

Kritische Uebersicht  
über die dogmengeschichtlichen Arbeiten  
aus den Jahren 1875 — 1877.

Von  
Prof. D. **Moeller** in Kiel.

II.  
Zur Dogmengeschichte des Mittelalters <sup>1)</sup>.

**3. Zur arabischen und jüdischen Religionsphilosophie.**

**W. Spitta**, Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's. Leipzig 1876, Hinrichs. (VIII, 147 S. in gr. 8°.)

**Fr. Dieterici**, Die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert. Einleitung und Makrokosmos. Leipzig 1876, Hinrichs. (VII, 227 S. in gr. 8°.)

— —, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im 10. Jahrhundert (Die Philosophie der Araber, 5. Tl.). 2. [Titel-]Ausg. Leipzig [1861] 1876, Hinrichs. (XVI, 216 S. in gr. 8°.)

— —, Aristotelismus und Platonismus im 10. Jahrhundert n. Chr. bei den Arabern. (In: Verhandlungen der 29. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. Leipzig 1875. S. 89—96.)

— —, Die Theologie des Aristoteles, nach einem auf der Philologen-Versammlung zu Tübingen gehaltenen Vortrage. (In: Zeitschr. d. DMG., Bd. XXXI, S. 117—126.)

**S. Landauer**, Die Psychologie des Ibn Sinâ. (In: Ztschr. d. DMG., Bd. XXIX, S. 335—418.)

**Averroes**, Philosophie und Theologie. Aus dem Arabischen übers. von M. J. Müller. München 1875, Franz. (122 S. in gr. 4°.)

**Merx**, Die Religionsphilosophie des Averroes (In: Philos. Monatshefte XI, 145—165.)

<sup>1)</sup> Vgl. Bd. II, S. 418—449 dieser Zeitschrift.

- M. Joel**, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Breslau, H. Skutsch. (100, 48, 105 und 83 S.; IV u. 83; XI u. 76, 74, 54 S. in 8<sup>o</sup>.)
- M. Eisler**, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. 1. Abth., enthaltend eine Darstellung der Systeme Saadia's, Bachjah's, Ibn Gabirol's, Jehuda Halevi's und Ibn Esra's. Wien 1876, Winter. (VIII, 128 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)
- D. Kaufmann**, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. Gotha 1877, Perthes. (XIV, 528 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)
- D. Rosin**, Die Ethik des Maimonides. (In: Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars Fränkel'scher Stiftung. Breslau 1876, Jungfer's Buchdr. [Skutsch]. S. 1—150 in gr. 8<sup>o</sup>.)

Als mitconstituirende Factoren für die zur Blüte entwickelte Scholastik kommen arabische und jüdische Philosophie hier in Betracht. Für erstere nenne ich Spitta's Darstellung jenes Mannes, welcher im 10. Jahrhundert der vornehmste Vertreter der Reaction der Orthodoxie gegen die rationalisirende Richtung der Mutaziliten war, nachdem er selbst sich von letzterer abgewendet hatte. Eine Liste seiner Werke und einige Texte sind beigefügt <sup>1)</sup>. Sodann sind Dieterici's Arbeiten zu nennen; die an erster Stelle angeführte bildet die erste Hälfte des ersten, allgemeinen Theils der Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert nach Christus (aus den Schriften der lautern Brüder), während die seit 1865 unter besonderen Titeln erschienenen sich dazu als die verschiedenen Abtheilungen des zweiten, speciellen Theils verhalten. Sie repräsentiren uns das nach Dieterici in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in einer Art von Encyclopädie zusammengefasste und zugleich unter mystisch-speculative Gesichtspunkte gebrachte Wissen aus den Kreisen jener sogenannten lautern Brüder. Der jüngst erschienene Teil (Einleitung, Makrokosmos), welchem der Mikrokosmos bald folgen soll, giebt nach etwas weit ausgreifenden orientirenden Rückblicken auf Judentum und Christentum, Gnosis, Manichäismus und Entwicklung christlicher Speculation einerseits, auf die innere Entwicklung des Islam andererseits, eine Darstellung

<sup>1)</sup> Vgl. Landauer's Anz. in d. Gött. Gel. Anz. 1878, Stück 12.

der Grundlinien der hier vertretenen Weltanschauung, in welcher die aristotelischen Elemente stark mit neuplatonischen und pythagoreischen versetzt sind. Man wird die Bedeutung dieser Erscheinung, welche in der Tat ein wichtiges Glied in der Kette der von der neuplatonischen Theosophie aus sich erstreckenden Wirkungen bildet, darum nicht geringer schätzen dürfen, weil man sich durch A. Springer <sup>1)</sup> daran erinnern lässt, dass diese mystisch-speculative Richtung der geheimen Bruderschaft allerdings nicht als „die Philosophie“ der Muslim angesehen werden darf. Eine interessante Ergänzung des hier Gegebenen und in dem oben an dritter Stelle genannten Vortrag in engeren Grenzen Behandelten giebt der an vierter Stelle genannte Vortrag über die sogenannte „Theologie des Aristoteles“, jene zuerst in Rom 1517 gedruckte, aber den Scholastikern bereits bekannte Schrift, welche in ähnlicher Weise Aristotelisches mit Neuplatonischem verschmilzt. Dieterici charakterisirt dieselbe und bezeichnet sie als den etwa hundert Jahre älteren Vorgänger des erweiterten Systems der lautern Brüder — nach der eigenen Angabe des Buches, dass ein Christ Nâima aus Emesa dieses von Porphyrius dem Tyrier erklärte Buch des Aristoteles aus dem Griechischen ins Arabische für Al-Kindî übertragen habe (vgl. dazu schon Haneberg, Sitzungsber. der Münch. Akademie 1862, I, 1—12). „In einer bestimmten Reihenfolge, in der Theologie des Aristoteles, den Schriften der lautern Brüder und den Schriften des Maimonides, hat ein byzantinischer Christ, haben edle Muslim im Osten und ein über sein Jahrhundert weit hervorragender Jude in Spanien daran gearbeitet, diese Grundanschauung von der Harmonie des Alls stets wach zu halten.“ — Landauer veröffentlicht nach einer Leidener und einer Mailänder Handschrift mit Zuhülfnahme der alten lateinischen Uebersetzung von Andreas Alpagnus (Ven. 1546) und dem betreffenden Abschnitt in dem Kusari des Jehuda Halewi eine psychologische Schrift Avi-

1) Ztschr. d. DMG., Bd. XXX, S. 330—335. Vgl. noch Literar. Centralbl. 1877, S. 373f.; Steiner in der Jenaer Lit.-Zeitung 1876, S. 697f. und Landauer in d. Gött. Gel. Anz. 1878, Nr. 1.

cenna's im arabischen Text (S. 339—372) und in deutscher, mit Anmerkungen versehener Uebersetzung (S. 373—418). Er sieht darin eine Jugendschrift des Philosophen (s. die einleitenden Bemerkungen S. 335—339). Den Abschnitt des Kusari hat er als eine wörtliche Excerptirung unserer Schrift erkannt, und zwar giebt Jehuda Halewi die hier reproducirten Erörterungen als Ansicht der Philosophen schlechthin wieder. Die Untersuchungen über die Selenkräfte im Einzelnen schliessen sich sehr eng an Aristoteles an. Weiterhin aber enthält die Schrift wichtige Beiträge für die einflussreiche Lehre vom actualen und potentiellen Verstand (S. 409f.), für die Auffassung des Verhältnisses des Geistes zum universellen Verstand, der mystischen Erleuchtung u. s. w. — Sehr dankenswert ist es, dass M. J. Müller uns die religionsphilosophischen Abhandlungen des Averroes (unter dem Titel Philosophie und Theologie) in deutscher Uebersetzung gegeben hat, welche die Bestimmung des Verhältnisses von Religion, bzw. Theologie, und Philosophie eigentümlich illustriren. Es sind die beiden Schriften: Harmonie der Religion und Philosophie, und eine Art philosophische Dogmatik („Hinwegziehen des Schleiers von den Methoden der Beweise über die Glaubenssätze der Religion und Bekanntgebung der verführerischen Bedenklichkeiten und der in die Irre führenden Neuerungen, welche durch die [allegorische] Interpretation in dieselbe eingetreten sind“). Auch diese Schriften des Averroes sind durchzogen von Polemik gegen Abu Hâmid d. i. Ghazzâli, gegen dessen *Destructio philosophiae* Averroes seine *Destructio destructionis* richtete. Er tadelt an ihm, der die negativen, skeptischen Resultate der Philosophie hervorgehoben, um in der gläubigen Unterwerfung unter die religiöse Autorität umso mehr zur Befriedigung zu kommen, besonders dies, dass er, wie allerdings schon viele vor ihm (die Motazila), die heilsame, strenge Scheidung zwischen den Wissenden und der Menge preisgegeben, speculative Fragen nicht in der der Menge unzugänglichen Form strenger Demonstration behandelt habe, sondern in Schriften allgemein zugänglicher Form (nämlich der poetischen, rhetorischen oder dialektischen). „Da überschwemmte der Giessbach die Städte.

Nämlich er teilte die ganze Philosophie und die Ansichten der Philosophen, so weit ihn sein Verstand führte, der grossen Menge mit.“ Man muss die Religion in ihrem äussern Wortlaut festhalten und den Menschen der grossen Menge nichts von der Vereinigung der Religion und der Philosophie sagen. Denn dieses ausdrücklich mitteilen heisst ihnen die Resultate der Philosophie mitteilen, ohne dass sie eine Demonstration dafür haben. Nachdem aber die Mitteilung einmal geschehen, muss allerdings gezeigt werden, dass die Religion nicht im Gegensatz zur Philosophie steht, noch diese zu jener. Zu diesem Zwecke sucht die erstgenannte Abhandlung Recht und Pflicht der dazu Befähigten zur philosophischen Speculation vermittelt einer charakteristischen Exegese <sup>1)</sup> aus dem Koran selbst abzuleiten; sie kann nicht zum Widerspruch gegen den Inhalt des Religionsgesetzes führen; bei anscheinendem Widerspruch ist am äusserlichen Wortlaut „Interpretation“ (allegorische Auslegung) zu üben. Wie weit diese zu gehen habe, wird vorsichtig angedeutet, umsomehr aber betont, dass dies nur Sache der speculativen Philosophie, nicht der Menge ist. Wenn Averroes am Schlusse der ersten Abhandlung in Betreff der verschiedenen Methoden des Fürwahrhaltens drei Klassen unterscheidet, nämlich 1) die bloss der rhetorischen Ueberredung Fähigen, 2) die Leute der dialektischen Interpretation (beweisende Dogmatiker, welche vom Positiven ausgehend dasselbe auf logisch-dialektischem Wege verteidigen, bzw. begründen), 3) Leute der evidenten Interpretation und Demonstration, die rein speculativen Philosophen, so tritt er selbst in der zweiten grösseren Abhandlung offenbar auf jenen mittleren Standpunkt, um, ohne dass hier die Philosophie ihr letztes Wort spricht <sup>2)</sup>, durch be-

1) S. darüber Merx a. a. O., S. 155.

2) Wenn Reuter in seiner Skizze der negativen Tendenz der arabischen Philosophie (Gesch. d. Aufkl. II, 43—53) hervorhebt, wie die Anerkennung der nicht anzutastenden positiven Religion und die Rücksicht auf die Menge der Unmündigen bei Ibn Tofail und Averroes die unbeschränkte Freiheit des Philosophen in seiner die positive Religion auflösenden Speculation zur Kehrseite habe, so würde doch damit eine Anerkennung des Wahrheitsgehaltes in der Religion bei aller

sonnene Erwägung und vorsichtige Abgrenzung eine von irreleitendem Beweisverfahren möglichst gereinigte, den Kern der muhamedanischen Religionslehre festhaltende mittlere Erkenntnis zu gewinnen. Die Ausführung enthält eine Reihe interessanter Erörterungen über die Existenz Gottes (die Ueberzeugung davon ist nicht auf blosse Autorität zu gründen, auch nicht auf dem mystischen Wege der Ssufis zu gewinnen, obgleich die Abtödtung der Begierde eine notwendige Bedingung rechter Speculation ist, sondern mittelst rationeller Argumentation); Einheit und Eigenschaften Gottes; „Kenntnis der Freiheit Gottes von Unvollkommenheit“ (d. i. Unkörperlichkeit und Unräumlichkeit Gottes; hier vorsichtige Erörterungen, weil anerkannt wird, dass die religiöse Anschauung von beiden nicht völlig loskommen könne); endlich Kenntnis der Handlungen Gottes, nämlich Hervorbringung der Welt, Sendung der Propheten, Prädestination und Ratschluss Gottes, Unrecht und Gerechtigkeit (gegen die Aschariten, welche im Interesse der absoluten Determination behaupten, dass von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nur nach Massgabe des positiven religiösen Gesetzes die Rede sein könne, nicht vom Standpunkte des Absoluten); endlich Eschatologie. Aus den zahlreichen Erörterungen sei hervorgehoben, dass der Verfasser wiederholt Beweisarten für das Dasein Gottes, welche zur Kategorie des kosmologischen Arguments gehören, als nicht zum Ziele führend verwirft und dagegen mit Nachdruck auf die teleologische Betrachtungsweise des physikotheologischen Arguments als religiös einleuchtend sich zurückzieht. In dem Zusatz S. 119 — 122 rechtfertigt Averroes sich hinsichtlich der den Philosophen zum Vorwurf gemachten Behauptung, Gott wisse die particularia nicht: allerdings wisse er sie nicht mit einem hervorgebrachten (durch das Entstehen der Einzeldinge causirten) Wissen, da Gott die Ursache von ihnen, nicht seinerseits in seinem Wissen von ihnen bedingt sei. Die Merx'sche Abhandlung weist auf die Zeitlage hin, von der Averroes persönlich berührt

---

philosophischen Unhaltbarkeit ihrer Vorstellungsformen noch nicht schlechthin ausgeschlossen sein.

und in seiner vorsichtigen Haltung bestimmt erscheint, charakterisirt den Standpunkt und weist nicht ohne Grund auf den wirklichen Mangel eines tieferen Verständnisses vom Wesen der Religion bei Averroes hin.

Die Beiträge Joel's zur Geschichte der [jüdischen] Philosophie, welche jetzt gesammelt ausgegeben werden, sind sämtlich früher erschienen. Zwei (über Philo) stehen zur patristischen Dogmengeschichte, die bekannten Abhandlungen über Maimonides, Albertus des Grossen Verhältnis zu Maimonides, über Levi ben Gerson, Ibn Gabirol, Saadias zur scholastischen in Beziehung und sind trotz der Neigung des Verfassers, die Verdienste der Juden in eine übertriebene Beleuchtung zu stellen, von anerkanntem Werte <sup>1)</sup>.

Die Eisler'schen Vorlesungen bilden die erste Abteilung zu der bereits 1870 erschienenen Abhandlung über Moses Maimonides als der zweiten; mit der „bald zu erscheinenden“ (sic!) dritten (zur Philosophie des Mittelalters nach M. Maimonides) hofft der Verfasser das Werk zu Ende zu bringen. Höhere wissenschaftliche Ansprüche darf man an diese Vorlesungen, auch abgesehen von ihrem oft recht schlechten Deutsch, nicht machen; indessen geben sie in ihren Referaten aus den Werken Saadja's, Bachja's, Gabirol's, Jehuda Halewi's und Ibn Esra's (besonders über seine Berührung mit Gabirol in Commentaren und kleinen Schriften) immerhin einen bequemen Ueberblick; der mächtige Einfluss, welchen Gabirol's Fons vitae auf die Scholastik des 13. Jahrhunderts gehabt hat, veranlasst den Verfasser zu der lächerlichen Uebertreibung, jenes Buch habe „den Grund zur mittelalterlichen Scholastik gelegt“. Von bei weitem höherem wissenschaftlichen Werte ist das umfangreiche Werk von Kaufmann; das liegt auch für den auf der Hand, der, wie Referent, die sprachlichen Aufstellungen des Verfassers und mithin seine Auffassung im Einzelnen nicht zu controlliren vermag. Das Werk ist eine überaus reiche und dankenswerte Fundgrube auch für eine Menge von einzelnen Fragen und Problemen. Da Streif-

<sup>1)</sup> Die übrigen Abhandlungen beziehen sich auf Neuere (Spinoza, Mendelssohn u. s. w.)

lichter auf das ganze Gebiet arabischer und jüdischer Philosophie fallen, so war der Index unentbehrlich; derselbe ist nun auch hinsichtlich der Personennamen sehr vollständig, hinsichtlich der in Frage kommenden Materien dürfte er bei der Fülle der Untersuchungen etwas mehr ins Einzelne gehen. Mit besonderer Sorgfalt verfolgt der Verfasser die illustrierenden Parallelen aus der arabischen Philosophie. Natürlich nötigt die Geschichte der Attributenlehre, auf den Gottesbegriff überhaupt einzugehen und dabei allgemeinere Fragen zu berühren. Saadja's religionsphilosophische Stellung ist durch die Fürst'sche, aus dem Hebräischen Tibbons geschöpfte Uebersetzung des Hauptwerkes Emunoth grösserem Kreise zugänglich; Kaufmann bringt aber, obwohl er nur an wenigen Stellen den nur handschriftlich vorhandenen arabischen Grundtext heranziehen konnte, mehrfache Berichtigung und vielfache Erläuterung. In der Beurteilung der Attributenlehre Saadja's, welche bereits im Anschluss an die Mutazila die Tendenz, den Gottesbegriff von allen endlichen Bestimmungen zu befreien, bis zur Zurücknahme aller Attribute in die göttliche Einheit verfolgt, bemüht sich m. E. Kaufmann vergeblich, S. 28 f. einen wirklichen Unterschied zwischen Saadja's Aufstellungen und den analogen der christlichen Väter zu finden. Saadja folgt auch darin den Mutazila, dass der Schluss der Attributenlehre in Bekämpfung der christlichen Dreieinigkeit ausgeht, welche als Hypostasirung der Attribute <sup>1)</sup> gefasst wird (S. 37 ff.). Beachtenswert ist auch die Stelle über die verschiedenen christlichen Ansichten

1) Wenn dabei Saadja (S. 41 f.), wie auch Schahrastani, eine Trinitätslehre voraussetzt, welche sich auf die Dreiheit von Wesen, Wissen und Leben gründet, so ist das doch nicht so singulär, wie es zunächst scheint. Es geht zurück auf die herrschende Vorstellung, dass der Logos des Vaters Vernunft und Weisheit ist, ohne welche er nicht wissend und weise wäre; daran konnte sich leicht eine ähnliche Verwertung des solennen Prädicats des Geistes (*τὸ νόημα, τὸ ζωονοῖον* Nicaeno-Const.) schliessen, obgleich dabei ursprünglich nicht sowohl an das immanente trinitarische Leben, als an das Princip des wiedergeborenen Lebens gedacht ward (Basil. de sp. s., c. 24 [§ 56]; vgl. c. 15 [§ 36], c. 9 [§ 22]). Vgl. übrigens die Dreiheit *νοῦς, λόγος, ζωή* im Bekenntnis des Jacob Baradaeus bei Cornill (s. o. II, 433).

von den Naturen Christi, S. 48 ff., die aber von Kaufmann nicht ganz richtig auf die verschiedenen kirchlichen Parteien bezogen werden <sup>1)</sup>. Für Bachja, dessen Namen der Verfasser auf Saadja folgen lässt, begnügt er sich damit, auf seine frühere Darstellung (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der k. Akad. d. W. zu Wien, Bd. LXXVII, S. 257—280) zu verweisen. Bei Sal. Ibn Gabirol (S. 93—115) bemüht sich der Verfasser nachzuweisen, dass er nicht, wie gemeinlich angenommen, den Willen als mittlerische Hypostase zwischen die erste Substanz als Ursache und die Zweiheit ihrer Wirkung (Stoff und Form) einschiebe, noch auch, wo er ihn mit der Weisheit identificirt, ihn als wirklich unterschiedenes Attribut im Sinne einer realistischen Eigenschaftslehre angesehen wissen wolle. Die Beweisführung scheint mir zu übersehen, dass bei den beherrschenden neuplatonischen Grundgedanken die Unterscheidung des für sich seienden, abstract einheitlich gefassten Gottes und Gottes nach der Seite seiner Aeusserung und Wirksamkeit in der Welt (=Wille) eben notwendig zu einer schillernden Vorstellung führt, welche zwischen der einer von Gott unterschiedenen Hypostase und der einer mit Gott wesentlich identischen, formenden Kraft schwankt, und dass in ähnlicher Weise auch jede reale Unterschiedenheit eines Attributes von Gott geleugnet wird, und der Philosoph doch nicht umhin kann, in Gott selbst ein Begründetsein jener Duplicität anzunehmen, welche in allem Geschaffenen erscheint. Im Uebrigen scheint allerdings die Polemik des Verfassers namentlich gegen Joel, welcher im Fons vitae nichts als ein Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie sehe und die Aussagen Gabirol's zu sehr nach Plotin messe, nicht unberechtigt <sup>2)</sup>. Sehr dankenswert ist die darauf folgende Darstellung der Lehre Jehuda Halewi's. Hier weist

1) P. Bloch, Glauben und Wissen; Saadiah's religionsphilosophisches Buch, aus dem Hebr. übersetzt, (im Jüdischen Literaturblatt 1878) ist mir nicht zugänglich gewesen.

2) Frankl in seiner Recension Kaufmann's (Ztschr. d. DMG., Bd. XXXII, S. 213—221) erkennt an, dass K. in einigen nicht unwesentlichen Punkten die Unabhängigkeit Gabirol's von Plotin nachweise.

Kaufmann (S. 117—140) nach, dass der Standpunkt Halewi's, der des positiven Offenbarungs- und Traditions Glaubens, welcher die Anmassung der Philosophie zurückweist und ihre Zersetzung der religiösen Wahrheit durch Hinweisung auf die eigene Zwiespaltigkeit und Unsicherheit ihrer Beweise scharf bekämpft, aber vom sichern Boden des Glaubens aus die Dienstleistung philosophischen Denkens zur Rechtfertigung des Glaubens selbst beansprucht, nicht nur der Stellung Ghazzali's wesentlich analog sei, sondern directen Einfluss von dessen Schriften verrate. Hierfür macht er unter vielem anderen auch geltend das Zusammentreffen in den drei Punkten, welche in der *Destructio philosophiae Ghazzalis* als die eigentlichen Hauptketzereien der Philosophen hervorgehoben werden: Ewigkeit der Welt, Gottes Unkenntnis der Einzeldinge und speculative Verflüchtigung der Lehre von Lohn und Strafe im Jenseits (vgl. das Gedicht S. 129); die besonders von Grätz (*Gesch. der Juden VI, 138*) behauptete Originalität Halewi's lässt also der Verfasser in dieser Beziehung nicht gelten, was ihn nicht hindert, die Verdienste Halewi's im übrigen hoch anzuschlagen. Kaufmann rühmt die klare Erkenntnis Halewi's darin, dass wir auf speculativem Wege zu wirklichen Aussagen über Gottes Wesen nicht kommen; Halewi unterscheidet Attribute der Tätigkeit, relative — richtiger Attribute der Relation — und negative Attribute, lässt aber das Wesen Gottes selbst von diesen allen nicht berührt werden und will dadurch die so sehr perhorrescirte Verendlichung des Absoluten durch eine Mehrheit von unterschiedenen Bestimmungen vermieden sehen. Er zuerst räume mit den die Früheren (Saadja, Bachja) in so grosse Schwierigkeiten verwickelnden Wesensattributen völlig auf und zeige die wahre Einsicht in das Wesen der negativen Attribute, auf deren Wert auch die positiv ausgedrückten Attribute (wie lebend, Einer etc.) reducirt werden. Ich vermag in der Verfolgung dieser Richtung ein so besonderes Zeugnis hervorragender Gedankenkraft, wie sie Kaufmann rühmt, nicht recht zu erkennen. Im Grunde wiederholt sich in der Auffassung der sogen. negativen Attribute nur die alte neuplatonisch-areopagitische Weisheit, welche das Abso-

lute in seiner Ueberschwänglichkeit über alle Bejahung und Verneinung hinaushebt. Dabei verfährt überdies Halewi, wie Kaufmann anerkennt, keineswegs consequent. Das Schwergewicht liegt nun aber auf der den Vernunftschlüssen gegenübergestellten offenbarungsmässigen Gotteserkenntnis als einer erfahrungsmässigen (auf dem äussern und innern Sinn beruhenden). Hier sind die Erklärung des höchsten Gottesnamens (יהוה) als des durch Offenbarung gegebenen Eigennamens des Offenbarungsgottes in seiner wunderwirkenden Allmacht, die Theorie von der Kette der Offenbarungsträger, von den geschaffenen Lichterscheinungen als den Medien der äusseren Gottesoffenbarung, von den inneren Wahrnehmungen der Propheten vermittelt des inneren Sinnes, aus deren bei ihnen allen übereinstimmenden Bildern ihr Verstand das Wesen dessen erschliesst, was ihnen geoffenbart werden soll, von grossem Interesse; nur der prophetischen (auf Erfahrung und Anschauung ruhenden) Gotteserkenntnis eignet jene lebendige Ueberzeugungskraft, aus der Liebesglut und freudige Opferwilligkeit hervorgehen <sup>1)</sup>. Sehr dankenswert ist auch die ausführliche Behandlung der Lehre Joseph Ibn Zaddik's (S. 253—337), zu dessen von Jellinek herausgegebenem Sefer Olam Hakaton der Verfasser neue Collationen verschiedener Handschriften benützt hat. Wir verweisen auf die entwickelte principielle Stellung des unter den neuplatonischen Ueberlieferungen der lauterer Brüder stehenden Verfassers gegenüber der ihm als Halbheit erscheinenden philosophirenden Theologie des Karäers Al Basir (S. 255—276, wozu S. 336 Anmerk. zu vergleichen, wo eine Aeusserung des Maimonides über die philosophische Stellung Ibn Zaddik's nach Geiger's Vorgange gegen ein weit verbreitetes Missverständnis sichergestellt wird); auf die Bekämpfung der Lehre, dass Gott mit einem geschaffenen Willen wolle, und die Be-

<sup>1)</sup> Die in der Tat höchst anziehende Persönlichkeit dieses jüdischen Religionsphilosophen hat Kaufmann in einem besonderen Schriftchen geschildert: „Jehuda Halewi; Versuch einer Charakteristik“ (Breslau 1877, Schletter'sche Buchhandlung 48 S. in 8<sup>o</sup>). Ein wenig überschwänglich und doch das Eigentümliche wenigstens des Dichters für den Nichtkenner nicht grade tief erschliessend.

mühungen (S. 303—311) in der Annahme des mit Gottes Wesen identischen Willens der Unveränderlichkeit Gottes nicht zu nahe zu treten; auf die Ausschliessung alles Nachdenkens und Ueberlegens von der göttlichen Schöpfertätigkeit (S. 319); welche Ibn Zaddik nach des Verfassers Annahme aus der sogenannten Theologie des Aristoteles aufgenommen habe, u. a. m. In Betreff des Abraham Ibn Daud (dessen Darstellung nun S. 339—360 folgt) hatte der Verfasser schon früher (S. 241—252) bemerkt, dass das auffällige Schweigen desselben über den ihm ohne Zweifel bekannten Kusari des Jehuda Halewi die erste Reaction des Aristotelismus im Judentum gegen die von Ghazzali ausgegangene, von Jehuda Halewi entwickelte Denkweise bezeichne. In der Erörterung seiner Gotteslehre scheint manche Stelle der Uebersetzung des *Emunah ramah* von Simson Weil Berichtigung zu empfangen. Die Arbeit des Verfassers gipfelt nun in der mit besonderer Vorliebe ausgeführten Darstellung der betreffenden Lehre des Maimonides. Vom Begriff der Einheit (und Einfachheit) Gottes wird hier mit grossem Nachdruck gegen jede positive Prädication Gottes vorgegangen, die Einsicht in die Erhabenheit Gottes über alle Erkenntnis und die Unerkennbarkeit seines Wesens ist die wahre Gotteserkenntnis. Weder Definitionen, noch Teile von Definitionen (dem Wesen inhärende Attribute), noch Qualitätsbestimmungen, noch wirkliche Relationen können von Gott ausgesagt werden; lediglich indem man Gott seine Tätigkeiten beilegt, kann man zu positiven Aussagen über ihn kommen, bei denen man aber sich bewusst bleiben muss, dass diese Aussagen mit dem Wesen Gottes nichts zu tun haben, und die Verschiedenheit der Tätigkeiten nicht aus inneren Unterschieden im Wesen des Urhebers hervorgeht. Unter den Zurückweisungen verschiedener Einwände hebe ich die charakteristische Erörterung über die dreizehn Eigenschaften (*Midoth*) der Stelle Exod. 34, 6. 7 und die vorausgegangene Erzählung hervor, welche darauf hinausläuft, dass alle diese Eigenschaften auf Tätigkeitsattribute reducirt werden (S. 402 bis 414). Als allgemeiner Kanon zur Beurteilung aller Gott beizulegenden Attribute gilt der vierfache: 1) alle Körper-

lichkeit ist von Gott auszuschliessen (aber jede Aufhebung von Gottes Einheit [Einfachheit] führt zur Verkörperung, S. 373f.), 2) desgl. alle Affection und Veränderung; 3) keine blosser Potentialität ist von ihm auszusagen (Gott ist reine Actualität), 4) desgl. keine Aehnlichkeit mit einem Geschöpf. Auch wo nominell letzteres unvermeidlich ist, handelt sich's bloss um eine Namengleichheit sachlich disparater Dinge (so wenn wir Gott Dasein zuschreiben, s. S. 422). Natürlich flüchtet nun auch Maimonides zu den negativen Eigenschaften, auf deren Wert auch alle positiven Aussagen, zu denen der Glaube sich genötigt sieht (soweit sie nicht Tätigkeitsaussagen sind), zu reduciren sind. Dies geschieht nicht ohne Sophistik, gegen welche Kaufmann (S. 477f.) seinen Philosophen vergeblich in Schutz zu nehmen sucht, wie am stärksten die Argumentation des Maimonides (S. 455f.) zeigt, dass man sich wirklich durch fortgesetzte Negation dem Begriff eines Dinges nähert, — eine Argumentation, welche ernstlich auf Gott bezogen den positiven Begriff vielmehr voraussetzt, der durch fortgesetzte Negation nur specificirt wird, nicht ernstlich genommen aber, wie von Kaufmann (S. 456. 476) geschieht, kein tertium comparationis mehr bietet. Der für diesen ganzen Standpunkt geeignetste Ausdruck ist der häufig wiederkehrende: Gott ist gleich sehr über die ihm scheinbar beigelegte Vollkommenheit wie über die von ihm abgewehrte Unvollkommenheit erhaben. Bezeichnend für den intellectualistischen Standpunkt des Maimonides, dem die Stufe der Gottesnähe genau dem Grade der Gotteserkenntnis entspricht, ist es nun, dass er nach Obigem die Grade der Gotteserkenntnis nur zu messen weiss nach dem Masse des gewonnenen Fortschrittes im Negiren positiver Bestimmungen (S. 440f.)<sup>1)</sup>. — Mit der Ethik des Maimonides beschäftigt sich die fleissige Arbeit Rosin's<sup>2)</sup>, deren Einleitung auf das Verhältnis zu den arabischen und jüdischen Vorgängern so-

<sup>1)</sup> Vgl. noch die Rec. von Simonsen in d. Theol. Lit.-Ztg. 1878, Nr. 4.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Kaufmann i. d. Ztschr. d. DMG., Bd. XXX, S. 359 bis 366. Lit. Centralbl. 1876, Nr. 19.

wie auf die allgemeine Stellung des Maimonides zu der Frage nach dem Verhältnis der wissenschaftlichen Erkenntnis zu der heterogenen religiösen Ueberlieferung eingeht. Der erste Teil handelt von der allgemeinen Ethik, bespricht die Eingliederung der Ethik als Wissenschaft von der Selbstleitung in die praktische Philosophie, ihr Princip in der Kategorie von Gut und Böse und ihr Verhältnis zur Offenbarungslehre. Während im Gebiete des Notwendigen die Kategorie Wahr und Falsch herrscht und den Inhalt der Vernunftkenntnis bildet, herrscht im Gebiete der Freiheit die Kategorie Gut und Böse, welche nur Sache des Meinens und Annehmens (der subjectiven Entscheidung, *δοξάζειν*) ist. Vor dem Sündenfalle besass der Mensch natürlichen Verstand und Vernunftbegriffe, aber die sittlichen Begriffe Gut und Böse waren ihm unbekannt. Erst bei der Uebertretung des göttlichen Gebotes, als er den Gelüsten der Einbildungskraft und den Eingebungen seiner sinnlichen Begierde folgte, erfuhr er die Grenze des sittlich Erlaubten und sank herab zur Beachtung und Erkenntnis der Kategorie des Guten und Bösen, welche für Gott und für jedes reine Vernunftwesen gar nicht gilt. In der Erörterung des Verhältnisses der Ethik zur Offenbarungslehre tritt das ganz Ungenügende in der Verbindung der religiösen Gesichtspunkte mit den philosophisch-ethischen auffällig zu Tage. Nach der Darstellung Rosin's hat Maimonides in dem Mischnä-Commentar unterschieden: 1) Gesetze für den Einzelnen, welche sein Verhältnis zu Gott allein betreffen, und deren Erfüllung zum ewigen Leben führt, und 2) Gesetze zum Besten des menschlichen Zusammenlebens (was dir nicht lieb ist, tue dem andern nicht), welche schon hier ihren Lohn mit sich bringen. Später (More Neb.) theilte er die Lehren der Offenbarung überhaupt in theoretische und praktische, Lehren der Wahrheit und der Sittlichkeit: die Mosaische Lehre enthalte zum geistigen Wohle ihrer Bekenner metaphysische Wahrheiten (teils ausdrücklich, teils in bildlichen Andeutungen), sie regle aber auch um des leiblichen Wohles willen das Zusammenleben durch Vorschriften sowohl für die Handlungen als für den Charakter, um der Rechtlosigkeit zu wehren und

das Zusammenleben heilsam zu machen. Man vergleiche damit, wie weiterhin in der anthropologisch-philosophischen Grundlegung, wo auf die Aristotelische Grundlage und ihre Modification durch arabische Philosophie eingegangen wird, die Beziehung der einzelnen Selenkräfte zum sittlichen Leben sich stellt. Maimonides, der übrigens die Aristotelische Unterscheidung der ethischen und dianoetischen Tugenden festhält, stellt als zweifelhaft dar, ob die Wurzel des vorschriftswidrigen und vorschriftsmässigen Handelns bloss im Empfindungs- und Begehrungsvermögen zu suchen sei, oder auch im Denkvermögen; entscheidet sich aber doch für letzteres und findet das in letzterem wurzelnde sittlich qualificirte Handeln, das allerdings nicht eigentlich Handlung sei, im Glauben einer wahren oder Irr-Lehre. Hier findet Rosin die Grundlage für die von Maimonides in die Halachah eingeführte Mitzzählung von Glaubenssätzen als Gesetzen der Thora (S. 56 Anm.). Die nachdrücklichen Bemühungen des Maimonides, die menschliche Freiheit zu wahren und mit dem Begriff der göttlichen Allwissenheit auszugleichen, finden dann sorgfältige Darstellung. Von besonderem Interesse dürfte weiter die Erörterung über das tugendhafte Verhalten als Einhalten der rechten Mitte sein, insofern hier das Aristotelische Princip zwar entschieden zu Grunde gelegt, aber von ganz anderen Gesichtspunkten durchsetzt wird, nämlich von dem Platonischen der Entsinlichung (S. 857), wiewohl Maimonides die Askese nur als therapeutisch, nicht als an sich wertvoll gelten lässt. Endlich sind beachtenswert die Mitteilungen über das höchste Gut, die höchste Lust des Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit. Die geistige Vollkommenheit, bestehend im Besitz der dianoetischen Tugenden, steht über der ethischen Vollkommenheit. Der reine Intellectualismus wird, wie dem ethischen Lebensinhalt, so auch dem religiösen gegenüber festgehalten und die Wendung aus dem Rationellen ins Mystische abgewehrt — die Glückseligkeit besteht in der Gotteserkenntnis, die auf dem Wege selbständigen Denkens gewonnen wird —; indessen auf dem höchsten Punkte liegt letztere doch, wie die schöne Entwicklung S. 118f. zeigt, sehr nahe. Auf S. 120 — 123 giebt Rosin

eine Uebersicht über die ethische Terminologie des Maimonides. Der zweite Teil (S. 123—150) behandelt „die Ethik im besonderen“. Der Verfasser meint die ethischen Ausführungen hinsichtlich der Anschauungen von der individuellen Sittlichkeit und der sittlichen Gemeinschaft; er giebt eine Blumenlese, welche manches Anziehende enthält. Ganz hat auch der sonst sehr besonnene Verfasser der Versuchung nicht widerstanden, in dem grossen jüdischen Denker schon die Vorausnahme späterer philosophischer Erkenntnisse entdecken zu wollen. Dem Maimonides soll (S. 40 ff.) schon nicht ganz entgangen sein, was in der Ethik als wesentlichen Factor eingeführt zu haben als ein Verdienst Schleiermacher's gerühmt werde, nämlich die ethische Bedeutung der Eigentümlichkeit des menschlichen Einzelwesens; allein in dem vom Verfasser Beigebrachten liegt auch nicht das Allermindeste, was eine Erinnerung an Schleiermacher rechtfertigt.

#### **4. Zur Dogmengeschichte der Scholastik seit Beginn des 13. Jahrhunderts.**

**Fr. Nitzsch**, Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrhundert. (In d. Jahrb. f. protest. Theol. II, 1876, S. 532—560.)

**M. Schneid**, Aristoteles in der Scholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter. Eichstädt 1875, Krüll. (170 S. in gr. 8°.)

**W. Redepenning**, Ueber den Einfluss der Aristotel. Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino. Goslar (Jena, Deistung) 1875. (31 S. in gr. 8°.)

**K. Werner**, Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Philosophie von Aleuin bis Albertus Magnus. Wien, Gerold's S. Aus: Denkschriften der k. Akad. d. W. 1875/6. (82 S. Imp.-4.)

— —, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura. Wien, Gerold's S. Aus: Sitzungsber. der k. Akad. d. W. 1876. (70 S. Lex.-8.)

— —, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus, Wien, Gerold's S. Aus: Denkschr. der k. Akad. d. W. 1877. (96 S. Imp.-4.)

**A. Jundt**, Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle (suivi de pièces inédites concernant les frères du libre esprit, maître Eckhart, les libertins spirituels). Paris 1875, Sandoz et Fischbacher. (310 S. in gr. 8°.)

- W. Preger**, Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter (Abh. der k. bayer. Akad. d. W.). München 1875, Franz. (72 S. in gr. 4<sup>o</sup>.)
- Nic. Thœmes**, Divi Thomae Aquinatis opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas, politicas, sociales. Comm. lit. et crit. Pars I<sup>a</sup>. Berol. 1875, Puttkammer et Mühlbrecht. (4 Bl., 150 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)
- P. Tschackert**, Peter von Ailli (Petrus de Alliaco). Zur Geschichte des grossen abendländischen Schisma und der Reformconcilien von Pisa und Constanz. Anhang: Petri de Alliaco anecdotorum partes selectae. Gotha 1877, F. A. Perthes. (XVI, 382 u. 53 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)
- Köhler**, Die Staatslehre der Vorreformatoren. (In d. Jahrb. f. deutsche Theologie XIX, 1874, S. 353—392; XX, 1875, S. 83—127.)
- F. X. Linsenmann**, Konrad Summenhart. Ein Culturbild aus den Anfängen der Universität Tübingen. Tübingen 1877, Fues. (90 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)
- G. Plitt**, Jodokus Trutfetter von Eisenach, der Lehrer Luther's, in seinem Wirken geschildert. Erlangen 1876, Deichert. (60 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)

Zur allgemeinen Charakteristik des geistigen Besitzstandes der Zeit hat Liliencron einen anziehenden Beitrag geliefert <sup>1)</sup>. In reinlichen Umrissen giebt Nitzsch (s. o.) Rechenschaft über die Ursachen des Umschwunges der Scholastik im 13. Jahrhundert, indem er den neuen Zufluss von Bildungsmitteln (der ganze Aristoteles, die arabische und jüdische Philosophie), die dadurch auf dem Gebiete der Philosophie hervorgerufenen Wirkungen (allmählich eintretendes Uebergewicht des Aristoteles) und die Umgestaltung der Theologie in den engen Grenzen einer Abhandlung vielseitig und umfassend skizzirt, endlich das Verhältnis der so umgewandelten Scholastik des 13. Jahrhunderts zu der des 12. abwägt. Gegenüber dieser besonnenen Aufstellung macht Schneid's Arbeit (s. o.) den Eindruck einer befangenen Parteischrift, obwohl

1) R. v. Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik. Festsrede, geh. in der öffentlichen Sitzung der k. bayer. Akad. d. W. zu München (München 1876, Franz; 47 S. in gr. 4<sup>o</sup>). Unbekannt ist mir geblieben die verwandte Arbeit: Boutaric, Vincent de Beauvais et la connaissance de l'antiquité classique au XIII<sup>e</sup> siècle (Paris 1875, Palmié; 55 p. 8<sup>o</sup>). [Extrait de la Revue des questions historiques.]

die fleissigen Zusammenstellungen ihr eine gewisse Brauchbarkeit verleihen. Die scholastische (thomistische) Theologie soll gegen den Vorwurf in Schutz genommen werden, dass sie durch den Aristotelismus und speciell den arabischen Aristotelismus (Averroismus) „corruptirt“ sei. Der Verfasser meint, die Scholastiker des 13. Jahrhunderts seien nicht sowohl durch die positive Anziehungskraft des Aristoteles zu dessen eifrigem Studium gekommen, als weil sie in der allgemeinen Begeisterung für den corrupten arabischen Aristoteles eine grosse Gefahr für die Kirche erkannt und, um diese Gefahr abzuwenden, zur Bekämpfung des falschen Aristoteles den wahren studirt hätten, den sie freilich auch als für die ihnen obliegende Aufgabe der Systematisirung der christlichen Wahrheit besonders geeignet erkannt hätten. Der Verfasser erörtert (II. Abschnitt, S. 57 ff.) den Gebrauch, den die Scholastiker von Aristoteles machen, hebt hervor, dass sie im Unterschied von der arabischen Philosophie den wahren und unverfälschten Aristoteles in der lateinischen Uebersetzung aus dem Urtexte besaßen, dass sie in ihren Erklärungen objectiv zu Werke gingen, so dass wir in ihren Commentaren die Lehren des grossen Meisters „im grossen und ganzen vollständig und unentstellt besitzen“, dass aber die Scholastiker den Aristoteles nicht nur in solchen Punkten corrigiren, die mit dem Glauben unverträglich sind, sondern auch in vielen andern, endlich auch, dass sie Fortbildner und Vervollkommner der Aristotelischen Philosophie seien. Die Nachweisungen über den letzten Punkt (S. 96 ff.) zeigen zwar, wie die ganze Arbeit, eine recht äusserliche Betrachtungsweise (z. B.: die Scholastiker haben durch Aufnahme der vier Cardinaltugenden die Aristotelische Ethik „completirt“; S. 144), dürften aber doch den brauchbarsten Teil des Buches bilden. Der Verfasser kommt freilich zu dem für seine Tendenz mager ausfallenden Resultate, dass die Scholastiker die Aristotelische Lehre „nicht einfach abgeschrieben und ohne alle Weiterbildung und Entwicklung aufgenommen haben“, was doch auch wohl niemand behauptet. Dagegen bleiben die tieferen Fragen über das Verhältnis der philosophischen Voraussetzungen zu den christlichen Grundanschauungen un-

berührt. In letzterer Beziehung lenkt Redepenning (s. o.) seine Untersuchung auf einen bestimmten Punkt, die Moral des Thomas von Aquino. Der Verfasser, in seiner Beurteilung der Aristotelischen Ethik beeinflusst von Walter („Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie“, Jena 1874), skizzirt die bekanntlich sehr weitgehende Abhängigkeit des Aquinaten in der Ethik und ihren psychologischen Voraussetzungen von Aristoteles. Der eigentliche Schwerpunkt aber liegt ihm in der Aufweisung der inneren Widersprüche, in welche Thomas eben dadurch mit christlichen Postulaten gerate, und in der nicht zu beanstandenden Nachweisung, dass Thomas in der Verknüpfung christlicher Ideen mit Aristotelischen Sätzen es zu einer einheitlichen Tugendlehre nicht gebracht habe. Wenn er dabei (S. 24) hervorhebt: „in ganz besonders schwer wiegender Weise haben die Aristotelischen Philosopheme auf Thomas' Auffassung des Guten und Bösen im Zusammenhang mit seiner Lehre von Gott eingewirkt“, so ist meines Erachtens übersehen, dass die hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte ihre Einwirkung nicht erst der scholastischen Combination christlicher Lehre mit Aristoteles verdanken, sondern bereits in der überwiegend platonischen Theologie der Väter wurzeln. Umfassendere Einblicke in die Entwicklung der christlichen Ethik von der patristischen Grundlegung aus bis in die entfaltete Scholastik des 13. Jahrhunderts eröffnet mit besonderer Beziehung auf Vincentius Bellov., sowie das ihm fälschlich zugeschriebene *Speculum morale* Gass in den gehaltreichen Artikeln in dieser Zeitschrift (I, 365—396; II, 332—355. 510—536), auf welche es hier nur der Verweisung bedarf. — K. Werner's oben angeführte Arbeiten münden ebenfalls auf dem Gebiete der entwickelten Scholastik des 13. Jahrhunderts ein und berühren die Fragen nach dem Einfluss der philosophischen Entwicklung auf theologische Lehren. Die erste Abhandlung bildet dazu die Brücke, indem sie den Entwicklungsgang der Psychologie von Alcuin bis Albertus M. verfolgt, hierbei auch auf minder Bekanntes in dankenswerten Referaten eingeht (z. B. Willh. v. Thierry, Isaak v. Stella u. a.) und zuletzt die Anthro-

pologie Alexander's von Hales und Albert's behandelt, wobei sowohl der Umstand, dass in beiden bereits der Gegensatz der Franciskaner und Dominikaner sich formirt, als der andere in Betracht kommt, dass Alexander doch nur erst mit einem Fusse auf dem neuen, durch den umfassenden Einfluss der Aristotelischen Studien geschaffenen Boden steht, mit dem andern noch auf dem der Platoniker und Mystiker des 12. Jahrhunderts. In der Abhandlung über Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Bonaventura sind die wichtigsten zugleich auch theologisch bedeutsamsten Punkte die Lehre vom göttlichen Ebenbilde und der centralen Stellung, welche dem Menschen vermöge seiner Leiblichkeit zukommt (der Mensch *imago expressior* verglichen mit den rein geistigen Wesen; S. 109 ff.); ferner die Ansicht von der allgemeinen Materie als auch Selenssubstrat (*materia prima*) und von der vierfachen Stufe der Materialität (S. 114 ff.). Aus der Vorstellung von der *materia prima* leitet Werner es ab, dass es dem Bonaventura nicht besonders gelinge, die Selbständigkeit der einzelnen Menschenseelen gegen die von Averroes behauptete reale Einheit derselben metaphysisch zu begründen. Weiterhin ist hervorzuheben, was über die Bedeutung der *Synderesis* bei Bonaventura und ihr Verhältnis zur *conscientia* beigebracht wird, sowie die Vergleichung mit dem Sprachgebrauch des Thomas (S. 128 ff.), endlich die Erwägungen über die Art, in welcher die scholastische Arbeit hier ausläuft in die mystische Richtung. Verdienstlich ist auch die auf die allgemeinsten Voraussetzungen zurückgehende und durch Beziehungen auf die Gesammtrichtung der scotistischen Lehre instructive Abhandlung desselben Verfassers über Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Duns Scotus, aus welcher für die Dogmengeschichte hervorgehoben werden möge die gelegentliche Beleuchtung, welche der Gottesbegriff (S. 365 f.), die Behandlung der Trinitätslehre mit Beziehung auf Augustin u. a. (S. 388 ff. 434 f.), die Vorstellung von den Engeln und ihrem Verhältnis zum Menschenwesen (S. 355 f. 359. 379) und die vom Ziel der Seligkeit (S. 393 f.) von den psychologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus finden. Dem Ganzen, welches durchzogen

ist von Vergleichen mit Thomas und von einer sachlichen Kritik von sehr subjectivem Wert, möchten wir knappere Zusammenfassung und mehr Einfachheit und Klarheit im Ausdruck wünschen <sup>1)</sup>).

Für das Zuströmen der neuen Ideen und ihre zum Teil zersetzenden Wirkungen im 13. Jahrhundert bietet der zweite Band von Reuter's Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter <sup>2)</sup> reiches Material, woraus als dogmenhistorisch besonders wertvoll die sehr sorgfältige Untersuchung über die Averroisten in Frankreich hervorgehoben werden muss (S. 136 bis 173), welche unter dem Schilde des Satzes von der doppelten Wahrheit ihre Emancipation von der Theologie zu vollziehen suchen. Aus den Sätzen der Versammlung von 1277 (unter Stephan Tempier), welche Reuter einer sorgfältigen Kritik unterzieht, stellt er sowohl die allgemeine Opposition des Averroistischen Rationalismus, die principielle Bekämpfung der „irrationalen Basis“ des „culturfeindlichen“ Christentums, die Herabsetzung desselben auf die Stufe der übrigen Religionen dar, als auch in gedrängter Zusammenstellung die Bekämpfung der einzelnen dogmatischen Lehren, so der vom Anfang der Welt, von der Schöpfung, der Teleologie (im Sinne eines naturalistischen Rationalismus und Monismus), der Menschenschöpfung (für Urzeugung), der speciellen Vorsehung (hier auch die viel ventilirte Frage über das Erkennen der particularia durch Gott), des Endes der Dinge, der Auferstehung und individuellen Fortdauer. Ueber Amalrich von Bena hat Preger den Artikel in der neuen Auflage der Real-Encyclopädie geliefert, womit die Bemerkungen Reuter's über ihn und die Amalricianer (II, 218—235), über die Secte der Brüder des Geistes (ebd. 240—249), sowie über die Ortlibarier (ebd. 235—240) zusammenzuhalten sind <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Ganz an der Peripherie für uns liegt desselben Verfassers Abhandlung: „Die Sprachlogik des Joh. Duns Scotus“. Wien, Gerold's S. (Aus den Sitzungsber. der k. Akad. d. W. 1877; 35 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)

<sup>2)</sup> S. o. Bd. II, S. 434. 441 ff.; vgl. die Besprechungen von Ritschl, Stud. u. Krit. 1878, S. 541—559, von mir in der Theol. Lit.-Ztg. 1878, Nr. 14, und von Prutz, National-Ztg. 1878, Nr. 109.

<sup>3)</sup> Der Artikel C. Schmidt's über die Brüder des freien Geistes Zeitschr. f. K.-G. III, 1.

Alle diese Erscheinungen finden auch ihre Besprechung in dem Werke von Jundt, auf dessen Gesamtauffassung unten (bei der Mystik und bei den sectirerischen Erscheinungen der Reformationszeit) zurückzukommen sein wird. Der einleitende Ueberblick, welcher bei dem Areopagiten und bei Scotus Erigena verweilt, befördert doch eine schiefe Auffassung, wenn er einen zweifachen Einfluss unterscheidet, den die classisch-heidnische Cultur auf die kirchliche Entwicklung ausgeübt habe, nämlich den der dialektischen Formen der alten Philosophie, welche im Mittelalter zur Entstehung der Scholastik führen, und den gewisser philosophischer Ideen, der griechischen Metaphysik, welche im Mittelalter von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt neben mehreren grossartigen philosophischen Systemen eine lange Reihe in sich verwandter populärer Secten hervorgebracht habe, welche bemüht seien, die praktischen Consequenzen dieses traditionellen Pantheismus, den sie mit dem Christentum zusammenwerfen, zu verwirklichen. Hier ist viel zu schematisch verfahren, als stände die Scholastik nicht auch auf dem Boden jener griechischen Metaphysik. In der Darstellung von David von Dinant und Amalrich bringt Jundt wesentlich Neues nicht bei; er schliesst daran (S. 31 — 34) die Vermischung Waldesischer und Amalricianischer Sätze bei Stephan von Belleville (Borbone) und (nach flüchtiger Berührung der Averroisten) die Ortlibarier. Obwohl Jundt weiterhin bereits viel mit Preger (Gesch. der deutschen Mystik, Bd. I) sich auseinandersetzt, hat er hier noch nicht Notiz genommen von Preger's Mitteilungen über die Quelle des sogenannten Pseudo-Rainerus (wozu aber jetzt Reuter, Aufklär. II, 375 zu vergleichen ist),

---

(ebendas. II, 628f.), ist, abgesehen von einer (ungenauen) Literaturangabe und der Auslassung des Satzes über den Zusammenhang Eckhart's mit der Secte, wörtlicher Abdruck aus der ersten Auflage. Preger ist weder citirt noch benutzt. Blosser Abdrucke sind auch desselben Verfassers Artikel über die Apostelbrüder (I, 561f.) und über Arnold von Brescia (I, 693—696); hier ist neuere Literatur beigefügt, aber der dabei genannte Giesebrecht ist in keiner Weise zur Berichtigung benutzt, daher auch von der durch ihn herangezogenen Quelle keine Notiz gegeben wird.

sondern hält sich einfach an Gieseler. Er leitet übrigens, obwohl er die Unterschiede nicht verkennt, die Ortlibarier wohl viel zu direct von den Amalricianern ab. Den David von Dinanto lässt er noch vor 1209 gestorben sein, was durch Preger (*Myst.* I, 185 f.) berichtigt ist <sup>1)</sup>. In dem Abschnitt über die Brüder und Schwestern des freien Geistes schiebt Jundt eine umfassende Erörterung über Meister Eckhart ein (s. u.), um dann auf ihre weitere Geschichte zu kommen und die analogen Erscheinungen bis zum Ausgang des Mittelalters anzuschliessen. — Es sei hier auch gleich auf die Beurteilung des Katharertums bei Reuter (II, 38—43) hingewiesen; Reuter tritt dafür ein, dass die stark aufklärerische Doctrin (die rationalisirende Umdeutung des Offenbarungsinhaltes) und die entschiedene Opposition gegen die Autorität nicht sowohl das ursprüngliche treibende Motiv sind als das Product, die inneren Motive vielmehr in den praktischen Tendenzen liegen, für welche das wenig originelle Theoretische nur die theosophische Rechtfertigung sein solle. Auf die Geschichte der Waldenser („Waldesier“) hat Preger (s. o.) neues Licht fallen lassen, welches auch für die dogmenhistorische Beurteilung förderlich ist, indem er uns das Zusammentreten jener lombardischen Armen, in denen die Lehren Arnold's von Brescia und der Pataria fortleben, mit den Armen von Lyon und ihre Transactionen auf der Versammlung zu Bergamo 1218 enthüllt <sup>2)</sup>.

An Skizzen von einzelnen Scholastikern liefern uns die beiden ersten Bände der Theologischen Real-Encyklopädie zunächst die des Alexander Alesius, auf Rettberg's Grundlage von Fr. Nitzsch nach dem heutigen Stande der Forschung berichtend und ergänzend bearbeitet, und die des Albertus Magnus von demselben, an welcher dieselben Vorzüge zu erkennen sind wie am Artikel Abälard <sup>3)</sup>. Gass

<sup>1)</sup> wie Jundt jetzt selbst in der Real-Encykl. im Art. David v. Din. anführt.

<sup>2)</sup> Vgl. die Besprechungen von Herzog in d. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 9; Guerike, Zeitschr. f. luth. Theol. 1877, Hft. 1; Liter. Centralbl. 1876, Nr. 19; Jenaer Lit.-Ztg. 1876, Nr. 37.

<sup>3)</sup> Von Sighardt's Werk über Albert ist 1876 eine englische

hat den Artikel *Bonaventura* einer sorgfältigen Durcharbeitung unterzogen und giebt manche Berichtigung und Ergänzung. An Stelle Hagenbach's ist für *Bradwardina* Lechler getreten, wesentlich berichtigend. Irreleiten kann es nur, wenn Lechler, der für die Entwicklung der Grundanschauungen *Bradwardina*'s aus Raumrücksichten auf seine

Uebersetzung von *Dixon* erschienen. — Es sei mir gestattet, hier einiges aus der *Theol. Real-Encyclopädie* nachzuholen, was oben im zweiten Abschnitt der mittelalterlichen Dogmengeschichte hätte angeführt werden müssen. *J. L. Jacobi* hat seinen Artikel *Bernhard v. Clairv.* sorgfältig revidirt und durch einige, an Umfang geringe, für die Charakteristik aber nicht unwesentliche Zusätze vervollständigt. Aus seiner Literaturangabe ersehe ich, dass es sich bei dem oben (II, 448, Anm. 3) angeführten englischen Werke über *Bernhard* nicht um eine neue Erscheinung handelt. Dass *Jacobi* an Stelle des *Kling'schen* Artikels über *Anselm v. Cant.* einen solchen geliefert hat, ist ein Gewinn an Vollständigkeit und Genauigkeit. Desselben Gelehrten Artikel über *Berengar* hat gegen den Schluss hin eine Erweiterung erhalten, welche sich hinsichtlich *Berengar's* principieller Stellung mit *Reuter* auseinandersetzt und die Ausdehnung, welche letzterer der aufklärerischen Tendenz *Berengar's* giebt, zu beschränken sucht. *Wagenmann's* Artikel über *Alger* von *Lüttich* ist in der neuen Auflage nur etwas zusammengezogen, der *C. Schmidt's* über *Alanus* (ab *Insulis*) mit Ausnahme einer Literaturangabe unverändert geblieben. Er reproducirt also die Ansicht, zu welcher er sich durch *Ravaisson*, *Rapport sur les bibliothèques de l'Ouest de la France* (Paris 1841), p. 157 schon in den *Strassburger Beiträgen* (I, 100) hatte bestimmen lassen, wonach die *Summa quadripartita* gegen die Häretiker nicht dem „grösstenteils in England lebenden“ *Alanus ab Insulis* (dem Verfasser des *Anticlaudianus*, der Schrift *De arte cath. fidei u. m. a.*), auch nicht dem seiner Meinung nach von diesem zu unterscheidenden Bischof von Auxerre, sondern einem *Magister Alanus de Podio* angehören solle. Wie es sich nun auch mit den in der *Tat* sehr dunkeln Personalien, die von der *Hist. littér. de la France*, T. XVI schwerlich schon ganz aufs Reine gebracht sind, verhalten mag, jene Ansicht gegen welche schon *Gieseler* (*K.-G.* II, 2. S. 558 der 4. Aufl.) Widerspruch erhoben, steht doch grade in der Hauptsache, der Annahme eines andern Verfassers für die *Summa quadrip. c. haeret.* als für den *Anticlaudianus* und *De arte cath. f.*, auf ganz schwachen Füßen gegenüber einem so alten Zeugnis wie dem des *Albericus Monach. von Trois Fontaines* (*Mon. Germ.* XXIII, 881, vgl. auch *Otto Fris. Contin. Sanblasian. ib.* XX, 326). — *Bernhard* von *Chartres* hat leider in der *Encyclopädie* einen eigenen Artikel nicht erhalten.]

anziehende Skizze (Wiclif I, 234 ff.) verweisen muss, es ganz unzutreffend nennt, wenn man das System Bradwardina's als Prädestinatianismus bezeichne. Jene Skizze zeigt freilich, dass damit nicht geleugnet werden soll, dass dem Augustinismus Bradwardina's die Prädestinationslehre wesentlich sei, sondern nur, dass seine Anschauungen grade vom Gesichtspunkt dieser Lehre aus vorzugsweise bestimmt seien. — Aus dem an Beiträgen für die Geschichte der Auseinandersetzung der Theologie und Philosophie, der theologischen Principienlehre und Apologetik reichem zweiten Band von Reuter ist hier noch hinzuweisen auf den Abschnitt über Wilhelm's von Auvergne religionsphilosophische Erörterungen über die verschiedenen Religionen, in denen das Bestreben allgemeine Gesichtspunkte zu gewinnen, denen auch das Christentum zu subsumiren ist, mit dem Interesse, die Positivität der Offenbarungsreligion zu erhalten, collidirt (II, 107 ff.). Ferner muss Reuter's Untersuchung über den Standpunkt Roger Bacon's (ebd. S. 67—85), welche in eine interessante Vergleichung mit Abälard ausgeht, als eine wahrhafte Bereicherung unserer Literatur über diese merkwürdige Erscheinung bezeichnet werden <sup>1)</sup>; endlich nenne ich noch die Abschnitte über Raymondus Lullus und seine beiden anspruchsvollen Methoden der Apologetik (ebd. S. 94 ff. 114 ff.), woraus namentlich hervorgehoben zu werden verdient die Schilderung der Bemühungen, auch für das Historische der Dogmen eine rationelle Begründung zu gewinnen. — Thoemes' Schrift über Thomas Aquin's Staatslehre, kirchenpolitische und sociale Ideen (als Berliner Dissertation schon 1874 erschienen, im Buchhandel mit dem obigen Titel aber 1875) sei hier nur im Vorübergehen noch erwähnt, namentlich wegen der genauen Untersuchung der Quellen, die hier in Betracht kommen, der Schrift *De regimine princip.*, welche nur bis II, c. 4

1) Frommüller's Artikel über Roger Bacon in der Real-Encyclopädie ist leider lediglich eine etwas verkürzte Wiedergabe des unbedeutenden und heute völlig veralteten Artikels der ersten Auflage. Nicht nur die sonstige neuere Literatur ist gänzlich unbenutzt, sondern auch das bereits 1859 durch Brower herausgegebene *Opus tertium* existirt für den Verfasser noch nicht!

von Thomas selbst ausgearbeitet sei, während die weitere Ausführung von Ptolemäus von Lucca herrührt (so auf Grund der älteren Untersuchungen gegen K. Werner), und des Commentars zur Politik des Aristoteles, der nur bis etwa zur Hälfte des dritten Buches dem Thomas selbst gehört (die Fortsetzung dem Petrus de Alveira)<sup>1)</sup>.

Nachdem Tschackert bereits in seiner Inaugural-Dissertation<sup>2)</sup> sich mit Ailli's Lehre von der Kirche beschäftigt, dann in mehreren Abhandlungen Untersuchungen angestellt über einige einschlagende Schriften<sup>3)</sup>, hat er uns in dem obigen Werke eine höchst schätzbare Monographie über den merkwürdigen Mann geliefert<sup>4)</sup>. Von diesem Werke ist

1) Vgl. die Besprechungen von Knittel, Tüb. Theol. Quartalschrift LVIII, 328—333, und Michelis im Theol. Literaturbl., Bonn 1875, S. 322—325. — Der Aufsatz Thomas von Aquin in Sybel's Hist. Zeitschr. XXXIII, 342—359, eine Skizze, welche anknüpfend an die Schriften von Baumann (die Staatslehre des h. Thom.) und Thoemes, auf Grund eines recht oberflächlichen Einblicks in Thomas' Weltanschauung überhaupt, auch auf seine Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche zu sprechen kommt, ist ohne Bedeutung.

2) Petrus Alliacenus Card. Camerac. de ecclesia quid docuerit et quid pro ea praestiterit ex fontibus aperitur. Part. 1. Vratisl. 1876. (35 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)

3) „Der Cardinal P. v. Ailli und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften De difficultate reformationis in concilio generali und Monita de necessitate reformationis ecclesiae in capite et membris“ (in den Jahrb. f. deutsche Theol. XX, 273—310). Beide von v. d. Hardt unter Ailli's Namen gedruckte Schriften gehören ihm nicht, vertreten einen anderen kirchenpolitischen Standpunkt. Hinsichtlich der zweiten hatte schon Hardt, hinsichtlich beider dann Schwab auf Dietrich von Niem hingewiesen. Vgl. auch Sauerland, Das Leben des Dietrich von Nieheim (Göttingen 1875), S. 74f., und M. Lenz, Drei Tractate aus dem Schriftencyclus des Const. Concils untersucht (Marburg 1876, Elwert; III, 98 S. in gr. 8<sup>o</sup>), der ausser den beiden genannten Schriften auch die von Schwab dem Andreas von Randolph zugeschriebene De modis uniendi ac ref. eccl. in concilio generali für Dietrich von Niem vindicirt. — Weiter hat Tschackert in dieser Zeitschr. (I, 149—156) die Unechtheit zweier theologisch-politischer Tractate unter Ailli's Namen nachgewiesen, dagegen ebenda (I, 450—462) den unter Zabarella's Namen gehenden Tractatus agendorum in concilio generali für Ailli in Anspruch genommen.

4) Vgl. auch seinen Artikel Ailli in der Real-Encyklopädie, der

nicht nur der sechste Abschnitt (Ailli's wissenschaftlicher Standpunkt, S. 303—335), sowie der siebente (Schlusscharakteristik, S. 336—367) dogmenhistorisch wichtig, sondern auch die sorgfältige Erörterung der kirchlichen Anschauungen Ailli's in den verschiedenen Stadien seines Lebens. So entwickelt das zweite Kapitel des ersten Abschnittes (S. 16—46) auf Grund von Ailli's Habilitationsschriften und verwandten Tractaten dessen Lehre von der Kirche ums Jahr 1380 und ihr Verhältnis zu den Vorgängern (bes. Occam); spätere Partien analysiren seine Anschauungen um die Zeit des Pisaner Concils (S. 138 f. 148—150. 157 ff. 192), wozu dann besonders der Abschnitt über Ailli's Schrift von der kirchlichen Gewalt (S. 247 ff.) kommt. Diese Abschnitte zeigen treffend, wie Ailli's moderirte, hier zum ersten Male genauer bestimmte Reformgesinnung, welche übrigens praktischen Erwägungen des Kirchenpolitikers leicht einen modificirenden Einfluss auf die Theorie gestattet, zwar mit ihren conciliaristischen Gesichtspunkten von der papalistischen Theorie geschieden bleibt, aber trotz ihres Zurückstrebens über den irrenden Petrus zu dem lebendigen Christus, über das kanonische Recht zur hl. Schrift als zu den Fundamenten für die Gemeinschaft der Gläubigen den mittelalterlichen Kirchenbegriff doch nicht wirklich zu durchbrechen vermag, wie der Begriff des eingegossenen Glaubens, der wesentlich durch die sacramentale Wirksamkeit der hierarchischen empirischen Kirche übermittelt gedacht wird, bestätigt. Neben diesen Punkten verdienen hervorgehoben zu werden die Bemerkungen des Verfassers über die Hinwendung des alternden Ailli zur romanischen Mystik (S. 174. 325 f.), über Ailli's Auftreten als orthodoxer Kirchenmann gegen Hus (S. 227. 235), wie gegen den freigeisterischen Carmeliter W. von Hildenssem (S. 167; vgl. Jundt a. a. O., S. 112), seine Verteidigung der Franciskaner-Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä (S. 71 f.). Ueberall hebt Tschackert mit grossem Nachdruck das Verhängnisvolle des Nominalismus Ailli's hervor,

---

hier an Stelle des Artikels von C. Schmidt in der ersten Auflage getreten ist.

so besonders auch in der Ethik „die völlige theoretische Zersetzung des sittlichen Bewusstseins“ (S. 321—325). Wenn der Verfasser mit vollem Rechte darauf hinweist, dass der Nominalismus an sich wohl kritisch befreiend und auflösend wirke, aber nicht positiv reformatorisch, dass seiner Skepsis naturgemäss nichts näher liegt als die Zurückziehung unter die Autorität der Kirche, wenn ferner auch zuzugestehen ist, dass auch der Versuch dieser Nominalisten, auf dem Wege mystischer Contemplation den Uebergang vom philosophischen Erkennen zum kirchlichen Glauben zu finden, es doch zu einer wirklichen Einheit der drei Factoren ihres geistigen Lebens nicht bringe, so dürfte der Verfasser doch in Stellen wie S. 64. 137 dem Nominalismus ein wenig zu viel aufbürden. Sehr dankenswert ist das sorgfältige Verzeichnis der Werke Ailli's und die handschriftlichen Mitteilungen im Anhang<sup>1)</sup>. Mit dem Kirchen- und Staatsbegriff der kirchlichen Reformpartei beschäftigt sich auch K. Köhler in der Fortsetzung seines Aufsatzes: Die Staatslehre der Vorreformatoren, worin er der kirchlichen Reformpartei die Ideen Wicliff's und Hussens gegenüberstellt; dort findet er zwar Bekämpfung des curialistischen Absolutismus, Anerkennung der Kirche als eines lebendigen Organismus und der relativ selbständigen Aufgabe und Berechtigung der weltlichen Gewalt, aber ohne principielle Aufgabe des katholischen Kirchenbegriffs und der Anschauung von der Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt, hier Auflösung des Kirchenbegriffs in den der unsichtbaren Gemeinschaft der Prädestinirten und infolge dessen derartige Beschränkung der Kirche auf das innerliche, geistige Gebiet, dass das Schwergewicht auf den christlichen Staat dergestalt fällt, dass hier vom religiösen Standpunkt aus eine starke Berührung mit dem Standpunkt der politischen Territorialisten (Marsilius etc.) stattfindet: „Die Kirche würde als Institution im Staate untergegangen, der Staat die Functionen der Kirche in sich aufgenommen haben“. Für die Scholastik des ausgehenden

---

<sup>1)</sup> Vgl. die Recension von Zoepffel in d. Theol. Lit.-Ztg. 1878, Nr. 3.

Mittelalters ist noch zu nennen die anziehende Monographie von Linsenmann über Summenhart zu Tübingen, dessen Bedeutung freilich mehr auf anderen Gebieten als dem dogmatischen liegt; endlich die sorgfältige kleine, aber manche Aufhellung bringende Monographie Plitt's über Jodocus Trutfetter, welche, der Natur der Sache nach, mehr den Philosophen als den Theologen zu schildern vermag <sup>1)</sup>.

### 5. Zur deutschen Mystik.

**Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae** . . . opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmenseium O. S. B. monachorum cura et opera. I. Sanctae Gertrudis Magnae virginis ordinis St. Benedicti Legatus divinae pietatis. Accedunt eiusdem Exercitia spiritualia. II. Sanctae Mechtildis virginis ordinis St. Benedicti liber specialis gratiae. Accedit Sororis Mechtildis eiusdem ordinis Lux divinitatis. Pictavii et Parisiis 1875. 1877, H. Oudin. (LXXIV, 730 u. XVI, 750 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)

**Altdeutsche Predigten und Gebete** aus Handschriften. Gesammelt und zur Herausgabe vorbereitet von W. Wackernagel. Mit Abhandlungen und einem Anhang. Basel 1876, Schweighäuser. (XI, 611 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)

**A. Wagner**, Ueber den Mönch von Heilsbronn. (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, herausg. von Ten Brink, W. Scherer und E. Steinmeyer. XV.) Strassburg u. London 1876, K. Trübner. (92 S. in gr. 8<sup>o</sup>.)

**Lütolf**, Ueber den Prozess und die Unterwerfung Meister Eckhart's. (In der Theol. Quartalschr., 57. Jahrg., S. 578—603.)

**Krummel**, Meister Eckhart. (Im Beweis des Glaubens 1875, S. 449 bis 455. 515—538.)

**Fr. H. S. Denifle**, Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel. Eine kritische Studie. (In den Histor.-polit. Blättern 1875, S. 18—38. 93—122. 245—266. 340—354.)

— —, Das Leben der Margaretha von Kentzingen. Ein Beitrag zur Geschichte des Gottesfreundes im Oberland. (In der Ztschr. für deutsch. Altertum und deutsche Lit. v. E. Steinmeyer. N. F., VII. Bd., S. 478—491.)

**Lütolf**, Der Gottesfreund im Oberland. (Im Jahrb. f. schweizer. Gesch. I. Zürich, Höhr 1876. S. 1—46.)

— —, Besuch eines Cardinals beim Gottesfreund im Oberland. (In d. Theol. Quartalschr. LVIII, 580—592.)

<sup>1)</sup> S. meine Anzeige in d. Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 9.

- Nicolaus von Basel**, Bericht von der Bekehrung Tauler's. Herausg. von C. Schmidt, Strassburg 1875. Schmidt's Univ.-B. (64 S. in gr. 8°.)
- Fr. H. S. Denifle**, Zu Seuse's ursprünglichem Briefbuche. (In der Ztschr. f. d. Altertum und d. Literatur von Steinmeyer. N. F., VII. Bd., S. 346—371.)
- W. Preger**, Die Briefbücher Susos. (Ebd. N. F., VIII. Bd., S. 373 bis 415. Vgl. Anzeiger f. d. A. von dems. I, 261—263.)
- Die Schriften des sel. Heinrich Seuse** aus dem Predigerorden, nach den ältesten Handschriften in jetziger Schriftsprache vollständig herausgegeben von P. Fr. Heinr. Seuse Denifle, aus demselben Orden. I. Bd.: Deutsche Schriften, 1. Abt.: Seuse's Exemplar. München 1876, Lit. Inst. v. M. Huttler. (IV, 224 S. in 8°.)
- H. Nobbe**, Johannes Tauler von Strassburg als deutscher Volksprediger dargestellt. (In d. Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1876, S. 637—663.)
- F. H. S. Denifle**, Das Buch von geistlicher Armut, bisher bekannt als Joh. Tauler's Nachfolgung des armen Lebens Christi. Unter Zugrundlegung der ältesten der bis jetzt bekannten Handschriften zum ersten Male vollständig herausgegeben. München 1877, Lit. Inst. v. Dr. M. Huttler. (LIII, 212 S. in gr. 8°.)
- Hirsche**, Brüder des gemeinsamen Lebens. (In der Real-Encyclopädie. 2. Aufl. II, 658—760.)
- S. Kettlewell**, M. A., The authorship of the De Imitatione Christi with many interesting particulars about the book. Containing photographic engravings of the „de imitatione“ written by Thomas a Kempis, 1441, and of two other Mss. London, Oxford and Cambridge 1877, Rivingtons. (XXIII, 504 S. in gr. 8°.)
- The imitation of Christ**: four books. By Thomas a Kempis. Translated from the latin by Vic. W. Benham, B. D. Leipzig 1877, B. Tauchnitz. (288 S. in gr. 16°.) (Collection of british authors, Vol. 1680.)

Nachdem Preger (Mystik I, 13—27) doch wohl etwas zu rasch und summarisch über sämtliche der heil. Hildegard zugeschriebene Schriften den Stab gebrochen, hat in den Historisch-politischen Blättern ein Ritter für sie seine Lanze in wenig geschickter Weise eingelegt, ebenso erregt als breitspurig<sup>1)</sup>. Weder die Mitteilungen über die Eibinger (ehemals Ruppertsberger) Handschriften (jetzt in

<sup>1)</sup> Die Werke der hl. Hildegardis und ihr neuester Kritiker. Hist.-polit. Blätter, Bd. LXXVI (1875, 2), S. 604—628. 659—689.

der Landesbibliothek zu Wiesbaden), noch die viel zu allgemeinen Bemerkungen über die *vita*, über das Sprachliche, sowie die sonstigen Raisonnements entscheiden etwas in den hier vorliegenden Fragen literarischer Kritik, von denen doch zuzugestehen sein wird, dass sie durch die gewichtigen Bedenken Preger's noch nicht endgültig aufs Reine gebracht sind. Die stattliche Publication der Väter von Solesmes, welche damit den Fusstapfen Pitra's nachfolgen zu wollen scheinen <sup>1)</sup>, liefert uns die mystischen Schriften jener sächsischen Nonnen vom Ausgange des 13. Jahrhunderts, auf welche neuerlich von mehreren Seiten sich die Aufmerksamkeit gelenkt hat (vgl. Preger, *Mystik I*, 70 ff.). Der erste Band enthält das sogenannte Gertrudenbuch, das, bisher unter dem Titel: *In-sinuationes divinae pietatis* bekannt, hier nach dem handschriftlich gerechtfertigten Titel als *Legatus divinae pietatis* (eigentlich *Legatus memorialis abundantiae divinae pietatis*) bezeichnet ist. Während die bisherigen Ausgaben alle auf die Lansperg-Loher'sche 1536 zurückgehen, diese aber nur eine verstümmelte Handschrift des lateinischen Originals benutzt und das erste Buch durch Rückübersetzung aus dem deutschen ergänzt hatte, benutzten die nunmehrigen Herausgeber eine vollständige Wiener Handschrift (lat. no. 4224), geschrieben 1490 von einem Benedictiner zu Donauwörth. Die Schrift ist in fünf Bücher geteilt und hat am Schluss das Kapitel, welches die früheren Herausgeber nach Lansperg's Vorgang ans Ende des 4. Buches gestellt haben: *De missa quam Dominus Jesus personaliter decantavit in coelo cuidam virgini adhuc existenti in corpore nomine Trutta*. Daneben ist noch ein Mainzer Codex benutzt, der aber im 4. Buche abbricht. Angehängt sind die derselben Gertrud zugeschriebenen *exercitia spiritualia*, „opusculum ex variis editionibus, quae nobis praesto fuerunt, diligenter recognitum“. Die Praefatio dieses Bandes verbreitet sich über die Geschichte des Klosters Helfta (soviel ich sehe, ohne neues Material) und die Person der von der Aebtissin Gertrud von

---

<sup>1)</sup> Nach dem dem II. Bande vorgedruckten Briefe Pius' IX. ist als Haupteditor P. Ludw. Paquelin anzusehen.

Hackeborn bekanntlich zu unterscheidenden Seherin Schwester Gertrud. Abweichend von Preger, der hier noch nicht benutzt ist, wird angenommen, letztere sei bereits 1302 gestorben; Preger aber scheint mir richtiger zu schliessen, dass sie bis um 1310 gelebt haben müsse<sup>1)</sup>. Der zweite Band enthält: 1) das sogenannte Mechtildsbuch, d. h. die von der heil. Mechtild von Hackeborn (Schwester der Aebtissin Gertrud) herrührenden Offenbarungen nebst den Mittheilungen über sie, welches als *speculum spiritualis gratiae, liber gratiae spiritualis*, Buch geistlicher Gnaden mehrfach gedruckt ist (vgl. Preger I, 79; Böhrer, Matelda, im Jahrb. d. Deutsch. Dante-Ges. III, 134 ff.), hier aber nach der Autorität des besonders benutzten Wolfenbüttler Codex als *liber specialis gratiae* bezeichnet wird; die Herausgeber schliessen sich eng an diese Handschrift von 1370 an (neben der sie noch eine Leipziger und eine St. Galler benutzen), welche die ältere und vollständigere Textgestalt repräsentirt; ein Stück (V, 27—29) ist aber entnommen aus der Vened. Ausgabe von 1522. Das 6. Buch des Wolfenbüttler Codex (*de extremis beatae virg. sororis Mechtildis de Helpede*), welches dieser allein bietet (andere gar nicht oder nur sehr zusammengezogen), lassen die Herausgeber willkürlicherweise als siebentes drucken, indem sie als sechstes das in diesem Codex den Schluss bildende Buch *De laudabili vita et morte dominae Getrudis sororis suae* voranstellen, welches in den wenigen Handschriften, in denen es sich sonst noch findet, auf das 5. Buch folgt, übrigens sich so mit den entsprechenden Theilen des Gertrudsbuches berührt, „ut ab eodem auctore conscripta deprehendantur“. In der Praefatio wird auch von der Person dieser Mechtild gehandelt, welche hier wie von Böhrer (a. a. O.) mit der Sangmeisterin identificirt wird, während Preger (a. a. O. S. 83 ff.) sich dagegen erklärt. Ohne ein Urtheil wagen zu können,

1) Vom Gertrudsbuch ist auf Grund der obigen Ausgabe auch eine Uebersetzung erschienen: Gertrud der Grossen, der Heiligen, Gesandter der göttlichen Liebe. Aus dem Lateinischen, nach der Ausgabe der Benedict. von Solesmes, von Pfr. J. Weissbrod. Fünf Bücher. Freiburg i./Br. 1876, Herder. (XIII, 410 u. XV, 428 S. in 8°.)

bemerke ich nur, dass die Instanzen 1 und 3 bei Preger (S. 84f.) sich allerdings durch den Text der neuen Ausgabe zu erledigen scheinen, da hiernach das vom Ende der Mechtild Erzählte sich ebenso innig mit den entsprechenden Stücken des Gertrudensbuchs berührt, als es hinsichtlich des über die Aebtissin Gertrud Gesagten der Fall ist. 2) Hieran schliesst sich nun mit einer eigenen Einleitung die Schrift der anderen (älteren) Mechtild, der Beguine von Magdeburg, welche die letzten zwölf Jahre ihres Lebens im Kloster zu Helfta lebte. Die von Gall Morel 1869 deutsch edirte anziehende Schrift: „Das fließende Licht der Gottheit“ (Uebersetzung des ursprünglich niederdeutsch geschriebenen Buches ins Oberdeutsche durch Heinrich von Nördlingen um 1344) erscheint hier in lateinischer Sprache nach den Baseler Handschriften in der Gestalt, welche auf den geistlichen Freund der Mechtild, Br. Heinrich von Halle, bzw. nach der Annahme der Herausgeber auf den von diesem noch zu unterscheidenden Uebersetzer und Verfasser des Prologs, zurückzuführen ist. Die Offenbarungen sind hier in eine vom deutschen Text völlig abweichende Sachordnung gebracht, überall hat sich der Uebersetzer manche Freiheit genommen, so dass auch die Herausgeber anerkennen müssen, dass die edle Einfalt, der wahre Sinn, die Kraft und Hoheit der Schwester Mechtild hier minder treu bewahrt seien als im deutschen Exemplar. Der Wert aber liegt, worauf schon Preger hingewiesen, in den geschichtlichen Notizen. Hier sei auch der nordischen Prophetin Birgitta gedacht, deren Skizze in der Real-Encyclopädie der Uebersetzer des Hammerich'schen Buches, Al. Michelsen, geliefert hat. — Die Monographie von A. Wagner über den Mönch von Heilsbronn setzt sich mit dem Herausgeber der diesem zugeschriebenen Schriften (Merzdorf, 1870) auseinander. Auf Grund sprachlicher Untersuchungen kommt er zu dem Ergebnis, dass dem Mönch von Heilsbronn, dem Verfasser des Buches von den sechs Namen des Fronleichnam, wohl das Buch der sieben Grade zuzuschreiben sei, dass aber weder die Tochter Syon noch der heil. Alexius demselben Verfasser gehören, letztere beide auch wieder von zwei verschiedenen

Verfassern herrühren. In der Besprechung des Fronleichnam (S. 35—43) zeigt er, dass die vom Verfasser ausgesprochene Absicht, „ein ganz puchlein von der minne“ schreiben zu wollen, was man auf die Tochter Syon gedeutet hat, sich auch auf die sieben Grade beziehen lasse; eine Vergleichung der „sieben Grade“ mit dem prosaischen Tractat „Die siben Stapheln des Gebetes“ bei Pfeiffer (I, 387 bis 397, vgl. Preger I, 283) führt den Verfasser zu dem Resultate, dass beide von einander unabhängig, auf eine gemeinsame Grundlage zurückgehen<sup>1)</sup>. Sehr dankenswert ist die hübsche Charakteristik des Mönchs, der sich in den Anschauungen der voreckhartischen Mystik bewegt, unter dem stärksten Einfluss von Bernhard steht, aber auch von Richard von St. Victor und Bonaventura empfängt (S. 52—67). In zwiefacher Beziehung verdient die Veröffentlichung der „Altdeutschen Predigten und Gebete“, welche Wilhelm Wackernagel's Namen trägt, an welcher aber sowohl Weinhold (der philologische Abschnitt S. 446—516) als der Herausgeber Rieger verdienstvollen Anteil haben, den Dank des Kirchen- und Dogmenhistorikers. Einmal ist hoch willkommen die Abhandlung über die altdeutsche Predigt, aus welcher der von Wackernagel mit besonderer Liebe entworfenen Abschnitt über den grossen Volksprediger Berthold von Regensburg<sup>2)</sup> ausgezeichnet zu werden verdient. Die

<sup>1)</sup> Nicht zwar allen philologischen Aufstellungen Wagner's, wohl aber dem oben angeführten kritischen Resultate desselben und dem gegen Merzdorf geführten Beweise, dass die betreffenden Schriften ursprünglich nicht im bayerischen Dialekt geschrieben seien, wie sie in dem von Merzdorf zu Grunde gelegten Heidelberger Codex erscheinen, sondern im mitteldeutschen (mit wenigen bayerischen Elementen untermischten), stimmt Denifle bei in seiner Besprechung der Schrift, im Anzeiger für deutsch. Altert. und d. Lit. von Steinmeyer, Bd. II (Berlin 1876), S. 300—313. Anders urteilt noch Birlinger, Alemannia III, 205—235, der einen alemannisch-elsässischen Text zu den „6 Namen des Fronleichnam“ mitteilt als den ältesten und besten aller bis jetzt bekannten; er lehne sich genau an den rein bayerischen bei Merzdorf an. Vgl. übrigens noch Wagner's weitere Collationen in d. Ztschr. f. deutsch. Altertum, N. F. VIII, 92 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Stromberger, Berthold von Regensburg, der grösste

uns hier zunächst interessirende Partie über die Predigt unter dem Einfluss der deutschen Mystik, welche Wackernagel weniger sympathisch war, hat Rieger aus vertrauter Bekanntschaft und mit feinem Verständnis gearbeitet (S. 376—439). Sodann aber kommt bei dem genannten Werke vor allem das hier mitgeteilte Quellenmaterial in Betracht. Es gehören hierher die Stücke XLVI—XLIX und LIII—LVII, einer anonymen, mit Abweichungen in sechs Handschriften vorliegenden Sammlung, einem im 14. Jahrhundert weit beliebten und verbreiteten Handbuch klösterlicher Erbauung, entnommen (hierzu im Anhang S. 522—544). Ferner unter Eckhart's Namen die Nr. LIX—LXI, wozu noch die mit Stücken der Pfeiffer'schen Sammlung sich deckenden, anonymen Stücke kommen (LXV zusammengearbeitet aus Pf. XIII und LXXV; LXVI = Pf. LXXXV, und das Stück S. 272 ff. = Pf. XVII). An Eckhart schliesst sich „der von Sterngassen“, von welchem LXII f. zwei Predigten mitgeteilt sind, die sich auch in der Baseler Ausgabe des Tauler finden (woraus Rieger im Anhang, S. 544, die erheblichen Ergänzungen mitteilt). Wie Sterngassen an Eckhart, so schliesst sich an Tauler ein dem Namen nach unbekannter Prediger, von dem sich im ganzen 39 an eine weibliche Klostersgemeinschaft gerichtete Predigten in zwei Handschriften zu Sarnen (früher Engelberg) erhalten haben. Der Verfasser ist nach Rieger unter den Engelberger Mönchen zu suchen, denen die Seltsorge in dem Frauenkloster oblag. Er teilt mit Tauler „die

---

Volksredner des deutschen Mittelalters. Gütersloh 1877, Bertelsmann. (XVI, 224 S. in 8<sup>o</sup>.) Der Verfasser macht in einer Art Blumenlese Mitteilungen aus Berthold's Predigten unter den allgemeinsten dogmatischen Rubriken und schickt einiges über sein Leben und seine Predigt unter mehrfachem Anschluss an Wackernagel voran. Siehe meine Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1878, Nr. 13, und die Wagenmann's in den Jahrb. für deutsche Theologie 1878, S. 142 ff. Vgl. noch J. Strobl, Ueber eine Sammlung lateinischer Predigten Berthold's von Regensburg, in d. Sitzungsberichten der Wiener Akademie d. W. phil.-hist. Classe, LXXXIV. Bd. (1876), S. 87—128, und W. Gemoll, Fragmente der Predigten Berthold's von Regensburg, in der Ztschr. f. deutsche Philologie von Höpfner und Zacher, Bd. VI (1875), S. 466. 470.

aus Eckhart's Schule stammende metaphysische Grundlage, sowie den Aufbau asketischer Methode sammt den Kunstausdrücken“ und berührt sich mit ihm aufs engste in der Verehrung der Gottesfreunde, „ohne welche die Kirche nicht eine Stunde bestehen möchte“. Aus dieser Sammlung sind entnommen LXIII—LXX, wozu noch die interessanten Auszüge im Anhang (S. 583—598) kommen. Hier auch noch eine Predigt Tauler's aus einer Baseler Handschrift, verglichen mit dem Text des Baseler Drucks von 1522 (S. 54f.—552), und eine Suso's, verglichen mit dem sprachlich erneuten Drucke bei Diepenbrock (S. 552—561) <sup>1)</sup>.

Zur Eckhart'schen Mystik liegen auch sonst neue Materialien vor, so bei Birlinger (a. a. O. III [1875], S. 15—45) aus einer Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts Stücke in alemannisch-elsässischer Sprache, welche denen bei Pfeiffer II, 448ff. 451 entsprechen, aber mit Auslassungen und Zusätzen und einem grossen bei Pfeiffer S. 474, 30 sich einschaltendem Stücke (S. 32, 1—44. 33). Desgleichen giebt F. Bach ein „Bruchstück aus Meister Eckhart“ <sup>2)</sup> und Jundt im Anhang seines oben angeführten Werks (S. 231 bis 280) nicht weniger als 19 Nummern als *Sermons et pièces diverses de maître Eckhart*, leider ohne jede andere Rechenschaft über die Handschriften als die Notiz, dass Nr. 19 („dis lerte m. Eckh.“, eine kurze Gebetsformel) einer Handschrift des 14. und die übrigen Nummern alle einer aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, deren Text an mehreren Stellen corumpirt erscheine, entnommen seien, und dass beide mit einigen anderen Handschriften, aus denen Jundt noch anzuführende Mitteilungen macht, einer Privatsammlung angehören. Wie viele von diesen Stücken wirklich Eckhart zum Verfasser haben, wird erst der Untersuchung bedürfen, wie denn überhaupt die Erinnerung Denifle's in seiner Einleitung zum Buch

<sup>1)</sup> Vgl. die Besprechungen des reichhaltigen Werkes von Schönbach in der Zeitschr. f. deutsche Philologie von Höpfner u. Zacher, VII. Bd. (1876), S. 466—479; von Wagenmann in d. Jahrb. für deutsche Theologie 1878, S. 142—147; von G. Baur in d. Theol. Lit.-Ztg. 1878, Nr. 1.

<sup>2)</sup> In der Germania, N. R., 8. Jahrgang, S. 223—226.

von der geistlichen Armut über die Unsicherheit in betreff der Autoren der einzelnen mystischen Schriften, über die grosse Zahl der Vertreter deutscher Mystik im 14. Jahrhundert und über die Voreiligkeit, jeden speculativen Tractat sofort auf Eckhart zurückführen zu wollen, sehr am Platze ist. Mit den weiteren Bemerkungen Denifle's auch über Stücke der Pfeiffer'schen Sammlung ist auch Rieger (a. a. O. S. 404f.) zu vergleichen. Was die Stücke bei Jundt betrifft, so hat Nr. 1 (Auslegung des Vaterunsers) wenig specifisch-mystisches und lehnt sich an die herkömmliche kirchliche Auslegung an, jedoch mit warmer Innigkeit<sup>1</sup>). Nr. 2 („ain guot klosterleer und colatze“) ist bemerkenswert durch die Warnung, die Lehre nicht ausserhalb des Klosters kommen zu lassen, die Neigung kirchliche Werke herabzusetzen und die Seitenblicke auf die Seltenheit rechter Priester<sup>2</sup>). Nr. 3 („Daz send gar hoch fragen und materien“) gehört in die Gattung des liber propositionum bei Pfeiffer II, 629ff., wie denn nach Mitteilung Jundt's in der Handschrift auf das Mitgeteilte eine ganze Anzahl von Stücken, die wir bei Pfeiffer haben, folgen. Auch Nr. 4 („schoen fragen“) rechnet Jundt dahin, obwohl ihm nicht entgeht, dass es etwas anderen Charakter trägt als Nr. 3, worin der Verfasser den Autoritäten (Dionys. Areop., Maximus, Augustin) folgt, während Nr. 4 keine Autoritäten nennt. Betreffs der übrigen Nummern hebe ich nur noch hervor, dass Nr. 6 („Osee der Prophet“) = Pf. II, 638, 23—40, aber mit einer Fortsetzung, Nr. 7 und 8 zusammengehören und eine starke Variante zu Pf. II, 30 (sermo 5) bilden, Nr. 9 auf S. 260 starke Berührung mit Pf. 33, 1 ff. zeigt, wie auch der Schluss von Nr. 13 (S. 274) mit Pf. 318, 1 f. zusammentrifft. In dem Abschnitt, welcher dem Leben und der Mystik Eckhart's gewidmet ist (S. 57

1) Dagegen führt uns die „mystische Auslegung des Vaterunsers“, von welcher uns Schönbach in der Ztschr. für deutsches Altertum, N. F., VI. Bd., S. 71—78, anziehende Bruchstücke mitteilt, viel unterschiedener in den Vorstellungskreis der Eckhart'schen Mystik.

2) Wann rechter priester, ir ist nit vil zwyschen Pasel und Mentz und Koeln, also wann ich wolt, ich wolt sy tragen uf meiner hant. S. 238.

bis 93), setzt sich Jundt vielfach mit Preger auseinander, indem er zum Teil seine früheren Aufstellungen (in dem *Essai sur le mysticisme speculatif de maître E. Strassb.* 1872) gegen Preger's abweichende Ansichten festhält. So nimmt er gegen Preger's Versuch, Eckhart für einen Sachsen zu erklären, ihn wieder für Strassburg in Anspruch in der langen Anmerkung S. 57 — 69, welche in der Tat manches Beachtenswerte enthält. Das letzte Wort wird hier freilich, wenn nicht noch unzweifelhafte geschichtliche Zeugnisse sich finden, den Sprachkundigen gelassen werden müssen, vorausgesetzt, dass es erst gelungen sein wird, die Eckhart'schen Texte so zu sichten, dass Echtes und Unechtes, Ursprüngliches und Uebearbeitetes mit einiger Sicherheit sich übersehen lässt. Weiter bekämpft er (S. 75 — 85 Anm.) nicht ohne Grund den Versuch Preger's, drei Perioden der Entwicklung Eckhart's in dessen Schriften nachzuweisen. In der Darstellung legt Jundt das Hauptgewicht auf die speculativ-pantheistische Seite mit Zurückstellung der kirchlich-positiven, daher er auch (S. 90 — 92) gegen Preger's Behauptung am „Pantheismus“ Eckhart's festhält. Es hängt damit zusammen, dass in der allgemeinen Auffassung von Eckhart's Standpunkt Jundt zwar die Berührungen mit der Metaphysik der Brüder des freien Geistes betont, darüber aber ungebührlich in Schatten stellt das breite Fundament allgemein kirchlicher theologischer Ueberlieferung, auf welchem er steht, und, was freilich auch Preger trifft, die intimen Beziehungen zur Lehre des Thomas von Aquin<sup>1)</sup>. Auch Lütolf in der Abhandlung über den Prozess Eckhart's (s. o.) richtet sich gegen Preger's Aufstellungen, nämlich gegen dessen Behauptungen, dass in der von M. E. am 13. Februar 1327 abgegebenen feierlichen Erklärung (bei Pr. S. 475) ein „Widerruf“ nicht gefunden werden könne (Pr. S. 361 f.), dass Johann XXII. zunächst in der Sache Eckhart's gezögert, weil er während seiner Spannung mit

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu die Bemerkungen des Recensenten Preger's im Lit. Centralbl. 1875, Nr. 31, sowie Denifle's in der oben angeführten Schrift S. 1

den Franciskanern alle Ursache gehabt habe, die Dominikaner zu schonen, dann aber, als das Verhältnis zu den Franciskanern sich günstiger gestaltet habe, eben um ihretwillen die bisher gegen den Dominikaner Eckhart geübte Nachsicht habe aufgeben müssen; endlich gegen die Ansicht Preger's, dass das Vorgeben der Bulle von 1529, Eckhart habe vor seinem Ende hinreichend widerrufen, eine unredliche Ausbeutung jener Eckhart'schen Erklärung enthalte. Es scheint mir aber nicht, als wenn die von einem anderen Standpunkt der Beurteilung ausgehenden Gegenbemerkungen Lütolf's die Auffassung Preger's zu erschüttern vermöchten<sup>1)</sup>. Ausser den oben genannten Stücken teilt Jundt zur mystischen Literatur noch zwei sehr interessante Tractate mit (S. 211—230), welche in der von ihm dem 14. Jahrhundert zugewiesenen Handschrift dem Ruoleman Merswin zugeschrieben werden mit der Hinweisung darauf, dass dieser „liebe Stifter“ es „vor grosser grundeloser demuetikeit“ geliebt habe, seine Autorschaft zu verstecken. Der erste Tractat, das „baner buechlin“, enthält eine interessante Warnung vor der falschen mystischen Speculation der freien Geister unter Lucifer's Banner, welche sagen, wer noch zu leiden und sterben habe, sei noch ein grober Mensch, noch „voll Bilde“, welche fragen: kehrst du dich noch an Tinte und Pergament (die Schrift)? und sagen, man solle der Natur genug tun, in welcher Weise die Natur werde angestossen, auf dass der Geist ungehindert möge aufgehen. Der zweite Tractat hat insofern eine verwandte Tendenz, als er Misbrauch der mystischen Speculation fürchtet und somit den Meister Eckhart von einem frommen Priester gestraft werden lässt, dass er seine kühne und hohe Lehre vor dem groben Volke laut werden lasse<sup>2)</sup>. —

1) Zu Eckhart vgl. noch Krummel im Beweis des Glaubens, 1875, S. 449—455. 515—536, und die Besprechung des Preger'schen Buches von Langen im Bommer Lit.-Blatt 1875, S. 175—179, und von Weizsäcker in der Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 19. — Mehlhorn, Die Strassb. Mystiker, in der Protest. Kirchenztg. 1877, Nr. 39.

2) Es heisst in dem Inhaltsverzeichnis der Handschrift: „Item das buoch von den dryen durchbrüchen, und von eine gnodenrichen gelerten pffaffen der meister Eckeharten den grossen lerer stroffete umb

Von verschiedenen Seiten her ist in den letzten Jahren die durch K. Schmidt's verdienstvolle Arbeiten zu ziemlich allgemeiner Anerkennung (auch bei katholischen Schriftstellern) gelangte Annahme stark angefochten, dass der grosse Unbekannte, der Gottesfreund im Oberlande, welcher auf Tauler so entscheidenden christlichen Einfluss gewann, mit dem in Wien als Ketzer verbrannten Nicolaus von Basel eine Person sei. Auf Grund dieser Annahme hat Schmidt noch 1875 keinen Anstand genommen, jenen Bericht von der Bekehrung Tauler's unter dem Namen des Nicolaus von Basel herauszugeben. Doch hatte bereits 1869 Preger (*Zeitschr. f. histor. Theol.* 1869, S. 137 ff.) sehr gewichtige Bedenken hiegegen geltend gemacht, welche, soviel ich sehe, in der That dazu nötigen, jene Combination aufzugeben. Diese sind nun weiter verfolgt und wesentlich verstärkt durch die oben genannten Aufsätze von Denifle und Lütolf. Ersterer macht in den Historisch-politischen Blättern geltend, dass, während Nicolaus von Basel vor dem Pisaner Concil, also vor 1409 verbrannt ist, der grosse Gottesfreund noch nach 1419 in hohem Alter gelebt haben muss; ferner sucht er zu zeigen, dass die Lehre des Gottesfreundes mit den 16 bekannten Sätzen des grössten Schülers des Nicolaus, Martin von Mainz, keineswegs übereinstimme. Die äusseren Data ruhen auf dem Leben der Margaretha von Kentzingen, auf welches (nämlich auf die latein. Uebersetzung bei Pez, *Biblioth. ascetica* VIII, 400 sq.) sich bereits Preger stützte, und das nun Denifle in vollständigen deutschen Texte veröffentlicht hat. Margaretha ist auf den Rat des von ihr aufgesuchten Gottesfreundes in das soeben vom Frauenkloster Schönensteinbach im Elsass aus reformirte Kloster Unterlinden in Colmar (Basler Bis-

---

sine behende hohe lere die er pflag zuo tuonde vor dem gemeinen groben volke, und eteliche andere guote materie die Ruolman Merswin selber schreip, und si ouch vermüschete mit sinen inbrunstygen hitzigen zuogeleiten minne worten.“ Die Handschrift, aus welcher Jundt diese beiden Tractate mitteilt, stammt ohne Zweifel von den Strassburger Johannitern. Vgl. die Anführung aus dem Inhaltsverzeichnis der Handschrift bei Jundt, p. 211 („der liebe Stifter“) mit den Urkunden bei C. Schmidt, *Die Gottesfreunde*, S. 34 ff.

tum) eingetreten. Die St. Galler Handschrift, welche Denifle benutzt („dz bûch der reformacio der clôster prediger ordens“ — die benutzte Abschrift trägt die Jahreszahl 1474, weist aber auf das Original von 1468 zurück), gab ihm mit dem Leben der Margaretha zugleich die Data über die Reformationen der Dominikanerklöster. Danach begann die Reform der weiblichen Dominikanerklöster mit der Besiznahme des ehemaligen Augustinerklosters Schönensteinbach durch Schwestern des Predigerordens, und von hier aus geschah die Reformation des Klosters Unterlinden im Jahre 1419. Die Lebensbeschreibung macht selbst darauf aufmerksam, man solle sich nicht daran stossen, dass der Gottesfreund, Rulman Merswins Geselle, der aus Tauler einen seligen Menschen gemacht habe, so viel später noch solle gelebt haben, denn er sei weit über 100 Jahre alt geworden. Lütolf trifft mit diesen Nachweisungen zusammen und giebt überdies Aufschluss über die Localität. Den Ort, wohin sich der Gottesfreund mit seinen vier Genossen („die fünf Mannen“) seit 1375 zurückgezogen, findet auch er im Kanton Luzern, aber nicht, wie Schmidt annahm, im Herrgottswalde am Pilatusberge, sondern weiter ab von der Stadt Luzern, in einem Seitentale des Entlebachs, auf der Brüderalp am Schimberg, für welche Stelle die Existenz von sechs vor 1470 gestorbenen Brüdern auch aus dem Entlebacher Jahzeitbuch feststehe. Urkundlich nachweisbare Beziehungen einer schon etwas älteren, dem Schimberg benachbarten Brüderschaft (auf der Hofstatt am Wittenbach) zu Strassburger Kreisen (bereits 1367) erklären auch, wie der mit Strassburg eng verbundene Gottesfreund grade in dieses entlegene Alptal den Weg finden konnte, wo er seit 1380 als eigentlicher Recluse lebte. Für seine Auffassung der Oertlichkeit findet Lütolf noch eine interessante Bestätigung in einer archivalischen Notiz über Reisekosten eines Cardinals, der (1421) auch „die Brüder im Schimberg“ besuchte. Lütolf weist überdies auf den historischen Zusammenhang hin, der sich so für Nicolaus von der Flue ergebe. Er, „mit welchem die Richtung der Gottesfreunde in der inneren Schweiz ihren Höhepunkt und Abschluss fand“, lebte damals schon

in dem nur durch eine nicht sehr hohe Gebirgskette vom Entlebuch getrennten anstossenden Lande Obwalden. —

Gehen wir von dem Freunde Gottes, zu Tauler über, so begegnet uns hier wieder Denifle mit einer Arbeit, welche uns gleichfalls zumutet, eine allgemein verbreitete Ansicht aufzugeben. Indem er uns nämlich auf Grund besonders einer Leipziger Handschrift (unter Zuziehung mehrerer anderer) einen wesentlich gereinigten und hergestellten Text des Buches giebt, welches unter dem Titel Nachfolgung des armen Lebens Christi vielfach als das vorzüglichste, als Hauptwerk Tauler's gerühmt wird, nimmt er uns zugleich den bisherigen guten Glauben daran, dass das Buch wirklich von Tauler herrühre. In der Tat scheinen mir seine Gründe diesen Glauben sehr zu erschüttern, der, was wohl zu beachten ist, gar nicht auf handschriftlichen oder anderen äusseren Zeugnissen ruht, sondern auf blosser Vermutung des Herausgebers, Daniel Sudermann (1621), allerdings schon nach Vorgang des Petrus von Nymwegen, welcher in der Kölner Ausgabe von 1543 in der Tauler zugeschriebenen „medulla animae“, einer Compilation aus verschiedenen Autoren, auch einige Stücke aus dem Buche abgedruckt hat. Die Nachweisungen Denifle's, dass der Standpunkt des Verfassers, seine überspannte Lehre von der Armut als unumgänglichen Erfordernisse der Vollkommenheit für alle Menschen, die daraus gezogenen Consequenzen, die ihn freilich zu inneren Widersprüchen verleiten, denselben ebenso wie der Stil deutlich von Tauler unterscheiden, sind, wie ich meine, von bedeutendem Gewicht <sup>1)</sup>. Der wirkliche Verf., „jedenfalls ein Gottesfreund (S. 112, 27 ff.) und darum vielleicht für immer verborgen“, sei viel eher unter den moderirten Anhängern der Lehre der Fratricellen als unter den Dominikanern zu suchen. Die Zeit bestimmt sich danach, dass Eckhart einerseits vorausgesetzt wird (Polemik gegen ihn 3, 21), andererseits der 1392 gestorbene Franciskaner-Provincial

---

<sup>1)</sup> Vgl. die Besprechung von Linsenmann in d. Theol. Quartalschrift 1878, S. 173—179, und die meinige in der Theol. Lit.-Ztg. 1878, Nr. 22.

Marcus von Lindau in seinem Buche von den zehn Geboten das Buch stark benutzt. Als deutschen Volksprediger führt Nöbbe uns Tauler eben auf Grund seiner Predigten vor. — Die oben angeführten das Briefbuch Suso's betreffenden Verhandlungen zwischen Denifle, der überdies (s. o.) begonnen hat, die Werke Suso's nach den ältesten Handschriften, aber in jetziger Schriftsprache herauszugeben, und Preger vermag ich nur zu registriren, ohne mir selbst ein Urteil erlauben zu können. Denifle weist nach, dass die vierzehn Briefe, von welchen Preger in seiner Ausgabe (Leipzig 1867) nach der Papierhandschrift der Münchener Staatsbibliothek (Nr. 819) annahm, dass sie vor ihm noch nirgends gedruckt seien, sich bis auf einen schon bei Daniel Sudermann, Guldene Sendtbrief (1622), finden. Wenn Preger meinte, das ursprüngliche ungekürzte Briefbuch Suso's, welches seine geistliche Tochter, die Nagel, zusammengestellt habe, habe sich neben dem von Suso selbst gegen Ende seines Lebens als vierten Teil seiner Werke zusammengestellten „verkürzten“ Briefbüchlein nicht erhalten, und die vierzehn Briefe hätten ursprünglich mit den zwölf der Ausgabe von 1482 zusammen das Gekürzte ausgemacht, dem Herausgeber dieser Ausgabe (Fabri) habe Seuse's Original (das gekürzte) vorgelegen, aus welchem aber einige Lagen (mit jenen vierzehn Briefen) abhanden gekommen seien, so stellt Denifle dem entgegen, dass der äusserst fehlerhafte Druck von 1482 nicht nach Suso's Original, sondern nach einer späten sehr fehlerhaften Abschrift gemacht sei, dass das gekürzte Briefbuch aber nie mehr Briefe enthalten habe als jene zwölf des Druckes von 1482, dass in dem Cod. theol. phil. 40, Nr. 67 der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Stuttgart, in welchem auch jene vierzehn Briefe, in der Tat ein Exemplar des Briefbuchs in seiner ursprünglichen Gestalt, uns erhalten sei, neben welchem der von Preger benutzte Münchener Codex sich als ein Conglomerat aus Briefen des ursprünglichen und des gekürzten Briefbuches erweise. In seinen Entgegnungen hält Preger daran fest, dass das ursprüngliche Briefbuch schwerlich erhalten sei, findet namentlich in der von Denifle dafür gehaltenen Sammlung der Stuttgarter Handschrift Spuren der

Redaction und Kürzung, erkennt aber jetzt in der von ihm benutzten Münchener Handschrift auch eine Zusammenfügung aus einem älteren und neueren Briefbuch, von denen die ältere Redaction (Suso selbst) durch die Stuttgarter Handschrift, das „neue Briefbuch“ durch die Strassburger Handschrift repräsentirt werde. — In dem freilich über alle Proportion hinausgehenden, an sich aber sehr willkommenen Artikel der Real-Encyclopädie über die Brüder des gemeinsamen Lebens hat Hirsche das Verdienst, uns die in Deutschland zu wenig bekannten Forschungen der Holländer, insbesondere Moll's und Acqvois's, nahezubringen und aus ihnen mit der Selbständigkeit eines durch seine eigenen Specialforschungen auf diesem Gebiete durchaus Berufenen zu schöpfen. Wir heben im einzelnen heraus die Hinweisungen auf die innigen Beziehungen Gerhard Groot's zu Ruysbroek und den Einfluss des letztern auf ihn und die fratres devoti nach der mystischen und ethischen Seite, Gerhard's Predigten gegen die Ketzler des freien Geistes (S. 684), die Aufzählung und Besprechung seiner Werke (S. 690 ff.). Florentius wird (S. 703 f.) nach den von Nolte herausgegebenen und anderen asketischen Schriften, in denen der praktische Asket (der homo bonae voluntatis) mehr hervortritt als der contemplative Mystiker (der homo devotus), charakterisirt. Bei Gerhard Zerbold von Zütphen verdient die Besprechung seiner Schrift „De libris teutonicalibus“ Beachtung; sodann sind dankenswert die Mitteilungen über die beiden Hauptvertreter der mystischen Richtung, Hendrik Mande (S. 720 bis 729, besonders S. 727 f. von dem Tractat über das schauende Leben und seinen nahen Berührungen mit Thomas a Kempis) und Gerlach Peters, der als „alter Thomas“ bezeichnet wird, und über dessen breviloquium, sowie über das von Poiret, Terstegen und anderen hochgeschätzte soliloquium wichtige Mitteilungen gemacht werden. Für beide Schriften benutzt Hirsche eine sehr alte und wertvolle Handschrift (Wolfenbüttel), deren Druck er in Aussicht stellt. Gelegentlich bemerke ich noch, dass der Verfasser das gemeinlich über die Verdienste der Brüder um Schulunterricht Gesagte insofern wesentlich einschränkt, als er zwar

die grossen Verdienste derselben um religiöse Jugenderziehung (durch Unterstützung und Aufnahme von Schülern), sowie die Beziehungen von Humanisten zu den Kreisen der Brüder anerkennt, aber die häufige Annahme einer von ihnen ausgehenden verbesserten Methode des Unterrichts bestreitet. Der alten Streitfrage über die Autorschaft des Buches von der Nachfolge Christi ist das ausführliche und unnötig breit angelegte Buch von Kettlewell gewidmet, welcher sich für Thomas entscheidet. Man kann daraus die Kenntnis der Controverse über die verschiedenen Prätendenten schöpfen, eine wesentliche Weiterführung der Sache aber findet man bei dem Verfasser, der sich vorzüglich an Malous' verdienstliche Recherches anschliesst und von Hirsche nur die Ausgabe mit ihrer Praefatio, nicht aber die Prolegomena kennt, nicht. Dankenswert aber sind die beigegebenen Verzeichnisse der in England vorhandenen Handschriften und älteren lateinischen Ausgaben (vor 1600), sowie der verschiedenen Ausgaben englischer Uebersetzung bis 1700, auch die photographischen Manuscriptproben. Es fehlt noch immer nicht an Leuten, welche sich von Gregory's Argumenten für den fabelhaften Abt Gersen als Verfasser der *Imitatio* gewinnen lassen; so Benham in der Vorrede seiner (englischen) Ausgabe (London, Macmillan), welche auch in der Tauchnitz-Collection (s. o.) erschienen ist. Nach dem Titel eines mir nicht zu Gesichte gekommenen Buches muss ich annehmen, dass in Frankreich auch die Gersonisten noch nicht aussterben wollen. <sup>1)</sup> Grote's Besprechung der Prolegomena von Hirsche <sup>2)</sup> will, nicht ohne Grund, die Ausdehnung, welche

1) J. Darche, *Clé de l'imitation de Jésus-Christ. Gerson et ses adversaires*. Paris 1875, Thorin. (XXIV, 363 S. in 8<sup>o</sup>). — Vgl. noch Loth, *L'auteur de l'Imitation*, in d. *Revue des questions historiques* 1877, Oct., p. 485—502. Vgl. auch meine Besprechung von Kettlewell's Buch in d. *Theol. Lit.-Ztg.* 1878, Nr. 5, sowie *Academy* XII, 1877, S. 464. Unbekannt sind mir geblieben die Aufsätze: *Della controversa Gerseniana* in der *Civiltà cattol.*, S. 9, vol. V, qu. 590. 591; vol. VI, qu. 595, und das Buch von C. Mella, *Della controversia Gerseniana* (Prato, Giacchetti); vgl. *Civ. catt.* 9, 615, p. 320.

2) Thomas von Kempen, mit Bezug auf die neuen Untersuchungen Hirsche's, in d. *Ztschr. f. luth. Theologie und Kirche* 1876, S. 224—246.

Hirsche dem Reim bei Thomas giebt, beschränken und glaubt die auffallende Bezeichnung des Buches als *Musica ecclesiastica* (bei dem Chronisten Adrian But) durch die Annahme erklären zu können, das Buch sei wahrscheinlich bei den Brüdern der gemeinsamen Andacht zugrunde gelegt und psalmodirend recitirt worden; er will daher die Interpunctionen, auf welche Hirsche so viel Aufmerksamkeit verwendet hat, nicht nur, wie dieser, mit musikalischen Zeichen vergleichen wissen, sondern gradezu für solche erklären.