richtige bietet **W** (fol. 428ᵇ): „Hic monere Lutherum Oecolampadius coepit, ne sic in humanitate et carne Christi haereret, sed sursum in divinitatem Christi mentem extolleret, humanitatem Christi plus satis *extenuans.*“

Ebenda hat **A** einen Vordersatz ausgelassen, so dass sein Nachsatz, falsch verbunden, keinen Sinn giebt. Vor „ita ut certi sumus“ [l. simus] fehlt: „Secundum spiritum autem cognoscimus“ (cf. Wig. fol. 429ᵃ).

Ebenda in der Entgegnung Zwinglis liest **A** fälschlich: „Cum tamen ipsi *velitis* sinechdochen figuram, admittere cogamini.“ Es muss heissen: „cum tamen ipsi *velitis*, *nolitis* figuram Synecdochen admittere cogamini (cf. Wig. fol. 429ᵃ).

Dazu kommt die üble Interpunction, welche durch Auseinanderreissen der Satzhälften oder durch Verbindung nicht zusammengehöriger Satzteile den Sinn oft stark verdunkelt [1]).

Doch **A** ist nicht bloss durch diese Fehler entstellt, sondern unterscheidet sich auch durch eine Menge von Auslassungen und einige Verkürzungen des Textes zu seinem Nachteile von **W**. Nicht nur, dass hier die Zeitangaben fehlen, welche für die Vergleichung mit den Berichten Anderer von Wert sind [2]): **W** hat oft auch ausführlichere Uebergänge [3]) oder ist im Dialog in

---

1) Ich gebe nur ein paar Beispiele. S. 7 heisst es: „quantumvis enim carnalia videantur ipsis, esse tamen interim nihilominus summae majestatis, id quod negare nemo potest; verba et opera adeoque neutiquam carnalia et humilia“ (l. . . potest, verba et opera, adeoque . .). S. 10: „Mali sacerdotis verbum. Christi corpus efficere non potest.“ S. 11: „Cur non potius in hac sententia? Ascendit in coelum, tropus fingitur.“ (statt . . . sententia: Ascendit cet., tropus fingitur?“).

2) S. 9 vor „Zwinglius: Scriptum est“ fehlt die Angabe, dass das Folgende der Disputation des Sonnabend-Nachmittag angehört; vgl. Wigand fol. 426ᵇ: „Atque de hac re cum satis rixatum utrinque esset, ad prandium est discessum. *A prandio*“ etc. S. 15 vor „Zwinglius urgere rursus“ ist einzuschalten: „Dominica ante meridiem Zwinglius cum Luthero“ (W. 430ᵃ).

3) S. 8 hat **A** kurz: „Hic dixit Zwinglius: Judaeorum errori Christus respondere voluit“, während wir bei Wigand fol. 426ᵃ lesen: „Dehinc congressus cum Luthero Zwinglius. Zwinglius priusquam quicquam conferret, praefatebatur, se nihil acerbe adversus Lutherum dicere nec meminisse velle eorum, quae duriora fortassis utrinque alter in alterum scripsisset, tantum operam daturum, ut quantum per se liceret, e tenebris veritas erueretur, rogans simul ut ne alter alterum haereseos crimine notaret. Deinde argumentum ex 6. cap. Joh. deprompsit, in hanc formam. Judaeorum errori“ etc. Aehnliche Auslassungen oder Verkürzungen der Uebergangsformeln finden sich oft.

einzelnen Wendungen ausführlicher und genauer als A [1]). Es würde sich nicht verlohnen, alle diese Lücken hier anzugeben. Die bisherigen Bemerkungen werden ohnehin schon die Wahrnehmung nahe gelegt haben, dass wer diese Quelle benutzen will gut tut, unter Berücksichtigung der oben angemerkten Verbesserungen sich an den Wigandschen Text zu halten.

Bei der oben (S. 629) angedeuteten Vermutung, dass die in Rede stehende Relation, obwohl kein einziger der mir bekannten Autoren einen anderen Druck kennt, möglicherweise schon vor 1584 ans Licht getreten sei, dachte ich daran, dass Wigand selbst schon früher den Bericht ganz oder teilweise veröffentlicht haben möchte. Diese Vermutung hat sich bestätigt. Denn es ist mir nachträglich geglückt, den Bericht schon in einer neun Jahre älteren Schrift Wigands zu entdecken. Er ist gedruckt, und zwar, wenn wir Wigand trauen dürfen, überhaupt zum ersten Male, in dem Buche: „Argumenta Sacramentariorum, refutata per D. Mart. Lutherum. Ex scriptis Lutheri ad usum Ecclesiae Christi bona fide collecta, per: D. Johan. Wigandum. Item: Colloquium Marpurgense, tali modo hactenus non impressum. M.D.LXXV." (Ich verdanke die Schrift der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel.) Hier lesen wir fol. 154[a]—175[b] unter dem besonderen Titel: „Colloquium Marpurgense super causa sacramentaria anno domini 1529. A quodam qui interfuit collectum" genau denselben Bericht, welchen Wigand dann 1584 in seiner *Exegesis* abermals herausgab (doch ohne auf den früheren Druck zu verweisen). Beide Wigandsche Drucke stimmen auf das genaueste mit einander überein, so dass alles, was ich oben über den Druck von 1584 bemerkte, auch für diesen älteren

---

1) Während A S. 8 die ziemlich abgerissenen Sätze hat: „Zwinglius: Ezech. 5. De capillorum et barbae in tres partes divisione. Ista est Jherusalem. In qua sententia ‚est' pro ‚significat' necesse est intelligi. Ergo et in hac quoque sententia: hoc est corpus meum, similiter interpretari oportet", lesen wir bei W fol. 426[a]: „Posthaec Zwinglius locum ex Ezechiele 5 de capillorum et barbae in tres partes divisione produxit, maxime haec verba: Ista est Hierusalem, in qua sententia verbum substantivum ‚est' pro ‚significat' necesse esset intelligi, inde probare volens, in hac quoque sententia: hoc est corpus meum, oportere similiter interpretari." — S. 10: „quemadmodum verbum dei et deus adeo ipse credulis utile remedium ac verbum vitae aeternae est"; W fol. 427[b] giebt den Gedanken, um den es sich handelt, genauer wieder: „. . . quemadmodum et verbum dei et deus adeo ipse. Porro quemadmodum incredulis inutilis ac laetifera, ita et credentibus utilis, remedium ac vita aeterna esset." Aehnliches häufig.

gilt [1]). — Beachtenswert ist, das Wigand hier (Vorrede, Blatt 8[b]) Auskunft darüber giebt, wie er zu diesem Berichte gekommen ist: „Adiunxi autem Colloquium Marpurgense, exceptum et descriptum a viro erudito, qui interfuit. Ego vero accepi ante annos fere triginta [2]) a D. Michaele Coelio, qui Smalcaldiae celebri conventui Theologorum interfuit.“ [3])

---

[1]) Selbst in der Interpunction herrscht in allen wichtigen Punkten Uebereinstimmung. Orthographische Abweichungen kommen selten vor, und ebenso selten sind die sonstigen kleinen, ganz gleichgültigen Differenzen. Man sieht leicht, dass Wigand diesen älteren Druck dem neuen zu Grunde gelegt hat, doch erst nachdem einige Druckfehler verbessert waren. Von den oben S. 633 Anm. 3 u. 4 gegebenen Verbesserungen enthält an sieben Stellen auch der Druck von 1575 das Richtige; an den übrigen Stellen sind beide Drucke gleich fehlerhaft.

[2]) Also etwa 1546; denn von 1546—1553 war Wigand gemeinsam mit Coelius Prediger in seiner Vaterstadt Mansfeld.

[3]) Gemeint ist der Convent von 1537, auf welchem Coelius auch die Schmalkaldischen Artikel mit unterschrieb (s. R. p. 357). Auch in seiner Selbstbiographie erwähnt Wigand diesen Umstand (Unschuld. Nachr. 1738, S. 605). — Ueber den Mansfelder Schlossprediger und Decan Mag. Mich. Coelius ist zu vergl. Bieck, Dreyf. Interim, S. 188; Salig I, 637ff. III, 506ff.; Rotermund, Erneuertes Andenken I, 177ff.; Krumhaar, Die Grafschaft Mansfeld, S. 110f. 175ff. u. oft; Burckhardt, Luthers Briefwechsel, S. 249. 250. 371.

REGISTER.

I.

Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke.

11. Jahrhundert: Aufzeichnungen über einen jüdischen Proselyten Wecelinus 447—450.
1525 Dec. 22: Luther an Marquard Schuldorp 321 fg.
1541 April 1: Johann Eck an den Cardinal Farnese 472 f.
1542 Januar 1: Johann Eck an Papst Paul III. 473 f. [1]).
1547, Januar 20: Christoph Walther an Andreas Aurifaber 166—170.

---

1) Zu diesen beiden Briefen sind einige Berichtigungen nachzutragen, welche der Herausgeber vornehmlich der Güte des Herrn Dr. v. Druffel in München, zum Teil auch einer nochmaligen Collation durch Herrn V. Schulze in Neapel verdankt. 1) Eck an Farnese: dieser Brief ist nicht Original, sondern Copie. Z. 1 salutem] lies pro salute. Z. 4 Sedis Apostolicae et S^mi D. N.] die Copie hat Sed. Aptice et S. D. N., was Herr Dr. v. Druffel auflösen will: sedi apostolicae et sanctissimo. Z. 11 et] lies etiam. Z. 18 et] l. etiam. vero] l. ergo. Z. 20: das m [milibus] ist zu tilgen. Z. 29: Princeps] l. apostolice Princeps. — 2) Eck an den Papst: S. 474 Zeile 2: ms. relligere] lies intelligere. Z. 3: parte] Herr Dr. v. Druffel liest das sehr undeutlich geschriebene Wort jedenfalls richtiger cavi. Z. 6: perpetuo] l. Ita perpetuo. Z. 7 lies Romanam ecclesiam ac Rev^mum. Z. 8 l. Catholicos Rev^mos. Z. 11: maledictionibus] l. maledicentiae. Z. 13: quia] l. ita. Z. 15 laco] Druckfehler für lacu. Die Datirungszeile lautet genau genommen: Ingolstadii Baioariae Kl. Jan. anno 42 supra sesquimillesimum E[st] S[tis]T. — Endlich schulde ich Herrn Dr. v. Druffel Dank für die Mitteilung, dass die Farnesischen Papiere zu Neapel aus Acten der apostolischen Kanzlei bestehen, in der grade die an den Papst bestellten Briefe niedergelegt wurden. Hiernach ist die Vermutung S. 474 A. 1, dass der Aufbewahrungsort des Briefes einen Anhaltspunkt für die Nichtbestellung an die Adresse gewähren könne, zu unterdrücken.

1563: Memoire des Cardinals von Lothringen über die kirchlichen Zustände in Frankreich 325—328.
1758: Auszüge aus der „Instruction au Duc de Richelieu, Gouverneur Général de Guyenne“ 172 f.

II.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Acta Sanctorum, Auctarium Octobris 143.
Archives des missions scientifiques et littéraires III, 2: 420. 432 f.
Arndt, Bischof Marius von Aventicum 293. 296.
Aubé, S. Justin Philosophe et Martyr 129. 130 f.
—, Histoire des persécutions 141. 142 ff.

Bährens, De phoenice 132.
Balbani, GaleazzoCaracciolo 613f. 624.
Baudissin, Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω 125. 128.
Benoit, Un martyr du Désert. Jacque Roger 437. 441.
Benrath, Bernardino Ochino 613. 618 ff.
Bensly, The missing fragment of the latin translation of the fourt book of Ezra 118. 124.
Bernhardt, Vulfila oder die gotische Bibel 297 f.
Berthault, Mathurin Cordier 420. 425 f.
—, J. Saurin et la prédication protestante jusqu'à la fin du règne de Louis XIV: 437. 439.
Beyschlag, Zur Johanneischen Frage 113 fg.
Biéchy, L'Afrique au IVme siècle 285.
Bleek-Mangold, Einleitung in das N. T. 111 f.
Böhringer, Die Kirche Christi VII: 286. 290.
Boissier, Les origines de la poésie chrét. 129. 136.
Bonnet, Derniers Récits du seizième Siècle 435. 437. 613. 621 f.
—, Un mariage sous François I: 613. 622.
Brewer, Letters and Papers of the Reign of Henry VIIIth, IV: 597. 601 f.
Brugsch-Bey, Neue Bruchstücke des Cod. Sin. 134.
Bryennios, Neue Ausgabe der Clemensbriefe 267 f. 305 ff.
Bulletin historique et littéraire de la Société de l'histoire du Protestantisme français 416.
Butler, Charles the First 603.

Calvini Opera Vol. XIII. XIV: 419. 421 f.
Cantù, Italiani illustri I: 430.
Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols 130. 138 ff.
Castan, Histoire de la papauté 304.
Ciampi, J. Cassiodori 286. 290.
Claparède, Les réfugiés protestants du pays de Gex 438.
Comba, Galeazzo Caracciolo 613 f. 624.
Corpus Reformatorum Vol. 41. 42: 419. 421 f.
Correspondance de François de Lorraine duc de Guise avec Christophe duc de Wurtemberg 432.
Cougny, Hotman 432.
Creighton, The Age of Elizabeth 600.

Dalwigk, François de la Noue 420. 430 f.
De Leva, Storia di Carlo V, III: 613. 614 ff.
Desnoiresterres, Voltaire VI: 437. 441 f.
Deutsch, Drei Actenstücke zur Geschichte des Donatismus 142. 146 f.
Diel, Maximinus und Paulinus von Trier 287. 292.
Doumergue, L'unité de l'église réformée de France 442. 444.
Dräseke, Ciceronis et Ambrosii de officiis libri tres 286. 290.
Drapeyron, De la substitution d'un épiscopat germain à l'épiscopat romain en Gaule 304.

Ebrard, Die Keledei in Irland und Schottland 297 ff.

Felice, de, Histoire des Protestants de France, continuée par Bonifas. VI. édit.: 418 f.
Ferrière, le comte de la, Deuxième rapport etc. 420. 432 f.
Finger, Waren die ersten Christen Communisten? 116.
Flach, Synesii hymni metrici 286 f.
Frossard, La Tour de Constance 441.
Funk, Johannes Chrysostomus 286. 290.

Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV, V: 437.
Gardiner, History of England 1624—28: 597. 604.
Gardthausen, Ammiani Marcellini quae supersunt 292. 293 f.
Gaufrès, Les colléges protestants III: 420. 426 ff.
Gaullieur, Histoire du collége de Guyenne 427.
v. Gebhardt, Martyrium Polycarpi 117. 121. 127.
v. Gebhardt, Harnack, Zahn, Patrum Apostolicorum Opera I: 117 ff.
Geyler, Das System des Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus 125. 128 f.
Görres, Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit 135. 293. 294 f.
Görres, Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung 141. 145 f.

Haag, Eug. et Em., La France protestante, neue Ausgabe von H. Bordier 417 f.
Hahn, Die Briefe und Synoden des Bonifacius 298. 301.
Hale, The Fall of the Stuarts 600.
Hansen, Vie de St. Hilaire de Poitiers 292.
Harnack, Beiträge zur Gesch. der marcionitischen Kirchen 125. 127 f.
—, Ueber eine altbulgarische Version der Schrift Hippolyts de antichristo 129. 132 f.
—, Patr. Apost. I: 117 ff.
Harpsfield, The Divorce of Henry VIIIth 601.
Hase, C., Geschichte Jesu 113 f.
—, C. A., Bernardino Ochino 613. 620 f.
Haupt, Marci Diaconi vita Porphyrii ep. Gazensis 286. 289.
Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte 119.
v. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. II: 302 ff.
Henning, Ein Brief des Kaisers Julian 292 f.
Hertel, Columbas Leben und Schriften 297. 299.
Hertlein, Juliani Imper. quae supersunt 292 f.
Hertzberg, G., Die Geschichte Griechenlands unter d. Herrschaft der Römer III: 284 f.
—, H., Ueber die Chroniken des Isidorus v. Sevilla 293. 297.
Hilgenfeld, Einleitung in das N. T. 111 ff.
—, Hoekstra und der Philipperbrief 115.
—, Petrus in Rom 116 f.
—, Papias von Hierapolis 117. 119 f.
—, Der Gnostiker Apelles 125. 127.
Höfner, Zur Gesch. des Kaisers Septimius Severus 144.
Hoekstra, Over de Echtheid van den Brief aan de Philippensen 115.
v. Hofmann, Die Petrusbriefe und der Brief Judä 116.
Holder-Egger, Ueber d. Weltchronik des sog. Severus Sulpitius 293. 295 f.

Hollenberg, Zu Theodorus Mopsvest. 290.
Holsten, Der Brief an die Philipper 115.
Holtzmann, Umschau auf dem Gebiete der neutestam. Kritik I: 113.
—, Hermas und Johannes 117. 122.
Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury X. XI: 597. 604 ff.
Huber, Einführung und Verbreitung des Christentums in Südostdeutschland IV: 298. 299 ff.
Hückstädt, Ueber das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem 128.
Hurter, Sanctorum Patrum opuscula 286 f.

Kaufmann, Zu den Handschriften des Can. pasch. des Victorius 135.
—, Die Fasten der späteren Kaiserzeit 293. 295.
Keim, Geschichte Jesu 113.
Kind, Teleologie und Naturalismus; der Kampf des Origines gegen Celsus 138.
Klussmann, Zu Minucius Felix 129. 132.

La Baume, Relation historique de la révolte des camisardes 440.
Land, Anecdota Syriaca IV: 286 ff.
Leimbach, Das Papiasfragment 117. 119 f.
—, Ueber den polemischen Schluss des Canon Muratori 125. 128.
Lighfoot, St. Pauls epistles to the Colossians and to Philemon 114.
—, Supernatural Religion 118. 123.
Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergesch. 125. 126 f.
—, Simon der Magier 127.
Loman, Het getuigenis van Papias over schrift en overlevering 117. 119.
Lombard, Isabeau Menet 441.
Lorimer, John Knox and the Church of England 597. 608 ff.
Loutchitzky, Documents inédits pour servir à l'histoire de la Réforme 420. 433 ff.
—, Collection des procès-verbaux des assemblées politiques des réformés de France pendant le XVIe siècle 434.
Luthardt, Das Johanneische Evangelium I: 113 f.

Mansel, The Gnostic Heresies 125 f.
Marchegay, Lettres de Louise de Coligny 430.
Martens, Papias 117. 119 f.
Martin, St. Pierre à Rome 116.
—, St. Pierre et St. Paul dans l'église Nestorienne 286. 288 f.
—, St. Jean Chrysostome 286. 290.
—, Le Pseudo-Synode d'Ephèse 302 ff.
Meister, Abfassungszeit der Briefe des heil. Paulus 115 f.
Merle d'Aubigné, Histoire de la réformation en Europe au temps de Calvin VI: 419. 423 f. 597 ff.
Morris and Surtees Phillpotts, Epochs of History 600.
Mulazzi, Olimpia Morata I: 626.
Mullerus, Quaestiones Lactantianae 286. 289 f.

Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentl. Textkritik 286. 289.

v. Otto, Corpus Apologetarum 129 f.
Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche I: 123. 141 f. 144 f. 147 f.

Paillard, Histoire des troubles religieux de Valenciennes I. II: 435.
Paul, Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus 129. 132.
Pennington, The Life and Character of Erasmus 598. 611 f.
Peret, Henri IV. et l'Église catholique 436.
Perry, The second synod of Ephesus 303.
Pierrugues, Vie de St. Honorat 292.
Pietschker, Die lutherische Reformation in Genf 419. 422 f.
Prager, De V. T. versione Syriaca 134.

Raleigh, Cardinal Wolsey 603.
Rambert, Alexandre Vinet 442. 444 f.
Ravaisson, Archives de la Bastille VIII: 440.
Read, Le Tigre de 1560: 432.
Reifferscheid, Arnobii adversus nationes libri VII: 129. 132.
Reinkens, Martin v. Tours 290.
v. Reumont, Gesch. Toscanas I: 625.
Revillout, Le concile de Nicée 130. 140. 304.
van Rhijn, De Echtheit van den ersten Brief van Petrus 116.
Rivista Cristiana 613. 622 ff.
Rochat, Le catéchumenat au IVme siècle 286. 290.
Rönsch, Studien zur Itala; Itala und Vulgata; Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian 133.
Roget, Histoire du peuple de Genève III: 419. 424 f.
Rothe, Vorlesungen über Kirchengesch. I. II: 142. 147. 284 f.
Roy, Constantin le Grand 285.
Russel, Calendar of State Papers 600.

Schöne, Eusebii Chronicorum liber prior 130. 134 f.
Scholz, Hubert Languet 420. 431.
Schultz, Die Christologie des Origines 129. 136 ff.
Schum, Das Quedlinburger Fragment einer illustrirten Itala 133.
Seebohm, The Era of protestant Revolution 597. 600 f.
Siegfried, Philo von Alexandrien 136.
Skworzow, Patrologische Untersuchungen 118. 123 f.
Sörgel, Lucians Stellung zum Christentum 146.
Sommer, Gregorius Naziancenus 292.
Stäckel, Zur Kritik des Gregor von Tours 293. 297.
v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus III: 136.
Supernatural Religion 118. 123. 598.
Swainson, The Nicene and Apostles' Creeds 139.

Tessier, L'Amiral Coligny 428 f.
Teuffel, Gesch. der röm. Literatur 130. 140 f.
Thalhofer, Bibliothek d. Kirchenväter 132. 136. 285. 287.
Thierry, Récits de l'histoire romaine au Vme siècle 285.
Thoma, Justins literarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannes-Evangelium 129. 131 f.
Tidemann, De apocalypse van Henoch en het Essenisme 118. 124 f.

Uccelli, Dell' Eresia in Bergamo 614. 624 f.
Uhlhorn, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum 146.
Uhrig, Bedenken gegen die Echtheit der mittelalterlichen Sage von der Enttronung des Merovingischen Königshauses durch den Papst Zacharias 298. 302.

Valdarnini, Alberigo Gentili 626.
Vincens, François de la Noue 431.
Volkmar, Paulus' Römerbrief 114 f.

Weicherding, Der St. Pirminsberg und der h. Pirmin 302.
Weingarten, Rothes Vorlesungen über Kirchengeschichte I: 142. 147. II: 284 f.
Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste von Linus bis Pelagius II. I: 136.
Werner, A, Bonifacius 298. 301 f.
—, K., Beda 287. 291 f.
Wiedemeister, Der Cäsarenwahnsinn 143.
Wylie, The History of Protestantism 597. 599 f.

Zahn, Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischer Stellen 129. 130.
Zangemeister, Zum Anonym. Vales. 136.
Zeller, Zur Petrusfrage 116 f.
Ziegler, Itala-Fragmente 133 f.
Zschimmer, Salvianus 286 f. 290 f.

III.

Sach- und Namenregister.

Abälard: von Bernh. v. Clairvaux bekämpft 49; zu seiner Ethik 394f.
Abbot, Erzb. von Canterbury 606.
Abendmahl, bei Melanchthon u. den Zürichern als Bekenntniszeichen der Partikularkirche 93.
Acta Archelai, Ort und Zeit ihrer Abfassung 493—497; die Fragmente des Basilides darin 497—512. 517 f.
Aegypten, das hier einheimische Mönchtum des Serapis 30—35. 545. Charakter des ägyptischen Mönchtums 547 ff.
Agapetus I, Gründer einer Bibliothek 256 ff.
Ailli, Peter von, nicht Verfasser der Dialoge „De quaerelis Franciae et Angliae“ und „De jure successionis utrorumque regum in regno Franciae“ 149—156; Verf. d. fälschl. d. Zabarella zugeschrieb. „capita agendorum“ 450—462; auch Verfasser der „Consultationes Cardinalium“ 462.
Alcuin, Inschriftliches von ihm 263; zu seiner Ethik 389.
Ambrosius, Inschriftl. von ihm 222 ff.; seine Ethik 384 f.
Ammon, Der heilige 547 f. 557.
Anonymus Valesianus 294.
Antonius, der angebl Stifter des Mönchtums, dem Eusebius unbekannt 8 f.; die unhistorischen Angaben des Hieronymus über ihn 9; die Vita desselben keine Geschichtsquelle für die Anfänge des Mönchtums, sondern spätere Tendenzschrift 10—13; nicht von Athanasius verfasst 13—22; sein Name findet sich nicht bei Athanasius 18 f.
Apelles, der Gnostiker 127.
Apologie der Aug. Conf., ihre Lehre von der Kirche 65 ff.
Arnobius 132.
Athanasius, nicht der Verf. der Vita Antonii 13—22; auch nicht Verbreiter des Mönchtums im Abendlande 16 ff.; seine Beziehungen zum Mönchtum 22 f.; eine ihn betr. Inschrift 209 f.
Augustana, Art. VII: 57 ff.
Augustinus, Inschriftliches über ihn 228 ff.; zu seiner Ethik 387.
Aurifaber, Andreas 166.

Baduel, Claude 427 f.
Bancroft, Erzb. von Canterbury 605 f.
Barnabasbrief 118.
Basilides, sein ursprüngliches System 481—544; seine Heimat ist Alexandrien 490—493; die Fragmente in den Acta Archelai 493. 512. 517 f.; die Fragmente bei Clemens 519 ff.; ob Verfasser der παραδόσεις τοῦ Ματθίου 530 ff.; sein sog. Evangelium identisch mit seinen Exegetica 542 f.
Basilius der Grosse, Regenerator des Mönchtums 562 ff.
Basler Concil, eine kirchlich-politische Reformschrift von demselben 463—469. 627 f.
Benedetto di Mantova, Mönch von S. Severino, Verf. d. Schrift „Von der Wohltat Christi“ 593 f. 616.
Bernhard von Clairvaux, Charakteristik desselben 36—50.
Brenz, sein Beitrag zur werdenden lutherischen Kirche 96—99.
Bretschneider, Ueber das formale und materiale Princip der luther. Dogmatik 400 f.
Bruccioli, Antonio 623 f.

Calvin 420—425.
Carnesecchi, Pietro 592 ff.
Christenverfolgungen 142 ff.
Chrysostomus, Inschriftliches zu seiner Geschichte 215 ff.
Clemens von Alexandria, Ueber seine Darstellung des Basilidianischen Systems 483. 486 f. 490. 517. 519 ff.

Clemens von Rom 119; zur Textkritik der neuen Clemensstücke 305—310.
Clemensbrief, der sogen. zweite 119. 264—283. 329 bis 364; eine altchristl. Predigt 267 f.; Prüfung der Ueberlieferung 269 ff. Zeitrichtung und christl. Denkweise des Verfassers 329—356; Bestimmung der Abfassungszeit der Homilie 356 ff.; Ort der Abfassung 282 f. 363 f.; zur Textkritik 308 ff.
Coligny 428 f.; seine Witwe Jacqueline d'Entremots 429; seine Tochter Louise 430.
Columba der Jüngere 299.
Constanzer Concil, die sogen. capita agendorum für dasselbe 451 ff.
Contarini 615. 617; seine Darstellung der Rechtfertigungslehre und ihr geschichtl. Wert 86.
Cordier, Mathurin 425 f.
Cornelius von Rom, seine Grabschrift 218.
Cruciger, Caspar, oberster Corrector der Lutherschriften 162. 164.
Cyprian, Inschriftl. über ihn 219.

Damasus von Rom, Inschriftl. von ihm 219 ff.
de Wette, Ueber Princip u. Charakter des Protestantismus 402 bis 404. 407 ff.
Donatismus 146 f.

Eck, Joh., zwei Briefe desselben 472 ff., vgl. S. 639.
England, Reformationsgeschichte desselben 597—613
Ennodius von Pavia, Inschriften von ihm 239. 256.
Epistola ad Diognetum 122 f.
Erasmus 612.
Ethik, zu ihrer Geschichte, Vincenz von Beauvais und das Speculum morale I: 365—396; die Entstehung einer gemeinchristl. Ethik 383 ff.
Eusebius von Caesarea, ihm ist das Mönchtum noch unbekannt 6 ff.; sein Chronicon 134 f. seine Aeusserung über den zweiten Clemensbrief 269 f.; über Basilides 489 f. 492.

Flacius, ein specieller Schüler Melanchthons 55 f.; sein Kirchenbegriff u. dessen Verwandtschaft mit dem Melanchthons 99 f.; sein Anteil an der Aufrichtung der Autorität Luthers 101 f.
Flaminio, Marcantonio, sein Anteil an der Schrift „Del beneficio" 587. 589. 593 ff.
Frankreich, kirchliche Zustände daselbst um 1563: 323—328; Protestantenverfolgung unter Ludwig XV. 170—174; zur Gesch. des franz. Protestantismus 414 bis 445; die protestant. Colléges 426 f.; die gegenwärtige Krisis der reformirten Kirche Frankreichs 443 f.

Gabler, Ueber das Princip des Protestantismus und die Principien der christlichen Theologie 398—400.
Geissler, Bibliograph. Beiträge zu ihrer Gesch. 313 ff.; ihr Auftreten in Flandern 317 ff.
Genf, Die Reformation daselbst 422 f. 424 f.
Gnostiker, zur Quellenkritik ihrer Geschichte 126 f.
Gregor der Grosse, Inschriftliches zu seiner Gesch. 240—252. 258 f.; seine Moralia 387 f.
Gregor von Nazianz, Inschriftliches von ihm 210 ff.; Verehrer des Mönchtums 567.
Griechenland, Statistisches über die Kirche desselben 475—480.
Grindal, Erzb. von Canterbury 605.
Guise, Karl von, Cardinal, sein Memoire über die kirchl. Zustände in Frankreich 1563: 323—328.

Hase, Ueber die Principien des Protestantismus 409 f.
Heinrich VIII. 601 ff.
Hermas, sein Verhältnis zum 4. Evangelium 122.
Hieronymus, seine „Vita Pauli Monachi" nicht eine Quelle für die Anfänge des Mönchtums, sondern ein Roman 2—6; seine unhistorischen Angaben über Antonius 9; sein Epitaphium auf die Paula 235 f.

Hippolytus, de Antichristo 132 f. seine Statue 206 f.; die Philosophumena als Quelle für das ursprüngliche Basilidianische System 481–544.
Humanismus, Zur Gesch. desselben in Frankreich 425 ff.
Hutten, Ulrich v., die Zeit seiner ersten Begegnung mit Sickingen 465 f.; seine Flugschrift „Concilia" etc. 627 f.

Johannes Cassianus, Charakter seiner collationes patrum 571 f.
Irenaeus, über seine Darstellung d. Basilidianischen Systems 482 ff.
Isidorus, der Gnostiker 534 f.
Isidorus von Sevilla 297; seine Bibliothek und deren Inschriften 259 ff.; seine Ethik 388 f.
Italien, zur Gesch. der Reformation daselbst 613—626.
Julianus von Eclanum, seine Grabschrift 233 ff.
Justinus Martyr 130 ff.

Kirche, die Grosskirche des zweiten Jahrh. 331 ff.; die Entstehung der luther. Kirche 50—110; die luther. Kirche nicht schon 1530 gegründet 58. 69; zweifelhaftes Recht der Bezeichnung „luther. Kirche" 69 fg. Die beiden ersten Schritte (1537—1545), in denen die deutsche Reformation auf die Bahn zur luther. Kirche gelangt 91. Durch wen die Autorität Luthers als ein für die Kirche des deutschen Protestantismus wesentl. Stück aufgestellt ist 100 ff. (Flacius 101 f. Melanchthon 102 ff.)
Kirchenväter, Beiträge zu ihrer Gesch. aus epigraph. Quellen 202 bis 263.
Knox, John 608 ff.
Konrad III. und Bernhard von Clairvaux 46 ff.
Kreuzzug, Der zweite, eine Schöpfung Bernh. v. Clairvaux 45 ff.

Lactantius 289 f. 291.
Laud, Erzb. von Canterbury 606 ff.
Luft, Hans, seine Druckerei zu Wittenberg 160 f.
Luther, seine Aeusserung in den Torgauer Artikeln von Belang für das Verständnis des 7. Art. der Augsb. Conf. 61 ff.; sein Widerwille gegen die Bezeichn. „luther. Kirche" 69 f.; die Aufrichtung seiner Autorität als eines wesentl. Merkmals d. Kirche der deutschen Reformation 100 ff.; ein Brief an Marq. Schuldorp vom 22. Dec. 1525: 321 f.

Macarius der Grosse 27. 569 f.
Marburger Colloquium, über einen angebl. neuen Bericht über dasselbe 628—638.
Marcion 536 ff.
Marcionitismus, zu seiner Geschichte 127 f.
Marius von Aventicum 296.
Matthias, die sog. παραδόσεις desselben 530 ff.; sein sog. Evangelium 541.
Mazarin 436.
Melanchthon, seine Mitwirkung zur Entstehung der luth. Kirche 57 ff.; die von ihm vorgetr. Lehre von der Kirche, 1) die idealistische, mit Luther harmonirende, in der Augsb. Conf. 57 ff., in der Apologie 65 ff., in den Locis von 1535: 68; 2) die spätere empirische, von Luther abweichende, seine Erklärungen zu Schmalkalden 1537: 72 ff., Erhebung des Lehrbekenntnisses zum innern Massstabe und Grunde der wahren Kirche 76. 79 ff. 87 ff., die Kirche eine Art von Schule 89 ff. — Melanchthons Festhalten an diesem empirischen Kirchenbegr. 92 ff.; er liegt der Concordienformel zu Grunde 98 f. 100; M. giebt den Anstoss, dass schliesslich der Name Luthers in den Titel der Kirche Augsb. Conf. aufgenommen wird 102 ff.; ist Gründer der luther. Kirche 107; nicht der Urheber einer Unionskirche 101. 110; macht keinen Anspruch auf Selbständigkeit seiner Lehrweise Luther gegenüber 106 f.; warum die Ansätze einer speciellen theol. Richtung M.'s bekämpft sind 107 ff. — Sein angebl. Brief an den Venetian. Senat (1539) 469—471.
Mönchtum, sein Ursprung im nachconstantin. Zeitalter 1—35;

545—574; keine Spuren desselben im dritten Jahrhundert 6 ff.; dem Eusebius unbekannt 6 ff.; wann es im Abendland nachgeahmt ist 15 ff.; die Zeit seiner Entstehung im Orient 22; das Mönchtum des Serapis und seine Analogien mit dem ersten christl. Anachoretentum 30—35; die Motive der Uebertragung des Serapismönchtums ins Christentum 553 f. Die Zeit derselben 554 ff. — Das M. stammt nicht aus den Verfolgungszeiten der Kirche 545 f. — Charakter des ägypt. M. 547 ff.; Parallelen dazu aus der heidn. Welt 550 ff.; indischer Einfluss nicht anzunehmen 551 f. — Entstehungszeit und Beschaffenheit der ersten Monasterien 558 ff. — Das M. in der griech. Welt 562 ff. Die sich an das Mönchtum anknüpfende Romanliteratur 568 ff. Das M. im Abendland 572 ff.
Monica, ihre Grabschrift 228 f.
Morone, Giovanni 586 f.
Muratorisches Fragment, über den Schlusssatz desselben 310—313.

Novatus von Sitifis, s. Todesjahr 233.

Ochino 618 ff.
Origenes, seine Christolog. 136 ff.; sein Grabmal zu Tyrus 207 f.; ein angebl. Epitaphium auf ihn 208 f. 259 ff.

Pachomius, von Athanasius nicht erwähnt 23; der Ueberlieferung nach erster Organisator d. Mönchtums 35; seine Regel 559—562. 574.
Paleario, Aonio, nicht Verfasser der Schrift „Von der Wohltat Christi“ 575—596.
Palladius, in seinen Vitae sanctorum patrum durchaus unglaubwürdig 23 f. 26—29. 569.
Papias 119 ff.
Patres Apostolici 117 ff.
Paulinus von Nola, Inschriftliches von ihm 236 ff. 253 ff.; als Lobredner des Mönchtums 573.
Paulus der Einfältige 549 f.
Paulus von Theben, keine geschichtl. Persönlichkeit, sondern eine Erfindung seines Biographen Hieronymus 2—6.
Petrus, ob in Rom 116 f.
Polykarp, sein Todesjahr 121 f.
Predigt, ihre Beschaffenheit in der Kirche des 2. Jahrh. 264 ff.
Proselyten, Jüdische im Mittelalter 446—450.
Protestantenverfolgung in Frankreich unter Ludwig XV. 170—174.
Protestantismus, üb. d. beiden Principien desselben, wann und von wem sie formulirt sind 397 bis 413; zur Gesch. des Protest. in Frankreich 414—445, in England 597—613, in Italien 613 bis 626. — Vgl. Kirche.
Pseudepigraphen 124 f.

Räubersynode 303 f.
Rhabanus Maurus, zu seiner Ethik 390 f.
Rörer, Georg, Corrector der Lutherschriften 162.
Roger, Jacques 441.
Rufinus, Die Unglaubwürdigkeit seiner Historia Monachorum 23 bis 26; 556 ff. 569.

Salvianus 290 f.
Schleiermacher, Ueber das Ansehen der symbol. Bücher 404 ff.
Schmalkaldische Artikel 70 f.; ihre öffentl. Autorität 107.
Scholastik, ihr Beitrag z. Ethik 394 ff.
Schwabacher Artikel, das Verhältnis des 12. zum 7. Art. der Augsb. Conf. 60.
Scultetus, sein Bericht über das Marburger Colloquium 630 ff.
Serapion, Der heil. 547. 557.
Serapis, sein Mönchtum 30—35. 545. 552 f.
Simon Magus 127.
Sklaverei, Stellung der alten Kirche zu ihr 147 f.
Statistik, Kirchl., eine Umschau in der Kirche Griechenlands 475 bis 480.
Symbolum Apostolicum 138 f.

Therapeutentum, ohne Bedeu-

tung für die Entstehung des Mönchtums 30.
Torgauer Artikel 61f.
Twesten, Urheber der jetzt gangbaren Formel von den beiden Principien des Protestantismus 406—409. 410 f.

Valdés, Juan de 590f. 616f.
Victor von Capua, seine Grabschrift 239 f.; sein Todesjahr 240.
Vincens von Beauvais, seine Bedeutung in der Gesch. d. Ethik 365—396; Biographisches über ihn 371ff.; seine Schrift „De institutione filiorum regiorum" 365 f.; der Organismus seines Hauptwerkes, des Speculum majus 374 f.; Speculum historiale 369; Speculum doctrinale 369f. 375; Speculum naturale 374 f.

Walther, Christoph, Druckcorrector zu Wittenberg 157ff.; sein Brief an Andreas Aurifaber vom 20. Januar 1547: 166—168.
Wegscheider, Ueber die Principien der Dogmatik 401f.
Wittenberg, die Zustände das. während des sächsischen Krieges 1546: 158 ff.
Wolsey 602f.

Zabarella, nicht der Verfasser der ihm zugeschriebenen „capita agendorum" 450 ff.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

29. APR. 1975

4.9.00