

N12<518696256 021

N12<507515997 021



UB Tübingen



ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †

IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR
KIRCHENGESCHICHTE HERAUSGEGEBEN VON

LEOPOLD ZSCHARNACK
UND
HEINRICH BORNKAMM

XLVIII. BAND / NEUE FOLGE XI



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTH A

1929



Gh 2554

INHALT

ERSTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

	Seite
B. Altaner, Aus den Akten des Rottweiler Provinzialkapitels der Dominikaner vom Jahre 1396	1
H. Schlingensiepen, Erasmus als Exeget. Auf Grund seiner Schriften zu Matthäus	16
W. Niesel, Calvin und die Libertiner	58
E. E. Becker, Sammelarchiv oder Einzelarchiv für die Bestände der Pfarreien?	75

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

H. Dörries, Augustin- Literatur	80
G. Wolf, Allgemeine Reformations- und Gegenreformationsgeschichte	82
Allgemeines	98
Alte Kirche	102
Mittelalter	109
Reformation und Gegenreformation	115
Neuere Zeit	128

ZWEITES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

H. Grundmann, Kleine Beiträge über Joachim von Fiore . . .	137
J. Haller, Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua. . .	166
O. Clemen, Das lateinische Original von Luthers „Vater-Unser vorwärts und rückwärts“ vom Jahre 1516.	198
W. Maurer, Franz Lambert von Avignon und das Verfassungsideal der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 . .	208
E. Kochs, Die „Silberne Arche“	261

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Allgemeines	269
Altertum	271
Mittelalter	276
Reformation und Gegenreformation	284
Neueste Zeit	292

DRITTES HEFT / VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

E. Foerster, Sohm widerlegt?	307
H. Achelis, Eine donatistische Fälschung	344
↓ W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury	354
O. Clemen, Die Papstweissagungen des Abts Joachim von Flore	371
F. Schiele †, Zu den Schriften Valentin Weigels	380
P. Joachimsen, Zwei Universitätsgeschichten I.	390

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

P. M. Baumgarten, Kritische Bemerkungen zum elften, zwölften und dreizehnten Band von Pastors Papstgeschichte . . .	416
M. Gerhardt, Zur Geschichte der Inneren Mission	443
K. Bornhausen, Neue Literatur zum Jansenismus	456
Allgemeines	457
Alte Kirche	461
Mittelalter	468
Reformation	475
Neuere Zeit	479

AUS DER ARBEIT DER KIRCHENGESCHICHTLICHEN VEREINE

G. Arndt, Zehn Jahre Gesellschaft für Kirchengeschichte . . .	484
11. Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte . . .	490
L. Zscharnack, Aus der Arbeit der territorialen Kirchen- geschichtsvereine, 1.	494
<hr/>	
Register	499

U N T E R S U C H U N G E N

Aus den Akten des Rottweiler Provinzialkapitels der Dominikaner vom Jahre 1396¹

Von Professor **Berthold Altaner**, Breslau

Colligite, quae superaverunt fragmenta (Jo. 6, 12). Seit langem werden die meist an ganz entlegenen Stellen und immer nur durch Zufall entdeckten Fragmente der Akten, in denen die Resultate der Verhandlungen auf den General- und Provinzialkapiteln der mittelalterlichen Orden offiziell zusammengefaßt wurden, von der Forschung beachtet und sorgfältig ediert. Mit Recht schätzt man darin eine wichtige Quelle der Kultur- und Ordensgeschichte des Mittelalters. Speziell für die Geschichte des Dominikanerordens sind in den letzten Jahrzehnten wichtige Funde und Editionen von Akten der beiden deutschen Provinzen Teutonia und Saxonia erfolgt. Der Hauptertrag, der aus diesen zerstreuten Publikationen² gewonnen werden kann, kommt der Erforschung des Studienwesens und Wissenschaftsbetriebs in diesem Orden zugute.

Aus dem Cod B V, 26 der Basler Universitätsbibliothek kann hier neues Material vorgelegt werden. Es handelt sich, wie in folgendem mit größter Wahrscheinlichkeit dargetan werden kann, um Bruchstücke aus den Akten des Provinzialkapitels der Teutonia, das 1396 in Rottweil getagt hat³. Der hier publizierte Text ist uns auf zwei beiderseitig beschriebenen Pergamentblättern

1) Für diese Abhandlung sind folgende Abkürzungen zu beachten: RQ. = Römische Quartalschrift; hier sind XI, 1897, S. 293—331 die Akten der Provinzialkapitel der dominikanischen „Teutonia“ von 1398, 1400, 1401 und 1402 veröffentlicht; — QF. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Leipzig 1907 ff.; — MOPH. = Monumenta Ordinis Praedicatorum historica, Stuttgart—Rom 1897 ff.; — ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte; — Lektor = Lektor der Theologie.

2) Eine Zusammenstellung der hierher gehörigen Arbeiten bietet A. Hofmeister in der ZKG. 34, 1913, S. 478, Anm. 1; ferner F. Büniger in den QF. XIV, S. 160. Besonders in der eben genannten Schrift Bünigers (QF. XIV) ist viel wertvolles Material ediert und aufs sorgfältigste bearbeitet. Hierzu kommt noch Bünigers neuester Beitrag in der ZKG. 44, 1925, S. 489—504.

3) Die Liste der Provinzialkapitel der „Teutonia“ in den QF. I, S. 36.

(Größe 30 × 22) erhalten, die auf der Innenseite der Einbanddeckel des Cod. B V, 26 vom Buchbinder eingeklebt worden sind. Der Cod. war, wie auf der letzten Seite (fol. 79v) zu lesen ist, ursprünglich Eigentum des Dominikanerprovinzials der Teutonia, des Magisters Ulrich Theobaldi (1390—1398)¹ und wurde der Konventsbibliothek der Basler Dominikaner geschenkt²; nach der Aufhebung des Klosters gingen die Bücherschätze in die Stadt- und Universitätsbibliothek von Basel über³. Das uns hier interessierende Fragment hat bereits zweimal die Aufmerksamkeit von Forschern auf sich gelenkt. 1924 hat G. Löhr in seiner Schrift: „Die Teutonia im 15. Jahrhundert, Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform“ (QF. XIX), S. 41—44 und 1927 G. Morin in der „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde“, XXVI, S. 214f. — allerdings ohne die Veröffentlichung G. Löhrs zu kennen — den Text derjenigen zwei Seiten, die ohne Loslösung der Blätter zu lesen waren, zum Abdruck gebracht. Nachdem auf meine Veranlassung die beiden eingeklebten Blätter abgelöst waren, ergab sich, daß auch die beiden Rückseiten weitere Texte derselben Akten enthielten. Während G. Löhr bemüht gewesen ist, das publizierte Fragment genauer zu datieren und die vorkommenden Personen aus anderen Quellen zu identifizieren, bietet G. Morin nur den Text ohne jede Erläuterung.

Eine erneute Lesung des schon bekannten Textes, der nur zu oft schwer zu entziffernde Namen bietet⁴, hat eine ganze Reihe von Verbesserungen und Ergänzungen gebracht. Die Feststellung der richtigen Namensform hat dann in verschiedenen Fällen über G. Löhr hinaus Nachträge zu den bisher gelieferten Personen-Nachweisen möglich gemacht. Die Rückseiten der beiden Blätter, deren Text hier erstmals publiziert wird, bieten die erste größere,

¹) QF. I, S. 15. 36; III, S. 10f.; RQ. XIV, 1900, S. 83ff.

²) Cod. B V, 26, fol. 79v: Iste est liber fratrum ordinis Praedicatorum conventus Basiliensis et est de libris Magistri Teobaldi quondam provincialis Theutoniae. Oretur pro eo.

³) C. Chr. Bernoulli in: Basler Jahrbuch 1895, S. 79ff.; B. Altaner in: Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1927, S. 730.

⁴) Bei der Entzifferung des Textes, der vielfach durch Feuchtigkeit, Risse und Löcher fast unlesbar geworden ist, haben mir die hiesigen Kollegen J. Klapper und J. Koch, beides ausgezeichnete Paläographen, wertvolle Dienste geleistet.

bisher fehlende Hälfte des in den Provinzialkapitelsakten regelmäßig wiederkehrenden Abschnitts *De studiis et studentibus*; die zweite kleinere Hälfte dieses für die Studiengeschichte wichtigen Kapitels ist in der bereits angegebenen Weise von Löhr und Morin ediert worden.

Daß es sich hier um ein Fragment des 1396 zu Rottweil abgehaltenen Kapitels der Teutonia handelt, läßt sich aus inneren Gründen aufzeigen. Zunächst ist das Jahr 1398 als terminus ante quem nachzuweisen. Aus RQ. XI, S. 296 wissen wir, daß der Magister Petrus de Vasconia durch das am 2. Juli 1398 in Köln tagende Provinzialkapitel zum Lector principalis bzw. regens des Kölner Generalstudiums ernannt wurde, während ebenderselbe Petrus de Vasconia in unseren Akten noch als cursor bibliae des Kölner Konvents erscheint¹. Ferner ist uns für das Jahr 1398 Narcissus Phister als Lector regens in Speyer bezeugt (RQ. XI, S. 207). In unseren Akten studiert dieser Frater noch am Generalstudium in Köln. Mit derselben Sicherheit läßt sich auch das Jahr 1397 als terminus ante quem erweisen. Das Generalkapitel des Ordens, das 1397 zu Frankfurt a. M. abgehalten wurde, ernannte für Köln als Magister regens den Frater Sigillinus, der bereits eine längere Dozententätigkeit hinter sich hatte². In unserem Text wird noch der Magister Fr. Alexander als Lector principalis in Köln genannt. Dieser Dozent ist bereits für das Jahr 1388 als Lektor im Kölner Konvent bezeugt³. Daß es sich aber in unserer Quelle nur um eine nach dem Jahre 1392 ausgeübte Lehrtätigkeit handeln kann, wird weiter unten gezeigt werden. Nun wird eine vom Generalkapitel ausgesprochene Ernennung des Fr. Alexander

¹) Als baccalarius in Köln ist er überdies schon für den 21. Februar 1396 bezeugt; vgl. QF. VI, S. 21. Unter dem 21. März 1396 wurde er vom General zum Vikar der französischen Provinz ernannt (RQ. XIV, S. 92, Anm. 3). Da die französischen Konvente fast durchweg auf seiten des Avignoner Papstes standen, wird er durch seine Ernennung, wie Reichert l. c. mit Recht vermutet, kaum in seiner Lehrtätigkeit in Köln behindert worden sein.

²) Sigillinus-Syglö de Oppenheim; MOPH. VIII, S. 97. Über seine Laufbahn als theologischer Lehrer vgl. QF. VI, S. 5 (1389 Lektor in Straßburg); G. M. Häfele, Franz von Retz, Ein Beitrag zur Gelehrten Geschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgange des Mittelalters, Innsbruck 1918, S. 120 (1391 Sententiar in Wien); später war er noch 1399 Lektor in Mainz und 1400 bis 1403 Lektor in Straßburg; vgl. QF. VI, S. 41, 42; RQ. XIV, S. 85, 93; XI, S. 306, 316, 325.

³) QF. VI, S. 5, 6.

zum Lector regens in Köln am 20. Mai 1395 vom Ordensgeneral bestätigt¹. Damit erhalten wir einen Hinweis darauf, daß in unseren Akten von einer Lehrtätigkeit des Fr. Alexander die Rede sein wird, die in das Jahr 1395 oder 1396 fällt. Der Schluß wäre ganz sicher, wenn einwandfrei feststände, daß Fr. Alexander in der Zwischenzeit, d. h. 1389—1394 in Köln überhaupt nicht doziert hat. Da aber das Gegenteil der Fall zu sein scheint², reicht diese Überlegung nicht aus, um unsere Akten in die Jahre 1395/96 zu datieren.

Eine weitere Instanz für die Datierung der Akten vor das Jahr 1397 ergibt sich noch aus folgenden Feststellungen. Durch eine Verfügung des Ordensgenerals vom 14. Oktober 1397 werden die beiden im Kölner Konvent studierenden Brüder Rembold und Richard Gebuyr zu weiterem Studium den englischen Konventen in Sudbery bzw. Arundel überwiesen. Nach unseren Akten studieren die Genannten noch nicht am Kölner Generalstudium, sondern erhalten ihre Ausbildung vorerst noch am Provinzstudium zu Antwerpen. Ferner wird am 12. Dezember 1397 Johannes von Walhusen als Beichtvater der Schwestern nach Rothenburg o. d. T. dekretiert (QF. VI, S. 22). Nach unserer Quelle wird dieser Frater Johannes zum Lektor in Gebweiler ernannt. Es ist kaum anzunehmen, daß er mitten aus seiner doch wenigstens ein Jahr dauernden Lehrtätigkeit wird herausgerissen worden sein. Dasselbe wird auch von Frater Walter von Diest gelten, der am 15. Dezember 1397 von Löwen nach Antwerpen versetzt wird; nach unseren Akten ist er eben erst im Herbst magister studentium geworden.

Als sicherer terminus post quem ist zunächst das Jahr 1392 festzustellen, da in der ersten Ordinatio des Fragments deutlich auf die im Jahre 1392 durchgeführte Reform des Kolmarer Konvents³ angespielt wird. Der Führer in der Reformbewegung Konrad von Preußen und die ihm anhängenden Brüder sollen

1) QF. VI, S. 16.

2) Ein vom 12. Oktober 1392 datiertes Schreiben des Provinzials der Teutonia untersiegelt dieser Magister nämlich als Fr. Alexander de Colonia sacre theologie professor et inquisitor; vgl. Häfele, Franz von Retz, S. 407.

3) QF. III, S. 10f.; die QF. I, S. 35 gegebene Datierung in das Jahr 1389 ist falsch; dies geht auch aus dem Anm. 2 erwähnten Briefe klar hervor.

gegen übelwollende und reformfeindliche Ordensgenossen in Schutz genommen werden. G. Löhr behauptet jedoch zuviel, wenn er aus der Tatsache, daß auch in einem Briefe des Provinzials Ulrich Theobaldi vom 12. Oktober 1392, durch den ebenfalls der Prior und die Mitglieder des Kolmarer Konvents gegen etwaige Anfeindungen von Ordensbrüdern geschützt werden sollen, den Schluß zieht¹, unser Fragment sei deshalb in das Jahr 1392 zu datieren. Die Möglichkeit eines zeitlichen Zusammenhangs zwischen der Ordinatio des Provinzialkapitels und dem erwähnten Briefe ist noch kein Beweis für die Tatsächlichkeit einer solchen Beziehung. Wenn man die Datierung der Akten in das Jahr 1392 setzt, ergibt sich nämlich für eine ziemlich große Zahl von studierenden Brüdern eine ganz ungewöhnlich, ja fast unmöglich lange theologische Studienzeit. In den von B. Reichert publizierten Akten der Provinzialkapitel aus den Jahren 1398, 1400, 1401, 1402 (RQ. XI, S. 293 ff.) finden wir nicht wenige Brüder wieder, die auch in unseren Akten als Studierende erwähnt werden.

Handelte es sich also in unserem Fall um Akten aus dem Jahre 1392, so ergäben sich folgende Daten für die Dauer des theologischen Studiums einzelner Brüder: Johannes Lewlin, der bereits 1392 in Zürich und 1398 am Generalstudium in Köln Theologie studiert hat, hält sich noch 1401—1403 als Theologiestudent in Bologna auf². Michael Tüfel: 1392 Theologiestudent in Basel, 1400 in Köln, 1402 zum Studium nach Bologna entsandt³; Petrus de Oppenheim: 1392 Theologiestudent in Basel, 1401 in Köln, 1402 Sententiar in Mainz⁴; Johannes Stoczer: 1392 Theologiestudent in Wien, 1401 in Köln⁵; Friedrich Bischofsheim: 1392 Theologiestudent in Trier, 1401 noch am Provinzstudium in Frankfurt a. M.⁶; Arnoldus von Speyer: 1392 Theologiestudent in Konstanz, 1400 und 1401 in Trier⁷; Gerhard de Busco: 1392 Theologiestudent in Frankfurt a. M., 1400—1403 in Straßburg⁸; Johannes Kuongstein: 1392 in Frankfurt a. M., 1401 in Köln⁹; Jodocus Smalvelt: 1392 in Worms, 1398—1403

1) QF. XIX, S. 44; Häfele, Franz von Retz, S. 407.

2) RQ. XI, S. 296. 306. 316. 320. 330. 3) Ebenda S. 306. 330.

4) Ebenda S. 315. 326. 5) Ebenda S. 315. 6) Ebenda S. 317.

7) Ebenda S. 306. 316. 8) Ebenda S. 306. 316. 325.

9) Ebenda S. 315, vgl. QF. VI, S. 42.

Theologiestudent in Regensburg, Rottweil, Frankfurt a. M. und wieder in Regensburg¹; Konrad Haubek: 1392 in Regensburg, 1400—1401 in Bologna²; Johannes Melken: 1392 in Herzogenbosch, 1400 und 1401 zum Studium nach Löwen gesandt³); Johannes de Kiczaert: 1392 in Herzogenbosch, 1401 und 1402 zum Studium der Theologie nach Löwen bzw. Straßburg gesandt⁴; Heinrich Haynaw: 1392 in Würzburg, 1402 in Rottweil⁵; Konrad Murenhart: 1392 in Koblenz, 1400 in Löwen, 1401 zum Studium nach Norwich gesandt⁶. Die Liste ähnlicher Fälle könnte noch weiter vermehrt werden. Angesichts dieser Feststellungen darf mit größter Wahrscheinlichkeit der Schluß gezogen werden, daß unsere Akten nach 1392 anzusetzen sind.

Aus der Reihe der Jahre 1393—1396, die nach den vorausgehenden Darlegungen allein noch als Abfassungszeit in Betracht kommen, können wir schließlich mit ziemlicher Sicherheit das Jahr 1396 als Abfassungsjahr aus folgender Erwägung heraus erschließen. Am 22. Februar 1396 wird der dem Augsburger Konvent angehörende Frater Oswald Broll als Student der Artes nach Bologna geschickt⁷. Derselbe Frater wird in unseren Akten als Student der Theologie dem Würzburger Kloster überwiesen. Da man annehmen muß, daß das Studium der Artes, auch wenn es an einem Generalstudium fortgesetzt wurde, immer vor dem Beginn des Theologiestudiums betrieben wurde, so ergibt sich daraus, daß Oswald Broll nicht vor dem Herbst 1396 einem Studium der Theologie überwiesen werden konnte. Da nun aus den früher dargelegten Gründen unsere Akten nicht aus einem späteren Jahre als 1396 stammen können, ist dieses Jahr als Abfassungsjahr festgestellt. Die aus unserer Annahme sich ergebende Tatsache, daß O. Broll, der im Frühjahr 1396 vom Ordensgeneral nach Bologna gesandt wird, bereits nach einem halben Jahre im Herbst 1396 aus Bologna nach Deutschland zurückgekehrt sein muß, hat nichts Auffälliges oder Ungewöhnliches an sich. In jenen Jahren ist es nicht selten vorgekommen, daß der Studien-

1) RQ. XI, S. 298. 309. 317. 327.

2) Ebenda S. 311. 320; 1398 Sententiar in Regensburg, 1400 Lektor in Bamberg; ebenda S. 298. 309.

3) Ebenda S. 307. 316.

4) Ebenda S. 316. 326.

5) Ebenda S. 328.

6) Ebenda S. 307. 320.

7) QF. VI, S. 20.

aufenthalt in Bologna nicht einmal ein halbes Jahr dauerte. Das Provinzialkapitel der Teutonia von 1398 sah sich deshalb veranlaßt, einen Erlaß des Generalkapitels einzuschärfen, wonach künftighin die nach Bologna zum Studium entsandten Brüder dort wenigstens ein halbes Jahr verweilen mußten¹. Im Zusammenhang mit dieser Feststellung, die das Jahr 1396 als Abfassungsjahr erkennen läßt, wird das früher über den Magister Alexander Gesagte dahin zu ergänzen sein, daß Fr. Alexander nicht nur 1395, sondern auch 1396 in Köln doziert hat.

Um einem von G. Löhr geltend gemachten Argument zu begegnen, möchte ich darauf hinweisen, daß gegen die Datierung der Akten in das Jahr 1396 nicht der Umstand spricht, daß nur auf die Reform des Kolmarer Konvents, nicht auch auf die im Nürnberger Kloster durchgeführte Reform² Bezug genommen wird. Nach Andreas Würfel erfolgte die Reform dieses Klosters „gegen Allerheiligen 1396“. Damit ist ohne weiteres das Schweigen des sicherlich vor dem 1. November tagenden Rottweiler Kapitels erklärt; abgesehen davon, daß es sich auf jeden Fall um ein wenig beweisendes Argumentum e silentio gehandelt hätte³.

Erfreulicherweise ist in unserem Fragment das Kapitel *De studiis et studentibus* vollständig erhalten. In diesem Abschnitt werden uns genau so wie in den uns durch Reichert (RQ. XI, S. 293 ff.) zugänglich gemachten Akten der Provinzialkapitel von 1398, 1400, 1401, 1402 die Namen der Theologielektoren und Theologiestudenten⁴ mitgeteilt, die alljährlich auf die einzelnen Konvente verteilt wurden, in denen theologischer Unterricht erteilt wurde. Diese Namensliste ist um so wertvoller, als es sich nicht um die Anweisungen eines isoliert dastehenden Provinzialkapitels handelt, sondern um die Akten des Jahres 1396; damit ist der Anschluß an die durch Reichert publizierten Listen fast unmittelbar gegeben. Der Studiengang so manches Lektors und ein-

1) RQ. XI, S. 295. 2) QF. III, S. 12f.

3) Andreas Würfel, *Diptycharum ecclesiarum Norimbergensium succincta enucleatio* ... Nürnberg 1766 zitiert bei G. Löhr in QF. XIX, S. 46.

4) Die Studierenden wurden übrigens in solchen Listen niemals vollständig aufgeführt. Von dem Kapitel *De studiis et studentibus* ist, wie z. B. aus der Reichertschen Veröffentlichung zu ersehen ist, zu unterscheiden das Kapitel *De studiis artium et naturarum*, das die Lehrer und Schüler dieser Stufen aufführte.

fachen Ordensbruders kann aus dieser neuen Quelle um ein oder zwei Jahre länger verfolgt werden. Angesichts des so lückenhaft erhaltenen Quellenmaterials muß uns jede Vermehrung erwünscht sein. Mit der Verbreiterung der Untersuchungsbasis wächst auch die Hoffnung, das Studienwesen und den Wissenschaftsbetrieb gerade im Dominikanerorden allmählich genauer quellenmäßig erforschen zu können. Die scheinbar so trockenen Namenslisten eröffnen uns die Möglichkeit, u. a. interessante Beobachtungen über die praktische Durchführung der von den Generalkapiteln erlassenen allgemeinen Studiengesetze¹ zu machen. Vorderhand muß allerdings noch die Veröffentlichung weiteren Materials abgewartet werden, um sichere Erkenntnisse über alle das Studienwesen der deutschen Dominikaner berührenden Fragen zu gewinnen.

Text

I. Fragment aus den Ordinationes et ammonitiones

(Bl. 11) Item, quia ex intentione magistri ordinis. ...² Columbar. sumus ad plenum informati, idcirco priorem et fratres dicti conventus paterne fovere cupientes mandamus fratribus nostre provincie, ne aliquem ex eis verbo vel facto molestant vel preiudicium inferant quodcunque, prout indignacionem predicti patris et nostram cupiunt evitare precipientes universis residentibus, ne quemcunque fratrem ab eis fugientem vel recedentem recipiant vel retineant sine prioris sui littera testimoniali³.

Item, ordinacionibus plurium capitulorum generalium et provincialium ac ordinacionibus patrum nos conformare et necessitati ac honestati ordinis providere volentes precipimus in virtute Spiritus Sancti et sancte obediencie et sub pena excommunicationis late sentencie, quod nullus frater secreta ordinis vel fratrum aut fratris cuicunque persone extra obedienciam nostri ordinis revelet⁴. Idem preceptum ad conspiratores, percussores, blasphemos, lusores et suis superioribus inobedientes et rebelles⁵ ac eciam fratres sumptuose expendentes, qui solvere non habent et cum scandalo mutuancium dolose pecunias excedunt a secularibus extendentes. Nolentes aliquem predictorum a suis peccatis absolvi posse per quemcunque fratrem nisi sustineat prius penam in con-

¹) Vgl. z. B. F. Büniger in QF. XIV, S. 68 und ZKG. 44, 1925, S. 491. 495.

²) 7—8 Worte sind nicht lesbar.

³) Vgl. dazu den oben erwähnten Brief des Provinzials Ulrich Theobaldi bei Häfele, Franz von Retz, S. 407.

⁴) Vgl. RQ. XI, S. 294. 324.

⁵) Ebenda S. 315. 324.

stitutionibus expressam nec a sententia nisi per patrem nostrum provincialem vel vicarium eiusdem¹.

Item, volumus et ordinamus, quod quicumque imponit alteri crimen, quod legitime probare non potest, puniatur pena talionis nolentes, quod in hoc casu vel in quocunque alio pene delinquentibus infligende usque ad patrem nostrum provincialem differantur vel prolongentur.

Item, quia infirmi non solum corporali sed magis spirituali refectione indigent, volumus et ordinamus, quod quilibet infirmus adminus semel in quindena sacrosanctum sacramentum eucharistie recipiat sub pena privacionis pictancie et vini.

Item, honestati ordinis et studencium providere volentes macrobismum dissolutum et beanismum confusibilem studencium generalium sub pena gravioris culpe et sub pena absolucionis a studio simpliciter prohibemus².

Item, ut (onus) diversis impositum facilius feratur, volumus et ordinamus, quod lectores et studentes in hiis (actis) non positi redeant ad conventus nativos iugum ordinis cum ceteris (portantes) et ut alii fratres conventuales in tabula notentur³ singula exequentes . . .⁴ in actis capituli precedentis apposito; adicientes quod lectores non legentes pro conventualibus simplicibus teneantur quodque fratres lectiones lectorum non continuantes tociens quociens neglexerint, ad civitatem non licencientur.

II. De studiis et studentibus

(Bl. 1 v) In Colonia legat et disputet frater Alexander magister in theologia⁵, sentencias pro forma frater Johannes Bergheim de provincia Saxonie⁶, ad legendum bibliam frater Petrus de Vaschonia⁷. Studentes fratres: Petrus Waleman, Henricus Volpis⁸, Johannes de Arkel (?)⁹,

1) Vgl. RQ. XI, S. 294.

2) Es werden hier Exzesse beim bejaunium untersagt. Bejaunium nannte man das Gelage, das neu ankommende Studenten älteren Semestern zu geben gehalten waren; RQ. XIV, 1900, S. 90; QF. VII, S. 69, nr. 12.

3) Cod. notandi; notentur nach der analogen Bestimmung in RQ. XI, S. 296 eingesetzt. Die in diesem letzten Textabschnitt eingeklammerten Worte sind im Cod. nicht lesbar, konnten jedoch aus RQ. XI, S. 296 ergänzt werden.

4) 2—3 kurze Worte sind hier unlesbar.

5) Außer den früher bereits gegebenen Hinweisen vgl. zu seiner Biographie noch QF. VI, S. 1: 1386 Lektor in Trier; aus QF. VI, S. 36f. ist zu ersehen, daß Alexander vor dem 7. Juni 1399 gestorben ist.

6) Wird im Juni 1399 zum Provinzial der Saxonia gewählt; vgl. QF. IV, S. 19; XIV, S. 87f.

7) Siehe oben und RQ. XIV, S. 84. 97; XI, S. 296; 1398 ist er magister regens in Köln.

8) H. Wlpis: RQ. XI, S. 299, Lektor in Ulm und nach S. 301 und QF. VI, S. 26 zugleich zum Studium nach Bologna gesandt.

9) Ein ? bedeutet, daß die Lesung des Wortes ganz oder zum Teil zweifelhaft ist.

(Johannes de Rore¹⁾, Gerhardus de Puteo², Arnoldus Roczeler³, Cünradus Wenger⁴, Narcissus Phister quem Augustensibus pro studente assignamus⁵, Petrus Raderach⁶, Johannes Trümpler⁷.

In Wienna legat et disputet frater Franciscus magister in theologia⁸, sentencias pro forma frater Syglo de Oppenheim⁹. Studentes fratres: Johannes Prisach, Henricus de Riveldia¹⁰, Thomas Helye¹¹, Georgius de Brunna, Johannes Hawbner¹², Johannes Lütinan¹³, Johannes Stoczer¹⁴, Nicolaus Goecz, Johannes Lapidica¹⁵ et Hertwicus Bonholcz.

In Argentina legat et disputet frater Jodocus Bûchman¹⁶, sentencias frater Nycolaus Mûnchelin¹⁷, magister studencium frater Waltherus Leowberg. Studentes fratres: Cûnradus de Brakkenheim¹⁸, (Albertus Klenner¹⁹),

1) Durchgestrichen; nach RQ. XI, S. 298. 301: 1398 Sententiarius in Frankfurt und zugleich für das Studium in Bologna dekretiert; nach S. 307. 317: 1400 Lektor in Worms, 1401 Lektor in Mainz.

2) Nach QF. VI, S. 23 ist er am 15. Dezember 1397 in Herzogenbosch; nach RQ. XI, S. 317. 328: 1401 Sententiarius in Eßlingen, 1402 Lektor in Herzogenbosch.

3) Nach QF. VI, S. 13 wird A. Roczeler am 24. Mai 1391 zum Studium nach Magdeburg geschickt; nach RQ. XI, S. 298. 308. 318: 1398 Lektor in Luxemburg, 1400 in Koblenz, 1401 in Rottweil.

4) Ebenda S. 309. 318: 1400 und 1401 Lektor in Eichstätt; nach S. 298 ist C. Werger 1398 Lektor in Würzburg.

5) Ebenda S. 297. 305. 310. 315. 325: 1398 Lektor in Speyer, 1400 Sententiarius in Köln und zum Praedicator generalis ernannt, 1401 magister studentium in Köln, 1402 Sententiarius in Köln.

6) Ebenda S. 306. 316: 1400 und 1401 Lektor in Konstanz.

7) Ebenda S. 297. 307: 1398 Sententiarius in Worms, 1400 Lektor in Speyer; QF. VI, S. 38: am 25. Juni 1399 von Speyer aus für ein Jahr zum Studium nach Bologna gesandt.

8) Über Franz von Retz vgl. die Monographie von G. M. Häfele, 1918.

9) Siehe oben auf der 3. Seite dieser Abhandlung Anm. 2.

10) RQ. XI, S. 296. 309. 325: 1398 H. de Riveldia Sententiarius in Wien, 1400 H. de Remfelden praedicator generalis; 1402 H. de Rynveldia magister regens in Köln; vgl. noch Häfele, Franz von Retz, S. 120 und QF. XIX, S. 51 f.: 1407 H. de Rinfeldern und 1415 Lektor in Basel.

11) RQ. XI, 298. 309. 310. 329: 1398, 1400 und 1402 Lektor in Krems a. d. D., 1400 praedicator generalis, RQ. XI, S. 318 ist für das Jahr 1401 als Lektor in Krems ein Conradus Helye genannt. Ich vermute, daß es Thomas Helye heißen muß.

12) Ebenda S. 301. 311: ein Johannes Hübner wird 1398 zum Studium nach Prag und Johannes Hubner 1400 nach Pavia gesandt.

13) Ebenda S. 297. 306. 315. 327: 1398 magister studentium in Eßlingen, 1400 und 1401 stud. theol. in Köln, 1402 Sententiarius in Eßlingen.

14) Ebenda S. 315: 1401 stud. theol. in Köln.

15) Ebenda S. 299. 308. 318. 328: 1398 Lektor am studium artium in Friesach, 1400 Sententiarius in Friesach, 1401 Lektor in Retz (Nieder-Österreich), 1402 Lektor in Petau (Steiermark).

16) Ebenda S. 296: 1398 Lektor in Basel.

17) Ebenda S. 307: 1400 Lektor in Eßlingen.

18) Ebenda S. 298 und QF. VI, S. 35 kommt ein Henricus de Brackenheim vor.

19) Durchgestrichen.

Albertus Uosinger¹, Johannes Leowlin², quem Thuricensibus pro studente assignamus et Hermannus Doliatoris³ et Johannes Reyde⁴, Albertus Clem⁵.

(Bl. 2 v): In Basilea legat et disputet frater Wernherus Pontis⁶, sentencias frater Cunradus Regisheim, magister studencium frater Henricus Princeps⁷. Studentes fratres: Michael Tüfel⁸, Johannes (?) Löscher, Petrus de Oppenheim⁹, Henricus Mancze et (Petrus de Epternacho)¹⁰.

In Treveri legat et disputet frater Gyso de Traiecto¹¹, sentencias frater Henricus de Lewis¹², magister studencium Godfridus de Rûmunda¹³. Studentes fratres: Henricus de Meszenbach (Arnoldus de Nell)¹⁴, Henricus de Monheim, Wilhelmus Cognati, Henricus de Beschove, Henricus de Speculo¹⁵, Johannes de Siberg, Gerhardus de Borke, Fridericus Bischofsheim¹⁶ et Cunradus de Oppenheim, Johannes Ste . . .

In Moguncia legat et disputet frater Johannes de Wissenburg, sentencias frater Johannes Förster¹⁷, magister studencium frater Jacobus Wilderici¹⁸. Studentes fratres: Cunradus Wicze de Marpurk, Johannes Menkebart, Petrus de Wormia, Johannes Swabe, Johannes Bertholdi¹⁹, Wilkinus Mölboum, Johannes Brûnsberg, Laurencius de Lovanio, Johannes Villici et Uolricus Dôn.

In Lovanio legat et disputet frater Gðdefridus de Thenis²⁰, sentencias frater Johannes Gravio (Garvio?), magister studencium frater Waltherus

1) RQ. XI, S. 317: 1401 Lektor in Augsburg.

2) Ebenda S. 296: 1398 stud. theol. in Köln (Lewlin); S. 306 (Läwlin): 1400 Sententiar in Mainz; S. 316 (Lowelin): 1401 Sententiar in Konstanz und zugleich für ein Jahr zum Studium nach Bologna geschickt; S. 320. 330 (Lewlin).

3) Ebenda S. 296: 1398 stud. theol. in Basel.

4) Vgl. QF. VI, S. 8; hier wird ein Johannes Rayd am 6. April 1390 für zwei Jahre an das Erfurter Studium gesandt.

5) RQ. XI, S. 297: 1398 Sententiar in Eßlingen.

6) QF. VI, S. 33: am 19. Oktober 1398 in Worms.

7) RQ. XI, S. 297. 307. 326: 1398, 1400 und 1402 Lektor in Konstanz, Ulm und wieder in Konstanz.

8) Ebenda S. 299. 306. 316. 325. 330 (M. dyaboli): 1398 Lektor am Studium naturarum in Bern, 1400 stud. theol. in Köln, 1401 Sententiar in Straßburg, 1402 magister studentium in Straßburg und zum Studium nach Bologna gesandt.

9) Ebenda S. 315 (P. Oppenheim): 1401 stud. theol. in Köln; S. 326: 1402 Sententiar in Mainz.

10) Durchgestrichen; ist unten als magister studentium in Speyer genannt.

11) Gyso-Giselbert; wird 1408 Provinzial der Teutonia, † 1430, vgl. RQ. XIV, S. 89 f.; QF. I, S. 36; MOPH VII, S. 39; VIII, S. 164; weiteres in QF. VI, S. 12. 41.

12) RQ. XI, S. 298: ein frater pfuris (?) Lewis Lektor in Utrecht.

13) Ebenda S. 297: 1398 Sententiar in Trier.

14) Durchgestrichen. 15) Ebenda S. 297: 1398 stud. theol. in Mainz.

16) Ebenda S. 317: 1401 stud. theol. in Frankfurt a. M.

17) Ebenda S. 310: 1400 praedicator generalis (J. Forster).

18) RQ. XI, S. 306. 318. 326: 1400, 1401 und 1402 Lektor in Mainz, Gebweiler und wieder in Mainz.

19) Ebenda S. 298: 1398 stud. theol. in Frankfurt a. M.

20) Ebenda S. 310. 319: 1400 praedicator generalis, 1401 Visitator für die Klöster der Natio Brabantiae.

de Diest¹, quem Lovaniensibus pro studente assignamus. Studentes fratres: Johannes Ratenia, Petrus Buol², Henricus de Aquila, Eberhardus de Vmghe (Vinghe [?]), Petrus de Confluentia, Johannes de Leodio, Matheus de Busco, Johannes de Loen et Franko de Colonia³.

In Frankeuordia legat et disputet frater Henricus Rotenburg⁴, (sentencias frater Cunradus Scriniatoris⁵, magister studencium frater Wernherus [?])⁶ magister studencium Wernherus de Merstein. Studentes frater Johannes Smalcz⁷, Henricus Kyrseböm (Johannes de Monte)⁸, Thomas Voke, Gerhardus de Busco⁹, Conradus Engelhardi¹⁰, Petrus Halbgewachsen, Johannes Künstein¹¹, Petrus Drako et Christianus Moÿzkin.

In Constancia legat et disputet frater Bürkardus Steynlin¹², sentencias frater . . .¹³. Studentes fratres: Cûnradus Wiswiler, Johannes de Littore, Johannes Bûre, Cûnradus de Altsteten (Cûnradus)¹⁴, Bartholomeus . . .¹⁵ Henricus Krwsina (?), Johannes Snaypek, Nicolaus Balneator, Uolricus de Lech et (Arnoldus de Spira)¹⁶.

In Wormacia legat et disputet frater Antonius Obermart, sentencias frater Johannes de Dulke¹⁷. Studentes fratres: Nycolaus de Byel, Nycolaus Klinge, Jodocus Tinctoris, Nycolaus Armbrust¹⁸, Andreas Sibenvncz,

1) QF. VI, S. 23: 15. Dezember 1397 von Löwen nach Antwerpen versetzt RQ. XI, S. 297: 1398 Sententiarius in Löwen.

2) Der erste Buchstabe „B“ ist zweifelhaft.

3) Der QF. VI, S. 1 vorkommende Frater Franko, der 1386 für zwei Jahre zum Studium nach Mailand geschickt wird, und QF. VI, S. 19. 21 (1396) für drei Jahre nach Lübeck versetzt wird, ist mit dem obigen Frater sicherlich nicht identisch.

4) QF. VI, S. 3. 26: 1387 und 1398 im Würzburger Konvent; RQ. XI, S. 327: 1402 Lektor in Würzburg.

5) QF. VI, S. 18: am 28. November 1395 für 1396 zum Studium in Bologna bestimmt; RQ. XI, S. 319: 1401 Visitator der Klöster der Natio Bavariae.

6) Die eingeklammerten Worte sind durchgestrichen; die folgenden Worte: mag. stud. W. de M. sind darüber geschrieben.

7) RQ. XI, S. 298: ein Joh. Smelz ist stud. theol. in Frankfurt a. M.

8) Ebenda S. 301: 1398 aus Bologna abgerufen; QF. VI, S. 38: 14. Juni 1399 als Lektor in Basel bestätigt; RQ. XI, S. 305 f. 315. 326: 1400 magister studencium in Köln, 1401 Sententiarius in Köln, 1402 Lektor in Trier; vgl. noch QF. XIV, S. 54, Anm. 7. Nach QF. VI, S. 38, Anm. 1 ist von dem Obengenannten ein gleichnamiger Prior in Wien zu unterscheiden.

9) RQ. XI, S. 306. 316. 325: 1400, 1401 und 1402 stud. theol. in Straßburg; S. 325 heißt er wohl nur infolge eines Versehens Gebhardus.

10) Ebenda S. 298: 1398 stud. theol. in Würzburg (C. Engelhardus).

11) QF. VI, S. 42: am 28. Juli 1399 aus Frankfurt a. M. nach Eichstätt versetzt; RQ. XI, S. 315: 1401 stud. theol. in Köln.

12) Ebenda S. 300: 1398 Visitator für Konstanz, Eßlingen, Rottweil und Zürich; S. 308: 1400 Lektor in Rottweil.

13) Für den fehlenden Namen ist Raum gelassen.

14) Durchgestrichen.

15) Der Zuname ist unlesbar.

16) Durchgestrichen; RQ. XI, S. 306. 316: 1400 und 1401 stud. theol. in Trier.

17) Ebenda S. 317: 1401 Lektor in Würzburg.

18) Ebenda S. 297: 1398 stud. theol. in Zürich.

Leonhardus Monstarfer, Nycolaus Rotman¹, Johannes S...denberg et Jodocus Smalvelt².

In Esslinga legat et disputet frater Henricus Kanczeler. Studente fratres: Nycolaus Rugeri (?), Rudgerus (?) Keyserfischer³, (Johannes)⁴ Cûnradus de Wila⁵, Nycolaus Netman, Bertholdus Wen..., Kunhart (?) ...⁶

(Bl. 2r): In Herpiboli legat et disputet frater Petrus Stephani, sentencias frater Cunradus de Aquis⁷. Studentes fratres: Johannes de nova civitate, Johannes Swigeri, Henricus Haynaw⁸, Oswaldus Brolle⁹ (Johannes Hayden¹⁰), Johannes Brümsser (Cûnradus de Wila)¹¹, Cûnradus Pastor, Seyfridus Hamerer, Dyemonem de Vayngin¹².

In Spira legat et disputet frater Johannes de Limburg¹³, magister studencium frater Petrus de Epternako. Studentes fratres: Gerhardus de wita clericorum, Jakobus Belheim et (Johannes)¹⁴ Wilhelmus Menwigen, Cûnradus Rosekke, Johannes Hayden¹⁵.

In Ratispona legat et disputet frater Uolricus Wasserburger¹⁶, sentencias frater Cûnradus Meczinger¹⁷, magister studencium frater Cûnradus Haubek¹⁸. Studentes fratres: Petrus Stayher, Andreas de Awrach, Petrus Langdorf, Fridericus Pheffenûser¹⁹, Thomas de vico rosarum, Johannes Meyninger, Wolfhardus Stappelstein, Johannes Roetelse, Cûnradus Schyter et (Wilhelmus de Constancia)²⁰ Heinricus Gotzberger²¹.

1) RQ. XI, S. 311: 1400 zum Studium nach Soest gesandt.

2) Ebenda S. 298, 309, 317, 327: 1398 stud. theol. in Regensburg, 1400 in Rottweil, 1401 in Frankfurt a. M. und 1402 in Regensburg

3) Ebenda S. 307: 1400 stud. theol. in Worms. 4) Durchgestrichen.

5) Ebenda S. 307: 1400 stud. theol. in Eßlingen und ein anderer gleichnamiger Bruder wird zur selben Zeit dem Studium in Ulm überwiesen.

6) Zuname nicht lesbar.

7) Ebenda S. 318, 328: 1401 und 1402 Lektor in Nürnberg.

8) Ebenda S. 328: 1402 Hanaw stud. theol. in Rottweil.

9) QF. VI, S. 20; s. oben.

10) Durchgestrichen; wird unter den in Speyer studierenden genannt.

11) Durchgestrichen; ist oben als Student von Eßlingen genannt.

12) D. de V. ist von späterer Hand hinzugefügt.

13) RQ. XI, S. 310: 1400 Visitator für Basel, Hagenau, Weißenburg und Worms; S. 327: 1402. Lektor in Frankfurt a. M.

14) Durchgestrichen.

15) Ebenda S. 306: stud. theol. in Mainz, 1400.

16) Ebenda S. 310: 1400 Visitator der Natio Bavariae.

17) QF. VI, S. 29: am 4. Juli 1398 zum Beichtvater der Schwestern in Rothenburg o. d. T. ernannt; RQ. XI, S. 309, 318: 1400 und 1401 Lektor in Würzburg und Bamberg.

18) Ebenda S. 298: 1398 Sententiarius in Regensburg; S. 309, 311, 329: 1400 Lektor in Bamberg (Haunbeck) und zum Studium nach Bologna gesandt.

19) Ebenda S. 298: 1398 magister studentium in Würzburg; S. 319, 326: 1401 Lektor am Studium artium in Patau, 1402 magister stud. in Augsburg.

20) Durchgestrichen; s. unter Nürnberg.

21) Von späterer Hand hinzugefügt; RQ. XI, S. 298, 306, 316, 329: 1398 magister stud. in Landsbut, 1400 stud. theol. in Straßburg, 1401 magister stud. in Basel, 1402 Lektor am Studium naturarum in Wimpfen; QF. XIX, S. 43 Anm. 1: 1429 Vicarius Bavariae.

In Nürnberg legat et disputet frater Heinricus Anelspach¹, sentencias frater Johannes de Monacho². Studentes fratres: Michel de Agestorf, Petrus K eser, Uolricus de Kremsa, Michel Neydank et Wilhelmus de Constanacia, Uolricus Bröder³.

In Antwerpia legat et disputet frater Nycolaus Loenhünt, sentencias frater Johannes Carm . . . , magister studencium frater Petrus de Wormacia⁴. Studentes fratres: Arnoldus Kirczaert, Gerhardus de Doernis, Quintinus de Lovanio⁵, Uolricus Hübner, Petrus Schouppenheim, Richardus Gebûr, Renbaldus Gebûr⁶ et Henricus de Wingarten.

In Buscoducis legat et disputet frater Laurencius de Busco⁷, sentencias frater Petrus Boemel, magister studencium frater Petrus de Wormacia. Studentes fratres: Nycolaus Richolphi⁸, Gerhardus de Koech, Henricus Smachs⁹, Johannes Oesterwik¹⁰, Hubertus de Orten, Johannes de Son (?), Johannes de Kiczaert¹¹, Johannes Melken¹², Johannes de Hohensteten, Petrus de Traiecto inferiori, Waltherus de Confluencia¹³ et Petrus Schoppheim¹⁴.

In Confluencia legat et disputet frater Godfridus Rugeri¹⁵, sentencias frater . . . , magister studencium frater Johannes Stocke¹⁶. Studentes fratres: Johannes de vico iudeorum, Mathias Liebek, Gerardus

1) RQ. XI, S. 297. 308. 317. 328: 1398, 1400, 1401 und 1402 Lektor in Trier, Landshut, Eßlingen und Ulm.

2) QF. VI, S. 19: 28. November 1395 vom Ordensgeneral zum Studium nach Bologna gesandt; RQ. XI, S. 298. 308. 318. 329: 1398 Lektor in Eichstätt, 1400, 1401, 1402 Lektor in Friesach.

3) Von späterer Hand hinzugefügt.

4) Durchgestrichen; s. unter Herzogenbosch (Buscoducis).

5) RQ. XI, S. 307: 1400 stud. theol. in Löwen.

6) QF. VI, S. 22; s. oben.

7) RQ. XI, S. 307. 316. 327: 1400, 1401 und 1402 Lektor in Antwerpen.

8) QF. VI, S. 29. 32: am 5. Juli 1398 zum Studium nach Nymegen gesandt; 29. September 1398 dem Konvent von Herzogenbosch assigniert.

9) RQ. XI, S. 307: 1400 J. Snacz stud. theol. in Löwen.

10) Ebenda S. 301. 306. 318. 328: 1398 stud. theol. in Oxford, 1400 in Köln, 1401 und 1402 Sententiar in Herzogenbosch.

11) Ebenda S. 316. 326 (J. Kiczart): 1401 und 1402 stud. theol. in Löwen und Straßburg.

12) QF. VI, S. 22: am 26. November 1397 wird J. Milker als stud. theol. nach Mainz gesandt; RQ. XI, S. 307. 316 (J. Melker): 1400 und 1401 stud. theol. in Löwen.

13) QF. VI, S. 22: 18. Oktober 1397 dem Konvent von Herzogenbosch überwiesen; S. 29: 4. Juli 1398 nach Koblenz versetzt; S. 40: 7. Juli 1399 magister stud. in Ulm.

14) QF. VI, S. 42: am 28. Juli wird P. Schaffheim von Frankfurt a. M. nach Rottweil versetzt.

15) QF. VI, S. 14: am 5. Juli 1392 wird G. Rötgeri zum Studium nach Bologna geschickt; S. 41: am 10. Juli 1399 vom Priorat in Luxemburg absolviert; RQ. XI, S. 310: 1400 praedicator generalis.

16) Ebenda S. 296. 307: 1398 stud. theol. in Köln, 1400 Sententiar in Löwen.

de Beke, Johannes Neße, Martinus de Eychach et Cünradus Mürnhart¹.

In Berno legat frater Johannes de Louffen².

In Gewiler frater Johannes de Walhusen³.

In Hagenowia frater (Henricus de Rode)⁴.

In Sletzstat frater Johannes Fabri⁵.

In Wißenburg frater Seyfridus Zöllner.

In Frisaco frater Johannes de Castuna⁶.

In Cremsa frater Andreas de Espendorf.

1) QF. VI, S. 40: am 10. Juli 1399 wird C. Mornhart von Trier nach Gmünd versetzt; RQ. XI, S. 307. 320. 329: 1400 stud. theol. in Löwen, 1401 zum Studium nach Norwich gesandt (C. Munhart), 1402 Lektor am Studium artium in Luxemburg (C. Murnhart).

2) RQ. XI, S. 310: 1400 praedicator generalis, 1400—1402 Prior in Basel, † 1407 in Basel; weiteres in QF. XIX, S. 43, Anm. 10, S. 45.

3) QF. VI, S. 22. 25: am 12. Dezember 1397 Beichtvater und Vikar in Rothenburg o. d. T. (J. Balhusen de Rotburg); RQ. XI, S. 320. 329: 1401 von Rothenburg als Lektor nach Gmünd versetzt, 1402 Lektor in Gebweiler.

4) Durchgestrichen; RQ. XI, S. 329: 1402 Lektor in Mergentheim (H. de Rote).

5) Ebenda S. 310. 318: 1400 praedicator generalis, 1401 Lektor in Schlettstadt. In QF. VI, S. 10 wird Joh. Fabri de Frisaco, Mitglied des Wiener Konvents, am 25. Juni 1390 zum „praedicator“ ernannt; es handelt sich hier sicherlich um eine andere Person.

6) QF. VI, S. 4, 6: am 26. Mai 1388 für ein Jahr zum Studium nach Florenz geschickt, am 22. Juli 1389 baccalarius in Friesach; RQ. XI, S. 298: 1398 Lektor in Friesach (J. de Castora); schreibt 1394 den Basler Cod. B IV, 27; vgl. QF. XIX, S. 44, Anm. 4; Castuna ist wohl das niederösterreichische Dorf Kasten; vgl. QF. VI, S. 4.

Erasmus als Exeget

Auf Grund seiner Schriften zu Matthäus

Von Privatdozent Lic. **Hermann Schlingensiepen**, Bonn

Während die Reformationsforschung der jüngsten Vergangenheit auf die Bibelauslegung Luthers und Calvins nach den verschiedensten Seiten neues Licht geworfen hat, liegt die exegetische Arbeit des Erasmus für uns noch weithin im Dunkeln. Zwar wird ihre geschichtliche Bedeutung im großen überall eingestanden. Aber damit ist noch kein genaueres Bild von ihrer Eigenart gegeben, geschweige denn ein Urteil über ihre konkreten Erträge. Je undeutlicher die Anschauung an diesem Punkte war, desto größeren Einfluß gewannen die Aussagen der wenigen Forscher, die gelegentlich in die angedeutete Richtung gingen. Wernles temperamentvoll vertretene Auffassung, daß die moderne Lösung „Zurück zu Jesus“ im Gegensatz zum Paulinismus in Erasmus ihren Vater besitze, der eben deshalb mit seiner Theologie noch heute ein Anrecht auf unser Gehör habe¹, und die verwandte These Troeltschs von der Entdeckung der eigentümlichen Religion der Bergpredigt innerhalb des großen biblischen Stoffes² durch Erasmus sind von starker Wirkung gewesen. Das Bedenken ist allerdings nicht ausgeblieben, ob mit solchen Sätzen nicht einer falschen Auffassung des historischen Tatbestandes Vorschub geleistet werde³. Ihr Wert und ihre Grenze aber können nur in der Auseinandersetzung mit der Auslegungsarbeit des Erasmus selbst beurteilt werden.

1) P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. Tübingen 1904, S. 16f. Vgl. damit die Darstellung der späteren Vorträge über „Renaissance und Reformation“, Tübingen 1912, die ohne ausgesprochene Retraktionen eine merkliche Korrektur des früheren Bildes gibt.

2) E. Troeltsch, Prot. Christentum und Kirche in der Neuzeit, in Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart I. IV. I, S. 475f.

3) Ich denke hier vor allem an gelegentliche Bemerkungen in Holls Arbeiten.

I.

Erasmus wird bei seinem Bibelwerk¹ von dem starken Bewußtsein eines Neuanfangs getragen. Die Spuren der Eile, die seinen Worten vielfach aufgeprägt sind², dürfen nicht nur als Zeichen der Flüchtigkeit angesehen werden. Die Leser sollen nichts Vollkommenes erwarten. Der Anspruch oder auch nur der Wille, etwas Endgültiges zu schaffen, liegt dem Schreiber fern. Dagegen glaubt er Wege weisen zu können. In der Vorläufigkeit, in dem wagenden Charakter seiner Leistung sieht er selbst ihr eigentliches Merkmal³. Hier liegt auch der Hauptgrund für das starke Echo bei den Zeitgenossen⁴. Erasmus ist nicht der erste gewesen, der es unternahm, die neuen philologischen Methoden, mit denen der Humanismus sich die Schriftwerke der Alten erschloß, auch auf die biblischen Texte anzuwenden. Schon ein Menschenalter vor ihm hatte Laurentius Valla auf Grund der Vergleichen griechischer Originale mit der Kritik der Vulgata begonnen. Durch die zufällige Entdeckung seiner handschriftlichen Annotationen empfing Erasmus einen der Hauptanstoße für die eigene Arbeit. In der Vorrede, mit der er das Werk des Italieners im Jahre 1505 in Druck gab, formulierte er zum erstenmal in voller Schärfe die Grundsätze, die für ihn selbst in Zukunft galten⁵.

1) Die beste Gesamtausgabe des Erasmus besitzen wir in den *Opera omnia*, Leyden 1703 ff., 10 Bände.

Bei der Heranziehung der Annotationen habe ich die Kapitel- und Verszahlen angegeben. Sie finden sich im 6. Band der Gesamtausgabe. Am übersichtlichsten gedruckt sind sie in den auch textlich ausgezeichneten *Critici sacri*, Bd. 6, Amsterdam 1698. (Zitiert Ann.)

Für die Paraphrase des Matthäus stand mir eine Frobensche Erstausgabe von 1522 zur Verfügung. (Zitiert Par.)

Die früheste mir erreichbare Ausgabe der *Methodus* war die von 1519, ebenfalls Basel: *Ratio seu compendium verae Theologiae*, zitiert *Ratio*. Die kürzere Fassung besitzt an manchen Stellen den Vorzug kühnerer Formulierung, in den Grundzügen bleibt die Position unverändert.

Unentbehrlich ist die neue Ausgabe der Briefe durch P. S. Allen, Oxford 1906 ff.: *Opus epistolarum Erasmi*. Die einzelnen Stücke sind nummeriert, die Zeilenzahl jedesmal durchgehend.

2) Die Paraphrase zu Matthäus entstand in ein paar Monaten, unter ganz ähnlichen Umständen übrigens, wie der kurze Kommentar des von Erasmus besonders geschätzten Hieronymus, nämlich unter dem Drängen eines hohen Gönners.

3) Vgl. das hübsche Bild vom Seefahrer am Eingang der *Ratio*, S. 7 f.

4) Die Auflagen seiner Arbeiten folgten sich in ganz geringen Zeitabständen. Leo Jud übersetzte die Paraphrasen schon bald nach ihrem Erscheinen ins Deutsche. Auch in andere Sprachen sind sie früh übersetzt worden.

5) Aufgenommen von Allen unter Nr. 182.

Die Unerläßlichkeit des Griechischen für die Exegese des Neuen Testaments hat Erasmus schon früh Colet gegenüber verfochten. Inzwischen hatte er es sich selbst in zähem Studium angeeignet. Fortan kämpft er mit verschärfter Leidenschaft für das Recht der Sprachwissenschaft in der Theologie. Erasmus steht allerdings damit nicht mehr so allein wie seinerzeit Valla. Die berühmten „*Rudimenta*“ Reuchlins und Fabers „*Quintuplex psalterium*“, die mit der erwähnten Vorrede beinahe ins gleiche Jahr fallen, streben mit verschiedener Kraft ähnlichen Zielen zu. Der Drucker Aldus in Venedig hat schon vor der Jahrhundertwende die Herausgabe eines griechischen Neuen Testamentes erwogen. Ximenes und seine spanischen Mitarbeiter schufen in mehrjähriger, unabhängiger Arbeit ihre große Polyglotte. Gebend und nehmend trat Erasmus mit allen diesen Männern in wissenschaftlichen Austausch, der uns in exegetischen Einzelurteilen wiederholt sichtbar wird. Dennoch knüpft sich die entscheidende Tat an seinen Namen. Mochten andere ihm manches vorwegnehmen, oder auch wohl vorsichtiger und gewissenhafter arbeiten als er, so ließen sie sich doch auf der anderen Seite auch stärker durch die Widerstände der Zeitgenossen hemmen. Erasmus unternahm es, das, was ein größerer Kreis als das Gebot der Stunde empfand, mit überlegenem Geschick auch vor der Öffentlichkeit zu vertreten und so seiner Arbeit und der der Gleichgerichteten den breitesten Erfolg zu sichern. Dabei stellt er sich von vornherein in einen unversöhnlichen Gegensatz zur traditionellen Theologie.

Der Grundschade der scholastischen Exegese lag in ihrer Sinnhäufung, die das Interesse je länger, desto mehr bei den bloßen Einzelheiten festhielt. In ihr erschöpfte sich alle Kraft der Arbeiter, so daß der Blick für die größeren Zusammenhänge fast völlig verloren geht. An seine Stelle tritt das Spiel künstlicher, unter Aufbietung von viel Scharfsinn aufgestellter Textdispositionen, in denen der logische Formalismus seine Triumphe feiert, der bereits den Kommentaren des Thomas sein Gepräge gibt¹. In-

¹) Thomas numeriert, um ein Beispiel zu geben, nicht nur die einzelnen Wunder Jesu, wie es schon Hieronymus getan hatte, er teilt sie auch in genaue Gruppen und Untergruppen ein — Komm. zu Matth., Kap. 9, 1 ff. — Bei den einzelnen Handlungen gliedert sich die Betrachtung wiederum nach einzelnen Kategorien, wie *finis*, *modus*, *efficientia*. — Siehe Bd. 10 der *Opera Thomae*, Parma 1861, S. 88a und 89 b.

haltlich waren es neben den Väterexzerpten vor allem die kirchlichen Lehrsätze und die dogmatischen Schulfragen, denen in der Auslegung Raum gegeben wurde. Dabei ist im einzelnen immer noch Bedeutsames geleistet worden. Aber die Folge war doch eine immer größere Entfernung von den Quellen. Allein damit ist jedoch die ganze Methode für Erasmus gerichtet¹. Die Quellen zum Fließen zu bringen, erscheint ihm als die vornehmste und im Grunde einzige Aufgabe aller Exegese. Als eine der ersten Forderungen ergibt sich damit für ihn die der simplicitas. Ihre tiefere Begründung empfängt sie von der Sache selbst. Erasmus hat ein feines Empfinden dafür, daß Objekt und Methode in der Wissenschaft einander entsprechen müssen. Er fühlt, daß das Evangelium im Grunde etwas Einfaches ist, schlichten Menschen zu allererst anvertraut, und zur Weitergabe wiederum vor allem an die Einfachen². In diesem Zusammenhang stellt sich wie von selbst die Frage nach der philosophischen Vorbildung des Theologen, und wir bekommen zu ihr Äußerungen von bemerkenswerter Schärfe. Erasmus will sie nicht in Bausch und Bogen ablehnen; einigen Wenigen mag sie sogar in besonderem Maße zuteil werden. Die Regel sollte sie jedoch nicht bilden. „Es kann nicht anders sein, als daß dem, der Gaumen und Zunge durch starken Absynthgenuß vergiftet, späterhin alles, was er ißt oder trinkt, nach Absynth schmeckt; und wer länger in der Sonne gestanden hat, dem erscheint danach alles, was er sieht, in der Farbe, die seine geblendeten Augen mit sich umhertragen.“³ Der Betrug der philosophischen Methode in der Theo-

¹) Op. V, 133 C: quorsum attinet in hisce neotericis coacervatoribus verius quam Interpretibus bonas horas haud bene collocare? Siehe zugleich die anschließende unerbittliche Charakteristik der Schulauslegung.

²) Wir werden uns hier daran erinnern dürfen, daß die simplex fides mit ihrem Gegensatz gegen die scholastische Spekulation ein Ideal der devotio moderna war, in deren Umgebung Erasmus groß wurde. Auch der, zuerst von Fr. Seebohm, The Oxford Reformers, 1868, näher nachgewiesene Einfluß Colets, der immer noch genauerer Aufhellung bedarf, ist hier zu nennen. Vgl. besonders die breit angelegte Untersuchung von Paul Mestwerdt über „Die Anfänge des Erasmus“, Leipzig 1917, die auch der Berührung des erwähnten Ideals mit dem gleichzeitigen florentinischen Neuplatonismus und seiner Schätzung der Eigenart der apostolischen Lehre nachgeht, mit der sich beachtenswerte exegetische Neuansätze verbanden. A. a. O., S. 56. — Neues Licht in diese Zusammenhänge brachte vor kurzem J. Pusino, Der Einfluß Picos auf Erasmus, in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1928, S. 75 ff. ³) Ratio, S. 38. Vgl. auch Par. A. 4 b f.

logie ist der, daß sie unversehens zum Selbstzweck wird und den Exegeten dazu verleitet, fremde Gesichtspunkte an seinen Stoff heranzutragen. Demgegenüber ist es durchaus möglich, die Schrift aus sich selbst heraus zu verstehen. So kühn diese Behauptung der damaligen Zeit erscheinen mochte, so gilt sie Erasmus doch als selbstverständlich. Die Kommentatoren der alten Kirche, vorab Origenes — aus der besonderen Hochschätzung dieses Häretikers wird kein Hehl gemacht —, sind in ihrem unmittelbaren Verkehr mit der Schrift ein überführendes Beispiel für seine These¹. Es ist bekannt, welche Liebe Erasmus an seine großen Väterausgaben wandte, mit denen er gleichfalls — einer Forderung der Zeit genugtuend — die Arbeit anderer überholt und zugleich gekrönt hat. Was im Mittelalter infolge der Katenenliteratur fast nur noch auf einer einzigen Fläche gesehen wurde, erhält jetzt seinen ursprünglichen Platz zurück. Aber nach dem Willen des Erasmus soll die gesamte wiederentdeckte Arbeit der Vergangenheit nur als ein Hilfsmittel angesehen werden zum Eindringen in die biblischen Texte², wie er auch mit seinen eigenen Paraphrasen am liebsten zu persönlichem Verstehen des Neuen Testaments anleiten möchte und stolz darauf ist, den illiterati zu dienen³. Auch ihm hat Zeit seines Lebens das Ideal einer allgemeinen Verbreitung der Schriftkenntnis vorgeschwebt, an dessen Verwirklichung die Reformatoren einen Teil ihrer besten Kraft gesetzt haben⁴. Allerdings versuchte er selbst keine Über-

¹) Ratio, S. 182: Atqui inter haec roget aliquis, quid tu, num adeo facilem et expositam iudicas scripturam divinam, ut absque commentariis possit intellegi? Quidni possit aliquousque, prius cognitis dogmatibus ...? Alioqui quid aliud secuti sunt, qui principes in hanc commentarios ediderunt? Inter quos praecipuus est Origenes. ... Radikaler als Erasmus hat Faber um seines unmittelbaren religiösen Verkehrs mit der Bibel willen allen fremden Hilfsmitteln entsagen zu müssen geglaubt. Vgl. die Vorrede zu seinen Commentarii initiatorii in quattuor evangelia, Coloniae 1521. Seine Erläuterungen des Matthäus sind in Folgendem nach den kleinen Sektionen (S) zitiert, in die das Werk abgeteilt ist.

²) Ebenda S. 183: Imo partem laboris adimat nobis veterum labor, adjuvemur illorum commentariis dummodo primum ex his deligamus optimos ..., deinde ut hos ipsos cum iudicio delectuque legamus.

³) Par. A 4: Et nos ita tractavimus, ut et ab illiteratis possit intellegi.

⁴) A. a. O. A 6b: Consideremus quos auditores habuerit ipse Christus. Nonne promiscuam multitudinem ...? An gravetur ab iis legi, a quibus voluit audiri? Me quidem autore leget agricola, leget faber, leget latomus, legent et meretrices et lenones, denique legent et turcae. ...

setzung der Bibel in die Volkssprache. Dazu wurzelte er mit seiner Bildung zu wenig in völkischem Mutterboden. Trotz seiner weitreichenden praktischen Ziele ist er über die engeren humanistischen Interessen nie wirklich hinausgekommen. So ist auch die Bibel für ihn vor allem eine literarische Entdeckung. Bei ihrer Erschließung gebührt deshalb der Rhetorik ein Vorzug vor der Dialektik¹. Von hier aus haben wir meines Erachtens die Geltendmachung der „Sache“ zu verstehen, die Erasmus den begrifflichen Spekulationen der Scholastik gegenüber betont². Dabei steht vor allem die Achtung vor dem Einmaligen, Individuellen auf, die allem historischen Gefühl zugrunde liegt, zugleich aber hängt hiermit die Bereitwilligkeit zusammen, Unbegriffenes oder Rätselhaftes stehen zu lassen, sich nicht mit Erklärungen vorzudrängen, die des sachlichen Rechtes entbehren. Es ist Kennzeichen für die neue Methode, daß während der Untersuchung nicht selten bei der Gegenüberstellung verschiedener Verständnismöglichkeiten Halt gemacht wird, oder daß wir ein *non liquet* als letztes Wort hören³. So hat auch die Form, die Erasmus seinen exegetischen Veröffentlichungen gibt, typische Bedeutung. Er beschränkt sich auf Annotationen und Paraphrasen. Was er am Text erprobt, ist einmal sein kritisches Vermögen, dann aber sein literarischer Sinn, die beiden hervorstechendsten Eigenschaften seines wissenschaftlichen Charakters.

Bei seiner Arbeit hat sich Erasmus gegen zwei Fronten gleichzeitig zu verteidigen. Auf der einen Seite erschwert die Verachtung der philologischen Kleinarbeit bei den Theologen es ihm, sich durchzusetzen. Er hört den Einwand, daß er sich mit „*minutiae*“ abgebe, die im Vergleich zu den dogmatischen Aufgaben nichts bedeuteten. In der Tat, es sind geringe Dinge, denen er seine Aufmerksamkeit schenkt, und doch baut sich für den Exegeten auf den elementaren Erkenntnissen alles weitere auf. Auch große Theologen sind gestolpert, die sich über diese Grundwahrheit

1) In diesem Sinne hat Erasmus seine Arbeit auch noch Faber gegenüber abgegrenzt. Vgl. Op. IX, 64 Eff. in einer Streitschrift gegen diesen.

2) Op. V, 79 CD.

3) Erasmus bekennt sich übrigens auch offen als methodischen Skeptiker. Hier ist wiederum die Selbstunterscheidung von Faber charakteristisch. Vgl. Op. III, 873 F.

hinwegsetzten¹. Je höher der Inhalt der Schrift gilt, desto wichtiger ist der einzelne Buchstabe, in dem dieser Inhalt dargeboten wird. Das scheinbar nur geringe Wort teilt seine Unansehnlichkeit mit dem, der selbst den Namen des Wortes trug in seiner niedrigen und verachteten Gestalt². Mit dieser Erinnerung wendet Erasmus die Begründung seiner Arbeitsweise ins Religiöse. Auch die Verteidigung gegen den zweiten schweren Angriff, den er auszuhalten hat, führt er bis zu diesem Punkt. Es geht um das geheiligte Recht der Tradition. In der liturgischen Gewohnheit hat sie einen Damm aufgerichtet gegen alles Neue, dessen Antastung einer kirchlichen Revolution gleichgeachtet wird. Die Vulgata ist mit allen ihren Übersetzungsfehlern ein heiliges Buch. Schon der Rückgriff auf das griechische X für die Aussprache des Wortes Christus ruft bei den Pfaffen einen Sturm der Entrüstung hervor, erst recht ein Versuch, das „dimitte nobis“ im Herrengebiet durch ein „remitte“ zu ersetzen³. Aber was tiefer greift, auch die Definitionen und Distinktionen der Dogmatiker stellen sich vor den Text. So bedarf z. B. ihre kunstvolle Unterscheidung der Präpositionen in der Wendung des Bekenntnisses „conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine“ als Unterlage der Vulgata, die den Anlaß zu ihr gegeben hat — Matth. I, 16 —. Angesichts des griechischen Originals mit dem beidmaligen $\epsilon\kappa$ würde sie gegenstandslos⁴. Mußte aber schon an solchen Punkten den Gegnern der Boden schrittweise abgerungen werden⁵, so mag man ermessen, welche ungeheuren Schwierigkeiten eine

1) Vgl. hier und zum Folgenden die Praefatio zu den Annotationen [I. Ausg.].

2) A. a. O.: Qui miratur, cur spiritus ille divinus suas opes his involucris tegere voluerit, idem miretur, cur aeterna sapientia pauperis, humilis et contempti damnatae hominis personam assumpserit.

3) Ann. I, 16 und Ann. 6, 12.

4) Ann. I, 16.

5) Mit welcher gehässigen Leidenschaft Kämpfe dieser Art ausgefochten werden konnten, zeigt der Streit des Erasmus mit dem Engländer Ed. Lee, dessen sachlich unbedeutender, aber hinterhältiger Angriff auf die Annotationen eine wahre Flut von Schmähschriften aus dem Kreise der Humanisten hervorrief. Eine Antwort des Erasmus selbst, nicht die einzige, findet sich Op. IX, 123ff. Die Fehde in ihrem ganzen Verlauf wird ausführlich geschildert von Bludau, Die beiden ersten Erasmusausgaben des N. T. und ihre Gegner, in Bibl. Studien, hrsg. von Bardenheuer VII, 5, S. 86ff. Neben Bludau unterrichtet neuerdings über das Bibelwerk des Erasmus (und seine Schicksale) am besten Preserved Smith, Erasmus, London 1923, S. 159ff. Über die Paraphrasen habe ich an keiner Stelle etwas Eingehenderes gefunden. — Die tieferen Bedenken der orthodoxen Partei gegen die Antastung der Vulgata durch die Grammatiker sind in einem interessanten

durchgreifende Lösung des Textes von der jahrhundertealten Verklammerung mit der kirchlichen Lehre bot, die mitsamt den hierarchischen und sakramentalen Institutionen seit erdenklichen Zeiten überall in die heiligen Schriften hineingedeutet war, von der trinitarischen und christologischen Spekulation der Griechen an bis hin zur Ohrenbeichte und zum Fegfeuer. Erasmus weiß, wie nah bei seiner Arbeit der Vorwurf der Häresie steht, den er fürchtet. Dennoch wagt er, indem er bald keck, bald vorsichtig, aber mit erstaunlicher Energie die Tradition in die zweite Linie rückt, auch über die Väter noch zurückzugehen. Mit Erfolg ruft er den Geschmack des unbefangenen Lesers auf. Er muß selbst die Kunststücke der Schulexegese als frostig und gewalttätig ablehnen¹. Er muß selbst urteilen, daß Worte, wie *ecclesia*, *mundus* und andere, wo sie in den heiligen Schriften vorkommen, noch nichts mit dem Gegensatz von Priester und Laien zu tun haben, der sie späterhin färbt, ebensowenig wie die Vorschriften Christi ursprünglich auf das Mönchtum eingestellt sind, oder seine kultischen Anordnungen auf die gegenwärtigen kirchlichen Zeremonien². Gegen das klare Zugeständnis der Differenz will Erasmus zugeben, daß die spätere Entwicklung im vorschauenden Blick der Apostel gelegen habe. Umgeht aber seine Kritik in dieser Weise die dogmatischen Entscheidungsfragen³, so ist sie

Briefe des Löwener Theologen M. von Dorp aus dem Jahre 1514 zusammengefaßt. Siehe Allen a. a. O., Nr. 304. Über die Schätzung der Vulgata durch den jungen Luther unterrichtet u. a. O. Scheel, Martin Luther, Bd. II, 1917, S. 223.

1) Par. A 3b: Sunt quaedam ita dicta, ut ad haec quoque tempora pertineant, in quibus plurima sunt ab apostolicis institutis dissidentia. Haec ut spiritu prophetico praescierint evangelistae, certe sub illorum persona non possunt narrari nisi frigide et coacte.

2) Ratio, S. 172.

3) Die persönliche theologische Meinung des Erasmus ist von jeher als außerordentlich schwer faßbar erkannt worden. Wir haben über sie die verschiedensten Äußerungen von ihm. Unter dem Eindruck der Reformation und angesichts ihrer Nötigung zur Stellungnahme hat sie unstreitig eine Rückbildung zum Katholizismus hin erfahren. Einzelbelege s. bei Fr. Lezius, Zur Charakteristik des religiösen Standpunktes des Erasmus. Gütersloh 1895, S. 86 ff. Doch darf diese Rückbildung meines Erachtens nicht lediglich auf eine kampfesscheue Verleugnung des eigenen Standpunktes zurückgeführt werden. Die Positionen des Erasmus waren selbst viel zu unsicher, um eine wirkliche und endgültige Befreiung vom Mittelalter tragen zu können. Seine Deutung der Evangelien kann, wie wir sehen werden, dieses Urteil nur bestätigen. Es geht deshalb nicht an, mit Troeltsch den erasmischen „Gleichmut historisch-relativistischer Betrachtungen“ dem „unwissenschaftlichen Geiste“ der „kirchlichen Revolution“ als überlegen gegenüberzustellen. A. a. O., S. 477.

deshalb doch nicht einfach unreligiös¹. Wie sie in ihrem Ansatz von einem ganz bestimmten Frömmigkeitsideal getragen war, dem der *simplicitas fidei*, so gilt Erasmus überhaupt alles Schriftstudium als fruchtbar nur dann, wo es vom Geiste der *pietas* durchdrungen wird. Nicht Lernbegier allein ist die notwendige Voraussetzung zu ihm, sondern auch ein reines Herz, der stete Wille, ein anderer, besserer Mensch zu werden, das Verlangen, sich zu wandeln in das Gehörte². Dieser religiösen Haltung entspricht es, wenn auch Erasmus, wie die Jahrhunderte vor ihm, die Bibel als inspiriert ansieht. Allerdings eignet ihm eine Inspirationsauffassung besonderer Art. Sie äußert sich vielleicht schon darin, daß von den heiligen Schriften mehr die Rede ist, als von der Heiligen Schrift. Mag sich hier zunächst das spezifisch-humanistische Interesse am einzelnen literarischen Erzeugnis kundgeben, so steht doch letztlich eine verschiedene Schätzung der einzelnen biblischen Bücher dahinter. Schon im „*Enchiridion*“ hat er das Alte Testament gegenüber dem Neuen abgewertet. In der Vorrede zur Matthäus-Paraphrase geht er noch weiter. Selbst wenn er sich mit den Briefen der Apostel abgebe, sagt er, habe er immer noch das Gefühl, es mit Menschen, obschon mit heiligen Menschen, zu tun zu haben. Wendet er sich dagegen den Evangelien zu, so tritt ihm die übergroße Majestät Christi entgegen³. Die

Zeichnet Erasmus im Verhältnis zu den Reformatoren nach manchen Seiten in der Tat eine größere Beweglichkeit des Denkens aus, wie sie mit der Vorherrschaft intellektueller und ästhetischer Interessen verbunden zu sein pflegt, so steht dem gegenüber ein peinliches Schwanken und Ausweichen in der Wahrheitsfrage, das ihn über Halbheiten und Widersprüche nicht hinauskommen läßt.

¹) In der Vorrede zur Matthäus-Paraphrase ist von der „*religio*“ und „*reverentia*“ die Rede, die den heiligen Schriften gebühre. Vgl. w. unten, S. 25, Anm. 1. Von hier aus ist das Urteil J. Huizingas (Erasmus, deutsch von Werner Kaegi, Basel 1928, S. 119) zu korrigieren, daß bei Erasmus „die Haltung der historisch-philologischen Kritik an die Stelle der knienden Verehrung“ trete. Irgendwie hat auch Erasmus beides zu verbinden gestrebt und verbunden.

²) Ratio, S. 10: *Non dignatur hoc incomparabile margaritum vel amari vulgariter vel cum aliis diligi. Sicut enim requirit animum et nihil aliud sitientem ... S. 11: Tuo iudicio diffusus illi te fingendum formandumque permittas. ... S. 12: Hic primus et unicus tibi sit scopus, hoc votum, hoc unum age, ut muteris, ut rapiaris, ut afferis, ut transformeris in ea quae discis. ...* Die letzte Formel mag wiederum in der „*devotio moderna*“ mit ihrer mystisch-praktischen Kontemplation der Bibel ihren geschichtlichen Boden haben. Doch ist der Verkehr des Erasmus selbst mit der Schrift nicht mystischer Art wie bei Faber.

³) Par. A 2b. Erasmus erzählt von dem Einwand, den er dem Kardinal Schinner gegenüber machte, als dieser ihn zur Abfassung der Matthäus-Paraphrase antrieb:

Verehrung, die den Berichten über ihn gebührt, ist deshalb eine höhere¹. Damit hängt aber noch ein Weiteres zusammen. Nicht auf das Wort kommt es an bei der Schrift, sondern auf den Sinn. Die Art, wie im Neuen Testament das Alte zitiert wird, führt Erasmus auf die Notwendigkeit dieser Unterscheidung. Eine wörtliche Anführung der prophetischen Weissagung in den Evangelien findet sich nirgends. Es sind auch nicht nur geringfügige Unterschiede, die hier zutage treten, vielmehr zeigen sich bei näherem Zusehen offenbare Widersprüche, die den Ausleger zur Stellungnahme nötigen². Die übliche Auskunft, daß es sich in diesen Fällen um Fehler der Abschreiber handeln müsse, will Erasmus nicht einfach abweisen. Gewissenhaft verzeichnet er die dahingehenden Vermutungen seiner Vorgänger. Aber dies Verfahren befriedigt ihn augenscheinlich nicht. Es erscheint ihm klein und unwürdig, die Autorität der Schrift an ihre Fehlerlosigkeit zu binden³. Vielmehr kommt es auf die großen Grundlinien an. Erasmus erinnert an Augustin, der sich gleichfalls nicht scheute, mit Irrtümern und Gedächtnisfehlern der biblischen Verfasser zu rechnen⁴. Die überzeugende Wirkung der heiligen Schriften erscheint ihm bei seiner Annahme eher verstärkt. Gäbe es bei den Erzählern der evangelischen Geschichte keine Widersprüche, so

Ego protinus excusare multa, plus satis audax fuisse facinus, quod it tentassem in apostolicas literas; viros quidem divinos apostolos, sed tamen hominis fuisse. Ceterum Christi majestatem esse maiorem quam ut in huius verbis idem audere fas sit. Hier mag man das relative Recht der Wernleschen und Troeltschischen These sehen.

¹) Par. A 2: *Haud quaquam ignarus, Carole Caesar invictissime*, heißt es in der Vorrede zur Paraphrase, *quanta religio quantaque reverentia debeator cum omnibus sacris literis, quas nobis sancti patres divini numinis afflatu prodiderunt, tum praecipue iis, quae nobis bona fide referunt, quae pater ille coelestis ad totius orbis salutem per filium suum Jesum vel gessit vel prolocutus est.*

²) Ann. 2, 6. Vgl. auch Ann. 3, 3.

³) Ann. 2, 6: *Neque enim continuo forte vacillet totius scripturae sacrae auctoritas, sicubi variant vel in verbis vel in sensu, modo summa constet earum rerum de quibus agitur et unde cardo pendet nostrae salutis. ...* Faber zeigt sich an diesem Punkt noch ganz konservativ. So zieht er sich — s. S. 10a — angesichts der unleugbaren Differenz des genannten Micha-Zitates vom prophetischen Text auf den hebräischen Matthäus zurück. In der Art, wie er es tut, dürfen wir vielleicht eine versteckte Polemik gegen Erasmus sehen. Vgl. 10b: *o utinam superesset Matthaeus hebraeus, ut omnis caligo amoveretur, tam ab iis qui spiritu humano quam ab iis qui spiritu dei evangelia ingrediuntur, quicumque hi sint, quod neque volentis neque currentis est, sed dei miserentis.*

⁴) Ann. 27, 8.

müßten ihre Werke gekünstelt erscheinen¹. Daß die heiligen Männer irren konnten, darf uns nicht befremden, nicht mehr, als daß sie auch nach dem Empfang des Heiligen Geistes noch gefehlt haben, wie Petrus, als er sich von Paulus in Antiochia tadeln lassen mußte. Einzig Christus hat nicht geirrt. Ihm allein gebührt der Name der Wahrheit. Wie seine Leitung über die Fehltritte der Jünger erhaben blieb, so tat sie es auch über die Mängel ihrer Berichte². Es ist ein geschlossener, einheitlicher Gedankengang, der in diesen Äußerungen zutage tritt, wenn er in der Anwendung und in seiner Wirkung auf die Zeitgenossen auch nicht zur vollen Entfaltung seiner Bedeutung kam³. Haben wir so die erasmische Methode in ihren Grundzügen charakterisiert, so muß ihre Wertung sich nach einer Richtung hin von vornherein noch eine Einschränkung gefallen lassen. Wir sahen, daß Erasmus gegenüber der begrifflichen Spekulation der Scholastik die „Sache“ geltend machen will. Desto auffallender ist es, wie stark seine ganze Arbeit im Literarischen stecken bleibt. Das Bedürfnis nach wirklicher Anschauung ist merkwürdig gering⁴.

¹) Ann. 2, 6: ut enim spiritus ille divinus mentium apostolicarum moderator passus est suos ignorare quaedam et labi errareque alicubi iudicio sive affectu, non solum nullo incommodo evangelii, sed hunc etiam ipsum errorem vertit in adiumentum nostrae fidei, ita fieri potuit, ut sic temperarit organum apostolicae memoriae, ut etiam si quid humano more fugisset, id non solum non deroget fidei divinae scripturae, verum etiam fidem arroget apud eos qui alioqui de composito scriptum calumniari poterant. ...

²) Prima quidem autoritas debetur apostolis et evangelistis, sed fieri potuit, ut Christus occulto nobis consilio quiddam humanum in his quoque residere voluerit, perspicuus hoc ipsum ad humani generis restitutionem conducere. Poterat suos semel omni ignorantia, omni liberare errore; at, iuxta Augustinum, et post acceptum spiritum sanctum deliquit Petrus, et ita deliquit ut a Paulo meruit acriter obiurgari. ... U. w. o. Spiritus ille coelestis totum ... salutis nostrae mysterium arcanis consiliis et abstrusis humano ingenio rationibus moderatus est. Neque nostrae facultatis est neque christianae modestiae quibus modis suum negotium temperarit praescribere. Solus Christus dictus est veritas, unus ille caruit omni errore. — Ebenda.

³) Das reformatorische Schriftprinzip in ihm vorgebildet sehen zu wollen, wäre falsch. Dazu ist die Haltung des Erasmus auf der einen Seite zu kritisch, auf der anderen zu unsicher. Es ist wiederum nicht bloßer Opportunismus, wenn später im Kampf mit Luther bei dem Führer der humanistischen Kritik die Neigung hervortritt, die letzte Entscheidung in den Auslegungsstreitigkeiten der offiziellen Kirche zurückzugeben.

⁴) Es muß als bezeichnend gelten, daß Erasmus in Italien kein Verständnis zeigte für die Bauwerke und Bilder der „heidnischen“ Antike, deren Bücher zu studieren er sich doch aufs höchste angelegen sein ließ. Vgl. seine Bemerkung Ann. 3, 4. Darüber hinaus fehlte ihm, was noch stärker ins Gewicht fällt, auch ein lebendiges Verhältnis zur Natur. Auch Allen, der Kenner der Erasmusbriefe,

Historische Probleme im eigentlichen Sinne werden kaum gesehen. Während in den Worten Jesu für Erasmus allerlei rätselhaft ist, erscheint ihm die Geschichtserzählung klar und durchsichtig, so daß ihrer Wiedergabe keine Schwierigkeiten im Wege stehen¹. Und obschon die Harmonistik um jeden Preis, wie sie vor und nach Erasmus in der Evangeliendeutung reichlich geübt worden ist, bei ihm eine grundsätzliche Ablehnung erfährt, treibt er sie doch praktisch selbst mit der größten Unbefangenheit, wo immer es der Abrundung seines Bildes dient. Hier macht sich der Mangel einer von der Rhetorik beherrschten Methode geltend, und zwar, wie wir sehen werden, nicht nur in der Behandlung der historischen Daten, sondern auch in der Auffassung der biblischen Gedanken. Wird nämlich auf der einen Seite mit dem neuerwachten Verständnis für rednerische und dichterische Figuren eine Unzahl künstlicher Probleme der bisherigen Exegese aus dem Wege geräumt, so dienen auf der anderen Seite Auskünfte, wie die hyperbolischer Sprechweise, zur Abschleifung des ursprünglichen Wortsinnes und zur Umgehung der mit ihm gegebenen Probleme². Wir dürfen uns nicht wundern, wenn die Wiederholung der Meinung Jesu so eine gebrochene und unvollständige bleibt.

II.

Eine eingehende Würdigung der philologischen Einzelergebnisse in den Annotationen läßt sich auf kleinem Raum nicht geben. Wie bei Valla, vielfach auch in direkter Anlehnung an ihn, erwachsen sie in der Hauptsache aus der Vulgatakritik³. Mit Hilfe

spricht im Blick auf diese von einem auffallenden „lack of enjoyment in nature, lack of interest in topography and archaeologie“. Vgl. sein hübsches Buch „The age of Erasmus“, Oxford 1914, S. 209. Diesen Mangel hat schon Luther deutlich gesehen. Weim. Ausg. Tischreden I, 574: „Wir sind itzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fahen an, wiederumb zu erlangen das Erkenntnis der Kreaturen. ... Erasmus aber fraget nichts darnach. ... So achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich der sei, wir aber beginnen von Gottes Gnaden seine herrlichen Werke und Wunder auch aus den Blümlein zu erkennen ...“

¹) Par. A 3: cum bona pars evangelii constet narratione rerum gestarum eaque simplici ac plana, fortassis videbitur hic paraphrastes nihil aliud quam lucernam accendere in meridie iuxta Graecorum proverbium, ...

²) Vgl. die hierhin gehörigen Beispiele des Erasmus selbst in der Ratio, opera V, 121 BD ff.

³) Die Annotationen Vallas sind benutzt nach der Wiedergabe in den Critici sacri, Bd. VI, Amsterdam 1698.

verschiedener griechischer und lateinischer Codices — von zum Teil leider nur geringem Wert — wird zunächst der ursprüngliche Text wiederherzustellen gesucht, unter gleichzeitiger Heranziehung der Bibelzitate bei den Vätern, die Erasmus große Dienste geleistet haben. Darüber hinaus wird jedoch der eingebürgerten lateinischen Übersetzung eine Fülle von Fehlern, Unschärfen und Inkonsequenzen nachgewiesen. Kasus, Tempora und Modi werden richtiggestellt, Präpositionen und Konjunktionen in ihrer Wahl neu erwogen; unbeholfene, vor allem zweideutige Konstruktionen erfahren auf Grund des Griechischen ihre Verbesserung. Dabei zeigt Erasmus u. a. auch einen geschärften Blick für Gräzismen und Semitismen in den Vorlagen¹. Bemerkenswert ist, daß ihm — im Unterschied zu Valla — nicht mehr ein elegantes und flüssiges Latein als oberstes Gesetz für sein Werk gilt, vielmehr will er der Eloquenz im engeren Sinne als Kommentator entsagen, da er sie als etwas der Bibel Wesensfremdes empfindet². Daß er praktisch der rhetorischen Versuchung immer entgangen wäre, läßt sich allerdings nicht behaupten. Vor allem die gesprächige Umschreibung der Jesusworte ist für unser Urteil nicht frei von Geschmacklosigkeiten.

Was Erasmus vor allem anliegt, ist, daß die Individualität des Urtextes zu ihrem Recht komme. Hier bricht die Freude des Entdeckers hervor, auch bei den kleinsten Dingen, auf die der Leser aufmerksam gemacht wird: *σπλαγχνίζεσθαι* — so hören wir z. B. — mit seiner Erinnerung an das Körperliche ist drastischer, als das lateinische *misereri*³. Der Ausdruck, mit dem Jesus die Vereinigung von Mann und Weib wiedergibt, *συνεγγίναι*, weckt in uns das Bild des gemeinsamen Jochs, das zwei Zugtieren aufgelegt wird⁴. Kleine etymologische Hinweise sind eine besondere Liebhaberei des Erasmus⁵. Sein Sprachempfinden ist vorzugsweise an den Klassikern geschult. So kann es nicht anders

1) Was die Heranziehung des Hebräischen angeht, so hat Erasmus hier, wie er in den Vorreden zu den Annotationen selbst gesteht, die Hauptarbeit seinem jüngeren Gehilfen Oekolampad überlassen müssen.

2) Präf. zu den Annotationen am Schluß: *In re sacra versamur, et in ea re quae simplicitate puritateque potissimum est orbi commendata, in qua ridiculum sit humanam eruditionem ostentare velle, impium humanam iactare eloquentiam.*

3) Ann. 9, 36.

4) Ann. 19, 6.

5) Vgl. etwa noch Ann. 13, 22.

sein, als daß Alliterationen — wie in dem asyndetischen Nebeneinander von *λοιμοί, λοιμοί* Matth. 24, 7 — als beabsichtigt herausgehoben werden¹. Für seltene Wendungen zieht Erasmus gern die profanen Autoren zum Vergleich heran, Homer, Xenophon, Cicero, Plinius u. a.; doch beherrschen diese Vergleiche das Interesse des Auslegers noch nicht in so hohem Maße, wie dann bei Grotius; ja Erasmus ist an diesem Punkte zurückhaltender, als Valla.

Die Sprachvergleichung deckt ihm auch nicht nur die breiten, allgemeinen Hintergründe der neutestamentlichen Ausdruckswelt auf, vielmehr hebt sich auf diesen wiederum ihr Eigenes ab. So nimmt Erasmus gleich das Wort *εὐαγγέλιον*, ebenso die Bezeichnung *ἀπόστολοι*, in besonderem Sinn für die Schrift in Anspruch, ohne die profane Wurzel auch solcher Termini zu verkennen. Christus und die Evangelisten haben mit diesen beiden Namen etwas Neues gesagt². Für die Exegese gilt es, überall aus dem Wort den Begriff herauswachsen zu lassen. Sie entdeckt in der *ἐξουσία* Jesu neben der potestas — so gibt die Vulgata das Wort wieder — das Moment des jus und der autoritas³. *Εὐδοκία* bedeutet Erasmus die Gunst Gottes als Ausfluß seiner freien Güte⁴. Was an solchen Begriffsbestimmungen anziehend erscheint, ist nicht so sehr ihre theologische Bedeutung, als vielmehr die Art und Weise, wie hier der Text angefaßt ist. Sie hat ihren Platz in der Geschichte der Auslegung behauptet. — Die philologisch-kritische Arbeit erschöpft sich aber nicht in der Einzelbeobachtung. Erasmus wagt auch Urteile größeren Stils, Urteile, die seinem Scharfsinn alle Ehre machen. Wie er bei seinen Väterausgaben unermüdlich bemüht war, innerhalb der Überlieferung Echtes von Unechtem zu scheiden, so weigert er sich die ihm vorliegende Vulgata als Werk des Hieronymus anzusehen. Er macht die Entdeckung, daß ihre Lesart an vielen wichtigen

1) Ann. 24, 7.

2) Vor Ann. I, 1: *Εὐαγγέλιον* graece sonat bonum nuntium. Quamquam Homerus in Odyssea hoc verbo est usus pro praemio quod dari solet laetum adferenti nuntium. Igitur historiam evangelicam nec prophetiam vocavit, nec aliud simile, sed rem novam novo vocabulo signavit, quemadmodum et Christus apostolis vocabulum innovarat.

3) Ann. 10, 1; 21, 23.

4) Ann. 11, 26.

Punkten mit der des Kirchenvaters, wie sie aus den Argumentationen seiner Schriften zu schließen ist, nicht übereinstimmt¹. Zwar ist der Schluß aus diesen Wahrnehmungen verfrüht, sie selbst aber waren von bleibendem Wert. Was Erasmus bei seiner Kritik fehlte, war lediglich eine genauere Anschauung von den ungeheuren Wandlungsmöglichkeiten eines durch die Jahrhunderte weitergegebenen Textes. Richtet sich aber einer seiner Hauptangriffe gegen die übliche Wertung der lateinischen Kirchenbibel, so greift er gleichfalls die uralte Tradition von dem hebräischen Original des Matthäus an. Sie besitzt zwar einen gewichtigen Zeugen in Hieronymus. Aber dieser selbst hat kaum ein Exemplar des verschollenen Buches gesehen. Warum hat er sonst nach seiner eigenen Angabe den Text der vier Evangelien nach den griechischen Quellen verbessert? Allein die mannigfachen Abweichungen der Prophetenzitate im griechischen ersten Evangelium von der alttestamentlichen Fassung hätten ihn veranlassen müssen, auf den Apostel zurückzugreifen, wenn diese Möglichkeit bestanden hätte². So bleibt von seiner Zeugenschaft nicht mehr als ein ungewisses Gerücht. Gegen eine hebräische Vorlage des Matthäus spricht aber vor allem ein in der Sache selbst liegendes Argument. Die Stilverwandtschaft mit Markus — Erasmus hält ihn mit Augustin für einen Auszug aus Matthäus — und auch noch die mit Johannes ist zu groß, um einen verschiedenen sprachlichen Ursprung der Evangelien glaubhaft erscheinen zu lassen³.

Einen „ungeheuren Fortschritt“ gegenüber der mittelalterlichen Exegese hat man mit Recht in der Art gesehen, wie Erasmus die Bilder, Typen und Gleichnisse der Evangelien behandelt⁴. Er spricht sich darüber in der Ratio genauer aus, indem er gleichzeitig zur üblichen allegorischen Deutung der Schrift Stellung nimmt. Eine streng logische Scheidung zwischen dem Gleichnis, dessen dichterische Wurzel für ihn zutage liegt⁵, und der Allegorie dürfen wir bei Erasmus nicht erwarten. Noch ist der vier-

¹) Ann. I, 23.

²) Ann. I, 2.

³) Ann. 8, 23.

⁴) Vgl. zum Folgenden die Darstellung bei Jülicher, Die Gleichnisse Jesu I, S. 245 ff.

⁵) Op. V, 82 D: *parabolis omnia pene convestivit Christus, id quod poetis est peculiare.*

fache Schriftsinn nicht aufgeben. Der platonisierende Gedanke, daß alles Körperliche sein geistiges Gegenbild habe und so den Hinweis auf die ideale Welt in sich trage, verbindet Erasmus mit der Tradition¹. Wir werden auf Origenes als den Meister der Exegese hingewiesen. Aber bereits in diesem Rückgriff, der auf den ersten Blick nicht gerade verheißungsvoll erscheint², offenbart sich ein neues stilistisches Feingefühl. Erasmus empfindet augenscheinlich das Freiere, Differenziertere und doch auch Einheitliche in der symbolischen Deutung des großen Alexandriners, bei dem sich auch in der Allegorese eine weit lebendigere Fühlung mit den Vorlagen zeigt, als in der Willkür der folgenden Jahrhunderte³. Was aber noch mehr sagt, Erasmus will überhaupt kein Schema mehr als bindend für seine Auslegung anerkennen. Der Text stellt nach ihm seine eigenen individuellen Forderungen. Die deutliche und keusche Unterordnung der Auslegung unter ihn wird zum Gesetz gemacht⁴. An diesem Kriterium müssen sich auch die Väter messen lassen⁵. Im Grunde — so darf man urteilen — strebt Erasmus mit solchen Sätzen nach der Eindeutigkeit der Schriftauslegung. Dahin weist auch sein Zögern gegenüber einer eigenen Parabelerklärung⁶. Was ihn an der prinzipiellen Geltend-

¹) Op. V, 107A: *quidquid hic visibilis mundus offert oculis corporeis, eius ideam reperies in rebus animi*. Der Satz bildet in einer längeren Ausführung den Übergang von den alltäglichen Bildern, die sich der Predigt Jesu zum Vergleich darbieten — *nullum autem familiarius docendi genus nec efficacius quam per similitudinem collationem* —, zur Allegorie, für deren Verständnis der Leser an den Areopagiten, an Augustin u. a. verwiesen wird.

²) Vgl. das Urteil Holls in seinem Vortrag über Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, 1921, S. 422).

³) Op. V, 127C: *ad hunc modum (scil. iuxta sensum historicum, tropologicum, allegoricum, anagogicum) video quosdam dividere, verum etiam considerandum erit in singulis horum, qui gradus sint, quae differentiae, quae tractandi ratio, quot modis tractat Origenes Abraham a deo tentatum. ...*

⁴) Vgl. oben Anm. 3, dazu S. 126C: *satis est ea quae reperiuntur in sacris literis ad allegoriam accomodare, si res ita postulet, ut ipsi nihil affingamus*; und S. 127E: *sunt qui secum adferunt sua decreta et vulgaribus opinionibus infecti his servare cogunt arcanam scripturam, cum ex hac potius petenda sint animi decreta*; desgl. S. 129B: *Mihi videtur rectissimum, ut caste, ut opportune sacris verbis utamur. ...* Über die Grenzen, die der wissenschaftlichen Verwertung des allegorischen Sinnes auch im Mittelalter gesteckt waren, s. Holl a. a. O., S. 415.

⁵) A. a. O., S. 129f. Erasmus gibt einige Beispiele.

⁶) Par. A 3. Die Schwierigkeiten werden hier so stark empfunden, daß sie in der nicht allzu langen Vorrede zur Matthäus-Paraphrase eigens zur Aussprache kommen. *Iam cum veteres in allegoriis explicandis partim variant, partim sic agant, ut mihi non numquam ludere videantur, nec mihi licuerit eas nisi sub persona vel*

machung dieses Postulates hindert, ist einmal die auch von ihm mißdeutete Tatsache, daß sich im Munde Jesu selbst und bei Paulus die Allegorie findet, dann aber auch die persönliche Unmöglichkeit, den Texten unter Verzicht auf eine symbolische Wertung überall einen befriedigenden Sinn abzugewinnen¹. Fragen wir nach dem, was zur gleichen Zeit Luther befähigt hat, die verhängnisvolle Anschauung vom vierfachen Schriftsinn² wirklich zu überwinden, so war es zuletzt nichts anderes, als daß er den einfachen Sinn der Schrift wieder verstand und zu würdigen vermochte³. So bezeichnet die Stellung des Erasmus einen noch unklaren Übergang. Zumal die Einzelbeobachtung zeigt ihn nicht selten in den alten Bahnen; daneben aber bricht sich sieghaft sein neugebildeter literarischer Geschmack Bahn, vor allem sein Zug zum Einfachen, und läßt ihn aufräumen mit einem Schutt, der jahrhundertlang die ursprüngliche Frische der Worte Jesu zugedeckt und den Sinn seines Tuns verdunkelt hatte. Nach dieser Richtung ist das Bibelwerk des Erasmus, geschichtlich gesehen, eine Tat von weitestreichenden Folgen gewesen. Es hat einer Reihe der tüchtigsten Zeitgenossen — man denke nur an die schweizerischen Reformatoren, aber auch an Bucer — den ersten selbständigen Zugang zur Schrift geöffnet und ihnen so erst die Möglichkeit gegeben, über den Bahnbrecher selbst hinauszukommen⁴.

Christi vel Evangelistae referre, palam est, in quantis angustiis essem versaturus. Das Mittelalter hat demgegenüber ein Nebeneinander verschiedener Auslegungen — auch auf der gleichen Auslegungsstufe, etwa der tropologischen oder allegorischen — als normal, ja als wünschenswert angesehen, wenn sie sich nur nicht widersprachen.

1) Op. V, 52: Sunt qui fastidiant omnes allegorias tamquam rem arbitriariam. . . . A quibus ut vehementer dissentio, cum videam absque his plerosque sensus aut absurdos esse aut perniciosos . . . , cumque constet Christum allegoriis usum et Paulum aliquot veteris instrumenti locos per allegoriam interpretari: ita non possum non improbare quorundam ineptum allegorismum, qui fingunt ipsi quod explicent allegoria . . .

2) Zur Geschichte der Theorie vgl. E. von Dobschütz in der Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. I ff.

3) Vgl. Holl a. a. O., S 427, überhaupt den ganzen Abschnitt.

4) Um die Leistung des Erasmus an dem besprochenen Punkt voll zu würdigen, muß man allerdings die mittelalterlichen Kommentare — aber auch noch Faber und den jungen Luther — zum Vergleich heranziehen. Man stelle etwa, um ein Beispiel zu geben, das als typisch gelten darf, die Deutung des kurzen Gleichnisses vom Fischnetz bei Thomas, dem Erasmus unter den „Neueren“ noch das beste Zeugnis ausstellt (op. V, 78E), mit den knappen Sätzen des Erasmus selbst

III.

Wenden wir uns nun der erasmischen Auslegung des Matthäus im großen zu. Das entscheidende Gewicht in ihr fällt auf die Reden Jesu. Wie schon im „Handbüchlein“ Christus und seine Lehre als ein und dasselbe gelten konnten¹, so auch hier. Es geht in den Evangelien vor allem um die *philosophia christiana*. Bezeichnend kommt das zum Ausdruck schon in der Wiedergabe des griechischen *μετανοεῖν*, in dem sich die erste Predigt des Herrn, wie die des Täufers, zusammenfaßt. Noch Valla hatte das Wort mit dem traditionellen *poenitere* wiedergegeben. Erasmus setzt an seine Stelle — wie übrigens neben ihm auch Faber² — mit Vorliebe das mehr intellektuell gefärbte *resipiscere*³. Liegt darin zunächst eine — offenbar gewollte — Abgrenzung des neutestamentlichen Wortes vom überkommenen kirchlich-institutionellen Bußbegriff⁴, so wird doch zugleich schon hier deutlich die Verkündigung Jesu unter den leitenden Gesichtspunkt der sittlichen Aufklärung gestellt, der auch alles weitere beherrscht. —

zusammen. Dort eine Allegorese, die in jedem Wort Jesu ein neues eschatologisches Geheimnis sucht (op. Thomae a. a. O., S. 135 bf.), hier nur ein leitender Gesichtspunkt für das Verständnis des Ganzen (Par. n. 8). Den Vorsprung des Erasmus vor Faber in derselben Richtung mag die Behandlung des Wunders am blutflüssigen Weibe durch die beiderseitige Auslegung deutlich machen. Faber wird völlig von dem alten Gedanken festgehalten, daß die Kranke die Heidenkirche darstelle, die der Synagoge — Jairus — in der Erlangung des Heils zugekommen sei (a. a. O., S. 82). Erasmus interessiert statt dessen der Vorgang in der Seele des Weibes und darüber hinaus die tiefere Beziehung zwischen der Wohltat Jesu und ihrem Glauben (Par. i. 7b). Angesichts der großen Zahl solcher Vereinfachungen und Verschiebungen der exegetischen Fragestellung tritt es zurück, wenn auch Erasmus weithin noch an der typischen Auffassung biblischer Situationen und Vorgänge festhält — so des Berges Matth. 5, der die Erhabenheit der Lehre Jesu ausdrückt, oder auch der beiden Tiere beim Einzug Jesu in Jerusalem, die seit Origenes die Juden- und Heidenkirche unter seiner Leitung darstellen müssen. Diese Beispiele allerdings alle aus logischen oder ethischer Verlegenheit des Auslegers gegenüber der wörtlichen Deutung erklären zu wollen, wie Smith es möchte (a. a. O., S. 169), ist unmöglich. — Für den frühen Luther vgl. H. Böhrner, L's erste Vorlesung. Sitzungsber. d. Sächs. Akad. d. W., 1924, S. 47.

¹) Op. V, 25 B: Christum verum esse puta, non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit. Die rationale Haltung teilt Erasmus mit Faber und den Platonikern in Florenz, nur daß diese zugleich Mystiker sind. In dem schon erwähnten Aufsatz von Pusino ist die direkte Abhängigkeit des Enchiridion von Pico nachgewiesen worden. Vgl. oben S. 19, Anm. 2.

²) A. a. O., S. 15 a.

³) In der Übertragung des griechischen Textes lesen wir *resipiscere* für *μετανοεῖν* durchgängig, in der Paraphrase fast immer.

⁴) Vgl. seine genauere Erörterung unten S. 45 f.

Alle Sünde im menschlichen Leben hat ihren Ursprung in verkehrten Anschauungen. Mit der Berichtigung dieser Irrtümer setzt deshalb der Kampf gegen sie ein¹. Die Frage nach dem rechten Handeln des Menschen ist aber keine andere, als die nach seinem Glück. Es gilt nur, die wahren Güter von den falschen zu unterscheiden; deshalb nimmt nach Erasmus die Predigt Jesu ihren Ausgang von der *beatitudo*, der *felicitas*². Sie ist in seinen Augen eine andere als bei den Menschen sonst. Das Volk des göttlichen Lehrers hängt „ganz und gar am Himmel und mißtraut den Stützen dieser Welt; es ist auf eine andere Weise reich, auf eine andere Weise klug, auf eine andere Weise edel, auf eine andere Weise mächtig, auf eine andere Weise glücklich“³. Die Forderung Jesu war zu ihrer Zeit neu und unerhört, sie klingt noch heute, obschon sie der Inbegriff der Wahrheit ist, paradox⁴.

Näher faßt sich die christliche Philosophie für Erasmus zusammen in den Idealen der *humilitas* und der *charitas*, die nach ihm den tiefsten Sinn der Bergrede ausmachen und die er abwechselnd als die Wurzel aller Frömmigkeit bezeichnen kann⁵. Dabei verbindet er mit der *humilitas* in eigenartiger Weise die *fides*, die er wie jene als Tugend auffaßt. Geistlich arm und gebeugt sind die Menschen, die der eigenen Kraft nichts zutrauen mögen, während die Stolzen ihren Verlaß auf sich selbst setzen, anstatt auf Gott⁶. Der Gedanke ist im Grunde derselbe, der später

1) Par. d 5 f.: *ex falsis opinionibus oriuntur omnia peccata vitae. His igitur eximendis ante omnia studendum est.* Erasmus legt Jesus diese beiden Sätze als Vorspruch zu den Seligpreisungen in den Mund.

2) Par. d 5, wiederum zum Verständnis der Seligpreisungen: *Beatitudinem pollicentur omnes, qui se doctores sapientiae profitentur. ... Sed quibus in rebus sita sit hominis felicitas, hinc multa inter philosophos controversia, multus in vita mortalium error. Hic quoniam scopus est et fundamentum totius sapientiae.*

3) Op. V, S. 84 B.

4) Par. 5, 1 f., d 5.

5) Par. 18 b f. zu 11, 28 f.: *Ex me discite, ... quo fonte nascatur totus iste mortalium tumultus. Nimirum hic est elatus ac ferox animus, sibi fidens, deo parum fidens. Hinc scatet ambitio, studium pecuniae, vindictae libido, simultas, livor, bella, seditiones, impietates in deum. ... Quod si vultis semel ab omnibus malis liberari, fontem tollite, accipite doctrinam meam, invitemini vitam meam. ... Mitis ac mansuetus animus fons est omnis tranquillitatis humanae.* (Zur Erklärung dieser und ähnlicher Sätze wird man nicht nur an das irenische Bedürfnis des Erasmus zu denken haben, sondern zugleich wieder an die Ideale der Brüder des gemeinsamen Lebens.) Dazu Par. 5, 27 e 7: *exemplum contilimus de caritate et odio, in quorum altero radix est totius pietatis evangelicae.*

6) Siehe Anm. 5.

in der Schrift de libero arbitrio wiederkehrt. Gott haßt die menschliche Anmaßung; darum ist es sicherer — und verdienstlicher — ihm alles zuzuschreiben, auch das, was dem freien Willen verdankt wird. Die humilitas, wie Jesus sie verlangt, schließt in sich die mansuetudo, den unbedingten Gegensatz gegen alles Machtstreben. Erasmus gibt diesem einen ganz besonderen Akzent. Wir begegnen ihm später wieder als dem Kern des Liebesgebotes. In der Auffassung des Liebeswillens Jesu kommt Erasmus am ehesten über die bloße Tugendethik hinaus. Die Liebe ist keine einzelne Forderung, wie andere, vielmehr entscheidet ihr Vorhandensein über den Wert alles Tuns. So versteht Erasmus Jesu Anweisung zum Aufschub des Opfers, um der Versöhnung mit dem Bruder willen¹. Aus der Antwort, die die Frage nach dem vornehmsten Gebot bei Jesus findet, liest Erasmus die enge Verbundenheit heraus, die zwischen Gottes- und Nächstenliebe besteht. Beide sind nur miteinander wahr². Dieser Satz ist keineswegs eine exegetische Selbstverständlichkeit; die Überordnung der Kontemplation über das tätige Leben rückte seit jeher folgerichtig den amor proximi gegenüber dem amor dei in die zweite Linie. Bei Faber tritt das noch in aller Deutlichkeit heraus³. Aber auch Luther und Calvin haben trotz ihrer neuen ethischen und religiösen Voraussetzungen der prima tabula des Gesetzes weiterhin den Vorzug gegeben. Ein Wort, wie Matth. 7, 12 bedeutete auch für sie noch eine Schwierigkeit.

Mit offenkundiger Bewunderung steht Erasmus auch vor der unbedingten Größe, die Jesus der Liebesforderung gab. Man spürt, wie die Auslegung den einzelnen Textworten ihren äußersten Sinn abgewinnen möchte. So gilt nach Erasmus das Gebot der

¹) Par. 5, 23 f., e6: Deo nullum est gratum obsequium quod non commendat charitas.

²) Par. 22, 34 f., t6: Jesus ostendere volens illos, qui legis professione sese venditabant, longissime abesse ab eius praecepti observatione, qui toti flagrant livore et odio proximi, ceterisque vitiis, quae nihil habent affine cum sincera charitate: nec quemquam amare deum, qui in proximum sit iniquus, respondit: diliges dominum deum tuum. ... Quod tamen nemo vere servat, nisi servet et secundum, illi simile: Siquidem alterum ex altero pendet: diliges proximum tuum etc.

³) S. 209 zur Stelle: primum (scil. praeceptum) de amore est, ita et hoc de amore: Primum de veritate, secundum de imagine. ... Eine Erörterung der Faber'schen Theologie im Zusammenhange gab zuletzt H. Dörries, Calvin und Lefèvre, ZKG. 1925, S. 544 ff.

Aussöhnung mit dem Bruder auch dann, wenn die Kränkung allein von der andern Seite ausgeht¹. Liebe ist nachgebende, zu jedem Verzicht bereite Geduld. Diese Geduld macht schließlich das Eigenste, Auszeichnende der evangelischen Lehre aus. Die Verheißung, welche Jesus den um seinetwillen verfolgten und geschmähten Jüngern gab, gehört ihrer Widerstandslosigkeit, deren Kontrast zu dem kriegereischen Geist der zeitgenössischen Kirchenfürsten Erasmus mit schneidender Schärfe hervorhebt². Wie an der zuletzt genannten Stelle läßt er auch sonst der positiven Entfaltung des Willens Jesu mit Vorliebe eine Brandmarkung des Lasters folgen, das er jeweils bekämpft glaubt. Dabei hat er etwas auffallend Schematisches. Wir werden noch einmal an das Enchiridion erinnert. Was Erasmus dort im Zusammenhang ausgeführt hat, wiederholt sich hier, ohne große Mühe dem Text angepaßt. *Superbia, ambitio und livor, luxuria und voluptas, saevitia und fiducia nostri* werden immer wieder in ihrer Verderblichkeit vor Augen gestellt. Tugend und Laster sind das Generalthema des Exegeten, bei der Einzelanrede und im Gleichnis, in der Jüngerunterweisung und in den Worten Jesu an das Volk³. Zwar eine Besonderheit sei hier hervorgehoben, mit der Erasmus sich dem großen Strome der Überlieferung entgegenzustellen scheint. Es handelt sich um die Vollkommenheit des Menschen, von der in der Antwort an den reichen Jüngling die Rede ist. Der Ausleger sieht in ihr eine universale Forderung⁴. Offenbar hat ihm an diesem Punkte der Gegensatz gegen das Mönchtum die Augen geschärft. Doch werden wir sehen, daß es zu einer wirklichen Erfassung des unbedingten Charakters der Ethik Jesu nicht kommt.

Überhaupt erfahren die Absichten des Textes bei näherem Zusehen eine Reihe bemerkenswerter Verkürzungen durch den Ausleger. Um sie aufzuzeigen, gehe ich von dem Ansatzpunkte der

1) Par. 5, 23 f., e 6.

2) Ann. 5, II.

3) Vgl. hierzu Erasmus V, S. 100 ff.

4) A. a. O., S. 85 A zu Matth. 19, 21: *mihi potius videtur ad universos christianos pertinere (scil. quod dicit iuveni . . .), quorum nemo non debet esse hoc animo, ut si quid eiusmodi postulare Christi gloria cuncta libenter sit pro derelictis habiturus: si quidem perfecti nomine christianum designat. An das gleiche Jesuswort vor allem knüpfte sich bekanntlich die traditionelle Lehre von den consilia evangelica.*

oben herausgehobenen Gedankenkette aus. Erasmus unterschied die Ethik Jesu von den gemein-menschlichen Anschauungen. Er sieht ihre transzendente Richtung, doch vermag er dieser nicht anders gerecht zu werden als im Gefolge des mittelalterlich-mönchischen *contemptus mundi*, über dessen Enge er doch anderseits hinausstrebt¹. Die Evangelienauslegung zeigt uns sogar die Weltverachtung zum *taedium mundi* fortgebildet, einer inneren Haltung, die den Vorlagen völlig fremd ist. Man wird hier weder einfach von stoischen, noch gar von mystischen Gedanken sprechen dürfen, da Erasmus beiden Anschauungskreisen gegenüber stets eine kritische Stellung bewahrt hat, obwohl ihr Einfluß auf ihn unleugbar ist. Die Urteile der Forscher sind hier leicht zu allgemein. Vielleicht hat man gerade an unserer Stelle ein persönliches Element zu suchen, das die Sätze des Auslegers bestimmt. Weltekel und fromme Klage gehören nach Erasmus zu den vornehmsten Kennzeichen derer, welche wert sind, die Boten des Evangeliums bei sich zu beherbergen². Die Welt aber, der diese Unzufriedenheit gilt, ist die Welt des körperlichen Lebens. Der wahre Christ streift das Leibliche nach Kräften ab. Nur als Geist hat er den Zugang zu der engen Pforte³. Ein fälschlich als paulinisch angesehener psycho-physischer Dualismus⁴ ist hier ohne weiteres auf die Evangelien übertragen. Die natürlichen Dinge werden uns also nicht nur zur Gefahr, weil wir sie mißbrauchen, sie sind an sich verachtenswert⁵. Mit Absicht stellt sich Jesus den Pharisäern gegenüber so, als habe er eine Münze überhaupt noch nicht recht angesehen. Auch die Frage nach der Tempelsteuer, Matth. 17, findet ihn „gleichgültig“ gegenüber dem „Schmutz“ dieser Welt. Die Menschen sollen wissen, daß er es

¹ Es ist interessant zu beobachten, wie die Gedanken der gleichnamigen Jugendschrift, wenn auch mannigfach umgeformt, bei Erasmus immer wiederkehren.

² Par. 10, 11 ff., k4bf.: *inquire numquis sit illic probitate vitae commendatus, et avidus regni coelestis. Cui mundus hic tedio sit, qui piis quaerimoniis subinde suspiret promissum Messyam, qui simplicitate vitae, qui beneficentia in pauperes, maioris etiam profectus spem de se praebeat.*

³ Par. 7, 13h: *Non recipit (scil. haec porta) nisi nudos et ab omnibus huius mundi cupiditatibus expeditos, ac velut exutis corporibus in spiritum extenuatos. ...*

⁴ Wernle bezeichnet den Dualismus des Erasmus als ethisch im Gegensatz zum kirchlichen. Die Renaissance d. Chr., S. 24, Anm. 52.

⁵ Siehe etwa Par. d6 oder g2; ähnliche Wendungen überall.

allein mit den himmlischen Fragen zu tun hat¹. Nur der Gebrauch des Nötigsten liegt in seinem Sinne².

Ihren bezeichnendsten Ausdruck aber empfängt die Verachtung des Natürlichen bei der Besprechung des Vaterunsers. Obwohl Erasmus in der Gewährung der Speise einen Ausfluß der Güte Gottes erblickt, hält er es für unwürdig, um sie zu bitten. Mit dem täglichen Brot kann Christus in seiner Gebetsregel — wie schon die Tradition es wollte — nur das himmlische Manna gemeint haben³.

Der Abwertung der natürlichen Gaben tritt in der Auslegung eine Abwertung der natürlichen Ordnungen an die Seite. Die Unterschiede des Eigentums haben im Lichte des Evangeliums keinen Sinn mehr⁴. Nicht anders aber steht es mit Familie und Vaterland. Jesus beginnt seine Predigt nicht in Nazareth, damit niemand auf den Gedanken komme, er messe dem Gefühl des Menschen für die natürliche Verwandtschaft einen besonderen Wert bei. Das Verbot des Vaternamens für die Lehrer, Matth. 23, 9, spielt Erasmus gleichfalls gegen den *affectus cognationis* aus⁵. Daß Jesu Mutter und Brüder ihn während seiner Tätigkeit aufsuchen und sprechen wollen, wird als eine „Unverschämtheit“ angesehen. Er hat Größeres zu tun, als sich mit ihnen abzugeben. Sie müssen hören, daß die Verwandtschaft der Herzen vor der der Leiber den Vorrang hat⁶. Erasmus fühlt nicht, wie er mit

1) Par. 22, 15 ff., t4 und Op. V, 85 Bf.

2) Par. 5, 6, d7, wo von den Frommen die Rede ist, als den *piis parvo contentis, nec praeter necessaria quicquam desiderantibus*. . .

3) Ann. 6, 11: Die Auskunft ist um so bemerkenswerter, als sich Erasmus vom philologischen Standort aus die Wiedergabe des griechischen *ἐπιούσιος* mit *crastinus* oder *cotidianus* nahelegt.

4) In der Besprechung des Vaterunsers heißt es: Par. f8: *Vestrum appellatis (scil. deum patrem), nequis sibi proprium aliquid vindicet, cum ex unius beneficentia profisciscatur omnibus quicquid habent*. Über die Doppelhaltung des Erasmus in der Frage des Eigentums vgl. Wernle, *Renaiss. und Ref.*, S. 54f. Der Einfluß der erasmischen Gedankengänge läßt sich noch deutlich bei Zwingli verfolgen, ebenso bei den Täufern.

5) Op. V, 101 B.

6) Par. 12, 46f., nbf.: Um eine gleich rücksichtslose Sprache in der Darstellung der Maria zu finden, muß man, soviel ich sehe, schon auf Chrysostomus zurückgreifen, der als Grund ihres Vorhabens einen „übergroßen Ehrgeiz“ und ein *πάθος τυραννικώτατον* bezeichnet (Migne G 57, S. 464f.). Thomas widerspricht ihm lebhaft und beruft sich dabei auf Augustin. Als die verbreitetste Deutung darf wohl die des Hieronymus gelten, dem sich auch Faber anschließt: Migne L 26, S. 84:

seinem Urteil dem wirklichen Vorgang seinen Ernst und seine Tiefe nimmt. Nicht anders an der Stelle, an der Jesus seinen Jüngern ihr künftiges Schicksal vor Augen stellt. Wenn die Lehrer des Evangeliums — so hören wir — von Haus und Heimat weichen müssen, wissen sie doch, daß die ganze Welt ihr Vaterland ist¹. Damit ist ihrem Schmerz der Stachel genommen. Der Abstand solcher Gedanken von der Meinung Jesu ist offenkundig. In Wahrheit sind es gar nicht mehr die natürlichen Werte allein, die hier zu kurz kommen, vielmehr ist die Liebe selbst verletzt, die Erasmus doch als Kern der evangelischen Lehre heraushob; sie kann in dieser kühlen, dünnen Luft unmöglich atmen. Muß sie nicht schon allein dadurch leiden, daß ihre Gaben, ebenso wie die Opfer, die es um ihretwillen zu bringen gilt, von Erasmus entwertet werden? Aber mehr: Selbst ihrer reinsten Tat unterlegt Erasmus, als könne es nicht anders sein, die Triebfeder jenes Widerwillens, den wir in seiner Auffassung der Stellung Jesu zur Natur und zur natürlichen Gemeinschaft wirksam sahen. Wer sein Recht dem Gegner preisgibt — so belehrt uns die Paraphrase von Matth. 5 —, wird damit von einer Last befreit, die ihm selbst nur Kraft und Zeit raubt und damit den Frieden seiner Seele. Es ist ein zweifelhaftes Ding mit Anwälten und Richtern umzugehen. Auch eine gute Sache ist bei ihnen des Erfolges keineswegs sicher. Wer nicht endlosen Verdruß auf sich nehmen will, meidet sie lieber². So ist es denn auch in Wahrheit die *tranquillitas animi*, die dem Leidenswilligen als sein eigentliches Ziel vor Augen steht. Demgegenüber erscheint die Wirkung auf den anderen als etwas Zweites. Auch der Christ

videtur mihi iste qui nuntiat non fortuito et simpliciter nuntiare, sed insidias tendere Salvatori, utrum spirituali operi carnem et sanguinem praeferat. Unde et dominus, non quod negaret matrem et fratres, exire contempsit.

1) Par. 5, 5, d6b: *Evangelico viro totus mundus patria est.*

2) Par. 5, 25e 6b: *Serviendum erat advocatis et notariis, sursum ac deorsum assidue cursitandum. Ambiendus favor iudicum. Multa et facienda et ferenda indigna te. Et cum tempore nil sit praeciosius, cogita quantum hinc fuerit insumendum. Vide igitur, quod non aspernandum lucrum feceris celeritate finiendae litis, cum iudiciorum interim incertus sit exitus, neque enim semper superior discedit, cui causa melior, siquidem periculum est, ne adversarius victor tradat te iudici, iudex tradat ministro publico, per quem ducaris in carcerem. Man muß sich gegenwärtig halten, daß diese Worte Jesus in den Mund gelegt sind, um den völlig anderen Geist zu spüren, der aus ihnen spricht.*

bleibt in Wahrheit bei sich selbst stehen¹. Liebe und Weltflucht heben sich auf.

In diesem Zusammenhang muß auch die Zeichnung der Stellung Jesu zu den öffentlichen Gewalten und zum Waffenhandwerk betrachtet werden. Erasmus glaubt nicht, daß der Herr die beiden abgelehnt hat; das Gethsemanewort über den Gebrauch des Schwertes wird ausdrücklich vor solchem Mißverständnis geschützt². Trotzdem aber ist der Soldatenmantel schlechtweg *vestis impiorum*. Daß Christus ausgerechnet ihn bei seiner Verhöhnung am letzten Tage seines Lebens tragen muß, erhöht seine Schmach³. Auch der Täufer wird als Zeuge dafür in Anspruch genommen, daß Kriegsleute von vornherein schlechte und minderwertige Leute sind. Er gibt ihnen leichtere Gebote als den übrigen Menschen, da er doch nicht viel Gutes von ihnen erwarten kann⁴. In dieser Beurteilung des Soldatenstandes steckt neben der Abneigung gegen die rauhe Wirklichkeit noch ein anderes Moment, das sich mit der Weltflucht stets zu verbinden pflegt, die Menschenverachtung. Sie ist tief im aristokratischen Wesen des Humanismus begründet, der die Gelehrtenwelt dazu verführte, auf das rohe „Volk“ herabzusehen. Zu dem Ideal der *humilitas* stimmt dieses Überlegenheitsbewußtsein schlecht genug; doch ist dem Tugendstreben, das Erasmus an die Stelle des christlichen Gehorsams setzt, das Verlangen nach Bewunderung von Haus aus eingepflanzt. In der Wiedergabe von Matth. 5, 46 f. gelangt es auch zu gelegentlichem

1) Par. 5, 38ff., f3: *Hac comitate tolerantiaque fiet, ut nec is qui propensus est ad laedendum exasperetur ad atrociora et tu citius a molestia libereris, quam si malum malo propagaretur . . . , nec animi tranquillitatem amittas, et fortassis ex inimico tibi reddes amicum tua bonitate.* Auch für den Fall der Umkehr des Feindes ist sofort an den persönlichen Gewinn gedacht.

2) Ann. 26, 52.

3) Ann. 27, 28: *Porro chlamys pallium est militare, ut et color et forma vestis militaris sit, eoque magis ad ludibrium faciens, cum pius impiorum vestem gestaret.*

4) Die Paraphrase ergänzt aus Lukas: c4b: *venerunt et milites, violentum et infame genus hominum. Nec hos a se submovet. . . Nihil hi confitentur, siquidem hoc ipsum militem profiteri est malorum lernam confiteri. Rogant quid sibi quoque det consilii. At ille tam rudes magis docet, quid sit vitandum quominus essent mali, quam quid agendum, ut fierent absolute boni. . . Sic ille levioribus praeceptis, ut erat cuiusque capacitas, omnes Christo venturo praeparabat.* Der Gedanke, daß es ein Zeichen für die Lauterkeit der Buße sein könnte, daß sie sich gerade in den alten Verhältnissen bewähren soll, liegt Erasmus fern.

Ausdruck¹. Die Tendenz wird aber noch dadurch verschärft, daß sich gerade auch mit der Geringschätzung des äußeren Lebens das Hochgefühl der Unabhängigkeit von den Menschen verbindet. Die Jünger Christi sind über Betteln und Schmeicheln erhaben. Ihr Stolz ist es, den sie noch mit dem Abschütteln des Staubes von ihren Füßen bezeugen, wo ihnen und ihrer Predigt die Aufnahme versagt wird². Wohin diese Stimmung führt, zeigt besonders drastisch die Verbindung, die Erasmus den beiden Perikopen von der Kindersegnung und vom reichen Jüngling gibt. Jesus verläßt die Mütter, um zu zeigen, daß man bei den Kleinen, auch wenn man ihnen ihr Recht werden läßt, nicht stehen bleiben darf, vielmehr dem Größeren zustreben muß³. Sind bei einer solchen Deutung nicht Tat und Worte Jesu wiederum um ihren eigentlichen Sinn gebracht? Wir dürfen uns nicht wundern, wenn wir auch für das Tiefste im Evangelium bei Erasmus kein wirkliches Verständnis finden, für die Stellung Jesu zu den Gefallenen. Man muß selbst lesen, wie die Worte eingeleitet werden, in denen der Herr dem pharisäischen Vorwurf gegenüber seinen Umgang mit den Zöllnern rechtfertigt. Seine Antwort wendet sich in erster Linie an die Apostel. Sie brauchen sich nicht zu fürchten vor Verunreinigung im Verkehr mit den Gefallenen, da sie ja doch in keiner anderen Absicht in gelegentlichen Verkehr mit ihnen treten, als um sie zum Guten zu locken⁴. Von der Demut und Barmherzigkeit des Heilandes sind hier nur noch die Worte geblieben.

Die Folgen des oben berührten humanistisch-aristokratischen Denkens greifen aber noch weiter. Erasmus vermag nun auch die universale Verbindlichkeit des Willens Jesu, obwohl er sie, wie wir sahen, gelegentlich behauptete, nicht in ihrer vollen Be-

1) Par. d. St. Vos igitur volo perfectos esse, et admirabili quadam luce bonitatis referre patrem coelestem. Für die aus der heidnischen Antike übernommene Wertung des Ruhmes bei Erasmus vgl. u. a. seine Apotheosis Reuchlini in den Colloquiis, op. I, S. 690 ff.

2) Par. 10, 14, k 5 f.

3) Par. 19, 15, r 5.

4) Par. 9, 11 ff., 15: Hunc sermonem cum excepisset Jesus, pro discipulis adhuc infirmis patronum agit, docens evangelii praecones non inquinari convictu peccatorum, quibuscum non alio animo agunt aliquando consuetudinem, nisi ut illos allectant ad bonam frugem. Auch Thomas hat auf die Gefahr der Ansteckung geachtet, doch greift er tiefer als Erasmus. Vgl. a. a. O., S. 90 b, 91 a.

deutung aufrecht zu erhalten. Der Herr gibt seine Gebote den Starken. Wie bereits der Täufer den Kriegersleuten nur wenig zumutete, so resigniert auch Jesus der großen Masse gegenüber. In ihr finden sich notwendig „mittelmäßige“ Menschen, ja solche, die kaum noch zu ertragen sind. An die Apostel, die das Salz der Erde genannt werden, wird ein höherer Anspruch gestellt¹. Erasmus bezieht die Bergrede in der Hauptsache auf die Jünger. Auch sonst legt sich ihm der Gedanke an Ausnahmeleistungen nahe. Jesu Worte von der Ehelosigkeit, Matth. 19, 11 f., werden ganz unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt. Trotz des Hasses gegen das Mönchtum erfährt die mittelalterliche Anschauung von dem evangelischen Rat keine Korrektur². Über dem Natürlich-Menschlichen erhebt sich die heldische Tugend des vollkommenen Guten³. Zu diesem aber führt Jesus auch die Seinen selbst erst durch Stufen. Das Höchste, was er von ihnen erwartet, die Feindesliebe, setzt eine Übung in dem Verhalten voraus, das ihnen in den Idealbildern der Seligpreisungen vor Augen gestellt wurde⁴.

Blicken wir noch einmal zurück, so war es auf der einen Seite eine merkwürdige Verkennung des Einsatzes von Herz und Leben, den Jesus fordert, auf der anderen das Steckenbleiben in der mittelalterlichen Stufenethik, worin sich uns die Schranke der erasmischen Auslegung zeigte. Sie macht sich aber noch an einem dritten Punkte geltend, nämlich in der Art, wie die Herrenworte von der Vergeltung angefaßt werden. Erasmus ging bei seiner Darlegung des Sinnes der evangelischen Verkündigung

1) Par. 5, 13, e2b: fieri non potest, quin in magna hominum turba reperiantur mediocres ac vix etiam tolerabiles. At in apostolis, in episcopis, in doctoribus vividus ille et perfectus evangelicae charitatis rigor perseveret oportet.

2) In diesen Zusammenhang gehört auch das Bild der Ratio von den drei konzentrischen Kreisen, in denen sich der populus christianus um seinen Mittelpunkt Christus schart. Priester, Fürsten und Volk leisten ihm einen nach unten abgestuften Dienst. Op. V, 88 Cff. Vgl. ferner Lezius a. a. O., S. 21.

3) Par. 5, 46 f., f4: Naturae est, non evangelicae virtutis redamare amantem. ... Vulgaria sunt ista, quae non arguunt bonos, sed homines tantum: ... Vos igitur volo perfectos esse. ... Für die heroica virtus vgl. die folgende Anmerkung.

4) Par. 5, 13, eb: Hanc sublimem et heroicam virtutem non praestabitis, nisi huc per gradus illos quos anteproposui perveneritis etc. ... Die Auslegung von Matth. 5 nach dem Schema einer Stufenleiter findet sich auch bei den Vätern überall. Eine besondere Bedeutung erhielt der im Berge symbolisierte ethische Stufenweg im Anschauungskreis der Mystik. Ein Erasmus naheliegendes Beispiel gibt Gerson in seinem Traktat De monte contemplationis. Opera omnia, Antv. 1706, III, S. 541 ff

von der Frage nach dem wahren Glück aus. Dieses war für ihn Ausgang und Ziel der christlichen Philosophie. Diese Betrachtungsweise aber sieht die göttlichen Verheißungen alsbald in der Gestalt einer Klugheitslehre, deren religiöser Optimismus in einem eigentümlichen Gegensatz zu der durchgängig betonten Weltverachtung steht. Die Sanftmut — so hören wir — kostet Opfer, aber sie macht doch auch beliebt, selbst bei den Heiden, während hartnäckige Menschen überall verhaßt sind¹. Lassen sich die Jünger allerlei Schmähungen gefallen und halten sie es für unter ihrer Würde, wie andere dem Ruhm nachzujagen, so werden sie erfahren, daß der wahren Tugend ihre Ehre ganz von selbst wird². Wer der Sorgen nicht achtet und einen Tag nach dem anderen dahinlebt, wie die Natur es lehrt, dem wird das Nötige sich leicht darbieten. Die Jünger zumal werden sich mit ihrem bescheidenen Wesen und mit ihrer Lehre immer Freunde machen, die ihnen dann auch von dem Ihrigen mitteilen³. Für den Notfall steht ihnen der Weg offen, sich durch der Hände Arbeit das Dringendste zu verschaffen, und wenn alle diese Wege verschlossen sind, ist doch der Vater im Himmel noch da, der es den Seinen an Hilfe nicht fehlen lassen wird⁴. Kaum etwas ist kennzeichnender für die ganze Art, wie Erasmus das Evangelium wiedergibt, als daß Gott hier zuletzt genannt werden kann. Die beherrschende Stellung des Gottesgedankens in den Worten Jesu ist von ihm schlechterdings nicht erkannt, geschweige denn herausgearbeitet worden. Wohl redet auch Erasmus gelegentlich von der gloria Dei, die Jesus bei seinem Tun vor Augen stehe⁵; wohl streift er hier und da mystische Anschauungen, so wenn er bei der Be-

¹ Par. 5, 4, d 6 b: *Invisa est omnibus pervicacia, mansuetudini favent et ethnici...*

² Par. 6, 1 ff., f 5: *Sic enim est observandum hominibus, ut illos ad vestros mores pelliceatis, non ut vos ad illorum mores degeneretis. Veram virtutem ultro sequitur sua laus, etiam cum fugitur.*

³ Par. 10, 9 f., k 4 b: *Vos modo curate munus delegatum, ista ultro suppetent vobis a patre coelesti. Illius agitis negotium. Non sinet operarios fraudari mercede sua. In diem et secundum naturam viventibus facile suppeditatur necessitas. Nec deerunt, qui sponte suppedient talia patrantibus ac talia docentibus.*

⁴ Par. 6, 25 ff., g 3: *Minimis contenta est naturae necessitas et undelibet facile suppetit, quod talibus satis sit. Aut enim succurret obvia liberalitas bonorum aut opera manuarum suppediet, quod necessitati medeatur. Postremo si nihil horum, pater non destituet suos, totis animis inhiantibus ad coelestia.*

⁵ Par. 17 b, zu Matth. 9, 21.

sprechung des Gebetes von einem *raptus in Deum* spricht — vielleicht wieder in Erinnerung an den Kreis in dem er aufwuchs¹ —, eine bestimmende Bedeutung hat das alles offenbar nicht. Weder die Anschauung vom *regnum Dei*, noch die übrigen Jenseits- und Zukunftsgedanken des Evangeliums führen den Ausleger über die eudämonistisch-moralistische Linie hinaus.

Die Frage nach der Ethik Jesu schließt in sich eine zweite, nämlich die nach seinem Verhältnis zum alttestamentlichen Gesetz. Hier bestimmt wiederum der Begriff der *perfectio* die Auffassung des Erasmus. Er sieht den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen außerordentlich groß. Die unzulängliche Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten gilt ihm gleich mit der — bloßen — Erfüllung des mosaischen Gesetzes, die zum Eingang in das Reich Gottes nicht ausreicht². Indem Jesus seine neuen Satzungen verkündigt, zeigt er, daß die bisherigen nur Schatten waren, äußerlicher, irdischer, fleischlicher Natur, nicht mehr als Schranken für die Begierden³. Stellt er für jedes unnütze Wort die Strafe in Aussicht, so ahndete Moses nicht einmal die Gotteslästerung⁴. Richtet der Herr das Gebot der Feindesliebe auf, so nahm jener den guten Willen Israels einzig für die Wohlgesinnten in Anspruch⁵. In den verschiedensten Wendungen wird dieser große Abstand zum Ausdruck gebracht. Im wesentlichen vertritt Erasmus hier die überkommene Anschauung, doch finden wir auch original anmutende Sätze. So schreibt er an einer Stelle dem neuen Gesetzgeber einen größeren Mut zu, als dem alten⁶. Jesus hilft den Vorschriften des Moses lieber, als daß er sich in Gegensatz zu ihnen bringt⁷. Seine wahre Stellung gegen-

1) Vgl. die interessante Stelle in seiner Jugendschrift *De contemptu mundi*, in der von den höheren geistlichen Erfahrungen im Kloster, wenn auch äußerst zurückhaltend, die Rede ist. Op. V, 1258.

2) Par. 5, 20, e 5.

3) Par. 5, 17, e 4: *Illa (scil. lex) typis quibusdam adumbravit, quod nunc orbi representatur. Illa ceremoniis et praeceptis carnalibus ceu cancellis quibusdam circumsepsit cupiditates hominum, ne impune prolaberentur in omne flagitium, u. w. u. e 4 b: Insanum autem sit, sic umbris delectari, ut res veras asperneris, sic haerere imperfectis, ut perfecta spernas, sic amplecti carnalia, ut spiritualia fastidias, sic terrenis affixum esse, ut negligas coelestia.*

4) Par. 12, 36, m 7 b.

5) Par. 5, 43 ff., f 3 b.

6) Par. 5, 31 ff.; f: *Nec est ausa (scil. lex Mosaica) plus exigere in conjugio, quia non est ausa praecipere quae nos supra docuimus.* Gedacht ist an die vollkommene Geduld.

7) Par. 5, 21 ff., e 5.

über dem alttestamentlichen Gebot ist die des Herrn¹. Aber auch diese Überlegenheit vermag Erasmus nicht zu denken, ohne in sie ein Stück Verachtung hineinzudeuten. Das zähe Festhalten an den alttestamentlichen Zeremonien, die übrigens von den rabbinischen Zusätzen nicht scharf geschieden werden, ist törichter Aberglaube². Jesus „vernachlässigt“ das Gesetz mit bedeutsamer Geste, indem er den Aussätzigen, der zu seinen Füßen liegt, anrührt³.

Die Grenzscheide zwischen dem Alten und dem Neuen ist der Täufer. Seine Wirksamkeit ist schon unmittelbar mit der des Messias verbunden. Doch bleibt er bei dem Aufruf zur Buße stehen, den Jesus als bloßen Anfang für seine eigene Predigt von ihm übernimmt. Für die nähere Deutung der Buße ist diese Bestimmung grundlegend. Die Buße wird rein negativ verstanden, als Verurteilung des vergangenen Lebens und als Eingeständnis der Hilfsbedürftigkeit. So kommt ihre Forderung dem Schuldbewußtsein der Menge entgegen und ist die Milch, die ihren verlangenden Sinn zuerst nährt. Den Stärkeren gibt Jesus darnach die feste Speise⁴. Von der Notwendigkeit der *confessio vocalis*,

1) Par. 7, 28 ff., h 4 b: *ut facile declararet se non esse legis interpretem tantum, sed dominum, non ministrum, sed autorem. . .* Der Gedanke ist alt. Chrysostomus zu Matth. 8, 1 ff. Migne 57, S. 23.

2) Par. 15, 14 ff., o 8 b sagt Jesus: *Valeant igitur stulti pharisei, cum suis stultis et ineptis constitutionibus. Vobis ea curae sint, quae vere purum et impurum reddunt hominem, hoc est quae polluant aut purgant animum magis quam corpus. Ad haec Petrus ob penitus a maioribus haustam superstitionem, nondum sibi persuadens absque periculo posse negligi constitutiones eiusmodi, non ausus amplius refragari sermonibus Jesu, blande rogat, ut quod involute dixerat apud populum, de iis quae intrant et exeunt os, dignetur explanare. Es ist auffallend, wie stark bei Erasmus in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die rationalen Kriterien die religiösen zurückdrängen. Man vergleiche etwa Lyra zu Matth. 5, 3: Sedendo . . . et in quiete data est lex evangelica, lex autem vetus data est in terroribus ad designandum differentiam legis et evangelii (beachte den Anklang an Luther!), quia illa est lex terroris, evangelium autem lex amoris (zit. nach: Biblia sacra cum Glossa ordinaria . . . et Postilla Nicolai Lyrani . . ., Antv. 1634, Bd. V, S. 93.*

3) Par. 8, 1 f., h 5 b.

4) Par. 3, 1 ff., c: *jamque rumor et aura quaedam famae secreto sparsa per multos de venturo Messia, ad haec conscientia malorum . . ., postremo tacitus quidam afflatus effecerat, ut plerosque suae vitae taederet . . . u. w. u. occurrit et ipse Joannes promptae illorum voluntati et . . . turbis ad Jordanis ripas inculcabat, ut se per poenitentiam vitae superioris Messyae mox venturo praepararent et salutem allaturo se praeberent sanabiles . . . Dazu 4, 12 ff., d 2 b: ut Ioanni successit (scil. Christus), ne ab se alienaret, quos illius admiratio iam totos occuparat, a nota et familiari illius doctrina rem auspicatur, lactans interim infirmos, ut post solidum illis cibum proferat iam firmioribus.*

wie sie Thomas bei seiner Auslegung am Herzen liegt¹, ist hier nirgends die Rede. Vollends wird der satisfactorische Pönitengedanke für das Verständnis von Matth. 3 zurückgewiesen². Erinnern wir uns in diesem Zusammenhange an die schon berührte rationale Fassung der *μετάνοια*, so tritt das Streben des Erasmus nach einer zugleich einheitlichen und geistigen Bußauffassung hervor. Doch ist es ein empfindlicher Mangel, daß seine Bestimmung nicht über die Reue hinauskommt, die vorwiegend rückwärts gewandt ist³. Eine ungebrochene und bleibende Bedeutung für das ganze Leben, wie Luther sie der Buße zurückgab, konnte sie bei Erasmus so nicht erreichen⁴. Vielmehr wird sie bei ihm zum bloßen Ausgangspunkt jenes moralischen Stufenweges, der oben bereits gezeichnet wurde.

Zur Buße hinzu tritt die Taufe⁵. Bei Johannes bedeutet sie nach Erasmus nicht mehr als ein bloßes äußeres Zeichen für jene. Bei Christus bedeutet sie mehr, die Vergebung der Sünden⁶. Im übrigen äußert sich Erasmus hier wieder mit großer Zurückhaltung. Jede Eintragung von seiten des späteren Sakramentsgedankens her scheint vermieden. Beim Taufbefehl, Matth. 28, 18 ff., wird natürlich — dem Text entsprechend — der aposto-

1) A. a. O. 31 a.

2) Vgl. wieder Thomas a. a. O. 29 b: hic agitur de poenitentia, quae est post baptismum; dazu Erasmus, Ann. 3, 2 z. St.: at nostrum vulgus putat esse poenitentiam agere praescripta poena quapiam luere commissa . . . alioqui *μετάνοια* dicta est a *μετανοεῖν* h. e. a posterius intelligendo.

3) Im Hinweiss auf die Reue erschöpft sich das Verständnis der Stelle auch für die Glossa ord., S. 69 ff.: puniat quisque mala prioris vitae. Lyra spricht von einer debita dispositio ad inchoationem novae vitae, ibid.

4) Daß es in der Buße wesentlich um ein neues Verhältnis zu Gott geht, fühlt Faber. Er hört aus ihrer Verkündigung den freudigen, einladenden Ton heraus. S. 15 a: Et illa poenitentia est, quae toties designatur in prophetis per haec verba dei; convertere, convertimini, revertere, revertimini ad me, et similibus miserantissimi dei ad se revocationibus. Ergo et Joannes et dominus postea ad magnam dulcedinem invitant, quando vocant ad hanc poenitentiam, i. e. resipiscentiam.

5) Vgl. Lezius, S. 38 ff.

6) Die Absonderung der Sündenvergebung von der Johannaufgabe trotz Mark. 1, 4 ist alt. Vgl. Chryst. M. 57, S. 185: *Κατ'οίχε οὐκ εἶχεν ἄφεσιν, ἀλλὰ τοῦτο τὸ δῶρον τοῦ μετὰ ταῦτα δοθέντος βαπτίσματος ἦν*. Vgl. Glossa. ord. 3, 6, S. 72, ferner Thomas, S. 33 b: unde non poterat nisi corpus lavare, nec poterat dare spiritum sanctum, cum nondum esset solutum pretium pro peccato. Eine innere Verbindung der beiden Taufen sucht Lyra, S. 72: baptismus Joannis erat quaedam protestatio credendi in Christum venturum et faciendi opera poenitentiae Faber unterscheidet von seinem mystischen Dualismus aus am schroffsten S. 22: illic (scil. apud Jo.) adhuc caro, istic (scil. apud Chr.) datur spiritus, illic adhuc amor sui et ignis terrenus, istic perfecta charitas et ignis supercoelestis.

lischen Vollmacht Erwähnung getan; alle weiteren Fragen sind auch hier abgeschnitten. Ähnliche Beobachtungen wie bei der Behandlung der Taufe machen wir auch bei der Erörterung der Worte Jesu über das Amt der Schlüssel¹, sowie bei der Betrachtung des letzten Mahles Jesu. Das Bestreben, in der Wiedergabe der hierhin gehörigen Berichte so einfach wie möglich zu sein, ist wieder offenkundig. Petrus empfängt — „bis zu einem gewissen Grade“ — die Macht zu lösen und zu binden, d. h. Sünde zu vergeben und zu behalten. Gültig aber ist sein Spruch nur, weil er von dem Geiste Gottes ausgegangen ist². Der Vorrang des Petrus wird als ein rein persönlicher verstanden. Petrus ist der erste im Bekenntnis des Glaubens und der Liebe³. Seine professio ist das Fundament der Kirche⁴. Die ihr gegebene Verheißung gilt denen, die Petrus im Bekenntnis ähnlich sind⁵.

Das letzte Mahl Jesu⁶ soll nach der Stiftung des Herrn durch stete Wiederholung zum bleibenden Denkmal der unendlichen Liebe werden, die ihn trieb, sein Leben zur Erlösung für das Menschengeschlecht dahinzugeben. Durch mystische Zeichen wollte Jesus vor seiner Opferung, die die Versöhnung des Vaters bewirkt, den Neuen Bund mit Gott den Herzen der Seinen empfehlen. In der Deutung des Vorgangs fehlt auch der Gedanke der Verbundenheit nicht, die im Essen des gleichen Brotes und im Trinken aus

1) Lezius, S. 41.

2) Par. 16, 19, p 6b: haec mea peculiaris est potestas, condonare peccata, sed hanc potestatem tibi quadantenus impartiam, ut quod tu meis claribus acceptis solveris super terram apud homines, solutum sit et in coelis apud deum. Contra quod tu in terris alligaris, alligatum sit et in coelis. Comprobabit enim deus tuum iudicium, ab ipsius spiritu profectum. . . .

3) Par. 16, 13 ff., p 6f.: convenit enim, ut illic primus sit autoritate, qui primus est fidei professione et charitate.

4) Ibid.: Haec saxa, tuae professionis, superstruam ecclesiam meam. . . . In seiner Ausgabe des Hilarius hat Erasmus ohne Not auch den Kirchenvater in diesem Sinne gedeutet, zum Mißfallen seiner späteren Herausgeber, Migne L 9, 1009 f., Anm. Auch bei Faber finden wir eine freie Auslegung des Felsens und der Schlüssel, S. 158. Vgl. dagegen Thomas, der die Freiheit der Römischen Kirche von ketzerischer Befleckung auf ihren petrinischen Charakter zurückführt, A. a. O., S. 155 a.

5) Ibid.: Ab hoc non est quod quisquam sibi metuat, modo Petrus sit, hoc est tui similis . . .

6) Vgl. zum folgenden Par. 26, 26 ff., x 8 ff. Wir begnügen uns mit Hervorhebung des Charakteristischen. Zur dogmengeschichtlichen Stellung der Abendmahlslehre des Erasmus, auch über sein Verhältnis zu den schweizerischen Reformatoren siehe Lezius, S. 43 ff. 60 f., und neuerdings noch eingehender W. Köhler, Luther und Zwingli I (1924), bes. S. 49 ff. 137 ff.

dem gleichen Kelch zum Ausdruck kommt. Beherrschend aber ist der Gedanke, daß Jesus das sacrosanctum symbolum mortis suae eingesetzt habe, um das Gedächtnis seines heilbringenden Todes nicht in Vergessenheit geraten zu lassen¹. Der Bericht des Matthäus wird in der Paraphrase durch stillschweigende Ergänzung aus den neutestamentlichen Parallelstellen erweitert. Erasmus nimmt an, daß Jesus selbst als erster aus dem Becher getrunken habe, welchen er den Seinen reichte². Auch an eine Teilnahme des Judas hat er gedacht³.

IV.

Die Frage nach Buße, Taufe, Schlüsselamt und Abendmahl führt über die Lehre Jesu hinaus zur evangelischen Geschichte. Die Aufmerksamkeit des Auslegers nimmt ihr gegenüber merklich ab. Doch ist sie für Erasmus nicht bedeutungslos. Das zeigt sich schon darin, daß der himmlische Lehrer von allen anderen unterschieden wird⁴. Seine einzigartige Verkündigung fordert als Korrelat die Bestätigung durch das Wunder. Erasmus nimmt in der Durchführung dieses Gedankens die Gesichtspunkte der ältesten apologetischen Tradition wieder auf, die er wohl vor allem dem Studium der griechischen Väter verdankt. Das eigentümliche Interesse, das hier dem Wundergeschehen zukommt, bestimmt die ganze Darstellung, vom ersten Anfang der evangelischen Geschichte bis zu ihrem Ende, von der geheimnisvollen Geburt Jesu bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Viele Einzelvorgänge rücken erst dadurch ins rechte Licht, daß sie als „occasio miraculi“ verstanden werden, oder auch auf ein übernatürliches Geschehen hinweisen, mit dem sie nach göttlichem Plane im Zusammenhang stehen. So sieht Erasmus gleich die Nöte des Joseph an. Sie sollen das Zeugnis für den geist-

1) Par. 26, 26 ff., x 8 ff.

2) A. a. O., γ: praebibit at porrexit illis dicens: . . . bibite. . . Der gleiche Gedanke findet sich bei Chrysostomus, hier zugleich mit einer Erklärung der Absicht Jesu. M. 58, S. 739: *ἐν ᾧ οὐκ ἔστι καὶ τότε παραχθῆσαι, πρῶτος αὐτὸς τοῦτο ἐποίησεν, ἐνάγων αὐτοὺς ἀταράχως εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν μυστηρίων.*

3) A. a. O., γβ: Hier widerspricht von den Vätern, so viel ich sehe, nur Hilarius a. a. O., S. 1065. Hieronymus, S. 194 ff., schweigt, betont aber, wie auch Erasmus, die Barmherzigkeit Christi, der dem Verräter bis zuletzt Gelegenheit zur Buße gibt.

4) Vgl. oben S. 26 und S. 34.

gewirkten irdischen Anfang Christi verstärken¹. Die wunderbaren Vorgänge bei der Geburt sprechen für sich selbst. Besonderen Nachdruck erhält dann wieder die himmlische Bestätigung Jesu bei seiner Taufe². Was die übrigen Wunder mehr mittelbar zeigen, offenbart sie in unwidersprechlicher Klarheit. Der Vorgang am Jordan wird deshalb so ausführlich wie möglich erzählt³. Jesus betet zu seinem Vater. Er selbst begehrt vor aller Welt von ihm bezeugt zu werden. Während dann Johannes den Geist in Taubengestalt herabschweben sieht, hören alle Umstehenden die Stimme Gottes⁴. Ihrem Wortlaut in den Texten wird vom Ausleger noch das *ipsum audite* der Verklärungsgeschichte hinzugefügt. Wie die Anfänge des Lebens und Wirkens Jesu aber, so ist auch sein Ende durch einzigartige Wunder bezeichnet. Wenn der Herr die Jünger, die das Passahmahl für ihn bereiten sollen, an den geheimnisvollen Wasserträger weist, der ihnen in der Stadt begegnen wird, so will er damit den mystischen Charakter seines Handelns andeuten⁵. Sein Tod ist — anders als der Tod gewöhnlicher Menschen — ein freies Aufgeben des Geistes⁶. Auferstehung und Himmelfahrt erhöhen ihn wieder über alle Welt.

Neben den Wundern des bloßen irdischen Daseins Jesu aber steht die große Zahl seiner Taten Jesu an den Menschen, seine

1) Par. I, 18 ff., a 8: Auf die Zeugenschaft des Joseph legt unter den Vätern Hilarius, S. 921, später wiederhin Thomas, S. 14b, besonderen Wert.

2) Eine bis in die Einzelzüge hinein ähnliche Hervorhebung der Taufe Jesu, wie wir sie bei Erasmus finden, hat Chrysostomus M. 57, S. 11.

3) Erasmus ergänzt den Bericht des Matthäus stillschweigend aus Lukas und Johannes, während die karge Notiz des Markus einen Tadel erhält. Ann. 3, 16. Zur Sache siehe Par. 3, 13 ff., c 6.

4) A. a. O. Die Schlichtheit in der Wiedergabe der Erzählung fällt auf, wenn man Faber zum Vergleich heranzieht. Dieser knüpft an den Vätergedanken an, daß die Taufe Jesu die Taufe der Kirche geheiligt habe, und sucht vor allem ihren trinitarischen Charakter zu erweisen. Vgl. S. 24, z. St. Siehe übrigens auch Glossa ord., S. 77 ff.

5) Par. x 7 b. Für das Interesse des Erasmus an dieser Perikope zeugt, daß er sie aus Markus übernimmt. Seine Vorliebe für das Mysteriöse ist übrigens auch in seinem astrologischen Interesse zutage getreten.

6) In der Umschreibung von Matth. 27, 50 heißt es z 3: *Moxque, ut declararet sese sponte ponere animam suam, ubi spiritum suum patri commendasset, emissamagna voce et inclinato capite mortuus est.* Daß Erasmus an einen wunderbaren Vorgang denkt, legt der Vergleich mit den Vätern nahe. Bei Origenes findet sich der Gedanke noch nicht, wohl aber bei Chrysostomus M. 58, S. 776; ferner bei Hilarius, S. 1074 und Hieronymus, S. 212. Später wieder bei Bernhard v. Cl., Migne L. 183, S. 265 und Thomas, S. 270a.

Heilungen, seine Dämonenaustreibungen, seine Totenerweckungen. Sie stellen wiederum die unvergleichliche Autorität des göttlichen Lehrers ins Licht. Erasmus wehrt von ihrem Verständnis alles ab, was sie mit menschlicher Kunst vermitteln könnte¹. *θεραπεύειν* und *curare* erscheinen ihm als ungeeignete Bezeichnungen für die Wunder des Herrn; deshalb wird hier einmal die Vulgata gelobt, die mit gutem Griff *sanare* eingesetzt hat². Die Einzelauslegung zeigt überall die Absicht, das Übernatürliche im Handeln Jesu zu unterstreichen. An sich belanglose Nebenzüge erfahren deshalb wiederholt eine gekünstelte und gezwungene Deutung. Jesus sorgt selbst dafür, daß seine Wunder den Menschen in die Augen fallen. Sogar hinter dem Verbot seine Taten auszurufen sucht Erasmus den Hintergedanken an eine desto eifrigere Verbreitung! Er merkt nicht, wie sehr er sich hier mit der Grundhaltung Jesu in Widerspruch setzt, die in der Ablehnung der jüdischen Zeichenforderung zum Ausdruck kommt³.

Hören wir aber so, wie die göttliche Macht Jesu vor aller Welt offenbar gemacht wurde, so ist dabei doch stets Wert gelegt auf das innere Vorhältnis zu ihr, d. h. auf den Glauben. Wir bekommen eine Reihe von beachtenswerten Äußerungen über ihn. Jesus zieht die Blicke der Menschen auf sich, nicht um sie bei seiner Größe festzuhalten, sondern um ihr Vertrauen wachzurufen. Nur deshalb nötigt er das blutflüssige Weib ihr Geheimnis preiszugeben; die Menge soll an ihr lernen, was ein festes Vertrauen vermag und vor allem der schwankende Iairus soll aus seinen Zweifeln herausgerissen werden⁴. Die Ausdrücke, zu denen Eras-

¹) Rationale Fragestellungen bleiben fern; vgl. dagegen Erörterungen wie die des Lyra zu Matth. 14, 20 über den Vorgang der Vermehrung des Brotes in der Wüste a. a. O. 5, 256.

²) Ann. 4, 23. Hier scheint übrigens doch mit einem hebr. Original des Matthäus gerechnet zu sein (?).

³) Vgl. Par. 14, 19, o 4; ferner Par. 8, 32 ff., i 2; sowie Par. 9, 28, k; und Par. 8, 4, h 6; schließlich noch Par. i 8 b. (Der Schluß der Jairus-Geschichte ist aus Markus ergänzt.

⁴) Par. 9, 18 ff., i 7 b f: *mulier sola sibi conscia, cum videret se non latuisse Jesum, excusso pudore timens ac tremens procidit ad pedes Jesu et confessa est rem ut habebat omnem . . . haec Christus teste turba praedicari voluit, non ut pudefaceret mulierculam, aut sibi laudem apud homines vindicaret, sed ut hoc exemplo doceret omnes, quantum valeret firma fiducia, ac mulieris exemplo confirmaret fidem archisynagogi, quam intelligebat non nihil vacillare . . .*; Fabers Interesse wendet sich sofort der symbolischen Bedeutung des Vorgangs zu; vgl. oben S. 33. Auch Lyra hält die fides Mt. 9, 22 für keiner besonderen Deutung wert: *Patet littera a. a. O., S. 179.*

mus greift, um das Wesen der fides als fiducia¹ ins rechte Licht zu stellen, erheben sich gelegentlich bis zur Kühnheit. Dem Glauben ist die Erfüllung seines Verlangens schon in die Hand gelegt². Er entwindet dem Gottesmann seine Gabe³. Am Hauptmann von Kapernaum zeigt Jesus, daß für den Glauben weder Herkunft noch Verdienst als Voraussetzung verlangt sei⁴. Auch die Macht stellvertretenden Vertrauens sieht Erasmus in der evangelischen Geschichte wirksam⁵. Mit sichtlichem Interesse geht die Auslegung überall dem Verhältnis von Glaube und Heilung nach. Wie sich der Vater des mondsüchtigen Knaben erst mühsam zum Vertrauen durchringen muß, so verläßt auch der Dämon den Gequälten erst allmählich⁶. Ausführlich wird der Zweifel in seiner doppelten Bewegung am sinkenden Petrus geschildert⁷. Die Leute von Nazareth schieben mit ihrem Unglauben einen Riegel zwischen sich und den Herrn, dessen Macht zu helfen darum doch dieselbe bleibt⁸.

Mit der äußeren Heilung zielt Jesus zugleich auf die innere. Die Reinigung vom Aussatz und das Auftun blinder Augen sind Bilder, die unmittelbar auf das Größere hinweisen, das er zu bringen hat. Aber nicht nur Bilder. Erasmus entdeckt den tieferen Zusammenhang, der zwischen dem Wohltun Jesu und seiner Predigt besteht. Er sieht ihn in der Liebe, die der Herr den Menschen durch seine helfende Güte abgewinnt⁹. Wo sie erwacht,

¹) Das Korrelat zur fiducia ist bei Erasmus jedoch weniger die misericordia als die providentia dei.

²) A. a. O. Erasmus ergänzt aus Markus: Tu modo fidem habe puellam fore salvam, et erit salva. In te situm est, ut valeat filia.

³) Par. 13, Schluß, ergänzt aus Luk. 4, 27: sanatus est . . . solus Naaman Syrus cuius fides a propheta miraculum velut extorsit.

⁴) Par. 8, 5 ff., h 7 f. Vgl. hier wieder Lyra, der einzig an der Frage Interesse hat, ob Jesus bei seiner Allwissenheit sich überhaupt wundern könne. Sagt er daß er in Israel den Glauben nicht fand, den der Fremde ihm bezeugte, so ist nur das Volk gemeint, nicht etwa die Jünger. S. 159 f.

⁵) Par. 9, 52 f., kb.

⁶) Par. 17, 14 ff., q 2 b: Ut aegre credebatur pater, ita aegre sanatus est filius. Erasmus scheint an Übergänge der Besessenheit vom Geistigen ins Körperliche gedacht zu haben. q 3 heißt es noch: tenax erat mali vis, et iam multo tempore versum erat in naturam.

⁷) Par. 1, 28 ff.

⁸) Par. 13, 58, ob. Erasmus läßt sich auch hier die ausführlichere Markus-Parallele nicht entgehen.

⁹) Siehe auch die treffende Unterscheidung der miracula Christi als beneficia von den praestigiae der Magier. Op. V, 98.

wird das Herz wie von selbst für Größeres empfänglich¹. Es gilt Jesus schon etwas, daß die Menge überhaupt aufhorcht, wenn sie auch das Evangelium noch nicht versteht². Durch fortschreitende Erziehung sucht er sie an sich zu fesseln. Wenn er sich nach einiger Zeit in die Einsamkeit zurückzieht, so will er prüfen, ob seine Anhänger ihm auch auf mühseligeren Pfaden folgen³. In lockender und wartender Geduld geht Jesus immer wieder dem Volke nach, Vorbild und Heiland zugleich, um es so zu seinem Ziele zu bringen⁴.

So zeigt das Christusbild des Erasmus trotz seiner schematischen Zeichnung und der aufgedeckten Mängel doch auch eine Reihe gewinnender Züge. Zu einem Eindringen in die innere Bewegung der evangelischen Geschichte dagegen kommt es nicht. Der Kampf, in dem Jesus steht, bleibt nach seiner eigentlichen Bedeutung und seiner religiösen Tiefe völlig verdeckt. Mit überraschender Oberflächlichkeit sind die Handelnden einander gegenübergestellt. Auf der einen Seite die Lichtgestalt des Herrn mit seinen stark idealisierten Jüngern — ihre Erwählung tritt gegenüber der Betonung ihrer menschlichen Vorzüge zurück; ihre Schwächen werden wiederholt retouchiert; auch der Täufer zweifelt nur zum Schein⁵ —, auf der anderen Seite die finstere Schar der Gegner, fast unterschiedslos behandelt: die neidischen Johannesjünger, die sich schon früh zu den Mördern Jesu gesellen, die Schriftgelehrten und Pharisäer, die allein von Eifersucht, Ehr-
liebe und Geiz getrieben werden, die auf die Zahlung der religiösen Abgaben dringen, nur um sie in die eigene Tasche zu

¹) Vgl. Par. 5, 1 ff., d 5: *miraculis praestruxit fidem sermoni incredibili* und Par. 8, 1 ff., h 5: *atque in his sanandis hoc ipsum agebatur per imaginem, quod per doctrinam agebat sanandis animi morbis. Utraque res alteri conciliabat fidem atque auctoritatem; libentius illi credimus quem amamus, et beneficiis conciliatur amor. Ac facile pondus apud nos habet illius oratio, quem conspiciamus in factis tam esse potentem.*

²) Par. 9, 35 ff., k 2 b: (*considerabat Jesus*) *populum rudem quidem esse et crassum, sed tamen esse sanabilem, quandoquidem in corpore sanandus simplici fiducia sequebatur ac dabat gloriam deo, et doctrinam evangelicam, tametsi nondum intelligeret, tamen non aversabatur.*

³) Par. 15, 29 ff.

⁴) Das Beispiel und die Milde Jesu werden von Erasmus stark unterstrichen, doch finden sich die sonst so einflußreichen eigentümlichen Gedanken der *Imitatio Christi* und der Bernhardinischen Mystik bei ihm nicht.

⁵) Par. 4, 18 ff. (d 3); 13, 18 (n 4); 19, 25 (r 6 f.); 19, 10 ff. (r 3 b); 11, 1 ff. (l 4 f.).

stecken, für die alles Religiöse überhaupt nur Vorwand und Maske ist¹. Der durchgehende Gegensatz gegen das jüdische Volk erscheint wie in der altkirchlichen Auslegung geradezu als exegetisches Prinzip². Gewaltsame, rhetorische Kontrastierung muß überall den Mangel an wirklicher Einsicht verdecken. Vor allem die Wiedergabe der Passionsgeschichte läßt so ein unbefriedigtes Gefühl beim Leser zurück.

Am ehesten noch scheint mir Erasmus in der Art, wie er die Messiasfrage durch die evangelische Geschichte hindurch verfolgt, über seine Vorgänger hinausgekommen zu sein. Jedenfalls hat sie ihn bei seiner Exegese besonders beschäftigt. Zunächst im Zusammenhang mit seinem historischen Hauptanliegen, dem Erweis der überirdischen Autorität Jesu. Wir sahen, daß ihre öffentliche Kundmachung als der tragende Pfeiler seines Wirkens herausgehoben wurde. Der Reihe der hierhin gehörigen Ereignisse aber steht eine andere gegenüber. Jesus selbst schweigt über seine Herkunft, besonders vor seinen Feinden. Vor allem hütet er sein Geheimnis in der Versuchung. Der Satan soll vor dem Rätsel der Niedrigkeit des Sohnes Gottes solange zweifelnd und ratlos stehen, bis seine Herrschaft zusammengebrochen ist³. Offener ist Jesus vor dem Volk. Mit der Deutung der Eliasverheißung des Meleachi auf den Täufer bezeugt er selbst seine Messianität⁴. Die ahnende Frage des Volkes, ob er nicht der Sohn Davids sei, und die abwehrende Verleumdung der Pharisäer finden wiederum eine unzweideutige Antwort⁵. Daneben aber

¹ Par. 9, 14 (i 5 b f.); 12, 14 (m 3 b); 22, 15 ff. (t 3), (t 7); 23, 23 (u 2 b); 23, 18 (u 2); 7, 1 ff. (g 5 b).

² Vgl. Op. V, 95 f.

³ Par. 4, 1 ff., c 7: Das Motiv der Verheimlichung der Inkarnation des Sohnes Gottes vor dem Teufel ist in der Evangeliendeutung uralte. Hieron. benutzt es schon zur Begründung der Jungfrauen-Geburt Jesu. Doch hat er selbst seine Erklärung wieder von Ignatius. Vgl. S. 73 zu Matth. 1, 18. Zu unserer Stellung vgl. besonders Chrysostomus 57, S. 210 und Thomas, S. 38 b ff., aber auch Bernhard, M. 183, S. 268. Der Gedanke spielt noch bei Luther eine Rolle. Ich erinnere nur an die bekannte Liedstelle „Gar heimlich führt er sein Gewalt . . . den Teufel wollt er fangen“.

⁴ Iohannes ille est, quem Malachias, sub Eliae nomine . . . venturum esse praedixit, antequam veniret Messias. Hunc igitur si recipitis, credite jam adesse Messiam tot saeculis expectatum, vidistis illius vitam, audistis testimonium . . . zu 11, 14. Par. 1 6 f.

⁵ Par. 12, 22 ff., m 4 b ff. Faber verwischt die Situation, indem er sofort von einem Bekenntnis des Volkes spricht — a. a. O., S. 117. — Vgl. auch Thomas,

steht der Befehl, von ihm zu schweigen, mit der Absicht die Gegner nicht noch mehr aufzubringen¹. Auch nach dem Petrusbekenntnis müssen die Jünger das Geheimnis des Meisters bewahren bis zum Kreuz. Ihre Predigt bei der ersten Aussendung war Bußpredigt, nicht Christuspredigt². Jesus will zuerst durch sein Todesopfer seine vollkommene Menschheit erweisen. Danach soll die Auferstehung seine Gottheit enthüllen³. Aber auch die Niedrigkeit Jesu wird zum Beweis für die Göttlichkeit seiner Sache⁴. Er weist die schmeichelnde Bewunderung des Jünglings zurück, um ihn desto eher auf seine verborgene Größe stoßen zu lassen⁵. Selbst den Gegnern bringt er bis zuletzt sein Geheimnis nahe, wenn auch verhüllt. Er überführt sie in den letzten Streitgesprächen im Tempel, zunächst weil sie ihm sein Menschenrecht, ihre Liebe, vorenthalten haben, um dann mit seiner Rätselfrage an den Christusnamen zu rühren⁶. Mit sicherem Gefühl erkennt die Auslegung ferner in der Antwort Jesu an den Hohenpriester einen der entscheidenden Höhepunkte der evangelischen Geschichte. Während sich der Herr bei seinem Eintritt in Jerusalem nur erst als Prophet verehren ließ und seinen künftigen Glanz bloß durch den feierlichen Aufzug andeutete⁷, geht es vor

S. 119a: Unde turbae confitebantur . . . Erasmus ist in der Umschreibung der Antwort sogar zurückhaltender, m 5f.: Quod si res ipsa clamitet me non praesidio daemonis, sed virtute dei pellere daemones, dubitare non debetis amplius, quin advenit ille filius David et regnum dei . . .

1) Par. 12, 14 ff., m 4.

2) Op. V, 87 B.

3) Par. 16, 20, p 6b: Haec locutus Jesus praecepit discipulis suis, ut hanc magnificam de se opinionem adhuc apud se servarent, neque cuiquam ceterorum aperirent, quod ipse esset Messias. Prius enim erat peragendum sacrificium crucis et declaranda naturae humanae veritas. Deinde per resurrectionem et spiritum sanctum declaranda divinitas.

4) Vgl. hierzu Op. V, 97 D ff.

5) Par. 19, 16, r 5. Erasmus liest auch bei Matthäus *διδάσκαλε ἀγαθέ*, und läßt dieser Anrede die Abweisung entsprechen: Adolescens bonum appellabat Jesum, blandimento captans illius benevolentiam, cum tamen nihil aliud esse suspicaretur illum quam purum hominem, quamquam ceteris praecminentem . . . u. w. u. v 17: Jesus igitur excitans adolescentem, ut magnificentius de ipso sentiat . . ., respondit . . . Zu den zwei Naturen des Jesus der Evangelien vgl. neben Anm. 3 u. 6 noch Op. V, 91 ff.

6) Par. 22, 34 ff., t 6b: cum illi tantum interrogassent de summo mandato, cuius observationem sibi falso arrogabant, ultro adiecit et secundum de diligendo proximo. Nondum enim suspicabantur Christum esse deum. Certe proximum ac bene meritum negare non poterant . . . u. w. u. proposuit et illis vicissim quaestionem, obscure quidem et per aenigma subindicans . . . sibi non solim esse naturam humanam . . . verum etiam divinam. . .

7) Par. 21, 1 ff., s 5 b.

dem Hohen Rat offen um seine Messianität. Hier ist kein Ausweichen mehr möglich, das Bekenntnis ist trotz seiner schlichten Form unmißverständlich. Der Mensch aber, der göttliche Ehrung für sich in Anspruch nimmt, wird als Lästler zum Tode verdammt¹. Das Leiden Jesu, sein Zagen in Gethsemane und sein Dürsten am Kreuz zeigen ihn, wie schon angedeutet, vor allem als wahren Menschen². Aber auch der Opfergedanke kommt deutlich zur Aussprache. Um seinetwillen wird immer wieder die Unschuld Jesu unterstrichen³. Die Spekulation bleibt jedoch auch hier fern⁴. Am dritten Tage ersteht Christus wieder aus dem

1) Par. 26, 59 ff., y 5 f.: Ait illi: Adiuro te per deum vivum, ut dicas nobis, an tu sis Christus, filius dei. Erat hoc insidiosum problema pontificis impii. Si negasset se filium dei, exclamasset: cur igitur tibi sumis, quod non es? Si affirmasset, calumniaturus erat blasphemiam. Si obticisset adiuratus, visus fuisset contemnere deum et autoritatem summi sacerdotis . . . Jesus tamen veluti deferens honori quem gerebat . . . respondit: Tu dixisti. Sic confitens esse se quod erat, ut tamen vitaret arrogantiae notam . . . u. w. u.: princeps sacerdotum . . . locutus est blasphemiam, usurpat sibi divinos honores, cum sit homo . . . Quid vobis videtur? Illi responderunt: Commeruit mortem. Bei den Vätern erscheint die Zuspitzung der letzten Ereignisse abgeschwächt. Der Einzug gilt ihnen als Einzug des Königs: Die Antwort an den Hohenpriester ist lediglich ein Bestehen auf dem schon früher Gesagten. Vgl. Chrysostomus 58, 754 f.: *τίνας δὲ ἐνεκεν καὶ ὁ Χριστὸς οὕτως ἀπεκρίνατο; Πᾶσαν αὐτῶν ἀναγρὼν ἀπολογίαν, ὅτι μέχρις ἐσχάτης ἡμέρας ἐδίδασκεν, ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ Χριστός*. Treffend stellt Origenes die Frage des Hohenpriesters mit der des Satans Matth. 4: Si tu es filius dei und dem Petrus-Bekenntnis Matth. 16 zusammen. Migne G 13, S. 1758.

2) Wieviel Erasmus an diesem Punkte lag, zeigt sein Streit mit Faber über Hebr. 2, 7; Op. IX, 17 ff.; vgl. auch V, 1265 ff. die Disputatio de taedio et pavore Christi.

3) Wir begegnen der Deutung des Kreuzestodes als Opfer nicht nur in der Erläuterung des Abendmahles (vgl. oben S. 47 f.), wo sie ja schwer zu umgehen ist. Vielmehr steht auch die ganze Erzählung in Kap. 27 bei Erasmus unter dem gleichen Gesichtspunkt. Vgl. u. a. zu v 19; hier heißt es vom Eintreten der Frau des Statthalters für Jesus y 8 b: Nec hoc temere accidit, sed dispensatione divina, ne quis esset, unde non habaret testimonium innocentiae suae Jesus. Illud enim magnopere referebat, ut constaret omnibus mortem eam nobis redimendis fuisse gratis impensam.

4) Die zuletzt mitgeteilten Beobachtungen sind ein weiterer Beleg dafür, daß Erasmus an der einzigartigen religiösen Bedeutung Christi festhält. Er würde gewiß nicht das kirchliche Verständnis der Passion auch da geltend gemacht haben, wo der Text selbst keinen Anlaß dazu gibt, wenn er es nicht im wesentlichen geteilt hätte. Wir sahen bereits, wie fern es ihm liegt, das Jesusbild der Evangelien seines supranaturalen Charakters zu entkleiden. Was er ablehnt und scheut, ist das tiefere, spekulative Eindringen in die göttlichen Geheimnisse. Er steht vor ihnen wie vor einem uferlosen Meer, dessen Erforschung es zuletzt doch zu nichts weiter bringt als zu einem Streit ewig unzulänglicher Meinungen. Es ist keine eigene, neue Überzeugung, was er der völlig andersartigen Gewißheit der Reformatoren gegenüberzustellen hat, sondern nur das Überlegenheitsgefühl einer klugen Resignation: „Mögen Zwingli und Bucer den Geist besitzen, Erasmus seinerseits ist nichts als ein Mensch, er kann die Sprache des Geistes nicht vernehmen.“ (Op. X, 1594 A,

Grabe. Fortan ist seine Gottheit der Ausgangspunkt der apostolischen Verkündigung¹.

Schauen wir zurück, so sollen zum Schluß nicht noch einmal die konkreten Einzelergebnisse unsere Untersuchung nebeneinander gestellt werden; nur einige allgemeinere Folgerungen aus dem, was wir gefunden haben, seien mir noch gestattet. Eins wird auf Grund des Vorausgegangenen deutlich geworden sein: Die eingangs erwähnten Sätze von der erasmischen Entdeckung des ursprünglichen Evangeliums Jesu und der Bergpredigt im Gegensatz zum paulinisch-kirchlichen System bewähren sich an seiner Matthäus-Interpretation nicht. Erst die Reformatoren haben mit der Erneuerung des Paulinismus auch der Bergpredigt wieder einen tieferen Sinn abgewonnen². Erasmus gibt, wie wir gezeigt haben, mit der Geschichte und den tieferen Beweggründen des Handelns Jesu auch seine Verkündigung — und zwar ihren sittlichen Gehalt nicht minder als ihren religiösen — nur unvollkommen und an entscheidenden Punkten verzerrt wieder. Während er sich

vgl. Huizinga a. a. O., S. 188). So sucht er beharrlich bei dem zu bleiben, was sich in leicht faßlichen und praktisch brauchbaren Sätzen wiedergeben läßt. Von hier aus ist letztlich auch sein überwiegendes Interesse für die menschliche Natur Jesu zu verstehen. Nicht der Gedanke der allgemeinen Humanität, sondern das Humane in der Bibel, in Christus, im Christentum, wird ihm zur befreienden Entdeckung, mit der er Raum gefunden zu haben glaubt für seinen eigenen Geist und für seine reformatorische Arbeit. In der erwähnten Streitschrift gegen Faber finden sich u. a. die bezeichnenden Sätze: „Tibi placet Christi sublimitatem attollere laudibus, alii fortassis magis cordi est, in humilitatis assumptae contemplatione versari: et tamen difficile dictu sit, utrius studium magis pium sit, hoc fortasse fuerit interim salubrius . . .“ und „illa magnitudinis (scil. Christi) admiratio potius ad futuram vitam pertin(et) . . .“ Op. IX, 32 E. Hiernach ist die neue Erasmusdarstellung J. B. Pineaus (Erasme, sa pensée religieuse, Paris 1924) zu berichtigen, der im Heiligtum des Erasmus Christus mit den übrigen Helden des Altertums ähnlich vereint glaubt wie bei jenem alten römischen Kaiser (a. a. O., S. 131). An derselben Stelle findet sich der Satz: „Il (scil. Ér.) dégage le christianisme de tout élément surnaturel“. Vgl. weiter a. a. O., S. 117/118, Anm. 96. Aber auch die bekannte — vorsichtiger — These Diltheys, daß Christus bei Erasmus „als Gesandter und Prophet Gottes in Vergleichbarkeit zu anderen Personen ähnlicher Art“ stehe, wodurch gleichzeitig ein Angriffspunkt für die historische Kritik des christlichen Lehrgehaltes gewonnen sei, beurteilt den Standpunkt des Erasmus m. E. schon zu sehr von der späteren, durch neuartige Faktoren beeinflussten geistesgeschichtlichen Entwicklung her (Vgl. Dilthey, Ges. Schriften II, S. 130).

1) Siehe oben S. 54, Anm. 3.

2) Einzelbelege hierfür habe ich, gleichfalls unter exegetischen Gesichtspunkten, in meiner Dissertation gegeben: „Die Auslegung der Bergpredigt bei Calvin“, unvollständig gedruckt bei Ebering, Berlin 1927). Die Bahn für die gegenwärtige Forschung hat hier vor allem Karl Holl gewiesen durch seine hervorragende Studie über den „Neubau der Sittlichkeit“ bei Luther (a. a. O., S. 131—244).

von der kirchlichen Lehre und Gesetzgebung weithin zu lösen verstand, müht er sich vergebens, das antike Erbe der Tugendethik und des Eudämonismus, das dem Humanismus mit dem Katholizismus gemeinsam war, mit dem in den Evangelien ausgesprochenen Willen Jesu auszugleichen. Je stärker er sich durch seinen unmittelbaren Verkehr mit der alten Welt ihre Ideale angeeignet hatte, desto schwieriger mußte sein theologisches Unternehmen werden. Sein Erfolg bleibt selbst hinter der Leistung der Scholastik eher zurück, als daß er sie überböte, so Wesentliches gerade Erasmus zur Bloßstellung und Korrektur ihrer Schwächen beigetragen hat. Er ist an dem Versuch gescheitert, Unvereinbares zu vereinen. An der Aufrichtigkeit seiner Bemühungen dürfen wir trotz seines Schillerns und Schwankens nicht zweifeln. Die transzendente Grundlage des Christentums bleibt unangetastet durch ihn. Was Erasmus mied, waren einzig die Tiefen und Untiefen der theologischen Spekulation. Vielleicht stand hinter seiner merkwürdigen Scheu vor systematischen Auseinandersetzungen eine verborgene Ahnung von der schließlichen Undurchführbarkeit seines Lebenszieles, der Hereinnahme dessen, was er an der Antike bewunderte und liebte, in das Christentum. So wurde er fast zwangsläufig bei der Oberfläche der Probleme festgehalten. Er war groß als Philologe, als Psychologe und als Stilist; das hat uns auch unsere Untersuchung gezeigt. Als Theologe hat er bei seinem ungeheuren Einfluß durch das beharrliche Ausweichen vor letzten Lösungen die christliche Position vielleicht mehr geschwächt als irgendeiner seiner Zeitgenossen. So macht er in der Tat der Säkularisierung des modernen Geistes Bahn. Vorweggenommen hat er sie nicht. Es führt eine gerade Linie von ihm hinüber — nicht zum rationalen Autonomismus oder gar zum naturalistischen Weltbild — aber wohl zur theologischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Ihre Träger haben unter veränderten Bedingungen die Doppelhaltung des Erasmus merkwürdig wiederholt. Es ist kein Zufall, daß gerade seine theologischen Schriften bei ihnen noch einmal eine Auferstehung feiern ¹.

¹) Vgl. u. a. die reichen und wertvollen Nachweise für die Schweiz in Wernles dreibändigem Werk über den „Schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert“, 1923 ff. passim.

Calvin und die Libertiner

Von **Wilhelm Niesel**, Elberfeld

Diesem Gegenstande hat Karl Müller (Tübingen) in dieser Zeitschrift, N. F. III, 1922, S. 83—129, eine umfassende Untersuchung gewidmet. Schon in der Überschrift hat er dadurch, daß er das Wort Libertiner zwischen Anführungsstriche setzte, das Ergebnis seiner Arbeit angedeutet. Wie Jaujard¹ kommt er nach einer allerdings viel gründlicheren Durchdringung des gesamten Stoffes zu dem Schlusse, Calvin habe sich ein ganz falsches Bild von den sogenannten Libertinern gemacht, durch das bis auf den heutigen Tag ihr wahres Wesen verdeckt worden sei. In Wirklichkeit seien diese Leute weder sittliche Libertiner noch Pantheisten gewesen (a. a. O., S. 85. 128; Jaujard, S. 49—51), sondern sie hätten eine quietistische Mystik in der Art der „Deutschen Theologie“ vertreten (S. 106), hätten zum Kreise der Königin von Navarra gehört und seien so mit Le Fèvre, Brignonnet und G. Roussel in eine Reihe zu stellen (S. 122; Jaujard, S. 59 f.). Daher sei es „an der Zeit, die ganze Legende über die Sekte zu den Toten zu legen“ (S. 129).

Wie war es aber möglich, daß ein Mann wie Calvin seine Gegner so falsch verstanden und geschildert hat? Jaujard hat darauf einfach geantwortet, Calvins Darstellung der Libertiner beruhe auf Übertreibung (S. 57 f.). Demgegenüber hat sich K. Müller um eine wirkliche Lösung dieser nicht zu umgehenden Frage bemüht und in einem besonderen Abschnitte seiner Arbeit einen ansprechenden Erklärungsversuch gemacht. Danach soll Calvin seine eigentliche Kenntnis der Libertiner zwei Niederländern verdanken, die im Jahre 1544 mit Greuelnachrichten über das Wirken der Sekte in ihren Gemeinden und mit der Bitte um Hilfe unter anderem auch nach Genf kamen. Die Schriften der Libertiner,

¹) G. Jaujard, *Essai sur les Libertins spirituels de Genève d'après de nouveaux documents*. Thèse prés. à la Fac. de Théol. protest. de Paris. Paris 1890.

welche sie mitbrachten, habe er unter dem Eindrucke ihres mündlichen Berichtes gelesen und so sei er unter diesem Einfluß der beiden Niederländer zu einer falschen Anschauung vom Wesen der verklagten Sekte gekommen (S. 122—129, besonders S. 128).

I.

Gegen diesen Erklärungsversuch erhebt sich folgendes Bedenken. Ehe Calvin gegen die Libertiner schrieb, gab er eine Streitschrift gegen die Täufer heraus. Schon in diesem Traktat, den er einige Tage vor dem 25. März 1544 niederzuschreiben begonnen hat¹, schildert er am Anfange kurz und scharf ablehnend die Libertiner, um sie von den Wiedertäufern, mit denen er sich im folgenden beschäftigen will, deutlich zu unterscheiden². Daß auf die Darstellung, die Calvin dort gibt, jene beiden Niederländer einen persönlichen Einfluß ausgeübt haben, ist aber so gut wie ausgeschlossen; denn es ist nach K. Müllers eigener Ansicht höchst unwahrscheinlich, daß diese beiden Männer, die Anfang März nach Straßburg gekommen waren, damals ihre Reise auch nach Lausanne und Genf fortgesetzt haben. Sondern es ist anzunehmen, daß sie diese Städte auf einer zweiten Reise im Spätsommer desselben Jahres besucht haben (S. 124). Zu diesem Zeitpunkt war die Schrift gegen die Täufer aber schon gedruckt³. Man kann also nicht einmal annehmen, daß Calvin seine Ausführungen über die Libertiner nachträglich in diese Streitschrift eingeschoben hat. Es könnten ihm bei der Niederschrift nur die Briefe der Niederländer vorgelegen haben, die ihm Poullain am 9. März 1544 aus Straßburg zuschickte (Herminj. IX, S. 180; CR. XI, S. 684). Aber es ist unsicher, ob diese Schreiben Eingehenderes über die Libertiner enthielten; denn erst am 26. Mai sandte Poullain Schriften der Sekte, die von jenen Niederländern

¹) Calvin an Farel: Herminjard, Correspondance des réformateurs IX, S. 187 CR. XI, S. 689 (die Bandzahl wird immer nach der besonderen Zählung der Werke Calvins innerhalb des Corpus Reformatorum zitiert).

²) Brieve instruction contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes, CR. VII, S. 53—55.

³) Am 31. Mai 1544 schreibt Calvin an Farel, daß die Schrift längst druckfertig sei (Herminjard IX, S. 267; CR. XI, S. 722). Die Vorrede trägt als Datum den 1. Juni (CR. VII, S. 52). Am 5. September kennt Viret bereits das gedruckte Buch (Herminj. IX, S. 329; CR. XI, S. 747).

nach Straßburg gebracht worden waren, an Calvin mit der besonderen Bitte, den dortigen Gemeinden gegen diese Gefahr zu helfen (Herminj. IX, S. 247; CR. XI, S. 712).

Durch diesen Sachverhalt wird jener Versuch, das angeblich falsche Urteil Calvins über die Libertiner zu erklären, eigentlich schon unmöglich gemacht. Sicher hinfällig wird er durch eine andere Tatsache. Calvin hat sich nicht erst 1545 in seiner Schrift „Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituelz“ (CR. VII, S. 149 ff.) ausführlich über diese Sekte geäußert¹. Er hat sie bereits in seiner Institutio von 1539 bekämpft. In längeren Ausführungen wendet er sich dort nicht nur gegen die Stellung, welche die Libertiner der Heiligen Schrift gegenüber einnehmen², und gegen ihre Lehre von der Wiedergeburt des Menschen³, sondern gerade auch schon gegen ihre Anschauung von der Allwirksamkeit Gottes⁴, die dann in der Kampfschrift von 1545 so scharf angegriffen wird. Ferner hat Calvin die Meinung der Sekte über die Engel und den Teufel schon 1543 abgelehnt, als er damals dieses Lehrstück seiner

1) Vgl. dagegen K. Müller a. a. O., S. 85.

2) Vgl. diesen Abschnitt der Institutio (Calvini Opera selecta, vol. III, 1928, p. 81, 36—85, 3) mit cap. 9 von „Contre la secte des Libertins“ (CR. VII, S. 173—176). Der Stoff dieses Kapitels ist zum großen Teile der Institutio entnommen. Die Übereinstimmung geht mitunter bis auf die Worte.

3) Vgl. dieses Stück der Institutio (CR. I, S. 350, 49—351, 54 = CR. II, S. 443, 54—445, 3) mit „Contre la secte des Lib.“, cap. 18 (CR. VII, S. 200 ff.). In diesem Abschnitte der Institutio bezeichnet Calvin seine Gegner zwar als „Anabaptistae quidam“, während er sie an den anderen Stellen „vertiginosi quidam“ (Op. sel. III, S. 81, 38), „ἐνδοξαίστες“ (ebd. S. 84, 32), „inquieti homines“ (ebd. S. 161, 6; 170, 19), „stulti homines“ (ebd. S. 206, 33 f.), „insani isti“ (ebd. S. 207, 24) nennt, und wir wissen auch, daß Calvin mit Täufern über die Lehre von der Wiedergeburt gestritten hat (Herminj. VI, S. 192; CR. XI, S. 25; Calvin an Farel am 27. Febr. 1540 über den Täufer Hermann). Aber die in der Institutio und in der Streitschrift von 1545 bekämpften Anschauungen von der Wiedergeburt sind einander so ähnlich, daß Calvin aller Wahrscheinlichkeit nach in beiden Schriften denselben Gegner im Auge hat. Daß er die Libertiner „Anabaptistae quidam“ nennt, spricht nicht dagegen. Calvin hat noch 1544 in seinem Traktat gegen die Täufer die Libertiner für einen besonderen Zweig der Täuferbewegung gehalten (CR. VII, S. 53 f.).

4) Op. sel. III, S. 206, 1—214, 1. Die libertinische Lehre wird dort dargestellt: S. 206, 1—29. 207, 37—209, 5. Vgl. damit cap. 13—16 der Streitschrift Calvins (CR. VII, S. 183—198). Zu Op. sel. III, S. 206, 7 vgl. besonders CR. VII, S. 243, 34 f. u. 245 f. — Wieder findet sich in der Streitschrift ganz ähnlicher Stoff wie in der Institutio; vgl. nur Op. sel. III, S. 210, 14—212, 24 mit CR. VII, S. 187, 29—189, 45. Als Beleg für wörtliche Berührung vgl. Op. sel. III, S. 208, 28—36 mit CR. VII, S. 190, 26—34.

Institutio einfügte¹. Damit wird es ganz gewiß, daß Calvins Auffassung von den Libertinern nicht erst 1544 durch den Einfluß jener beiden Niederländer entstanden ist. Wenn nicht schon früher, so war sie für ihn spätestens im Herbst 1538 im wesentlichen fertig und abgeschlossen; denn zu diesem Zeitpunkte hatte er die zweite Institutio, die ein Jahr später endlich gedruckt erschienen ist, ungefähr vollendet (Op. sel. III, S. XII, 1 ff.). Als er sich genötigt sah, im Herbst 1544 eine besondere Streitschrift gegen die Sekte zu verfassen², hat er das benutzt und weiter ausgeführt, was er in der Institutio gegen sie gesagt hatte.

II.

Dieser Tatbestand, der von der Forschung bisher nicht beachtet worden ist, zeigt aber nicht nur, daß der Versuch K. Müllers, zu erklären, wie Calvin zu einem falschen Urteil über die Libertiner gekommen ist, auf unrichtigen Voraussetzungen beruht; sondern von dort aus stellen sich jetzt auch Bedenken ein gegen das eigentliche Ergebnis seiner Untersuchung, daß nämlich Calvin diese seine Gegner mißverstanden habe.

1. Es ist kein Grund mehr vorhanden, anzunehmen, daß Calvins Meinung über die Libertiner in überstürzter Weise durch den aufgeregten Bericht von Augen- und Ohrenzeugen gebildet worden ist. — 2. Calvins Angabe, daß er lange mit der Herausgabe einer Streitschrift gewartet habe³, stimmt: nämlich mindestens sechs Jahre, von Herbst 1538 bis um die gleiche Zeit im Jahre 1544. Aber er hat schon vor 1538 von der Sekte gewußt. Ihren Hauptführer Quintin hat er bereits vor 1534 in Paris persön-

1) Vgl. Op. sel. III, S. 161, 6—162, 10. 169, 18—21 mit „Contre la secte“, cap. 11, CR. VII, S. 179, 33—35, wo Calvin auf eine ausführliche Polemik verzichtet (s. ebd. S. 180, 3 f.).

Vgl. Op. sel. III, S. 169, 21—170, 22 mit „Contre la secte“, cap. 12, CR. VII, S. 181, 9—23. 181, 41—182, 23.

Calvins Äußerung in der Streitschrift von 1545, daß er mit seiner Polemik bis jetzt gewartet habe (CR. VII, S. 162, 35—163, 6), bezieht sich also nur auf das „les monstrer au doigt“ (ebd. S. 162, 50) in einer besonderen Schrift. Er hat die Libertiner schon in der Institutio von 1539 bekämpft, aber eben ohne sie mit Namen zu nennen.

2) Vgl. Virets Brief an Gwalther vom 5. Sept. 1544: Herminj. IX, S. 329; CR. XI, S. 747. Am 21. Januar 1545 schreibt Viret an Bullinger, daß das Buch in Genf bereits erschienen ist (CR. XII, S. 22).

3) Siehe oben den Schlußabsatz von Anm. 1.

lich kennengelernt¹. Diese lange Zeit hat ihm zur endgültigen Urteilsbildung zur Verfügung gestanden. — 3. Calvin hat damit gerechnet, daß man ihm den Vorwurf machen werde, er beschuldige die Libertiner fälschlicherweise². Seine Urteilsbildung hat er also der Selbstbeobachtung unterzogen. — 4. Trotz allem ist Calvins Anschauung von der Sekte die ganzen Jahre hindurch die gleiche geblieben. Er urteilt 1544/45 noch ebenso wie 1538/39. — 5. Es ist bedenklich, bei der Frage nach dem Wesen der Libertiner zu großes Gewicht auf die Schriften zu legen, die Calvin in seiner Streitschrift ganz oder im Auszuge wiedergibt. Das Schreiben des Pocque³ und die beiden anderen Abhandlungen⁴ sind ihm wahrscheinlich soeben durch jene niederländischen Brüder in die Hände gekommen⁵, und da er auf ihren Bericht hin gegen die Sekte schreibt, um den dortigen bedrängten Gemeinden zu helfen, führt er gerade diese im Augenblick wichtigen Schriften an.

Daß sie nicht die Quelle für Calvins Kenntnis der Libertiner darstellen, haben wir durch den Hinweis auf die oben angeführten polemischen Stücke der *Institutio* von 1539 bewiesen. Aber auch schon aus der Streitschrift allein ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß Calvin noch andere Zeugnisse libertinischer Lehre gekannt hat, die uns nicht zur Verfügung stehen. So wird z. B. die Schriftlehre der Sekte in den dort von Calvin angeführten Schriften gar nicht behandelt. Auch der wichtige Begriff „cuidr“⁶ hat in ihnen keine genügende Grundlage. Er war Calvin schon bekannt⁷ und ist somit ein Hinweis auf andere libertinische Quellen⁸. Wenn darunter solche von literarischer Art gewesen sind — und das ist doch sehr wahrscheinlich —, dann sind die wichtigsten von ihnen, die in Frage kommen, in der Zeit vor dem Herbst 1538 entstanden, da Calvin in seiner Streitschrift im wesentlichen ja nur den Stoff der damals abgeschlossenen und ein Jahr später erschienenen *Institutio* ausgebreitet hat.

1) CR. VII, S. 160, 12.

2) Ebd. S. 156, 8—14; vgl. auch S. 163, 1—5.

3) Cap. 23, CR. VII, S. 226 ff.

4) Cap. 24, CR. VII, S. 242 ff.

5) Herminj. IX, S. 247; CR. XI, S. 712; vgl. K. Müller a. a. O., S. 101.

6) Vgl. ebd. S. 98 f.; S. 106, Anm. 1.

7) Vgl. z. B. CR. VII, S. 198.

8) Vgl. K. Müller a. a. O., S. 106, Anm. 1, unten.

Die literarischen Zeugnisse, auf Grund derer Calvin höchst wahrscheinlich sein Urteil über die Libertiner gefällt hat, stehen uns also nicht mehr zur Verfügung, wohl aber Zeugnisse anderer Art, und sie sind der Beachtung wohl wert, wenn man die Frage nach dem Wesen dieser Sekte aufwirft. Wir meinen die kleinen Geschichten und Äußerungen, die Calvin von den Libertinern mitzuteilen weiß. Was er von Quintin erzählt¹, hat er zum Teil selbst erlebt, und so stammt wohl auch das andere aus der Zeit, als er in Paris mit diesem Haupte der Sekte zusammentraf. Auch ein Erlebnis schildert er, das Estienne de la Forge mit einem Libertiner gehabt hat². Calvin wird von ihm selbst darüber unterrichtet worden sein. An der Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen und Mitteilungen zu zweifeln, besteht jetzt kein Anlaß mehr. Jene niederländischen Brüder, die 1544 nach Genf kamen, haben mit ihnen sicher nichts zu tun³. Es handelt sich um Erinnerungen Calvins an die erste persönliche Begegnung mit den Libertinern in Paris.

6. Da K. Müller demgegenüber die Meinung hatte, Calvin habe sich sein Urteil über die Libertiner unter dem Einflusse jener niederländischen Brüder gebildet und zwar auf Grund der Schriften der Sekte, die er in seiner Streitschrift aufführt, so kommt er bei der Führung des Beweises, daß Calvin die Libertiner mißverstanden habe, zu einer unrichtigen Konstruktion. Er sagt, Calvin habe aus dem Schreiben des Pocque, das er in seiner Streitschrift wiedergibt, fälschlicherweise herausgelesen, daß dieser Mann behaupte, Gott schaffe auf Grund seiner Allwirksamkeit alles, das Gute und auch das Böse. Gegen diese Unterstellung habe sich dann jener uns mit Namen nicht bekannte libertinische Barfüßer aus Rouen gewandt. Daraufhin habe Calvin auch diesen in seiner „Epistre contre un certain Cordelier“ (CR. VII, S. 341 ff.) angegriffen und der Barfüßer habe sich mit seiner Schrift „Bouclier de défense“ verteidigt, deren Widerlegung Calvin seinem Freunde Farel über-

¹ CR. VII, S. 199, 35—41. 19—22; S. 173, 40—45 (S. 158, 7—12); S. 183, 50—184, 14; S. 211, 10—12.

² Ebd. S. 185, 3—37. Auch S. 160, 18—24 wird derselbe Estienne als Bürge genannt. — Noch zwei andere Mitteilungen solcher Art macht Calvin; S. 199, 45—48; S. 201, 20—26.

³ Vgl. K. Müller a. a. O., S. 128, Anm. 3.

ließ, der zu diesem Zwecke den Traktat „Le glaive de la parole veritable contre le Bouclier de defense“ schrieb. So sei der unberechtigte Vorwurf, den Calvin dem Pocque gemacht habe, der Anlaß dafür geworden, daß die ganze Auseinandersetzung sich notwendigerweise immer mehr um die eine Frage der Allwirksamkeit Gottes gedreht habe. Tatsächlich bekämen wir so aber nur einen kleinen Ausschnitt aus den Anschauungen der Libertiner zu sehen, nicht etwa das Wesentlichste ihres Lehrsystems¹.

Dazu ist jetzt folgendes zu bemerken: Wenn Calvin auch die libertinische Lehre von der Allwirksamkeit Gottes in dem Schreiben des Pocque zu finden meinte, so hat er seine Kenntnis davon doch nicht erst aus diesem Schriftstück gewonnen. Wir haben gesehen, daß er diese Meinung der Libertiner schon in seiner *Institutio* von 1539 bekämpft, also mehrere Jahre vor dem Augenblicke, wo ihm das Schreiben des Pocque in die Hände kam. Diese Tatsache macht es nun zum anderen höchst fraglich, ob diese Lehre wirklich nur ein kleiner Ausschnitt aus dem libertinischen Lehrsysteme ist, ob also auch jener Barfüßer aus Rouen nur deshalb sich fast ausschließlich mit der Frage der Allwirksamkeit Gottes beschäftigt, weil Calvin den Pocque wegen dieser Lehre angegriffen hat.

III.

Läßt sich jetzt aber etwas positiv zum Problem der Libertiner sagen?

I. Wenn Calvin zum erstenmal in seiner *Institutio* von 1539 diese Sekte bekämpft, so bedeutet dies, daß er sich gegen den Niederländer Quintin und dessen Begleiter Bertrand de Moulins wendet; denn von dem Vlaamen Coppin, den er für den Begründer der Sekte hält, hat er kaum Näheres gewußt, von Claude Perseval ist ihm nicht mehr als der Name bekannt, und Antoine Pocque ist erst später in seinen Gesichtskreis getreten².

¹) Vgl. K. Müller a. a. O., S. 113f.

²) Was Calvin über die genannten Männer mitzuteilen weiß, steht CR. VII, S. 159f. („Contre la secte des Libertins, cap. 4“). — Nach K. Müller a. a. O., S. 117 ist Calvin mit Pocque 1542 oder 1543 bekannt geworden, und nach S. 126 sollen die beiden Männer sich 1543 in Genf kennen gelernt haben. Calvin macht zwei Zeitangaben. Erstens sagt er von Pocque: „lequel aussi i'ay congneu depuis trois ans“ (CR. VII, S. 160), und zum andern soll der Genfer Besuch dieses Mannes

Suchen wir nun nach den Unterlagen, auf Grund derer Calvin sich mit Quintin auseinandersetzt, so stehen uns, wie wir gesehen haben, keinerlei literarische Zeugnisse mehr zur Verfügung, sondern nur mündliche Äußerungen Quintins, die Calvin aus eigener Erinnerung später in seiner Streitschrift von 1545 mitgeteilt hat¹. Tatsächlich beziehen sich die polemischen Abschnitte der *Institutio* von 1539 auf Anschauungen, die in den uns überlieferten Aussprüchen Quintins zum Ausdruck kommen.

Der eine Abschnitt ist gegen Enthusiasten gerichtet, die jede Lektüre der Schrift verwerfen, weil nach ihrer Meinung wirkliche Belehrung nur vom Geiste unmittelbar zu empfangen ist². Dazu paßt es, wenn Calvin uns mitteilt, daß Quintin den Aposteln Spottnamen beigelegt habe: „en appellant S. Paul, pot cassé: saint Jean, iosne sottelet, en son picard: saint Pierre renieur de Dieu: saint Matthieu usurier“³. Diese Äußerung setzt zweifellos einen Glauben an verschiedene Zeitalter der Welt voraus. Quintin schätzt die Apostel darum so gering, weil sie noch nicht in dem Zeitalter der Vollendung lebten, in dem er selber zu stehen meint.

Wichtig für die Frage nach dem Wesen der Libertiner ist aber erst der andere Abschnitt der *Institutio*, der sich gegen Leute wendet, die behaupten, daß einerseits die Zukunft eines Menschen allein durch Gott gestaltet werde ohne Mitwirkung dieses Menschen selbst und daß anderseits die Vergangenheit eines Menschen nicht auf seinen eigenen Taten, sondern allein auf der Tat Gottes beruhe⁴. Diese Lehre, die Gott also auch zum Urheber des Bösen macht, hat nach der Mitteilung Calvins Quintin vertreten. Dieser sei eines Tages in einer Straße gewesen, wo man gerade jemand erschlagen hatte, und als ein zufällig herbeikommender Evange-

„environ deux ans“ zurückliegen (ebd. S. 163). Wenn man nun beachtet, daß Calvin seine Streitschrift, in der diese Angaben stehen, im Herbst 1544 verfaßt hat (s. oben S. 61, Anm. 2), so läßt sich kaum annehmen, daß der Genfer Besuch in das Jahr 1543 fällt. Pocque ist nach Calvins Angabe 1542 in Genf gewesen. Merkwürdig bleibt dann immer noch, daß Calvin zwei verschiedene Zeitspannen nennt. Sollte die erste Zeitangabe etwa besagen, daß Calvin den Pocque schon 1541 kurz vor seiner Abreise aus Straßburg flüchtig kennen gelernt hat?

¹ Siehe oben S. 63, Anm. 1 f. ² Calvini Op. sel. III, S. 81, 36—85, 3.

³ „Contre la secte des Libertins“, cap. 9, CR. VII, S. 173; vgl. ebd. cap. 3, S. 158.

⁴ Op. sel. III, S. 206, 1—214, 1.

lischer nach dem Täter gefragt habe, sei Quintins Antwort gewesen: „Puy que tu le veu savoir: cha esté my.“ Zu dem Erstaunten habe er weiter gesagt: „Che ne suis-ie mye: chet Dieu.“ Als der andere gefragt habe, wie man Gott Verbrechen zur Last legen könne, die er selbst bestraft wissen wolle, habe er erwidert: „Ouy, chet ty, chet my, chet Dieu. Car che que ty ou my foisons, chet Dieu qui le foit: et che que Dieu foit, nous le foisons, pourche qu'il est en nous“¹. Man wird sich fragen, ob der Erzählungsrahmen, der die Worte Quintins einfaßt, in dieser besonderen Art Geschichtlichkeit beanspruchen darf. Wie es damit auch stehe, den Worten selbst, die der von Calvin in der *Institutio* bekämpften Anschauung so gut entsprechen, wird man diese Geschichtlichkeit nicht absprechen können, zumal uns dieselbe Auffassung von der Allwirksamkeit Gottes noch einmal bezeugt wird in dem Berichte über eine Begegnung, die der Märtyrer Estienne de la Forge mit einem Libertiner gehabt hat². Haben wir zuerst gesehen, daß Quintin sich derart des göttlichen Geistes teilhaftig weiß, daß er sogar die Apostel gering schätzt, so erfahren wir aus den soeben angeführten Worten, daß Gott trotzdem in allen Menschen sein und wirken soll.

Worin sieht Quintin dann aber den Unterschied zwischen einem Libertiner und einem anderen Menschen, der nicht zur Sekte gehört? Darauf finden wir die Antwort in der libertinischen Lehre von der Wiedergeburt. Calvin wendet sich in der *Institutio* von 1539 gegen die Ansicht, die Wiedergeburt bestehe in der Rückkehr des Menschen in den paradiesischen Urstand, der als Stand der Unschuld darin sein Wesen habe, daß der Mensch sich ganz der Leitung des Geistes anvertraue, ohne über die Möglichkeit der Sünde zu reflektieren³. Dieselbe Meinung steht hinter zwei Aussprüchen, die Calvin zwar nicht ausdrücklich dem Quintin zuschreibt, die aber sicherlich von ihm herrühren, da sie dieselbe Mundart aufweisen wie die anderen Worte Quintins. Wenn einer sich Gewissensbisse mache, so sage man zu ihm: „O Adam, tu

1) „Contre la secte des Lib.“, cap. 13, CR. VII, S. 184. 2) Ebd. S. 185.

3) „Tolle, inquit, vanam formidinem; spiritus nihil tibi mali imperabit, modo secure et intrepide illius actioni te permittas.“ „Tale, inquit, discrimen [sc. boni et mali] est ex maledictione veteris Adae, a qua nos per Christum exempti sumus“ (CR. I, S. 351 = II, S. 444).

y voy encoire. L'anchien homme n'et nyen encoire cruchifié en ty.“ „Tu sens encoire le gou de la pumme. Vuarde bien que che morcheau ne t'estranle le gosié.“¹ Die Sünde des alten Menschen ist also die Sünde Adams, die in dem voir, in dem discernere inter bonum et malum und in der damit verbundenen Eigenwilligkeit und Eigentätigkeit besteht. Die Erneuerung des Menschen bedeutet für Quintin, daß der Mensch diese Betonung seines Selbst aufgibt und wieder wie Adam vor dem Falle unmittelbar der Führung des Geistes folgt, der in ihm ist. Der göttliche Geist wirkt nach der Meinung Quintins in jedem Menschen. Der Libertiner gibt sich ihm wie Adam im Paradiese ganz hin. Die anderen Menschen dagegen stehen nicht in dieser Unmittelbarkeit, sondern meinen, sich selbst leiten zu müssen.

Aber nun sehen wir aus den oben S. 66, Anm. 3, angeführten Äußerungen der Libertiner, die sich in der Institutio finden, daß Christus für die Erneuerung des Menschen eine Bedeutung hat. Calvin überliefert uns einen Ausspruch Quintins, der auf Christus Bezug nimmt. Er habe es erlebt, wie ein Schwerkranker ausgerufen habe: „Helas! mon Dieu, que ie sens de mal, ayde moy“, und Quintin daraufhin gesagt habe: „Vore dia? est che bien parlé chela? de dire que Christ se porte ma? tou le ma n'est y mye passé en luy? n'est y mye en le gloire de sen pere? est che là tou che que vous avez aprin?“² So pflege sich Quintin auch aufzuregen, wenn man ihn selbst frage, wie es ihm gehe: „Comment, dict-il, Jesus-Christ se peut il mal porter?“² Es besteht also nach Quintin eine Identität zwischen Christus und jedem einzelnen Menschen; denn — so werden wir nach der Anschauung Quintins vom Geiste sagen dürfen — in Christus ist derselbe göttliche Geist gewesen wie in den anderen Menschen. Nun ist in Christus das Übel und natürlich auch die Sünde vergangen, weil er nicht sein Selbst betont, sondern sich ganz dem göttlichen Geiste hingegen hat. Der neue Adam ist in Christus Wirklichkeit geworden, und so besteht für jeden Menschen, da er ja den Geist in sich hat, die Möglichkeit, ebenso ein neuer

1) „Contre la secte des Lib.“, cap. 18, CR. VII, S. 201.

2) Ebd. cap. 17, S. 199.

Adam zu werden. Die Bedeutung Christi dürfte für Quintin tatsächlich, wie Calvin meint¹, darin liegen, daß er an sich dargestellt hat, auf welchem Wege man zur Vollkommenheit gelangt².

Nach dem, was wir so erfahren, hat Quintin einen Spiritualismus vertreten, der pantheistische Voraussetzungen hat. Daß er auf Grund dieser Lehre einen sittlichen Libertinismus gepredigt habe, läßt sich aus seinen wenigen uns überlieferten Worten, auch aus den oben S. 66f. angeführten, an sich nicht schließen. In der Institutio von 1539 hat Calvin diesen Vorwurf dem Quintin auch nicht ausdrücklich gemacht. Desgleichen weist er in der Streitschrift von 1545 zunächst nur auf die Folgerungen hin, die aus der Lehre Quintins für das sittliche Leben gezogen werden können³. An einer späteren Stelle der Schrift geht er dann allerdings weiter⁴, und in der Schrift gegen den Barfüßer von Rouen behauptet er mit Berufung auf die Zeugenschaft der ganzen Stadt Tournay, daß Quintin dort hingerichtet worden sei, weil er zu sittlicher Zügellosigkeit aufgefordert habe⁵. Wenn man nur auf das blickt, was Calvin uns von Quintin mitteilt, so wird es wesentlich von der Wertung dieser einen Nachricht abhängen, was man von der Ethik Quintins hält.

Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß Quintin wegen seines Spiritualismus nicht mit der römischen Kirche zu brechen brauchte. War seine Lehre auch gegen die der Kirche, so konnte

¹) Ebd. S. 198f.

²) Unsere Interpretation richtet sich nach dem, was wir bisher als Lehre Quintins aufzuzeigen versucht haben, und nach folgender Mitteilung Calvins: „ilz [les Libertins] le [Jesus Christ] composent de l'Esprit de Dieu qui est en nous tous, et de ce qu'ilz appellent cuider ou le monde. . . . A fin qu'on ne pense que ie Jesus Christ n'estoit pas mort en la croix, mais le cuider seulement“ (a. a. O., S. 198; Müller a. a. O., S. 106 unten). Christus besteht also aus dem göttlichen Geiste und dem „cuider ou le monde“. Unter diesem Zweiten haben wir die selbstbetonte Verfassung des Menschen zu verstehen, aber sicherlich auch das Fleisch, aus dem diese verkehrte innere Einstellung hervorgeht; denn wenn nach der Behauptung jener Leute am Kreuze nur das „cuider“ stirbt, dann heißt das doch: alles, was nicht göttlicher Geist an Christus ist. Christus und Geist sind daher letztlich dasselbe. — Die Anschauung, daß Christus nur eine Bedeutung als Vorbild hat, steht im Spiritualismus der damaligen Zeit nicht vereinzelt da. Sie findet sich z. B. bei Karlstadt. Siehe H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt II, S. 69f.

³) Cap. 13, CR. VII, S. 186.

⁴) Cap. 18, S. 200ff.

⁵) „Epistre contre un certain cordelier“, CR. VII, S. 361f.

er ihr doch im Rahmen der Kirche heimlich leben und, wie Calvin berichtet, sogar mit Gewinn an den kirchlichen Einrichtungen Anteil nehmen¹.

2. Für die Frage nach der Richtigkeit dessen, was wir so durch Calvin über Quintin erfahren, ist es nicht unwichtig, daß wir nicht nur von Calvin etwas über die Sekte Quintins hören. In einem Briefe vom 5. Juli 1538, also noch bevor Calvin seine zweite Institutio fertig niedergeschrieben hatte, spricht Butzer zu der Königin von Navarra über gefährliche Leute in Frankreich, die er ganz ähnlich schildert wie Calvin den Quintin und seine Anhänger. Gerade auch den sittlichen Libertinismus dieser Menschen hebt er hervor². Wollte man nun behaupten, daß Calvins Mitteilungen über Quintin nicht zuverlässig sind und wir durch sie ein falsches Bild von der Lehre des Mannes erhalten, dann müßte man seine Zuflucht zu der Annahme nehmen, daß auch Butzer die Sekte Quintins ebenso unrichtig beurteilt hat wie Calvin.

Außerdem besitzen wir aus dem Jahre 1534 einen Brief des Michael Carnovianus an Johann Heß in Breslau, in dem er von einer Reise berichtet, die er nach seinem Studium in Wittenberg im Jahre 1533 nach Westdeutschland, Frankreich und in die Niederlande unternommen habe, um zu sehen, wie Schwärmer und Papisten über die evangelische Lehre urteilten³. Ungefähr zu derselben Zeit hat ja Calvin den Quintin in Paris kennengelernt⁴, und so ist es für uns wichtig, wenn Carnovianus in seinem Briefe „homines longe perversiores et pertinaciores Anabaptistis“ schildert, die er auch in der Nähe von Paris angetroffen hat⁵; denn Calvin scheidet in seiner Schrift gegen die

¹) „De là vint que Quintin assistant une fois à la Messe solennelle d'un Cardinal, disoit qu'il veoit la gloire de Dieu“ (CR. VII, S. 211).

²) Herminj. V, S. 39 f.; CR. X, 2, S. 215 f. Auch K. Müller weist a. a. O., S. 118, Anm. 1, und S. 127 auf die große Ähnlichkeit zwischen diesen Leuten und den Libertinern hin; aber die damit für ihn gestellte Frage hat er nicht beantwortet.

³) Der Brief ist abgedruckt bei C. J. Cosack, Paulus Speratus Leben und Lieder, 1861, S. 404—410 und das für uns wichtige Stück auch bei J. Frederichs, De Secte der Loïsten of Antwerpsche Libertijnen (1525—1545), Gent und 'S-Gravenhage 1891 (= Hoogeschool van Gent. Werken van den practischen leergang van vaderlandsche geschiedenis van P. Fredericq. II), S. 59—61.

⁴) Siehe oben S. 62, Anm. 1.

⁵) Cosack, S. 408; Frederichs, S. 61.

Täufer in ähnlicher Weise von den Anabaptisten die schlimmeren Libertiner¹. Tatsächlich sind die Leute, die Carnovianus beschreibt, der Sekte Quintins, wie wir sie aus den Mitteilungen Calvins kennen, sehr ähnlich. Sie lehren, daß jeder Mensch den Heiligen Geist besitzt, und führen dafür Gen. 2, 7 an: „Inspiravit in faciem eius inspiraculum vitae.“ Auch auf Ps. 82, 6 berufen sie sich: „Dii estis, dixi ego, et filii altissimi omnes vos“. Der Geist, der mit Christus identisch ist, wirkt alles im Menschen, auch alle seine Taten. So gibt es keine Sünde; denn Gott bringt nichts Schlechtes hervor (Gen. 1, 31). Was am Menschen nicht Geist ist, hat letztlich gar keine Realität. Nur der göttliche Geist gelangt zur Auferstehung, alles andere geht endgültig zugrunde, wenn der Mensch stirbt (Pred. 3, 17—21; 1 Kor. 15, 50; Joh. 3, 13)². Wo Christus in diesen Gedanken einen notwendigen Platz hat, wird nicht recht deutlich. Er ist der Geist in uns, der den Willen des Vaters erfüllt und einst auferstehen wird; aber den göttlichen Geist haben eben alle Menschen von Geburt an in sich. Dieser Pantheismus wird durch die Christologie nicht beseitigt³.

Frederichs hat nun behauptet, daß Carnovianus dieselbe Sekte schildert, vor der schon Luther im Jahre 1525 die Antwerpener Christen gewarnt hat⁴, und wenn wir lesen, welche Irrlehre Luther in seinem Briefe aufdeckt, so finden wir tatsächlich eine große Verwandtschaft⁵. In dem „rumpel geyst“ aus Antwerpen, der diese Lehre vertreten hat und der persönlich bei Luther in Wittenberg gewesen ist⁶, meint Frederichs den Schieferdecker Eligius

1) CR. VII, S. 53 f.

2) Hierzu vgl. Calvins Mitteilung über die beiden, die in Valencienne hingerichtet wurden, oben S. 68, Anm. 2.

3) Der Bericht über die Lehre dieser Sekte steht bei Cosack, S. 407 f., und Frederichs, S. 60 f. 4) Frederichs a. a. O., S. XXII f.

5) „Eyn artickel ist, das er [der rumpel geyst] heilt, Eyn iglich mensch hat den heyligen geyst. Der ander, Der heylige geyst ist nichts anders denn unser vernunft und verstand. Der dritte, Eyn iglich mensch gleubt. Der vierde, Es ist keyne helle odder verdammis, sondern alleyne das fleysch wird verdampt. Der funfft, Eyn igliche seele wird das ewige leben haben. Der sechste, Die natur leret, das ich meynem nehesten thun solle, was ich myr will gethan haben, Solches wöllen ist der glaube. Der siebend, Das gesetz wird nicht verbrochen mit böser lust, so lange ich nicht bewillige der lust. Der achte, Wer den heyligen geyst nicht hat, der hat auch keyne sunde, Denn er hat keyne vernunft.“ WA. XVIII, S. 548, 34—549, 7; Frederichs, S. 6.

6) WA. XVIII, S. 549, 22 (Frederichs, S. 6); WA. Tischreden III, S. 16, 12—14; S. 17, 32—35.

Pruystinck, den Führer der nach ihm benannten Sekte der Loïsten, zu erkennen¹. Dieser Nachweis dürfte ihm gelungen sein, wenn der Name dieses Mannes auch erst in Dokumenten auftaucht, die sich auf das Jahr 1544 beziehen, in dem Pruystinck verbrannt wurde². Auf alle Fälle besteht zwischen der Lehre jenes Antwerpener „rumpel geystes“ und der des Pruystinck eine große Ähnlichkeit³. Nun hat aber Carnovianus die Sekte, die er in seinem Briefe schildert, nicht nur in Antwerpen angetroffen, sondern auch in der Umgegend von Paris, und ihre Irrlehre ist nicht allein der des Antwerpener „rumpel geystes“ verwandt, sondern, wie wir gesehen haben, ebenfalls der des Quintin. Wir beachten jetzt, daß Calvin selbst uns mitteilt, die Sekte der Libertiner habe verschiedene Zweige in Holland, Brabant, Flandern und anderen Gegenden Niederdeutschlands und sei in das französische Sprachgebiet durch die Arbeit des Vlaamen Coppin eingedrungen, der dann durch Quintin abgelöst worden sei⁴. Andererseits erfahren wir, daß die Sekte der Loïsten nicht nur in Antwerpen, sondern auch in Brabant und Flandern verbreitet gewesen ist⁵. So müssen wir annehmen, daß die spiritualistische Bewegung, die Coppin und dann Quintin in Frankreich hervorgerufen haben, ihren Ursprung in der Sekte hat, die uns schon 1525 in dem Briefe Luthers begegnet.

Auch die Loïsten sind Libertiner genannt worden und zwar „Libertini a carnis libertate, quam illorum doctrina permittere videtur“; aber in den Dokumenten findet sich kein Beweis dafür, daß sie zur sittlichen Zügellosigkeit aufgefordert haben⁶. Bei Quintin hätten wir schon mehr Grund, dergleichen anzunehmen; aber ein sicherer Beweis läßt sich nicht führen, wie wir oben S. 68 gesehen haben. So wird man besser den Namen Libertiner,

1) a. a. O., S. XIX ff.

2) Die Dokumente sind abgedruckt bei Frederichs, S. 20 ff. und S. 1—3.

3) Vgl. bei Frederichs besonders Beilage 17 (S. 21 f.), 22 (S. 26 f.) und 1 (S. 1—3).

4) „Contre la secte des Libertins“, cap. 4, CR. VII, S. 159 f.

5) Frederichs, S. I.

6) Vgl. hierzu die Auseinandersetzung zwischen N. Weiß einerseits und G. Molinier und J. Frederichs andererseits: La moralité des Libertins spirituels, im Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, 41 (1892), S. 502—504.

der kaum eine Selbstbezeichnung der Sekte ist¹, nicht mehr gebrauchen, und statt dessen den niederländischen Zweig der Sekte Loïsten nennen und den französischen Quintinisten². Als übergeordnete Bezeichnung eignet sich trefflich der Name Spiritualen, den die Sekte sich nach Calvins Angabe selbst beigelegt hat³. Denn alle diese Leute vertraten einen pantheistischen Spiritualismus, mag ihre Lehre hier und dort auch etwas verschieden ausgeprägt sein.

3. Aber Quintin ist nicht der einzige Vertreter dieses Spiritualismus, mit dem Calvin sich auseinandersetzen mußte. Etwa zehn Jahre, nachdem er diesen Führer der Sekte kennen gelernt hatte, trat Antoine Pocque in seinen Gesichtskreis und etwas später jener Barfüßer von Rouen. Zu dieser Zeit war Calvin sich bereits über das Wesen der Spiritualen klar. Hatten Pocque und der Barfüßer ihm Neues zu sagen, und hat er dieses vielleicht überhört? Von Pocque besitzen wir das eine Schreiben, das Calvin in seiner Streitschrift von 1545 abgedruckt hat⁴. Es weist recht unklare Stellen auf, deren Sinn sich nicht sicher feststellen läßt. Aber eins ist deutlich, wie für Quintin so ist auch für Pocque unsere Sünde die Sünde Adams. Vor dem Falle lebten die Menschen in der Unmittelbarkeit zu Gott und reflektierten nicht über sich selbst: „ilz ne veoyent point leur vouloir, et n'estoyent point vergougneux de leur humanité. Ilz ne veoyent point leur peché: mais quand ilz veoyent peché, il leur feut imputé à peché, et luy fut tout changé au contraire. Car le delice fut converty en labeur et misere, et la terre maudicte, et tout ce qu'elle produisoit. L'homme a esté tourné en vanité“⁵. Der

1) Vgl. dazu K. Müller a. a. O., S. 127 f. Außer an den dort S. 127, Anm. 4 genannten Stellen erscheint der Name Libertiner als Selbstbezeichnung noch in Calvins Traktat gegen die Täufer CR. VII, S. 53. — Es ist beachtenswert, daß sich der Name Libertiner in der Institutio von 1539 noch nicht findet. Vgl. oben S. 60, Anm. 3.

2) Dieser Name ist damals auch in Gebrauch gewesen. Vgl. Poullains Brief an Calvin vom 26. Mai 1544, Herminj. IX, S. 247, CR. XI, S. 712; Farels Brief an Calvin vom 2. Oktober 1544, Herminj. IX, S. 335, CR. XI, S. 751; „Contre la secte des Libertins“, CR. VII, S. 168. 225. Der Name Libertiner war so unbekannt, daß Calvin ihn durch den Hinweis auf den Namen Quintin erläutern mußte (ebd. S. 161).

3) „Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz.“ CR. VII, S. 145; vgl. auch CR. XX, S. 510.

4) CR. VII, S. 226—241; vgl. dazu K. Müller a. a. O., S. 90 ff.

5) CR. VII, S. 237 f.

Fall der ersten Menschen besteht in dem „voir peché“. Aus dieser Verfassung, aus dieser „vanité“, müssen die Menschen wieder heraus und hinein in die des „vouloir rien faire, mais nous laisser mener selon le vouloir de Dieu“¹. Aber ebenso wenig wie der Mensch über sich selbst reflektieren darf, so darf er auch den anderen nicht als solchen betrachten. Er soll nicht die Sünde des anderen sehen, seine „vanité“, sondern er soll ihn in Gott betrachten. „Car en Dieu n'habite point de peché: et toutesfois il fait toutes choses, et ce qu'il faict, tout est bon, et la science de l'homme est folle devant Dieu“². Wer den anderen in Gott sieht, der alles wirkt, der findet an ihm keine Sünde; denn Gott schafft nur Gutes. Die menschliche Weisheit vermag das zwar nicht zu begreifen; aber sie ist vor Gott Torheit. Daß diese Allwirksamkeit Gottes, die auch das schafft, was in unseren menschlichen Augen Sünde ist, im Gegensatz zu der Ansicht Quintins nach Pocque keine allgemeine ist, sondern sich nur auf die Gläubigen erstreckt, wird in dem Schreiben nirgends gesagt.

Von dem anderen neuen Gegner Calvins, dem Barfüßer, besitzen wir keine Schriften, obwohl er mehrere verfaßt hat³. Um ein Bild von seiner Lehre zu gewinnen, sind wir auf die Zitate angewiesen, die sich in den Streitschriften Calvins und Farels finden. K. Müller hat daraus bereits die Lehre dieses Mannes zu entwickeln versucht⁴. Welch große und bedenkliche Rolle die Lehre von der Allwirksamkeit Gottes darin spielt, geht gerade aus der wohlwollenden Darstellung K. Müllers hervor, und daß alle diese Ausführungen vom Barfüßer nur darum gemacht worden seien, um das Gebot einzuschärfen, daß man nicht über den anderen richten solle, läßt sich jetzt nicht mehr sagen⁵. Der Barfüßer hat sich nicht nur aus polemischen Gründen so eingehend über Gottes Allwirksamkeit geäußert, sondern darum, weil sie die Grundlage für die ganze Lehre der Spiritualen bildet.

Im übrigen hat schon Calvin gesehen, daß die Spiritualen eine weitverzweigte Erscheinung waren, und daß unter ihnen neben

¹) CR. VII, S. 237.

²) Ebd. S. 235.

³) Siehe bei K. Müller a. a. O., S. 89.

⁴) Ebd. S. 104 ff.

⁵) Vgl. ebd. S. 108—113.

radikalen Geistern auch gemäßigtere zu finden waren¹. Daß es in der Sekte verschiedene Ausprägungen der Lehre gab, will besonders bedacht sein, wenn man die von C. Schmidt veröffentlichten mystischen Traktate² und die in Paris gefundenen, von Jaujard in seiner Abhandlung ausgewerteten Schriften in sie einordnet. Die Frage, in welchem Verhältnis diese Traktate zu Quintin, Pocque und dem Barfüßer stehen, bedarf noch einer gründlichen Klärung³.

Die Absicht der vorliegenden Arbeit ist nicht, das Problem der spiritualistischen Bewegung in seiner ganzen Breite zu behandeln. Es sollte nur nachgewiesen werden, daß Calvin diese Sekte von Quintin her verstanden hat. Damit ist gezeigt worden, daß die Verhältnisse wesentlich anders liegen, als K. Müller gemeint hat, und daß es darum nicht angeht, einfach zu sagen, Calvin habe die Spiritualen falsch beurteilt und eine Legende über sie verbreitet. C. Schmidt, Jaujard und besonders K. Müller haben das Verdienst, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß die Libertiner Vertreter einer quietistischen Mystik waren. Aber wir müssen jetzt betonen, daß Calvin aller Wahrscheinlichkeit nach mit Recht die pantheistische Grundlage dieser Mystik aufgedeckt hat. Ob er berechtigt war, den Quintinisten vorzuwerfen, daß sie von ihren pantheistischen Voraussetzungen aus zu sittlicher Zügellosigkeit aufforderten, wagen wir nicht zu entscheiden, obwohl wir bei Butzer und Carnovianus dieselbe Beschuldigung der Spiritualen finden. Volles Licht wird in alle diese Probleme erst dann kommen, wenn einmal Schriften der Sekte wiedergefunden werden sollten, die vor dem Jahre 1538 entstanden sind.

¹) CR. VII, S. 159. 242 f.

²) *Traité mystiques écrits dans les années 1547 à 1549, publiés d'après le manuscrit original*. Bâle, Genève, Lyon, 1876. — In einem Aufsätze „Über den mystischen Quietismus zur Zeit Königs Franz I.“ neigte Schmidt der Annahme zu, daß Pocque oder Quintin diese Traktate verfaßt haben möchten (*Zeitschr. f. hist. Theol.*, 20 [1850], S. 24). Dabei übersah er freilich, daß Quintin im Jahre 1547 bereits verbrannt war (CR. VII, S. 361 f.). Es ist beachtenswert, daß Schmidt in einem Aufsatz: „Le mysticisme quietisme en France au debut de la réformation sous François Ier“, der den ersten in fast wörtlicher Übersetzung wiedergibt, an der betreffenden Stelle Quintin und Pocque als mögliche Verfasser der Traktate nicht mehr nennt (*Bulletin de la société de l'hist. du prot. fr.*, 6 [1858], S. 463).

³) Abgesehen von inhaltlichen Fragen sei nur daran erinnert, daß nach der bibliographischen Angabe Jaujards a. a. O., S. 7, auf einem der Traktate Genf(!) als Druckort angegeben ist.

Sammelarchiv oder Einzelarchiv für die Bestände der Pfarreien?

Von Dr. E. E. Becker, Darmstadt

Bei der Frankfurter Tagung der Gesellschaft für Kirchengeschichte wurde die Frage lebhaft besprochen, wie die Bestände der Pfarreien an Archivalien gesichert und der Forschung zugänglich gemacht werden sollen. Zwei Ansichten stehen einander gegenüber: Die eine will die Bestände der Pfarrarchive in großen Sammelarchiven der Landes- und Provinzialkirchen vereinigen, die andere will sie in den Pfarrorten belassen und die Sicherung und Verwertung auf andere Weise erreichen.

Die Pfarrarchive bergen Schätze, von denen bis vor kurzem kaum ein Mensch eine Ahnung hatte. Wie viel Licht können sie auf Fragen der großen kirchengeschichtlichen Forschung werfen. Es sei etwa an W. Diehls Forschungen zur Geschichte der Konfirmation erinnert. Ungeheuer wichtig sind diese Bestände in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, in der wir uns befinden und die noch mehr vor uns steht. Fast ungehoben sind die Werte an statistischem Stoff; nur in den Anfängen benutzt sind die meisten Pfarrarchive für die Familien-, die Heimat-, die Landesgeschichte.

Was spricht nun für die Zusammenfassung der Bestände in Sammelarchiven? Vor allem das Bedürfnis der Sicherung der Bestände. Diese sind oft unglaublich schlecht aufbewahrt. Auf Bodenkammern unmittelbar unter dem oft schadhafte Dach, der Vermoderung durch Nässe preisgegeben, willkommener Fraß für Mäuse, Würmer, Motten. Dazu sind die Pfarrhäuser vielfach Fachwerkhäuser, der Feuersgefahr ausgesetzt. So sind die Bestände aufs äußerste gefährdet. Für die Forschung aber sind sie so gut wie nicht vorhanden. Der Forscher weiß nichts von wertvollem Stoff für seine Arbeit, der vielleicht in unmittelbarer Nähe unerschlossen liegt; und wenn er davon weiß, vielleicht durch eine Bemerkung eines früheren Forschers, so ist es oft fast unmöglich, ein Stück zu erreichen. Daher der Ruf: Hinweg mit den Archivalien aus den Pfarrhäusern: in Sammelarchiven müssen sie vereinigt, geordnet, verzeichnet, für die Forschung bereitgestellt werden. Bei der Hauptversammlung wurde beantragt, dies Verfahren allen Kirchenregierungen zu empfehlen und für die Verwaltung der Sammelarchive Archivbeamte, mindestens im Nebenamte, zu fordern.

Was spricht nun gegen diese Forderung? Es sind Gründe rechtlicher, pfarramtlicher, wirtschaftlicher, aber auch wissenschaftlicher Art, die sich

einwenden lassen. Es gibt zunächst rechtlich kein Mittel, eine Gemeinde zu zwingen, ihre Bestände herauszugeben und, auch nur teilweise, einem Sammelarchiv anzuvertrauen. Die Denkmal- und Urkundenschutzgesetze können den Besitzer eines Archivs wohl zwingen für die Bestände zu sorgen, aber nicht, sich ihrer zu entäußern. Viele Gemeinden besitzen Stücke von hohem Wert. Sie werden sich weigern, sie aus der Hand zu geben. Mit manchen Urkunden hat es auch noch eine besondere Bewandnis. Sie haben Wert auch als rechtliche Beweisstücke, gerade bei den bevorstehenden Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, zwischen Kirchen- und bürgerlicher Gemeinde. Gerade da ist es wichtig, daß sie der Gemeinde zur Verfügung stehen, nicht etwa bei der Aufnahme in das Sammelarchiv vielleicht auf lange Zeit — bis die Bestände alle geordnet sind — verschwinden. Es gibt aber auch Rechtsstreitigkeiten zwischen Landeskirche und Einzelgemeinde; da ist es wirklich nicht angängig, daß die Gemeinde ihre Beweisstücke in die Hand des Gegners legen muß. Das wäre ein Fall, der im Rechtsleben einzig dastünde. Wenn aber nun nicht alle Pfarrarchive von dem Sammelarchiv erfaßt werden, hat die ganze Einrichtung wenig Wert mehr.

Der zweite Gegengrund gegen die Sammelarchive ist der pfarramtliche. Es gibt kein Mittel, durch das sich der Pfarrer besser über seine Gemeinde und seine Gemeindeglieder unterrichten kann, als sein Pfarrarchiv. Die Erbeigenschaften z. B. seiner Gemeindeglieder, die geschichtlichen Bedingungen des heutigen Zustandes liegen für ihn dort klar vor Augen. In der Seelsorge, im Jugendunterricht, beim Gemeindeabend wird er immer ein offenes Ohr für das finden, was er aus seinem Archiv entnommen hat. Die Wegnahme der Archive würde für viele Pfarrer eine Verarmung ihrer Tätigkeit bedeuten.

Auch wirtschaftliche Gründe stehen den Sammelarchiven entgegen. Alle unsere Kirchen durchleben Zeiten wirtschaftlicher Bedrängnis. Die Erbauung und Erhaltung neuzeitlich eingerichteter Archive wird aber sehr beträchtliche Mittel erfordern. Dazu kämen die Kosten der Verwaltung. Eine Verwaltung im Nebenamt ist ausgeschlossen. Man bedenke, daß die Bestände von 400—600 Pfarreien, meist ungeordnet, zusammenkommen würden. Sie müßten geordnet, verzeichnet, aufgestellt werden. Das erforderte für Jahre die volle Arbeitskraft eines erfahrenen ausgebildeten Archivars, auch eine Anzahl Hilfskräfte, die die niederen Arbeiten ausführen müßten. Wollte man aber daran sparen, dann blieben die Bestände auf Jahre, auf Jahrzehnte hinaus ungeordnet und unverzeichnet. Die Mißstände, um deretwillen man die Einrichtung begänne, würden verdoppelt und verdreifacht.

Ist dies schon ein Grund, um dessentwillen die Vertreter der Forschung sich gegen diesen Plan wenden müßten, so spricht noch mehr dagegen die Gefahr der Verarmung an Anregung zu wissenschaftlicher Forschung. Die kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen aller Länder und Provinzen

zeigen, daß diese über einen Stab angeregter Pfarrer verfügen, die sich mit Freude und Eifer mehr oder weniger geschickt der Erforschung der kirchlichen Vergangenheit widmen. Fast ausnahmslos sind sie erst allmählich in die Forschung hineingewachsen und haben fast alle ihre erste Anregung in ihren eigenen Pfarrarchiven gefunden. Von diesen aus haben sie weiter um sich gegriffen und sich vielfach zu beachtenswerter Höhe entwickelt. Ihre Arbeit hat wertvollen Stoff zutage gebracht, mit dem die große Forschung weiter arbeiten konnte. Das würde aufhören, wenn die Pfarrarchive den jungen Pfarrern entzogen wären. Man wende nicht ein, daß ja den Pfarrern das Recht zustehen würde, sich ihre Archive aus dem Sammelarchiv schicken zu lassen. Die meisten würden gar nicht daran denken, daß irgendwo in der Welt das Archiv ihrer Pfarrei aufgehoben sei; sie hätten nie den Reiz empfunden, den die Beschäftigung mit den Quellen bietet. Den Kirchen aber würde der Nachwuchs zur Erforschung ihrer Geschichte fehlen.

Es sind dies gewiß Gründe, deren Gewicht sich kaum jemand entziehen kann. Aber soll man nun untätig zusehen, wie fort und fort unersetzbare Stücke durch Nachlässigkeit zugrunde gehen; soll man wichtigsten Stoff dem Zufall überlassen, der sie einmal zutage fördert?

Es gibt einen Weg, die Bestände zu erhalten und der Forschung zugänglich zu machen, ohne sie ihrem Ursprungsort zu entziehen. Der Weg heißt: Zwang zur Sicherung, Ordnung, Verzeichnung der Bestände und dann Veröffentlichung der Verzeichnisse. Diesen Weg ist die Landeskirche des Volksstaates Hessen erfolgreich gegangen. Eine Verfügung des Großherzoglichen Oberkonsistoriums vom 31. März 1908 machte auf Grund des hessischen Denkmalschutzgesetzes den Kirchenvorständen die sorgfältige Aufbewahrung, Ordnung und Verzeichnung der Pfarrarchive zur Pflicht. Eine Reihe von wissenschaftlich vorgebildeten Urkundenpflegern unter dem Vorsitz des jetzigen Archivrats D. Herrmann überwachte die Ausführung. Die Ordnung und Verzeichnung geschah im allgemeinen durch die Ortspfarrrer selbst, in besonderen Fällen durch die Urkundenpfleger. Urkunden, die die Pfarrer nicht lesen konnten, wurden an D. Herrmann geschickt und von diesem verzeichnet. Die sämtlichen Verzeichnisse wurden in einem 1132 Seiten starken Band 1913 und 1920 veröffentlicht. Wegen der Einzelheiten, die für jeden von Wert sind, der sich mit diesen Fragen befaßt, sei auf die ausführliche Einleitung Herrmanns in dem erwähnten Verzeichnis hingewiesen (D. Fritz Herrmann, Inventare der evangelischen Pfarrarchive im Freistaat Hessen, Darmstadt 1920). Jede Pfarrei in Hessen hat also ihr geordnetes Archiv, über das ein gedrucktes Verzeichnis vorliegt. Die Kirchenvorstände haben nun die Pflicht, diese Bestände sorgfältig aufzubewahren und ihre Ordnung aufrecht zu erhalten. Für die Verleihung der Archivalien sind genaue Vorschriften erlassen, die einerseits die Er-

haltung der Bestände sichern, anderseits die Benutzung durch auswärtige Forscher gewährleisten.

Gewiß sind dadurch die Archive nicht unbedingt gesichert: immer wieder einmal kann durch Nachlässigkeit eines Pfarrers die Ordnung gestört werden, so daß ein Aktenstück unauffindbar und damit unbenutzbar wird. Allein — das kommt ja auch in großen, fachmännisch geleiteten Archiven vor.

Die Dauer der erfolgten Ordnung wird dadurch gesichert, daß bei den Kirchenvisitationen der Visitor auch das Archiv in seine Prüfung einbezieht. Man wird einwenden, daß dieser selbst nicht immer etwas von Archivwesen verstehen, die Urkunden nicht lesen könne usw. Aber das ist auch gar nicht nötig: es handelt sich ja nur um die rein äußerliche Feststellung, wo und wie die Archivalien untergebracht sind, und ob die Ordnung bewahrt ist; dies letztere aber läßt sich einfach feststellen, indem der Visitor an der Hand des gedruckten Verzeichnisses sich einige Stücke vorlegen läßt.

Noch immer stellt sich freilich bei den Visitationen — diese werden auch noch ergänzt durch besondere Visitationen der Urkundenpfleger — heraus, daß manchen Pfarrern das Verständnis für den Wert der ihnen anvertrauten Schätze abgeht. Dies Verständnis wird aber einerseits gefördert, wenn die Pfarrer bei den Visitationen sehen, daß auf ein geordnetes Archiv von der Behörde Wert gelegt wird, anderseits durch besondere Kurse, in denen die Kandidaten des Predigerseminars und freiwillig sich meldende Pfarrer in das Archivwesen, das Lesen und Behandeln von Urkunden und in die kirchengeschichtliche Forschung eingeführt werden.

So sind die Pfarrarchive in den Pfarrorten ebenso gut gesichert, als in den Sammelarchiven. Sie sind aber auch dort der Forschung mindestens so zugänglich, wie in einem Sammelarchiv. Durch die Verzeichnung kam z. B. in Hessen eine große Anzahl von Urkunden zutage, die bisher meist unbekannt geblieben waren (70 aus dem 14. Jahrhundert, 200 aus dem 15., 420 aus dem 16., im ganzen bis 1800 etwa 1740). Diese Bestände sind nun durch die Veröffentlichung der Verzeichnisse für die große Forschung bereit. Wie lange hätte es gedauert, um zu solchem Ergebnisse zu kommen, wenn man alle die Archive erst gesammelt und dann, womöglich im Nebenamt, geordnet und verzeichnet hätte. Und welcher Mittel hätte es dazu bedurft. Gewiß hat die hessische Landeskirche auch hierzu beträchtliche Mittel aufgewandt. Aber diese Aufwendung blieb doch im Rahmen des Erträglichen und entspricht wohl noch nicht einmal dem Gehalt, den ein hauptamtlicher Archivar in zwei Jahren hätte erhalten müssen.

Nur eine Gefahr ist bei dieser Regelung nicht behoben: die Feuergefahr. Es kann einmal ein ganzes Archiv durch einen Brand zerstört werden. Aber bekanntlich zählen die Pfarrhäuser bei den Versicherungen

zu den „bevorzugten Risiken“. In vielen Pfarreien werden ferner die Kirchenbücher und die besonders wichtigen Urkunden in feuersicheren Schränken aufbewahrt. So ist die Gefahr doch vielleicht nicht ganz so groß. Aber mag schließlich auch einmal im Lauf der Jahrhunderte ein Pfarrarchiv verbrennen! Die Vorzüge der Aufbewahrung am Ursprungsort sind so groß, daß man diese Gefahr dafür in Kauf nehmen muß. Eine unbedingte Gewähr gibt ja selbst die Aufbewahrung in Sammelarchiven nicht: Ein einziger Brand würde dann die gesamten Bestände einer Landeskirche vernichten. Daß dies nicht ein weithergeholter Gedanke ist, zeigt der Brand des Wiener Justizpalastes im Juli 1927, der das ganze Land Niederösterreich um die Kunde von seiner Vergangenheit brachte.

So muß die Frage: Sammelarchive oder Einzelarchive zugunsten der Einzelarchive beantwortet werden.

Literarische Berichte und Anzeigen¹

Augustin-Literatur

Von Hermann Dörries, Halle a. S.

Viktor Stegemann, Augustins Gottesstaat (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von E. Hoffmann und H. Rickert, Heft 15), 1928. II u. 79 S. Gr. 8°. 4.40 M. (J. C. B. Mohr, Tübingen.)

Augustinus, De Civitate Dei, ediderunt B. Dombart-A. Kalb. I, Lipsiae 1928. 10. — M. (B. G. Teubner.)

P. v. Sokolowski, Der hl. Augustin und die christliche Zivilisation. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswissenschaftliche Klasse. 4. Jahr, Heft 3), 1927. 48 S. 4 — M. (Niemeyer, Halle.)

Michael Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von F. Diekamp und R. Stepper, Heft 11), 1927. XXVI u. 432 S. 17.25 M. (Aschendorff, Münster i. W.)

Das Thema von Stegemanns Arbeit ist, von der besonderen christlichen Philosophie Augustins aus seine Geschichtsansicht zu verstehen, zu zeigen, wie Augustin auf Grund seiner neuen Metaphysik zum Schöpfer des christlichen Weltbildes geworden ist. Eine Schilderung seines Erkenntnisweges soll das System Augustins verdeutlichen, es sollen Erwählungsglaube und Gnadenlehre aus Augustins christlicher Lebensform und seinem Gottesbegriff abgeleitet werden. — Dieser erste Abschnitt ist am anfechtbarsten. Der Verfasser zeigt sich von Holl und wiederum von Reitzenstein und Zepf abhängig und übertreibt deren Sätze zum Teil noch. Das Verhältnis Augustins zum Neuplatonismus und zur kirchlichen Lehrautorität ist schwerlich richtig erfaßt. Die spekulative Ableitung der Erwählung als Konsequenz von Augustins Seelenlehre ist unmöglich. Die Auffassung des Sündengefühls (das Augustin übrigens nicht von Jugend an eignete, S. 7) als Zeitgebundenheit (ein Zwangszustand, in den wir uns nicht mehr hineindenken können! S. 79) verschließt ein wirkliches Verständnis der Gnadenlehre und damit des „augustinischen Systems“ von vornherein. Nur so begreift es sich, daß der Verfasser auf den Gedanken kommen kann, die Gnadenlehre von Philo herzuleiten (S. 28).

Der Hauptteil der Schrift geht den Anfängen der Civitas-Dei-Vorstellung bei Ambrosius, Origenes, Philo nach und analysiert die wichtigsten Begriffe des augustinischen Werkes mit Rücksicht auf Cicero. Der Verfasser folgt dem Gang von De Civitate Dei besonders in Buch 15—18, um die positive Bedeutung der civitas terrena für die civitas dei zu erweisen, wobei dann deren Gegensätzlichkeit (wie bei Leisegang) in den — neuplatonischen — Stufenaufbau von drei civitates aufgelöst erscheint, — schwerlich mit Recht. Nach allem finde ich den Wert des Buches in der Themastellung und in dem Aufzeigen weiterer Beziehungen zu Ambrosius, Cicero und Philo.

Augustins De Civitate Dei selbst liegt in Dombarts Ausgabe in der Bibliotheca Teubneriana in 4. Auflage vor. Sie will zwar im ganzen nur ein Abdruck

¹) Die Schriftleitung bittet, ihr Bemühen um möglichst umfassende Berichterstattung durch Einsendung von Büchern, Zeitschriften und Sonderdrucken an den Leopold Klotz Verlag, Gotha zu unterstützen.

der 3. Auflage sein, verzichtet aber nicht auf selbständige Handschriftenverwertung. Drei Berner Manuskripte sind kollationiert, die vier Münchener neu verglichen, das in Petersburg aufgefunden 10. Buch des Cod. Paris. 12214 (Corbeiensis) saec. VII/VIII (C) hier zuerst zu Rate gezogen, ohne freilich besondere Ausbeute zu liefern. Eine Beschreibung aller wichtigen Manuskripte ist der Ausgabe vorangestellt (aus der die Beobachtung mitgeteilt sei, daß die Mauriner neben C den Cod. Bernensis n. 12/13 saec. XI (B) benutzt haben). In Aussicht gestellt hat der Herausgeber, Indices nachfolgen zu lassen, was sehr dankenswert wäre.

In sehr viel weiter gespanntem Rahmen als bei Stegemann entwickelt das Buch des früheren ^{Kiewer} Universitätskurators und Gründers des Rigaer Herder-Instituts v. Sokolowski eine Art Geschichts- und Religionsphilosophie, um Augustins Stellung in der Menschheitsgeschichte zu bestimmen. Die beiden in „Kultur“ und „Zivilisation“ sich ausprägenden menschlichen Lebensformen haben jede ihren besonderen Gottesbegriff. Der kulturelle, der sich auf Freiheit und Sittengesetz gründet, keines Glaubens bedarf, sondern innere Wirklichkeit ist, hat seine Darstellung in dem großen Vorbild der Person Christi gefunden; der zivilisatorische erscheint zwar durch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen bedroht, darf aber doch, wie die Mängel des Luthertums beweisen, nicht fehlen, da sonst die Menschheit verdorren würde. Das Ideal vollkommen ausgeglichenen Lebens stellt die Renaissancezeit dar, aber auch das Christentum ist darauf angelegt. Es ist das ungeheure Verdienst Augustins, diese Anlage zum Ausdruck gebracht zu haben. Er hat als ebenbürtig neben die Kirche, die nicht mehr die einzige Vermittlerin zur Seligkeit ist, den Staat gestellt. In seiner Erhebung über tatlose Mystik (Holl!), seiner Wertung des Willens über die Vernunft, mit seiner Einschärfung der Arbeitspflicht, seiner dynamischen Staatsidee hat Augustin die religiöse Veränderung des Staates vollzogen: er hat ihn als christliche Notwendigkeit aufgewiesen. — Die Arbeit hält sich bei aller Verwertung der Augustin-Literatur so außerhalb der Linien historischer Forschung, daß die Leser dieser Zeitschrift es danach verstehen werden, wenn ich es mir versage, mit dem verdienten Verfasser über das Einzelne zu rechten.

Während die neuere Augustin-Forschung vorwiegend die geistige Entwicklung Augustins bis zu den Konfessionen hin oder seinen Staats- und Kirchenbegriff, besonders im Zusammenhang von *De Civitate Dei*, zum Gegenstand hat, geht der katholische Dogmatiker Schmaus sonst etwas vernachlässigten, spezifisch theologischen Fragen nach. Nach einem Abriß der dogmengeschichtlichen Entwicklung bis Augustin stellt der Verfasser die „theologischen Grundlagen“ von Augustins Trinitätslehre dar und gibt dann eine „analogische Erklärung des Dogmas mit Hilfe der Psychologie“. Die überlegte und gründliche Arbeit vermittelt einen guten Einblick auch in die versteckteren Gänge der augustinischen Reflexion. Augustins Trinitätslehre wird als eine Station auf dem Wege zur Scholastik beschrieben, auch die Schwierigkeiten, mit denen Augustins Lösungen belastet bleiben, sind von der späteren Lehrform aus betrachtet. Vor allem doch ist eine Erklärung und gedankliche Würdigung von de trinitate hier versucht, die von der Bewunderung dieses Buches als der alle übrigen Werke des Kirchenvaters an Tiefe der Gedanken und Reichtum der Ideen überragenden Schrift (S. 2) eingegeben ist. Die Abwertung der verschiedenen psychologischen Ternare (*memoria visio voluntas: mens notitia amor* usw.) nach dem Grade ihres Erkenntniswertes für Augustins Trinitätsspekulation führt dabei die Forschung weiter. Es fehlt nur leider zum Schluß die Bestimmung der Tragweite solcher psychologischer Beobachtungen für die wirkliche Erkenntnis der immanenten Trinitätslehre bei Augustin.

Das Buch ist auch im einzelnen vielfach aufschlußreich. Der Primat der Erkenntnis über den Intellekt wird durch de trinitate bestätigt (S. 376). Es wird deutlich, wie die augustinische Psychologie die Voraussetzung für die Lehre der mittelalterlichen Mystik von der Gottesgeburt im Seelengrund darstellt (S. 380).

Die denkfreudige Lebendigkeit Augustins zeigt sich vortrefflich bei der Charakterisierung des Heiligen Geistes im Zusammenhang des Erkenntnisvorgangs: jedes Wissen löst einen Liebesaffekt aus (S. 375).

Nicht überall freilich kann man zustimmen. Ist wirklich das Kosmologische aus dem Verbum eliminiert (S. 357)? Bisweilen macht sich die apologetische Tendenz bemerklich. Man hat seit langem den „sabellianischen“ Zug der lateinischen Tradition bei Augustin noch verstärkt wiedergefunden; der Verfasser weist das ganz ab. Für das unübersehbare Streben zur „Einheit“ Gottes scheinen ihm spekulative Gesichtspunkte, nicht religiöse maßgebend (S. 158). Nichtchristliche Einflüsse auf Augustin werden abgelehnt, und nur etwa „schwache Anregungen“ zugestanden, die Augustin von Plotin empfangen habe (S. 316, Anm. 3). Geht es an, von Plotins „inhaltsleerem abstrakten Ersten“ zu sprechen (S. 84), den Neuplatonismus als Skepsis zu kennzeichnen (S. 81), ihm Agnostizismus unterzuschieben? Und bewegt sich dem gegenüber Augustins Seins-Philosophie wirklich ganz auf biblischem Boden (S. 83)? Exod. 3, 14 kann unmöglich als Beleg dafür gelten. — Die Methode überrascht, nach der der johanneische Logos in der Weise der Apologeten als Offenbarungswort und Vernunft zu verstehen sei: Johannes hätte es sagen müssen, wenn er es anders hätte verstanden wissen wollen (S. 37)! Wenn Schmaus durch Augustin auch moderne Gegner treffen will und ihn gegen „Aufklärer“ und „seichte Rationalisten“ zu Felde ziehen läßt, dann spräche er besser nicht gleich darauf von „erkenntnistheoretisch sicheren Wegen, in das Geheimnis der Trinität einzudringen“ (S. 185); denn der Wunsch, zu beweisen, daß die Trinität keine Denkmöglichkeit darstelle, wird ja gerade auch von der Aufklärung des 18. Jhdts. gehegt! — Eine Einzelheit: daß Epiphanius die augustinische Formel vom Ausgang des Geistes gehabt habe, S. 132, Anm. 2), ist durch Holl (vgl. Ges. Aufsätze, II, S. 351) widerlegt.

Allgemeine Reformations- und Gegenreformationsgeschichte

Von Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

In den letzten Jahren sind außer wertvollen Einzelarbeiten auch mehrere zusammenfassende Darstellungen größerer Zeiträume erschienen. So hat Brandi¹, der in seiner geplanten Biographie Karls V. nicht alle Studien verwerten konnte, die deutsche Reformation zunächst bis 1555 behandelt. Mit seinem Ziele, „den bewegendsten und trotz so vieler Enttäuschungen an Menschen und Vorfällen größten Abschnitt unserer deutschen Geschichte in seiner universalen Bedeutung herauszuarbeiten und den Zusammenhang nach seiner zwingenden inneren Notwendigkeit in großen Zügen zu erzählen“, knüpft er an Ranke an und wendet sich damit gegen neuere Ansichten, welche die Reformationszeit zugunsten der Aufklärung aus ihrer grundlegenden Bedeutung für die neuere Kultur hinausdrängen wollen. Doch unterscheidet er sich von Ranke in wichtigen Punkten. Letzterem sind die Hauptegebnisse der deutschen Reformation erstens der neue Mittelpunkt nationaler Interessen, welcher durch die Landesfürsten geschaffen wurde, und zweitens die bestimmteren Formen, welche zugleich das Landesfürstentum durch seine innere Entwicklung gewann. Daher erörterte Ranke vor allem, wie die evangelischen Landesfürsten die religiösen Ideen aufnahmen und fortbildeten und wie sie mit Karl V. und den Altgläubigen um den ungestörten Ausbau ihrer Stellung kämpften. Brandi faßt Menschen und Dinge ideeller auf und sucht die Ergebnisse des 16. Jhdts. in den erstarkten Gedanken des weltlichen Staates

¹) Karl Brandi, Deutsche Reformation und Gegenreformation, 1. Bd.: Die deutsche Reformation. XVI u. 364 S. Leipzig, Quelle & Meyer, 1927. 14.— M.

und der weltlichen Bildung. Deshalb schuf er seinem Werke einen ganz anderen Unterbau. Während Ranke von deutschen Gesichtspunkten aus das Kaisertum bis Karl den Großen zurückverfolgte, in Maximilians I. Regierung die „Versuche, dem Reiche eine bessere Verfassung zu geben“, aufzeichnete und nach deren Scheitern die steigende nationale Bewegung vom politischen Gebiete ins religiöse umschlagen ließ, führt Brandi die Reformation zurück auf den Spalt zwischen der kirchlichen Entwicklung und den religiösen Volksbedürfnissen und auf die Unmöglichkeit, diesen Spalt durch äußeres Werkchristentum oder durch innere friedliche Reformen zu überwinden. Darum beginnt er nicht mit politisch-geschichtlichen Betrachtungen über die deutsche Vergangenheit, sondern mit kulturhistorischen. Hier fragte sich aber sofort, wie und warum solche zunächst geographisch ungebundene Motive nicht nur zu national abgegrenzten Gemeinschaften führten, sondern in Deutschland sogar das einzelstaatliche Regiment ausbildeten und befestigten. Deshalb verfolgte Brandi in seiner Einleitung noch einen zweiten Gedanken, nämlich das Verhältnis landschaftlicher Einzelmächte zum universalen Kaisertum und Papsttum, bis ins Mittelalter hinauf. Hierbei schilderte er nicht das verfassungsgeschichtliche Werden des deutschen Territorialstaates, sondern die ideellen Bausteine und inneren Motive der landschaftlichen Einzelmächte, d. h. aller nicht universal eingestellten politischen Machtfaktoren.

In der eigentlichen Reformationsgeschichte von 1517—1555 tritt der Unterschied zwischen Ranke und Brandi weniger deutlich hervor, weil der Stoff zu bestimmt gegeben war und zudem vom Schmalkaldischen Kriege ab Brandi auch gern die Eindrücke seiner früheren Archivstudien zusammenfassen wollte¹. Aber es fehlt doch auch hier nicht an solchen Gelegenheiten. Wer wie Brandi die landschaftlichen Mächte schon im Mittelalter als vorhanden und daseinsberechtigt ansieht, lehnt die Annahme ab, als ob sich unter einem anders gesinnten Kaiser eine allgemeine Nationalkirche nach englischer Art hätte bilden können; durch verfrühte gemeindeutsche Lösungen wären nach Brandi an Stelle der großen Umwälzungen der ganzen Kulturwelt Halbheiten getreten; bekanntlich hat Ranke in den Epochen der neueren Geschichte die konfessionelle Spaltung Deutschlands bedauert. Ferner trennt nach Brandi der Reichsabschied von 1529 die Reformation in zwei Abschnitte: im ersten befinden sich die kulturellen und politischen Einwirkungen, unter welchen die kirchlichen Neuerungen standen und welche wieder von letzteren ausgingen, noch im frühesten Werden. Nach 1529 läßt Brandi die deutsche Reformation in ihre rein politische Entwicklung eintreten. Aber bezeichnenderweise knüpft er die weitere Erzählung nicht an das innen- und außenpolitische Wachstum des Schmalkaldischen Bundes, sondern an das Hineinziehen der deutschen Fürsten in die großen Weltereignisse und an das Fortschreiten des Protestantismus von seiner deutschen zur europäischen Tragweite. Darum schreibt Brandi dem Schmalkaldischen Bunde eine nicht bloß nationale Bedeutung zu und nennt ihn die Wiege großer bündnismäßiger Gestaltung auf konfessioneller Grundlage. Charakteristisch ist für Brandi auch schon rein äußerlich, daß das Kapitel „Anfänge einer Erneuerung der römischen Kirche. Der Kampf um das Konzil“, wo von deutschen Dingen wenig die Rede ist, fast ebenso lang ist wie die „Organisation und erste Erfolge des deutschen Protestantismus“ überschriebene Zusammenfassung der ganzen Ereignisse vom Beginn des Reichstages von 1530 bis 1535, die sich übrigens ebenfalls nicht auf Deutschland beschränkt.

Woher kommt dieser Unterschied zwischen Ranke und Brandi? Als jener sein Werk schrieb, hielt er das deutsche Staatsleben für die goldene Mitte zwischen dem zentralisierten Frankreich und ohnmächtigen Italien und wollte im Gegensatz zum vormärzlichen Liberalismus die historischen, nach seiner Meinung

¹ Erwähnt sei hier auch die Neuauflage von Brandis Ausgabe des Augsburger Religionsfriedens (Krit. Ausgabe mit den Entwürfen und der Deklaration. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1927. 3.— M.).

unverrückbaren Grundlagen der nationalen Entwicklung feststellen. Die Reformation war ihm der kulturelle Höhepunkt seines Volkes und die nach innen und außen einflußreichste Periode seiner Geschichte. Damit aber waren ihm zugleich die deutschen Landesfürsten Träger dieses Höhepunktes, welche aus diesem lebendigen, bis zur Gegenwart fortwirkenden Anteil an der Bewegung des 16. Jhdts. ihr zu Rankes Zeit so vielfach angegriffenes Daseinsrecht abzuleiten berechtigt seien. Indem Ranke betonte, wie eng Deutschlands ganze staatliche Entwicklung mit seiner höchsten kulturellen Kraftentfaltung zusammenhing, wollte er zugleich beweisen, daß erstere nicht gestört werden dürfe, ohne die Folgen der letzteren zu gefährden. Dagegen war Rankes evangelischen Zeitgenossen der Gedanke, daß die Reformation ein Ergebnis urwüchsiger deutscher Volkskraft sei, von Fichte her geläufig und eine breite Erörterung darüber unnötig.

In Brandis Augen lagen die pädagogischen Bedürfnisse gerade umgekehrt. Heute fehlt jeder praktische Anlaß, die deutschen Länder zur Reformation in Beziehung zu setzen und aus letzterer die Existenzansprüche der ersteren zu beweisen. Dagegen ist das Bewußtsein vom engen Bande, welches die heutige Kultur mit dem 16. Jhdrt. verknüpft, nicht mehr derart wie vor drei Menschenaltern geläufig; herrscht doch jetzt vielfach die Überzeugung, daß die Reformation die Befreiung der Geister von den kirchlich gebundenen Vorstellungen des Mittelalters eher unterbrochen als gehemmt habe.

Solche Vergleiche zwischen Brandi und Ranke liegen gerade gegenwärtig durch die neue Akademieausgabe der Werke des letzteren besonders nahe. Über die ersten fünf Bände habe ich in dieser Zeitschrift 45, S. 140f. berichtet. Der 6. Band¹ entspricht dem Analektenbande der „Deutschen Geschichte“. Von den dort abgedruckten Stücken hat Joachimsen weggelassen, was heute besser und praktischer zugänglich ist. Dafür hat er die wieder aufgenommenen Nummern sowohl nach ihrem sachlichen Inhalt als auch, um Rankes Beweggründe zu erschließen, gewürdigt und gerade wie in den fünf vorausgegangenen Bänden die Verbindung mit der nach Ranke erschienenen Reformationsliteratur hergestellt. Außerdem zeigt eine Einleitung, warum sich Ranke zu einem solchen Aktenbände entschloß und wie er im Laufe der Ausführung seine Stoffauswahl veränderte. Wir hören, daß Ranke nicht etwa dem Text der fünf ersten Bände Beweis- und Ergänzungsmaterial beifügen wollte, sondern der durch den Text in die großen Entwicklungslinien eingeweihte Leser sollte den ganzen Gegenstand nochmals an der Hand der Akten von anderer Seite her betrachten, sich durch einzelne urkundliche Momentaufnahmen lebendig in die Zeit versetzen und ein eigenes Gesamtbild erarbeiten. Ranke dachte also an den gleichen Benutzerkreis und glich nicht den meisten Autoren, welche die Anmerkungen und Aktenanhänge für ein kleineres, produktiv arbeitendes Publikum bestimmen — dieselbe Überschätzung des geistigen Aufnahmevermögens und Wissensdurstes, die uns schon in Rankes Historisch-politischer Zeitschrift und bei den Vätern der Monumenta Germaniae historica begegnet. Da Ranke teils aus räumlichen Gründen, teils wegen inzwischen erfolgter anderer Veröffentlichungen verschiedene Stücke ausließ, hat Joachimsen ein Verzeichnis aller ursprünglich zum Abdruck ausgewählter Akten beigelegt.

Weit wichtiger und das wissenschaftlich Neue am 6. Bande sind jedoch die beiden Anhänge. Schon in der Einleitung zum 1. Bande hatte Joachimsen Rankes reformationsgeschichtliche Auffassung nach den Vorarbeiten genetisch verfolgt. Jetzt hat Elisabeth Schweitzer das „Lutherfragment“ herausgegeben, Joachimsen das „Frankfurter Manuskript“ genau beschrieben. Jenes enthält nicht etwa Bruch-

¹) Leop. v. Rankes Werke unter beratender Mitarbeit von E. Mareks, Fr. Meinecke, Herm. Oncken historisch-kritisch hrsg. von Paul Joachimsen, Historische Werke 7. Werk: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 6. Bd. VIII u. 654 S. München, Drei Maskenverlag, 1926. Preis 10.— M., geb. 12.— M

stücke einer Biographie, sondern in Rankes Nachlaßpapieren auf der Preußischen Staatsbibliothek befinden sich vier Notizhefte, wahrscheinlich Ende 1816 und 1817 entstanden. Sie sind buntesten Inhalts, meist Betrachtungen über alles Mögliche, sogar untermischt mit Briefentwürfen, darunter häufige reformationsgeschichtliche Bemerkungen. Die Herausgeberin vermutet, daß Ranke damals Woltmanns Reformationgeschichte gelesen und seine Eindrücke kurz skizziert hat; ob dies so ist, wird sich schwerlich beweisen lassen. Festeren Boden gewinnen wir mit dem „Frankfurter Manuskript“. Es heißt so, weil Ranke damals erst die Frankfurter Reichstagsakten, aber noch nicht die wettinischen Archivalien durchgearbeitet hatte, und zeigt, daß Ranke 1837 noch stark in Skizzen, Auszügen, ja teilweise noch in Dispositionen steckte. Da es überdies lückenhaft ist und es vielleicht immer war, treten darin Rankes Ansichten nicht so klar hervor wie im fertigen Werke. Immerhin ist ein Vergleich lehrreich. Das Frankfurter Manuskript ist nur kurz nach Rankes akademischer Antrittsrede und seiner dortigen Absage an aktuell-politische Betrachtungsweise geschrieben und beweist, daß Ranke noch schärfer als später die praktisch-politischen Beziehungen zwischen seiner Gegenwart und der Reformation betonte; besonders beschäftigte ihn ursprünglich der Gedanke, warum die republikanische Tendenz der alten republikanischen Partei nicht durchdrang, welche Ranke bis Friedrich III. und Maximilian I. hinauf zurückverfolgte. Je länger Ranke zur rein wissenschaftlichen Tätigkeit zurückgekehrt war, desto weniger interessierten ihn Fragen, die mehr den zeitgenössischen staatlichen Problemen als dem 16. Jhdrt. entsprungen waren, desto mehr traten an ihre Stelle die führenden Männer, die großen Zusammenhänge, die Verbindung staatlicher Entwicklungsbewegungen mit dem religiösen Element und dem ganzen geistigen Leben.

Den 3. Teil des 6. Bandes bildet eine mühsame Kleinarbeit. Margarete Münich vergleicht die verschiedenen Auflagen von Rankes gedruckten Werken. Die meisten Änderungen sind redaktionell; doch weisen verschiedene Milderungen des Ausdrucks auf die gleichen psychologischen Ursachen, welche schon Sybel in seinem Nekrologe bei einem Vergleiche von Rankes früheren und späteren Büchern feststellte. Aber es finden sich auch sachliche Änderungen. Sie widerlegen die Annahme, daß sich Ranke später um seine Schriften wenig mehr gekümmert hätte. Vielmehr beschränkt sich diese Passivität auf die neuen wissenschaftlichen Darstellungen; dagegen ist er Quellenveröffentlichungen sorgfältig gefolgt und hat hiernach seinen früheren Text oft wesentlich geändert.

Von Einzeluntersuchungen zur deutschen Reformationsgeschichte erwähne ich zunächst, daß Kalkoff in zwei Artikeln¹ seine These vom mehrstündigen Kaisertum Friedrichs des Weisen verteidigt hat. Ich habe in dieser Zeitschrift 44, 22 ff. seine Monographie eingehend besprochen und, soviel ich weiß haben auch fast alle übrigen Kritiker Kalkoffs Beweisführung abgelehnt. Neuerdings hat letzterer ein weiteres Zeugnis für seine Vermutungen ausgraben wollen. Am 1. August 1519 bat nämlich Amsdorf Spalatin um Auskunft über ein viel verbreitetes Gerücht, daß vor Karls Wahl ein anderer Kandidat die Krone ausgeschlagen hätte. Was Spalatin auf diese Anfrage geantwortet, wissen wir nicht. Man wird gewiß nicht behaupten, daß durch Amsdorfs Brief Kalkoffs Stellung wesentlich verbessert wird. Es bedürfte doch ganz anderer Gewährsmänner als eines in die Staatsgeheimnisse nicht eingeweihten, bei der Wahl gar nicht beteiligten Theologen, um eine Geschichtserzählung zu stützen, die allen originellen Quellenangaben widerspricht und auf die in vier Jahrhunderten niemand auch nur im entferntesten geraten ist. Noch dazu enthalten Amsdorfs Worte das

¹) Paul Kalkoff, Die Stellung Friedrichs des Weisen zur Kaiserwahl von 1519 und der Hildesheimer Stiftsfehde, Arch. f. Reformationsgesch. 24, S. 270 ff. — Karl V. und die deutschen Fürstenrepublik, Ztschr. für die gesamte Staatswissenschaft 84, S. 3 ff.

offene Geständnis, von den ganzen Vorgängen nichts zu wissen. Kalkoff versucht deshalb außerdem noch einen künstlichen Indizienbeweis. Friedrich der Weise soll durch sein ganzes Verhalten, welches er schon gegen Maximilian auf dem Augsburger Reichstag beobachtet, die habsburgische Thronkandidatur systematisch bekämpft und die eigene gefördert haben. Zugegeben, daß der Ernestiner eine vorsichtige und verschlossene Natur war und es den heutigen Historikern schwer ist, seine letzten Ziele zu erraten, trägt doch derjenige Forscher, welcher solche bisher verborgen gebliebene Geheimnisse zu lüften vermag, die Beweislast. Der Verfasser macht es sich doch etwas zu leicht, wenn er sich damit begnügt, daß Friedrich sich nicht vorzeitig festlegen wollte, und wenn er durch einen Überblick über die damaligen Fürsten zu erhärten sucht, daß außer den Königen von Frankreich und Spanien nur der sächsische Kurfürst hätte als Kaiser in Betracht kommen können. Mit der ganzen Hypothese fällt aber zugleich der Versuch, die Hildesheimer Stiftsfehde zur Frankfurter Wahlversammlung in Zusammenhang zu bringen ¹.

Obwohl die Person und Regierung des Gegenspielers Friedrichs des Weisen, des Herzogs Georgs von Sachsen, seit Geß' leider steckengebliebener Aktenpublikation nicht mehr so unbekannt und vernachlässigt ist wie ehemals, weiß man eigentlich noch immer vom Menschen nicht viel. Das Bild, welches man sich von ihm als Gegner Luthers macht, schöpft man wesentlich aus gleichzeitigen protestantischen Quellen. Es wird ergänzt durch unsere Kenntnisse von seinem Mitwirken an den gravaminibus der deutschen Nation, von Beziehungen zu einzelnen katholischen Theologen z. B. Emser, von seinem Anteil am Bauernkrieg und später an den katholischen Bündnissen und neuerdings von seiner innerkirchlichen Verwaltungstätigkeit. Daß Seidemann Georgs Gedichte aus der Dresdner Bibliothek ausgegraben hat, ist so gut wie unbeachtet geblieben; denn er hat seine Mitteilungen auf Zeitschriftenmiszellen verzettelt. So war es dankenswert, daß Hans Becker ² zuerst im Archiv für Reformationsgeschichte und jetzt auch in Buchform den Herzog als kirchlichen und theologischen Schriftsteller behandelte und hierbei auch auf seine sonstige literarische Tätigkeit einging. Es wäre nun freilich für einen Biographen vor allem darauf angekommen, ob der Herzog die unter seinem Namen ausgegangenen Schriftstücke selbst verfaßt hat; denn nur dann sind sie zur psychologischen Charakteristik eines Fürsten zu verwerten. Aber derartige Untersuchungen lehnte Becker für dieses Mal ab, obgleich zweifellos durch das Studium der Dresdner Akten, wie schon Geß' Publikation beweist, wichtige Anhaltspunkte gewonnen werden könnten. Becker ist eben nicht durch biographische Motive, sondern durch anderweite reformationsgeschichtliche Studien auf die Schriftstellerei Georgs gestoßen. Das Entscheidende ist ihm, festzustellen, welche Schriften unter Georgs Namen herausgekommen sind, und wann. Zu diesem Zwecke mußte sich Becker vor allem mit den Auseinandersetzungen zwischen dem Herzog und Luther und mit der Rolle der Personen beschäftigen, welche in diese Auseinandersetzungen hineinspielten. Denn erst die genaue Kenntnis vom Verlaufe und den einzelnen Stadien dieses Ringens ermöglichte die Beantwortung der Beckerschen Fragen. Man darf also anerkennen, daß Beckers Arbeit mancherlei Lehrreiches enthält, was man in ihr nach dem Titel nicht ohne weiteres sucht.

Eine neue Quelle zur Geschichte des Augsburger Reichstags erschloß Joh.

¹) Fruchtbarer ist eine kleine Studie Kalkoffs, Die Erfurter Theologische Fakultät gegenüber der Bulle Exsurge, Hist. Jahrb. 47, S. 353 ff. Hier will K. nachweisen, daß die Erfurter Theologen außer Joh. Lange und Justus Jonas ihre streng kirchliche Haltung bewahrt haben und die neuere gegenteilige Ansicht falsch ist.

²) Hans Becker, Herzog Georg von Sachsen als kirchlicher und theologischer Schriftsteller. 111 S. Leipzig, M. Heinsius Nachf. (Eger & Sievers), 1928.

v. Walter in den Berichten des Venetianers Tiepolo¹. Schon Ehse war bei seinen Studien zur Vorgeschichte des Tridentinums auf einen Kodex der vatikanischen Bibliothek gestoßen, welcher unter verschiedenen anderen Papieren meist venetianischer Herkunft Briefauszüge über den Reichstag von 1530 enthält. Da er keinen Anlaß zu näheren Untersuchungen besaß, hatte er auf die Quelle hingewiesen, ohne ihren Ursprung genauer festzustellen. Durch Vergleich mit den Diarien von Marino Sanuto, die aus denselben Schreiben ebenfalls Auszüge enthalten, bewies Walter, daß die Briefe vom venetianischen Gesandten am Kaiserhofe stammen. Da die vatikanischen Exzerpte viel ausführlicher als die Sanutos, die Originalbriefe aber verloren sind — nur eine der verarbeiteten Depeschen hat sich im Venetianischen Staatsarchiv wiedergefunden und dient Walter als wichtiges Beweisstück — so ist unser Aktenmaterial zur Geschichte des Reichstags erfreulich bereichert. Denn jetzt ließ sich auch die Person des Briefschreibers entdecken. Es ist Nicolò Tiepolo, über dessen Lebenslauf und Charakter wir immerhin soviel wissen, um auf Grund dieser Kenntnisse die Tendenz seiner Briefe kritisch zu würdigen. Aber darüber hinaus gestattet uns die Bearbeitung seiner Korrespondenzen durch zwei voneinander unabhängige Exzerpienten, uns von deren Leistungen ein Bild zu machen und namentlich den Wert der Sanutoschen Auszüge, auf welche wir in anderen Fällen für wichtige Strecken der Reformationsgeschichte angewiesen sind, schärfer zu beurteilen. Das Ergebnis dieser Prüfung ist für Sanuto nicht günstig. Anhangsweise hat Walter die Depeschenauszüge veröffentlicht.

Eine längst schmerzlich empfundene Lücke ist durch Mollwos Buch über den Markgrafen Hans von Küstrin geschlossen worden². Das Interesse, mit welchem Mollwo an sein Thema trat, war von Haus aus kein biographisches. Er bezeichnet es selbst als seine ursprüngliche Absicht, „durch eine Einzeluntersuchung die Frage weiter zu klären, inwiefern die charakteristischen Züge der modernen absolutistischen Regierungsform auch in Deutschland schon am Beginne der Neuzeit zu finden sind“. Aber gerade dadurch wurde er zu denjenigen Seiten des Wirkens von Markgraf Hans geführt, welche bisher am wenigsten bekannt waren und welche ihm doch nach Charakter und Neigung am meisten lagen. Abgesehen von der Einführung der Reformation, welche uns auch zwar als Tatsache geläufig, aber selbst in ihren Hauptzügen terra incognita war, würdigte man bis jetzt den Markgrafen vor allem in seinen wechselnden Beziehungen zu Kaiser und Reich, mit denen man aber wegen ihrer scheinbaren Sprunghaftigkeit nichts Rechtes anzufangen wußte. Dagegen hatte seine Innenpolitik die früheren Forscher nicht gereizt. War ja doch die Neumark nach seinem Tode mit dem Kurstaat wieder vereinigt worden, so daß Hans bleibende landesherrliche Ergebnisse nicht erzielt hatte, und waren dadurch sogar die Archivalien teils verlorengegangen, teils unter die kurmärkischen Akten verstreut worden! So erwarb sich Mollwo das Verdienst, durch die Betonung der innenpolitischen Motive einen neuen Zentralpunkt zu schaffen, von dem aus sich scheinbar widerspruchsvolle reichs- und außenpolitische Handlungen des Markgrafen verstehen lassen. Wie so viele Fürsten seiner Zeit trieb Hans in erster Linie Territorialpolitik und erstrebte einen möglichst freien Spielraum. Dies bekundete sich zuerst in den brüderlichen Auseinandersetzungen, führte ihn aus dem Hallischen in den Schmalkaldischen Bund und ließ ihn dann wieder letzterem sich entfremden, als er sah, daß dessen Ziele sich mit seinen partikularistischen Inter-

¹ Joh. v. Walter, Die Depeschen des venetianischen Gesandten Nicolò Tiepolo über die Religionsfrage auf dem Augsburger Reichstag 1530 erstmalig herausgegeben (= Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Ph.-hist. Kl. N. F. Bd. 23, 1), 85 S. Berlin, Weidmann, 1928.

² Hans Mollwo, Markgraf Hans von Küstrin. XII, 580 S. Hildesheim, A. Lax, 1926. Preis 12.— M.

essen nicht vertrugen, bewirkte im Schmalkaldischen Kriege seinen Anschluß an Karl V. und nachher seinen Bruch mit ihm, machte ihn zum Teilnehmer des Fürstenbundes, als er durch die habsburgischen Pläne seine landesherrliche Stellung gefährdet glaubte, und veranlaßte schließlich wieder seinen Austritt, als er sah, wie wenig sich seine Landesinteressen mit den Absichten des Kurfürsten Moritz vertrugen. Indem nun Mollwo einen gemeinsamen Ausgangspunkt dieser verschiedenartigen Handlungen feststellt und demgemäß natürlich vor allem die Einrichtung des neumärkischen Staatswesens, die Finanz- und Handelspolitik des Markgrafen und seine nachbarlichen Streitigkeiten würdigt, gewinnt allerdings dessen Gesamtbild einen etwas kleinlichen Zug, der sich auf der einen Seite mit einem Hang zur Rechthaberei, auf der anderen wieder mit großer Behutsamkeit paarte. So macht auch die Durchführung der neumärkischen Reformation zugleich den Eindruck einer gewissen juristischen Spitzfindigkeit und einer weitgehenden Vorsicht.

Wir reihen hieran noch einige kleinere uns zugegangene Arbeiten, zunächst zwei Abhandlungen der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. Die erste ist ein Nachtrag Kalkoffs zu seinen *Huttenforschungen*¹. Sie ist durch Kägis Aufsatz „Hutten und Erasmus“ (Hist. Vierteljahrsschrift 22, S. 200ff.) veranlaßt worden, der sich in einem Schlußabschnitt mit Kalkoff auseinandergesetzt hatte. Kalkoffs Methode macht es schwer, über die Entgegnung „Hutten als Humanist“ kurz zu berichten. Denn er bleibt nicht beim Thema, sondern mischt in seine Erörterungen zahlreiche Betrachtungen, die auf den Leser als eingeschobene Exkurse wirken und den verschiedensten Einzelheiten gelten. Zum Beispiel spricht er von Frundsberg und Schertlin von Burtenbach, die mit Hutten nur insoweit zusammenzubringen sind, als sie alle dem deutschen Adel angehörten. Aber natürlich enthalten Kalkoffs Ausführungen, die aus einer einzigartigen Kenntnis der Personen und Vorgänge in den Jahren 1517 bis 1522 geschöpft sind, viele Belehrungen und Anregungen, auch wenn sie zum Widerspruch stellenweise reizen. Besonders interessant ist z. B. sein Versuch, die Wurzeln der „Hutten-Legende“, wie er das landläufige Urteil über Hutten nennt, bis ins 16. Jahrhundert zurückzuverfolgen und u. a. Spangenberg's Schilderung des Ritters im *Adelsspiegel* psychologisch zu analysieren. — Die zweite Abhandlung „Bundschuh und Bauernkrieg“ von Wilh. Stölze² ist ebenfalls eine Rechtfertigung. Zu Stölzes Standpunkt habe ich in den Mitteilungen aus der historischen Literatur 55, S. 161 Stellung genommen. Er ist dahin zu präzisieren, daß hiernach die Ursprünge der Bauernunruhen nicht, wie man sonst allgemein glaubt, bis tief ins Mittelalter hinaufreichen, sondern erst durch die Reformation hervorgerufen wurden; namentlich leugnet Stölze die gedrückte Lage der Bauern am Vorabend der Reformation. Nun sind zum Jubiläum des Bauernkrieges verschiedene Schriften meist landes- oder ortsgeschichtlichen Charakters erschienen, die an der früheren Auffassung festhalten und teilweise gerade die Verschwörungen und Aufstände des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jhdts. eingehender als bisher untersucht haben. Ihnen gegenüber will Stölze nachweisen, daß tatsächlich der Bundschuh und Bauernkrieg ganz verschiedene Dinge sind, jener das Ergebnis langer Vorbereitungen, dieser mehr oder minder einer plötzlich entstandenen, alles fortreißenden Lawine vergleichbar, jener entwickelt auf dem Boden der vorreformatorischen Kirche als einer territorialen und finanziellen Großmacht, dieser durch den Gegensatz der Reformation zu eben der Kirche hervorgerufen.

Der erstgenannte Aufsatz führt uns auf die Dissertation von Fritz Walser, eine beabsichtigte Korrektur des Kalkoffschen *Hutten-Bildes*³. Zwar erkennt

¹) Paul Kalkoff, *Hutten als Humanist*, in genannter Zeitschrift 42, S. 1ff.

²) Wilh. Stölze, *Bundschuh und Bauernkrieg*; ebenda 41, S. 265ff.

³) Fritz Walser, *Die politische Entwicklung Ulrichs von Hutten während der Entscheidungsjahre der Reformation* (Beiheft 14 der *Historischen Zeitschrift*), XII, 131 S. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1928. Preis 6.— M.

Walser die auch von uns wiederholt gewürdigten Vorzüge der Kalkoffschen Forschungen, seine exakten und umfassenden Kenntnisse der Personen und Tatsachen, wohl an und übernimmt dieselben meist ohne weiteres; auch schließt er sich, wie schon der Titel beweist, Kalkoffs Meinung an, daß die Frist zwischen der Leipziger Disputation und dem Wartburgaufenthalt die Entscheidungsjahre der Reformation gewesen seien, eine Meinung, gegen die ich mich im Vorwort zum letzten Teil meiner Quellenkunde ausgesprochen habe. Aber er wendet sich gegen verschiedene Kombinationen und Urteile Kalkoffs. Namentlich lehnt er dessen Ansicht vom „rohen Bandenführer“ Sickingen ab, der Hutten wie die Reformation nur für seine eigennützigen Zwecke benutzt habe, ohne beiden innerlich näher zu treten, und schätzt die Freundschaft zwischen Sickingen und Hutten tiefer und bleibender ein. Vor allem jedoch bekämpft er Kalkoffs Vermutungen über das beabsichtigte Luther-Verhör auf der Ebernburg. Kalkoff hat sich bekanntlich dahin geäußert, daß Sickingen und Hutten auf Betreiben von Armstorff und Glapion Luther hätten auf die Ebernburg locken wollen, nicht wie Walser annimmt, um hierdurch Luthers öffentliches Auftreten in Worms zu vermeiden, sondern um hierdurch den kaiserlichen Geleitbrief wirkungslos und Luthers Gefangennahme möglich zu machen. Diese Hypothese fällt natürlich von selbst, wenn man nicht mit Kalkoff an die Gleichgültigkeit Sickingens gegen die neue Bewegung glaubt. Selbstverständlich nahm Hutten selbst nach Walsers Ansicht eine weit gerechtere und mächtigere Stellung ein, als sie ihm Kalkoff zuschrieb. Hier konnte sich Walser auf die Zeugnisse zuverlässiger Zeitgenossen stützen und leicht Kalkoffs künstliche Versuche widerlegen, derartige Gewährsmänner zu entkräften. Bei der Schwierigkeit all dieser Fragen darf es nicht auffallen, daß sobald Walser sich um ein eigenes, von Kalkoff unabhängiges Bild der Personen und Vorgänge bemühte, er vielfach auch auf Vermutungen angewiesen war, die sich mit mehr oder minder anfechtbaren Indizien behelfen müssen. Liegen über mündliche Verhandlungen, wie z. B. die Begegnung Huttens mit Crotus in Bamberg, keine Berichte oder Protokolle vor, und besitzt man keine anderen Anhaltspunkte als das Verhalten der Beteiligten vor- und nachher, so bleiben natürlich alle Urteile und Rekonstruktionen unsicher. Ebenso ist immer nur ein begrenzter Wahrscheinlichkeitsgrad zu erreichen, wenn z. B. S. 18 Walser Huttens verschärften Kampf gegen Rom 1519 auf die Eindrücke der Leipziger Disputation zurückführt, wenn er die einzelnen Entstehungsstadien Huttenscher Schriften zu datieren versucht oder wenn er einzelne Briefstellen aus einer teilweise nur fragmentarisch erhaltenen Korrespondenz als Unterlage benutzt. Man muß aber anerkennen, daß Walser in seinen Konstruktionen viel vorsichtiger und konservativer als Kalkoff ist, und daß er vor allem nicht wie bei Kalkoff derartige Schlußfolgerungen als unerschütterliche Tatsachen ausgibt, sondern über den hypothetischen Charakter den Leser nicht im Zweifel läßt.

Die Arbeit von Lydia Müller¹ über die mährischen Wiedertäufer hat noch Hch. Böhmer angeregt. Sie ist besonders dadurch wertvoll, daß sie Handschriften und gedruckte Quellen aus Budapest, Preßburg, Gran, Olmütz und Wien heranzog, die ursprünglich Eigentum der Brüder, ihnen später von der Regierung weggenommen wurden und wohl nur Trümmer eines einst viel reicheren Vorrats sind. Dieses Material ist meist religiös-erbaulichen Inhaltes, umfaßt namentlich auch Bekenntnisse und Rechenschaftsberichte einzelner Wiedertäufer. So bringt Müllers Schrift zu Becks und Loserths Forschungen manche beachtliche Nachträge, zumal sie die Geschichte der Wiedertäufer wenn auch skizzenhaft bis zur Gegenwart verfolgt. Die Verfasserin begründet die selbständige Berechtigung ihres Buches damit, daß sich die Vorgänger wesentlich nur mit den Ausgestaltungen

¹ Lydia Müller, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer (= Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte, Nr. 142), Leipzig, M. Heinsius Nachf. (Eger und Sievers), 1927. 3.20 M.

und Ausstrahlungen der kommunistischen Ideen der Hutterer, nicht mit ihrem Ursprung und ihren Motiven beschäftigt hätten und daß man darum mehr als bisher auf die gesamten religiösen Grundanschauungen der Brüder zurückgehen müsse. Praktisch verwirklicht die Verfasserin das Programm insofern, als sie vor allem den hutterischen Schriftsteller Peter Riedemann ans Licht zieht. War derselbe auch früher nicht unbekannt, so hat sie doch eifrig die spärlichen Zeugnisse über seine Person und Laufbahn ergänzt. Hierbei kamen hier außer dem oben erwähnten wiedertäuferischen Material die Archivalien aus Hessen und Nürnberg, wo sich Riedemann zeitweilig aufhielt, zu Hilfe. Da Riedemann eine starke Vorliebe zur Systematik besaß und seine Schriften aus den verschiedenen Zeiten, namentlich die beiden sogenannten Rechenschaften, den gleichen Geist und kaum eine Entwicklung bekunden, eigneten sich diese Schriften in der Tat, um erstens seiner religiösen Gedankenwelt damals einen großen Einfluß zu sichern und um jetzt Mittelpunkt einer Darstellung zu werden. Hinter dieser Darstellung tritt das eigentliche Thema der Müllerschen Arbeit stark zurück; ist ja doch schon rein äußerlich die Lehre von der Gemeinschaft kürzer behandelt, als Riedemanns Ansichten über Bibel, Rechtfertigung und Sakrament! Übrigens sei, obgleich die Verfasserin vor allem die Entstehung der Gütergemeinschaft verfolgen will, doch auch noch besonders das anschauliche Bild der ganzen Organisation hervorgehoben.

Für die Geschichte der späteren Reformations- und der Gegenreformationsepoche haben wir im Rahmen von Below-Meineckes Handbuch in Platzhoffs ¹ Geschichte des europäischen Staatensystems 1559 bis 1660 eine vortreffliche Darstellung erhalten, unter den Werken, welche dort zur Abteilung „Politische Geschichte“ gehören, vielleicht das beste. Besonders von Fueters Arbeit über das europäische Staatensystem der Reformationszeit unterscheidet es sich vorteilhaft, indem es nicht gleich dieser alles vernachlässigt, was nicht zur subjektiven Problemstellung des Verfassers gehört, sondern wirklich den gesamten Stoff möglichst gleichmäßig und umfassend nach dem heutigen Forschungsstande behandeln will und dadurch ein Lern- und Nachschlagebuch mit reichen bibliographischen Zusammenstellungen geworden ist. Schon die im Titel angegebenen Anfangs- und Schlußtermine, d. h. der Friede von Château-Cambresis und der pyrenäische, weisen auf die internationalen Gesichtspunkte, von denen sich Platzhoff leiten ließ. Nach seiner Meinung charakterisieren die Gegenreformation die beiden Offensiven des Calvinismus und Katholizismus, welche aufeinanderprallten und die Machtkämpfe der Staaten in ihre Kreise zogen, bis schließlich der französisch-habsburgische Gegensatz stärker war als die konfessionellen Fragen. Der ganze Ausgangspunkt von Platzhoffs Forschungen, die Hugenottenkriege, ist also für seine Disposition maßgebend geblieben. Hiernach sind auch die Unterabschnitte eingeteilt. Ihre Schlußpunkte 1572, 1584, 1598, 1618, 1635, 1648, 1659 sind bis auf 1618 und 1648, wo sich naturnotwendig andere Motive aufdrängten, der französischen Geschichte entlehnt. Doch wollte abgesehen davon Platzhoff die westeuropäische Geschichte nicht bevorzugen. Vielmehr sah er seine eigentliche wissenschaftliche Aufgabe darin, dem Leser stärker, als dies sonst geschieht, die fortgesetzten gegenseitigen Verflechtungen zwischen den Ereignissen in allen Teilen des Kontinents zum Bewußtsein zu bringen. Deshalb behandelt er innerhalb der einzelnen chronologisch zusammengereichten Kapitel nebeneinander die verschiedenen Länder des Westens, des Ostens und der Mitte Europas. Die deutschen Begebenheiten, namentlich die Zuspitzung der konfessionellen im Reiche und die wachsende Verschärfung der Kämpfe um die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens, berücksichtigt

¹) Walter Platzhoff, Gesch. des europ. Staatensystems 1559—1660. XVIII u. 279 S. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1928. Geh. 12.50 M. geb 14.50 M.

er wesentlich summarischer als die ausländischen Dinge; außer seiner Gesamtauffassung vom Wesen der Gegenreformation hat dabei für Platzhoff wohl die Erwägung mitgesprochen, daß wir schon ausgezeichnete Handbücher der deutschen Geschichte 1555—1648 besitzen. Erhebliche Schwierigkeiten bereitete das Bedürfnis, einerseits nichts Wesentliches auszulassen und anderseits den Überblick der großen Entwicklungslinien nicht durch allzuviel Einzelheiten zu gefährden. Aber ich glaube, daß Platzhoff im allgemeinen, namentlich auch bei den besonders schwierigen Abschnitten über die Hugenottenkriege und den niederländischen Aufstand, zwischen beiden Klippen gut hindurchgekommen ist. Überhaupt ist die Bewältigung des ungeheuren Stoffes auf 17 Bogen eine hervorragende Leistung.

Unter den katholischen Werken nehmen nach Umfang und Bedeutung Pastors Pápste¹ unbestritten die erste Stelle ein. Seit meinem letzten Bericht (ZKG., Bd. 45, S. 426 ff.) sind 4 Bände erschienen, welche vom Regierungsantritt Sixtus' V. bis tief in den Dreißigjährigen Krieg reichen. Zum Sixtus-Bande² hat P. M. Baumgarten Bd. 46, S. 232 ff. schon einige Bemerkungen veröffentlicht, denen ich ein paar Ergänzungen hinzufüge. Sixtus' Persönlichkeit und außergewöhnlicher Aufstieg reizte schon früh zu Biographien. Den Papst interessierten solche Niederschriften; z. B. verbesserte er die ihm vorgelegte Lebensskizze Grazianis. Aber diese gleichzeitigen oder bald nach Sixtus' Tode entstandenen Berichte wurden nicht veröffentlicht. So bildete sich die Nachwelt ihr Urteil über Sixtus besonders nach Leti. Letzterer, ein Vielschreiber aus dem 17. Jhdrt., wollte mehr unterhalten als belehren, stellte sich aber, als ob er aus einem reichen, zuverlässigen Stoffe schöpfte: tatsächlich hat Ranke später nachgewiesen, daß Leti unkritisch und oberflächlich minderwertige Vorlagen ausschrieb und keinen Anspruch auf Originalität hatte. Doch zunächst beherrschten Letis Schilderungen Sixtus' biographisches Bild in ungünstigster Weise. Zwar unternahm ein Franziskaner des 18. Jhdrts., Tempesti, Leti zu widerlegen; indes schadete er seinem Zwecke nicht nur durch die offenkundige apologetische Tendenz, sondern auch durch die formlose Stoffkompilation. Erst Ranke prüfte kritisch den ganzen Vorrat an Quellen und Darstellungen, soweit er ihm zugänglich war, und begründete eine richtigere Auffassung. Da er jedoch dem Papste nur 40 Seiten einräumte, ließ er dem ehemaligen Diplomaten v. Hübner Gelegenheit zu einer eigenen Biographie. Sie war ein großer Fortschritt und wurde freudig, freilich nicht ohne Vorbehalte begrüßt. Aber, wie das bei Hübner nach seinem früheren Berufe natürlich war, stützte er sich vorzugsweise auf diplomatische Korrespondenzen, schilderte den Papst namentlich in seinen Beziehungen zu den europäischen Mächten und vernachlässigte andere, viel wichtigere Seiten, z. B. die Verwaltung des Kirchenstaates und die bahnbrechende Reorganisation der Kurie. Nun fand Pastor Hübners Buch selbst auf dessen eigenem Gebiete ergänzungsbedürftig; namentlich hatte Hübner die Brevienregister im vatikanischen Archiv nicht benutzt. Vor allem aber kam Pastor verschiedenen gleichzeitigen, von Ranke in der Bibliothek Altieri eingesehenen, später verschollenen Biographien wieder auf die Spur. Hierzu trat das eigenhändige Notizenbuch, welches der Papst 1540—1560 führte und welches uns über Studiengang, Ämter, Aufträge, Predigten, Bibliothek und Geldverhältnisse unterrichtet. Es ist zwar schon von Cugnoni im Archivio della Società Romana veröffentlicht, wird aber von Pastor erstmalig biographisch ausgebeutet. Auch das Tagebuch des Zeremonienmeisters Alaleone gewährt uns Einblicke in die persönlichen Lebensgewohnheiten des Papstes. — Aus den drei folgenden Pontifikaten, die noch im Sixtus-Bande be-

¹ Ludwig v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 10—13. Freiburg i. B., Herder & Co.

² Bd. 10: Untertitel: Sixtus V., Urban VII., Gregor XIV., Innocenz IX. 1585—1591). XXX u. 666 S. ebenda 1926. Preis 20.— M. geb. 24.— M.

handelt sind, sei auf die im Anhang abgedruckte Denkschrift über die Rekatholisierung Deutschlands hingewiesen. Sie stammt wahrscheinlich von Possevino und ging Gregor XIV. durch den Kardinal Federigo Borromeo zu.

Klemens VIII.¹ hat niemals im entferntesten ähnliches Interesse erregt wie Sixtus V. Auch Rankes Darstellung ist auffallend dürftig, obgleich in diese Regierung die Absolution Heinrichs IV. und der Friede von Vervins gehören, wodurch sich die Machtstellung der Kurie von Grund aus veränderte. Neuerdings hat die Regierung Klemens' VIII. die Gelehrten in Zusammenhang mit der Bellarminforschung mehr beschäftigt (vgl. Merkle, Grundsätzliche und methodologische Erörterung zur Bellarminforschung, in dieser Zeitschr. 45, S. 27 ff.); hierbei wurde die Person des Papstes stark umstritten. Durfte man schon darum Pastors Klemens-Band gespannt entgegensehen, so verfügte er zugleich über wichtiges, bisher fast unzugängliches Material. Früher hatte man geglaubt, daß alle Akten des Staatssekretariats Klemens VIII. in das Archiv Borghese (jetzt im Vatikan) geraten wären. Diese Annahme erwies sich indes als falsch; im Familienbesitz sind wichtige Papiere geblieben, andere in das sonst ganz verschlossene Archiv Doria in Rom gelangt. Auch das Archiv Graziani in Città di Castello, das ebenfalls sehr schwer zugänglich ist, stand Pastor zu Gebote. Hierzu kommen das Tagebuch Alalones, welches auch für diese Papstregierung die äußerlichen Begebenheiten verzeichnet, die Aufzeichnungen Santoris, die Konsistorialakten, die Gesandtenberichte nach Mantua, Venedig, Florenz usw. Einige dieser Stücke sind besonders bemerkenswert. So hat der spanische Gesandte in Rom vom Sekretär Frascetta genaue Erkundigungen über die Kurie, besonders die Kardinäle, eingeholt (S. 190) und hiernach selbst einen ausführlichen Bericht für Philipp III. verfaßt. Dem zum Kardinal erhobenen Alexander d'Este wurde für seine römische Reise eine schon von Ranke flüchtig benutzte, von Pastor wörtlich abgedruckte Beschreibung der römischen Verhältnisse mitgegeben (S. 737 ff.). Eine Denkschrift, welche noch für Gregor XIV. bestimmt war und ein genaues, durch viele Einzelheiten belebtes Bild des damaligen Frankreich entrollt, befindet sich in der Vatikanischen Bibliothek (S. 112 ff.). Die ausführliche Instruktion Madruzzis zum Reichstag von 1594 ist ebenso reich an tatsächlichen Angaben wie an Vorschlägen (S. 239 ff.). Über Ungarn verfaßte der Nuntius Speciani einen großen Bericht, der gleichfalls in verschiedene Anträge ausmündete. Am Ende ihrer Missionen legten Malaspina seine polnischen (S. 400 ff.) und Sega seine französischen (S. 49 u. ö) Erfahrungen in Schlußberichten nieder. Einen Einblick in die Zustände der Franziskanerklöster in den verschiedenen Ländern gewährt uns eine Denkschrift des Observantengenerals Sousa.

Mochten auch einzelne Seiten schon monographisch behandelt sein, z. B. V. Martin für seine Studien über die Wiederaufnahme der Beziehungen zwischen Klemens VIII. und Heinrich IV., die Sega-Papiere benutzt haben, im ganzen mußte Pastor aus roher Wurzel schaffen. Dabei beschönigte er die Schwächen des Papstes, besonders seinen Nepotismus, nicht. Anderseits hatte schon Ranke auf Klemens' Frömmigkeit und Pflichteifer hingewiesen. Ein dankbares Thema war für Pastor infolge seiner kunstgeschichtlichen Interessen das Mäzenatentum der Nepoten Klemens VIII. und Pauls V. Die Abschnitte, welche den römischen Bauten dieser beiden Regierungen gewidmet sind, gehören zu den besten. Mit Klemens' Neigung, alle Geschäfte in der Hand zu behalten und selbst zu erledigen, streitet seltsam die Andeutung Baumgartens, daß Klemens vielfach aus Gesundheitsrücksichten nicht persönlich regiert hätte und deshalb nach dem maßgebenden Urheber einzelner Handlungen geforscht werden müsse. Hierauf ist Pastor leider nicht eingegangen.

¹) Bd. 11: Untertitel: Klemens VIII. (1592—1605). XXXIX u. 804 S. Ebenda 1927. Preis 20.— M., geb. 24.— M.

Auffallend ist, daß in Pastors 12. Bande ¹ der Kampf zwischen Paul V. und Venedig keine so herrschende Stellung einnimmt wie im vorangehenden die Auseinandersetzungen mit Heinrich IV. Hier tritt Pastors Gesamtstandpunkt stark hervor. Pastor war nicht nur gläubiger Katholik, sondern besaß auch bestimmte Vorstellungen über die göttliche Mission der Päpste und behandelte hiernach die einzelnen Regierungen. Da lag ihm Pauls persönliche Frömmigkeit, seine Reformarbeit, das Interesse für die Ordensstreitigkeiten und für die Heidenmission näher als das venetianische Interdikt. Auf solche Art und durch eingehende Schilderung der Bauten und Künstlerprotektionen wird Pastor auch menschlich Paul V. gerechter; denn letzterer war nach Fähigkeit und Neigung kein Politiker. Übrigens verschließt sich Pastor ebensowenig den Schwächen Pauls V. wie denen Klemens VIII. Steigerte sich doch unter jenem noch der Nepotismus infolge der großen Vermögenszuwendungen an den Neffen des Papstes!

Außer der früher bekannten, aus guten mündlichen und schriftlichen Quellen gespeisten Biographie von Bzovius benutzte Pastor erstmalig die Aufzeichnungen des Hofmeisters Costaguti, welche uns namentlich über Geldfragen unterrichten. Sie ergänzen willkommen den *discorso* des Nationalökonomens Botero über den damaligen Kirchenstaat. Nach der persönlichen Seite aufschlußreich sind mehrere neu herangezogene *discorsi* über die Kardinäle aus dem Archiv Buoncampagni, namentlich der von 1618. Dadurch, daß Leo XIII. beim Bankerott der Familie Borghese deren Archiv ankaufte, konnte Pastor vor allem die inhaltreichen Papiere Barberinis von seiner französischen Nuntiatur benutzen. Leider fehlen bisher die Prager Nuntiaturakten aus den letzten Monaten Rudolfs II. Dafür gestatten uns die Berichte und Instruktionen des November 1610 dorthin gesandten Salvago, besonders seine ausführliche Schilderung der Lage beim Thronwechsel, einen lebendigen Einblick in die verwirrten habsburgischen Familienverhältnisse. Interessant ist auch der Bericht des Augustiners Petrus Mander über seine deutsche Mission vom Mai bis August 1608. In die innerkirchliche Reformarbeit dieses Pontifikats gehört die Visitationstätigkeit des nachherigen Papstes Urban VIII. in seinem Bistum Spoleto; die dortigen Akten hat Pastor benutzt ².

Der 13. Band ist Gregor XV. und Urban VIII. gewidmet. Jener wirkte trotz seiner kurzen Regierung epochemachend und einschneidend. Man darf dieselbe nach der Persönlichkeit des Papstes wie nach den Ereignissen als einen Höhepunkt der religiösen Gegenreformation bezeichnen. Damals wurde die Propaganda eingerichtet, die zunächst vor allem der Pflege und Organisation des katholischen Kultus in evangelischen Ländern diente. Im Deutschen Reiche wie in den habsburgischen Erbstaaten schritt die Offensive gegen den Protestantismus erfolgreich fort. Gregors und seines Kardinalnepoten innerkirchliche Tätigkeit äußerte sich durch die Papstwahlreform, Kanonisationen, Ordensförderungen. Was dem hinfalligen Gregor an Frische und Initiative abging, ergänzte sein impulsiver Neffe und dessen gewandter Sekretär Agucchi. So brachte Pastor nach seiner persönlichen Einstellung gerade dieser Papstregierung ganz besonderes Interesse entgegen. Manches wertvolle Material wurde von ihm neu, anderes schon früher benutzte intensiver ausgebeutet. Namentlich entdeckte Pastor die Gregor-Biographie Accarisii, der vor allem das Vorleben des Papstes eingehend schildert und dadurch die große Stoffsammlung Giuntis ergänzt, welche überhaupt mehr dem Kardinalnepoten als dessen Oheim gewidmet ist. Übrigens veröffentlicht er aus diesen schon von Ranke herangezogenen Giuntipapieren im Anhang neue interessante Einzelheiten. Ferner bringt der Anhang eine genaue Inhalts-

¹) Bd. 12: Untertitel. Leo XI., Paul V. (1605—1621). XXXVI u. 698 S. Ebenda 1927. Preis 20.— M., geb. 24.— M.

²) Bd. 13. Untertitel: Gregor XV. und Urban VIII. (1621—1644). XVI u. 1057 S. Ebenda 1928. Preis 2 Halbbände 16.— und 14.— M., geb. 20.— und 18.— M.

angabe der Denkschrift, welche der Kölner Nuntius Albergati über die Reform der deutschen Kirche einreichte. Einzigartig sind die nach mündlicher Rede zu Papier gebrachten letztwilligen Mahnungen Gregors an seinen Neffen, welche zugleich die Annahme widerlegen, als ob der Papst nur eine Puppe in der Hand der Nepoten gewesen sei. Die Instruktion Sangros gibt gute Aufschlüsse über die spanischen (S. 77 ff.), die Zacchias über die venetianischen Verhältnisse (S. 79 ff.). Die Anfänge der Propaganda schilderte Pastor wesentlich nach den Forschungen Schmidlins und Kollmanns; auch was er über die Carefapapiere mitteilt (S. 175 f.), ergänzt die Ergebnisse früherer Gelehrter nur in Einzelheiten. Berichtigen möchte ich, daß Markgraf Georg Friedrich von Baden nie Calvinist war und schwerlich Dinge wie die Ermordung der Nachbarbischöfe plante.

Gespannt durfte man darauf sein, wie sich Pastor mit Urban VIII. abfinden würde. Über das wissenschaftliche Problem habe ich mich schon bei einer Besprechung von Lemans Studien (in dieser Ztschr. 44, 139 f.) geäußert und hervorgehoben, daß Leman die alten Thesen von Urbans habsburgfeindlicher Gesinnung erfolgreich bekämpft habe, daß aber dessen Verhalten eben doch den Franzosen und Schweden zugute gekommen sei. Pastor hat Lemans Faden weitergesponnen und die gleiche Ansicht von einer strikten unparteiischen Neutralität Urbans vertreten. Es war nicht zu erwarten, daß er der nüchternen, nur von der französischen Staatsraison beherrschten Politik Richelieus große Sympathien schenken würde. Ihr gibt er nicht nur Schuld, daß der katholische Siegeslauf in Deutschland aufgehalten worden sei, sondern schreibt ihr auch eine große ideelle Bedeutung zu; denn er führt die endgültige Einbuße der zentralen Stellung, die das Papsttum vom Mittelalter her im Umkreis der Nationen eingenommen, und die rein weltliche Orientierung der europäischen Großmachtpolitik seit dem 17. Jhdrt. auf Richelieu und Mazarin zurück.

Wie ich schon bei Lemans Besprechung erwähnte, ist das landläufige Urteil über Urban VIII. großenteils auf die von den früheren Historikern benutzten Quellen zurückzuführen. Die zweifellos wichtigste Fundgrube zur Biographie dieses Papstes ist die große Sammlung Andrea Nicolettis. Im Auftrage des Kardinalnepoten stellte er teils aus den ihm gelieferten Dokumenten, vor allem den Nuntiaturberichten, teils nach mündlichen Mitteilungen Barberinis in neun starken Bänden alles Wissenswerte über die Regierung Urbans VIII. zusammen. Vergleiche mit den Originalkorrespondenzen haben die Zuverlässigkeit und Sorgfalt Nicolettis bewiesen; aber erstens war seine Leistung ähnlich wie die Giuntis über die Regierung Gregors XV. für die private Familienbedürfnisse bestimmt; zweitens mangelte Nicolettis Sammlung jede Fähigkeit einer sich über den Stoff erheben den großzügigen Verarbeitung. So hat denn auch Ranke zwar Nicolettis Werk benutzt und in den *Analekten* sogar dessen Bericht über Urbans letzte Tage abgedruckt; aber die eigene Darstellung stützte er vorzugsweise auf Gewährsmänner, die ihm anschauliche und abgewandelte Bilder von Menschen und Dingen lieferten, neben den Venetianern, über deren Zuverlässigkeit ich mich schon bei der Rezension Lemans ausgesprochen habe, vor allem auf die Aufzeichnungen des Niederländers Dirk Ameyden. Dieser Vater der italienischen Journalistik legte in seinen Papieren eine Fülle kulturgeschichtlichen Stoffes nieder, sah aber alles vom spanischen Parteistandpunkt aus und besaß starke Vorliebe für Klatsch und Anekdoten, wie sie ihm durch die *avvisi* oder Tagesgespräche zugetragen wurden. Auch die in Rom beglaubigten italienischen Gesandten, auf deren Depeschen sich besonders Gregorovius verließ, mischten oft genug in ihre Briefe Nachrichten, die nicht höher standen als die *avvisi*; denn an den Vorgängen und Verhandlungen, welche das historische Bild Urbans VIII. bestimmt haben, waren sie nicht unmittelbar beteiligt. Endlich waren die *memorie recondite* des Vittorio Siri eine wichtige Fundgrube. Siri war ein Vertrauensmann Ludwigs XIV. und erhielt ein so reichhaltiges und authentisches Aktenmaterial wie damals wenige Geschichtschreiber. Obwohl schon Tiraboschi und Wachler seine Arbeitsweise

benämigten und auch Ranke in der französischen Geschichte die Glaubwürdigkeit anzweifelte, so wurden solche Bedenken praktisch nicht dementsprechend gewürdigt, solange den Gelehrten nicht Siris Quellen in originaler Gestalt verfügbar waren. Heute wissen wir, daß Siri nach persönlicher Willkür Aktenstücke entstellt hat und erst recht in ihrer Auswahl sehr frei verfahren ist.

So ist es denn ganz natürlich, daß selbst abgesehen von subjektiven Ansichten verschiedene Forscher zu einer abweichenden Auffassung Urbans gelangten. Wer wie Pastor die Depeschen des französischen Gesandten Béthune in der Wiener Staatsbibliothek einsah, bemerkt, wie weit die Wünsche der Pariser Regierung und Urbans Verhalten auseinanderliefen, und ebenso ging aus den spanischen Nuntiaturreberichten und aus den Akten über das Verhalten der spanischen Gesandten in Rom hervor, wie schwer es Urban von Madrid, Mailand und Neapel aus gemacht wurde, sich mit der spanischen Regierung freundlich zu stellen. Das hochfahrende Wesen der Spanier rechtfertigt menschlich manchen Mangel an päpstlichem Entgegenkommen. So ist die schon von Leman begonnene Beweisführung dafür, daß Urban VIII. und seine Nepoten strikte Neutralität beobachten und sich aus einer mittleren Linie nicht herausdrängen lassen wollten, zweifellos durch Pastor verstärkt worden. Auch an einzelnen Berichtigungen fehlt es nicht, z. B. weist Pastor S. 415 f. nach, daß die Kurie an der Entlassung Wallensteins nicht beteiligt war.

Wenn auch naturgemäß bei einer Schilderung Urbans VIII. die fortlaufenden politischen Verhandlungen stark überwiegen, so fand Pastor doch mannigfache Gelegenheit, sein Lieblingsinteresse an innerkirchlichen Fragen und der Kunstgeschichte zu betätigen. Namentlich ist den literarischen Bestrebungen und Bauten Urbans VIII. und seiner Familie ein langes Kapitel gewidmet, welches mit einer Gesamtschilderung des damaligen Rom abschließt. In Verbindung damit bespricht Pastor S. 958 ff. die gleichzeitigen Reisewerke und Pilgerführer, welche teilweise besonders wegen der beigelegten Illustrationen eine unentbehrliche Quelle sind. Als ein „anschauliches, kulturhistorisch sehr interessantes“ Dokument bezeichnet Pastor auch das kürzlich von Ehrle ans Licht gezogene Tagebuch von Giovanni Battista Spada, der 1635—1648 als Governatore Ordnung und Recht aufrecht zu erhalten hatte und seine Erlebnisse aufzeichnete.

Neben den neuen Bänden 10—13 ist der 1. und 3. Band in ganz veränderter und stark erweiterter Gestalt erschienen¹. Letztere gewinnen dadurch besonderen Wert, daß sie Pastor in Rom bearbeiten und hierbei ausländische Werke benutzen konnte, die in Deutschland wegen der Kriegs- und Inflationszeit selten sind. Grundsätzlich das Interessanteste ist, daß Pastor auf den Rat von Kirsch seine frühere Scheidung zwischen einer falschen heidnischen und einer wahren christlichen Renaissance gemildert hat. Er spricht jetzt nur noch von parallelen Richtungen und beruft sich auf eine briefliche Zustimmung Burckhardts, gegen welchen sich Pastor mit seiner ehemaligen These vorzugsweise gewendet hatte. Hierbei erkennt er noch dazu an, daß viele Humanisten zwischen beiden Richtungen geschwankt und vermittelt haben. Am bedeutsamsten sind Pastors Änderungen im 3. Bande, welcher um 200 Seiten anschwellt. Hatte Pastor schon früher erstmalig die 113 Registerbände Alexanders VI. im vatikanischen Archiv benutzt, so hat er inzwischen den Rest seiner Privatkorrespondenz gefunden, der zwar das gesamte Charakterbild nicht ändert, aber seine persönliche Umgangsweise vielfach gut kennzeichnet; Pastor druckte deshalb die wichtigsten Stücke im Anhang ab. Er benutzt das neue Material, um literarische Rettungsversuche zugunsten des Papstes zurückzuweisen. Pastors Hauptinteresse bei der Neu-

¹) Bd. 1. Untertitel: *Gesch. d. Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius II.* 5.—7. Aufl. LXIV u. 887 S. 24.—, geb. 28.— M. — Bd. 3. Untertitel: *Innocenz VIII. und Alexander VI.* 8.—9. Aufl. LXX, XVII u. 1166 S. Ebenda 1926. Preis 2 Halbbände 15.— und 11.— M., geb. 19.— und 15.— M.

bearbeitung der beiden Bände galt aber doch wohl den kultur- und kunstgeschichtlichen Abschnitten. Er hatte sich ja in den dazwischenliegenden 40 Jahren viel stärker in das ganze römische Leben eingewöhnt und betrachtet darum auch die früheren Zeiten und ihre Denkmäler mit geschärfterm Blicke.

Pastors Studien zum ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jhd. werden in erfreulicher Weise durch verschiedene ausländische katholische Forscher ergänzt, welche ebenfalls fleißig in den kurialen Papieren gearbeitet haben. Die Aktenpublikation von G. Constant¹, über Morones Sendung nach Trient und Innsbruck deckt sich stark mit Sustas Veröffentlichung „Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. (1904—1914)“. Doch behauptet sie neben der letzteren einen selbständigen Wert, weil sich natürlich die Erläuterungen beider Herausgeber nicht decken und Constant der Morone-Korrespondenz einen Anhang von 78 verwandten Aktenstücken beigelegt hat, von denen nur ein kleiner Teil auch bei Susta erschienen ist. Namentlich die Fußnoten bekunden einen rastlosen Fleiß. Besonders hat sich Constant um die biographischen Daten der in den Briefen vorkommenden Personen bemüht. Außerdem benutzte er die Anmerkungen, um aus seinen sorgfältigen und umfangreichen Archivstudien, deren Ergebnisse er im Texte nicht hätte berücksichtigen können, das Wichtigste mitzuteilen. Dies hat nun leider bewirkt, daß der über Susta hinausgehende Publikationsstoff, welcher für die deutschen Benutzer das Wichtigste ist, etwas unübersichtlich über das ganze Buch verteilt wurde. Das Namens- und Sachverzeichnis behebt die dadurch entstandenen Benutzungsschwierigkeiten nur teilweise.

Wie Constants Aktenpublikation ist auch sein zweibändiges Werk über die Laienkelchbewegung² die Frucht ausgedehnter archivalischer Studien. Die Hauptmomente der ganzen Entwicklung, das Zögern des Tridentinums und dessen Verzicht auf eine klare Entscheidung, der dortige Gegensatz zwischen dem kaiserlichen und spanischen Standpunkt, Pius' IV. anfängliche Nachgiebigkeit gegen die österreichischen und bayrischen Wünsche, das strengere Verhalten der Kurie seit der Wahl Pius V. und der schließliche Sieg dieser Richtung, die auch in Deutschland immer mehr Boden findet, sind längst bekannt. Aber monographisch war das Thema niemals zusammenhängend behandelt; denn das Hauptbuch darüber, das von Knöpfler, beschränkte sich auf Bayern. Allerdings hat sich Constant nach zwei Seiten Grenzen gesteckt. Erstens hat er alle dogmatischen Erörterungen absichtlich ausgeschlossen, sondern die ganze Frage als ein wichtiges und charakteristisches Stück der Gegenreformation, d. h. des Übergangs vom früheren Kompromiß- zum späteren Offensivkatholizismus, und das allmähliche Erstarken der strengerer Richtung innerhalb der Altgläubigen behandelt. Zweitens dürfen die Jahreszahlen des Buchtitels nicht zum Irrtum verleiten, als ob Constant einen Längendurchschnitt durch die ganze deutsche Geschichte zwischen dem Augsburger Interim und dem Dreißigjährigen Krieg liefern wollte. Vielmehr faßt er im letzten Kapitel die Unterdrückungen des Laienkelchs in Bayern (1571) Österreich (1584) und Böhmen (1621) zusammen, ohne zwischen den Vorgängen in den drei Ländern eine engere Verbindung herzustellen. Hingewiesen sei noch auf die sorgfältige Benutzung der weitverzweigten, fast unübersehbaren Literatur. Man darf Constants Forschung als ziemlich abschließend ansehen.

¹ G. Constant, La légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile de Trente. Avril—Décembre 1563. LXV u. 609 S. Paris, Librairie Champion 1922.

² G. Constant, Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Étude sur les débuts de la réforme catholique en Allemagne (1548—1621) (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome publiée sous les auspices du ministère de l'instruction publique fasc. 128), 2 Bde. XII u. 116 S. Paris, E. de Boccard, 1923.

Auf Grund der vatikanischen Akten ist unsere Kenntnis der belgischen Gegenreformation durch ein wertvolles Buch bereichert worden. Wie schon der Titel besagt, benutzte Pasture¹ hauptsächlich die Brüsseler Nuntiaturpapiere und die bischöflichen Diözesanberichte nach Rom; diese Quellen bestimmten die Eigenart und thematische Begrenzung seines Buches. Während eigentlich die belgische Gegenreformation schon mit der Neuerrichtung der niederländischen Bistümer und der dortigen Durchführung der Tridentiner Reformdekrete begann, wurde die Brüsseler Nuntiatur erst 1596 gegründet und setzen die bischöflichen Visitationsberichte ebenfalls erst 1590 ein; Pasture beschränkte sich deshalb auf die Regierungszeit des österreichischen Erzherzogpaares. Ebenso ließ er sachlich verschiedene Gegenstände aus, welche an sich in eine Geschichte der katholischen Restauration gehört hätten, aber in seinen Quellen nicht berührt werden oder eine untergeordnete Rolle spielen; z. B. beschäftigt er sich nicht mit dem Unterrichtswesen. Andererseits stellte er aber auch Fragen zurück, für deren Behandlung an sich sein Material manche wertvolle Unterlagen geboten hätte, die aber an sich für die katholische Restauration minder ausschlaggebend waren, vor allem die wichtigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat, soweit sie die Gegenreformation nicht unmittelbar beeinflussten. Der verschiedenartige Charakter der Nuntiatur- und Visitationsberichte bewirkte, daß auch Pastures Buch kein ganz einheitliches Gepräge bekam. Die letzteren sind hauptsächlich Zustandsschilderungen. Pasture enthüllt mit ihrer Hilfe ein sehr anschauliches Bild der gesamten damaligen belgischen Kirchenverhältnisse. Dagegen schreiben die Nuntien natürlich vor allem über ihre fortlaufende Tätigkeit. Doch wird dieser Quellenzwiespalt durch mehrere Momente gemildert. Erstens da Pasture nicht sowohl eine geschichtliche Entwicklung erzählen als uns in den ganzen Betrieb des damaligen belgischen Kirchenwesens einführen will, benutzt er auch die Nuntiaturkorrespondenz wesentlich nach dem Gesichtspunkte, was sich aus ihr für die Beurteilung der Zustände entnehmen läßt. Außerdem fühlten sich die Nuntien, vor allem der erste, Frangipani, weniger als politische Beauftragte wie als Vertreter rein religiöser Bedürfnisse und entfalteten eine reiche Visitationstätigkeit.

Einen großen Teil von Pastures Material hatte kurz zuvor L. van der Essen veröffentlicht². Er beginnt mit dem 1. Bande der Korrespondenz Frangipanis die Herausgabe der belgischen Nuntiaturberichte. Ich habe diese Publikation schon in den Jahresberichten der deutschen Gesch. 7, S. 79 eingehend gewürdigt und dabei namentlich auch über die Persönlichkeit Frangipanis gesprochen, der übrigens auch Pasture in seinem Buche lebhaftes Interesse widmet. Aus der zunächst nur bis 1598 vorliegenden Publikation wird klar, daß Pasture seinem ganzen Thema nach für die Ausnutzung der Nuntiaturberichte noch ein großes Arbeitsfeld übrig gelassen hat und man darum Essens Fortsetzung mit Interesse entgegensehen darf. Namentlich hatte Pasture keinen Grund, sich um die außerbelgischen Beziehungen Frangipanis zu kümmern, während es für die Brüsseler Nuntiatur gerade charakteristisch ist, daß sie nicht nur das Zentrum für die Neubelebung des religiösen Belgien, sondern zugleich einen Stützpunkt für die Stärkung des Katholizismus in den angrenzenden Ländern bilden sollte.

¹) A. Pasture, La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596—1633) principalement d'après les Archives de la Nonciature et de la Visite ad limina (= Université de Louvain: Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie 2^{me} série 3 fasc.). XXXI u. 377 S. Louvain, librairie universitaire, 1925.

²) Analecta Vaticano-Belgica „Documents relatifs aux anciens diocèses de Cambrai, Liège, Thérouanne et Tournai publiés par l'institut historique Belge de Rome. 2^{me} série. Nonciature de Flandre I: Correspondance d'Ottavio Mirto Frangipani, premier nonce de Flandre (1596—1606) publiée par L. van der Essen. tom. I, lettres (1596—1598) et annexes. LXXXVI, 452 S. Rome, Institut historique Belge 1924.

Allgemeines

Gustav Krüger, Die Kirchengeschichte. 1. Hälfte. 1. Allgemeines; 2. Die alte Kirche; 3. Das Mittelalter. (Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 3. Teil.) 1928. IV u. 77 S. Gr. 8°. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale). Geh. 3.— M.

Eine Handreichung, für die jeder, der auf dem Gebiet der KG. arbeitet, sehr dankbar sein wird, ist der vorliegende Forschungsbericht aus der Feder von Gustav Krüger. Wir erhalten hier nicht nur eine Literaturzusammenstellung von mehr als 600 Einheiten, worunter auch zahlreiche ausländische Arbeiten sind, sondern Krüger begleitet diese Angaben durchweg mit seiner kritischen Würdigung und webt aus Bericht und Kritik ein zusammenhängendes, geschlossenes Bild von den Problemkreisen, die die Forschung in den letzten Jahren und Jahrzehnten beschäftigt haben. Einen solchen Bericht kann nur schreiben, wer Jahr für Jahr in unverdrossener Arbeit, Steinchen an Steinchen setzend, dem Gang der Forschung gefolgt ist; Krügers Forschungsbericht vermittelt daher nicht nur einen imposanten Eindruck von dem, was die Forschung — auch in den schweren letzten anderthalb Jahrzehnten — vollbracht hat, sondern stellt ungewollt ihm selber ein ebenso eindeutiges wie beredtes Zeugnis aus. Daß der Einzelne vielleicht diese oder jene Arbeit vermissen wird, die ihm erwähnenswert erscheint, ist natürlich unvermeidlich; kein Einsichtiger wird über die Auswahl streiten wollen. Stichproben haben mir gezeigt, daß fast alles genannt ist, was ich auch erwähnt hätte; auf manches bin ich erst durch Krüger aufmerksam geworden.

Jena.

Karl Heussi.

Peter Brunner, Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und Spinoza. (Beiträge zur Philosophie, Heft 13.) Heidelberg, C. Winter, 1928. XII u. 139 S. 8.— M.

Die vorliegende Schrift behandelt eines der Probleme, das, solange es eine christliche Weltanschauung gibt, sich immer wieder in den Vordergrund des Interesses drängt. Es ist das Problem der Teleologie. Der Verfasser hat zur Erörterung dieses Problems im ganzen den Weg geschichtlicher Betrachtung gewisser vorhandener Bearbeitungen gewählt. Indessen versäumt er nicht, zu den Resultaten der von ihm behandelten großen Denker innerlich Stellung zu nehmen. Überall ist neben dem geschichtlichen Referat die Absicht spürbar, die dargestellten Gedanken auf ihre Durchführbarkeit und vor allem ihre Einheit zu prüfen. In einigen kurzen Sätzen möchte ich über den Inhalt des Buches berichten.

Es handelt sich also um das Problem der Teleologie. Die hebräische und ebenso die christliche Anschauung läßt die Welt von Gott geschaffen werden und zwar so, daß ihr Gesetze und Ordnungen gegeben sind, durch welche Gott das Geschehen zu bestimmten Zielen hinleitet. Hierdurch ist eine Veränderung der Dinge, wie eine Mannigfaltigkeit ihres Verhältnisses zueinander gegeben, die zwar eine gesetzliche Ordnung voraussetzen, aber sich keineswegs mit ihr decken. Dem steht nun innerhalb unseres Kulturkreises die Auffassung des Aristoteles entgegen. Nach dieser ist die Welt ein von Ewigkeit her durch die erste Ursache verursachtes Gefüge, in dem alles sich mit Naturnotwendigkeit vollzieht, wobei aber freilich eine verborgene immanente Teleologie, die aus dem System von Formen immer wieder hervorbricht, nicht ausgeschlossen ist. Das vorliegende Buch zeigt nun drei Versuche der Lösung des in Rede stehenden Problems auf. Es ist zunächst Maimonides, über den der Verfasser auf Grund von Weiß' Übersetzungen des „Führers der Unschlüssigen“ referiert und mit Recht die innere Unklarheit der Darstellung hervorhebt.

Für den Kirchenhistoriker ist besonders interessant der Abschnitt über Thomas. Der Verfasser hat zutreffend referiert über die restlose Teleologie in der thomistischen Gedankenwelt. Besonders was er über die eigene Operation der Dinge in ihrem Verhältnis zu der absoluten göttlichen Kausalität sagt, oder was über die Vielheit der Formen im Verhältnis zur Einheit der absoluten Form gesagt wird, ist gut beobachtet und hält sich von Konstruktionen frei. Hier und da hätte man ein weiteres Eingehen auf Einzelheiten gewünscht, etwa hinsichtlich des Problems der *praemotio physica* und der Willensfreiheit, worauf der interessante Streit zwischen Stüffler und Martin uns neuerdings wieder hingewiesen hat. Aber im ganzen ist die Darstellung wohl gelungen, auch hinsichtlich der kritischen Bemerkungen, die der Verfasser über die thomistische Darstellung macht. Einen „Voluntarismus“ bei Thomas möchte ich freilich nicht annehmen, wie der Verf. mit katholischen Forschern es tut. Das wäre nur möglich, wenn man unter „Voluntarismus“ nur versteht, daß Gott eben auch will.

Weitaus am ausführlichsten ist die Auseinandersetzung über Spinoza. Dessen Auffassung von der Entstehung der Zweckkategorie sowie seine Gründe zur scharfen Ablehnung aller Teleologie sind von Brunner eindrucksvoll auf Grund eigener Studien wiedergegeben. Aber es ist dem Verf. auch nicht entgangen, daß trotz dieses Zuges in der spinozistischen Gedankenwelt das Eindringen teleologischer Motive sich unausgesetzt bei Spinoza beobachten läßt. Vom Standort ewiger subjektloser Wesen ergibt sich die schlechthinige Naturnotwendigkeit, vom Standort der konkreten Wirklichkeit und der Beziehung ihrer Träger untereinander kommt es zu einer gewissen Lebensbewegung in dem Gedankenbau. Indessen kann hierüber in dieser Zeitschrift nicht weiter referiert werden. Soweit ich urteilen kann, hat der Verf. auf Grund eigener Studien und Überlegungen ein gut durchgedachtes Urteil über den Spinozismus von dem in Frage stehenden Gesichtspunkt aus erworben.

Es ist fraglos eine nützliche Arbeit, die uns hier vorgelegt ist. Sie ist klar geschrieben und auch schwierige Gedanken werden gemeinverständlich wiedergegeben. Der Verf. hat bisher das Problem an einigen klassischen Beispielen deutlich herausgearbeitet und hat gegen die vorliegenden Lösungen seine Bedenken formuliert. Zu einem eigenen Resultat hat er es in diesem Buch noch nicht gebracht. Ich würde mich freuen, wenn er diesen Fragen weiter nachginge. Nicht nur auf systematischem, sondern auch auf historischem Gebiet wäre hier natürlich noch mancherlei zu sagen. Um bei dem Mittelalter zu bleiben, sei nur an den Neuplatonismus etwa Bonaventuras erinnert.

Berlin.

Reinhold Seeberg.

Paul Kirn, Saul in der Staatslehre (Sonderdruck aus Staat und Persönlichkeit, Erich Brandenburg zum 60. Geburtstag dargebracht. Leipzig, Dieterich 1928).

Wenn das mittelalterliche Denken über Staat und Gesellschaft aus drei Quellen gespeist wird: der antik-heidnischen, der germanischen und der biblischen, und für den dritten Faktor der Aufsatz von Georg Jellinek über „Adam in der Staatslehre“ allgemein bekannt geworden ist, so geht der Verfasser vorliegender Studie dem Typ der Figur des Saul nach, der immer wieder Stoff liefern mußte zur Beantwortung der Fragen: Ist das Königtum überhaupt eine Gott wohlgefällige Einrichtung? Ist es Gottes Wille, daß der König so unumschränkt über seine Untertanen gebiete, wie es die Aufzählung der königlichen Rechte 1 Sam. 8, 11—17 nahelegt? Hat der oberste Priester ein Recht, den König einzusetzen und nötigenfalls abzusetzen? Die zum Teil sehr große Verschiedenheit der Antworten ist ein sehr lehrreiches Beispiel der Ideengeschichte. Gregor I. (nicht etwa Augustin) gibt den Ton an; auf ihn berufen sich die Anhänger Heinrichs IV., wenn sie Gregor VII. anklagen, daß er den Gesalbten des Herrn angetastet habe, nicht minder später die, welche 1 Sam. 8, 11—17 das Verhalten eines Tyrannen, nicht

das Recht eines Königs dargestellt sahen. Johann von Salisbury z. B. sieht in Saul den Tyrannen, Thomas von Aquino schreibt: dominus regem instituendo instituit ius tyrannicum, Dante in der Monarchia sieht in dem salbenden Samuel nicht den vicarius Christi, der den König absetzen dürfe, sondern einen legatus specialis ad hoc, ohne weitere Konsequenzen. Bei Luther scheint die Saulgeschichte keine Rolle zu spielen, während Thomas Münzer sich auf den „hl. Samuel“ berief, zum Beweise, daß die Fürsten allesamt Tyrannen und Gottes Zuchtruten seien. Calvin bekämpft lebhaft die absolutistische Ausbeutung von 1 Sam. 8, 11—17, Melanchthon hingegen schreibt: in historiis regum, ubi Samueli ius regni describitur, probatur acerbissima forma imperii, ornatur hoc titulo, quod ius sit regum (anders freilich in der zweiten Ausgabe der loci). Bodin und die Monarchomachen deuten die Lehre von der Volkssouveränität und das Widerstandsrecht der Untertanen in die Saul-Geschichte hinein, James Harrington liest sogar aus ihr das Recht des Volkes Israel heraus, Gott, insofern er civil magistrate war, abzusetzen! Locke drückt die Erzählung zum soziologischen Paradigma für das Bedürfnis nach einem Heerführer in einer Gemeinschaft herunter. — Die sehr lehrreiche Abhandlung schließt mit den Worten, daß „ein guter Teil der staats-theoretischen Darlegungen über imperium und sacerdotium, Monarchie und Volkssouveränität nicht verständlich ist, wenn man nicht die Gedankengänge kennt, die die Denker vieler Jahrhunderte an die Geschichte des ersten israelitischen Königs geknüpft haben.“ Hoffentlich regt diese Tatsache zur Behandlung weiterer typischer Figuren des AT. in der Staatslehre (etwa Absalom) an.

Heidelberg.

W. Köhler.

Aus Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Gedächtnisschrift für Georg v. Below. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1928. VI u. 369 S. 15.— M.

Die G. v. Below zu seinem siebzigsten Geburtstage zugedachte Festschrift ist ein wissenschaftlicher Ehrenkranz auf das Grab des am 20. Oktober 1927 verstorbenen Gelehrten geworden. Die Kirchenhistorie hat alle Ursache, auch ihrerseits v. Belows zu gedenken; nicht nur um seines unmittelbar ihr Gebiet berührenden Buches „Die Ursachen der Reformation“ willen, sondern ebensowohl wegen der zahlreichen Anregungen aller Art, besonders wirtschaftsgeschichtlicher und soziologischer Natur, die von ihm ausgingen. Voraussichtlich wird er da noch manches in seinen Büchern zu sagen haben, wenn einmal die kirchliche Wirtschaftsgeschichte umfassender in Angriff genommen wird als bisher. Auch der vorliegende Band, der erste Teil der Festschrift — der zweite, der politischen Geschichte und Geschichtstheorie angehörende Aufsätze umfassend, erschien bei der deutschen Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte in Berlin —, an Forschungen v. Belows anknüpfend, wird der Kirchengeschichte auf jenem Gebiete reiche Anregung geben können. In die Einzelheiten kann hier nicht eingetreten werden.

Giuseppe Salvioli schreibt über „Massari e manenti, nell' economia italiana medievale“, Fedor Schneider über „Staatliche Siedlung im Mittelalter“, zweierlei ganz getrennte Systeme unterscheidend: im romanischen Gebiet ein Fortbestehen des römischen Straßenschutzes mit seiner militärischen Organisation, dann das germanische Siedlungsgebiet der Urschweiz, das keine Fortsetzung römischer Einrichtungen ist. Alfred Schultze bietet eine meisterhafte rechtshistorische Exegese der bei Einhard: Vita Karoli Magni cp. 33 berichteten Divisio thesaurorum et pecuniae ac vestium aliaque suppellectilis. Es folgen: R. Häpke: Die ökonomische Landschaft und die Gruppenstadt in der älteren Wirtschaftsgeschichte (Nachweis, daß es Städtegruppen gab, die durch wirtschaftliche Beziehungen so eng verbunden waren, daß ihre Kollektivinteressen sich neben den einzelstädtlichen Belangen behaupteten). M. Weinbaum: Londons Aldermänner und Warde im 12. bis 14. Jhdt., G. Mohr: Haltezwang und Wegerichtung nach österreichischen Quellen, H. Ammann: St. Gallens Wirt-

schaftsstellung im Mittelalter (interessanter Nachweis über die Verbreitung der Leinenindustrie, der ganze Landstrich St. Gallen, Appenzell, Thurgau war wirtschaftlich ziemlich einheitlich aufgebaut, was für den Verlauf der schweizerischen Reformationsgeschichte beachtet sein will, Beziehungen wurden zu Venedig oder Genf gepflegt, Gesellschaften bildeten sich zwecks Ausschaltung des Zwischenhandels), H. Aubin: Wirtschaftsgeschichtliche Bemerkungen zur ostdeutschen Kolonisation (Hervorhebung der Bedeutung der Kirche neben den ökonomischen Faktoren). C. Brinkmann: Zwei sprachgeschichtliche Beiträge zur Entwicklung des Wirtschaftsrechts (Erklärung des Wortes „Bönhase“ und „Firma“). Methodisch sehr instruktiv ist die der Kirchengeschichte ja unmittelbar nahekommende Untersuchung von Hans Nabholz: Zur Frage nach den Ursachen des Bauernkrieges 1525. Nach einem Überblick über den derzeitigen Forschungsstand konzentriert der Zürcher Staatsarchivar seine Untersuchung auf das geographisch eng umschriebene Gebiet der Landschaft Zürich und stellt die methodisch scharf formulierte Frage: Sind die Forderungen des Jahres 1525 ganz anderer Art als die früheren? Wenn ja, so wird die Änderung ohne Zweifel mit der Einwirkung der neuen Lehre in Zusammenhang gebracht werden müssen. Der genaue Vergleich ergibt nun tatsächlich eine Änderung in reformatorischer Zeit. Die Beschwerden der Bauern entstammen nicht einem übermäßigen wirtschaftlichen Drucke, sind vielmehr durch die allgemeine Entwicklung der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse des 15. und beginnenden 16. Jhdts. bedingt. Neu in der Reformationszeit ist die unter Berufung auf das Gotteswort erfolgende Forderung der Abschaffung der Leibeigenschaft und des kleinen Zehnten. Beeinflussung durch die deutsche Bauernbewegung ist nicht anzunehmen für die Schweiz, aber umgekehrt. In Summa: bei der Erhebung der Bauern haben wirtschaftliche und religiöse Motive mitgespielt, die ersteren sind die tiefer liegenden Ursachen, die letzteren die unmittelbare Veranlassung. W. Stolzes Auffassung eines Abwehrkampfes gegen den Versuch der Unterdrückung der neuen Lehre kommt für die zürcherischen Verhältnisse nicht in Frage. — Theodor Mayer schreibt „Zur Geschichte der nationalen Verhältnisse in Prag“, Ernst Baasch: „Der Kaufmann in der deutschen Romanliteratur des 18. Jhdts.“ (Neigung, den Kaufmann mit einem Bankerott in Zusammenhang zu bringen, der Kaufmann gilt als Parvenu, das Geldverdienen macht man ihm zum Vorwurf, ebenso die Abneigung gegen die Wissenschaft), W. Tuckermann: „Das Deutschtum in Kanada.“ Den Beschluß macht ein Verzeichnis der Schriften Georg v. Belows, zusammengestellt von Ludwig Klaiber.

Heidelberg.

W. Köhler.

Der dritte Jahresbericht der Erfurter Bibliotheksgesellschaft, 1927 (Erfurt, J. G. Cramers Buchdruckerei, 1928) hat sich zu einem stattlichen Bande von 216 Seiten mit vielen Tafeln und Abbildungen ausgewachsen: Aus den Vorträgen seien hervorgehoben: Joh. Biereye, August Hermann Franckes Bedeutung für das Buchwesen, Max Belwe, Das Buch bis 1800; aus den „kleineren Abhandlungen“: Otto Albrecht, Nochmals der Originalbrief Luthers in der Schleusinger Gymnasialbibliothek (Abdruck aus der Festschrift des Schleusinger Gymnasiums 1926, Ergänzung zum ersten Jahresbericht, S. 13 ff.; es handelt sich um Enders 11, 35, Nr. 2435), Hildegard Zimmermann, Eine Titelfassung des Erfurter Wolfgang Stürmer und ihr Vorbild (Vorbild: die von Lukas Cranach d. Ä. gezeichnete bei Georg Rhau; Ergänzung zum zweiten Jahresbericht, S. 67 ff.). Die ausführlichen Berichte über „Besichtigungen, Studienausflüge und Konzert“ klären und festigen nicht nur die Erinnerungen, sondern bringen nachträglich manche interessante Einzelheiten, vgl. besonders Geschichte und Keimelien der Landesbibliothek in Rudolstadt, S. 122—138.

Zwickau.

O. Clemen.

Alte Kirche

Fritz Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht. (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen hrsg. von K. Mohlberg und A. Rücker, Heft 23.) Münster, Aschendorff, 1928. X u. 97 S. 4.80 M.

Die vergleichende liturgiegeschichtliche Forschung hat nach Mohlberg und Baumstark, denen H. sich anschließt, den Zweck, durch Vergleichung der verschiedenen Liturgien des Morgen- und Abendlandes die festen Gesetze zu ermitteln, nach denen sich die Bildung liturgischer Formen vollzogen hat. Gerade die Abendmahlserzählung ist hierfür ein besonders dankbares Objekt wegen ihrer starken formelhaften Gebundenheit und der reichen Vielheit erhaltener Beobachtungsobjekte. Auf diese Abendmahlserzählung wendet darum H. den Baumstarkschen Grundsatz an: am Anfange der liturgischen Entwicklung steht nicht die Einheitlichkeit, sondern die Mannigfaltigkeit; ebenso den (inzwischen auch von Lietzmann besonders deutlich herausgestellten) Grundsatz: die Biblizität ist das Spätere; endlich den katholischen Grundsatz (der heute von der neutestamentlichen Forschung übernommen ist): die Tradition ist älter als die Bibel. Es handelt sich also für H. nicht darum, diese Grundsätze erst zu finden, sondern er wendet sie als Hypothesen an und bestätigt sie durch seine Forschungsarbeit. Näherhin ergibt sich ihm folgendes: es sind wohl schon die Einsetzungsberichte des Neuen Testaments liturgisch beeinflusst; und bei Lukas ist noch dazu mit einer hinter dem tatsächlichen Text liegenden literarischen Entwicklung zu rechnen. Die ältesten Texte sind asymmetrischer und unbiblischer als die jüngeren, stehen aber unter der Einwirkung des Triebes zur Symmetrie der beiden Glieder und nachher auch zur Biblisierung. So ist der Einsetzungsbericht des Paulus ohne jede Bindung durch Formgesetze, wenn auch nicht ohne theologische Absichtlichkeit; Lukas bekundet schon leichte Symmetrie im Jesuswort, Matthäus und Markus haben überdies Symmetrie auch noch im Berichte selbst. Die „Apostolische Überlieferung“ Hippolyts, jetzt überall gelobt als die lichte Stelle um 230, gibt sich im Bericht selbst noch so asymmetrisch und schlicht wie Paulus, ist aber im Jesuswort schon der Entwicklung zur Symmetrie unterworfen und geht in der Richtung des Parallelismus. Serapion von Thmuis (4. Jhdt.) hat fortgeschrittenere Symmetrie, dazu Erweiterung (Amplifikation) durch Füll-elemente; zu dieser Amplifikation werden auch biblische Elemente benützt. Der Kodex von Dêr-Balyzeh geht in beidem noch weiter (danach wäre die Datierung Brightsmans ins 4. Jhdt. richtig, während Th. Schermann und P. Drews für das 3., ja 2. Jhdt. entraten). In der zweiten Hälfte des 4. Jhds entspricht dieser Lage der Einsetzungsbericht des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen: starker Parallelismus, fühlbare Amplifikation, der Bibel noch wenig geöffnet. Aber je stärker die Symmetrie ausgebildet erscheint, desto mehr nimmt auch der Einfluß der Bibel zu, und schließlich zerstört eine absichtliche Biblizität die Symmetrie wieder! In dieser Verfassung zeigen sich die Basilius-, Jakobus-Markus- und auch die Chrysostomus-Liturgie. Aber das 6. Jhdt. bringt z. B. in Ägypten wieder eine Symmetriesierung der durch den Biblizismus asymmetrisch gewordenen Erzählung (sekundäre Symmetrie) durch Übertragung der biblischen Elemente eines Teils auf den anderen; da auch die Amplifikations-elemente schließlich übertragen werden, erscheint sogar eine tertiäre Symmetrie. Uns interessiert natürlich besonders die Frage: wo ist in dieser Entwicklung der Ort der abendländischen Einsetzungsberichte? Spanien steht ursprünglicher Schlichtheit nahe, ergibt sich aber völlig der Bibel, nämlich dem Paulus, ist im ganzen unsymmetrisch. Rom, Mailand, weniger stark De Sacramentis, kombinieren biblische Elemente und sind (im Bericht) symmetrischer als Spanien (übrigens liegen Rom und De Sacramentis nicht auf einer Entwicklungslinie).

Diese Resultate werden erreicht a) durch eine textgeschichtliche Voruntersuchung, die zu den Lietzmannschen Textuntersuchungen in „Messe und Herren-

mahl“ interessante Parallelen erbringt, b) durch eine motiven-geschichtliche Hauptuntersuchung (die Einleitungen der Abendmahlerzählung, die Handlungen des Herrn darin, die Jünger, die Hände des Herrn, die Worte des Herrn).

Tatsächlich hat die von Hamm geübte Methode allein Aussicht, die Forschung weiterzuführen. Ob nun am Anfang des Herrenmahles der „jerusalemische“ oder der „paulinische“ Typus oder beide zumal standen; ob der „paulinische“ Typus von Anfang an einen Einsetzungsbericht rezitierte oder ihm schweigend gehorchte — in jedem Falle stehen wir auf festem Boden erst mit dem liturgiegeschichtlichen Material. Hamms Schrift ist zugleich ein beachtlicher Beitrag zur Erforschung des Evangelientextes überhaupt.

Berlin.

Leonhard Fendt.

Des hl. Kirchenvaters Cäcilius Cyprianus Sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt von Julius Baer, 1. Bd.: Traktate und des Diakons Pontius Leben des hl. Cyprianus, 1918. 2. Bd.: Briefe, 1928. (Bibliothek der Kirchenväter.) München, Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet. LXII u. 354, XX u. 410 S.

Der Übersetzer der cyprianischen Werke verbreitet sich in der Einleitung zum 1. Band über den Lebensgang Cyprians und über seine Traktate im allgemeinen, wobei er zugleich eine Auswahl aus der reichen Forschung über Cyprians Schrifttum trifft, in der Einleitung zum 2. Band über den Briefwechsel Cyprians und dessen sich abhebende Gruppen. In den Einleitungen zu den einzelnen Traktaten und Briefen werden jeweils Zeit und Umstände der Abfassung erörtert. Ebenso beim Leben Cyprians von Pontius, das den 1. Band eröffnet. Hier folgt er den Spuren Harnacks und Corssens, da ihm die Untersuchung Martins noch nicht vorlag, die dem schon von Reitzenstein erschütterten Vertrauen auf den „Zeitgenossen“ und „Diakon“ Cyprians einen weiteren schweren Stoß versetzte. Im 2. Band hört für ihn die Forschung über den Ketzertaufstreit mit dem Aufsatz Rauschens vom Jahre 1916 auf. Meine Abhandlung über die Ketzertaufsynode vom 1. September 256 und die Stellung von Ep. 69 im Ketzertaufstreit (Internat. kirchl. Ztschr. 1923, S. 73—104) wird ebensowenig berücksichtigt wie die über Epp. 8 u. 9 der cyprianischen Briefsammlung (ebenda 1920, S. 229—247) und wie die Akademieabhandlung Harnacks vom Jahre 1918 (wiederholt in Mission und Ausbreitung des Christentums, 4 1923/24, II, S. 841 ff., bes. S. 850 ff.), worin aus Ep. 8 Schlüsse auf die Stellung der Diakonen in der römischen Kirche gezogen sind. Auch meine „Cyprianische Untersuchungen“ 1926 sind für den Herrn Oberstudienrat am Wittelsbacher Gymnasium in München nicht vorhanden, obwohl gerade Carl Weyman (im Hist. Jahrb. 1926, S. 372) sie als „die wissenschaftlich wertvollste Erscheinung in der Cyprian-Literatur der Nachkriegszeit“ gerühmt hat und darin vielleicht manches zu verwerten gewesen wäre, wie S. 110 bis 131, S. 292, Anm. 1, und anderes. Dagegen ist die Ausgabe und französische Übersetzung des cyprianischen Briefwechsels von Bayard 1925 gebucht.

Cyprian ist leichter zu übersetzen als Tertullian, da seine Sprache klarer, ruhiger und flüssiger ist und nicht so versteckte Anspielungen und Bosheiten enthält wie die seines Vorgängers. Andererseits bereitet aber seine Wortfülle, seine Häufung gleichbedeutender Wendungen der Übersetzung doch gewisse Schwierigkeiten. Baer ist ihrer gut Herr geworden: seine Übersetzung liest sich im allgemeinen glatt und flüssig und gibt den Sinn und den Wortlaut, vielfach auch den Klang und den Tonfall richtig wieder. Freilich fehlt es auch nicht an schiefen und falschen Auffassungen. So ist I, 48 das „evasive se conscium credit“ in ad Don. 9 übersetzt mit „trotz seiner Schuld glaubt er entronnen zu sein“ — der richtige Sinn ergibt sich ebenso aus dem Fortgang „quasi conscientia satis non sit“, wie aus den entsprechenden Stellen bei Minucius Felix und Seneca (siehe meine Cyprianischen Untersuchungen S. 58 und 292 f.). Wenn Cyprian da hab. virg. 18 schreibt, daß in den lockeren Reden der Hochzeitsfeste „sponsa ad

patientiam stupri, ad audaciam sponsus animatur“, so will er mit diesem ter-
tullianisch zugespitzten Ausdruck natürlich nicht sagen, daß „die Braut zur Un-
zucht verführt wird“ (I, 77): die „patientia“ der Braut entspricht der „au-
dacia“ des Bräutigams. De laps. 21 wäre das „nisi si“ wiederzugeben mit „es
müßte denn nur usw.“ oder „als ob usw.“, nicht mit „wenn nun das nicht usw.“
(I, 111). Nach c. 27 sagt der Libellatiker nur, daß er begangen habe, was ein
anderer tatsächlich begangen hat (nämlich geopfert), nicht „was in Wirk-
lichkeit ein anderer begangen hat“ (I, 116). Ad Dem. 25 handelt es sich nicht
um ein „Beneiden“ der Christen gegenüber den Heiden (I, 226), da die Christen
ja selber schon das besitzen, was die Heiden sich erst erwerben sollen, sondern
„invidere“ bedeutet hier „mißgönnen“ oder „vorenthalten“. De op. 15 übersetzt
B. (I, 272) das im selben Satz zweimal vorkommende „dominium“ das erste Mal
mit „Tag des Herrn“, das zweite Mal mit „Haus des Herrn“: in Wirklichkeit
ist beidemal das Herrnmahl, die Opferfeier gemeint (vgl. ep. 63, 16. Acta Satur-
nini c. 5, p. 416 Ruinart). Zu de bono pat. 14 möchte ich auf die Wendung
„gladio et crure“ aufmerksam machen (I, 302: „durch Schwert und Blut“) —
man denkt unwillkürlich an das Bismarcksche „mit Eisen und Blut“ (so lautet
es tatsächlich und folgerichtig, nicht „mit Blut und Eisen“, wie es immer an-
geführt wird). In ep. 45, 2 ist „altari posito“ übersetzt mit „angesichts des
Altars“ (II, 146), was deshalb zu beanstanden ist, weil dabei nicht zutage tritt,
daß das 3. Jhdt. noch keine festen Altäre kannte. Das „incerta opinione con-
fundant“ im selben Kapitel übersetzt B. mit „in ihrer Meinung verwirren“, in
ep. 48, 3 mit „in ihrer Meinung unsicher machen“ (II, 153), „opinio dubia na-
taret“ in ep. 9, 1 mit „während man über die Glaubwürdigkeit noch stark im
Zweifel war“ (II, 27), dagegen in ep. 68, 3 das „hac opinione comperta“ ganz
richtig mit „die diese Kunde vernehmen“ (II, 303) und ebenso in ep. 80, 1 „multa
enim varia et incerta opinionibus ventilantur“ mit „es sind darüber gar wider-
sprechende und unsichere Gerüchte verbreitet“. In der Tat bedeutet „opinio“
an allen diesen Stellen „Gerücht“ oder „Kunde“. In ep. 9, 1 besagt die Wen-
dung nach cyprianischer Art genau dasselbe wie das vorhergehende „rumor
apud nos incertus esset“ (vgl. in der vita von Pontius 15, 3: praeter celebrem
gloriosa opinione notitiam („wegen seines großen Ruhmes und Ansehens“ (I, 27).
Das „laxare“ (pacem, poenitentiam) in ep. 55, 3 und 20 bedeutet nicht „er-
leichtern“ (II, 172 u. 185), sondern „gewähren“, wie ich in meinen Cypriani-
schen Untersuchungen, S. 225 ff. und 266 ff., nachgewiesen zu haben glaube. In
ep. 55, 24 ist das „etiam si episcopus prius factus etc.“ nicht zu übersetzen mit
„wenn er es früher schon geworden wäre“ (II, 190), sondern mit: auch wenn
er es zuerst (nämlich vor Kornelius) geworden wäre. Falsch verstanden hat B.
(II, 268) den zweiten Satz von ep. 63, 16: es handelt sich hier nicht um eine
„abendliche Opferfeier“, sondern um die Abendmahlzeit des Bischofs. In ep. 59, 2
übersetzt B. das „cum hic me habeant in potestate praesentem“ richtig mit
„während sie mich hier gegenwärtig und zu ihrer Verfügung hätten“ (ebenso
Bayard: „quand ils m'ont ici présent à leur disposition“). Ich erwähne das
deshalb, weil Hartel im Ind. III, 444, das „in potestate“ im Sinne von „in Wirk-
lichkeit“ faßt. In ep. 69, 6 ergänzt B. in dem Satze „eum quibus nec terrestris
nec saecularis potus debeat esse communis“ ein „cibus“ hinter „terrestris“
(II, 312). Dem Sinne nach ist das ganz richtig, nur glaube ich, daß nicht ein
„cibus“ ausgefallen ist, sondern „panis“ (gleiche Endung, vgl. auch p. 755, 8:
panem quoque etc. Merkwürdigerweise ergänzt Bayard im Text nichts, übersetzt
aber doch: ni nourriture terrestre ni breuvage profane). In ep. 14, 1 übersetzt
B. das „nisi quod traditum est“ des Stephanschen Tauerlasses mit „als was
schon überliefert ist“ (II, 358); richtiger wäre: sondern es soll beim Über-
lieferten bleiben (Bayard: mais qu'on suive seulement la tradition). In der
Übersetzung der vita von Pontius ist in cap. 11, 7 der Satz „posset licet talis
locus habere nomen exilii etc.“ falsch gefaßt mit „selbst wenn ein solcher Ort

den Namen des Exils trüge usw.“ (I, 21); das Richtige hätte B. bei Harnack (S. 20 u. 96) finden können.

So wäre da und dort noch manches zu beanstanden. Ich möchte aber zu den sachlichen Angaben B.s noch einiges bemerken. Mit Recht macht er öfters auf Gedankenwiederholungen in Cyprians Schrifttum aufmerksam, nur hätte das noch weit häufiger geschehen können. Auch seine Berührungen mit dem weltlichen Schrifttum sind nicht genügend gewürdigt: ich denke hier namentlich an Seneca und Apuleius. Zu I, S. XIV: Papst Fabian starb nicht als Märtyrer. Zu S. XXI: Der Grund der späten Rückkehr Cyprians aus seinem Versteck lag in den kirchlichen Verhältnissen Karthagos. Zu S. XXIII: Cyprian hat die Ketzertauffrage durchaus nicht als „bloße Frage der Zucht“ betrachtet. Zu S. LII: Daß C. „die Wirksamkeit des Sakraments stets von der persönlichen Würdigkeit des Empfängers abhängig macht“, ist nicht „besonders hervorzuheben“, wohl aber, daß er sie von der Würdigkeit des Sponsors abhängig macht (vgl. II, S. 279, Anm. 1). Daß C. „sich der spekulativen christlichen Dogmatik gegenüber ablehnend verhalten“ habe (S. LIIf.), wird man nicht sagen können, da in Testim. I und II genug davon steckt; nur war es nicht seine Sache, hier tiefer einzugreifen. Lucifer von Calaris schöpft nicht „fast nur aus Cyprian“ (S. LV), sondern nach A. Merks Nachweisen (Theol. Quartalschrift 1912, S. 1 ff.) ziemlich viel auch aus Lactanz. Auf der Frühjahrssynode 251 war C. noch nicht der „wahrhaft beherrschende Kirchenfürst“ (S. 88), der er später war. De laps. 24 hat nichts mit de hab. virg. 19 zu tun (S. 113, Anm. 1), sondern nur mit de laps. 30 (259, 5). Daß Novatian sich von drei betrunkenen Winkelbischöfen habe weihen lassen, sollte man nicht dem Kornelius nachsprechen (I, S. 143, Anm. 3). Das hat der Mann, der die epp. 30 und 36 und de cib. Jud. c. 6 schrieb, nicht getan. Es ist auch sehr bezeichnend, daß Kornelius diese Verleumdung nur im Briefe an den fernen Fabius von Antiochien wagte, während man in Afrika nichts davon hörte. De unit. 18 ist bei der Zeichnung der Stirne nicht an die Salbung der Priester, Propheten und Könige gedacht (I, S. 152, Anm. 2), sondern an die Taufe, vgl. Testim. II, 22 (p. 90, 14), de laps. 2 (238, 6), ad Dem. 22 (367, 5). Der Präfationsruf lautet bei Cyprian „susum corda!“ (de dom. or. 31, p. 289, 15), nicht „sursum“ (I, S. 191, Anm. 3). Zu ad. Dem. 14 (S. 217, Anm. 1 sind die entsprechenden Stellen Min. Fel. Oct. 24 (nicht 22f.) und Tert. Apol. 29 (nicht 12f. u. 25f.). De mort. 4 (S. 237, Anm. 2) ist beim Fluchen und Schwören nicht an Verfolgungszeiten gedacht, sondern an das Alltagsleben, vgl. Testim. III, 12 und 13 (p. 125f. Hartel), de laps. 6, de bono pat. 16 u. ö. Zu S. 264, Anm. 5: Der „zweite Tod“ (de op. 6, vgl. de mort. 14) stammt aus Apol. 2, 11 und 20, 14 und ist nach dieser zweiten Stelle der „Feuerpfuhl“. Zu S. 291, Anm. 5: die fragliche Wendung in de bono pat. 2 spielt auf die Gewohnheit der Philosophen an, eine Schulter entblößt zu halten (vgl. Tat. Or. ad Graec. 25, 1, p. 291 Goodspeed). Zu I, 128 und 312, Anm. 1: woher weiß Baer, daß Cyprian während des Ketzertaufstreites eine Abschrift von de unitate an Firmilian von Cäsarea gesandt habe? Zu II, S. XIV: Nicht die Gemeinde von Hadrumet, sondern seine eigene Haltung rechtfertigt C. in ep. 48. Zu S. XV: Die Verfolgung unter Gallus spielte überhaupt nur in Rom und C. betrachtete sie gar nicht als die von ihm vorausgesehene, sondern als eine ganz unerwartet gekommene. Zu ep. 4 (S. 9f.) wäre zu bemerken, daß er sicher nach de hab. virg. geschrieben ist, weil C. in dieser Schrift noch nichts von dem in ep. 4 gerügten Mißstande weiß. Ep. 8 ist nicht an den karthagischen Bischof gerichtet (S. 23), sondern an den karthagischen Klerus. S. 176, Anm. 1 muß es heißen „in der ersten Hälfte des März 251“.

Die Bemerkungen, die ich gemacht habe, wollen in keiner Weise den Anschein erwecken, als ob die Übersetzung Baers mit den Einleitungen und Erläuterungen, die sie gibt, nicht gut zu gebrauchen wäre. Sie wird jedem, der sie heranzieht, nützliche Dienste leisten.

München.

Hugo Koch.

Franz Diekamp, Über den Bischofssitz des hl. Märtyrers und Kirchenvaters Methodius. Theol. Quartalschrift, 1928. S. 285—308.

„Ich halte dafür, daß Methodius wirklich Bischof von Philippi gewesen ist.“ Diese überraschende These — bisher galt allgemein Olympus in Lycien als Bischofssitz — weiß der Verfasser mit höchst beachtenswerten Gründen zu vertreten. Nicht weniger als sechs Städte beanspruchten in späterer Zeit den Ruhm, einst Methodius zum Bischof gehabt zu haben. Ernsthaft kommt weder Patara, noch Side, Myra oder Tyrus in Betracht. Läßt sich auch von den ersten drei Städten einigermaßen deutlich machen, wie sie zu dieser Ehre kamen, so bleibt die Erwähnung der letzten bei Hieronymus (De viris ill. 83) nach wie vor ein Rätsel. Was nun Olympus betrifft, so hat wohl diese Stadt eine alte Tradition für sich (Hieronymus a. a. O.; Sokrates, h. e. 6. 13, ein Scholion zu Pseudo-Dionysius, syrische Katenen), aber keine der Handschriften der Werke des Methodius nennt sie als die Bischofsstadt, vielmehr bietet eben die altslawische Übersetzung und zum Teil die griechische Überlieferung Philippi. Hinzu kommt eine Stelle aus einem Schreiben des Johannes von Antiochia an Proklus von Konstantinopel, derzufolge Methodius in Griechenland oder Illyrien residiert haben muß. Andererseits legen Ausführungen in den Schriften des Methodius nahe, auf Olympus zu raten, aus denen jedoch geschlossen werden muß, daß er längere Zeit in Lycien verweilte und wenigstens einen Teil seiner Werke dort verfaßte. Merkwürdig bleibt die frühe und starke Verdunkelung der Tradition für Philippi. Vielleicht hat Methodius nur kurze Zeit den dortigen Episkopat innegehabt und empfing bald in Chaleis Graeciae (Hieronymus) die Märtyrerkrone.

Hirschberg b. Diez/L.

Theodor Hermann.

H. Gollantz, Julian the Apostate, Now translated for the first time from the syriac original, Oxford-London, Humphrey Milford, 1928. 264 S. 1 s. 6 d.

Über den syrischen Roman von Kaiser Julian hat schon 1874 Th. Nöldeke in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 28, S. 263—292 gehandelt und ein weiteres Stück, das aber mit den genannten Erzählungen den Verfasser nicht gemeinsam hat, ebendort S. 660—674 in Übersetzung nebst Erörterung einzelner Fragen hinzugefügt. Nöldeke bietet eine ausführliche Inhaltsangabe über den Roman, erwägt den historischen und literarischen Wert desselben und bestimmt als Heimat des Verfassers Edessa, wo derselbe zwischen 502 und 532 geschrieben haben mußte. Der erste von den drei Teilen, der die Geschichte Konstantins und seiner Söhne erzählte, ist bis auf den Schluß verloren gegangen, der zweite ergeht sich über die Standhaftigkeit des römischen Bischofs Euseb, während der dritte und ausführlichste die Geschichte des Jovian unter und nach Julian vorführt. Obschon dem Ganzen historischer Wert kaum beizumessen ist, verdient doch der Roman als originalsyrisches Werk, das auf keiner Übersetzung beruht, große Beachtung. 1880 legte J. G. E. Hoffmann den syrischen Text auf Grund der einzigen zur Zeit vorhandenen Handschrift des Britischen Museums Add. 14641 vor und fügte ein Verzeichnis der Eigennamen und der griechischen Wörter sowie den kurzen Text des Ms. India Office, London, Qu. hinzu.

Gollantz hat auf Grund der Hoffmannschen Edition eine englische Übersetzung vorgenommen, die nach seiner eigenen Angabe, obschon vielfach wörtlich, doch die Freiheit des Ausdrucks sich wahren will und dem general reader and lover of literature Freude und Erhebung bereiten möchte. Aber auch wenn sie nicht ausgesprochen wissenschaftliche Interessen verfolgt, brauchte es bei der kahlen Übersetzung nicht sein Bewenden zu haben.

Es fehlt nämlich nicht nur ein Personen- und Sachverzeichnis, an sachlichen Erläuterungen, sondern sogar die Angabe der Seitenzahlen der Hoffmannschen Ausgabe ist unterlassen. Und wie wünschenswert wäre die Identifikation der

Bibelstellen! Wie die Übersetzung vorliegt, könnte es scheinen, als ob der Text nirgends Fragen aufgäbe, deren so oder so geartete Antwort zu rechtfertigen wäre. In Wirklichkeit müßte an einer Reihe von Stellen die gegebene Übertragung begründet werden, obschon ja die Gelehrsamkeit von Nöldeke und Hoffmann durch die vorgeschlagenen Textverbesserungen auf S. VI—IX der Ausgabe das Entscheidende getan hat. Allein man könnte noch mit dem Verzicht auf jede Ausstattung des Textes sich zufrieden geben, wenn wenigstens die Übersetzung durchweg einwandfrei wäre. Aber gerade darin zeigt sie vielfache Mängel. So gehört S. 3, Z. 13 v. u. *without the permit of the judges* zum folgenden Satz. Z. 6 v. u. ist das syrische *'hrēnjā'ith* und *'hrājath* verwechselt und Z. 3 v. u. meint: sie hielten an dem Glauben bei sich zurück (d. h. äußerten ihn nicht) und verzweifelte an diesem Wege des Martyriums, nicht: *They . . . took upon themselves the faith (sc. of another persuasion), thus withdrawing from the path of the Testimony*. Kühn ist die Übertragung S. 8, Z. 13 v. o.: *he was the first to mix his blood in the basin of the trial of faith, like a wrestler eager . . .* während dasteht: er öffnete, mischte sein Kampfgefäß, d. h. forderte zum Kampfe heraus, wie ein starker Held . . . und Z. 13 v. u. übergeht: hielt sie fest und nahm sie in Anspruch. S. 12, Z. 2 wird *sākh* und *slekh* verwechselt. S. 16, Z. 6 v. u. hat verkannt, daß zwei Verba vorliegen: er trat ein, brachte ihm frohe Botschaft, nicht: *presumably in hopes*. Z. 22 ff. übersetzt: er verlangte und sehnte sich danach, wann endlich das Tor des Bekenntnisses ihm sich öffne. Denn stündlich pries er diejenigen, welche dieser Gabe würdig waren, sobald er ihre Martyrien hörte und in ihre Triumphe sich versenkte. S. 19, Z. 18 v. u. beruht die Pontiff, chief of the priests, *approaches you* (!) *wishing* auf einer Verknennung von *sāmākh*; also: er hat dich zum Oberpriester eingesetzt. S. 26, Z. 8 ff. ist im Syrischen ein irrealer Bedingungssatz: Wenn ich nicht infolge des gefährlichen Verbrechens, das vor euren Augen sich begab, fürchten müßte, daß ein weiterer Brief wie der erste zerrissen würde . . . so wäre auch für euch ein Schreiben bei uns vorhanden. S. 44, Z. 8 v. o. *all our cults* verkennt den Stat. absolutus! S. 63, Z. 9 v. o. *He lifted his finger* gehört zum Vorgehenden. Ganz übersehen ist — and said ist Phantasie —, daß ein neuer Abschnitt beginnt und der Verfasser selbst nunmehr redet.

Mit den vorstehenden Verbesserungen sind indessen nur einige wenige der mancherlei Übersetzungsfehler zur Sprache gebracht. Was Druck und sonstige Ausstattung des Buches angeht, so hat der Verlag in dieser Beziehung aufs Beste gesorgt.

Hirschberg b. Diez/L.

Th. Hermann.

Jos. Huhn, Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius. — Fuldaer Aktiendruckerei 1928. 108 S. 5. — M.

Diese dankenswerte Studie stellt sämtliche Sätze, in denen A. das Wort S. benutzt, sorgfältig nach Bedeutungsgruppen zusammen und untersucht ihren Sinn, wobei auch mancherlei liturgie- und dogmengeschichtliche Fragen besprochen oder gestreift werden. Eine historische Entwicklung des Gebrauchs von S. bis zu A. wird leider nicht gegeben, obgleich gerade der Zeitraum zwischen ihm und Laktantius, mit dem De Ghellincks Werk „*Pour l'histoire du mot S.*“ vorläufig abschließt, für die Geschichte des Begriffes von großer Bedeutung gewesen wäre. — Der erste Teil (I) behandelt die vereinzelte Verwendung von S. = Eid. Zu diesem Sinn ist das ursprüngliche Verständnis als „Fahneneid“ schon bei Hilarius verblaßt; den Vornicänern ist er im allgemeinen noch fremd. Das eigentliche Hauptstück bilden die Stellen, in denen S. in der Bedeutung des griechischen *μυστήριον* erscheint (II). Die zwei Gruppen, in die sie der Verfasser teilt, „Kulthandlungen“ (II ff) und „Heilswahrheiten und Heilstatsachen“ (II B) entsprechen immer noch der verschiedenen Bedeutung, die *μυστήριον* im hellenistischen und im genuinchristlichen Sprachgebrauch vorwiegend besessen hat. Im NT. heißt *μυστήριον*

ursprünglich der Inhalt der eschatologischen Prophezeiung, dann besonders das „Geheimnis“ Christi und seiner Wiederkehr (vgl. v. Soden, ZNW. XII., 1911, S. 190 A.), später die christliche Offenbarung überhaupt, sofern sie unbegreiflich ist und das menschliche Fassungsvermögen übersteigt. In diesem Sinne nennt A. die christlichen und namentlich christologischen Glaubenslehren im allgemeinen und im besonderen (Inkarnation, Passion) Sa. Außerdem gehört der Abschnitt über S. = „Typus und Symbol“ (II A 8) hierher und nicht in das Kapitel der „Kulthandlungen“. Seine Belege können noch um die beiden Zitate für S. = „Kirche“ (II B 5) vermehrt werden. Denn die Kirche wird hier lediglich als Antitypos ihres alttestamentlichen Vorbildes so genannt. Die einmalige Bezeichnung der Kirche als S. bei Cyprian, die der Verfasser dagegen anführt, ist nicht eindeutig (De Ghellinck, S. 203f.), und die Wendung „S. ecclesiae“ bei Hilarius, In psalm CXI 12, bezieht sich m. E. nur auf die Eucharistie.

Die Untersuchung über S. zur Bezeichnung von Kulthandlungen geht schärfer auf die eigentlich sachlichen Probleme der ambrosianischen Sakramentslehre ein. Die naheliegende Gefahr einer Rücktragung späterer Fragestellungen und Definitionen ist dabei nicht immer vermieden worden; aber die klare und gewissenhafte Darstellung macht es dem Leser leicht, sich an der Hand des dargebotenen Materials selbständig zu entscheiden. Aus der allgemeinen sakramentalen Atmosphäre des kirchlichen Glaubens und Handelns hat A. noch keine abgegrenzte Zahl von Sakramenten im späteren Sinne herausgehoben. Es ist aber sehr interessant zu sehen, wie das Wort S. (das jede Spur seiner früheren spezifisch von *μυστήριον* differierenden Bedeutung verloren hat) bei ihm schon in demselben Maß häufiger wird, wie er die religiöse Bedeutung des betreffenden Ritus stärker betont und eine eigentliche „Sakramentslehre“ entwickelt. Am häufigsten nennt A. die Taufe und Eucharistie Sa. = mysteria. Hier unterscheidet er auch schon korrekt zwischen Element und göttlicher Wirkung, bringt die Transsubstantiation in der Eucharistie unmißverständlich zum Ausdruck, und eine gewisse „objektive“ Auffassung im Sinne des opus operatum kann ihm gleichfalls zugestanden werden, obschon die Voraussetzungen dazu nicht ganz die gleichen sind wie bei Optatus und Augustin und die S. 29 zitierten Belege eigentlich anders pointiert werden. A. nennt die Fußwaschung, die Buße (?), und die Besprengung mit Opferblut im AT. nur je einmal, die alttestamentliche Beschneidung zweimal ein S. (Die Bezeichnung der Buße als S. in der Expos. ev. Luc. VII, 232 ist völlig isoliert und durch die Bußlehre des A. kaum nahegelegt, wahrscheinlich also doch irgendwie anders aufzufassen. Das vermeintliche zweite Beispiel enthält aber ein Übersetzungsversehen: De paen. II, 16, „emerendi gratia sacramenti ad precandum impellimur“, ist nur von der Eucharistie die Rede, welche der Büsser zu erlangen sucht, und die weiter unten als „sancta alimonia“ bezeichnet wird; „gratia“ bedeutet aber nicht „Gnade“, sondern einfach „zwecks“). Die Priesterweihe, die für den Kirchenbegriff des A. kaum eine Rolle spielt, heißt niemals ein S., und vollends die Ehe nennt er wohl einige Male so, aber ausschließlich im Sinn von „Typus“, „Symbol“ (Eph. 5, 32) oder „Ehevertrag“ (also unter die Rubriken II B u. I gehörig). Kann man hier vielleicht noch zweifeln, so wird es bei den übrigen Quellen völlig deutlich, daß die Abweichungen von der scholastischen Sakramentslehre bei A. nicht allein auf einem ungefestigten Gebrauch des Worts und Begriffs von S. beruhen. Von der Firmung und letzten Ölung hat A. offenbar auch sachlich nichts gewußt — die S. 69 Anm. 1 angeführten Stellen sind dafür gänzlich belanglos —, und andererseits kennt er noch ein überzähliges, einmaliges „S. mysterii“ der Fußwaschung, das im Anschluß an die Taufe und wie diese die „haereditaria peccata“ beseitigt. Es ist methodisch völlig unzulässig, wenn der Verfasser auf dem Umweg über Augustin, „von dem wir wohl annehmen dürfen, daß er seinen Lehrer A. verstanden hat“ (S. 39), den Nachweis führen will, A. habe darin kein „Sakrament im eigentlichen Sinne“ gesehen, sondern nur ein „Sakramentale, das uns

stärkt im Kampf gegen die Konkupiszenz“ (S. 42). Die ganze Unterscheidung von Sakramenten und Sakramentalien ist A. noch ebenso fremd wie die saubere Trennung von Erbschuld und Erbschwäche, auf der sie beruhen soll.

Weitere Fragen werden besser im Anschluß an die Darstellung der eigentlichen Sakramentslehre des A. selbst zur Besprechung kommen, die uns der Verfasser in Aussicht stellt, und zu der die vorliegende Studie bloß eine lexikographische Vorarbeit bilden soll. Man darf ihr nach dem Gebotenen mit Interesse entgegensehen. Erwähnt sei noch, daß für literarische Abhängigkeiten des A. von seinen bekannten Gewährsmännern wieder einige neue Beispiele beigebracht sind, S. 28 auch eine interessante Übereinstimmung mit den Quaestiones des Ambrosiaster. Ein Stellenverzeichnis erhöht die Brauchbarkeit der gehaltvollen Publikation.

Marburg a./L.

Hans v. Campenhausen.

Des Heiligen Papstes und Kirchenlehrers Leo des Großen sämtliche Sermonen, aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung und Inhaltsangaben versehen von Dr. Theod. Steeger, Oberstudienrat am Theresiengymnasium in München (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 54 u. 55). Teil I u. II. Verlag J. Kösel, München 1927. CXI u. 187 S., LV u. 304 S.

Die Neuauflage der Predigten Leos I. in der Bibliothek der Kirchenväter bedeutet gegenüber der Kemptener Ausgabe von 1876 wie gewöhnlich eine wesentliche Verbesserung. Die Übersetzung ist sorgfältig und flüssig und läßt gelegentlich sogar etwas von der nie zu ersetzenden Kraft des lateinischen Ausdrucks verspüren. Die lange „allgemeine Einleitung“ ist weniger gut gelungen. Der Laie wird hier, besonders in den Anmerkungen, mit einem Übermaß trockener Namen, Daten und fremdsprachiger Zitate überschüttet, die dem Kenner des Stoffes doch nirgends Neues zu sagen haben. Das geschichtliche und dogmengeschichtliche Urteil bleibt leider völlig an der Oberfläche und ist von einer allzu konservativen Befangenheit gelegentlich nicht frei zu sprechen (vgl. etwa die Abschnitte über das Konzil von Chalzedon oder S. LXXI die bündige Mitteilung, „der Primat“ habe mit Klemens von Rom begonnen und sei durch Ignatius (!), Irenäus, Cyprian, Ambrosius u. a. „bezeugt“).

Marburg a./L.

Hans v. Campenhausen.

Mittelalter

Quellen zur Geschichte des Kreuzzugs Kaiser Friedrichs I. Herausgegeben von A. Chroust. (Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series tomus V). Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1928. CIV, 252 S., geh. M. 18.—.

Dieser Band enthält nach einer ausführlichen Einleitung des Herausgebers 1. Historia de expeditione Friderici imperatoris, den sogenannten Ansbart; 2. Historia Peregrinorum (HP.); 3. Epistola de morte Friderici imperatoris; 4. Narratio itineris navalis ad Terram sanctam. Von diesen Quellen erscheinen 1, 2 und 4 erstmalig in den MG.; von 4 wird überhaupt die erste deutsche Ausgabe geboten; für 3 ist gegenüber der Erstausgabe in den MG. (S. XX, 494–496) hier eine neue, zweite handschriftliche Überlieferung hinzugezogen. In der umfangreichen, Einleitung sucht der Herausgeber sorgsamst den Entstehungsumständen seiner Quellen nahe zu kommen, was besonders beim sogenannten Ansbart schwierig ist. Chr., der mit diesen Problemen seit Jahrzehnten ringt, erschließt scharfsinnig eine Zusammensetzung des Werkes aus drei Bestandteilen (A I, A II, A III), ihre Zusammenarbeit durch den gleichen Verfasser und Hinzufügung einer Einleitung durch ihn. Dagegen stammen eine vorangestellte noch-

malige Einleitung, einige Verbindungsteile und der Schlussteil nebst Anhang von anderen Verfassern. Der ursprüngliche Schluß des Werkes des Hauptverfassers ist in unserer handschriftlichen Überlieferung nicht enthalten. Dieser Hauptverfasser stand nach Chr.s überzeugenden Darlegungen der Kanzlei oder dem Sekretariat des Kaisers ganz nahe, eine sehr vorsichtige Vermutung über die Person des Verf. äußert Chr. S. LIII mit N. 3. Ich meine, man müßte ihn unter diesen Umständen stilkritisch in den Urkunden und Briefen des Kaisers nachweisen können, ich glaube schon jetzt, nach mehrmaliger Durcharbeitung derartigen Materials in Übungen, sagen zu können, daß man ihn vermutlich künftig finden und bestimmen wird. Einzelnen Argumenten von Chr. (z. B. über die Bedeutung von edere; nicht = herausgeben, wie Chr. S. L. [gedruckt ist XL] meint, sondern = verfassen) kann ich mich nicht anschließen, aber im ganzen ist die rechte Richtung hier zweifellos gewiesen. Jedenfalls haben wir eine hochoffizielle Geschichtschreibung vor uns. Chr.s Darlegungen über das Verhältnis des Textes A zu dem des Magnus von Reichersberg, zum verlorenen Tagebuch des T. usw. kann ich hier nicht wiedergeben, sie bringen alle wertvolle Zusammenfassung des bisherigen Standes unseres Wissens und scharfsinnige Förderung der aufgeworfenen Probleme. Die HP. ist nach Chr. von einem vornehmen, in der Gesinnung unabhängigen Manne, mit Benutzung von A, vielfach in Opposition dagegen verfaßt und sehr wertvoll; die Meinung Steinackers, daß sie erst um 1213–1215 entstanden sei, lehnt er wohl um so mehr mit Recht ab, als die HP. schon in der vor 1200 entstandenen Schrift des Presbyters Iohannes sancti Stephani de Piscina „De transfretatione Friderici imperatoris“ usw. benutzt ist. Für den Verfasser der Epistola de morte Friderici imperatoris hält Chr. mit Zimmert den Bischof Gottfried von Würzburg († 8. Juli 1190). Die Narratio itineris navalis usw. enthält sehr eingehende und interessante Angaben über die Seefahrt niederdeutscher und flandrischer Kreuzfahrer vom Hafen Bremens in Blexen über England, La Rochelle durch die Biscaya an die Küste von Galizien nach Lissabon, zur Belagerung von Silves in Portugal, über Cadix, Gibraltar nach Montpellier und Marseille. Alle selteneren und in den MG. noch nicht oder nicht gut edierten Quellen zum dritten Kreuzzuge finden sich also hier beisammen; neuerdings gut daselbst herausgegebene Quellen sind mit Recht weggelassen.

Zur Editionstechnik ließe sich manches sagen. Sie ist in vielen Punkten anders als in den MG. SS. sonst jetzt üblich, und eine gewisse Einheitlichkeit wenigstens in den Hauptsachen wäre doch wünschenswert; viele Bibelverse, klassische Zitate und dergleichen ließen sich leicht noch nachweisen. Aber das sollte hier nur eben bei einer Edition nicht unerwähnt bleiben; die Hauptsache ist, daß die sorgfältigen und umsichtigen Erörterungen des Herausgebers wertvolle Förderung der schwierigen Probleme bringen, die zusammenfassende Ausgabe der Texte sie der Benutzung und weiteren Forschung in erwünschter Weise zur Verfügung stellt.

Erlangen.

Bernhard Schmeidler.

Clemens Baeumker, Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze mit einem Lebensbild Baeumkers, hrsg. von M. Grabmann. Münster, Aschendorff, 1928. VI u. 284 S. 12.75 M.

Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen des am 7. Oktober 1924 verstorbenen^{en} Münchener Philosophen Baeumker ist als eine sehr wertvolle Gabe zu bezeichnenⁿ. Grabmann hat nicht nur die Aufsätze zusammengestellt, die zum Teil von Baeumker selbst verbessert und erweitert worden sind, sondern auch die Leser in das Buch eingeführt durch eine schöne und reichhaltige Charakteristik von Baeumker und seinem Lebenswerk. Diese Charakteristik gestaltet sich zugleich zu einem Überblick über die verschiedenen Ansätze zum Verständnis der Philosophie und Theologie der Scholastik im Laufe des letzten Jahrhunderts. Wir

lernen dabei auch die großen Verdienste Baeumkers um die Vertiefung der Methode auf diesem Gebiet kennen. Er hat einmal die geschichtlichen Zusammenhänge der scholastischen Gedankenwelt stets betont und dadurch einen großen geisteswissenschaftlichen Zug in diese Forschungen hineingebracht. Er hat sodann mit größter Energie hervorgehoben, daß auch hier sorgfältige Einzelforschung die notwendige Vorbedingung zu einem wirklichen Verständnis der Lehren wie ihrer Zusammenhänge ist. Und er hat endlich darauf verwiesen, daß das fast unübersehbare handschriftliche Material tunlichst bei diesen Forschungen verwertet werden müsse. Man kann sagen, daß er selbst in musterhafter Weise diesen Anforderungen in seinen zahlreichen Arbeiten entsprochen hat. Ich brauche bloß an die großen Arbeiten über die Impossibilia des Siger von Brabant, oder an das reiche Buch über Witelo mit der darin enthaltenen Geschichte der Lichtmetaphysik zu erinnern. In dem vorliegenden Band sind vorzugsweise solche Aufsätze vereinigt, welche den allgemeinen geistesgeschichtlichen Zusammenhang der mittelalterlichen Philosophie betreffen. Ich hebe vor allem hervor die Studie über Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie, sowie die beiden großen, neu bearbeiteten und erheblich erweiterten Festreden über den Platonismus im Mittelalter, sowie über den Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Ich möchte dem Buch viele Leser in dem Kreise protestantischer Theologen und Historiker wünschen. Es gibt zur Zeit nur wenige Bücher, die in so anregender und zugleich sicherer Weise in die Problematik der mittelalterlichen Geisteswelt einführen, wie das vorliegende Werk. Es sei daher auch den Lesern der Zeitschrift für Kirchengeschichte bestens empfohlen.

Berlin.

Reinhold Seeberg.

Theodor Kochs, Das deutsche geistliche Tagelied (Forschungen und Funde, begründet von F. Jostes, hrsg. von A. Hübner, Heft 22). Aschendorff, Münster i. W. 1928. VI u. 126 S. 5.55 M.

Das deutsche geistliche Tagelied nimmt im 13. Jhdrt. seinen Ursprung als religiös gefärbtes Kunstlied in der Nachblüte des Minnesangs. Es färbt sich in der zweiten Hälfte des 14. Jhdrt.s um zum kirchlich volkstümlichen Lied; seit dem 15. Jhdrt. sinkt es unter Auflösung seiner alten Form zum Meistergesang. Dichterisch bleibt es in allen vier Jahrhunderten seines Daseins unzulänglich. Aber von ihm fällt neues Licht auf die Kernfrage alles mittelalterlichen Geisteslebens, das Grundverhältnis des Geistlichen zum Weltlichen. Einst hatte der Minnesang aus der älteren geistlichen Lyrik reichen Gewinn geschöpft — einen Teil davon zahlt er ihr später zurück, und hierüber gibt das geistliche Tagelied in seinem engen aber zähen Dasein verhältnismäßig reichen Aufschluß. Zudem spiegeln sich in den drei Stufen seiner Entwicklung die Grundzüge unseres gesamliterarischen Werdegangs von Walther von der Vogelweide über Hermann von Salzburg und Heinrich von Laufenberg bis zu Hans Sachs. Um dieser Beziehungen willen verdient das geistliche Tagelied aus dem Schattendasein, in dem es neben der glanzvoll ausgebildeten weltlichen Parallelgattung bisher verharren mußte, erlöst zu werden. Der junge protestantische Theolog, der mit der vorliegenden Arbeit philosophischer Doktor von Münster wird, hat das ungewöhnlich gut besorgt, mit sicherer Beherrschung der sprachlichen wie der literarischen Seite des Stoffs, den er doch mit keinem Wort zu einer Bedeutung aufbauscht, die ihm nicht zukommt. Er teilt zahlreiche bisher unveröffentlichte Lieder zumal aus der Kolmarer Meisterliederhandschrift mit und gibt damit seiner guten Arbeit dauernden Wert.

Gießen.

Alfred Götze.

Die Passion des Herrn (Passauer Passionale), gepredigt im Passauer Dom im Jahre 1460 von Dr. Paul Wann, † 1489. Nach einer lateinischen Münchener Handschrift übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Frz. Xaver Zacher. Mit einem Grabbildnis und Siegel des Predigers und mit Passionsbildern von Adolf Huber († 1553) und Albr. Altdorfer († 1538). (= Schriften zur deutschen Literatur, für die Görresgesellschaft hrsg. von Günther Müller, Bd. 12.) Augsburg, Dr. Benno Filser Verlag, 1928, 135 S. geh. 5.— M., geb. 6.50 M.

Aus einer Münchener lateinischen Handschrift (Clm. 2818, Blatt 116—165) übersetzte F. X. Zacher nach den kirchlichen Tagzeiten geordnete Passionspredigten des gelehrten und einst hochgefeierten Kanzelredners Paul Wann (ca. 1425—1489), die dieser in Passau 1460 gehalten hat, und schickte seiner Übersetzung eine kurze Lebensbeschreibung von Wann voraus (S. 9—25). Ein Studium dieser Predigten, die in ein gutes Deutsch übertragen sind, ist in mehr als einer Hinsicht lohnend. Abgesehen davon, daß wir aus ihnen manches für die damaligen religiösen Bräuche in der Karwoche lernen, daß wir sehen, wie stark legendäre Züge benutzt werden, und wie anschaulich und plastisch man auch im 15. Jhdrt. zu predigen verstand, bieten diese Predigten ein vorzügliches Studienobjekt, um die Volksfrömmigkeit kennen zu lernen und um zu sehen, in welcher Form mystische Gedanken in weitesten Kreisen sich Eingang verschafften. Es ist der Geist Bernhards, der in diesen Predigten lebt, ergänzt durch Zitate aus Augustin und Gregor, und es ist die Mahnung der *imitatio Christi*, die sich durch alle Predigten hindurchzieht, am Schluß in zehn Sentenzen zusammengefaßt wird und in das Gebet ausklingt: „Ich bitte dich, gib mir . . . die Gnade, alle Leiden und Widerwärtigkeiten geduldig ertragen zu können, um so zu den Freuden deiner Auferstehung zu gelangen.“ Besonders zart und fein wird die Gestalt der Maria gezeichnet, und Wanns Ausführungen über die Tränengnade (S. 95 f.) zeigen ihn als verständigen, allem Exzentrischen abholden Mann.

Die Kenntnis der leider zu sehr vernachlässigten Mystik des 15. Jhdts. ist notwendig, denn von ihr laufen Fäden zur Reformation wie zur spanischen Mystik. Gleichwohl ist hier trotz eifriger katholischer Arbeit noch sehr vieles zu erforschen. Deshalb ist jede Veröffentlichung aus den Handschriftenbeständen der Bibliotheken ein dankenswerter Beitrag zur besseren Erkenntnis des Spätmittelalters und seiner Frömmigkeit und damit auch der Reformation.

Halle a. S.

Walther Völker.

Carl Vogl, Peter Cheltschizki. Ein Prophet an der Wende der Zeiten. Rotapfel-Verlag, Zürich u. Leipzig, S. 269, 1928.

Unter scharfen Ausfällen gegen das „schamlose Zerrbild“ des offiziellen Christentums schildert d. Verf. mit persönlichster Anteilnahme an dem Geschehisse seines Helden die Lebensumstände und Gedankengänge des Begründers der Gemeinschaft der böhmischen Brüder. Es ist eine Werbeschrift für den religiösen Pazifismus von unzweifelhaft tiefem sittlichen Gehalt, die aber zugleich der kirchenhistorischen Forschung einen Dienst erweist. In den drei Abschnitten: der Welt Art, das Leben in Gott und die Heiltümer, macht d. Verf. in fließender Darstellung den deutschen Leser mit den wegen der Sprachschwierigkeiten nur schwer zugänglichen Schriften Cheltschizkis an der Hand gut ausgewählter Übersetzungsproben vertraut. D. Verf. sucht den tschechischen Reformator über Luther zu stellen, zu welchem Zweck er im Anhang Predigten der beiden über den gleichen Text (Luk. 16, 19—31) zum Vergleich abdruckt. Er gibt allerdings zu, daß es Chel., der nicht im Weltgetriebe stand, leichter als Luther und Hus fiel, „rein und unentwegt evangelisch zu bleiben“ (S. 133). Für die Weltbezogenheit der Ethik Luthers fehlt dem Verf. das Verständnis. Glaubt Verf. wirklich, daß sich der Hussitismus selbst als Idee hätte behaupten können, wenn er mit Cheltschizki auf den bewaffneten Widerstand verzichtet hätte? (S. 175.)

Wien.

Karl Völker.

Ernst Mehl, *Die Weltanschauung des Giovanni Villani. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Italiens im Zeitalter Dantes.* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von Walter Goetz, Bd. 33.) Leipzig, Teubner, 1927. 188 S. Geh. 8.— M.

Das Interesse, welches dies Buch für die Leser dieser Zeitschrift besitzt, beruht darauf, daß es einen wertvollen Einblick in die religiösen und ethischen Anschauungen der italienischen Laienwelt des ausgehenden Mittelalters vermittelt. Das kirchliche System, das ja in seiner formalen Struktur auch durch die (schon hier sich leise ankündigende) Renaissance nicht erschüttert wurde, lebt in dem Bewußtsein eines Villani als eine um so intangiblere Macht, als dem Sinn des Romanen für das Formale die katholische strenge Unterscheidung zwischen dem (seiner objektiven Rechtsstellung nach jeder Kritik entzogenen) Amt und der (jeder Kritik zugänglichen) sittlichen Lebensführung der persönlichen Träger des Amtes immer gegenwärtig ist. Der Gesichtspunkt der objektiven Gültigkeit und der andere der subjektiven Würdigkeit werden streng auseinander gehalten. So kann auch die offenste Anerkennung der dem urchristlichen Ideal ins Gesicht schlagenden sittlichen Zustände, welche beim Klerus und selbst an der höchsten Stelle der Kirche herrschen, doch keinen Augenblick die Institution als solche in Frage stellen. Eine formal-gültige kirchliche Handlung, etwa eine Exkommunikation, wirkt, ob gerecht oder nicht, „wie eine Naturgewalt“ (S. 54). Das entspricht dem auch außerhalb des kirchlichen Rahmens geltenden, allgemeinen Rechtsgefühl, welches mehr nach einem (schuldhaften) Tatbestand als nach der Gesinnung fragt (S. 92). Die Autorität der kirchlichen Überlieferung steht auch über dem Papst, der sich, wenn er ihr zuwiderhandelt, von der *communis opinio* der Christenheit, zu deren Sprecher Villani sich macht, harten Tadel gefallen lassen muß (S. 60, 65, 78ff.). Jede Rebellion gegen die Kirche aber ist für diesen streng konservativen Standpunkt Empörung gegen Gott. — Die Neigung zum Wunderglauben ist beim Volke größer als beim Klerus (S. 56). Vor allem sind Wunder für die Laien, denen theologische Deduktionen fern liegen, der sicherste Erweis der Wahrheit einer dogmatischen Lehre (wie der von der Transsubstantiation; S. 81f.). Die guten Werke, welche der Christ tut, wie Almosengeben u. a. werden als ein Mittel angesehen, sich gewissermaßen vertragsmäßig die göttliche Hilfe zu sichern. Villani ist ein großer florentiner Kaufherr, und vielleicht spielt hier die utilitaristische Denkweise des Geschäftsmanes mit herein, der sich auf die Wechselseitigkeit eines abgeschlossenen Vertrages verläßt (S. 51).

„Seine Moral ist die des ehrbaren Kaufmannes, für den Vertragstreue die notwendigste Tugend ist“ (S. 93); zugleich ist er der vaterlandsliebende Staatsbürger, der sich entrüstet über diejenigen, die „aus unbegrenzter Habsucht und gemeiner Gewinnsucht den Staat ausrauben“; aber wenn er sich der Macht des eigenen Staates freut, so verurteilt er es doch, wenn „wir noch unsere Nachbarn zu überwältigen suchen“ (S. 141). Dabei werden wirtschaftlicher Wohlstand und politische Erfolge als göttliche Belohnungen für Frömmigkeit und Wohlverhalten betrachtet, zugleich aber auch als Ursachen von Hochmut und Entzweiung unter den Bürgern (S. 139f.). Grausamkeiten dem Feinde gegenüber werden, da die Weltgeschichte das Weltgericht ist, als Strafen Gottes gerechtfertigt (S. 91).

Die uns entgegentretende Frömmigkeit ist durchaus unindividuell¹. Während in Deutschland die neue, individuellere Geistigkeit aus der Religion hervorwächst,

¹) Gegenüber der völlig irrigen Vorstellung von Petrarca als einem religiösen Menschen und von der „eigentümlichen und persönlichen“ Artung seines „religiösen(!) Gefühls“ (S. 78) darf ich auf meine Darstellungen in der Dt. Vjschr. f. Litt.-wiss. u. Geistesgesch. V, S. 456—468, und im Archiv f. Kulturgesch. XVIII, S. 57—96, verweisen.

wächst sie in Italien neben der Religion auf. Der Schwerpunkt des Daseins verlagert sich mit der aufkommenden Renaissance langsam in andere Lebensgebiete. Die Tugendlehre erfährt charakteristische Verschiebungen aus dem Ethischen in das Intellektuelle (und, wie ich bei Salutati gezeigt habe zugleich ins Ästhetische). Aus der „Weisheit“ wird Gelehrsamkeit im „humanistischen“ Sinne (S. 89, vgl. S. 148). An einem neuen Menschentypus bildet sich ein neues Werturteil, das zwar diese Menschen, die ohne virtus sind, moralisch verwerfen, sie aber gleichzeitig wegen ihrer „virtù“, ihrer persönlichen Bedeutung und „Größe“, bewundern muß (Castruccio Castracani; neben ihm: Friedrich II. und Bonifaz VIII. S. 154, 183). „Die schlimmste Sünde des Mittelalters, die superbia, der Hochmut, der Stolz und das Vertrauen auf die eigene Kraft, wird die eigentliche Tugend des Mannes“ (S. 180). Aber das bedeutet keine bewußte und gewollte Wendung gegen die Lehren der Kirche, — nur daß „der Schwerpunkt des Daseins nicht mehr in ihnen lag“ (S. 77). Nicht um eine Leugnung der Überwelt handelt sich's, wohl aber darum, daß sie für das Leben einflußlos wird. So will auch der (echt mittelalterliche) Glaube an die Astrologie keinerlei naturalistische Kosmologie begründen; wie ich es bei Salutati gezeigt habe, so zeigt Mehl bei Villani, daß die theistische und indeterministische Grundauffassung durchaus unberührt bleibt.

Freilich ist Villani mit der Renaissance überhaupt kaum in Verbindung zu bringen. Seine pessimistische Eschatologie ist erfüllt von Gefühlen eines düsteren Ausganges, nicht (wie die optimistische Eschatologie Cola's di Rienzo) von dem Bewußtsein eines verheißungsvollen Anfangs (S. 161).

Obwohl Mehl es mit einer Persönlichkeit zu tun hat, die er selbst als eine „mittelalterliche“ Persönlichkeit ansieht, und bei der von „Verurteilung des natürlichen Menschen“ und von „ängstlichem Bemühen um „Abtötung des Fleisches““ ganz gewiß nichts zu finden ist, kann doch auch er sich dem sonderbaren Bann dieser alteingewurzelten schematischen Schlagworte nicht entziehen (S. 90). Trotz Troeltsch hat er es noch nicht erfaßt, daß die asketische Mönchsmoral zwar die für den höchsten Stand, aber doch eben nur für einen bestimmten Stand geltende Moral ist, und daß, wenn diese Moral „die höchste“ ist, darum eine andere Moral ebenfalls eine „hohe“ sein kann und jedenfalls noch keine verwerfliche zu sein braucht! Insbesondere aber kann man nicht dem Ideal des klösterlichen Lebens die durchschnittliche empirische Wirklichkeit des „weltlichen“ Lebens gegenüberstellen: dem mönchischen Leben, so wie es sein soll, das „weltliche Leben“, so wie es „fast(!) immer“ ist! (S. 88). Gerade Villani weiß ja nur zu gut, wie scharf die tatsächliche Lebensführung der Kleriker, auch der Mönche, von dem geistlichen und mönchischen Lebensideal absticht. Im übrigen bedeutet „ganz besondere Bewunderung“ für den einen Stand noch keinerlei Entwertung eines anderen, etwa des Ehestandes. Daß das Mittelalter „in der ehelichen Enthaltsamkeit den höchsten Ausdruck der Heiligkeit“ sah, ist ebenso richtig, wie es unrichtig ist, daß „das Mittelalter“ in der Vorstellung von dem „sündigen Grundcharakter“ der Ehe gelebt habe (S. 80). Es dachte da nicht in einem Gegensatz (von gut und schlecht), sondern in einer bloßen Steigerung (gut, besser, am besten). Noch Villani kennt ja zum Beispiel auch spezifisch „ritterliche“ oder „königliche“ Tugenden! (S. 90). — Auch das ist nicht richtig, daß beim Almosengeben „die soziale Seite ... kaum beachtet“ worden sei (S. 57). Dagegen spricht u. a. auch, was Mehl selbst (S. 139 f.) aus der Chronik des Villani wiedergibt, dem er (S. 94) ausdrücklich ein soziales Empfinden nachrühmt. — Auch das stimmt nicht, daß die Lüge — weil sie nicht unter die „peccata principalia“ des kirchlichen Kanons fiel — von Villani nicht gebrandmarkt werde (S. 88 f.); zur Widerlegung genügt ein Hinweis auf S. 64 und 93.

München.

Alfred v. Martin.

Reformation und Gegenreformation

Erich Kuphal, Tetzels und seine Abrechnung über die Ablösgelder für den Deutschen Orden in Aachen und Maastricht (Zeitschr. des Aachener Geschichtsvereins, 48./49. Bd. 1928. S. 265—272).

Im Dezember 1507 und zu Anfang des Jahres 1508 predigte Tetzels mit anderen Unterkommissaren je zweimal in St. Florian in Aachen und St. Servaz in Maastricht den Jubelablaß, den Alexander VI. und nach dessen Tode Julius II. dem Deutschen Ritterorden zum Kampfe gegen die Russen und Tataren je auf drei Jahre zur Verkündigung in den Kirchenprovinzen Magdeburg, Bremen und Riga bzw. in den Kirchenprovinzen Köln, Mainz, Trier und den Bistümern Bamberg und Meissen bewilligt hatten. Vier Notariatsinstrumente im Stadtarchiv Köln geben über das finanzielle Ergebnis genauesten Aufschluß: in Aachen wurden 191 und 105, in Maastricht 23 und 86 Gulden gesammelt.

Zwickau.

O. Clemen.

Bruno Markgraf, Der junge Luther als Genie, Beitrag zur Luther-Psychologie. Leipzig, Alwin Fröhlich, 1929. 437 S. 14.— M. geb. 16.— M.

Soll man das vorliegende Buch mit einem Wort kennzeichnen, müßte man es eine „Psychographie“ nennen und damit einreihen in jenes gegenwärtig besonders und mit einigem Geschick durch Emil Ludwig vertretene Genus biographischer Versuche; es teilt dessen Gefahren und Gebrechen.

Markgraf erhebt den Anspruch in „wissenschaftlicher Form“ —, die ja nun nicht allein durch anerkanntenswerth fleißiges Zusammentragen mehr oder minder bekannter Luther-Zitate, noch weniger durch nicht recht erträgliche Breite, durch zahlreiche Wiederholungen und Abschweifungen verbürgt, hingegen durch etwas lockere Wendungen („Mit Genugthuung sah er die Pleite des verhaßten Aristoteles . . .“, S. 168) geschädigt wird — ein „tieferes Verständnis des genialen Reformators“ eben unter dem Gesichtspunkt des Genialen zu vermitteln, „als es bisher die Luther-Forschung geboten hat“ Er will über Holls und Boehmers Zurückhaltung — die „nicht gerade Falsches“, aber doch „zu wenig“ gesagt hat (S. 77) — ausdrücklich hinausgehen. Das geschieht im wesentlichen durch Auffüllung eines unverhüllt und absichtsvoll konstruktiven und daher in diesem Fall von vornherein verfahrensmäßig fragwürdigen Grundgerüsts mit Äußerungen und Handlungen Luthers. Daß dabei manches in neue und beachtliche Beleuchtung gerückt wird, ist bei der Fülle von Schnittpunkten zwischen Konstruktion und Wirklichkeit „unvermeidlich“ und macht das Buch für die Beschäftigung mit Luther anregend. Stärker tritt allerdings das Unzulängliche des Verfahrens heraus und der mitunter peinliche Mangel tieferen Durchdenkens und psychologischen Verstehens: z. B. wenn bei der Zerlegung der Psyche Luthers in „Er“ und „Es“, in das Durchschnittlich-Menschliche und in das Irrationale des Genies, der (vorgebliche), „formal-logische Widerspruch“ zwischen des Reformators „religiöser, gottergebener Stimmung und seinem heroischen Eingreifen in den Gang der Ereignisse“ (S. 222) sich dahin auflöst, daß die Gottergebenheit als starkes Quietiv jenem „Es“ als starkem Motiv gegenüber zu stehen kommt. Ärger läßt sich Luthers „Gottergebenheit“ kaum verkennen. Die zweite und im wesentlichen letzte Größe, mit der der Verfasser neben jener Trennung vorzüglich arbeitet, ist die wesenhafte Jugendlichkeit der Psyche Luthers. Ihre bestimmende Dauer macht das Geniale an ihm eigentlich aus; denn Reizbarkeit der Nerven, Mäßigung in der Erregtheit, Wirklichkeitssinn, gesundes Empfinden, vor allem Enthusiasmus deuten im Grunde nur die weitere (in Anlehnung auch an Sprangers Psychologie des Jugendalters vorgenommene) Zerlegung dieser Größe an. Sie ermöglicht es, das Geniale gewissermaßen „von Geburt an“ aufzudecken, das Werden des „genialen“ Knaben mit seiner hierfür

bezeichnenden „Vorliebe für den stillen Winkel“, des „genialen“ Studenten, Mönchs, des „genialen Priesters“, Professors, Propheten, Reformators zu verfolgen; sie ermöglicht es zugleich, als dauerndes „Thema“ im Leben Luthers „jugendlich-enthusiastische Weltverbesserung“ festzustellen, „... erst idealistischer Weltverbesserungstraum und -drang; dann ... praktische religiös-ethische Lehrverbesserung, dann Reform des theologischen Studiums durch den genialen Dozenten; dann Reform der Ablaßpraxis, also praktisch-kirchlich ...“ usw. (S. 414), wobei die „seelischen Explosionen“ des Genies „in der Richtung des geringsten Widerstandes“ erfolgen müssen, also beim religiös-ethischen Genie damals von vornherein in der Richtung auf die Kirche.

In den verschiedenen Kapiteln wird diese „Strukturpsychologie“ des Genies in einem zuweilen fast mechanischen Neben- und Nacheinander abgewandelt, ohne daß ein gegliederter Aufbau und eine klare Charakterzeichnung erreicht würde. Eine „entwicklungspsychologische Skizze“ faßt zusammen.

Im einzelnen erfährt man mancherlei: so daß Luther ins Kloster ging, um sein Ziel der Weltverbesserung (d. i. nach M. die perfectio evangelica für Luther) zu erreichen, zugleich ein „Opfer seiner Genialität und seiner Schreckhaftigkeit“ (S. 25f.); oder daß die „antike wissenschaftliche Seelenkunde“ nicht anders wußte, „als daß das geistig-seelische Dasein des Menschen nur ... in zwei Kategorien, Intellekt und Affekt“, einzuteilen sei (181). Als sachliche Ordnung geschickt gewählter Lutherzitate, durch die ein gutes Register führt, leistet das Werk dort, wo es sich nicht um Forschung handelt, noch den ersprießlichsten Dienst. Es ist zu bedauern, daß ein notwendiger und fleißiger Versuch auf das Ganze gesehen doch versagt hat, versagen mußte, denn hier steht die grundsätzliche Frage, ob und inwiefern ein Verstehen Luthers aus dem Genialischen möglich und erlaubt ist und wer dazu aus den Bedingungen des Verstehens in dem so bezeichneten Fall das Recht besitzt.

Rostock.

Ernst Wolf.

Hans v. Schubert, *Revolution und Reformation im 16. Jhdrt.*
Ein Vortrag. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und der Religionsgeschichte, Heft 128.) Tübingen, Mohr, 1927. 53 S. 1.80 M.

In dieser Schrift greift Schubert mit der bei ihm gewohnten Schärfe der Fragestellung und Übersicht des Materials die Frage nach dem Verhältnis Luthers zu den sozialen Bewegungen seiner Zeit, speziell zum Bauernkrieg an. Er legt den Grund durch eine Betrachtung des Verhältnisses von Religion und Sozialität vor der Reformation. Hier zeigt die Reformation des Kaisers Sigismund, was durch alle anderen Äußerungen der Zeit bestätigt wird, daß die Zeit soziale Fragen eigentlich nur in Beziehung auf die religiöse Gedankenmasse klären kann, daß aber die Vermischung des Geistlichen mit dem Weltlichen, wie sie vorliegt, allgemein als „Unordnung“, als Verkehrung des rechten Verhältnisses beider Gewalten empfunden wird. Demgegenüber geht Luther von einem individual-ethischen Standpunkt aus. Das erklärt sich ebensowohl aus seiner inneren Entwicklung wie aus den kleinbürgerlichen Verhältnissen, in denen er groß wurde; weder in Eisenach, noch in Erfurt und Wittenberg gibt es eine soziale Frage im Sinne der Zeit, d. h. nirgendwo sind hier die einzelnen Bevölkerungsgruppen in einem Spannungsverhältnis, wie wir es damals bereits in den großen Handelsstädten des Südens oder bei den Bauernschaften des Südwesten bemerken können. Man darf vielleicht hinzufügen, daß Luther, auch wenn das anders gewesen wäre, schwerlich davon berührt worden wäre. So zeigt denn auch das erste Zeugnis, das Schubert heranzieht, der Sermo de duplice iustitia von 1518, lediglich eine Auseinandersetzung mit der Frage, wann der Christ sein Recht suchen dürfe. Luther antwortet (Sch. bietet hier Anm. 26 eine einleuchtende und wichtige Textbesserung zu WA. II, S. 152): wenn durch die Strafe des Schädigers

dieser gebessert wird. Man kann dies doppelt nehmen: als Rechtfertigung des Strafbefugnisses der Obrigkeit aus dem Erziehungsgedanken oder auch als einen Versuch, diese Strafbefugnis in die allgemeinen Christenpflichten einzuordnen. Beide Gedankenreihen sind später von Luther ausgebaut worden. Aber Sch. weist mit Recht darauf hin, daß dies noch alles individual-ethisch gesehen und begründet ist, ganz anders wie etwa bei Zwinglis Predigt über das gleiche Thema von 1523. Eine nächste Stufe bezeichnen Luthers große Reformschriften der Jahre 1519—1521. Luther ist in das Leben der Nation hineingerissen und muß sich sowohl mit dem Reformationsbegriff im alten Sinne als auch mit den Gravamina der deutschen Nation auseinandersetzen. Das Evangelium tritt in die erste Beziehung zu den sozialpolitischen Fragen der Zeit. Die Summe der Überlegungen Luthers auf dieser Stufe ist einfach: das weltliche Schwert hat dem Evangelium zu dienen und das weltliche Wesen der Kirche zu beseitigen. Aber es ist wichtig, daß diese Stellung für Luther nur Durchgang ist. Nach den Erfahrungen von Worms und auf der Wartburg kehrt er zu der rein religiösen Wertung der Welt als ganzem zurück und gewinnt damit einerseits eine feste Vorstellung von dem Aufgabenkreis der christlichen Gemeinde, anderseits eine in sich zwiespältige, aber aus seiner religiösen Grundstellung logisch folgende Auffassung vom Wesen und Wert der weltlichen Gewalt. Sehr fein weist Sch. darauf hin, daß all diese Äußerungen Luthers bis 1524 noch nicht auf die Frage bezogen sind, wie das Problem Staat und evangelische Gesellschaft zu lösen sei, da dieses überhaupt noch nicht in den Gesichtskreis der Zeit getreten war. Ich glaube und hoffe es nächstens nachweisen zu können, daß von diesem Gesichtspunkt aus, — daß noch nirgendwo grundsätzliche Entscheidungen für oder gegen die neue Lehre und ihre Bildungen getroffen waren — auch die Frage nach der Stellung des Reichsregiments eine neue Beleuchtung enthält. Für Luther ist es jedenfalls besonders wichtig geworden, daß ihm ein „evangelischer Sozialismus“ zunächst in der Form des Schwärmertums, also einer neuen Gesetzlichkeit, entgegengetreten ist. Darin liegt die Bedeutung seines Kampfes mit Karlstadt.

Es folgt die Betrachtung der Hauptfrage: Verhältnis von Reformation und Bauernkrieg. Hier vermeidet Sch., wie selbstverständlich, die an sich falsch gestellte Frage, ob der Bauernkrieg eine soziale oder religiöse Bewegung gewesen sei. Doch kann ich ihm und Wilhelm Stölze auch nicht so weit folgen, daß in den politischen Ereignissen des Jahres 1524: Beschluß des Nürnberger Reichstags, ein Nationalkonzil zu halten, Regensburger Konvent mit Zusammenschluß der altgläubigen Fürsten, kaiserliches Verbot des Konzils, die Veranlassungen zum allgemeinen Ausbruch der Empörung liegen können. Ein Zusammenhang der Erhebung im südlichen Schwarzwald und der im Allgäu mit diesen Beschlüssen ist nirgendwo erwiesen. Auch der neueste Versuch Stölzes, für die Stühlinger Erhebung allgemeine religiöse Gründe nachzuweisen (Hist. Zs. 139, Heft 2), ist meines Erachtens mißlungen. Halten wir daran fest, daß schon in den Bauernbewegungen des ausgehenden Mittelalters das „göttliche Recht“ seine Rolle spielt, also soziale Forderungen religiös motiviert werden, und geben wir als selbstverständlich zu, daß die evangelische Agitation, durch Männer wie Karlstadt, Brunfels, Hubmaier vertreten, bereits überall begonnen hatte, die sozialen Folgerungen des Evangeliums zu ziehen, daß insbesondere Balthasar Hubmaier, der seinen geistigen Weg von der römischen Gesetzlichkeit über Luthers Lehre zur täuferischen Gesetzlichkeit machte, als agitatorische Persönlichkeit bei diesen Anfängen der Bauernerhebung um Waldshut seine Rolle gespielt hat, so haben wir, scheint mir, die Antwort auf die Frage, wie es kommen konnte, daß aus vereinzelter Erhebungen sozialen Ursprungs eine allgemeine sozial-religiöse Bewegung wurde. Dagegen scheint es mir nun völlig richtig und einleuchtend, wenn Sch. sagt, was in Waldshut unternommen wurde, sei im Grunde nichts anderes gewesen, als was man in Wittenberg, Straßburg und Zürich getan hatte, und wenn er den Bauernkrieg schon in seinen Anfängen als eine komplexe Er-

scheinung ansieht, der durch die Übertragung der lutherischen Stadtbewegung auf das Land eine Teilbewegung der großen Reformation wird. Das Wichtigste ist hier eben doch die Gleichsetzung des göttlichen Rechts mit dem Evangelium. Daraus ergibt sich von selbst das große Mißverständnis, das zwischen Luther und den Täufern eintreten mußte. Auf diesen Punkt legt auch Sch. das Hauptgewicht und wägt besonnen ab, wieviel das Evangelium zur Milderung oder zur Radikalisierung der Bewegung beigetragen hat. — In einem kurzen Schlußwort erörtert Sch. die Einwirkung der mißglückten Bauernrevolution auf die Reformation. Er sieht die wichtigste mit Recht in der Verstärkung der Stellung der Obrigkeit überhaupt und in der verstärkten Neigung Luthers, sich dieser Obrigkeit für sein Werk zu bedienen. „War er vorher loyal, so wurde er jetzt konservativ.“ Auch Sch. lehnt, wie alle neueren Forscher, es ab, von einem Bruch in Luthers innerer Entwicklung zu reden, wohl aber nimmt er eine Verlegung des Schwerpunkts oder doch eine einseitige Ausgestaltung der einen Seite an. Sehr schön und weithin erleuchtend ist die Beobachtung, daß Luther damit einfach auf die Grundgedanken des Sermo de duplici iustitia zurückgreift, aber die „homines privati“ stark hinter den homines publici zurücktreten läßt. „Der Weg zur Staatskirche ist frei.“ In der Tat, das ist ja doch das Hauptergebnis der Begegnung von Revolution und Reformation, daß sie in den Reformatoren die Überzeugung befestigte, es brauchte einen langen Erziehungsweg, um das Volk für das Evangelium reif zu machen, und daß sie diese Erziehung aus innerer und äußerer Not der Obrigkeit übertragen. — Sch.s kleine Schrift zeigt diese Zusammenhänge mit zwingender Klarheit, eine Reihe von Anmerkungen zeigen den gelehrten Unterbau, auf dem diese so frei anmutende Schöpfung ruht und geben der Forschung weitere Winke.

München.

Paul Joachimsen.

Hans v. Schubert, Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrgang 45, Heft 2, Nr. 143) Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers 1928. 39 S. 1.50 M.

Der Vortrag, der wiederum v. Schuberts hohe Gabe der unmittelbaren Anschauung der treibenden geschichtlichen Mächte schön offenbart, zeichnet die Entstehung der ersten evangelischen Bekenntnisse in einer bisher unerreichten Reichhaltigkeit und Klarheit. Der Verfasser führt damit seine früheren Forschungen (Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1910), aber auch mannigfache Anregungen territorialgeschichtlicher Literatur (vor allem der verdienstvollen Arbeiten Schornbaums) weiter. Er knüpft die Entstehung des Bekenntnisses an die Anfänge der evangelischen Dogmatik an. Mit Recht erinnert v. Sch. daran, daß damit der Römerbrief beim Beginn der evangelischen Bekenntnisbildung (im weitesten Sinne des Wortes genommen) Pate steht; wie übrigens auch in der reformierten Kirche, denn die entscheidende 2. Auflage von Calvins Institution 1539, die durch die Übersetzung 1541 der ganzen französischen Welt erschlossen wurde, ist ebenso aus der Arbeit am Römerbrief geboren.

In der Ausbildung der eigentlichen Bekenntnisse unterscheidet v. Sch. drei Abschnitte: 1. Die Zeit bis 1525, in der die Hoffnung auf Kirchenreform von Reichs wegen zur Rüstung auf den großen Tag des Nationalkonzils drängte. Brandenburg-Ansbach und Nürnberg gebührt der Ruhm, das zuerst erkannt und in dem Ansbacher Ratschlag und in Osianders Nürnberger Entwurf (vgl. dazu E. Hirsch, Die Theologie des Andr. Osianders, 1919, S. 13ff.) 1524 die ersten evangelischen Bekenntnisse großen Stils durch die Federn ihrer Theologen geschaffen zu haben. 2. Nachdem die Hoffnung auf Reichs- und Kirchenreform vernichtet und die Reformation zur Territorialsache geworden war, wandelten sich die Antriebe zur Bekenntnisbildung. Die Festigung der neuen Kirche in den Territorien und seit 1529 der Zusammenschluß der protestantischen Gruppen erforderte naturgemäß lehrhafte Formulierungen. Die Bedürfnisse der Visitationen — Nürnberg schuf ein neues

bemerkenswertes Bekenntnis, wieder wesentlich von Osiander — des Jugendunterrichts und der akademischen Arbeit und persönliche Bekenntnisse wie Luthers im „großen Bekenntnis vom Abendmahl“ und Melanchthons *ratio discendi*, die v. Sch. überzeugend in diese Zeit verweist, arbeiteten den Marburger und Schwabacher Artikeln vor. Es wird sehr anschaulich, wie die Überschneidung der beiden Bekenntnisse und die doppelsinnige, ungeschickter Vorsicht entsprungene Politik Sachsens die protestantische Bindnisbildung schwer lähmte. 3. Mit der Ausschreibung des Augsburger Reichstages war die Lage des ersten Zeitabschnittes wieder hergestellt. Wie zu dem verheißenen Konzil mußte auch jetzt ein evangelisches Bekenntnis gerüstet werden. Wiederum ist der tätige Anteil Frankens an der Schöpfung der Augustana hervorzuheben. — Als Nachspiel behandelt der Verfasser noch die Zeit bis zur Wittenberger Konkordie 1536, die über die württembergische von 1534 auf die wohl von Bucer stammende inoffizielle Marburger Einigungsformel zurückgeht. Eine von Schieß entdeckte Abschrift dieser Formel von Oekolampads Hand ist in Faksimile beigegeben. Von weiteren Funden, die zumeist aus Studien zu der verheißenen Spengler-Biographie stammen, sei vor allem eine katholische Darstellung des Nürnberger Religionsgesprächs 1525 erwähnt, die die Nürnbergsche Reformationsgeschichte an diesem Wendepunkt jetzt auf ganz sichere Füße stellt.

Der weit, aber mit großer Sicherheit gespannte Rahmen gibt zweifellos noch mancher Einzelarbeit Raum. Vielleicht lassen sich, ähnlich wie v. Sch. es bei Melanchthons *ratio discendi* und den Schwabacher Artikeln zeigt, auch sonst noch Einwirkungen literarischer Erzeugnisse auf Bekenntnisse nachweisen. Es liegt nahe, das z. B. von den *Loci* zu vermuten. Vor allem aber sollte die bequeme Übersicht, die v. Sch. über das gesamte zum Teil handschriftliche oder an entlegenen Stellen gedruckte Material bietet, zu einer gründlichen Durchforschung auf seinen sachlichen Gehalt, gemessen an den echten Gedanken Luthers, den Anreiz geben. Erst dann lassen sich die Güter oder auch die Verluste überschlagen, die diese große Umprägearbeit dem evangelischen Deutschland gebracht hat.

Gießen.

H. Bornharm.

H. Wendorf, *Zwinglis Stellung zum Staate* (Staat und Persönlichkeit, Festschrift für Erich Brandenburg, S. 91—106).

Diese nicht eben die Tiefen berührende Abhandlung möchte aus dem Zentrum letzter seelischer Voraussetzungen die Eigenart Zwinglischer Staatsauffassung verstehen. Gemeinsam allen Reformatoren ist die Grundauffassung des Staates als einer durch die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur bedingten Zwangsordnung zur Förderung der göttlichen Geselligkeit auf Erden. Wenn dann nun Zwingli von Luther abbiegt, so wird der Grund in einem schaffens- und zukunftsfreudigen Optimismus, einem Verständnis für das Gefüge und die Lebensnotwendigkeiten der gesellschaftlichen und staatlichen Sphäre, und staatlichem Weitblick gesehen. Die spezielle Fassung des Widerstandsrechtes entspringt den heimatlichen Verfassungsverhältnissen. Das ist schon richtig, aber in keiner Weise erschöpfend. Der angebliche Optimismus Zwinglis wird durch Pessimismus, und zwar auch eschatologischen (gegen S. 96) durchkreuzt, und der Aufbau der Zwinglischen Theokratie (oder Bibliokratie) aus biblischen und realpolitischen Faktoren, die zusammengebunden werden, nachdem sie ursprünglich scharf getrennt waren, wird gar nicht von W. ins Auge gefaßt. Die Dinge liegen viel komplizierter.

Heidelberg.

W. Köhler.

Ernst Staehelin, *Das Buch der Basler Reformation*. Zu ihrem 400 jähr, Jubiläum im Namen der evangelischen Kirchen von Stadt und Landschaft Basel herausgegeben. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1929. 272 S. 7.50 M.

Neben „Das Buch der Reformation“ von Kaufuß-Diesch und „Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis“ tritt nun als drittes im Bunde „Das Buch der Basler Reformation“. Die Anlage ist in allen drei Werken ähnlich, d. h. eine

Dokumentensammlung mit kurzen, verbindenden Einleitungen, die lateinischen Dokumente sind übersetzt (im vorliegenden Falle zumeist von Rud. Schwarz, der auch das Register fertigte). Die Auswahl ist von E. Staehelin vorzüglich getroffen, es hebt mit der Reformbewegung an und geht über den Humanismus zur Reformation, die ihren Durchstoß 1529 erlebt, dann noch bis zum Basler Bekenntnis von 1534 weitergeführt wird. Der Einfluß des Erasmus, Luthers, Zwingli, die Wirksamkeit Oekolampads und der übrigen Prediger tritt deutlich heraus, die wichtigsten Mandate, Briefe, Gedichte usw. werden mitgeteilt. Der Baslerische Charakter, einschließlich der Landschaft, ist insofern gewahrt, als die Außenpolitik nicht einbezogen wurde, hingegen selbstverständlich die Täufer und die katholische Opposition. Man hat wirklich das wichtigste Material beisammen. Sehr sorgfältig ausgewählt sind die zeitgenössischen Illustrationen, Bilder der Reformatoren und ihrer Helfer oder Gegner, Titeldrucke, eine Seite aus einem Kollegheft Oekolampads u. dgl. Der Preis ist angesichts der vornehmen Ausstattung sehr niedrig.

Heidelberg.

W. Köhler.

Ernst Staehelin, Bibliographische Beiträge zum Lebenswerk Oekolampads. (Aus: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde. Bd. 27, S. 191—234.) Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1928.

Als Ernst Staehelin im 17. Bande der „Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde“ (auch als Sonderdruck erschienen: Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1918) seine „Oekolampad-Bibliographie“ veröffentlichte, da äußerte er im Vorwort, daß die Bibliographie nicht behaupten dürfe, „alle im 16. Jhrdt. gedruckten Oecolampadiana aufzuführen“; es handle sich nur um eine Vorarbeit; „das vorliegende Verzeichnis der mir bekannt gewordenen Oekolampaddrucke aus dem 16. Jhrdt. will im Grunde nichts anderes sein, als eine Einladung an die in Betracht kommenden Kreise bibliographischer Forschung, mir durch Zusendung von Ergänzungen und Berichtigungen behilflich zu sein, das ganze Material zusammenzubekommen“. Jetzt hat St. im 27. Bande derselben Zeitschrift weitere Beiträge mitgeteilt: A. Nachträge zu Band 17, B. Schriften an oder gegen Oek., C. Manuskripte, die Schriften Oek.s enthalten, D. Manuskripte, die gegen Oek. gerichtete Schriften enthalten. Wenn wir zunächst A. ins Auge fassen, so darf ich zu Nr. 30 und überhaupt zu den lateinischen und deutschen Drucken von Oek.s iudicium de doctore Martino Luthero auf Zentralbl. f. Bibliothekswesen 43, 114f., zu Nr. 36^a auf ebd. S. 116 verweisen und bemerken; daß die neugefundenen Drucke Nr. 66^a und 111^a auch in Zwickau vorhanden sind. Im allgemeinen haben sich nur wenig Nachträge nötig gemacht, ein Beweis für St., daß seine Bibliographie von 1918 schon dem Ideal der Vollständigkeit sehr nahegekommen ist. — Mit den Zusammenstellungen B—D ist St. dem Vorbilde gefolgt, das Georg Finsler und Walter Köhler mit ihrer Zwingli- bzw. Brenz-Bibliographie gegeben haben.

Zwickau.

O. Clemen.

Walther Köhler, Zwingli und Bern. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 132.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen, 1928. 48 S. 1.80 M.

Die Schrift verdankt ihre Entstehung dem Berner Reformationsjubiläum. In gewohnter Meisterschaft und erschöpfender Stoffbeherrschung stellt Köhler die eigenartig zwiespältigen Beziehungen Zwinglis zu Bern dar: solange um den Sieg der Reformation gekämpft wird, ist Zwingli die ausschlaggebende Potenz, „der Reformator Berns“; kaum hat dagegen die Reformation gesiegt, so erhebt sich ein politischer Antagonismus von folgenreichster Bedeutung: „die konservativen Berner halten am Frühling der Reformation, der Luthers und Zwinglis, der Zürcher tritt in die Sommerreife über“.

Basel.

Ernst Staehelin.

Otto Erich Strasser, *Capitos Beziehungen zu Bern*. Verlag von M. Heinsius Nachfolger in Leipzig, 1928. VII. Heft der Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte. XII u. 178 S. 7.20 M.

Dreimal nimmt Capito an entscheidenden Ereignissen der Berner Reformationsgeschichte teil: an der Berner Disputation von 1528, an der Berner Synode von 1532 und an der Berner Herbstsynode von 1537. Mit umfassender Stoffbeherrschung, unter Beiziehung reichlichen neuen Materials, legt Strasser dieses dreimalige Eingreifen des großen Straßburgers in die Berner Reformationsgeschichte nach allen seinen Beziehungen dar; besonders wertvoll ist, daß bei jedem einzelnen Auftreten die theologische Situation Capitos, aus der heraus es geschah, gründlich aufgezeigt wird; so wird das Werkchen geradezu zu einer Darstellung der theologischen Entwicklung Capitos. Folgendes sind die wichtigsten Resultate: 1. an der Berner Disputation von 1528 hält sich Capito sehr zurück; der Grund dazu liegt in seiner damals durch den „perfektionistischen und rationalistischen Illusionismus der Schwärmer“ stark beeinflussten Standpunkt; 2. 1532 kommt Capito als Retter in der Not und schenkt der Berner Kirche den berühmten „Synodus“ („der Synodus ist weniger Protokoll als vielmehr Programm der Berner Synode von 1532 und als solches wohl in seinen Grundzügen und Hauptpartien schon vor Beginn der Synode entstanden“); als seinen Grundzug hebt Strasser, während man bisher das Christozentrische in erster Linie betonte, die Geisttheologie hervor: „es mögen einige Wurzeln hin zu Zwingli gehen, einige zu Luther, die Hauptwurzel senkte sich in den Elsässer Boden, auf dem früher der Mystizismus blühte und später der Pietismus erwachte, doch so tief, daß sie bei Capito den gesunden Nährboden des evangelischen Sola fide erreicht“; 3. das Auftreten Capitos auf der Herbstsynode von 1537 (mit Butzer zusammen) steht im Zusammenhang der großen Unionsbestrebungen der Straßburger; die unmittelbare Folge für Bern war, daß es für etwa zehn Jahre in das lutherische Fahrwasser geriet, eine Nebenwirkung, daß Calvin für das Straßburger Konkordienwerk gewonnen wurde; was aber Capitos Theologie anlangt, so war sie unterdessen diejenige Butzers geworden; als Kontinuität in ihrer Entwicklung bleibt allerdings einerseits der Realismus (sei es der Subjektivität des Erlebens der Erlösung, sei es der Objektivität der Kirche mit ihren Gnadenmitteln), anderseits die Unterwerfung unter das Prinzip der freien Gnade und Wahl Gottes.

Basel.

Ernst Staehelin.

Feier der Universität Bern zum 400jährigen Gedächtnis der Berner Reformation. Verlag Dr. Gustav Grunau in Bern, 1928. 42 S.

Das Schriftchen enthält die Reden, die an der Feier der Berner Universität zum 400jährigen Gedächtnis der Berner Reformation (4. Februar 1928) gehalten worden sind. Voran steht die feine Begrüßung des Rektors Volkmar Kohlschütter, eines Naturwissenschaftlers. Dann spricht Wilhelm Hadorn über die Eigenart und Bedeutung der bernischen Kirchenreformation (hervorgehoben wird die entscheidende Bedeutung des Dichters Niklaus Manuel). Weiter schildert Heinrich Hoffmann in klaren Linien Verlauf und Gehalt der Berner Disputation von 1528. Endlich deckt der Profanhistoriker Richard Feller die enge Verwobenheit zwischen staatlichen Tendenzen und Glaubensfragen in der Berner Reformation auf.

Basel.

Ernst Staehelin.

Georg Loesche, Elisabeth (Isabella) von Dänemark. Die erste evangelische Habsburgerin. (Sonderdruck aus der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung, 1928.) Bielefeld 1929. 31 S.

In der ihm eigenen Gabe scharfer Kennzeichnung durch knappe (vielleicht zu knappe) Worte, zugleich aber auch in der für ihn charakteristischen gedrängten Sprache, die sich des Partizips schier überreichlich bedient, skizziert der mit seinem

Gegenstand, wie durch frühere Veröffentlichungen allgemein bekannt, hervorragend vertraute Verfasser mit peinlicher Sorgfalt das Leben der Isabella von Burgund (1501—1526) als der „ersten und eigentlich einzigen evangelischen Habsburgerin“. Die ein Jahr jüngere Schwester Karls V. hat als Elisabeth von Dänemark an der Seite des schwierigen Christian II. im Königreich und in der Verbannung eine ebenso schwere wie sie auszeichnende Ehe geführt und sich trotz äußerer Bedrängnis durch Empfang des Abendmahls (Gründonnerstag 1524, Andreas Osiander) sub utraque auf die Seite der Reformation gestellt. Gleichwohl scheint ihr Wirken in dieser Richtung bei Christian II. selbst — hier wünschte man eine weitere Durchführung der Andeutungen — nicht sonderlich nachhaltig gewesen zu sein. — Den Schluß bildet eine Übersicht über Protestantinnen und Konvertitinnen aus dem Protestantismus im Haus Habsburg und das zum Teil etwas befremdliche Urteil: „Wäre ihr Glaube siegreich gewesen, dann wäre viel Blut und Tränen nicht geflossen, wäre vielleicht dem Herrscherhause und dem Reich so schmäblicher Untergang erspart geblieben.“ Eine dankenswerte Ergänzung zu Loeschs Geschichte des Protestantismus in Österreich (2. Aufl., 1921), deren dritte erweiterte Auflage angekündigt wird.

Rostock.

Ernst Wolf.

Wilhelm Pauck (Lic. theol., assistant-professor der Kirchengeschichte am Chicago theol. seminary), *Das Reich Gottes auf Erden, Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Butzers „De regno Christi“ und zur englischen Staatskirche des 16. Jhds. (Arb. zur Kirchengesch., hrsg. von Hirsch und Lietzmann, Nr. 10.)* Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co., 1928, 208 S. M. 10.—.

Die interessante und wertvolle Schrift besteht aus drei Hauptteilen. Der erste, S. 4—67, hebt die Hauptgedanken von Butzers *De regno Christi*, des „Schwanengesangs“ des großen Reformators, heraus und sucht sie zu verstehen und zu würdigen. Der zweite Teil, S. 68—114, führt den überraschenden Nachweis, wie kenntnisreich und geschickt die praktischen Vorschläge Butzers der tatsächlichen Lage Englands angepaßt waren. Endlich bietet der dritte Hauptteil eine Übersicht über „Religion und Politik im elisabethanischen England“ (S. 115 bis 204). Er will zeigen, daß zwar Butzers Ideal vom christlichen Staat als der Verwirklichung des *regnum Christi* fast in jedem Sinne gescheitert sei. Aber dennoch seien nicht ohne Beziehung auf Butzers Wirken hauptsächlich durch die anglikanische Staatskirche im 16. Jhdt. die Wurzeln des eigentümlich britischen „religiösen Imperialismus“ gelegt. Über das alles verbreitet sich der Verf. in klarer, einsichtiger Gedankenführung und mit anerkennenswerter Belesenheit besonders in der einschlägigen neuesten Literatur, weniger in der älteren, die er sehr zu seinem Schaden nicht genug ausbeutet. Seine Arbeit bringt mancherlei Neues oder doch bisher nicht genügend Beachtetes. Gleichwohl muß man sagen, daß Lic. P. sich augenscheinlich eine zu umfassende Aufgabe gestellt hat. Schon der ein wenig reklamehafte Titel ist aus mehreren Gründen anstößig; vorzüglich weil Butzers *De regno Christi* keine Utopie ist. Dies ist wohl auch von dem Verf. nicht allzu ernst gemeint, trotzdem er, gewiß mit Grund, S. 71 ff. Thomas Morus' *Utopia* als Parallele heranzieht, und trotz des sehr anfechtbaren Satzes am Schlusse des Ganzen (S. 204): „ein Reichs-Gottes-Begriff wie der Butzers ist im Grunde unwirklich, weil er in seinem christlichen Weltverbesserungs-Optimismus der Religion eine Aufgabe zuschreibt, die andere weltliche Mächte und Funktionen kraft eigener Gesetzlichkeit viel besser zu erfüllen imstande sind.“ Der Verf. hätte m. E. besser getan, die beiden Hälften, in die seine Schrift auch jetzt zerfällt, gesondert zu behandeln, einerseits *De regno Christi* in seinem nachweisbaren Verwurzelte sein in den englischen Verhältnissen, und dann die Religion und Politik im elisabethanischen Zeitalter. Vielleicht hätte er dann für die beiden überaus wichtigen Gegenstände allseitiger begründete

und nachhaltiger wirkende Ergebnisse zu gewinnen vermocht. Jetzt dagegen hinterläßt sein Buch nach beiden Seiten eine Reihe ungelöster Fragen von entscheidender Bedeutung. Gewiß hat P. das nicht geringe Verdienst, aufs neue die Aufmerksamkeit auf das für die gesamte Reformationsgeschichte und nicht zum wenigsten für unsere Zeit überaus wichtige Werk Butzers *De regno Christi* gelenkt zu haben. Möchte der Plan, demnächst eine deutsche Übersetzung desselben herauszugeben, sich bald erfüllen! Aber seinen vollen Wert erkennt man schwerlich aus dem, was P. darüber sagt, trotz seiner anerkennenswerten Bemühungen. Vor allem bleibt undeutlich, weshalb Butzer seinem Buche den Titel: „*De regno Christi*“ gibt, während wir doch unwillkürlich, wie P., an das Reich Gottes denken. Wenn der Verf. aber hierüber nichts befriedigendes zu sagen weiß, so liegt das augenscheinlich daran, daß er nicht versucht, das staatskirchliche Ideal Butzers in den Rahmen der sonstigen Überzeugungen seiner Zeit über Staat und Kirche zu stellen. Bekanntlich teilt das ganze 16. Jhdt. den theokratischen Staatsbegriff; d. h. jedermann dachte auf seine Art mehr oder minder deutlich an ein „Reich Gottes auf Erden“. Warum aber trieb es gerade Butzer, für die Reformation Englands unter Eduard VI. ein alle Verhältnisse, auch die staatlichen und sozialen, umfassendes Programm aufzustellen? Das treibende Motiv wird wohl in seiner Christokratie liegen. Die nächste Parallele zu Butzers Plan ist augenscheinlich in dem Kampf Calvins um Genf zu sehen, durch den aus gleichem Motiv und in gleicher umfassender Zielstrebigkeit die Genfer Theokratie hervorwuchs. Erst durch solchen weiterschauenden Vergleich — vielleicht auch mit anabaptistischen Bestrebungen — würde die ganze Größe und Eigenart von *De regno Christi* hervorgetreten sein. — Ähnliches ist von dem zweiten Teil über das elisabethanische Zeitalter zu sagen. Hier bemüht sich der Verf. besonders, für die anglikanische Staatskirche Verständnis zu wecken. Er sagt manches Richtige über das gute Recht der strikten Aufrechterhaltung der Uniformität, und bespricht eingehender die Linie Jewel-Whitgift-Hooker. Wenn er aber nun daraus allein, oder doch fast allein, die Ausbildung des religiös-nationalen Selbstbewußtseins Englands ableitet, das sich später zu dem britischen religiösen Imperialismus ausweitete, so ist das wieder eine augenscheinliche Einseitigkeit. Er hätte zum mindesten auf die tiefen religiös-sittlichen Schäden im englischen Volksleben des 16. Jhdts hinweisen müssen, an denen die Staatskirche mehr oder minder vorüberging, und aus denen die puritanische Reformbewegung immer neue Nahrung zog. In der letzteren steckte tatsächlich viel mehr von dem Erbe Butzers, auch aus seinem *De regno Christi*, als in der Staatskirche, wenn diese sich auch geflissentlicher auf ihn berief, als jene. Ohne sie mit in Anschlag zu bringen, wird eine Darstellung von „Religion und Politik“ im elisabethanischen Zeitalter fast, um mit dem Verfasser zu sprechen, eine „Utopie“! Doch damit wäre ein zu hartes Urteil über die Arbeit als ganzes gefällt. Man kann von einem jungen Kirchenhistoriker bei so weitverzweigten Gegenständen kaum mehr verlangen, als was er geleistet hat, zumal nachdem bei uns in Deutschland das Studium der englischen Kirchengeschichte so lange und in so starkem Maße brach gelegen hat. Möchte es der Schrift P.s vergönnt sein, für Butzer wie für das elisabethanische Zeitalter weitere Forschung anzuregen: mit diesem Lohn seiner Arbeit dürfte er wohl zufrieden sein.

Halle a. S.

August Lang.

H. Klugkist Hesse (Lic. theol., Pastor in Elberfeld), *Menso Alting*, eine Gestalt aus der Kampfzeit der calvinischen Kirche; mit einem Bildnis M. A. S. Berlin, Fische-Verlag, 1928. 556 S.

In der Real-Enkl., 3. Aufl., ist der Name Menso Altings nur in dem Artikelchen von 30 Zeilen über seinen Sohn Heinrich (I, 414) als „angesehener Prediger“ erwähnt — eines der vielen Zeichen der Einseitigkeit der deutschen Kirchengeschichtsforschung im 19. Jhdt., die manche wichtige Gebiete zumal in der

Geschichte des Protestantismus einfach übersah. Natürlich war ostfriesischen Spezialhistorikern die Bedeutung des Mannes nicht ganz entgangen, z. B. Garrels in seinem Buche über Ligarius. Aber gerade die Würdigung, die M. A. hier zu teil wurde, mußte von jedem einigermaßen Kundigen als völlig unzureichend empfunden werden. Mit Recht darf daher Lic. Kochs-Emden sagen (Ref. Kirch.-Ztg. 1928, S. 35), seit Meiners (1738) sei der hervorragenden Persönlichkeit des Emders Calvinisten an keiner Stelle in einer den Stoff beherrschenden und sachgemäß urteilenden Darstellung gedacht worden.

Diese Lücke hat Klugkist Hesse — nicht zu verwechseln mit D. Hermann Hesse, dem Leiter des reformierten Predigerseminars und der neuen theologischen Schule in Elberfeld — in seinem umfassenden, aus reicher gelehrter Kenntnis geschöpften Werke ausgefüllt. Das verarbeitete Material ist so reichhaltig, daß bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung wohl schwerlich jemand etwas Wesentliches hinzuzufügen hätte. Allerdings wurde darin H. durch eine nur handschriftlich vorliegende Biographie A.s von dem † Lic. Cuno unterstützt, dem es außer anderem gelang, eine Reihe unbekannter Briefe M. A.s zu entdecken. Man hätte nur wünschen können, daß H. für die weiter Forschenden die Titel der von ihm benutzten Bücher, sei es in den Anmerkungen, sei es in einem besonderen Verzeichnis, etwas genauer angegeben hätte. Formell ist das neue Buch durch seinen frischen, auch den Laien nicht nur verständlichen, sondern überaus anziehenden Stil ausgezeichnet. Freilich ist dabei H. nach meinem Geschmack in die Manier allzu gehäufte, lang ausgesponnene, gleichnisartige Bilder und Vergleiche geraten, die in mündlichem Vortrag sehr wirksam sein können, aber der schlichten Sachlichkeit historischer Darstellung nur in sehr viel sparsamerer Verwendung entsprechen. Dazu kommt, daß m. E. die Disposition des Werkes nicht völlig gelungen ist. Allerdings den ersten Teil, der das Werden und Ausreifen des am 9. November 1541 in der Nähe von Groningen geborenen M. A. während seiner Studienjahre und seiner Wirksamkeit als Prediger in der Pfalz und zumal in Heidelberg (Beziehung zu Ursin!) schildert (S. 27—78), wird niemand anders wünschen. Nicht so steht es mit dem Hauptteil des Werkes: „M.s Kampf gegen die Gegenreformation“ (S. 81—494), dem noch ein letzter Abschnitt: „M.s Persönlichkeit“ (S. 497—531) folgt. Hier galt es, die Wirksamkeit M. A.s in Emden 1575 bis an seinen Tod 7. Oktober 1612¹ nach allen Seiten zu schildern.

H. versucht zuerst, den Kampf auf kirchlichem Gebiete (I. „Schaffung einer sichern Kampfbasis in Emden“, S. 81—136; II. „M.s Versuch, eine Einheitsfront in Ostfriesland gegen Rom zu schaffen“, S. 136—225; III. „Stärkung des Calvinismus durch M. A. über Ostfriesland hinaus“, S. 225—328) darzustellen. Darauf folgt „Der Kampf gegen die Gegenreformation auf politischem Gebiet mit politischen Mitteln“, S. 329—494, und zwar in drei Perioden 1580—1595 (S. 335—399), 1595—1599 (S. 399—418), 1599—1611 (S. 418—475). Diese Einteilung hat gewiß vieles für sich; es konnten so sachlich zusammengehörige Dinge hintereinander behandelt werden, welche bei einer andern Methode vielleicht auseinander gerissen wären. Aber die politischen Kämpfe hingen doch aufs engste mit den kirchlichen zusammen. Z. B. wird der Höhepunkt des konfessionellen Kampfes 1588, der dramatische Vorgang in der Großen Kirche zu Emden bei dem Begräbnis der Tochter des Fürsten Edzard (S. 167 ff.), erst durch die politischen Gegensätze (S. 378 ff.) voll verständlich. Ferner ist M.s Absetzung durch Edzard (S. 387 ff.) sicher auch ein kirchlicher Vorgang, der aber erst in dem politischen Teil geschildert wird. So ließe sich noch manches anführen, wo eins ins andere eingreift, dessen Zusammenhang sich der Leser bei der vorliegenden Darstellung

¹ In der von Ubbo Emmius verfaßten Grabschrift wird das Alter M. A.s auf 70 Jahre 10 Monate 26 Tage berechnet (S. 530 f.). Dies führt nicht auf den 9. (den H. S. 28 angibt), sondern 11. November 1541 als Geburtstag. Diese Differenz wird von H. nicht aufgeheilt.

erst mühsam vergegenwärtigen muß. Außerdem stören mannigfache Rückverweisungen und Wiederholungen. Bei biographischen Darstellungen erweist sich fast immer ein völliges Absehen von der zeitlichen Abfolge der Ereignisse als schädlich. H. hätte besser getan, das Kirchliche und das Politische ineinander zu arbeiten, wobei sich eine angemessene Einteilung und Steigerung der Ereignisse leicht hätte erzielen lassen.

Doch diese verhältnismäßig unbedeutenden formellen Bedenken treten gegenüber der Hauptfrage zurück: ob Kl. H. nicht seinerseits aus reformiert-konfessionellem Interesse die Wirklichkeit mißverstanden und Licht und Schatten ungerecht verteilt habe? Man könnte auf den Gedanken kommen, wenn er hie und da (z. B. S. 30 u. 137) den Geist Laskys nur als „mild reformiert“ bezeichnet. Wie er das aber meint, erhellt aus S. 89; er urteilt im Grunde nicht über Lasky selbst, sondern über den Geist, der unter seinen Nachfolgern, Hardenberg u. a., Platz griff. Aber ist es denn nicht Menso A. zur Last zu legen, daß gerade unter seiner Wirksamkeit, während Lasky und jene Männer die religiös-kirchliche Einheit Ostfrieslands aufrecht erhalten hatten, die Scheidung in hartköpfige Lutheraner und ebenso starre Reformierte sich vollzog? Warum gelang in Ostfriesland nicht, was sich ungefähr gleichzeitig am Niederrhein wie von selbst vollzog, wo unter dem Einfluß der zahlreichen Glaubensflüchtlinge auch in den deutschen Gemeinden die reformierte Art so einwurzelte, daß sie bis zum heutigen Tage das kirchliche Leben segensreich beherrscht? Dies ist sicherlich eine, wenn nicht die entscheidende Grundfrage für das Urteil über M. A.s Persönlichkeit und Tätigkeit. Was aber H. darüber sagt (S. 137 ff. u. 343 ff.) ist ergänzungsbedürftig. Gerade hier hat sich die Zerreißung der Darstellung in das kirchliche und das politische Gebiet gerächt. Denn der Hauptgrund liegt nach meinem Urteil nicht in Menso, auch nicht in den allgemeinen Verhältnissen, sondern vor allem in der politischen Haltung des Grafen Edzard. Ich vermisste in dieser Beziehung eine positive Würdigung der ungeheuren Schwierigkeit der Lage, vor die sich der kleine ostfriesische Fürst gestellt sah. Wollte er sein Ländchen davor bewahren, in den Strudel des Kampfes zwischen Spanien und den Niederländern hineingerissen zu werden, so mußte er alles daran setzen, um in dem Verband des Deutschen Reiches zu bleiben. Das aber hieß damals, es durften keine Zweifel entstehen, daß er zu den augsburgischen Konfessionsverwandten gehöre. So ergab sich ganz von selbst, abgesehen von den Einflüssen seiner Verwandten, seines Schwagers Ludwig von der Pfalz und seiner Frau, der Schwester des katholisch gewordenen Schwedenkönigs Johann III., für Edzard der Anschluß an das strenge Luthertum, und zugleich eine Neutralitätspolitik, die mehr und mehr zu einer Spanien freundlichen Haltung ausartete.

Erst wenn wir so für den Grafen Edzard und seinen Sohn historische Gerechtigkeit walten lassen, steigt die Gestalt M. A.s zu ihrer vollen Bedeutung empor. Welch eine Erschwerung des Freiheitskampfes der Niederländer hätte darin gelegen, wenn sie auch in Emden statt eines Rückhaltes einer mehr oder minder offenen Stärkung der spanischen Macht begegnet wären! Das verhindert zu haben ist zweifellos das Verdienst M. A.s. Er gehört als ebenbürtiger Genosse in die Reihe der calvinischen Kirchenmänner, die die ganze Tragweite des Ansturms der Gegenreformation erkannten hatten, und die durch ihren todesmütigen Widerstand nicht nur den reformierten, sondern den Protestantismus überhaupt gerettet haben. Diese Erkenntnis gibt H.s biographischer Darstellung den großen Zug. Mit Recht schreibt er schon in dem Vorwort (S. 5): „Dem Forschenden trat in ihm immer deutlicher ein Vertreter des sogenannten politischen Calvinismus entgegen, einer unter jenen stark gewappneten Kämpfern in dem großen geistigen Ringen zwischen Reformation und Gegenreformation. . . In diesem Riesenkampfe, in dem der Calvinismus für den Gesamtprotestantismus, wenn auch nicht auf der ganzen Linie siegreich, so doch rettend eingegriffen hat, nahm M. A. einen bedeutsamen, bisher nicht klar erkannten Posten ein.“ Das Verdienst des Buches

H.s liegt auf dieser Linie, daß es uns einen jener Männer, der an einer besonders schwierigen und gefährdeten Stelle stand, lebendig vor Augen führt. Der Eindruck hätte sich m. E. nicht wenig steigern lassen, wenn der Verf. die einzelnen Phasen des niederländischen Freiheitskampfes etwas eingehender skizziert hätte, wozu er leicht ohne allzu große Abschweifung Gelegenheit gefunden haben würde.

Zum Schluß noch eine Kleinigkeit, die ich aber doch nicht unerwähnt lassen möchte. Bekanntlich war Emden von 1604—1638 der Sitz des berühmten städtischen Syndikus und monarchomachischen Staatsrechtslehrers Joh. Althusius. Nun meint H., auch M. Altting sei in die ihn bewegenden naturrechtlichen Ideen von der Volkssouveränität eingetreten, schon bevor ihn Alth. hätte beeinflussen können (S. 487 ff.) Aber für diese Auffassung kennt auch H. nur einen Beleg, nämlich die Antwort der Emdener Prediger auf eine 1579 von dem Bruder des Oraniers, Johann von Nassau an sie gerichtete Anfrage, wie er sich in den seiner Macht unterstehenden Orten zu den Katholiken verhalten solle. Man vermutet, gewiß nicht ohne Grund, in M. A. den Verfasser. Aber es muß doch unsicher bleiben, ob dem wirklich so ist, da sich später naturrechtliche Gedankengänge nicht bei ihm nachweisen lassen. Dazu kommt, daß sie so früh bei ihm auftreten würden. Es wäre also hier wohl größere Vorsicht am Platze gewesen. Im ganzen aber können wir dem Verfasser nur warmen Dank und Anerkennung aussprechen: sein Buch ist ohne Zweifel eine bedeutsame Förderung der kirchengeschichtlichen Wissenschaft.

Halle a. S.

August Lang.

Hans Leube, *Kalvinismus und Luthertum*. 1. Bd.: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung (Werner Scholl), 1928. X u. 402 S. Geh. 18.— M., geb. 20.— M.

Wenn wir ein klares Bild der Gesamtentwicklung des Protestantismus gewinnen wollen, darf das Zeitalter der Orthodoxie trotz seines geringen Gegenwartswertes von der Forschung nicht so vernachlässigt werden, wie es unter uns üblich ist. Deshalb ist es dankenswert, daß sich Leube, wie schon in seinem früheren Buch, so jetzt von neuem in den Dienst der Erforschung dieser Zeit gestellt hat. Auch entbehrt gerade dieses Buch des Gegenwartsinteresses nicht, insofern die kirchlichen Einigungsbestrebungen der Gegenwart die Blicke auf die Konfessionskämpfe und Einigungsbestrebungen früherer Zeiten lenken. — Leube hat in höchst anerkennenswerter Weise ein überaus reiches, zum Teil recht entlegenes Quellenmaterial herangezogen, ohne in ihm zu ertrinken; sondern hat es in umsichtiger Weise befragt und verwertet und schreibt einen flüssigen und prägnanten Stil. Sein Buch behandelt einen umfangreichen Stoff: das Vordringen des Calvinismus in Deutschland zur Zeit der Konkordienformel, die widerspruchsvolle Stellung der Reformierten zur Augustana (als deren Verwandte sie aus rechtlichen Gründen unbedingt gelten wollten und gegen die sie sachlich recht viel auf dem Herzen hatten), die von deutschen reformierten Theologen getragenen irenischen Bestrebungen und deren Ablehnung durch die Lutheraner, die Entwicklung der Lehre von den Fundamentalartikeln und ihre Rolle im konfessionellen Kampf, den Konsensus von Sendomir und die Unionsversuche des Duräus, die Unionstheologie des Calixt und ihre Bekämpfung durch Calov und seine Genossen, die fortschreitende Erforschung der alten Kirchengeschichte (die Calixts Berufung auf die alte Kirche unterhöhlte), den Übertritt Johann Sigismunds von Brandenburg und seine Folgen, die Frage nach den den Reformierten zu gebenden Rechten in den westfälischen Friedensverhandlungen, die Religionspolitik in Hessen vor und nach dem Kasseler Religionsgespräch und die Religionspolitik des Großen Kurfürsten. Es konnte natürlich nicht Aufgabe des Buches sein, alle diese Themata erschöpfend zu behandeln; aber zu allen hat Leube reichen Stoff aus den Quellen beigebracht und gute Ausführungen dar-

geboten. Besonders läßt er es sich angelegen sein, die Ideen jener Zeit dadurch zu erhellen, daß er sie in den Zusammenhang der Ereignisse und Taten hineinstellt.

Wie ein roter Faden zieht sich durch Leubes Buch der Gedanke, daß die reformierten Ireniker mit wenig Ausnahmen nicht wirklich tolerante Männer, sondern sehr entschiedene Reformierte waren, die in ihren Territorien das Luthertum nicht duldeten und die Ausbreitung ihrer Konfession erstrebten. Leube bringt gegenüber der oft einseitigen Hochschätzung der reformierten Unionsversuche und der absprechenden Beurteilung der jede Union schroff ablehnenden Lutheraner sehr beachtenswerte Momente zugunsten der letzteren bei. Es ist wirklich begreiflich, daß diese gegenüber dem reformierten Anspruch, die konsequente Reformationsform zu sein, und gegenüber ihrer starken Expansionskraft auf der Hut waren, und es ist Tatsache, daß die reformierten Ireniker am Recht ihrer Kirche festhielten und für ihre Alleinherrschaft in den reformierten Territorien eintraten. In alledem ist von Leube zu lernen. Aber sein Bild ist einseitig, und er wird den Reformierten nicht voll gerecht. Leube bestreitet nicht, daß die Reformierten im Gegensatz zu den Lutheranern die Schwesterkirche nicht prinzipiell verdammten. Aber er arbeitet nicht heraus, welcher Wert in diesem christlichen Gemeinschaftsgefühl und in der Unterscheidung des Wesentlichen vom Peripherischen lag. Er läßt die reformierten Unionstendenzen zu sehr nur aus dem Streben, den Protestantismus gegenüber dem Katholizismus zu behaupten, hervorstechen (das übrigens gegenüber dem politischen Zusammengehen vieler Lutheraner mit den Katholiken höchst berechtigt war), oder er sieht gar — in Aufnahme eines bekannten Gedankens der alten lutherischen Polemik — in der reformierten Irenik eine verschleierte Expansionspolitik. Er würdigt nicht genug den positiven Unionswillen, der den Reformierten von Zwingli, Bucer und Calvin her eigen war. Hatte doch Zwingli und Bucer im Abendmahlsstreit im Gegensatz zu Luther erfaßt, daß man trotz Festhaltens an der eigenen Meinung (NB.!) den anderen als christlichen Bruder anerkennen kann, und von Calvin her war den Reformierten ein ernst religiös bedingter Drang zur Einheit der Kirche als Mitgift mitgegeben. Was Leube, im Einklang mit der Anschauung von Stutz, für die entschieden reformierte Tendenz der Kirchenpolitik Johann Sigismunds und für die des Großen Kurfürsten beibringt, ist teils durchschlagend, teils wenigstens sehr beachtlich. Aber trotz alledem ist doch — dieser Gesichtspunkt fehlt bei Leube — die Kirchenpolitik dieser beiden Männer wesentlich toleranter als das bis dahin in diesen Fragen übliche Verfahren. — Aus diesen Gründen bedürfen meines Erachtens Leubes Darlegungen mannigfacher Nachprüfungen. Ich betone aber ausdrücklich, daß diese Einwände den Dank für Leubes Buch mit nichten aufheben sollen. Große Teile desselben beziehen sich auf Fragen, die von diesen Einwänden nicht berührt werden, und auch in bezug auf den genannten Fragenkomplex verdienen Leubes Nachweise und Gedanken ernste Beachtung. Doch müssen sie durch andere Gesichtspunkte erheblich eingeschränkt und ergänzt werden, damit ein allseitig gerechtes Bild entsteht. Otto Ritschl (Anzeige in ThLZ., 1927, Nr. 21) ist geneigt, Leube auch in dem von mir beanstandeten Punkte im allgemeinen recht zu geben. Ich muß trotzdem an diesen Einwänden festhalten.

Bern.

Heinrich Hoffmann.

Wilhelm Herbst, Das Regensburger Religionsgespräch von 1601 geschichtlich dargestellt und dogmengeschichtlich beleuchtet. Gütersloh, C. Berthelsmann, 1928. VIII u. 297 S. 12.— M.

Man hat selten ein wissenschaftliches Buch in der Hand, das so trefflich ausgestattet ist wie das vorliegende. Vor dem Titelblatt befindet sich die bildliche Darstellung des Religionsgespräches aus Ludolfs Allgemeiner Schaubühne der Welt (1699); dem Text selbst sind die Bildnisse der Kolloquenten aus Frehers

Theatrum virorum eruditione clarorum (1688) beigegeben, auch Faksimile der These und Unterschrift der Jesuiten sowie der Thesen und Unterschrift der Lutheraner fehlen nicht. Ebenfalls können sicher nur wenige Bücher sich einer so umfassenden Quellenbenutzung rühmen wie dieses Buch. Der Historiker, der die Literatur dieses Zeitraumes beherrscht, wird kaum ein anderes Buch aufreiben können, das die bibliographischen Hilfsmittel für die Kirchengeschichte des 17. Jhdts. so vollständig bietet. Man sieht, der Verfasser hat überall nachgegraben, wo er etwas für sein Thema zu finden glaubte. Sogar ein gutes Stück archivalischer Arbeit steckt in diesem Buch. Der Historiker hat an den reichen Quellenbelegen (über 150 Seiten) seine Freude. Die Frage kann deshalb nur sein: Lohnt sich dieser Aufwand an Arbeit für das Thema? Die Antwort vom rein historischen Standpunkt gegeben muß lauten: „Ja“. Pfalzgraf Philipp Ludwig von Neuburg, auf dessen Initiative das Religionsgespräch zurückgeht, ist vielleicht der letzte lutherische Fürst, der vom Eifer erfüllt war, das Luthertum weiter auszubreiten. Alle übrigen Lutheraner befolgten damals schon die Taktik, den Besitzstand zu wahren und ihn gegen Katholizismus sowie Calvinismus abzugrenzen. Der Pfalzgraf dagegen glaubte noch an einen Erfolg der Religionsgespräche, daß die Katholiken die Wahrheit anerkennen würden. Dogmengeschichtlich angesehen verdient das Religionsgespräch fast noch stärkere Beachtung. Denn es zeigt das lutherische Schriftprinzip im Kampf gegen den katholischen Traditionsbegriff. Der Verlauf des Gesprächs zeigt, daß die Lutheraner zwischen historischen und dogmatischen Bestandteilen in der Schrift unterscheiden mußten, wenn sie den katholischen Angriffen auf ihr Schriftprinzip erfolgreich begegnen wollten. Ebenso tauchte damals die Frage der Fundamentalartikel auf, die ja erst später vom lutherischen Glaubensbegriff aus (*fides* = *fiducia*) eine Lösung fand. Gerade das Regensburger Religionsgespräch zeigt, daß Ereignisse, die Zeiten des Überganges angehören, reichen Ertrag für die wissenschaftliche Bearbeitung liefern.

Der Verfasser hat die rein historischen Partien seiner Arbeit so geschrieben, daß das Religionsgespräch in seiner Vorgeschichte, seinem Verlauf und seinem Abbruch lebendig vor dem Leser ersteht. Dagegen ist die dogmengeschichtliche Würdigung zu kurz gekommen. Wohl stellt die Darstellung der katholischen Polemik gegen das lutherische Schriftprinzip eine Leistung dar, aber die Verteidigung der Lutheraner theologiegeschichtlich entwickelt, hätte ausführlicher geschildert werden müssen. Man denke doch, wie stark selbst im Luthertum der Traditionalismus war. Wie ergiebig nach dieser Seite hin das Material ist, beweist der Verfasser selbst, wo er die Bedeutung von Martin Chemnitz für die Gestaltung des lutherischen Schriftprinzips würdigt. Hier hätte ihm Otto Ritschls Darstellung im 4. Bd. der Dogmengeschichte des Protestantismus, die H. allem Anschein nach noch nicht benutzen konnte, starke Anregungen geben können. Vielleicht gibt H. selbst an anderer Stelle die nach meiner Meinung notwendige Ergänzung seiner Arbeit, die freilich auch ohne diese eine Leistung darstellt, die anerkannt werden muß.

Leipzig.

Hans Leube.

Neuere Zeit

Georg Arndt, Die geschichtliche Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts im Bistum = Fürstentum Halberstadt von der Reformation bis 1815. (Sonderabdruck aus Sachsen-Anhalt, Jahrbuch der Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt, Bd. 4, S. 44—131.) Verlag der Historischen Kommission, 1928. (Zu dem ganzen Jahrbuch vgl. Arndt, ZKG. 47, 1928, S. 423—426.)

In dieser, der juristischen Fakultät der Universität Erlangen als Dank für die dem Verfasser ehrenhalber verliehene Doktorwürde gewidmeten Schrift gibt Arndt eine vortreffliche Zusammenfassung seiner verschiedenen kirchenrechtlichen

Studien und Untersuchungen, die auch vom Standort der gesamten Kirchengeschichte interessant und bedeutsam sind.

Wir erhalten hier einen kurzen Überblick über die Einführung der Reformation im Halberstädter Gebiet, über die kirchlichen Ordnungen, die sich einzelne Gemeinden gegeben haben — hier erscheint z. B. der Alderman, ein Laie, als Verwalter die äußeren kirchlichen Angelegenheiten — und über die Instruktionen für die Generalkirchenvisitationen im 16. Jhdt. Von besonderem Interesse sind die kirchenrechtlichen — das Wort im weitesten Sinn genommen — Bemühungen Gustav Adolfs, sowie die 200 Jahre dauernden direkten und indirekten Einwirkungen der schwedischen Agende und Kirchenordnung auf die Halberstädter und die Magdeburger Kirche. Nach dem Westfälischen Frieden ist Halberstadt an Brandenburg gefallen, und wir beobachten nun die verschiedenen Bemühungen der brandenburgischen Regierung um verschiedene Reglements für kirchliche Amtshandlungen und z. B. auch für die Predigerwitwenkassen. Im 18. Jhdt. fällt die Gestalt des Generalsuperintendenten Michaelis auf, der den Entwurf einer Konsistorial- und Kirchenordnung zustande bringt, der freilich in Berlin nicht bestätigt worden ist. Die Einbeziehung Halberstadts in das Königreich Westfalen führt zu einer Änderung in der Präsentation zur Besetzung der Pfarrstellen, und 1816 wird die Halberstädter Kirchenverwaltung dem Konsistorium der Provinz Sachsen eingeordnet, obwohl einzelne Provinzialrechte bestehen bleiben und in Geltung geblieben sind.

Man kann an diesem Beispiel sehen, wie wichtig fleißig und sorgsam geführte lokalkirchengeschichtliche Studien für die Gesamtkirchengeschichte sind; man kann sich aber auch daran klar machen, wie notwendig die Beschäftigung mit kirchenrechtlichen Fragen gerade auch in unserem Fach ist.

Berlin.

E. Seeberg.

Werner Milch, Gustav Adolf in der deutschen und schwedischen Literatur. (Germanistische Abhandlungen, hrsg. von W. Steller, Heft 59). Breslau, M. & H. Markus, 1928. XII u. 136 S. 7.20 M.

Es kann nur kurz auf diese Studie eingegangen werden, da sie für Leser dieser Zeitschrift nur bedingtes Interesse hat. Sie verfolgt die Gustav Adolf-Literatur, in widestem Ausmaß begriffen, sogar die politisch-historische Behandlung der Persönlichkeit des Königs, wenn auch diese keineswegs erschöpfend, von der Landung in Deutschland im Sommer 1630 über Lützen hinweg bis zum Ende des 19. Jhdts, bis Strindberg. Selbstverständlich ist ein leitender Gesichtspunkt bei dieser literarischen Betrachtung nicht nachzuweisen, vielmehr ändert sich die Auffassung je nach allgemeiner Weltanschauung und allgemein-politischer Einstellung; mit Recht weist der Verfasser aber darauf hin, wie stark Schiller, der eine dichterische Behandlung Gustav Adolfs als einer durchaus undramatischen Gestalt abgelehnt hatte, durch seine Schlußcharakteristik in der Geschichte des Dreißigjährigen Krieges die spätere Auffassung beeinflusst hat. Hier sei besonders noch hingewiesen auf die Charakterisierung der überall nach dem Tode des Königs in protestantischen Ländern gehaltenen, in ihrem literarischen Wert sehr verschiedenen, zum Teil sofort gedruckten Leichenpredigten (S. 28 ff.), sowie auf die Abschnitte, in denen der Verfasser „die Dichtung, die sich an den Gustav Adolf-Verein anschließt“, näher kennzeichnet (S. 65 ff.): „Der König, der Patron eines Vereins, dessen Aufgabe der Schutz evangelischer Minderheiten in andersgläubigen Gebieten ist, das zeigt deutlich, was er für die meisten Menschen darstellte und noch heute darstellt, das gibt zugleich die Richtschnur für die Gestaltung des Bildes.“ Im ganzen haben wir hier eine Arbeit vor uns, welche auch für den Historiker und Kirchenhistoriker, wenn sie ihm auf seinem

besonderen Gebiete auch nicht unmittelbar Neues bringt, immerhin recht beachtenswert ist, falls sie mit der nötigen Kritik gelesen wird; für diese verweise ich auf die ausführlichere Anzeige des Gustav-Adolf-Biographen Joh. Paul in der Deutschen Literaturzeitung, Jahrg. 49 (1928), Sp. 1016—1018.

Halle a. S.

Adolf Hasenclever.

Theodor Wotschke, *Polnische Studenten in Altdorf*. In: Jahrbücher f. Kultur u. Gesch. der Slaven. N. F. Bd. IV, Heft 2, S. 216—232. Osteuropa-Institut, Breslau, Priebatschs Buchhandlung, 1928.

W. hat bereits aus den Universitätsmatrikeln von Wittenberg, Heidelberg und Leiden die Studierenden aus Polen-Litauen herausgehoben. Altdorf erlangte für die evangelische Bewegung in Polen dadurch eine erhöhte Bedeutung, daß von hier aus unter besonderem Zutun des Mediziners Ernst Soner seit ungefähr 1605 die antitrinitarische Propaganda in Schwung gebracht wurde. Wie bei der bisherigen Behandlung des Gegenstandes so ist auch diesmal W. bestrebt, die spätere Haltung der ehemaligen Altdorfer Studenten aus Polen in der evangelischen Bewegung auf Grund anderweitiger Nachrichten darzulegen. Im ganzen haben 275 Polen in einem Zeitraum von 50 Jahren die fränkische Hochschule besucht. Es wäre sehr erwünscht, wenn W. die Matriken der übrigen Universitäten in gleicher Weise einer Durchsicht unterziehen und nachher durch ein Gesamtregister die Benutzung erleichtern würde.

Wien.

Karl Völker.

Theodor Wotschke, *Von den Bemühungen im 17. und 18. Jhrh., Luthers Briefe zu sammeln* (Archiv für Reformationsgeschichte 25, S. 271—310).

W. nennt seine Arbeit bescheiden „einen Nachtrag zu den Studien der Meister“, d. h. zu Georg Veesenmeyer, Literaturgeschichte der Briefsammlungen Luthers 1821, und Gustav Kawerau, Die Bemühungen im 16., 17. und 18. Jhrh., Luthers Briefe zu sammeln und herauszugeben, in: Luther-Studien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation, 1917, S. 1—28. Es ist aber mindestens ein sehr wertvoller Nachtrag. Die von ihm (größtenteils aus der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha) mitgeteilten Briefe und seine Ausführungen dazu stimmen fast noch wehmütiger als die Abhandlung von Kawerau. Wie viel Arbeitskraft, Muße und Geld ist geopfert worden, um die beiden von Joh. Aurifaber 1556 und 1565 herausgegebenen, mit 1521 und 1528 abschließenden Bände zu ergänzen bzw. eine neue vollständige Ausgabe der Luther-Briefe zu liefern! Wie haben immer wieder das nachströmende Material, die Fülle von Stoff, das Ertrinken im Stoff, die Unmöglichkeit, ihn zu umfassen und seiner Herr zu werden, Krankheit, Alter und Tod, geschäftliche Bedenken der Verleger, Teilnahmslosigkeit des Publikums, vereinzelt auch der theologische Antagonismus zwischen Joh. Andreas Schmid in Helmstedt und Gottlieb Wernsdorf in Wittenberg die Vollendung verhindert! Man könnte sagen: es fehlte an Organisation. Ach, organisierte Arbeit schreitet oft nicht schneller und leichter fort als nicht organisierte und nicht subventionierte! Es bleibt traurige Wahrheit: *Ars longa, vita brevis*. Am ärgerlichsten ist es, wenn aus Sammlungen, in denen eine Riesensumme Idealismus und unverdrossener Fleiß steckt, schließlich ungenügende Veröffentlichungen hervorgehen, wie aus der von Joh. Christian Wolf in Hamburg die von Schütze (1780 und 1781) und aus der von Strobel die von Ranner (1814). Und was ist aus den vielen Luther-Autographen, die damals noch vorhanden waren (mögen sie auch nicht alle echt gewesen sein), geworden? Wohin ist z. B. die Sammlung von Joh. Andreas Gleich in Dresden gekommen (*Nova literaria Germaniae anni 1704 collecta Hamburgi*, p. 56, Tentzel, Curieuse Bibliothec, 1 (1704), S. 179 ff., 392 ff.)?

Zwickau.

O. Clemen.

Hans-Walter Erbe, Zinzendorf und der fromme hohe Adel seiner Zeit. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1928. 262 S. 8.— M.

Die Arbeit stellt methodisch und inhaltlich eine beachtenswerte Leistung dar. Denn die alte Methode, die schon Johann Georg Walch in seiner Darstellung des deutschen Pietismus anwandte, ist hier völlig aufgegeben. Der Verfasser gibt nämlich keine Aufzählung von Streitigkeiten und Kontroversschriften der damaligen Zeit, sondern eine Schilderung der Frömmigkeitsformen, die sich an den Fürstenthöfen herausgebildet haben, mit denen Zinzendorf in Verbindung getreten ist. Damit steht der Gegensatz zwischen hallischem und herrnhutischem Pietismus zur Behandlung. Es ist dabei dem klaren Blick Erbes nicht entgangen, daß es auch innerhalb dieser beiden Größen verschiedene Formen des religiösen Lebens gegeben hat. Es bleibt nur die Frage unbeantwortet, wie diese Unterschiede zu erklären sind. Vielleicht hätten sich darüber Angaben machen lassen, wenn E. auch auf die Erbauungsschriften eingegangen wäre, die in diesen Kreisen gelesen wurden. Hat doch die durch die pietistische Erweckung gesteigerte Religiosität das Einströmen vieler ausländischer Andachtsbücher und den Neudruck vieler alter mystischer Schriften zur Folge gehabt. Man denke nur an Franckes Vorliebe für Molinos oder an die Übersetzung der Schriften Baxters und Bunyans.

Die Anlage der Arbeit legt den Vergleich mit Fr. W. Bartholds bekannter Darstellung nahe. Das Urteil über das Verhältnis zwischen beiden Werken kann nur dahin lauten, daß Erbes Arbeit eine wertvolle Ergänzung der älteren Bartholds darstellt. Denn während dieser sich auf die Darstellung der allgemeinen kulturellen Verhältnisse beschränkt, ist Erbes Interesse fast rein kirchengeschichtlicher Natur. Die Frömmigkeit steht im Mittelpunkt seiner Darstellung.

Jedenfalls zeigt diese neue Erscheinung, welche Aufgaben die Arbeit über den deutschen Pietismus noch zu leisten hat, ehe diese religiöse Bewegung in die Geschichte der deutschen Frömmigkeit richtig eingeordnet werden kann. Stets aber wird dabei A. Ritschls großes Werk den Weg weisen müssen, wenn auch im einzelnen viele andere Ergebnisse und neue Erkenntnisse gewonnen werden. Daher ist es nur zu wünschen, daß die vorliegende Arbeit andere anregen möchte, die auf der Grundlage der Frömmigkeitsformen der Behandlung des deutschen Pietismus sich widmen.

Leipzig.

Hans Leube.

Fritz Blanke, J. G. Hamann als Theologe. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Heft 130). Tübingen, J. B. Mohr, 1928. 48 S. 1.80 M.

Der erweiterte Vortrag von Fr. Blanke, der mit seinem Anhang eine sehr dankenswerte Einführung in die Quellen wie in die Hamann-Forschung bietet, zeigt in selbständiger Auffassung die Anschauungswelt des „Magus im Norden“ in ihrem Kreisen um vier Mittelpunkte. Den Ausgang bildet das Prinzip des „Geistleiblichen“; daran schließt sich sachlich unmittelbar das Prinzip des „Schöpfungszusammenhanges“, durch den der Mensch mit der gesamten Kreatur und dem Schöpfer verbunden ist. Der Kampf gegen das natürliche System der Geisteswissenschaften, d. h. gegen die Vernunftaufklärung wie der Kampf wider Kants „mystisch-gnostische“ Herauslösung der „sinnenfreien“ und gottlos-selbsterhlichen „reinen Vernunft“ ist die Anwendung. Die Sicherheit seines Urteils hat der Magus als Glaubender aus der Offenbarung; wie er sie auffaßt, aus dem Gegensatz gegen die Zeit heraus, das sichert ihm zutiefst seine prophetische Originalität. Die Anschauung von der Knechtsgestalt der Offenbarung Gottes ist der dritte Mittelpunkt des Hamannschen Denkens. Von da aus bekommt der Glaube die Betonung gegen das Wissen und die eschatologische Spannung gegen den Weltoptimismus der Zeit. Es eröffnet sich aber auch der Tiefenblick in den Rechtfertigungsglauben, der als vierter Mittelpunkt dargestellt werden kann. — Der Ertrag der Untersuchung

ist die geistes- und theologiegeschichtliche Einordnung. Mit seinen philosophischen Gedanken erscheint Hamann — wie Boehme, Oetinger und Baader — als Prophet einer „Geistlichkeitsphilosophie“, die uns in seinem Sinne noch nicht geschenkt ist (S. 22), eben damit als Prophet einer intuitiven Erkenntnistheorie, wie sie heute Husserl erstrebt (S. 23 f.). Theologiegeschichtlich aber darf er, seiner Selbstbeurteilung entsprechend, als „der Wiedererwecker des Lutherglaubens im Zeitalter der Aufklärung“ angesehen werden (S. 35). — Ich würde meinerseits den modernen Subjektivismus stärker betonen, von dem aus sich wie vom Irrationalismus die Brücke zu Kierkegaard schlägt; würde den Sensualismus auch in die Wertung der Leidenschaften verfolgen, darum auch H. fast mehr mit moderner „pragmatistischer“ Philosophie als mit Husserl zusammenstellen und die Einseitigkeit der Kant-Kritik (S. 18) stärker unterstreichen; würde in der Offenbarungsanschauung einerseits das geschichtliche Handeln Gottes, anderseits den „Symbolismus“ noch mehr herausheben und H. damit zu den Bahnbrechern der offenbarungsgeschichtlichen Theologie rücken; würde endlich in der Heilsauffassung auch das „Geheimnis“ des „verborgenen Lebens in Gott“ entfaltet wünschen, wodurch das Bild des Luthertums noch reicher würde. Aber indem ich dies niederschreibe, empfinde ich gerade neu, wie plastisch-eindrucksvoll der Verfasser in jenen vier Grundzügen aus eindringender Kenntnis die Gestalt des „Magus im Norden“ herausgearbeitet hat. Eine Ergänzung bietet noch der wertvolle Aufsatz über „Hamann und Lessing“ in Zeitschr. f. syst. Theol. V, S. 188 ff.).

Bonn.

H. E. Weber.

Erich Gülzow, Ernst Moritz Arndts Briefe an eine Freundin. Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta, 1928. 240 S. Mit 4 Lichtdrucktafeln.

Zum Verständnis Arndts ist es unerlässlich, neben den Gedichten und Schriften, die für die Öffentlichkeit bestimmt waren, vor allem seine Briefe in weitem Maße heranzuziehen. Da er besonders in den Briefen an Charlotte v. Kathen sich über die ernstesten Fragen ausgesprochen hat, ist es zu begrüßen, daß eine neue Ausgabe von E. M. Arndts „Briefen an eine Freundin“ erscheint, nachdem die Ausgabe von Eduard Langenberg vom Jahre 1878 längst vergriffen ist. Doppelt zu begrüßen ist es, daß sich der bekannte Arndt-Forscher Erich Gülzow dieser Aufgabe unterzogen hat, der eine philologisch einwandfreie, von vielen Fehlern befreite und auch äußerlich gut ausgestattete Ausgabe herausgebracht hat. Daß Gülzow neben zehn zu unrecht an Charlotte v. Kathen adressierten Briefen noch eine größere Anzahl anderer aus der Sammlung Langenberg fortgelassen hat, wird man nur gutheißen können, wenn man bedenkt, daß die Sammlung für einen weiteren Kreis gedacht ist. Da Arndt sich in seinen Briefen in seinen Gedankengängen häufiger wiederholt, bewahrt die größere Kürze vor Ermüdung. Nur wird man es bedauern, daß häufig gerade wichtige persönliche Notizen am Schluß der Briefe fortgelassen sind. Gerade persönliche Notizen solcher Briefe ergeben ja oft eine Bereicherung des Lebensbildes, die durch andere Schriften sich nicht ermöglichen läßt.

Wichtig ist es, daß Gülzow einige bisher unbekannte Briefe A.s an Charlotte v. Kathen veröffentlicht, was nur dadurch möglich wurde, daß G. die Urschriften der Briefe in Wien gefunden hat. Diese ergeben für die religiöse Haltung A.s zwar keinerlei neuen Aufschluß, dagegen werden uns sehr interessante Äußerungen A.s über den König Friedrich Wilhelm IV. während seiner ersten Regierungsjahre mitgeteilt, wie wir sie sonst nirgends in den Schriften A.s finden. Sie verraten uns den großen politischen Scharfblick A.s und beweisen, daß A. bei aller Dankbarkeit gegen seinen königlichen Gönner objektiv zu urteilen in der Lage war.

Besonders wertvoll erscheint mir die Aufnahme einer größeren Anzahl von Briefen der Charlotte v. Kathen an A. Diese überragen an Klarheit des Aus-

drucks und Tiefe der Gedanken häufig die A.s an Charlotte. Beim Lesen dieser Briefe wird es uns klar, wie es möglich war, daß diese edle fromme Frau einen so mächtigen Einfluß auf die religiöse Haltung A.s ausüben konnte. So dankenswert es ist, einmal im Zusammenhang die Beziehungen A.s zu den Frauen darzulegen, was Gülzow in der Einleitung neben den biographischen Erörterungen unternimmt, so hätte es vielleicht doch noch etwas klarer als es geschehen ist, gezeigt werden können, inwieweit A.s Beziehungen zu den Frauen das romantische Ideal oder das vor dieser Zeit aufgestellte Ideal verkörpern.

Greifswald.

Laag.

K. Müller, Die katholische Kirche in der Schweiz seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts. Verlagsanstalt Benziger & Co., A.-G. in Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh., Straßburg, 1928. 341 S.

Das Werk enthält eine wertvolle Zusammenfassung eines wichtigen Stückes der neueren Kirchengeschichte, wie sie in dieser Weise bisher nicht vorhanden war. Es zerfällt in sieben Abschnitte. Zunächst werden die kirchlichen Zustände der Schweiz am Ende des 18. Jhdts. geschildert; besonderes Gewicht fällt auf die pädagogischen Bemühungen der Klöster. Der zweite Abschnitt behandelt die kirchlichen Umwälzungen in der Schweiz, die äußeren, wie sie die Helvetik und die Mediation mit sich brachten, aber auch die inneren des Wessenbergianismus. Dann wird der Neubau der kirchlichen Verhältnisse dargestellt (Kapuziner, Benediktiner, Jesuiten; die höheren Lehranstalten in Solothurn und Luzern; Erneuerung der Bistümer Basel, Sitten, Lausanne, Genf, St. Gallen, Chur). Die drei weiteren Abschnitte behandeln die großen Kampfzeiten während der Regeneration, während der ersten und der zweiten Periode des schweizerischen Bundesstaates; von besonderem Interesse sind die Definition des Liberalismus, die Ausführungen über die Nachwehen des Sonderbundskrieges in Freiburg (Bischof Marilley), die Darstellung des Kulturkampfes (z. B. Hyacinthe Loyson in Genf); aber auch das neue Leben, das während dieser Zeit aus den Ruinen blüht, kommt durchaus zu seinem Rechte (katholische Diaspora, Gründung wichtiger Institute, z. B. Mariahilf, Menzingen, Ingenbohl). In einem letzten Abschnitt endlich werden Bilder aus der gesellschaftlichen Auswirkung von Religion und Caritas in der Gegenwart vorgeführt; aus der Fülle erwähnen wir nur den Schweizerischen katholischen Volksverein mit seinen sechs Sektionen (für inländische Mission, für soziale Fragen, für Caritas, für Erziehung und Unterricht, für Wissenschaft und Kunst, für die Presse) und die Bemühungen für Heidenmission. Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß Müller die einschlägige Literatur gründlich zitiert und dadurch die Wege zu weiterer Vertiefung in den Stoff ebnet. Natürlich gilt auch ihm gegenüber: *audiat et altera pars*; als eine der wertvollsten Stimmen dieser *altera pars* erscheint uns die prächtige Biographie des großen Jesuitengegners Augustin Keller, die sein Sohn Arnold Keller 1922 herausgegeben hat.

Basel.

Ernst Staehelin.

Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 1927. Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses hrsg. von Lic. theol. Hermann Sasse, Pfarrer in Berlin. Berlin 1929, Furche-Verlag. 638 S. 4°. Geb. 16.— M.

Um den Weltfrieden. Die Weltkirchenkonferenz von Prag. Gesamtbericht des Kongresses für Frieden und Freundschaft, gehalten vom 24. bis 30. August 1928. Von F. Siegmund-Schultze. Evangelischer Preßverband für Deutschland. Berlin-Steglitz 1928. 90 S. 3.50 M.

Die Herstellung des amtlichen deutschen Berichts über die Weltkonferenz von Lausanne hat recht lange Zeit in Anspruch genommen. Der englische Bericht liegt seit November 1927 vor; der französische seit September 1928. Wie dieser letztere mußte auch der deutsche weithin von dem englischen abhängig sein; doch erstreckt sich diese Abhängigkeit in der Hauptsache nur auf den Text

der Reden, der (meist von Sasse selbst) aus der englischen Ausgabe übersetzt ist. Die deutschen Texte sind von den Verfassern durchgesehen; besondere Sorgfalt des Herausgebers war dort nötig, wo Ausländer sich der deutschen Sprache bedient hatten. Sasse gibt im Vorwort Rechenschaft über die philologische Genauigkeit, mit der er bei der Herstellung der Texte, Verbesserung von Versehen usw. verfahren ist; in dieser Hinsicht scheint mir der Bericht alles denkbare Lob zu verdienen. Hinzugefügt sind zahlreiche Anmerkungen: Stellenangaben, Verweisungen und Erläuterungen. Diese Anmerkungen haben viel Mühe gemacht, erhöhen aber auch den Wert des Berichts recht bedeutend. Wiedergegeben sind die Akten, d. h. die Ansprachen, Reden, Predigten, Sektionsberichte und in kurzer, teilweise sehr kurzer Wiedergabe die Diskussionen in den Plenarsitzungen, nicht aber in den Sektionen und kleinen Ausschüssen, weil darüber keine Protokolle vorlagen. Die Berichte an die Kirchen füllen ein besonderes Kapitel. Genaue Listen der Konferenzteilnehmer und der Mitglieder der wichtigsten Ausschüsse sind beigelegt. Im Hauptbericht sind die Redner immer nach ihrer Konfession bezeichnet; das ergab für die aus deutschen unierten Kirchen Stammenden besondere Schwierigkeiten. Sasse hat bis auf wenige Fälle, in denen ein ausgesprochener anders lautender Wunsch vorlag, die aus Altpreußen kommenden Redner in die Gruppen evangelisch-lutherisch und evangelisch-reformiert geteilt. Aber es gibt wirklich gar keine Möglichkeit der Teilung in die beiden Konfessionen; warum ist nicht einfach gesagt worden: „evangelisch“? Der im Vorwort angeführte Grund, es gebe keine Konfessionsbezeichnung Evangelisch im theologischen Sinn, ist verfehlt; es handelt sich um kirchliche Bezeichnungen. Wenn z. B. Titius, O. Dibelius, M. Dibelius (Heidelberg) als „evangelisch-lutherisch“ bezeichnet werden, so ist das zweifellos irreführend. Im übrigen kann ich der rühmlichen Sorgfalt nur das beste Zeugnis ausstellen. Auch die Indizes sind sehr umsichtig gearbeitet. Besonders erfreulich ist, daß S. eine ausführliche Geschichte der Weltkonferenz von 1910 bis 1927 vorausgeschickt hat, die man als authentisch wird bezeichnen dürfen. Sie unterrichtet über den Plan von den ersten Anfängen her; man gewinnt erst dadurch vollen Durchblick in die Absichten der Veranstalter. Besonders wichtig ist die Darstellung der Aufnahme der Vorbereitungsdeputation beim Papst. Ganz klar ergibt sich, daß das letzte Ziel der Konferenz von Anfang an die volle innere und äußere Einigung oder Wiedervereinigung der gespaltenen Kirche war und geblieben ist. Fast erschütternd wirkt der Überblick über die ungeheuren Mühen der Vorbereitung der Konferenz und die Einsicht in die unendliche Vielspaltigkeit der nichtrömischen Christenheit, wie sie der Konferenzbericht vermittelt. Soweit also die Wiedergabe von „Akten“ überhaupt Orientierung bieten kann, bietet sie Sasses Werk zweifellos, und zwar in schönster Form. Nur: bei dieser Konferenz gestatteten, wie mir gar nicht zweifelhaft ist, die gehaltenen Reden, sogar die gefaßten Beschlüsse für sich keinen wirklich ausreichenden Einblick. Die Sektions- und Untersektionsberatungen, die nicht wiedergegeben sind, waren ausschlaggebender als die Parade-Plenarsitzungen; ganz bedeutsam waren die völlig inoffiziellen Beratungen einzelner Gruppen, auch der „deutschen „Delegation“. Als Teilnehmer der Konferenz darf ich es aussprechen, daß ich überzeugt bin, daß ich allein auf Grund des hier gebotenen Riesensmaterials mir kein wirkliches Bild von der Konferenz hätte machen können. Aber anderes, als geschehen, in einem amtlichen Bericht zu bieten, war nun einmal unmöglich, und Sasses Arbeit ist eine überaus wichtige Grundlage für die Kenntnis der Konferenz.

Von sehr anderer Art ist F. Siegmund-Schultzes Bericht über die vom Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen veranstaltete Weltkirchenkonferenz von Prag August 1928. Sie trägt den Titel „Um den Weltfrieden“ doch wohl nur, weil die Abrüstungsverhandlungen das Hauptinteresse in Anspruch nahmen; der Weltbund will aber doch durch die Kirchen zu freundschaftlicher Verständigung führen; ich empfinde daher den Titel als nicht genau passend. Dieser Bericht gibt keine Akten (abgesehen vom Wortlaut der Ab-

rüstungsentschließung), sondern knapp zusammengefaßte Berichte über Versammlungen, Reden, Verhandlungen, alles sehr sachlich, sehr eindringend, auch von eigenem Urteil aus beleuchtend. Der Bericht schließt mit dem Satz: „Der Kongreß geht auseinander im Bewußtsein, eine Pflicht der Kirchen erfüllt zu haben, aber nicht eigentlich im Innersten bereichert.“ Dann folgt noch ein Kapitel: „Das Ergebnis“. Man wird, obwohl hier natürlich die Ansicht des Berichterstatters den Ausschlag gibt, doch sagen dürfen, daß dieser Bericht eine sehr gute, in die Tiefe der Dinge gehende Orientierung bietet. Ich habe ihn mit wirklicher Spannung gelesen und halte ihn für ein wesentliches Zeitdokument. Hinzunehmen muß man die Mitteilung über den Briefwechsel zwischen dem französischen Teilnehmer W. Monod und F. Siegmund-Schultze im „Evangelischen Deutschland“, 1928.

Wer die ökumenische Bewegung studieren will, muß diese beiden Schriften benutzen. Und wie man auch über den weiteren Verlauf der Bewegung denken möge, — sie ist auf alle Fälle ein kirchengeschichtlich sehr bedeutsames Faktum.

Breslau.

M. Schian.

Kleine Beiträge über Joachim von Fiore

Von **Herbert Grundmann**, Leipzig

I. Neue Literatur

Für Joachim von Fiore, um den sich in den letzten Jahrzehnten seit den Arbeiten von Denifle, Haupt, Schott, Fournier und Huck die Forschung auffallend wenig bemüht hatte, ist seit einigen Jahren an den verschiedensten Stellen spontan ein neues lebhaftes Interesse erwacht. 1924 ließ P. Guido Bondatti, Franziskaner in Monte Ripido bei Perugia, ein Buch: *Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento* erscheinen, das zwar wenig neue Ergebnisse, aber eine fleißige und umsichtige Darstellung der joachimschen Gedanken und ihrer Auswirkung im Franziskanerorden bot (mit einem interessanten Beitrag über den Niederschlag joachimscher Gedanken in der Kunst). 1925 schrieb E. Jordan für das *Dictionnaire de Théologie catholique* (VIII, p. 1420 ff.) ein ausgezeichnetes Referat über den Bestand der Joachim-Forschung. Im Oktober desselben Jahres veröffentlichte L. Costanzo in der *Nuova Antologia* eine nicht überall korrekte, aber geistvolle Studie über den Propheten von Calabrien, sein Leben, seine Idee, seine Bedeutung für Franziskus und Dante (Joachim ist ihm ein „Ulisside“!). 1926 erschien in der populären, erbaulichen Zwecken bestimmten Sammlung „Mistici“ ein Bändchen: *Aforismi e Presagi di Gioacchino da Fiore*, ausgewählt, übersetzt und mit einer gut informierenden Einleitung versehen von P. Baldini (= E. Buonaiuti). 1927 folgten — ohne Kenntnis dieser neuesten Literatur — meine Studien über Joachim von Floris¹ (Beitr. zur Kulturgesch. d. MA. u. d. Renaiss. 32; eine Leipziger Dissertation von 1925), in denen ich zwar textkritisch und biographisch nichts Neues über den Abt beizubringen hatte, aber durch eine geistesgeschichtliche Fragestellung und eindringliche Erörterung seiner Position versuchte, Joachims Gedanken in unser Wissen von mittelalterlichem Denken und Wollen einzuordnen. Im An-

¹) R. Holtzmann, Mitteilungen aus der hist. Literatur 1928, Heft 1 hat mit Recht an der Namensform „von Floris“ Anstoß genommen. Nach dem von ihm gegründeten Kloster San Giovanni di Fiore (oder: in Fiore) nannte sich der Abt: Joachim abbas Floris. Es empfiehlt sich, statt im Deutschen „von Floris“, im Englischen „of Flora“ oder „of Floris“, im Französischen „de Flore“, allgemein in der italienischen Form „von Fiore“ zu sagen. — Ebenso ist es falsch, ihn den „heiligen Joachim“ zu nennen; nur die Lokaltradition hat ihn als „Seligen“ verehrt, und so haben ihn die Bollandisten aufgenommen.

schluß daran wurde ich vom Leipziger Institut für Kultur- und Universalgeschichte mit der Edition einiger Hauptwerke Joachims beauftragt und hoffe in absehbarer Zeit die textliche und archivalische Unterlage zu weiterem Eindringen in die biographischen, literarhistorischen und geistesgeschichtlichen Fragen über Joachim und die von ihm ausgehenden Bewegungen vorlegen zu können¹; die Ergebnisse dieser Forschungen sollen in den von W. Goetz herausgegebenen Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance erscheinen. Inzwischen ist 1928 — in der Hochflut der literarischen Biographik Frankreichs — eine „Vie de Joachim de Flore“ von E. Aegerter erschienen, psychologisierte Legende ohne Wert und Nutzen und voller Irrtümer (hier erscheint Joachims Gestalt motiviert durch „son horreur secrète du joug et son goût décidé pour une sorte de bohème spirituelle“!) wie ebenso die französische Auswahl aus Joachims Schriften unter dem hochtrabenden, irreführenden Titel: *L'Evangile éternel, première traduction française*, zu der jene Biographie bescheiden als Einleitung auftritt (in der Sammlung: *Les Textes du Christianisme* 3/4). Demnächst wird auch von dem englischen Gelehrten H. Bett ein Buch über Joachim und das ewige Evangelium erscheinen. Zuletzt hat E. Buonaiuti, Leiter der Scuola di studi storico religiosi in Rom, durch zwei Aufsätze² einen neuen Beitrag und ein neues Versprechen zur Joachim-Forschung gegeben: auf Grund eingehenden Studiums der ungedruckten Opuscula Joachims (vor allem des schon von Fournier herangezogenen *Tractatus super IV Evangelia*) bietet er neue Feststellungen über Joachims Reise nach Jerusalem und über sein Verhalten zur griechischen und zur katholisch-hierarchischen Kirche seiner Zeit, will aber damit nur einige Ergebnisse einer von P. Fedele angeregten Ausgabe der ungedruckten Schriften Joachims vorwegnehmen. Die Neuauflage der Werke des Abtes, schon mehrfach geplant und vielfach als dringendes Desiderat gefordert, wird nun also gleichzeitig — in gegenseitigem Einverständnis — von zwei Seiten in Angriff genommen, und es ist damit zu rechnen, daß in den nächsten Jahren Joachim-Texte von beträchtlichem Umfang vorgelegt werden. Die Joachim-Literatur der letzten Jahre³, die sich noch mit den alten Drucken begnügen mußte,

¹) Vorläufig verweise ich für die Geschichte der joachitischen Bewegung auf folgende Aufsätze: Die Papstprophetien des Mittelalters, in: *Arch. f. Kulturgesch.* 19, 1928, S. 77—138; *Liber de Flore*, eine Schrift der Franziskaner-Spiritualen aus dem Anfang des 14. Jhd.s, in: *Hist. Jahrb.* 49, 1929, S. 33—91; Über den Apokalypsen-Kommentar des Minoriten Alexander, in: *Zentralbl. f. Bibliothekswesen* 45, 1928, S. 713—723; ferner meine Besprechung von L. A. Paton, *Les Prophecies de Merlin*, in: *Gött. gel. Anz.* 1928, S. 562—583.

²) *Prolegomeni alla Storia di Gioacchino da Fiore*, in: *Ricerche Religiose* IV, 1928, S. 385—419; *Il testamento di Gioacchino da Fiore*, ebenda S. 497—514.

³) Ergänzend sei auf die sehr interessanten Ausführungen von Fr. Beck in der *Zeitschr. f. roman. Philologie* 47, 1927, S. 6ff., hingewiesen; vor allem die von ihm aufgezeigte Benutzung des *Dialogus contra Judeos* des Petrus Alfonsi durch Joachim wird man genauer untersuchen müssen und darf sich davon wichtige neue

hat freilich genau besehen allzu viele neue Erträge nicht gefördert, aber sie bezeugt deutlich genug den Wunsch und das Bedürfnis nach besserem Wissen über Joachims geistige Welt, und die Renaissance-Forschungen K. Burdachs, in denen dem Abt eine so wichtige Wegbereiter-Rolle zugewiesen wird, bekräftigen den Wunsch. Allerdings wird man vielleicht, wenn die umfänglichen Texte einmal erscheinen, zunächst fragen, ob der Nutzen dem Aufwand entspricht: vielleicht wird man zunächst etwas ratlos vor diesen unermüdlich wiederholenden, in Zitaten und schematischen Formeln zäh und ungestaltet dahinfließenden Exegesen stehen, in denen sich schwerfällig und ohne polemischen Schwung ein Geschichtsglaube fast mehr vergraben als geäußert hat. Aber die ideelle und geistesgeschichtliche Bedeutung dieser joachimschen Idee, ihr kontrapunktisches Verhältnis zum katholisch-scholastischen Denken, ihre Wirkung in den Geistern des späteren Mittelalters von den Franziskanern bis zu den Schwärmern der Reformationszeit (und weit darüber hinaus)¹, ihre symptomatische Bedeutung für das geschichtsphilosophische Denken des Abendlandes — all das verlangt unbedingt, daß diesem Joachim endlich eine intensivere Aufmerksamkeit zuteil wird; und die neuen Editionen können dazu nicht nur anregen, sondern sie sind die unentbehrliche Voraussetzung dazu; sonst klaubt man nur immer wieder wie bisher aus den alten Drucken (und vielfach nur aus früher hergestellten Exzerpten daraus) dieselben allgemeinen, matten Behauptungen heraus. Dazu kommt noch eins: Die mittelalterliche Geisteswelt und zumal ihre gelehrten Provinzen sind von der modernen katholischen Forschung mit ganz neuen Methoden und einem ungeheuren Arbeitseifer durchforscht worden; kritische Ausgaben aller irgend beachtlichen Scholastiker, peinlichste Suche nach allen ihren Lebensumständen, diffizilste Erörterung aller ihrer Probleme haben uns seit einigen Jahrzehnten von der überheblichen, mißachtenden Unkenntnis des mittelalterlichen Denkens befreit. Aber das Feld, das sich diese katholische Forschung abgesteckt hat, ist sehr genau umgrenzt: was außerhalb der katholisch rechtgläubigen Gedankenwelt steht, fällt auch außerhalb dieser Forschung oder ist ihr doch eben nur Grenzfrage. Nun ist es aber eine dogmatische, keine historische Setzung, die als wesentlich, wichtig, wissenschaftlich aus dem mittelalterlichen Geistes-

Einsichten versprechen. Doch kann diese Untersuchung erst dann gründlich durchgeführt werden, wenn die von E. Buonavita zu erwartende Ausgabe von Joachims *Tractatus contra Iudeos* vorliegt. — Auch das soeben erschienene Werk von A. Dempf, *Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der polit. Renaissance*, 1929, beschäftigt sich eingehend mit Joachim (bes. S. 267—284), fast überall mit meiner Auffassung übereinstimmend. Dempf würdigt auch die geistesgeschichtliche Wirkung und Bedeutung Joachims und der franziskanischen Joachiten unter neuen Gesichtspunkten und kommt dadurch zu sehr aufschlußreichen Ergebnissen. Er stellt eine Übersetzung ausgewählter Joachim-Texte durch I. M. Bauer in Aussicht.

¹) Man vgl. z. B. W. E. Peuckert, *Die Rosenkreutzer*, 1928, S. 38. 40 ff. 77 ff.

leben heraushebt, was katholisch rechtgläubig ist. Durch solche Begrenzung ist daher die allseitige, gerechte, „objektive“ Erkenntnis des historischen Gesamtbildes gefährdet, weil unbeachtet oder doch unbetont bleibt, was kirchlich nicht einwandfrei oder gar als Häresie gestempelt ist, was aber vielleicht seiner geistesgeschichtlich-ideellen Bedeutung nach starke Betonung, starke Beachtung verdient. Die von dogmatischen Bindungen unabhängige historische Forschung hat hier eine höchst wichtige Funktion: in die Lücke zu springen, wo die katholische Historie versagt — nicht etwa polemisch gerüstet und mit atavistischem Bedürfnis nach „Wahrheitszeugen“ oder „Vorreformatoren“, sondern ergänzend, ausgleichend und nur auf das historische und geistige Gewicht der Erscheinungen bedacht. Joachim ist dafür ein eklatanter Fall. Zwar ist nicht zu vergessen, daß man dem Pater Denifle die Grundlegung aller neueren Forschung über ihn verdankt — aber um so verwunderlicher bleibt es, daß Denifles Bemühung um Joachim von der katholischen Forschung der letzten vier Jahrzehnte nicht aufgegriffen und fortgeführt wurde. Diese Forschung gräbt in anderen Gängen; denn Joachim ist kein „Scholastiker“ und kein „katholischer Denker“ im prägnanten Sinn. Aber ein „Denker“ im prägnanten Sinn ist er ganz gewiß, und im Gesamtbild des hohen Mittelalters seine Gestalt unscharf und nebensächlich im Hintergrund zu lassen, während jeder Magister und Summenschreiber in allen Konturen scharf gezeichnet wird, das eben heißt jenes Gesamtbild verfälschen — wenn auch gewiß bona fide. So ist also zu hoffen, daß mit der neu einsetzenden Arbeit an Joachims Werk gewissermaßen das Gleichgewicht der mittelalterlichen Geistesgeschichte in etwas wieder hergestellt wird. Diese Aufgabe rechtfertigt die bevorstehende Ausgabe seiner Schriften; sie mag auch für die kleinen Beiträge, die ich hier folgen lasse, den größeren Hintergrund geben, der sie nicht als vereinzelt, zufällig und bedeutungslos erscheinen läßt.

II. Joachim erklärt dem Papst eine Prophetie. 1184

Daß die drei gedruckten Hauptschriften Joachims, die *Concordia novi et veteris testamenti*, die *Expositio in Apocalipsim* und das *Psalterium decem chordarum*, in den Jahren 1183—1200 allmählich und nebeneinander ausgearbeitet sind, ist gut bezeugt. Von den anderen, noch ungedruckten Arbeiten darf man die wichtigste, den *Tractatus super IV Evangelia*, nach der Abfassung jener drei Werke datieren: wahrscheinlich ist es Joachims letzte, unvollendet gelassene Arbeit¹. Früher verfaßt sind nach Joachims eigenem Zeugnis von 1200 *parvi libelli seu*

¹) E. Buonaïuti, Ricerche Rel. IV, S. 497 ff. bezeichnet deshalb diesen Traktat als Joachims Testament; die Benennung empfiehlt sich nicht, da in alten Verzeichnissen der joachimschen Schriften sein Brief von 1200 häufig als Testament bezeichnet ist, Buonaïuti wird den Traktat herausgeben.

*contra Judeos seu contra catholice fidei adversarios*¹. Wahrscheinlich noch früher, jedenfalls noch in der Zeit, als Joachim Zisterzienser-Abt in Corazzo war, nämlich einige Jahre vor 1190, ist eine Schrift anzusetzen, die bisher nur dem Titel nach bekannt war und meist unbesehen für unecht erklärt worden ist: *Tractatus de vita et regula sancti Benedicti*. Diese Schrift, in der die Drei-Zeiten-Lehre bereits formuliert, seine Zeitkritik und Zukunftsideologie aber noch wesentlich am Zisterzienserorden orientiert ist, werde ich im ersten Band der von mir herausgegebenen Joachim-Schriften veröffentlichen. Von hier aus über die bekannten Hauptwerke bis zu Joachims letzter Arbeit, dem Evangelien-Traktat wird sich dann die Entwicklung des joachimschen Denkens verfolgen lassen, von intern-zisterziensischen Fragen zu steigender Allgemeinheit der Problemstellung, zugleich mit wachsender Freiheit und Kühnheit in der Beurteilung der Gesamtkirche². — Weiter ist aber ein Dokument erhalten, das uns Joachims Gedanken in einem noch früheren, noch weniger entfalteten und persönlichen Stadium zeigen: eine im Jahre 1184 vor Lucius III. vorgetragene Deutung einer Prophetie, in der Joachims apokalyptisch-eschatologisches Interesse zwar schon lebendig, aber noch ganz bibel-verbunden, noch nicht in der Drei-Zeiten-Lehre zu einer ihm eigenen Idee gestaltet ist. Da zugleich dabei ein Stück von Joachims Biographie erhellt wird, sei sie hier kurz erörtert.

Diese kleine Schrift wird in manchen Bibliographien der Werke Joachims mit dem Titel *De prophetia ignota* angeführt, und unter diesem Titel war sie auch nach Angabe alter Bibliothekskataloge in mehreren jetzt verlorenen Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts zu finden³.

¹) Auch von dem Traktat *Contra Judeos*, sowie von *De articulis fidei* bereitet Buonaiuti die Ausgabe vor.

²) Daher bei Fournier und Buonaiuti, die sich weitgehend auf die Ansprüche des letzten Werks stützen, die zeitkritische Haltung Joachims gegenüber der Klerikerkirche stärker betont ist, als es noch die *Concordia* und die *Expositio in Apocalypsim* rechtfertigen würden.

³) So in einer 1348 geschriebenen Pergament-Handschrift joachimscher und pseudo-joachimscher Werke, die früher der päpstlichen Bibliothek in Avignon gehörte und 1410 unter Peter von Luna (Benedikt XIII.) mit einem Teil dieser Bibliothek nach dem Schloß Peniscola gebracht wurde (s. M. Faucon, *La librairie des papes d'Avignon* 2, 1887, S. 51 f., Nr. 134), von da in das Zisterzienserkloster S. Fidis bei Saragossa kam (s. A. Manrique, *Annales Cisterc.* 3, 1649, S. 551, aus dessen vollständiger Angabe des Inhalts der Handschrift man ersieht, daß sie mit der der päpstlichen Bibliothek identisch ist; bei C. de Visch, *Bibl. Script. ord. cist.* 1656, S. 173 sind die Angaben Manriques nur unvollständig zitiert, danach auch bei Papebroche, *Acta Sanctorum Mai VII*, S. 105). Ferner in zwei Handschriften der im Jahre 1375 unter Gregor XI. katalogisierten päpstlichen Bibliothek (s. Fr. Ehrle, *Hist. Bibl. Roman. Pontif.* 1, 1890, S. 496, Nr. 613 und S. 512, Nr. 870; beide Hss. schon im Katalog Urbans V. von 1375 verzeichnet, Ehrle, S. 387, Nr. 1349 und S. 396, Nr. 1483, aber ohne detaillierte Inhaltsangabe). Endlich in der Bibliothek des Jean Duc de Berry, des Bruders Karls V. von Frankreich (s. L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V.* 2, 1907, S. 244 f.,

Erhalten ist sie meines Wissens nur in einer Handschrift der Biblioteca Antoniana in Padua¹. Sie beginnt mit einer allgemeinen Rechtfertigung der Beschäftigung mit sibyllinischen Weissagungen, die nicht im Kanon der heiligen Schriften enthalten, wohl aber mit diesen im Einklang seien, unter Berufung auf das Beispiel Augustins². Der daran anschließende Abschnitt berichtet, bei welcher Gelegenheit und unter welchen Umständen diese Prophetien-Deutung entstanden ist: *Huius tanti viri exemplis animatus ego Joachim dictus abbas monasterii Curatii, quod situm est in Calabria Cusentie finibus, anno dominice incarnationis MCLXXXIII (= 1184), cum moraretur dominus papa Lucius apud civitatem Berulanam, mense madii indictionis secunde verba illa, que anno presenti in romana curia reperta sunt, nullo quovis auctore intitulata vel exposita, enodare credidi, et quod mihi in eis divinis concors auctoritatibus inesse videbitur, verbis autenticis aperire*. Darauf werden diese an der römischen Kurie aufgefundenen Worte — auch sie eine kleine Überraschung, auf die wir gleich zurückkommen — zitiert und im Anschluß daran steht die Bemerkung: *Hec igitur verba infra libros, que fuerunt magistri Mathei Andegavensis venerabilis presbiteri cardinalis tituli sancti Marcelli, reperta sunt anno dominice incarnationis MCLXXXIII*. Daran schließt sich nun die Erklärung Joachims, die wieder mit der Versicherung endet: *Hec verba in romana curia, ut predictum est, repperi ego Joachim predicto tempore dominice incarnationis, cum esset dominus Lucius papa apud civitatem Berulanam*; und endlich folgt noch eine Notiz, die offenbar nicht von Joachim stammt: *Notandum quosdam autumare verba ista fore de vaticinio Sibille, quosdam etiam a quadam sanctissima inclusa magistro Matheo cardinali tradita et celitus missa. Hoc tamen est verissimum, quod illorum expositionem papa Lucius pontificali auctoritate*

Nr. 128: la prophécie non connue). Nach diesen Katalognotizen von Fr. Ehrle in Wetzler-Welte 6, Sp. 1475 unter den zweifelhaften und unechten Schriften Joachims angeführt.

¹) Cod. 322, fol. membr. saec. XIII, fol. 149v—151v; vgl. A. M. Josa, I codici manoscritti della bibl. Antoniana di Padova, 1886, S. 118f.; H. Denifle, Arch. f. Lit. und Kirchengesch. d. MA. 1, 1885, S. 95f.; J. C. Huck, Ubertin von Casale, 1903, S. 76ff.; E. Buonaïuti, Ricerche Religiose IV, S. 386f. Die Handschrift ist schon im Inventar der Bibl. Antoniana von 1396 (Cod. 572, fol. 10v) verzeichnet. Sie ist außerordentlich wichtig, da sie noch mehrere Schriften unter Joachims Namen enthält, die sich nur hier finden und wahrscheinlich alle mit Recht dem Abt zugeschrieben sind. Für unsere Schrift ist Joachims Autorschaft jedenfalls nicht zweifelhaft.

²) Fol. 149v: Beatus Augustinus quasdam peregrinas prophetias opusculis suis inseruit, que in cathalogo sacrarum scripturarum scripte non esse videbantur. Quas nimirum in argumentum fidei accipiendas non crederet, si a sacris apicibus discrepant. Et nullam (Ms. nullas) inter eas et prophetarum dicta comperit esse dissonantiam. Eo ad utilitatem fidelium inter sacra verba proferendas credidit, quo in eis auctoritate ipsa magistra veritas rutilabat. Neque enim Sibille vaticinium sacrarum scripturarum cathalogus recipit, quod ipse Augustinus tantopere suis verbis interponere studuit, ammirans in eo multo magis testimonium exhibitum veritati.

canonizavit ac in perpetuum confirmavit, omnibus matribus ecclesiis mitti precepit, ut inter alia vaticinia prophetarum collocentur.

Es genügt, diese Tatsachen in wenigen Punkten zu kommentieren. Die *civitas Berulana* ist Veroli, in dessen nächster Nähe das Kloster Casamari liegt; schon die Vita des Jacobus Graecus behauptet, daß Joachim in dieser Stadt den Papst Lucius besucht hatte¹. Lucius III., der infolge des Zwistes mit Rom fast während der ganzen Zeit seines Pontifikats die Stadt meiden mußte, war tatsächlich im Frühjahr des Jahres 1184 in Veroli; vom 27. März bis 28. Mai hat er dort gerurkundet. Zweifellos war also Joachim im Mai 1184 von Casamari aus in Veroli am Hof Lucius' III. Im selben Jahre hatte man in der Bibliothek des verstorbenen Kardinal-Presbyters von S. Marcelli, Magister Matthäus von Angers, den „prophetischen“ Text gefunden, der nun Joachim zur Interpretation vorgelegt wurde. Dieser Magister Matthäus, ein bekannter Rechtslehrer in Paris, den zum Beispiel Giraldus Cambrensis als Student dort hörte², wurde 1178 Kardinal und muß 1183/84 gestorben sein³. Das Schriftstück aber, das man in seinem Nachlaß fand, ist uns nicht so ganz unbekannt: es ist die sogenannte Sibylla Samia, die O. Holder-Egger im Neuen Archiv 15, 1890, S. 177 f. herausgegeben hat; er zählte sie zu den prophetischen Produkten der Joachiten aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, besonders weil sie in anderen Werken dieser joachitischen Literatur mehrfach zitiert wird; der Text schien ihm aber „so durchaus dunkel“, daß er auf jede Erklärung verzichtete. Später machte er noch auf die Verbreitung dieser Prophetie (aber nicht mit dem Titel: Sibylla Samia) bei englischen Chronisten aufmerksam⁴. Von einer Deutung dieser Prophetie durch

¹ E. Aegerter, Vie de Joachim, S. 86 behauptet irrtümlich: in Velletri, weil er eine Anmerkung Papebroches, Acta Sanct. S. 102 f. oberflächlich mißverstanden hat.

² Vgl. M. G. SS. 27, S. 415; weitere Angaben über ihn bei J. M. Brixius, Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1150—1181; Diss. Straßburg, 1912, S. 64 und 123.

³ Im Jahre 1184 wurde nämlich der Bischof Adelard von Verona zum Kardinal-Presbyter von S. Marcelli promoviert, s. C. Eubel, Hierarchia catholica I, S. 43 und 3, n. 1, Nr. 6. Urkundlich ist der Kardinal Matthäus zuletzt bezeugt am 27. August 1182, s. P. Kehr in Göttinger Nachrichten phil.-hist. Kl. 1910, S. 259, Nr. 16. Siehe auch Fr. Duchesne, Hist. de tous les cardinaux françois 1, 1660, S. 158 f.

⁴ N. A. 30, 1905, S. 324. Am genauesten entspricht der Text der Prophetie in der Chronik des Matthäus Paris (ed. H. R. Luard, 1874, 3, S. 550) zum Jahre 1239 unserem handschriftlichen Text; dort wird er eingeführt: *Et tunc temporis quaedam scripta, quae videbantur futurorum esse pronostica, propter imminencia pericula et discordiam ortam inter tam graves personas ... ad memoriam sunt redacta et recenter recitata; quorum unum est hoc.* Derselbe Chronist hatte aber diese Prophetie schon einmal zum Jahre 1109 (ed. Luard 2, S. 135 f.) zitiert mit den Worten: *Anno quoque eodem celebris habebatur epistola, quae dicebatur coelitus fuisse missa in manus cuiusdam prelati, dum missam celebraret, ad temperandas Romanorum enormitates, quae diatim succreverunt;* auch der hier zitierte Text

Joachim ist aber dabei nirgends die Rede. Ebenso kommt das Stück in Handschriften öfters einzeln vor, nie aber mit einem Hinweis auf Joachims Erklärung¹. Also verdankt die Weissagung ihre Verbreitung sicherlich nicht der angeblich von Papst Lucius² autorisierten Interpretation durch Joachim, und wenn der päpstliche Befehl zu ihrer Aufnahme in die kirchlichen Texte überhaupt gegeben wurde, wie die oben zitierte Schlußbemerkung behauptet, so ist er jedenfalls nicht zur Ausführung gekommen. Aber diese Schlußbemerkung ist vermutlich ein fremder, vielleicht späterer Zusatz; auch wenn sie falsch wäre, würde dadurch die Echtheit der vorangehenden Prophetienerklärung nicht in Frage gestellt.

Denn nicht nur die genauen und zutreffenden Angaben über den äußeren Anlaß dieser Schrift, sondern vor allem die Diktion dieser Deutung selbst schließt jeden Zweifel aus, daß es sich hier wirklich um eine Arbeit Joachims handelt.

Die Prophetie beginnt mit dem Satz: *Excitabitur Roma contra Romanum, et Romanus substitutus Romano Romam imminuet*. Daß diese Worte auf irgendeinen Konflikt römischer Mächte, konkurrierender Ansprüche auf die Herrschaft über die ewige Stadt gemünzt sind, ist klar. Schwer aber ist zu sagen, welche Situation mit ihnen ursprünglich gemeint war: der Zwist Lucius' mit der römischen Kommune, der Konflikt Alexanders mit Rom und dem Kirchenstaat, mit Arnold von Brescia, mit dem Gegenpapst Viktor III. oder mit dem römischen Kaiser, oder noch frühere Ereignisse? Eindeutig ist aus den Worten der Prophetie

weicht von unserer Handschrift nur wenig ab. Es liegt nahe, den „Prälaten“ mit dem Kardinal Matthäus zu identifizieren. Die Datierung bei Matthäus Paris ist zweifellos willkürlich. An einer dritten Stelle seiner Chronik zum Jahre 1127 (ed. Luard 3, S. 125) wiederholt er die Prophetie innerhalb eines langen Zitates aus der Chronik des Roger von Wendover (vgl. M. G. SS. 28, S. 55): *eodem anno heremita quidam in alpibus habitans transmarinis, dum psalterium suum de more quodam die psalleret, cum venisset ad psalmum „Exurgat deus“ invenit subito psalmum deletum et in loco psalmi hec verba scripta*; mit dem Zusatz: *huius autem prophetie interpretationem sequens rerum eventus luce clarius declarabit, si sollicitè indagentur*. Ähnlich, aber kürzer, die Annales Melrosenses zum Jahre 1207 (M. G. SS. 27, S. 436 f.): *apparuit angelus cuidam sancto heremite et dixit ei haec verba*.

¹) Außer den von Holder-Egger a. a. O. und N. A. 33, 1908, S. 101/104 benutzten Handschriften fand ich die Prophetie in Cod. Vat. lat. 5732, Pap. s. XIV/XV, fol. 57; Vat. lat. 3820, Perg. s. XIV, fol. 37 d (in der späteren, stark veränderten Fassung wie Vat. lat. 3822 und Vitt. Eman. S. Pantal. 31; vgl. N. A. 15, 174 und 33, 104); Paris, Bibl. Nat. lat. 3318, Perg. s. XIV, ex. fol. 3v—4r (vgl. Montfaucon, Bibl. Mscr. 2, S. 748, Nr. 4167); Stdt.-B. Breslau, Cod. R. 280, Perg. s. XV in. fol. 6^a (als Sibilla Delfica).

²) Lucius III. war zwar nicht Zisterzienser, stand aber dem Orden, in dessen Gebetsbruderschaft er durch Bernhard von Clairvaux aufgenommen worden war, stets besonders nahe; vgl. K. Wenck in: Papsttum und Kaisertum, Festschr. für P. Kehr, 1926, S. 421 f.

nicht zu entnehmen, wann sie entstanden, auf wen sie gezielt ist; ihre Unheilsverkündung, die in den Hinweis auf die bereits erfolgte Geburt des Antichrist, des *magister tenebrarum*, des *immutator saeculi* ausmündet, ist zu blaß und zu allgemein, zu sehr nur aus dem traditionellen Anschauungsgut der eschatologischen Vorstellungen entnommen, als daß sich die Suche nach der ursprünglichen Meinung dieser Sätze lohnen könnte. In den Tagen jedenfalls, als die Weissagung im Nachlaß des Kardinals Matthäus gefunden wurde — und es kann sehr gut sein, daß sie erst kurz zuvor entstanden war — in der Zeit, als Lucius, aus Rom vertrieben, in Mittelitalien herumzog, war die Deutung auf den Konflikt der Päpste, Alexanders und Lucius', mit der römischen Kommune zwingend. So hat denn auch Joachim die Worte interpretiert: *excitata est enim Roma contra romanum pontificem Alexandrum*. Aber keineswegs deutet er nun im einzelnen die Sätze der Prophetie auf bestimmte Vorgänge im Kampf zwischen Rom und den Päpsten — wie sie vermutlich gemeint waren; sondern er deutet eigentlich nur diesen ersten Satz historisch, als auf das Verhältnis zwischen Alexander und Rom bezüglich, ordnet aber diese Einzelheit sofort ein in einen Gesamtüberblick über das Schicksal der christlichen Kirche. Er schickt nämlich, ehe er sich überhaupt an die Erklärung der Prophetie macht, eine kurze Skizze der aufeinanderfolgenden „Verfolgungen“ (*persecutiones, tribulationes*) der Kirche voraus, und zwar nach dem Schema, das in Joachims Gedanken eine so außerordentlich große Rolle spielt, das er so unermüdlich wiederholt, das der Kern seiner ganzen Geschichtsidee wurde: die Parallelität der sieben Verfolgungen des jüdischen Volkes mit den sieben Verfolgungen der Kirche. Von diesen sieben Verfolgungen der Kirche, glaubt er, sind vier schon vorübergegangen, die drei letzten aber noch zu erwarten¹. Wie er über die ersten vier aus der Geschichte Bescheid weiß, so über die drei noch zu erwartenden aus den „Weissagungen der Propheten“² — in erster Linie zwar der biblischen Propheten, aber sofern sie mit ihnen übereinstimmen — denn sonst sind sie „apokryph“ —, auch aus Weissagungen wie der vorliegenden. Danach richtet sich seine Interpretation. Da nach seiner Ansicht das im ersten Satz der Prophetie Gemeinte noch in die Zeit der vierten Verfolgung der Kirche fiel, so deutet er die weiteren Sätze fortschreitend auf die künftigen Verfolgungen; das heißt, er konfrontiert sie mit eschatologischen, apokalyptischen Sprüchen der Bibel, vor allem aus Daniel, Jesaias, Jeremias, den eschatologischen Reden Jesu aus den Evangelien, der Johannes-Apokalypse und den Paulus-Briefen, um immer festzustellen, daß in der zu erklärenden Pro-

1) Fol. 150^b: quarum prima imminet precipue super clerum, due vero generaliter contra omnes non longe postea sequentur.

2) Fol. 150^a: Septem sunt ecclesie persecutiones, quas partim exhibitio temporum, partim elucidant oracula prophetarum.

phetie genau dasselbe geweißt wird wie in der biblischen Eschatologie: die Bedrängnisse durch das „neue Babylon“, durch die Vorläufer des Antichrist, die Bekehrung der Juden, das Erscheinen des Antichrist (*immutator saeculi*)¹ und als Gegenstück das Auftreten des *socius Heliae*, des Boten Christi, eines großen Predigers — alles das in voller Übereinstimmung mit der katholischen Dogmatik. Ausdrücklich betont er auch, daß nicht die dunklen Worte der vorliegenden Prophetie, sondern die Lehre der heiligen Schriften dieses Wissen um die Endzeit begründet², und er nimmt die Prophetie nur als Anlaß, um diese biblische Eschatologie mahnend und warnend in Erinnerung zu bringen³. Die spezifisch joachimsche Lehre, sein chiliastischer Glaube an eine dritte Weltzeit des Geistes zwischen Antichrist und Weltende kommt hier noch nicht zu Wort; im Gegenteil spricht Joachim hier in durchaus katholischem Sinn vom Weltende, *in quo nunc presentes sumus* (fol. 151^c), in dem Satan noch einmal von seinen Fesseln befreit wird. Einen Grund gegen Joachims Autorschaft darf man darin nicht sehen; wir wissen gut genug, wie unentschieden und zögernd er auch in späteren Schriften noch seine eigene Eschatologie neben die augustinisch-kirchliche Lehre setzte⁴. Andererseits sind die historischen Bezüge in dieser Exegese wie in allen joachimischen Schriften — im Unterschied von denen seiner Nachahmer — sehr spärlich; sie beschränken sich eigentlich auf einen Hinweis darauf, was unter dem „neuen Babylon“ zu verstehen sei und wer der „Fürst der Chaldäer“ ist, und selbst das ist mehr angedeutet als ausgesprochen⁵. Eigentümlich ist in der ganzen Erklärung nur die Rolle eines zukünftigen Papstes in der Endzeit. Der wird den *socius Heliae*, während ihn die Frommen für den Antichrist halten, erkennen und von ihm den Auftrag zur Heidenpredigt erhalten und furchtlos predigend unter den wilden Völkern einhergehen; dann freilich wird er vom Antichrist zurückgeschreckt und in Ver-

1) Fol. 151^a: *Immutatores seculi duo sunt, quorum alter tenebras convertit in lucem, alter lucem commutabit in tenebras.*

2) Fol. 151^c: *Quia igitur hec mala, que prescripta sunt certissime in proximo ventura, non tam ex illis verbis latebrosus et obscuritibus involutis et tectis quam ex divinis auctoritatibus comprobavimus, excitetur fratres a desidia sompno et tamquam necessario ad prelium preparantes arma spiritalia contra hostes debellandos sumamus.*

3) *Ibid.*: *Sed quid prodest ista prescire, si ea totis viribus non nitamur totoque conamine fugere et tranquillo portui adherere.*

4) Vgl. meine Studien über Joachim von Floris, S. 56. 70 ff. 96 ff.

5) Fol. 150^b: *Que igitur Babilon ista sit, que Caldea, quis rex Babilonie me intelligere vos arbitror; sed malo interim illa scribere quam signare. Illud manifeste fateor, quod sub hoc regno Babilonis complebuntur ea in ecclesia, que Jeremias alphabeto multiplici in lamentationibus deplorat . . . ; omnem auctoritatem principes Chaldeorum, ut prudentibus loquar, arripit, ut eius prejudicio rectores ecclesiarum subdantur. — Also nicht etwa die Kirche, sondern das weltlich-kaiserliche Rom versteht Joachim hier offenbar unter dem „neuen Babylon“, und unter den Chaldäern — genau wie später die joachitische Literatur — die Deutschen.*

zweiflung gebracht¹. Vielleicht wurde Joachim durch seine Situation vor dem Papst Lucius III. dazu bestimmt, die eschatologische Rolle eines Zukunftspapstes hier so auszumalen. Schon in meinen Studien über Joachim (S. 116 f.) habe ich bemerkt, daß der später bei Joachiten und Spiritualen ausgeprägte Gedanke des *Papa angelico* in Joachims Schriften zwar gelegentlich anklingt, aber nicht deutlich gestaltet ist. So auch hier. Schon spielt in der Endzeiterwartung ein Papst seine Rolle, aber es ist noch nicht der Idealpapst einer Geist- und Friedenszeit wie in der späteren Literatur.

Joachims Gedanken zeigen sich also hier — ähnlich wie noch im ersten Buch der damals ja schon begonnenen *Concordia veteris et novi testamenti*, in dem auch noch keine Spur der Drei-Zeiten-Lehre zu finden ist — noch ganz befangen in kirchlich-orthodoxen Vorstellungen und sprechen noch nicht die persönliche Geschichtsidee Joachims aus. Als Zeugnis für diese Frühform der joachimschen Gedankenentwicklung hat eben deshalb die kleine Schrift einigen Wert; von hier wird man ausgehen müssen, wenn man die allmähliche Gestaltung von Joachims Geschichtsidee zu klären sucht — und dann erst kann sich auch das Verständnis für die nicht ganz einheitliche Intention der *Concordia* voll erschließen². Ferner liefert die Schrift einen sehr willkommenen festen Punkt für die Chronologie von Joachims Vita. Nun steht fest, daß Joachim erst im Frühjahr 1184 an den päpstlichen Hof ging, nachdem er bereits — dem unverdächtigen Zeugnis seines damaligen Schreibers und späteren Biographen Lucas zufolge — seit 1183 in dem Kloster Casamari zu Gast war; wahrscheinlich zu Ostern 1183 hatte er dort die von ihm mehrfach beschriebene Erleuchtung, die der Keim zu seinen Werken wurde; und schon ehe er nach Veroli ging, arbeitete er an der *Concordia* und *Expositio*. Also nicht, wie bisher fast allgemein behauptet wird, vor seinem Aufenthalt in Casamari ging er zu Lucius, um sich eben für diesen Aufenthalt von seinen Abtspflichten in Corazzo

¹) Fol. 151a: Quem (scil. socium Helie) videbunt fideles et turbabuntur et ne ipse sit filius perditionis timebunt; sed romanus qui tunc erit episcopus dato sibi inditio veritatem cognoscat, et ut sibi inter gentes illas feras predicare liceat munus ab eo postulabit. — Fol. 151b: Romanus ergo episcopus, qui tunc agnis substituetur, tanta fidei fortitudine roboratus incedet, ut sic inter infideles quasi inter fideles (Ms.: infid.) fratres incedat. Calcabit enim colla tumultuantium populorum et intergentes efferas ambulabit acsi inter agnos discurreret. Videbunt hoc agni, quibus substitutus erit, et exemplo leonis facti leones gentis illius regnum depredabuntur, quia plures eorum ad fidem conversi etiam ipsi reges ecclesie vestigiis subiciuntur. Sed Petrus, qui tanta fidei fortitudine viget, ut vidit ventum validum venientem, timuit, et qui primo super aquas incedebat securus, repente stupefactus rapitur in modico a profundo; quia nimirum romanus episcopus, qui sub decem illis regibus tanta fidei lucra acquireret, subita antichristi manifestatione perterritus una cum ceteris electis pene usque ad foveam desperationis descendit.

²) Es ist deshalb nicht richtig, die Gesamtidee des joachimschen Geschichtsdenkens von einem Ausspruch im ersten Buch der *Concordia* her bestimmen zu wollen, wie E. Seeberg, Theol. Lit.-Zeitung 1928, S. 586, es versucht.

dispensieren zu lassen; sondern wahrscheinlich, gewissen Bestimmungen des Zisterzienserordens gemäß¹, um sich für seine Schrifterklärungen von vornherein Zustimmung und Autorisierung einer höheren Instanz zu holen. Damit wird zugleich auch der von gleichzeitigen Chronisten bezeugte zweite Besuch Joachims an der Kurie Urbans III. in Verona im Jahre 1186 wahrscheinlicher. Und da wir nun den sicheren Beweis haben, daß Joachim schon damals den Zeitgenossen, sogar den höchsten kirchlichen Stellen, als Spezialist für Prophetie galt, so werden damit auch andere Nachrichten glaubhafter, zu deren Kontrolle sich bisher wenig Anhalt bot. So vor allem das von englischen Chronisten der Zeit erzählte Zusammentreffen des englischen Königs Richard mit Joachim in Messina im Jahre 1190². Auch er interessierte sich offenbar für Joachims eschatologische Wissenschaft und hat ihn deshalb zu einem Gespräch nach Messina kommen lassen; dort hat er ihm nicht eine neu gefundene Prophetie, sondern Stellen aus der Johannes-Apokalypse zur Deutung vorgelegt (12, 1—6). Was über Joachims Äußerungen vor König Richard berichtet wird, stimmt größtenteils mit den Gedanken seiner Apokalypsenklärung überein; auch die Behauptung, der Antichrist sei schon geboren in Rom, bereits 15 Jahre alt, aber erst später werde er zur Macht kommen und den päpstlichen Stuhl besteigen³; ähnlich hat Joachim auch in der Apokalypsenklärung geschrieben⁴.

1) Bestimmung des Generalkapitels von 1137 (Consuetudines II, c. 58, Nomasticon Cisterciense ed. Séjalon, 1892, S. 225): Nulli liceat abbati nec monacho nec novitio libros facere nisi forte cuiquam in generali abbatum Capitulo concessum fuerit; Institutiones I, c. 11 (ibid. S. 289): nec presumat aliquis novas librorum expositiones facere sine consensu capituli generalis.

2) Gesta Henrici II. et Ricardi I. (fälschlich dem Benedictus abbas Petroburgensis zugeschrieben) ed. W. Stubbs, 1867, 2, S. 151f. (auch M. G. SS. 27, S. 124; geschrieben 1172—1192); danach Roger von Hoveden, Chronica ed. W. Stubbs, 1870, 3, S. 75 ff. (vgl. M. G. SS. 27, S. 152); Bei der Unterhaltung sollen die Erzbischöfe Walter von Rouen und Gerhart von Auch, die Bischöfe von Pamiers, Johann von Erreux und Bernhard von Bayonne und viele andere angesehene Leute, Kleriker wie Laien, zugegen gewesen sein. Die gebildeten Geistlichen unter ihnen sollen fast alle den eschatologischen Ansichten Joachims widersprochen haben, wie ihm auch König Richard selbst die traditionelle Meinung über die Geburt des Antichrist in Babylon aus dem Stamme Dan und seine dreieinhalbjährige Herrschaft in Jerusalem entgegengehalten habe.

3) Worauf König Richard, gewiß nicht in Joachims Sinn, erwidert haben soll: *Si antichristus in Roma natus est et ibi sedem apostolicam possidebit, scio quod ipse est ille Clemens, qui modo papa est; haec autem dicebat, quia papam illum odio habebat*; so in den Gesta Ricardi I.

4) Lib. III, cap. 12; Druck Venedig 1527, fol. 133^a: (*magnus antichristus*) ... *quem ego considerans universas facies scripturarum et introitus et exitus concordiarum presentem puto esse in mundo, etsi necdum venerit hora revelationis ipsius. Oportet enim secundum Hieronimum desolari romanum imperium quod resistit ei, antequam reveletur, et tunc, inquit, revelabitur ille iniquus* ... — Ebenso soll Joachim dem Zisterzienser-Abt Adam von Perseigne in Rom um 1195 auf seine Frage über den Antichrist geantwortet haben: *ipsum jam esse adolescentem in urbe*

Und wie er im Jahre 1184 dem Papst prophezeite, einer seiner Nachfolger werde in der Endzeit eine wichtige Rolle spielen, so hat er 1190 seine Weissagung auf den englischen König zugeschnitten: ihm sei es bestimmt, gegen Saladin, den letzten Verfolger der Kirche vor dem Antichrist, zu kämpfen, seine Macht zu zerstören und ihm Jerusalem wieder zu entreißen; wenn er nur ausharre in seinem Beginnen, werde er siegreich und sein Name in Ewigkeit gerühmt sein¹. Das ist dann freilich nicht eingetroffen. Eben deshalb wohl hat man später die Verheißung Joachims an Richard etwas der Wirklichkeit entsprechend modifiziert. Spätere Chronisten nämlich behaupten, Joachim habe den Königen von Frankreich und England vor ihrem Aufbruch zum Kreuzzug prophezeit, sie würden wenig ausrichten, denn die Zeit zur Befreiung Jerusalems sei noch nicht gekommen². Gegenüber den zuverlässigen Mitteilungen der englischen Zeitgenossen muß diese andere Fassung als eine Redaktion post factum gelten.

Roma; als auch Adam ihm die biblische Tradition von der Geburt des Antichrist in Babylon entgegenhielt, sagte Joachim, Rom werde doch in der Bibel *mystice* Babylon genannt; s. Radulphus von Coggeshale O. Cist. († 1228) Chron. anglic. bei Bouquet, Recueil 18, S. 76.

¹) So die Gesta Ricardi I.; Roger von Hoveden ist hier etwas ausführlicher: Richard habe Joachim gefragt, wann denn die Macht Saladins zu Fall kommen werde; Joachim habe geantwortet: sieben Jahre nach dem Fall Jerusalems (1187); darauf sagte Richard — der ja eben damals von Messina aus den Kreuzzug unternehmen wollte —: da komme er ja zu zeitig; worauf Joachim: dein Kommen ist sehr nötig, denn der Herr wird dir den Sieg geben und deinen Namen über alle Fürsten der Erde erhöhen.

²) Siehe Robert v. Auxerre, M.G.SS. 26, S. 255; Guillaume de Nangis, Chron. ed. H. Géraud I, S. 97. D. Papebroch (Acta Sanct. Mai VII, S. 135), immer auf die Ehrenrettung Joachims als Propheten bedacht, glaubt umgekehrt, Joachim habe wirklich den Mißerfolg des Kreuzzugs vorausgesagt und damit recht behalten; die englischen Historiographen aber hätten aus patriotischem Eifer seine Weissagung zugunsten Richards abgeändert. Das Gegenteil aber ist wahrscheinlicher, denn keine andere Quelle stand den Ereignissen so nahe wie die Gesta Ricardi. Die von Papebroch zitierte Stelle aus einer (jetzt verlorenen) Schrift des Florenser-Mönches Johannes Bonatius, der später mit Joachim persönlich bekannt war (über ihn s. u. S. 161 f.), widerspricht gar nicht dem Bericht der Gesta; sie erzählt statt der Antwort Joachims an den König eine Demütigungsszene vor einem seiner Begleiter — und diese Szene mit ihrer Engellerscheinung kann nicht als historisch zuverlässiger Bericht verwendet werden. Nach dem Zitat aus Joh. Bonatius muß man übrigens annehmen, daß auch König Tankred von Sizilien der Unterredung beiwohnte; ferner war dabei ein gewisser Petrus Kalà, ein gelehrter Theologe und Blutsverwandter des Königs; der war über Joachims Auskunft, daß Jerusalem erst sieben Jahre nach dem Fall zurückerobert werden würde, erzürnt und sagte: *Numquid aliquid boni ex cuculla? Tunc sanctus abbas procidens in faciem suam iracundi praelati pedes deosculatus est; Petrus vero statim angelum videre sibi visus est a terris abbatem Joachim elevantem et audivit vocem dicentem: sibi veritatem revelat deus.*

III. Legende und Biographie

Daß unsere Kenntnis der Biographie Joachims noch immer dürftig und unbefriedigend ist, liegt nicht eigentlich daran, daß es uns an Quellen fehlte, sondern vor allem an dem Umstand, daß in unserer wichtigsten, umfangreichsten, ausführlichsten Quelle, der Vita des Jacobus Graecus, biographisches und legendarisches Material so gemischt ist, daß wir beides nur schwer und ohne volle Gewißheit auseinander zu lösen vermögen. Jacobus Graecus¹ schrieb die Vita im Anfang des 17. Jahrhunderts, aber natürlich schöpfte er dafür aus älteren Schriften, aus *libris vetustissimis*, wie er selbst sagt (Acta Sanct., S. 112). Die Synopsis virtutum des Lucas zum Beispiel hat er ausgiebig benutzt. Was ihm aber außerdem noch vorlag, wie alt, wie zuverlässig, wie authentisch diese seine Quellen waren, und was er etwa daran geändert und aus eigenem dazu getan hat, das wissen wir nicht². Um trotzdem den historischen Kern aus diesem Gemisch von Biographie und Legende herauszuschälen, muß man entweder die Richtigkeit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit des in der Vita Erzählten durch andere Quellen erhärten, oder aber — von der andern Seite her — den reinen Legendencharakter der Berichte des Jacobus aufzeigen, um dadurch ihre Brauchbarkeit für historische Erkenntnis zu entwerten oder ganz aufzuheben. Ein Schritt auf diesem zweiten Weg soll im folgenden getan werden.

Nicht als ob das bloß Legendäre immer die spätere Zutat zu den ursprünglichen, echt biographischen Quellen wäre! Denn schon die Zeitgenossen sahen die Gestalt Joachims mit den Augen der Legende. Die Legende verlangt Kontraste und Bekehrungen. Was das geschichtliche Denken als allmähliches Werden und menschliche Wandlung zu begreifen sucht, deutet die Legende als plötzlichen Einbruch des Reichs der Gnade in das Reich der Natur; denn ein Werden und eine Wandlung von diesem zu jenem läßt die christlich-katholische Denkweise

1) Er stammt aus Scigliano, war Zisterzienser in dem Joachim-Kloster S. Giovanni di Fiore — kannte also sicher das biographische Material über Joachim, soweit es damals dort noch vorhanden war! —; er schrieb die Vita im Auftrag des Zisterzienserpräfekts für Sizilien, Justus Florentinus, und widmete sie dem Bischof von Martirano, Franciscus Monachus aus Cosenza.

2) Für die Mirakelsammlung wissen wir etwas besser Bescheid aus einem erhaltenen Dokument aus dem Jahre 1346; damals war unter dem Vorsitz des Abtes Petrus von Fiore eine Kommission damit beauftragt, die Wunder Joachims zu sammeln und von Clemens VI. bestätigen zu lassen — anscheinend betrieb man einen Kanonisationsprozeß für Joachim, der aber zu keinem Erfolg führte. Die damals angelegte und dann in Fiore verwahrte Mirakelsammlung hat dann Jacobus Graecus literarisch bearbeitet ohne, wie er sagt, an ihrer „Substanz“ etwas geändert zu haben. Natürlich sind die Mirakel historisch nicht sehr ergiebig. Zum Teil treten Stücke aus der Synopsis virtutum des Lucas, nur etwas breiter erzählt, hier als Mirakel auf, und noch einige weitere Stücke können wir auf andere Quellen zurückführen. Das meiste wird Lokaltradition sein. Die lokale und personale Statisterei dieser Mirakel ist wahrscheinlich überall historisch zutreffend.

nicht zu. Daher teilt die Legende jedes Leben, jede Entwicklung in zwei Teile und neigt dazu, was vor der Bekehrung liegt, möglichst in allen Punkten in Gegensatz zu bringen zu dem, was nach der Bekehrung ist. Je sündiger zuvor, um so heiliger nachher. Die Armut und Weltferne der Bekehrten scheint um so wertvoller, je reicher und weltverstrickter ihr Leben zuvor war. Die Heiligen, die ohne Rang und Stand in irdischer Verachtung leben, läßt die Legende gern zuvor von edlem oder fürstlichem Geschlecht, von Ansehen, Macht und Schönheit sein. Will sie an einem Heiligen die Einfalt und den Verzicht auf alles Weltwissen loben, so soll er vorher möglichst gelehrt gewesen sein; will sie aber gerade um seiner Weisheit willen jemanden verehren, so muß er zuvor ganz ungelehrt gewesen sein. So bei Joachim. Erfüllten seine ungewöhnlichen Kenntnisse und seine besondere Gabe des Schriftverständnisses die Zeitgenossen mit Achtung und Bewunderung, so wußten sie solche Empfindungen nicht eindeutiger zu äußern, als daß sie ihn aus völliger Unwissenheit plötzlich und durch Gottes Werk zu Weisheit und Erleuchtung kommen ließen; seine Leistung erkannten sie erst damit als bedeutend an, daß sie ihnen nicht allein aus Kraft des menschlichen Geistes erklärlich schien. So wird denn tatsächlich schon von zeitgenössischen Chronisten über Joachim berichtet, er sei *a fere illiterato subito factus intelligens*¹, er habe von Gott Weisheit und die Gabe des Verständnisses (*donum intelligentiae*) erhalten, *cum prius non multum a homine doctore didicisset*², *cum fere esset prius illiteratus*³. Das ist mit den Kategorien der Legende gesehen; um zur Legende zu werden, bedarf es nur noch der Umbildung dieser Begriffe zu einer Geschichte. Und diesen Prozeß können wir genau verfolgen. Im Jahre 1225 schreibt ein Mönch in S. Martin in Tours eine Chronik und benutzt dazu ausgiebig die Chronologia des Robert von Auxerre; die ganze Erzählung über Joachims Besuch bei Urban III. in Verona (1186) nimmt er wörtlich aus seiner Vorlage, und nur die Worte: *cum prius non plurimum didicisset* übersetzt er gleichsam in eine kleine Geschichte: *Dicebat enim (Joachim), quod ei ignoranti litteras attulerat angelus domini librum dicens: Vide, lege et intellige! et ita divinitus fuerat instructus*⁴. Damit ist die Legende entstanden.

Wie sie sich dann weiter entwickelt hat, das wird uns erst viel später wieder sichtbar. Und zwar finden sich dann zwei verschiedene Fassungen⁵.

1) Radulphus Niger, Chron. M. G. SS. 27, S. 338.

2) Robert v. Auxerre, Chronologia M. G. SS. 26, S. 248 f.; Bouquet, Recueil 18, S. 253; Francesco Pipini, Chron. bei Muratori, Scr. rer. ital. 9, S. 598.

3) Radulphus Coggeshal., Chron. anglic., Bouquet, Recueil 18, S. 76.

4) M. G. SS. 26, S. 463; so dann auch in späteren Chroniken, z. B. Wilhelm von Nangis, Chron., ed. H. Géraud, 1843, I, S. 81.

5) In die Vita des Jacobus Graecus ist keine dieser beiden Fassungen aufgenommen; sondern bei ihm geschieht Joachims Erleuchtung und die Konzeption seiner drei Hauptwerke während der Palästinareise auf dem Berg Tabor — in

Die eine kennen wir am frühesten aus der Chronik eines griechischen Historikers in der Mitte des 15. Jahrhunderts, Laonykos Chalkondyles aus Athen¹. Die Legende ist hier weiter ausgeführt, lokalisiert und mit neuen Motiven bereichert. Joachim, erzählt er, war ungebildet und ungelehrt. Er war Pförtner in einem Kloster Italiens — damit ist offenbar sein Aufenthalt in Sambucina gemeint. Als er eines Tages in den Klostergarten ging, erschien ihm ein schöner Mann, reichte ihm einen Krug und sprach: Nimm, Joachim, trinke diesen Wein, er ist köstlich! Joachim trank, bis er gesättigt war, und gab dann den Krug zurück mit den Worten: Ich habe genug. Da sagte der Mann: O Joachim, hättest du alles getrunken, so wäre dir kein Wissen verborgen geblieben. Als dann Joachim in ein Gespräch mit höchst gelehrten Männern kam, zeigte es sich, daß er plötzlich mit außerordentlichem Wissen, mit göttlicher Weisheit erfüllt worden war. — In derselben Form hat Gregor de Lauro die Legende gekannt und benutzt² — wo er sie fand, wissen wir nicht —, und so treibt sie sich seitdem in den Joachim-Biographien herum. Auf die einfache Geschichte von Joachims übernatürlicher Erleuchtung sind dabei andere Motive aufgesetzt worden, die sich auch in anderen Legenden und Märchen wiederfinden: der Trank, der wissend macht, und die (aus Bescheidenheit?) verpaßte Gelegenheit, die gebotene Chance voll auszunützen. Doch ist zum mindesten das letzte Motiv hier nicht eben sinnvoll eingefügt und wird auch gar nicht weiter ausgewertet, widerspricht sogar eigentlich dem Sinn der Legende, die ja gerade Joachims hohe Weisheit demonstrieren soll. Und die Legende ist nun zwar eingeordnet in Joachims-Biographie durch die örtlich-zeitliche Festlegung; aber da das zweifellos erst eine spätere Anordnung ist, eine Kombination von jemandem, der eben über Joachims legendäre Vita orientiert war, so hat die Legende nicht den geringsten Wert für die Feststellung von Joachims wirklichen Lebensdaten.

Interessant wird die Sache nun aber erst dadurch, daß sich in einer um 1400 geschriebenen Handschrift³ eine ganz andere Fassung der Legende findet. Da wird *secundum unam hystoriam* erzählt: Joachim

offenem Widerspruch zu Joachims eigenen Aussagen, die dieses Erlebnis erst in die Zeit des Aufenthaltes in Casamari 1183/84 verlegen; s. meine Studien über Joachim, S. 19 f.

1) † 1463; ed. Bonn 1843, S. 304 f.; Migne, P. gr. 159, Sp. 301.

2) Zitiert in Acta Sanct., S. 97, Anm. r. Gregor de Lauro kennt auch noch eine Nebenform der Legende: Während seiner Palästina-reise sah Joachim einmal im Traum einen Fluß von Öl, und ein Mann sprach zu ihm: Joachim, trink aus dem Fluß! Er trank, bis er satt war, und als er erwachte, verstand er die Geheimnisse der Heiligen Schrift. Siehe Acta Sanct., S. 97, Anm. a.

3) Univ.-Bibl. Prag, Cod. lat. 1510, fol. 26 v; vgl. J. Truhlář, Catal. codd. mss. lat. univ. Prag. I, 1905, Nr. 1510, und H. Grundmann in: Arch. f. Kultur-gesch. 19, 1928, S. 127.

bestellte einmal am Fuße eines Berges seinen Acker. Plötzlich bewegt ihn der Geist, die Welt zu verlassen, und er steigt auf den Gipfel des Berges, auf dem das Kloster einiger Mönche liegt, die dort oben im Dornestrüpp ein Einsiedlerleben führen. Ermattet und dürstend kommt er vor dem Tor des armen Klosters an. Da, als er eintreten will, steht ein Engel vor ihm, der ihm einen Kelch voll Wein reicht und spricht: Trink, Dürstender! Dankbar nimmt er den Kelch, und während er trinkt, schaut er auf seinem Grunde die künftigen Schicksale der Kirche bis in ferne Zeiten (*statum ecclesie multo tempore decursurum*). Als er viele große Dinge erblickt hat, gibt er zitternd dem Engel den Kelch zurück; der aber sagt zu ihm: O du Tor, hättest du alles getrunken, hättest du alles gewußt! und verschwindet. Joachim tritt ins Kloster ein, bittet um Tinte und Pergament und schreibt auf, was er gesehen hatte: über Gestalt und Taten der künftigen Päpste. Und bisher, fügt der Erzähler hinzu, ist nicht erwiesen, daß er gelogen habe.

Diese Fassung hat mit der anderen nur gerade das eigentliche Legendenmotiv gemeinsam: die plötzliche Erfüllung mit Wissen durch Trinken des Kelches, den die göttliche Erscheinung reicht, ohne daß Joachim den Kelch ganz leert; also nur gerade das, was biographisch ganz gewiß nicht zu verwerten ist. Aber auch das ist hier alles wesentlich besser motiviert. Hier wird der Wein einem Suchenden und Dürstenden gereicht, und was er in dem Kelch sieht und auch gleich danach niederschreibt, ist wirklich das, was in Joachims Schriften (und nach der Meinung des Erzählers in den pseudo-joachimschen Päpste-Prophetien) zu lesen war. Auch daß er den Kelch absetzt, ehe er geleert ist, ist gewissermaßen durch Joachims Erschütterung über das Geschaute motiviert und sollte vielleicht als eine (etwa durch die Verurteilung seiner Trinitätslehre gebotene) Einschränkung seiner Weisheit gedeutet werden. Nach den inneren Kriterien ist diese also sicherlich die „bessere“ Version der Legende. Ist sie aber deshalb älter, glaubhafter oder biographisch brauchbarer? Die biographische Einkleidung macht das zunächst höchst zweifelhaft. Denn daß Joachim je „seinen Acker bestellt“ hätte, also Bauer war, ist unvereinbar mit der Biographie, wie man sie aus den legendarischen Quellen bisher erschlossen hat. Danach wären Joachims Eltern von höherem Stand, sein Vater Notar gewesen, hätten ihrem Sohn eine gute Ausbildung zukommen lassen. Joachim wäre als Jüngling an den königlichen Hof gekommen, haltlos dem geselligen und eleganten Leben dieser Kreise hingegeben — es klingt auffällig nach Legende! — und hätte von dort aus seine Reise nach Konstantinopel angetreten, die dann zu einer Wallfahrt nach Palästina wurde, von der er „bekehrt“ zurückkam. Für den „Bauern“ ist in dieser Lebensgeschichte kein Platz. Aber kontrollierbar sind freilich diese Berichte über Joachims Leben bis zur Reise nach dem Osten gar nicht. Joachim selbst spricht in seinen Schriften nie über seine Familie, und es ist fast

zu vermuten, daß er auch zu seinen Mitmönchen nie über sie sprach¹. Wenn Lucas erzählt, gegen alle Gäste seines Klosters sei er freundlich und hilfsbereit gewesen, *solis consanguineis durus erat et inhumanus, tamquam ignotos illos respiciens*, so wird das bestätigt durch eine Stelle des (ungedruckten) Traktats *De vita et regula Benedicti*, wo Joachim von dem wahren Mönch mit aller Strenge die völlige, auch gefühlsmäßige Lösung aus allen Familienbeziehungen fordert. Vielleicht sahen sich daher schon die älteren Biographen — Lucas sagt gar nichts über Joachims Herkunft! — genötigt, Joachims Jugendgeschichte zu erfinden, weil sie nichts darüber wußten².

Man würde sich trotzdem kaum entschließen, die bisher angenommene Legendentradition einer anderen Legende zuliebe ohne weiteres umzu stoßen. Aber aus Joachims eigenen Schriften hat man neuerdings eine Stelle herausgehoben, die dafür spricht, daß er bäuerlicher Herkunft war³. Joachim bezeichnet sich als *homo agricola*, und wenn man das nicht bildlich verstehen will⁴ — was mir, trotz aller Allegorik, der Ausdrucksweise Joachims nicht zu entsprechen scheint —, so bezeugt es allerdings, daß die Legende in diesem Punkte recht hätte: daß Joachim, ehe er ins Kloster eintrat, seinen Acker bestellte. Andere Beobachtungen in seinen Schriften weisen in dieselbe Richtung. Da spricht er einmal über die Art der Aussaat auf den Feldern, wie sie der erfahrene Landmann zu handhaben pflege (Conc. III, 2, cap. 2, fol. 39^b) — offenbar aus guter Kenntnis des wirklichen Verfahrens; oder über die Unterschiede der Fische in Flüssen und Teichen und die Wirkung der Zucht von Flußfischen in Teichen, wobei er sich ausdrücklich auf die menschliche Erfahrung beruft (Conc. II, 1, cap. 29, fol. 19^a). Eine Vorliebe für Vergleiche mit den Vorgängen bei der Feldbestellung wird sich auch sonst noch feststellen lassen. Aber erst die neuen Ausgaben können eine sichere Unterlage für solche Untersuchungen geben. Der Vergleich der an sich gleichwertigen Legenden, deren biographisch verwertbare Aussagen sich gegenseitig aufheben, kann nicht zu einer Entscheidung dieser Fragen führen, aber er kann dafür den Weg bahnen; er muß die trügerischen

¹) Und die Palästinareise, die in seinen Schriften sicher bezeugt ist (s. Buonaïti, Ricerche Rel. IV, S. 395 f.), scheint Joachim, nach dem Zeugnis des Lucas, schon als Mönch (*habitu jam religionis assumpto*) unternommen zu haben — auch das im Widerspruch mit der legendären Biographie.

²) Wie ja schon das bei Jacobus Graecus angegebene Geburtsjahr 1145 falsch ist und vor allem den anderen Angaben der Vita widerspricht.

³) Expositio fol. 175^b, zitiert in meinen Studien über Joachim von Floris, S. 66, Anm. 3. Die wesentlichen Worte heißen: (*ego*), *qui sum homo agricola a juventute mea*. Darauf aufmerksam gemacht hat Fr. Beck, Zeitschr. f. roman. Philolog. 47, 1927, S. 6, der daraufhin Joachim ohne weiteres einen „Bauernsohn“ nennt.

⁴) Etwa im Sinne des „Ackermann-Typus“, vgl. K. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation III, 2, 1926.

Züge in diesem kritiklos weitergetragenen Lebensbild ausmerzen, damit umsichtige, sorgsame Kleinarbeit und Kombination dann das wirkliche Bild, soweit es überhaupt noch erkennbar ist, endlich einmal zum Vorschein bringen kann.

IV. „Schüler und Jünger“

Den Umkreis von Menschen, mit denen Joachim in persönlicher Beziehung stand, auf die er wirkte, und die zunächst als Boden für den Samen seiner Ideen in Betracht kommen konnten, hat bisher niemand mit der nötigen Sorgfalt untersucht. Man hat lieber, von Kenntnissen unbeschwert, über seine „Schüler, Jünger und Apostel“ phantasiert, statt die allerdings sehr fragmentarischen Notizen zu sammeln, die uns darüber belehren könnten. Und doch ist dabei nicht nur ein exakteres Bild von Joachims Umwelt und Wirkungskreis zu gewinnen, sondern vielleicht findet sich hier auch eine Spur, die uns neues biographisches Material über den Abt selbst erschließt. Möge also die folgende Zusammenstellung der weiteren Nachforschung die Richtung weisen.

Wann Joachim dem Zisterzienserorden nahtet — zunächst, ohne die Ordensgelübde abzulegen, in Sambucina —, wann er Mönch und später Abt in Corazzo¹ wurde, wissen wir nicht; wahrscheinlich ist Corazzo nicht vor 1162 zisterziensisch geworden, und sein erster Abt hieß Columban. Eine schwer kontrollierbare Nachricht würde, wenn sie beweisbar wäre, allerdings zu der Annahme zwingen, daß Joachim schon bald danach Abt in Corazzo gewesen sei. S. de Chiara, Dante e la Calabria (1910), S. 71 gibt nämlich aus einem handschriftlichen Werk von Fr. Accattatis „Le memorie della città di Scigliano“ die seltsame Notiz, Joachim habe im Jahre 1163 als Abt von Corazzo lange Unterredungen mit Petrus Lombardus über Glaubensartikel gehabt. Accattatis Quelle kennen wir nicht. Seine Behauptung wäre auch glatt von der Hand zu weisen, wenn die jetzt herrschende Meinung über die letzten Lebensjahre des Lombarden nach seinem Rücktritt vom Pariser Bischofsstuhl (1160) ganz erwiesen wäre. Nun findet sich aber merkwürdigerweise in G. Moronis Dizionario di erudizione storico-ecclesiastico (Venedig 1840/61), Bd. 94, S. 99, die Behauptung, Petrus Lombardus habe sich in das Kloster Sambucina (dessen Gründungsjahr strittig ist, vielleicht auch erst 1160) zurückgezogen und sei dort

1) Urkundlich wird Joachim als Abt von Corazzo wohl zuerst in der Bestätigungsbulle der dem Kloster von Alexander III. verliehenen Privilegien (etwa gleichzeitig mit dem Privileg für Casamari, 1170?, s. u. S. 156) durch den Bischof Michael von Martirano bezeugt; sie ist mit dem Datum August 1170 „indictione decima“ überliefert (F. Ughelli, Italia Sacra, ed. Coleti IX, S. 272 ff. Acta Sancti, Mai VII, S. 126); darin steckt ein Fehler; entweder ist zu ändern: indictione tercia, oder (wahrscheinlicher): 1177. Wie lange aber Joachim damals schon Abt war, geht daraus nicht hervor.

am 20. August 1164 gestorben. Auch dafür finden wir keinen beweiskräftigen Beleg. Aber es widerspricht dieser Behauptung eigentlich nur der Grabstein im Chor von S. Marcel bei Paris, der behauptet, Petrus Lombardus, gestorben am 20. Juli 1164, liege dort begraben; und dieser Grabstein ist anscheinend mehr als 100 Jahre jünger (s. Hist. Litt. de la France 12, 1830, S. 587). Denn im übrigen fehlt jede Spur über das Schicksal des Lombarden seit 1160. Wäre es möglich, daß er sich wirklich nach Süditalien zurückzog und etwa tatsächlich mit Joachim dort zusammentraf? Und hat sich vielleicht nur deshalb Joachims trinitarische Polemik gerade gegen ihn gewendet, dessen Lehrbuch ja damals noch keineswegs offiziell anerkannt war, sondern von mehreren Seiten (Johann von Cornwall, Walter von S. Viktor) heftig angegriffen wurde? Denn daß Joachims Schrift gegen den Lombarden tatsächlich in die Zeit fällt, als er noch Abt in Corazzo war (wie schon Fournier vermutete), das wird durch seinen neu entdeckten Traktat über Benedikts Leben und Regel erwiesen.

Sonst spielt sich naturgemäß das Leben Joachims als Zisterzienserabt unter den Mitmönchen der Klöster Casamari, Sambucina, Corazzo ab; dazu kommt das im Jahre 1173 von Sambucina aus gegründete Kloster S. Spirito bei Palermo, das Joachim öfters besucht hat¹. Was uns über die Äbte und Mönche dieser Klöster, mit denen Joachim in näherer Beziehung stand, bekannt ist, kann nicht gerade hohes Interesse erwecken, aber doch eine Vorstellung von Joachims Umgebung vermitteln. Seine Freundschaft zu Abt Geraldus (Gerardo) von Casamari² hat Joachim selbst im Prolog zum Psalterium decem chordarum bezeugt³;

1) Über diese Zisterzienserklöster s. L. Janauschek, *Origines Cistercienses* I, 1877, S. 58f. 143. 165. 168. Nach dem Bericht des Lucas wurde Joachim in Casamari *tamquam nepos* aufgenommen, weil er, damals Abt in Corazzo, ein „Sohn“ des Klosters Sambucina war, der Tochtergründung von Casamari. Ob demnach nicht Joachim, wenigstens nach der Meinung des Lucas, doch schon in Sambucina in den Orden aufgenommen worden war? — Die Spezialliteratur über Casamari: Ph. Rondinini, *Monasterii S. Mariae et SS. Johannis et Pauli de Casamario brevis historia*, Rom 1707; L. de Persiis, *La badia o trappa di Casamari*, Rom 1878; ders., *Il ven. Gioacchino abate Fiorentino e le sue reliquie a Casamari*, Rom 1890 usw. (vgl. P. Kehr, *Italia pontificia* II, 1907, S. 166), ist in deutschen Bibliotheken leider nicht aufzutreiben, ebenso D. Bianchi, *Ricordi storici sull'abate Gioacchino*, Cosenza 1879; und sogar nach dem auch bei uns so oft zitierten Gregorius de Lauro (oder Laude), *Magni divinique prophetae b. Joannis Joachim, abbatis s. Cist. ord. monasterii Floris . . . Hergasiarum Alethia apologetica sive mirabilium veritas defensa*, Neapel 1660, habe ich vergebens suchen lassen — vermutlich, trotz seiner oft geschmähten Kritiklosigkeit, das wichtigste Buch der älteren Joachim-Literatur.

2) In dem Privileg Alexanders III. für Casamari vom 9. Mai 1170 (s. Ughelli I, S. 1392f.; Migne, P. I. 200, 671; Kehr II, S. 169, Nr. 9) ist ein Abt Gregorius genannt; Geraldus ist also erst später dort Abt geworden.

3) Cum essem apud cenobium Casemaris, detinentibus me ibi viro venerabili Geraldo abbate ipsius domus et fratribus eius et colligantibus me sibi insolubili vinculo charitatis.

der älteste Joachim-Biograph Lucas, damals *notarius* des Abts von Casamari, fügt hinzu, der Abt habe Joachim so geachtet und geliebt, daß er ihm keine Bitte abschlagen konnte (Acta Sanct. S. 93). Wie lange er Abt in Casamari blieb, ist ungewiß; wahrscheinlich ist er der *abbas Casemarii, vir religiosus et providus ac nobis dilectus*, den Heinrich VI. im März 1192 als Träger einer politischen Mission Clemens' III. in Hagenau empfang und mit seiner Antwort zum Papst zurtücksandte¹. Im Jahre 1201 ist ein Johannes als Abt von Casamari bezeugt²; D. Andreotti³ behauptet aber, Geraldus sei erst 1205 gestorben und zwar im Kloster S. Giovanni di Fiore; wäre das richtig, so dürfte man vermuten, daß er sich in seinen letzten Lebensjahren der von Joachim gegründeten Florenserkongregation angeschlossen hätte. Von einem Abt Giraldu von Casamari ist aber ein Brief an Innozenz III. aus dem Jahre 1209 bekannt, in dem er dem Papst über die wunderbare Aufindung von Reliquien berichtet⁴, und von demselben Abt Giraldu von Casamari hat man neuerdings eine dem Papst Innozenz III. gewidmete Bearbeitung eines zisterziensischen Mirakelbuchs gefunden⁵. Es liegt an sich nahe, ihn mit dem Abt Geraldus, der urkundlich zuerst 1184 bezeugt ist⁶, aber schon im Jahre vorher Joachim in Casamari aufgenommen hatte, zu identifizieren; er wäre dann noch jahrelang nach Joachims Tod Zisterzienserabt in Casamari gewesen; wie das aber mit der Behauptung von dessen Tod im Jahre 1205 und mit der Erwähnung des Abtes Johannes von Casamari seit 1201 zu vereinigen ist, muß vorläufig dahingestellt bleiben. Über ein besonderes Interesse oder irgendwelche Teilnahme des Abtes Gerald an Joachims Ideen ist uns jedenfalls gar nichts bekannt.

Geralds einstiger *notarius* Lucas ist uns deutlicher sichtbar. Als Joachim Gast in Casamari war, hat ihm Lucas Hilfe geleistet beim

¹ Mon. Germ. Constit. I, S. 491, nr. 344; vgl. J. Friedländer, Die päpstl. Legaten in Deutschland und Italien am Ende des 12. Jahrhunderts (Eberings Hist. Studien 177), 1928, S. 76 f.

² Potthast, Reg. Pont. I, S. 135, nr. 1547; Decr. Greg. IX, lib. II, tit. 19, cap. 8 (ed. Friedberg II, S. 310, ohne den Namen des Abtes zu nennen); den Abt Johannes von Casamari verwandte Innozenz III. im Jahre 1203 zu einer Gesandtschaft nach Bosnien (Epist. VI, 140; Migne, P. I. 215, S. 153) und im selben Jahre ist der Abt von Casamari auch als päpstlicher Gesandter beim französischen König tätig (Epist. VI, 46, ibid. S. 88 ff.).

³ D. Andreotti, Storia dei Cosentini I (Neapel 1869), S. 454; doch sind alle seine Angaben, meist ohne Quellenbelege, mit großer Vorsicht aufzunehmen, oft nachweislich falsch; anderseits konnte er offenbar Quellen benutzen, die sich uns entziehen.

⁴ Acta Sanct. April I, S. 810.

⁵ P. Lehmann in: Studien und Mitteil. zur Gesch. des Benediktinerordens N. F. 14, 1927, S. 72 ff.

⁶ P. Kehr, Italia pontificia 2, S. 169, Nr. 10.

Schreiben seiner Bücher, und seitdem hat er an ihm einen Freund gehabt und ihm diese Freundschaft vergolten. Joachim hat seine Erhebung zum Abt von Sambucina empfohlen¹ und ihn, als er wegen einer Sprachhemmung zögerte, das Amt anzunehmen, von diesem Übel wirksam geheilt²; er hat ihn einmal während der Fastenzeit bei sich in Petralata gehabt, dem ersten Aufenthaltsort Joachims nach seiner Trennung vom Orden; er hat ihn, als er schon Abt in Sambucina war, in einer schweren Krankheit nach S. Giovanni in Fiore geholt und dort verpflegt, um dann im November des gleichen Jahres mit ihm — der Florenserabt mit dem Zisterzienserabt — nach Palermo in das Zisterzienserklöster S. Spirito zu gehen, mit dessen ersten Abt Alexander Joachim ebenfalls befreundet war (s. Mirakel 13), und das er schon früher öfters besucht hatte³, auch später noch und wieder zusammen mit Lucas einmal in der Pfingstzeit: damals spielte sich die Szene zwischen ihm und der Kaiserin Constanze ab, die Lucas dann in seiner Vita als Beispiel für Joachims furchtlos-strenges Verhalten als Beichtiger erzählt⁴. Als Joachim starb, war Lucas sicherlich noch Abt; als solchen hat ihn Innozenz III. im Jahre 1199 zusammen mit dem Bischof Lorenzo von Syrakus in Sizilien und Calabrien und nochmals im Jahre 1202 in ganz Italien zur Kreuzpredigt bestimmt⁵. Im Jahre 1204 wurde er Erzbischof von Cosenza⁶; ob er es bis an sein Lebensende (im Jahre 1224) blieb⁷ oder, wie Andreotti erzählt, sich im Jahre 1223 von

1) Nach Ughelli IX, S. 202 und Migne, P. l. 215. S. 142, Anm. 305 erst im Jahre 1197; wenn dagegen der Bericht in Mirakel 1 (Acta Sanct. Mai VII, S. 110f.) glaubhaft ist, wonach der Bruder Rainer damals noch Mönch in Sambucina war, so geschah es vor 1190, denn Rainer trennte sich mit Joachim zugleich vom Orden.

2) So erzählt Lucas selbst in der Joachim-Biographie, Acta Sanct. Mai VII, S. 92; danach Mirakel 1, ibid. S. 110f.

3) Vgl. den Brief des Königs Wilhelm von Sizilien vom 12. Dez. 1178 (Acta Sanct., S. 98; Ughelli IX, S. 273): (*Joachim*) *nuper Panormum veniens ostendit in curia nostra duo scripta* . . .

4) Acta Sanct., S. 93/94, danach in der Vita des Jacobus Graecus ibid. S. 108/9.

5) Potthast, Reg. Pont. I, S. 53, nr. 559, 5. Jan. 1199; Migne, P. l. 214, S. 263, nr. 302; S. 470, nr. 508; F. Hurter, Innozenz III., I, S. 465.

6) Sein Vorgänger Andreas (1201—1204) hatte die Gründung Joachims auch schon begünstigt; er hat ihm 1201 die Kirche S. Martini de Jove (de Canale) bei Petralata, östlich von Cosenza, geschenkt, den Ort, wo Joachim im folgenden Jahre starb; Ughelli IX, S. 201.

7) Die Bulle Honorius' III. vom 26. März 1224 nennt den Namen des B. von Cosenza nicht, für den damals wegen einer schweren Krankheit ein Vertreter zur Durchführung einer ihm übertragenen Aufgabe gesetzt wurde. Man würde denken, daß es sich um Lucas handelt und um seine letzte Krankheit (so Ughelli IX, S. 213f.); aber auch sein Nachfolger Simeone Savelli (den Ughelli gar nicht nennt, ebenso C. Eubel, Hierarchia Cath. ⁸I, S. 220) blieb nach Andreotti nur wenige Monate Erzbischof und starb dann, also kann auch er der kranke Erzbischof gewesen sein; Andreotti, S. 461; M. G. Epist. saec. XIII, I, S. 182f., nr. 256. — Nach Andreotti hat Lucas auch ein Buch geschrieben: De sacra liturgia, ferner hat er eine Sammlung der Rechte und Privilegien seiner Diözese anlegen lassen.

seinem Amt zurückzog und wieder nach Sambucina ging, wo er 1224 gestorben sein soll, ist ungewiß. Erst in dieser Zeit als Erzbischof ließ Lucas auch seine Erinnerungen an Joachim aufzeichnen, die *Synopsis virtutum*, die unsere einzige sichere Quelle über Joachims Leben sind; wahrscheinlich hängt das damit zusammen, daß er im Jahre 1206 vom Papst auf Wunsch und mit Unterstützung des zweiten Abtes von Fiore, Matthäus¹, zum Visitator der Klöster des Florenserordens bestimmt wurde².

So sehr also Lucas dem Joachim persönlich befreundet war, so nahe er auch Zeit seines Lebens der von ihm gegründeten Kongregation der Florenser stand: angeschlossen hat er sich dieser nicht; so sehr er Joachim als Ideal eines heiligmäßigen Mönches verehrte und rühmte, hat er sich doch durch dieses Eremitenideal nicht von seinem Aufstieg auf den Stufen der kirchlichen Hierarchie ablenken lassen; und so gut er Joachims Gedanken gekannt haben muß, da er selbst ja an ihrer Niederschrift beteiligt gewesen war³, so wenig läßt uns doch irgend etwas erkennen, daß er von der joachimschen Ideenwelt nachhaltig berührt gewesen sei; wie er ja auch in seinen Erinnerungen an Joachim von dem Mönch, dem Abt, dem Eremiten, nichts aber eigentlich von dem Denker Joachim erzählt. Wenn man also Lucas als den eifrigsten Jünger Joachims hinstellt, wie es mehrfach geschehen ist, so muß man an solche Jüngerschaft schon sehr bescheidene und äußerliche Ansprüche stellen.

Mit den anderen uns bekannten Mitmönchen aus Joachims Zisterzienserzeit verhält es sich genau so. Als er 1183/84 in Casamari war, hatte er zwei Mönche von Corazzo als Schreiber bei sich; der eine, ein fr. Johannes, wurde später Joachims Nachfolger als Abt in Corazzo; der andere, fr. Nicolaus, Prior dieses Klosters⁴. Von anderen Mönchen, deren Namen in der Vita und der Mirakelsammlung genannt sind, wissen wir nicht einmal, ob sie vor oder nach Joachims Trennung vom Zisterzienserorden zu ihm in Beziehung standen: einem fr. Jacobus, fr. Peregrinus, fr. Petrus⁵.

¹) Nach Andreotti, S. 454 Matteo Vitari aus Cosenza.

²) Was wir sonst noch von Lucas wissen aus der Zeit, als er Erzbischof war, ist bei Ughelli IX, S. 202 ff. zusammengestellt; vgl. auch unten S. 161, Anm. I. Unter ihm ist Anfang 1222 der Dom von Cosenza im Beisein Kaiser Friedrichs II. geweiht worden; die kleine Schrift von C. Caruso, *Il duomo di Cosenza e il suo ripristinamento* (Cosenza 1928) enthält darüber nichts.

³) Vielleicht beruht auch die in einer Handschrift der Expositio in Apocalypsim (Bibl. Casanatensis Cod. 1411, saec. XV) erhaltene Erzählung, wonach der Erzbischof von Cosenza in der Fastenzeit 1215 seinen Schreiber mag. Rogerius nach Corazzo geschickt habe mit dem Auftrag, dort die Expositio zu kopieren, auf einem wirklichen Ereignis; vgl. die Beschreibung der Handschrift in meiner demnächst erscheinenden Ausgabe des Liber introductorius in Apocalypsim; s. auch Ughelli IX, S. 208.

⁴) Lucas, *Synopsis*, S. 91; vgl. auch *Mirakel* 15, S. 114 f.

⁵) Jac. Graec., *Acta Sanct.*, S. 106; *Mirakel* 9.

Nur von einem einzigen Mönch dieser Klosterfamilie wissen wir sicher, daß er mit Joachim gemeinsam den Orden verließ¹; ja wir wissen eigentlich, daß er der einzige war, der Joachim gleich anfangs folgte: der Bruder Rainerius. Ihn zusammen mit Joachim bezeichnet das Zisterzienserkapitel von 1192 als *fugitivi*. Er stammte von der Insel Ponza (im Golf von Gaeta) und wird als *in liberalibus eruditus et sermone loculentus* bezeichnet (Acta Sanct. S. 103), war Mönch in Sambucina und hat wohl als solcher zusammen mit Joachim die Wahl des Lucas zum Abt dieses Klosters vorgeschlagen (Mirakel 1, S. 113). Lucas bezeichnet ihn als *intimus* Joachims. Was eigentlich, seit er sich mit Joachim in die Einsamkeit des Sila zurückgezogen hatte, aus ihm geworden ist, läßt sich nicht feststellen. Daß er identisch sei mit dem im Jahre 1216 von Innozenz III. zum Kardinal kreierten Rainer (Cappocio), wie es zuerst Gregorius de Lauro behauptet hat — und noch der jüngste Biograph schreibt es ihm unbesehen nach —, ist eine durchaus hinfallige Kombination²; eher noch ließe sich vermuten, daß er der im Jahre 1217 als Abt von Casamari bezeugte³ Rainerius ist.

Denn soviel geht doch aus diesen dürftigen Notizen hervor: durch seinen Verzicht auf die Abtwürde von Corazzo hat Joachim mit dem Zisterzienserorden und mit den Mönchen der Klöster, die er früher bewohnt und besucht hatte, nicht schroff gebrochen; vielmehr bleibt er mit ihnen in Verbindung, von ihnen geachtet und geehrt, als wäre er auch jetzt noch Zisterzienserabt, besucht als Abt von Fiore gemeinsam mit dem Abt von Sambucina das Kloster S. Spirito und nimmt anderseits den Zisterzienserabt Lucas bei sich in Fiore auf. Man darf sich demnach, trotz des offiziellen Einspruchs des Ordenskapitels, Joachims Neugründung gewiß nicht als revolutionäre oder oppositionelle Tat mit der Spitze gegen seinen bisherigen Orden denken; alles deutet

¹) Wir wissen das Datum von Joachims Verzicht auf die Abtwürde in Corazzo nicht genau; als *Terminus post quem* gilt bisher der Brief Clemens' III. vom Jahre 1188, der noch an den Abt von Corazzo gerichtet ist; aber auch die Gesta Ricardi bezeichnen Joachim stets als abbas de Curacio; also hat er wohl erst nach dem Gespräch in Messina (Winter 1190/91) den Zisterzienserorden verlassen. Die Behauptung des Gregorius de Lauro, das Kloster Fiore sei am 18. Juli 1189 gegründet (s. Acta Sanct., S. 122), scheint mir deshalb zweifelhaft. Auf dem Generalkapitel der Zisterzienser 1192 wird er — *Joachim dudum abbas* — zur Rückkehr in den Orden ermahnt; inzwischen also hatte er Corazzo verlassen.

²) E. v. Westenholz, Kardinal Rainer von Viterbo (Heidelberger Abhandl. z. mittl. und neuer. Gesch. 34), 1912, kommt auf diese Hypothese gar nicht zu sprechen. Aber der Lebensgang des in Viterbo geborenen Kardinals, früher Zisterzienser in Tre Fontane bei Rom, ist bekannt genug, um die Möglichkeit einer Identität mit Joachims Genossen völlig auszuschließen.

³) Manrique, Annal. Cisterc. IV, S. 116; Baronius 1230, nr. 7. — Die Rolle, die der fr. Rainerius später in der pseudo-joachimschen Literatur als Genosse und Mitarbeiter Joachims und wohl auch als selbständiger Schriftsteller spielt, ist sicherlich glatte Erfindung und wohl damit genügend erklärt, daß er als *socius* Joachims durch den Erlaß des Zisterzienserkapitels bekannt blieb.

vielmehr darauf hin, daß sie den Menschen seiner Umgebung als Steigerung und Läuterung des zisterziensischen Lebens, als verehrens-werte Tat eines besonders frommen Menschen galt, der mit dem Ideal Ernst machte, keineswegs aber von ihnen eine Entscheidung für oder gegen ihn forderte¹. Daß hinter dieser Tat ein Denker stand, daß „weltbewegende“ Gedanken ihn nicht in seiner Wirksamkeit als Zisterzienserabt Genüge finden ließen, das scheint diesen seinen Mitbrüdern gar nicht aufgegangen zu sein; und weder die Neuheit und Originalität noch gar die Gefährlichkeit seiner Gedanken für das geistige System der Kirche konnte sie veranlassen, sich mit einem besonders hohem Bewußtsein als „Schüler und Jünger“ ihres „Meisters und Propheten“ zu fühlen, da sie selbst von diesen Gedanken unberührt blieben. Wirft das aber nicht auch ein Licht auf Joachim selbst? Hätte er im geringsten das Bedürfnis nach Jüngern und Aposteln seiner Ideen gehabt, wäre es ihm gegeben gewesen, für sein Ideal zu predigen², zu werben, zu wirken, so wäre es schwerlich möglich, daß wir bei den ihm am nächsten stehenden Menschen so ganz vergeblich auf einen Widerhall seiner Ideen lauschen müssen.

Etwas anders liegt die Sache bei zwei weiteren Mönchen des Klosters Fiore, die einige Aufmerksamkeit verdienen: Johannes de Bonatio³ und

¹) Nach Joachims Tod hat sich der Unterschied der zisterziensischen und der florentinischen Lebensweise noch verringert, da die Nachfolger der Eremitenstrenge des Gründers offenbar nicht gewachsen waren; schon im Jahre 1204 klagten Abt Matthäus und seine Mitmönche bei Innozenz, *quod monasterium ipsum positum in montanis usque adeo est ventis expositum, ut pre acerbitate et assiduitate frigoris hiems non solum sibi ver vendicaverit et autumnum, sed in menses estivos suos terminos dilatavit; patet etiam locus ipse incurisus malignorum, per hoc modicum quieti fratrum adversus et per primum contrarius sospitati*. Und doch hatte Joachim sich gerade diesen Ort ausgewählt! Jetzt aber beauftragt Innozenz den Erzbischof Lucas, den Mönchen einen andern Ort seiner Diözese (Botranus) zum Bau eines neuen Klosters zu überlassen. Und wieder bestimmt er die Zisterzienseräbte von S. Spirito und Corazzo zu Garanten dieses Auftrags (s. den Brief Innozenz' III. an Lucas, 1. Sept. 1204, Migne P. l. 215, S. 150f.). Vermutlich gingen dann auch die *saluberrima statuta*, die der Erzbischof Lucas (wieder gemeinsam mit dem Abt von S. Spirito) im Jahre 1206 im Zusammenhang mit seiner (vom Abt Matthäus von Fiore angeregten!) Visitation der Florentinerklöster erließ und Innozenz III. 1214 bestätigte (Ughelli IX, S. 208), in diese mildernde Richtung. 1217 war es nötig, daß Gregor IX. die größere Strenge der Florentinerregel gegenüber der Zisterzienserregel einschärfte, um die Rückkehr von Florentiner-mönchen zum Zisterzienserorden zu unterbinden. So wenig hatte Joachim im eigenen Orden eine wahre Nachfolge seines eremitischen Ideals gefunden.

²) Predigten von Joachim sind in einigen Handschriften erhalten (Cod. Vat. lat. 4860; Padua, Bibl. Anton. cod. 322); nach einer allerdings flüchtigen Durchsicht scheint mir, daß sie so wenig selbständige, ihm eigene Gedanken bieten, daß sich ihre Veröffentlichung kaum lohnen würde.

³) Ob der Johannes Bonatio identisch ist mit dem fr. Bonifacius, der in der Vita und den Mirakeln mehrmals genannt wird, ist ungewiß; Gregorius de Lauro hat diese Gleichung der Namen Bonatius und Bonifacius angeregt. Nach der Vita des Jac. Graec., S. 106 ist dem Bonifacius zusammen mit fr. Peregrinus und fr.

Johannes von Aquitanien. Was wir über die beiden wissen, stammt freilich aus sehr indirekten Quellen. Johannes de Bonatio hat nämlich 1240 als alter Mann ein *Opusculum de prophetis sui temporis* geschrieben. Wir kennen die Schrift leider nicht mehr. Aber noch Gregorius de Lauro hat für sein Joachim-Buch (1660) daraus geschöpft und zitiert. Nun ist uns auch das Buch des Gregorius nicht zugänglich; aber Papebroch hat in seiner Untersuchung einige Bonatius-Zitate daraus aufgenommen, und sie genügen, um unser Interesse für dieses *Opusculum* außerordentlich anzureizen; wenn es in der Mitte des 17. Jahrhunderts noch vorhanden war, so ist vielleicht noch nicht alle Hoffnung vergebens, es bei intensivem Suchen in den Bibliotheken Süditaliens noch einmal aufzufinden. Es würde uns wahrscheinlich mit einem Schlage über die geistige Umwelt Joachims mehr Aufschluß geben als alle bisherige wissenschaftliche Mühe. Vielleicht nicht über die Lebensgeschichte des Abtes selbst; denn dafür verweist Bonatius in seinem *Opusculum* ausdrücklich auf ein *volumen nostrum, in quo beati huius vita longe lateque enarratur*. Ob darunter eine eigene Schrift des Bonatius über Joachim oder nur ein zu seiner Zeit im Kloster Fiore vorhandenes Buch zu verstehen ist, läßt sich nicht entscheiden¹. Aber auch dieses Buch mit der alten Joachim-Biographie hat man vielleicht zu schnell verloren gegeben, ohne alle Versuche gemacht zu haben, es wieder aufzufinden². — Johannes de Bonatio soll dem Erzbischof Lucas *et etate et auctoritate et cum b. Joachimo familiaritate proximus* gewesen sein, hat ihn aber um mindestens 16 Jahre überlebt. Er war vielleicht schon 1190 mit Joachim zusammen in Messina, als dieser dort die Unterredung mit Richard Löwenherz hatte; denn seine Erzählung darüber³ ist von den anderen erhaltenen Berichten so unabhängig, daß er entweder selbst dabei gewesen sein oder andere, uns unbekannte direkte Zeugnisse darüber gekannt haben muß. Und schon die Tatsache, daß er ein Buch über die Propheten seiner Zeit schrieb, zeigt

Jacobus — nach späteren unkontrollierbaren Angaben sollen die drei leibliche Brüder sein; nach Andreotti, S. 454 stammen Bonifacius und Peregrinus aus Cosenza und waren dort Zisterzienser in dem Kloster S. Maria della Motta (? bei Janaschek nicht genannt) — von Joachim die künftige Not Siziliens prophezeit worden; in Mirakel II, 9 wird er mit einem fr. Petrus zusammen in Joachims Begleitung erwähnt.

¹) Die Synopsis des Lucas kann kaum gemeint sein; sie läßt sich nicht als *volumen* bezeichnen und erzählt ganz gewiß nicht *longe lateque* Joachims Leben.

²) Was ist ferner die *Cronica di S. Giovanni* die Andreotti, S. 454 im Jahre 1869 zitierte, um zu belegen, daß Bischof Nicolaus Gervasi von Martirano „carissimo all'Abate e versato nelle scienze da lui professate“ gewesen sei, und aus der er vielleicht auch andere Angaben entnahm? Eine Chronik des Klosters S. Giovanni di Fiore? Etwa gar das von Bonatius genannte *volumen*?

³) Zitiert nach Greg. de Lauro, cap. 29 bei Papebroch, Acta Sanct., S. 137 f.; vgl. oben S. 149.

ja, daß Bonatius mehr als die anderen Menschen um Joachim an seinen geistigen Interessen beteiligt war.

Von ihm erfahren wir nun auch einiges über den Johannes von Aquitanien¹, den einzigen, der sich nach unseren Kenntnissen mit vollem Recht als „Jünger“ Joachims bezeichnen läßt. Als Sohn einer reichen angesehenen Familie in Dax in der Diözese Bayonne hatte er von Joachim gehört, erkundigte sich bei einem Verwandten, dem *Bajonae Cardinalis*, nach ihm und erfuhr, Joachim sei ein *vir propheta, in opere et sermone mirabilis, in partibus Calabrie*. Was er da über Joachim hörte, bestimmte ihn, der damals 18 Jahre alt und gerade im Begriff war zu heiraten, sich nach Kalabrien aufzumachen; Joachim selbst hat ihn in S. Giovanni aufgenommen; aber kaum mehr als ein Jahr hat er dort noch mit dem verehrten Abt zusammenleben können. Johannes aber hat bis zu seinem Tode im Jahre 1239 in Fiore gelebt, wo Bonatius, der uns das alles erzählt, sein Lehrer (*pater*) war. Mit 57 Jahren ist Johannes gestorben — war also im Jahre 1200 nach Fiore gekommen —, und Bonatius hat ihn als hochbetagter Mann überlebt.

Dieser Johannes ist also der einzige uns bekannte Fall, daß Joachims Ruf als Prophet und Heiliger von weit her einen Menschen anlockt und zum Mönch in Fiore werden läßt; alle anderen, auch Bonatius, sind aus dem nächsten Umkreis Kalabriens zu ihm gekommen. Aber auch dieser Fall nötigt uns nicht, die Meinung wesentlich zu ändern, daß „Joachims Bedeutung zu seinen Lebzeiten nicht über seinen Orden hinausgegangen sei“². Denn wir vermögen die Spur zu verfolgen, auf der Joachims Ruhm ausgerechnet nach Aquitanien und zu diesem Johannes drang, und vermeiden dadurch die irrige Vorstellung, als sei das „so weit entfernte Aquitanien“ nur der Radius des Umkreises, in dem der Heilige und Prophet Joachim schon zu Lebzeiten bekannt und berühmt war.

Denn wer ist der „Kardinal von Bayonne“, dem Johannes sein Wissen über Joachim verdankte? Ein „Kardinal“ aus Bayonne läßt sich für diese Zeit nicht feststellen. Aber der Begriff *cardinalis* ist ja damals noch allgemein für die höhere Geistlichkeit gebräuchlich, nicht für die der römischen Kirche reserviert. Es liegt also nahe, an den Bischof von Bayonne zu denken, Bernard de Lacarre³. Nun wissen wir, daß dieser Bischof Bernard im Jahre 1190 im Gefolge des englischen Königs Richard dessen Unterhaltung mit Joachim in Messina beiwohnte⁴. Er kannte also Joachim und hatte ihn selbst über seine apokalyptischen Ideen sprechen hören. Es ist kaum zu bezweifeln, daß er dann zu

1) Acta Sanct., S. 107 f.; danach Mirakel I, 5, S. 114.

2) Vgl. Schott, ZKG. XXII, S. 361.

3) 1185—1204; Gallia Christiana ²I, 1870, S. 1313 f.

4) Siehe Gesta Ricardi, ed. Stubbs (1867) II, S. 152; M. G. SS. XXVII, S. 125; Roger von Hoveden Chron., ed. W. Stubbs (1870) III, S. 79.

Hause seinem jungen Verwandten Johannes davon erzählt hat und diesen dadurch zur Entscheidung über sein weiteres Leben bestimmt hat.

Endlich darf man vielleicht damit noch einen anderen Bericht in Zusammenhang bringen. In den Jahren 1220/22 verfaßte der Zisterzienser-Prior Gebeno von Eberbach ein Buch mit dem Titel: *Speculum futurorum temporum vel Pentacron Hildegardis*, das in zahlreichen Handschriften erhalten ist:¹ eine Kompilation aus verschiedenen Schriften der Hildegard von Bingen mit einer interessanten Vorrede Gebenos aus dem Jahre 1220. Darin erzählt der Prior, vor einiger Zeit habe er mit einem Abt Johannes aus Kalabrien eine Unterredung gehabt über die bevorstehende Ankunft des Antichrist: *quidam abbas nomine Johannes religiosus et in divina pagina satis eruditus de Calabrie partibus veniens in clauastro nostro duabus ebdomadis et eo amplius demoratus mihi quasi familiari suo secretius retulit antichristum jam in proximo nasciturum. Cumque sollicite percontarer hoc a quo percepisset, „solitarius, inquit, magni nominis in partibus nostris cardinali apperuit signoque manifesto comprobavit; cardinalis autem mihi tamquam amico precordiali hec eadem intimavit“*. W. Preger hat zwar bezweifelt, ob unter dem kalabreser Einsiedler Joachim zu verstehen sei; aber seine Gegengründe sind viel zu schwach; zumal Gebeno auch später in seiner Kompilation noch Joachim erwähnt als einen der Männer, „die den Geist der Weissagung gehabt haben sollen“², ihn also jedenfalls durch Hörensagen kannte. Ob aber nicht in dem Abt Johannes aus Kalabrien, der in Eberbach zu Besuch war, der Mönch Johannes aus Fiore gesehen werden darf, und in dem Kardinal, von dem er Joachims Ansicht über die bevorstehende Geburt des Antichrist gehört haben will, wiederum der Bischof von Bayonne, der doch gerade darüber in Messina Joachim hatte reden hören?³ Die einzige Schwierigkeit macht die Bezeichnung des Johannes als Abt. Wenn Johannes Zeit seines Lebens, wie Bonatius berichtet, in Fiore blieb, so kann er freilich vor 1220 nicht Abt gewesen sein; denn damals war noch Joachims erster Nachfolger Matthäus Abt in Fiore, und erst nach dessen Erhebung auf den Bischofsthul von Cerenza in Apulien

¹) Außer den bei A. v. d. Linde, Die Handschriften der Landesbibliothek in Wiesbaden (1877), S. 91 f. und W. Preger, Abhandl. der Akad. München XII. 3 (1874), S. 24 f. genannten Handschriften kann ich noch verzeichnen: Bourges, Cod. 367, Perg. 14. Jahrh., fol. 24 ff. (s. Catal. gén. des mss. des bibl. publ. de France 4, S. 84 f.); Paris, Bibl. Nat. 2599, Pap. u. Perg., 14./15. Jahrh., fol. 253 bis 263 (in diesen beiden Hss. kürzere Fassung der Kompilation); Paris, Bibl. Nat. lat. 3319, Perg., 14. Jahrh., fol. 41—95 (s. Montfaucon, Bibl. mscr. II, S. 748, nr. 4167); Tours, Cod. 520, Pap., 15. Jahrh., fol. 160—280 (s. Catal. gén. 37, 1, S. 428 ff.); Haag, Cod. A 36, 14. Jahrh. (s. J. Zacher, Zeitschr. f. deutsches Altertum I, 1841, S. 267 f.).

²) W. Preger a. a. O.

³) Wenn Joachim dort gesagt haben soll, der Antichrist sei schon geboren, und hier, er werde demnächst geboren, so darf man nach einer Kette mehrfacher mündlicher Übermittlung darin gewiß keine unvereinbaren Widersprüche sehen.

im Jahre 1234 war vielleicht ein Johannes sein Nachfolger in Fiore¹. Aber Gebenos Angabe kann ja ungenau sein. Immerhin bleibt es möglich, daß Gebenos Besucher vielmehr der frühere Schreiber Joachims, der spätere Abt Johannes von Corazzo war, von dem wir wissen, daß er mehrfach mit politischen Missionen betraut war² und dabei vielleicht auch nach Deutschland gekommen sein mochte. Nur wäre es bei ihm³, der Joachim jahrzehntelang kannte, erst recht verwunderlich, wenn er Joachims Ansicht über die Geburt des Antichrist nur nach dem Bericht eines dritten zu kennen vorgibt.

Mehr hat sich über die Mönche um Joachim nicht feststellen lassen; aber eine gründliche Suche an Ort und Stelle, in der uns entzogenen Lokalliteratur und in den Bibliotheken Süditaliens darf vielleicht doch noch auf Erschließung interessanten neuen Materials rechnen. An dem allgemeinen Bild freilich wird sich auch dadurch kaum viel ändern: zu seinen Lebzeiten und in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod drang Joachims Ruf nur gelegentlich und zufällig über die Grenzen Kalabriens hinaus, und dort galt er als Mönch von besonders reinem Willen, als einer der manches voraussagen konnte, als Exeget der heiligen Schriften; seine eigentliche geistige Bedeutung aber blieb unerkannt, bis sie in den Reihen des Franziskanerordens entdeckt wurde: dort erst hat Joachim wirklich „Schüler und Jünger“ gefunden.

¹) Manrique, *Annal. Cisterc.* IV, S. 477.

²) *Mon. Germ. Const.* II, S. 170; *Epist. saec.* XIII, 1, S. 346 f.

³) Ebenso bei dem Johannes, der seit 1201 als Abt von Casamari genannt wird (s. o. S. 156); außerdem ist schon 1217 ein Rainerius als Abt von Casamari (s. o. S. 160) bezeugt.

Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua

Von Johannes Haller, Tübingen

Der Lebenslauf des Schriftstellers interessiert die Nachwelt nicht bloß an sich, als menschliches Schauspiel, er soll ihr auch Aufschlüsse über die Entstehung seiner Werke und Anhaltspunkte zu ihrer Beurteilung bieten. Darum empfinden wir es doppelt schmerzlich, daß über den Schicksalen des Mannes, von dem die selbständigste und kühnste kirchenpolitische Schrift des Mittelalters herrührt, ein fast völliges Dunkel liegt. Von Marsilius von Padua, dem Verfasser des *Defensor pacis*, wissen die Zeitgenossen nur sehr wenig zu berichten, und dieses wenige ist zum großen Teil so unbestimmt, daß unsere Neugier, zumal wenn sie nach der Entwicklung des Mannes bis zu seinem Hervortreten fragt, so gut wie ungestillt bleibt. Wohl hören wir Andeutungen über wechselvolle, vielleicht sogar abenteuerliche Schicksale in jüngeren Jahren, aber es fehlt jeder Zusammenhang, und es fehlt namentlich jede zeitliche Ordnung. So konnten die Forscher, die sich in neuerer Zeit mit seiner Biographie beschäftigten, hinsichtlich der Chronologie zu ganz verschiedenen Ergebnissen kommen. Was wir bestimmt wissen, beschränkt sich auf wenige Tatsachen: daß Marsiglio dei Mainardini, der Sohn des Universitätsnotars Bonmatteo, ein Popolane aus Padua, zu Anfang 1313 in Paris das Rektorat der Universität bekleidete, später den ärztlichen Beruf ausübte, daneben oder dazwischen aber auch in veronesischen, mailändischen und anderer Herren Diensten umhergeworfen wurde, zeitweilig sogar das Kriegshandwerk ergriff, bis er schließlich, wiederum in Paris, mit Johann von Jandun zusammen den *Defensor pacis* schrieb. Dies war im Jahre 1324. Einige Zeit darauf hat er sich an den Hof Ludwigs des Baiern begeben, den er auf seinem Romzug begleitete und bei seinem revolutionären Vorgehen gegen den Papst beriet. Nach dem un-

glücklichen Ende dieses Abenteuers hören wir fast nichts mehr von ihm. Nicht einmal sein Todesjahr ist unwidersprochen. Ein gleichzeitiges Zeugnis läßt ihn schon im Spätsommer 1328 sterben. Aber das muß wohl eine Verwechslung sein. Es liegen bestimmte Anzeichen vor, daß er noch 1342 gelebt hat. Geschrieben hat er in diesen Jahren nur wenig von geringerer Bedeutung. Im Frühjahr 1343 wird er als verstorben erwähnt¹.

Das ist wenig, und zum Verständnis des Autors und seines Werkes trägt es so gut wie nichts bei. Zudem ist die Chronologie völlig unsicher: Geburtsjahr, Zeitfolge der Begebenheiten bleiben streitig. Nicht einmal über das Lebensalter, in dem Marsilius den *Defensor* schrieb, sind wir im klaren. Riezler läßt ihn um 1270 geboren sein, so daß er seine aufregende Schrift mit etwa 55 Jahren verfaßt haben würde². Previté-Orton macht ihn um fünf bis zehn Jahre jünger, Brampton denkt an etwa 1278³. Valois übergeht diesen Punkt völlig. Nach Riezler und Valois hätte Marsilius seine Studien in Padua begonnen und die unruhigen Wanderjahre schon hinter sich gehabt, als er 1312 zum erstenmal, aber zu dauerndem Aufenthalt nach Paris kam. Previté-Orton läßt ihn sogar mit der ärztlichen Praxis schon in Padua den Anfang machen, die Pariser Studien unterbrechen, um auf politischen Irrfahrten sein Glück zu suchen, sodann zur Medizin und nach Paris zurückkehren. Brampton schiebt noch ein kurzes Studium an der Rechtsschule in Orleans ein, das andere ins Reich der Fabel verweisen. Wenn die Überlieferung wirklich ein Recht gäbe,

1) Die erste brauchbare Skizze von Marsilius' Lebenslauf, vor der höchstens Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Vol. V, Lib. 2, cap. 1, § 27 (2. ed. 1787 ff.: V, p. 175 ff.) Beachtung verdient, gab Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste im Zeitalter Ludwigs des Baiern* (1874), S. 30 ff. Seitdem ist manches bekannt geworden, was Riezler noch nicht wissen konnte. Zusammenfassungen bieten Noël Valois, *Histoire littéraire de la France XXXIII* (1906), p. 560 ff., Brampton, *English Historical Review XXXVII* (1922), p. 501 ff., Previté-Orton in der Einleitung zur Ausgabe des *Defensor*, Cambridge 1928, p. IX—XIII, und Ruffini-Avondo, *Rivista storica italiana, nuova serie II* (1924), p. 113—166. Emerton, *Marsiglio of Padua* (Harvard Theological Studies VIII, 1922) hat der Lebensgeschichte keine Beachtung geschenkt und p. 19 f. die bekannten Tatsachen weder richtig noch vollständig wiederholt.

2) Ruffini-Avondo scheint sich dem anzuschließen, da er p. 114 Marsilius für einen Altersgenossen Dantes erklärt: 'la differenza d'anni con Dante fu certo minima'.

3) l. c. 501.

den Lebenslauf des Mannes so verschieden darzustellen, wäre sie nicht viel wert.

Aber so schlimm steht es doch nicht. Eingehende Prüfung, zu der das Erscheinen der ersten kritischen Ausgabe des *Defensor* von Previté-Orton den Anlaß gab¹, hat mich davon überzeugt, daß die Quellen bisher weder durchweg richtig verstanden, noch voll ausgenutzt und einige Kriterien vernachlässigt worden sind, mit deren Hilfe man die Chronologie mit genügender Sicherheit feststellen und in die vereinzelt Nachrichten einen Zusammenhang bringen kann.

Das meiste, was wir von der Lebensgeschichte des Marsilius wissen, verdanken wir einer metrischen Epistel, die sein Mitbürger, der bekannte Geschichtschreiber und gekrönte Dichter Albertino Mussato, an ihn gerichtet hat. Die halb scherzhafte Strafpredigt — *his centum lusi metris* sagt er am Schluß — bewegt sich in Anspielungen, die nicht immer sicher zu erraten sind, bedient sich bisweilen einer nicht ganz klaren Ausdrucksweise und ist auch nicht zum besten überliefert². Mussato erinnert hier seinen Freund daran, wie er einst geschwankt, ob er Jurist oder Mediziner werden solle, und wie er selbst, da er seinen ehrgeizigen und nach Reichtum verlangenden Sinn gekannt haben will, ihm zur Medizin geraten habe, weil sie leichter zu Ansehen und Wohlstand führe. Diesem Rat ist Marsilius gefolgt und hat deswegen, mit Geld und Büchern ausgestattet, Familie und Heimat verlassen. Aber schon in den Anfängen (*primo calle*) haben ihn erst Cangrande von Verona, dann Matteo Visconti von Mailand in ihre Dienste gelockt, der Ehrgeiz hat ihn in mancherlei Unternehmungen verwickelt und auf mancherlei Straßen umhergetrieben. Als aber der erhoffte Erfolg ausblieb, siegte wieder die Liebe zur Wissenschaft; er schloß sich einem berühmten Lehrer an, lernte und übte an dessen

¹) Ich habe sie in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung XVIII (1929), S. 590, besprochen.

²) Die erste Ausgabe, Venedig 1636, ist selten, der verbesserte Druck bei Graevius, *Thesaurus historiae Italiae*, im Anhang zum 2. Teil des 6. Bandes (ich kenne nur die 2. Ausgabe, 1722), unbequem, ein Abdruck bei Labanca, *Mar-siglio da Padova* (1882), p. 221 ff., wenig verbreitet und schlecht, so daß es sich rechtfertigen dürfte, wenn ich den Text im Anhang beifüge.

Seite zwei Jahre lang (V. 75: *nostro studio bienni*) die ärztliche Kunst. Nun aber, ganz neuerdings, kommt das Gerücht, er sei zum zweitenmal den geweihten Studien untreu geworden und wende sich den verwünschtesten Händeln der Welt zu. Ja, man sagt, er habe sich mit deutschem Schwerte gegürtet; andere meinen, er sei dem deutschen Schwerte angeschnallt worden — offenbar eine scherzhafte Anspielung auf Marsilius' kleine Gestalt¹. Von solchen Verirrungen will Mussato ihn bekehren, ihn wieder zur Wissenschaft zurückführen. Noch ist es nicht zu spät, Marsilius steht ja noch im besten Jugendalter.

Dies der Inhalt des Gedichts. Zwischen seiner Abfassung und jenem Zeitpunkt, wo Marsilius den Rat Mussatos wegen der Berufswahl einholte, müssen viele Jahre liegen. Mehrmals hat er inzwischen umgesattelt: nach begonnenem Studium sich in die Politik hineinziehen lassen, nochmals zwei Jahre studiert und auch schon praktiziert, dann aufs neue sich der Politik, sogar dem Kriegsdienst zugewandt. Für jede weitere Zeitbestimmung wird also die Vorfrage sein: wann ist die Epistel verfaßt?

Sie wird von den Forschern verschieden beantwortet. Previté-Orton geht bis in die Zeit nach der Flucht des Marsilius nach Deutschland herab. Das wäre, nach der allgemeinen und, wie wir sehen werden, wohl richtigen Annahme, frühestens 1326. Aber das ist unhaltbar. Previté-Orton stützt sich auf die Verse 89ff., in denen Marsilius die Worte in den Mund gelegt werden:

*Iusta nec unius teneant nos vincula papae!
Quid prohibet multos hic nostro tempore papas
Concessisse suis fundos et praedia posse?*

Er findet, dies setze voraus, daß Marsilius schon als Gegner Johannes XXII. bekannt geworden sei, wie er es durch den *Defensor* und die Flucht nach Deutschland war². Eine Beziehung auf den *Defensor* liegt aber in den angeführten Worten keineswegs. Zu dem Gedanken, daß es mehrere Päpste nebeneinander geben

¹) Wie Valois treffend bemerkt, benutzt Mussato das Witzwort Ciceros über seinen Schwiegersohn Dolabella (bei Macrobius, Saturn. II): *quis generum meum ad gladium adligavit?*

²) 'After the flight of Marsilius to Germany, when it was already known that he held John XXII no Pope', p. IX, n. 5.

könne, hat Marsilius sich nie bekannt. Im *Defensor* sowohl wie später, als er die Politik Ludwigs in Rom, man darf wohl sagen, leitete, hat er sich von dem Grundsatz der Einheit des Papsttums nicht entfernt. Die Äußerung 'warum sollte es nicht mehrere Päpste geben, die ihre Anhänger bereichern durften', die Marsilius ironisch in den Mund gelegt wird, kann denn auch nicht besagen, daß er Johann XXII. die Rechtmäßigkeit bestritten habe (was er im *Defensor* bekanntlich tut), sondern nur, daß er sich von ihm und dem Papsttum überhaupt losgesagt habe. Das aber braucht nicht erst seit Erscheinen des *Defensor* der Fall gewesen zu sein, und wir werden sehen, daß es ebenso gut und besser auf einen früheren Zeitpunkt paßt. Im übrigen scheitert der späte Ansatz von Mussatos Epistel, den Previté-Orton vorschlägt, an innerer Unmöglichkeit. Mussatos Zweck ist doch die Mahnung, zur Wissenschaft zurückzukehren, die Handel der Welt und die Jagd nach dem Glück aufzugeben. Welchen Sinn hätte das noch gehabt gegenüber einem Manne, der schon den *Defensor pacis* verfaßt und mit der Flucht zu dem gebannten deutschen König seine Schiffe verbrannt hatte? Unmöglich ist es auch, die militärische Rolle, die Marsilius zu spielen begonnen haben soll, mit seinem Erscheinen am Hofe Ludwigs in Zusammenhang zu bringen. Wissen wir doch durch das Zeugnis Ludwigs selbst, daß er dort nicht als Soldat, sondern als tüchtiger Gelehrter und Arzt, als *bonus clericus, bonus medicus* Aufnahme fand¹.

Ebenso verkehrt wie der Vorschlag Previté-Ortons ist die Meinung von Valois, der die Abfassung der Epistel in das Jahr 1311/12 verlegen will². Valois findet, mit dem deutschen Schwert, das Marsilius genommen habe, sei der Eintritt in das Heer Heinrichs VII. gemeint, das seit Ende Oktober 1310 auf italischem Boden stand. Wir wären also genötigt, alles weitere, wovon Mussato spricht, den Beginn des medizinischen Studiums, die Dienste bei Verona, Mailand und anderswo, die Rückkehr zum Studium und zweijährige ärztliche Praxis, in die Zeit bis spätestens 1311 zurückzuverlegen. Das ist aber eine bare Unmöglichkeit,

1) Gewoldus, *Defensio Ludowici IV. imperatoris*, p. 187.

2) Übernommen haben das Brampton, p. 503f. und Ruffini Avondo, p. 116, n. 16.

die Valois selbst erkannt haben würde, wenn er sich die Geschichte Oberitaliens in diesen Jahren angesehen hätte, ehe er seine Vermutung aufstellte¹. Marsilius ist nämlich — so berichtet Mussato — dem Studium zuerst entzogen worden durch Verlockungen Cangrandes della Scala. Nun hat der jugendliche Herr von Verona, 1291 geboren, seine Rolle erst ein Jahr nach dem Erscheinen Heinrichs VII. zu spielen begonnen. Im Dezember 1311 Alleinherrscher geworden, tritt er zum erstenmal hervor in den Jahren 1312—1314 im Kampf gegen Padua. Daß er, der Ghibelline, schon früher in der Lage gewesen sein sollte, einen Paduaner — Padua war die bedeutendste Welfenstadt im Nordosten, wie Florenz in Mittelitalien — zu sich herüberzuziehen, ist nicht vorstellbar. Noch viel weniger konnte das Matteo Visconti, denn er weilte als Flüchtling außerhalb Mailands, das von seinem Gegner Guido della Torre beherrscht wurde, bis Heinrich VII. Ende November 1310 ihm die Rückkehr in die Stadt öffnete. Die Herrschaft erhielt er dort am 13. Juli 1311. Der früheste mögliche Zeitpunkt für den Eintritt des Marsilius in die Politik ist mithin, so wie die politischen Verhältnisse in Oberitalien damals lagen, das Jahr 1312, also gerade die Zeit, in der, wie wir sehen werden, Marsilius uns als Magister in Paris sicher bezeugt ist. Es liegt auch kein Grund vor, in dem deutschen Schwert, das er genommen haben soll, das Heer des Kaisers zu sehen. Von deutschen Truppen wimmelte es auch nach Heinrichs Tode in Italien, man begegnet ihnen allenthalben in den Heeren der Ghibellinen, und den Eintritt in eine der vielen deutschen Söldnerbanden, die bald für Verona, bald für Mailand, bald für andere Herren fochten, wird Mussato bei seinem Spott über das deutsche Schwert im Auge gehabt haben, mit dem der abgefallene Jünger der Wissenschaft sich angeblich gegürtet haben sollte².

1) Noch auffallender, daß Ruffini Avondo, p. 118f. diese ganze unmögliche Chronologie ungeprüft sich angeeignet hat.

2) Die inhaltreichen Forschungen von K. H. Schäfer, Deutsche Ritter und Edelknechte in Italien im 14. Jahrhundert (1911/14), setzen erst nach 1320 ein. Immerhin lassen sich auch für die vorausgehenden Jahre einige Beispiele anführen. Unter den Söldnern aus verschiedenen Ländern (*variis ortos regionibus differentisque idiomatis*), auf die sich Cangrandes Regierung stützte, werden die Deutschen sicher nicht gefehlt haben. 1314 wird ein deutscher Führer im Heere Cangrandes von den Paduanern gefangen. 1317 fochten deutsche Haufen unter ihm

Wir dürfen, ja wir müssen also die von Valois aufgestellte Chronologie ebenso verwerfen wie den Zeitansatz Previté-Ortons.

Die Irrtümer der bisherigen Forschung erklären sich zum Teil daraus, daß die einzige ungefähre Zeitangabe, die Mussatos Gedicht enthält, von allen, die sich damit beschäftigten, gründlich mißverstanden worden ist. Mussato sagt nämlich (Vers 19), er sei von Marsilius wegen der Berufswahl befragt worden und habe ihm den Rat gegeben, Mediziner zu werden, *Paduae dum regna manerent*. Diese Worte werden bisher allgemein als Hinweis auf die Zeit verstanden, wo Padua seine Unabhängigkeit und zugleich die Herrschaft über das benachbarte Vicenza behauptete¹. Das kann aber ihr Sinn nicht sein. Paduas Unabhängigkeit *regna Paduae* zu nennen — unpassender hätte Mussato sich nicht ausdrücken können; und die Herrschaft über Vicenza als *regna* zu bezeichnen, wäre keine poetische Lizenz mehr, es wäre lächerliche Hyperbel. Ein *regnum* hat Padua nie besessen. Der richtige Sinn ist vielmehr der entgegengesetzte: ‘als das Reich in Padua weilte’, ‘als der König in Padua regierte’. Buchstäblich genommen würde es sogar besagen: ‘als der König sich in Padua aufhielt’. Da dies in jenen Jahren nie vorgekommen ist, so bleibt nur die übertragene Bedeutung: ‘als in Padua eine königliche Regierung bestand’. Dies war der Fall vom 20. Juni 1311, wo der Bischof Aimo von Genf als Vikar Heinrichs VII. seinen Einzug hielt, bis zum 15. März 1312², wo der Kommissar vertrieben und die Reichsadler abgerissen wurden. Auf diese Zeit, während deren Padua eine königliche Stadt war, verweist Mussato, indem er Marsilius an ihre Unterredung über die Wahl des Studiums erinnert. Das hat einen vernünftigen Sinn: um den Zeitpunkt eines Gesprächs zu bezeichnen, kann man nach Jahren wohl auf ein Intermezzo

gegen Padua (*postrema acies . . . stipata catervis Germanis*). 1319 und 1320 bestand das Heer des Visconti zum großen Teil aus Deutschen. Muratori, SS.R. It. IX, p. 1123; X, p. 577. 709f.; Villani lib. IX, cap. 100. 109.

1) Brampton, p. 503: ‘when Padua was politically free’. Previté-Orton, p. IX, n. 5: ‘before the loss of Vicenza and the submission to Henry VII in 1311’. Valois, p. 561 schließt daraus ganz folgerichtig: ‘A l’époque o  Mussato écrivait son  p tre, Padoue avait perdu son indépendance’, und kommt so zu seiner unmöglichen Datierung. Riezler hat die Angabe nicht beachtet.

2) Vgl. Spangenberg, Cangrande I, S. 42. 45; Cappelletti, Storia di Padova I (1874), p. 198.

verweisen, das keine neun Monate gedauert hat, nicht aber auf eine Periode von 55 Jahren¹. Denn so lange war es her, daß Padua sich (1256) vom Reich unabhängig gemacht hatte, und fast ebenso lange hatte seine Herrschaft über Vicenza gewährt, als es sich Heinrich VII. unterwerfen mußte.

Wir hätten damit einen festen Ausgangspunkt für weitere Berechnungen gefunden. In der Zeit zwischen Ende Juni 1311 und Anfang März 1312 hat Marsilius sich auf den Rat Mussatos entschlossen, Medizin zu studieren und zu diesem Zweck die Heimat verlassen. Daß auch die Abreise noch vor dem Abfall Paduas vom Kaiser erfolgte, scheinen die Worte Mussatos Vers 45 ff. anzudeuten.

Etwa ein Jahr später begegnen wir ihm in Paris, und zwar als Rektor der Universität. Am 12. März 1313 wird dort unter dem Vorsitz von *magister Marsilius de Padua* ein Beschluß gefaßt². Das Amt wechselte vierteljährlich, die Wahl fand u. a. am letzten Vorlesungstag vor Weihnachten statt³. Zu Ende 1312 also muß Marsilius schon zu den lehrenden Magistern der Universität gehört haben. Wo er diesen Grad erworben hatte, wissen wir nicht. In Paris selbst braucht es nicht gewesen zu sein, da dort auch ein auswärtiger Magister unter die Lehrer aufgenommen werden konnte. Eine frühere Studienzeit in Paris brauchen wir also nicht vorauszusetzen. Die Art, wie Mussato Vers 41 f. seinen Abschied von der Heimat unterstreicht, läßt sogar darauf schließen, daß er bis dahin dauernd im heimischen Kreise gelebt hatte. Er wird also auch seine philosophischen Studien an der Universität der Vaterstadt getrieben haben⁴. Ob er dort auch schon promoviert hatte, ist eine andere Frage. Er könnte den Abschluß recht wohl erst in Paris gemacht haben. Doch ist das ebenso ungewiß wie nebensächlich.

Daß er schon binnen Jahresfrist in Paris zum Rektor gewählt wurde, dürfen wir als Beweis dafür ansehen, daß er sich hervorgetan haben muß. Das eine Jahr hatte genügt, seine nicht ge-

1) Nicht 35, wie Valois, p. 561 sagt.

2) Denifle und Chatelein, *Chartularium universitatis Parisiensis* II, 2, p. 158.

3) *Chartularium* I, p. 455 f. (Bestimmung von 1266, bestätigt 1279).

4) Dieser Annahme von Valois wird man sich anschließen müssen.

wöhnlichen Eigenschaften und Fähigkeiten bekannt zu machen, so daß, als vielleicht aus irgendwelchen Rücksichten die Italiener einen Anspruch auf das Amt hatten, die Wahl auf ihn fiel, der weder durch Vornehmheit noch durch Reichtum ausgezeichnet war¹.

Wie alt war er damals?

Die Verfassung der Pariser Universität verlangte für die Wählbarkeit zum Rektorat kein bestimmtes Lebensalter. Eine Vorschrift, die erst für das 15. Jahrhundert bezeugt ist, wonach der zu Wählende mindestens sechs Jahre gelehrt haben mußte, kann damals noch nicht gegolten haben. Brampton, der sich auf sie beruft und daraufhin Marsilius seit 1306 in Paris lehren läßt, hat übersehen, daß die Bestimmung sich erst in einer Handschrift der Satzungen aus dem 15. Jahrhundert (British Museum, Add. 17 304) als nachträglicher Zusatz findet². Wie soll man sich auch vorstellen, daß Marsilius mehrere Jahre, nachdem er Magister geworden, über die Wahl des weiteren Studiums noch unsicher gewesen sei? Darüber pflegte man sich alsbald nach der Promotion zu entscheiden und dann die Lehrtätigkeit bei den Artisten mit dem Studium an einer der oberen Fakultäten zu verbinden. Nichts steht also im Wege, daß wir uns den Marsilius von damals als jungen Mann vorstellen.

Aber *Magister artium* mußte der Rektor sein, und für die Erlangung dieses Grades machten die Pariser Satzungen seit der Mitte des 13. Jahrhunderts das 20. Lebensjahr und ein Studium von vier bis fünf Jahren zur Bedingung. Marsilius muß also, wenn er zu Ende 1311 als Paduaner Magister nach Paris kam oder hier bald nach seiner Ankunft promovierte, spätestens 1291 geboren und spätestens seit 1306/07 Student gewesen sein³. Wer

1) Valois, p. 565 läßt ihn in Paris als 'célébrité naissante' auftreten. Ich wüßte nicht, worin sie bestanden haben könnte, wenn man die Reihenfolge der Ereignisse in seinem Leben nicht mit Valois umkehrt. Ein junger Magister, der soeben noch geschwankt hat, was er werden solle, ist keine Berühmtheit. Daß man zu Hause mit hohen Erwartungen auf ihn sah — Mussato verrät sie in Vers 1, wo er ihn *una micans lux credita Patavae terrae* nennt — ist etwas anderes.

2) Bulaeus, Hist. univ. Paris, III, p. 450. Denifle, Chartularium I, p. XXVI, n. 2.

3) Man kann für diese Zeit nicht mehr die Statuten Roberts von Courçon (1215) zugrunde legen. Sie forderten als Bedingung der Promotion das 21. Lebensjahr und sechs Jahre Studium, galten aber im Anfang des 14. Jahrhunderts nicht mehr.

es nicht für wahrscheinlich hält, daß man einen 21jährigen Ausländer, der erst seit einem Jahr in Paris lehrte, zum Rektor gewählt haben sollte, der mag das Geburtsjahr um ein oder zwei Jahre hinaufrücken und Marsilius sein Studium anstatt mit 14—15, wie es gewöhnlich war, erst mit 16—17 Jahren beginnen lassen. Er hätte dann als Rektor von Paris etwa im 23. Lebensjahr gestanden, entsprechend der wesentlich repräsentativen Bedeutung des Amtes, das vielleicht dem Vorsitzenden unserer heutigen Allgemeinen Studenten-Ausschüsse ähnlicher war als dem, was wir unter dem Rektorat einer Universität verstehen¹. Wie immer, um 1290, rund 20 Jahre später als Riezler und 10—15 Jahre später als Previté-Orton annahm, wurde Marsilius von Padua geboren. 30 Jahre jünger als Mussato und 25 Jahre jünger als Dante, stellt er ihnen gegenüber die junge Generation dar.

Für seinen Aufenthalt in Paris im Jahre 1312 besitzen wir außer der oben erwähnten Urkunde vom 12. März 1313 ein Selbstzeugnis, das man noch nicht erkannt hat. Marsilius bemerkt im *Defensor* (Dictio II, art. 18, c. 6), er habe 'gesehen, gehört und erfahren', wie die Universität Orleans durch Gesandte und Briefe bei der Universität Paris um Mitteilung ihrer Verfassung und Privilegien nachgesucht habe². Daraus haben manche auf ein Studium an einer der Rechtsfakult ten in Orleans schließen wollen. Brampton, der diese Meinung vertritt, hat sich durch die Geringschätzung gegen die Juristen (*causidici*), die Marsilius gelegentlich  u ert³, nicht irre

Seit 1252 verlangte das Statut der englischen Nation, das darin keine Ausnahme gemacht haben kann, das begonnene 20. Lebensjahr und fünf oder wenigstens vier Studienjahre. Denifle, *Chartularium* I, p. 78; II, p. 678. Rashdall, *The universities of Europe* I, p. 453f. Was für Pariser Studierende galt, war natürlich auch für Auswärtige verpflichtend, denen ihre anderswo verbrachten Semester angerechnet wurden.

¹) Sullivan, *American Historical Review* II (1896), p. 410, n. 4 spricht von der Wichtigkeit des Amtes, aber die Belegstellen, auf die er verweist, sagen davon nichts.

²) *Qui librum hunc in lucem deduxit, studiosorum universitatem Aurelianis degentem vidit, audivit et scivit per suos nuntios et epistolas requirentem et supplicantem Parisiensi universitati . . . pro ipsius habendis regulis, privilegiis atque statutis*. Ed. Previté-Orton, p. 308.

³) Vgl. Valois, p. 566. Die Stelle über die *causidici*, die im päpstlichen System den Theologen vorgezogen werden, ist *Defensor* II, 24, 7 (p. 371). Ebenso II, 24, 16. Die völlige Unkenntnis des Rechts, die Valois u. a. außerdem von Marsilius behaupten, scheint nicht vorhanden gewesen zu sein. Previté-Orton hat an mehreren Stellen des *Defensor* die Benutzung juristischer Quellen

machen lassen. Seine Gegengründe sind freilich nichts weniger als stichhaltig. Er meint, um zwischen Jus und Medizin schwanken zu können, müsse Marsilius von beiden schon etwas gewußt haben. Zugegeben; aber konnte er das Nötige nicht überall, und vollends in Padua, ebenso gut erfahren wie in Orleans? Ganz abwegig ist die Vorstellung, Marsilius sei durch das Studium in Orleans für das Pariser Rektorat geeigneter geworden. Paris sah damals in Orleans eine unwillkommene Konkurrenz; wer von dort kam, war also gewiß nicht besonders empfohlen. Aber das alles ist nicht von Belang gegenüber der Tatsache, daß die Bemerkung, auf die Bampton sich beruft, genau das Gegenteil seiner Ansicht beweist. Wenn Marsilius Augen- und Ohrenzeuge der Bitte war, die Orleans in Paris vorbrachte, so muß er damals nicht in Orleans, sondern in Paris und Mitglied des dortigen Lehrkörpers gewesen sein. Dies aber kann nur im Jahre 1312, genauer vor dem 21. Dezember 1312, geschehen sein. In Orleans bestand seit 1306 eine privilegierte Universität nur für kirchliche und weltliche Juristen. Erst 1312 wurden Anstrengungen gemacht, auch eine Artistenfakultät zu gründen, was aber vom König am 21. Dezember d. J. ausdrücklich verboten wurde. In diesem Zusammenhang muß von Orleans aus der Versuch unternommen worden sein, die Pariser Verfassung und Privilegien zu erhalten, eine Verhandlung, deren Zeuge Marsilius als Pariser Magister war¹.

Wie lange er in dieser Stellung, als Lehrer der freien Künste und zugleich Studierender der Medizin, ausgehalten hat, ist nirgends überliefert. Nach den Satzungen mußte, wer als Magister zugelassen sein wollte, sich eidlich verpflichten, die Lehrtätigkeit wenigstens zwei Jahre auszuüben²). Da Marsilius später in Paris wieder aufgenommen wurde, dürfen wir annehmen, daß er diese Verpflichtung erfüllt hat, und wenn er in der zweiten Hälfte des Jahres 1311, nach Paris gekommen war, so wird er wenigstens

(Codex und Decretum) geglaubt nachweisen zu können. Auf alle Fälle reichen auch diese Entlehnungen nicht aus, Marsilius zum Juristen zu machen.

¹) Ich verweise auf die Urkunden bei Marcel Fournier, *Les statuts des universités de France au moyen-âge* I, 1, p. 12 ff. 35 f. 40 ff. Die Darstellung bei Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters* I, S. 256 ff. scheint mir nicht zutreffend.

²) So nach den ältesten Satzungen (1215), *Chartularium* I, p. 78, die in diesem Punkte niemals geändert worden sind.

bis zum Herbst 1313 geblieben sein. Länger kaum, da Mussato auf diese Episode in seinem Leben, die ihm offenbar zu kurz und unwichtig erschien, nicht eingeht, ihn vielmehr schon bald nach Beginn des medizinischen Studiums zuerst durch Cangrande, dann durch Matteo Visconti der Wissenschaft abwendig gemacht werden läßt¹. Das würde zeitlich zu unseren bisherigen Ermittlungen aufs beste passen. Eben im Herbst 1313, nach dem Tode Heinrichs VII., flammte der Kampf in Oberitalien hell auf, die Parteien organisierten sich, und die Ghibellinen schlossen sich unter der Führung von Verona und Mailand zusammen. Wie es kam, daß der junge Pariser Magister, der Sohn des guelfischen Padua, für die Sache der Ghibellinen gewonnen wurde, wissen wir leider nicht. Daß Mussato es als Verführung (*demulsus ab ore Canino saevis hortatibus*) hinstellt, ist vom Standpunkt des Paduaners begreiflich, denn gerade mit Padua lag Cangrande damals in erbittertem Kampf²). Aber wir dürfen daraus um so mehr den Schluß ziehen, daß der junge Marsilius schon damals als jemand erschienen sein muß, den zu gewinnen sich lohnte. Im übrigen ist diese ganze Zeit in seinem Leben für uns völlig dunkel. Wir müssen uns mit den Andeutungen begnügen, die Mussato darüber macht, und danach endete der erste Versuch in der Politik mit einer persönlichen Enttäuschung: Marsilius fand nicht, was er gesucht hatte, in erster Linie wohl die gesicherte, angesehene und einflußreiche Lebensstellung. So kehrte er denn zum Studium der Medizin zurück. Wann und wie das geschah, läßt sich aus einem urkundlichen Zeugnis ungefähr erkennen, das längst bekannt, aber noch nicht richtig gewürdigt worden ist.

Am 14. Oktober 1316 verleiht Papst Johann XXII. dem Marsilius de Mainardino aus Padua, Sohn des Bonmatheus, ein Kanonikat an der Domkirche seiner Vaterstadt³. Man hat darin einen persönlichen Gunstbeweis sehen wollen und sich daraufhin

¹) Die eigentümliche Deutung, die Valois, p. 563 den Versen 53f. Mussatos gibt, scheint mir keiner Widerlegung zu bedürfen. Valois scheint vergessen zu haben, daß Liguria die Lombardei bedeutet, und daß *'ut non migraveris'* kein Finalsatz ist.

²) Spangenberg I, S. 77 ff.

³) Die Urkunde wurde 1882 aus dem vatikanischen Archiv in gekürzter Gestalt bekannt gemacht durch A. Thomas, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* II, p. 448. Ebenso unvollständig wiederholten sie Denifle, *Chartularium* II, 2, p. 158 und

nicht nehmen lassen, einen tadelnden Seitenblick auf den späteren Todfeind des herrschenden Papsttums zu werfen, der doch die päpstliche Gnade, wenn sie nützlich war, nicht verschmäht habe¹. Sehr mit Unrecht. Die Verleihung ist eine von den vielen Hunderten, die der neue Papst — Johann XXII. war am 5. September 1316 gekrönt worden — beim Antritt seiner Regierung mit vollen Händen auszuschütten pflegte, meist ohne die Empfänger zu kennen². So erhielten am gleichen Tage mit Marsilius noch 35 andere Personen ähnliche Briefe, und in derselben Weise ging es wochenlang. Es war der regelmäßige Weg, auf dem man, und insbesondere ein 'Gelehrter', in der Kirche von damals zu Amt und Würden gelangte. In unserem Fall wäre übrigens die erwiesene Gnade wertlos gewesen. Man hat gemeint, Marsilius sei durch sie wirklicher Domherr in Padua geworden. Keineswegs! Es handelt sich um nichts weiter als eine der landläufigen Anwartschaften auf eine Domherrnpfründe, deren Verwirklichung oft recht problematisch blieb³. Auch Marsilius hat die erhoffte Pfründe nicht erhalten. Noch anderthalb Jahre später, am 5. April 1318, heißt er, als die Anwartschaft auf eine beliebige Pfründe in der Diözese Padua ausgedehnt wird, *canonicus ecclesiae Paduanae sub expectatione praebendae*⁴. Auch dies scheint erfolglos geblieben zu sein. Wir hören nie, daß er eine kirchliche Würde oder Pfründe besessen habe. Ja, es steht nicht einmal fest, ob er Geistlicher gewesen ist. Die erhaltenen Anwartschaften ver-

Riezler, Vatikanische Akten zur Geschichte Ludwigs des Baiern (1889), nr. 6. Ein erschöpfendes Regest bot erst Mollat, Registres de Jean XXII. Lettres communes nr. 1482. Die Zweifel Denifles, Chartularium II, p. 158 und 717, an der Identität dieses Marsilius mit dem Verfasser des *Defensor pacis* sind durch Valois, p. 567 bündig widerlegt.

1) Valois, p. 567. Den Ton hat schon Johann XXII. selbst angestimmt in der Sentenz vom 9. April 1329 (M. G. Constit. VI, p. 195), wo er Marsilius und Jandun *tamquam acceptorum benefitorum immemores et ingrati* nennt.

2) Über diesen Brauch und sein Aufkommen s. Haller, Papsttum und Kirchenreform I, S. 28. 139 ff.

3) Der Irrtum war verzeihlich, solange nur die Auszüge bei Thomas, Denifle und Riezler vorlagen, die alle an der entscheidenden Stelle abbrechen. Aus dem Regest bei Mollat konnte man es besser wissen, denn es spricht klar und deutlich von einer *provisio de canonicatu sub expectatione praebendae*. Valois, Brampton und Previté-Orton haben das nicht bemerkt.

4) Mollat, nr. 6849. Verliehen wird ihm hier *gratia expectativa beneficii, etiamsi dignitas existat, cum cura vel sine cura . . . in ecclesia vel diocesi Paduanis*.

pflichteten ihn noch nicht zum Empfang der Weihen¹. Sogar das Amt eines *vicarius in spiritualibus* in Rom, das er unter dem Gegenpapst 1328 kurze Zeit versah, konnte nach den Begriffen des späteren Mittelalters von einem Laien geführt werden².

Folgt aus den beiden Urkunden von 1316 und 1318 das nicht, was man aus ihnen geschlossen hat, so läßt sich ihnen dafür anderes entnehmen, was wertvoller ist. Zunächst ist es mehr als wahrscheinlich, daß Marsilius sich wenigstens die erste Anwartschaft persönlich in Avignon verschafft hat. Sie ist verliehen auf Fürsprache von zwei Kardinälen, Caetani und Stefaneschi, zwei Römern, zu denen ein Paduaner kaum anderswo als am päpstlichen Hofe in Beziehung treten konnte. Marsilius hat ja auch den Betrieb der Kurie in Avignon kennen gelernt. Aus eigener Anschauung entwirft er das abschreckende Bild dieses 'Hauses der Händler, dieser entsetzlichen Räuberhöhle, dieses Schlupfwinkels aller Verbrecher'. Die Statue glaubt er dort gesehen zu haben, die Nebukadnezar im Traume erschien³. Ist das nur ein flüchtiger Eindruck bei kurzem Aufenthalt gewesen? Ich glaube, die beiden Exspektanzurkunden legen etwas anderes nahe. Sie stehen nicht allein, zu jeder von ihnen gehört ein entsprechender Auftrag an drei 'Exekutoren', die gemeinsam oder einzeln dafür sorgen sollen, daß der Begünstigte zum Genuß der empfangenen Gnade komme. Unter diesen Exekutoren pflegt einer, meist von Rang der niedrigste, der zu sein, auf den vor allem gerechnet wird. In unserm Fall ist dies beide Male, während die andern Namen wechseln, der Archidiakon von Bologna, Wilhelm von Brescia, ein sehr bekannter Mann, zu seiner Zeit einer der berühmtesten Mediziner⁴. Er hatte schon Bonifaz VIII. behandelt und wurde Leibarzt des ewig kranken Clemens V., der ihn 1313 mit dem Archidiakonats von Bologna belohnte. Gestorben ist er

1) Die Bemerkungen von Thomas, p. 450 gehen in die Irre. Ebenso Sullivan a. a. O., p. 411: 'The grants by John prove beyond a doubt, that Marsilius was a member of the secular clergy.'

2) Gregor Heimbürg war geistlicher Vikar des Erzbischofs von Mainz, ohne geweiht zu sein. Joachimsen, Gregor Heimbürg, S. 19.

3) *Defensor pacis* II 24, 16. 17 (ed. Previté-Orton, p. 378): *Qui vero vidi et affui, videre videor quam Nabuchodonosor terribilem statuam in somnio recitatur vidisse.*

4) Vgl. über ihn Thomas a. a. O., p. 442 ff.

1326, nachdem er wahrscheinlich auch unter Johann XXII. an der Kurie gelebt hatte. Ist die Vermutung zu kühn, daß Wilhelm von Brescia jener berühmte Doktor war, dem Marsilius nach dem Zeugnis Mussatos sich angeschlossen hatte, um die ärztliche Kunst zu erlernen und auszuüben? Und wenn er es war, dürfen wir dann aus den beiden Exspektanzen von 1316 und 1318 nicht schließen, daß auch Marsilius in dieser Zeit in Avignon, vielleicht nicht ständig, aber doch zeitweilig sich aufgehalten habe? Daß man ihn dort kannte, lehrt ein Schreiben Johanns XXII. vom 22. April 1319, das in nichts weniger als freundlicher Weise von 'diesem Italiener, genannt Marsiglio' spricht¹.

Zwei Jahre, sagt Mussato, währte für Marsilius die Zeit der medizinischen Studien und ärztlichen Praxis an der Seite des berühmten Meisters, dann zog die Politik ihn aufs neue in ihre Strudel. War sie es am Ende auch, war es etwa schon eine Sendung der oberitalischen Ghibellinen an den neuen Papst gewesen, was ihn 1316 nach Avignon geführt hatte? Jedenfalls wird die Angabe Mussatos, daß er der Wissenschaft nach zwei Jahren zum zweiten Male untreu geworden sei, um sich wieder in die Händel der Welt zu mischen, aufs beste bestätigt durch das eben erwähnte Schreiben Johanns XXII. Es ist gerichtet an einen gascognischen Baron, Herrn Bernhard Jourdain de l'Isle, der als Soldat und Politiker am französischen Hof etwas bedeutet haben muß. Der Papst gibt ihm seinen Unwillen zu erkennen, weil er 'den nichtswürdigen Menschen, den Prior von Montfaucon, und diesen Italiener, der sich Marsiglio nennt', beim Grafen Karl von Marche, dem Bruder des französischen Königs, eingeführt hat, um mit diesem im Namen der italischen Ghibellinen wegen Übernahme der Hauptmannschaft ihrer Partei zu verhandeln².

1) Das Schreiben selbst s. in der nächsten Anmerkung. Valois, der es zuerst hervorgezogen hat, lehnt p. 567 die Identität dieses 'Marsiglio' mit Marsilius von Padua ab, ohne einen Grund anzugeben. Bei seiner verkehrten Chronologie von Marsilius' Lebensgeschichte mußte das Dokument ihm allerdings so unbequem wie möglich sein. In den richtigen Zusammenhang, wie ich ihn glaube festgestellt zu haben, paßt es dafür um so besser.

2) *Ceterum, fili, nosse te volumus, nos non absque turbatione grandi animi percepisse, quod virum illum nequam priorem Montisfalconi et illum Italicum qui dicitur Marcillo ad presenciam dilecti filii Caroli . . . comitis Marchie ad instanciam tyrannorum partis Gebeline Ytalie destinasti, ad tractandum quod idem comes capitaneatum partis Gebeline Ytalie debeat acceptare.* Mollat, Registres

Daß die Ghibellinen daran gedacht haben, einen französischen Prinzen zu ihrem Führer zu machen, ist merkwürdig. Es geht uns aber nur insoweit an, als es uns zeigt, wie tätigen Anteil Marsilius an diesem Versuch genommen hat. Vom 22. April 1319 ist der Brief des Papstes datiert, der uns das enthüllt. Im Dezember 1318 hatte in Soncino bei Cremona der Kongreß der Ghibellinenführer getagt, auf dem Cangrande zum Haupt der Partei gewählt wurde¹. Da wird man zugleich den Beschluß gefaßt haben, an den französischen Prinzen heranzutreten, und Marsilius wurde mit der delikaten Sendung betraut. Ob er dabei auf alte Beziehungen zum französischen Hof aus seiner ersten Pariser Zeit rechnete, oder was ihn sonst dazu empfahl, bleibt im Dunkeln. Aber mitten im Strome der großen Politik, der *infandi hominum actus*, wie Mussato sich ausdrückt, sehen wir ihn schwimmen. Dabei mag er denn auch die militärische Rolle angetreten haben, die Mussato veranlaßt, ihm die wildesten bramarbasierenden Reden in den Mund zu legen, Reden, wie sie nur die zügellose Soldateska führen kann. Das ist ohne Zweifel ironisierende Übertreibung. Aber die Wendung gegen den Papst, die dabei mit einfließt, hat immerhin ihre Bedeutung. Die Ghibellinen waren seit kurzem erklärte Feinde Johanns XXII., ihre Führer von ihm mit der Exkommunikation belegt². Auch Marsilius, wenn er ihnen diente, hätte also wohl Anlaß gehabt, sich über die Rechtskraft der päpstlichen Maßregeln Gedanken zu machen³.

Dies ist der Zeitpunkt, etwa 1319, wo Mussato seine Mahnung an ihn richtete, zur Wissenschaft zurückzukehren, ehe es zu spät sei. Daß es die Vorwürfe des älteren Freundes gewesen seien, die ihn zur Umkehr bewogen, werden wir nicht glauben müssen.

de Jean XXII. Lettres secrètes, nr. 860. Der Abdruck bei L. Guérard, Documents pontificaux sur la Gascogne, ist mir nicht zugänglich.

1) Spangenberg I, S. 167.

2) Für Matteo Visconti trat die Entscheidung um die Wende 1317/18 ein, als er wegen Fortführung des Reichsvikariats exkommuniziert wurde. Das unmittelbare militärische Eingreifen des Papstes begann Ende Juli 1319 mit der Entsendung des Kardinallegaten Bertrand an der Spitze eines Heeres. Otto, Quellen und Forschungen aus italien. Archiven und Bibliotheken XIV, S. 149 f. Cangrande hatte man anfangs zu gewinnen gehofft. Da das mißlang, traf auch ihn am 6. April 1318 der Bann. Spangenberg I, S. 177.

3) Ähnliche Äußerungen, daß Johann XXII. nicht der echte Papst sei, müssen in jenen Jahren im Kreise der Ghibellinen öfter gefallen sein. Vgl. die Zeugnisaussagen bei Otto a. a. O., S. 159.

Das bewirkte wohl eher die Enttäuschung, mit der die politische Rolle zum zweiten Mal endete. Wann das geschah, entzieht sich unserer genaueren Kenntnis. Aber seit 1320/21 spätestens — wie wir sogleich sehen werden — muß Marsilius wieder in Paris gelebt haben, und zwar wie früher, in erster Linie als Magister der Artistenfakultät. Damals wird es gewesen sein, daß ein Unbekannter, der sich mehrere Jahre später durch eine poetische Invektive gegen ihn beim Papst zu empfehlen suchte, seine Vorlesungen über Naturphilosophie hörte¹. Daneben hat er, wie wir hören, auch die ärztliche Praxis gelegentlich ausgeübt², vermutlich mit ihr seine Einnahmen verbessert. Die Hauptsache für ihn selbst aber war etwas anderes: er studierte Theologie. Man hat das bisher völlig übersehen, obwohl ein längst bekanntes und gern benutztes Aktenstück keinen Zweifel darüber läßt.

Etwa zwei Jahre, nachdem Marsilius mit seinem Freunde und Mitschuldigen Johann von Jandun fluchtartig von Paris entwichen war, am 20. Mai 1328, wurde in Avignon ein gewisser Franziskus aus Venedig eidlich vernommen unter der Beschuldigung, er sei als Pariser Student an der Herausgabe des *Defensor pacis* beteiligt gewesen, habe Marsilius bei der Abfassung geholfen und ihn auch nach Deutschland begleitet. Der Angeklagte leugnet alles, und um sich zu rechtfertigen, erzählt er, was er weiß. Darunter findet sich die Angabe, Marsilius habe kurz vor seiner Abreise vorgehabt, eine theologische Vorlesung zu halten, und zu diesem Zweck von mehreren Freunden eine größere Summe, ungefähr 30 Gulden, zusammengeborgt³. Wer die akademischen Bräuche kennt, wird keinen Anstoß daran nehmen, daß zu einer ersten theologischen Vorlesung viel Geld nötig gewesen sein soll⁴.

¹) De Bavari apostasia, Str. 7: *Vos audivisse memini legentes naturalia*. Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XXV, S. 712.

²) So nach der Aussage des Franciscus de Venetiis, von der gleich die Rede sein wird: *sciebat in medicina et interdum practicabat*. Einen akademischen Grad in dieser Wissenschaft braucht er nicht erlangt zu haben. Man konnte praktizieren, ohne promoviert zu haben. Thomas a. a. O. und Sullivan, p. 411 brauchten sich also über den Zeitpunkt dieser Promotion die Köpfe nicht zu zerbrechen.

³) Baluze, Miscellanea I, p. 311 ff., ed. Mansi II, p. 280. Das Zeugnis ist im Tatsächlichen durchaus unverdächtig und die Anzweiflung durch Ruffini Avondo, S. 151 grundlos.

⁴) Die Meinung von Ruffini Avondo a. a. O., Marsilius habe die Gläubiger auf die zu erwartenden Einnahmen aus der geplanten Vorlesung verwiesen, beruht

Über Theologie durfte man in Paris wie anderswo, damals wie später und noch heute, nur lesen, wenn man einen der theologischen Grade erworben hatte, deren niedrigster der *baccalarius cursorius* hieß, weil er das Recht gab, den *cursus* über biblische Bücher zu halten. *Cursum in theologia se lecturum* soll nach der Aussage des Venetianers auch Marsilius angekündigt haben. Er wollte, mit anderen Worten, zum Bakkalar der Theologie promovieren, und das kostete allerdings Geld¹. Die Promotion setzte aber auch ein Studium von einer gewissen Dauer voraus. In den Satzungen von 1215 war vorgeschrieben, daß, wer über Theologie lesen wollte, das 35. Jahr erreicht, wenigstens acht Jahre Theologie studiert und davon wenigstens fünf Jahre Vorlesungen gehört haben müsse². Mit der Zeit stiegen die Anforderungen. 1366 waren die acht Studienjahre auf 16 angeschwollen³. Nehmen wir an, daß um 1320 die ursprüngliche Bestimmung schon um einiges überschritten wurde, wozu das Anwachsen der Literatur gerade seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts — man denke nur an Thomas, Bonaventura und Duns Scotus — genötigt haben wird, so daß damals schon mindestens zehn theologische Studienjahre bis zur Lizenz und sechs bis zum ersten Bakkalarat erforderlich waren, so mußte Marsilius, als er 1326 kurz vor seiner Flucht einen Bibelkurs ankündigte, etwa seit 1320/21 theologische Vorlesungen gehört haben.

Wer seine Lehrer in dieser Wissenschaft gewesen, ist unbekannt. Man hat lange geglaubt, er sei von Wilhelm von Ockham wesent-

auf irrigen Vorstellungen. Wenn für theologische Vorlesungen überhaupt ein Honorar üblich war, was mehr als zweifelhaft ist, so konnte ein Anfänger doch niemals auch nur 10 Gulden damit zu verdienen hoffen.

1) Wieviel, ist für diese Zeit nicht festzustellen. Die theologischen Grade waren im allgemeinen und besonders in Paris teuer. Hinter den wirklichen Ausgaben blieben die amtlichen Taxen weit zurück.

2) *Circa statum theologorum statuimus, quod nullus Parisius legat citra 35. etatis sue annum, et nisi studuerit per 8 annos ad minus . . . et 5 annis audiat theologiam.* Denifle, Chartularium I, p. 79. Vgl. Rashdall I, p. 463. Die Meinungsverschiedenheit zwischen Denifle und Rashdall dürfte sich ausgleichen, wenn man annimmt, daß die Worte *nullus Parisius legat* sich auf die Vorlesung des Magisters (oder Lizentiaten) beziehen. Die kürzeste Studienzeit wäre danach: 5 Jahre bloßer Zuhörer, 3 Jahre Bakkalar, zusammen 8 Jahre. Fünfjähriges Studium bis zur *Lectura cursoria bibliae* schrieben auch die Bestimmungen der Minoriten vor. Felder, Geschichte der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis zur Mitte des 13. Jahrh. (1904), S. 539.

3) Rashdall a. a. O.

lich beeinflußt worden, den man um jene Zeit in Paris wirken ließ. Das fällt dahin, seit wir wissen, daß Ockham niemals in Paris gelehrt hat¹. Dagegen kommt der Mann als Lehrer in der Theologie nicht in Betracht, dem Marsilius in diesen Jahren so nahe trat, daß sein Name für immer auf das engste mit dem seinen verbunden ist: Johann von Jandun². Daß er ihn schon bei seinem ersten Pariser Aufenthalt kennen gelernt habe, ist durch kein Zeugnis zu belegen und findet in den Schicksalen Johanns von Jandun, so weit wir sie kennen, keinen Anhalt³. Von ihm hören wir vor 1316 überhaupt nichts⁴. In diesem Jahr ist er Lehrer am Kolleg von Navarra und erhält eine Anwartschaft auf eine Domherrnpründe in Senlis⁵. Er war damit glücklicher als Marsilius: die Pründe in Senlis muß ihm zuteil geworden sein, da wir ihn sieben Jahre später in dieser Stadt wohnend finden, deren Loblied er gesungen hat⁶. Eine Lehrtätigkeit in Paris schließt das nicht aus, da wir nicht wissen, wie oft und wie lange der Aufenthalt in dem nahe benachbarten Senlis stattfand. Im Sommer 1324 lebte er jedenfalls wieder in Paris. Am 19. Juni dieses Jahres mietete er dort für seine Lebenszeit ein Haus⁷. Fünf Tage später wurde der *Defensor pacis* fertig, der ihn bei der Nachwelt berühmter

1) Hofer, Archivum Franciscanum VI, p. 225 ff. Ehrle, Peter von Candia (Franziskan. Studien, Beiheft 9), S. 80 ff. Die Behauptung Clemens' VI., 1343, nach dem Tode des Marsilius ausgesprochen, dieser habe seine Irrlehren von Ockham übernommen, hat schon Sullivan a. a. O., p. 416 ff. auf ihren wahren Wert zurückgeführt.

2) Jandun hat keinen theologischen Grad besessen, wie in Paris 1339 festgestellt wurde (Chartularium III, p. 323), er kann also in Theologie auch nicht gelehrt haben.

3) Auf die Vermutung von Renan, Averroès², p. 339, Jandun habe in Padua selbst die Bekanntschaft des Marsilius gemacht, braucht man nicht einzugehen.

4) Die angebliche handschriftliche Datierung von zweien seiner Schriften auf 1300 und 1310 ist wertlos, weil mit sich selbst in Widerspruch, wie Valois, p. 529 gezeigt hat.

5) Denifle, Chartularium II, p. 186. Mollat, Lettres communes, nr. 1864, vom 13. November 1316. Daß Valois, p. 530 aus den Eingangsworten '*probitas morum*' etc. auf seinen Charakter Schlüsse hat ziehen wollen, ist ein starkes Stück. Urkunden dieser Art wurden nach feststehender Formel ausgefertigt.

6) Im 4. Teil von De laudibus Parisius, bei Le Roux de Lincy, Paris et ses historiens, p. 74 ff.

7) Denifle, Chartularium II, p. 303, Valois, p. 588, der aber die Urkunde offenbar mißverst. Jandun ist hier nicht zeitlich der Rechtsnachfolger des gleichfalls auf Lebenszeit mietenden Kollegen Nicolaus von Vienne, was völlig sinnlos wäre, zumal Nicolaus offenbar sein Altersgenosse war (1313 Rektor, Nachfolger des Marsilius), sondern er tritt mit diesem zusammen an zweiter Stelle in den Besitz ein.

machen sollte als seine zahlreichen, zu ihrer Zeit hochgeschätzten philosophischen Werke¹.

Die Zeitgenossen, die es wissen mußten, haben den *Defensor* für das gemeinsame Werk des Marsilius von Padua und Johanns von Jandun gehalten, und wir haben keinen Grund, davon abzuweichen, wenn auch in der Schrift selbst Marsilius sich allein als Verfasser bekennt². Daß Jandun sich nicht nannte, kann nicht etwa Vorsicht gewesen sein, wie Valois annimmt³. Sie hätte ihm nichts geholfen, da seine Teilnahme keinesfalls ein Geheimnis bleiben konnte, wie sie denn auch wirklich bekannt wurde und offenbar nicht abzuleugnen war. Man wird also eher an Bescheidenheit als Beweggrund des Zurücktretens denken dürfen. Jandun wußte, daß sein Beitrag zu dem Buche, gleichviel worin er bestand, gering war gegenüber dem Anteil des Marsilius, dessen Überlegenheit er willig anerkannte. Ohne ein Verhältnis naher persönlicher Freundschaft ist eine gemeinsame Arbeit dieser Art, vollends eine so gefährliche, überhaupt nicht zu denken. Es wird bestätigt durch eine Notiz in einem der Bücher Janduns, die in zwei Abschriften übergegangen ist: er habe dieses Werk 'durch seinen innig geliebten Meister Marsilius von Padua' erhalten⁴.

Der *Defensor pacis* ist nach der Angabe der beiden ältesten und besten Handschriften am 24. Juni 1324 vollendet worden⁵.

¹) Sie sind bei Valois, p. 536 ff. aufgezählt.

²) Gemeinsame Urheberschaft behauptet die Verurteilung durch Johann XXII., aber auch der Chronist von St. Denis, Franz von Venedig und das oben zitierte Gedicht *De Bavari apostasia* (S. 182, Anm. 1 und 3). Demgegenüber fallen die von Emerton, p. 17 ff. geäußerten Zweifel nicht ins Gewicht.

³) p. 572 f.

⁴) '*Per dilectissimum meum magistrum Marsilium de Padua*'. Valois, p. 555. Daß Marsilius hier als Lehrer Janduns bezeichnet sein sollte, hat Valois mit Recht abgelehnt. Wer das sagen wollte, mußte schreiben *per dilect. magistrum meum M. de P.* Auch wäre *dilectissimus* nicht das passende Beiwort für einen, den man für seinen Lehrer hält. — Es handelt sich um den Kommentar des Paduaners Peter von Abano († 1315) zu den *Problemata* des Aristoteles, der 1310 in Padua vollendet wurde. Gloria, *Memorie dell'Istituto Veneto* XXII, p. 583 ff.

⁵) Previté-Orton, p. 501; cf. p. XI. Daß das Buch in zwei Monaten abgefaßt sei, ist ein längst widerlegter Irrtum. Vermutungen darüber, wieviel Zeit für die Arbeit nötig gewesen sei, unterlasse ich, da niemand weiß, wie schnell die beiden Gelehrten zu arbeiten vermochten. Daß sie ans Werk gegangen seien, bevor der Gegenangriff Ludwigs gegen Johann XXII., zu Anfang 1324, mit der zweiten Appelation (5. Januar 1324) eingesetzt hatte, ist schwer zu glauben. Solche Bücher wie den *Defensor pacis* schreibt man nicht, wenn man keine Gelegenheit für einen praktischen Erfolg sieht. Wo aber wäre diese vor 1324 zu erblicken gewesen?

Aber erst zum Jahre 1326 verzeichnen zeitgenössische Chronisten aus St. Denis und Straßburg sein Erscheinen¹. Auch die kirchlichen Behörden haben früher keinen Anlaß genommen, gegen diesen wuchtigen Angriff einzuschreiten. Zwei Jahre lang haben also die Verfasser ihre Schrift geheim gehalten. Was haben sie sich dabei gedacht? Haben sie einen günstigen Augenblick für die Herausgabe abwarten wollen? Das ist schwer zu glauben. Sie mußten wissen, daß in dem mit der Kurie so eng wie möglich verbündeten Frankreich dieser günstige Augenblick für absehbare Zeit nicht kommen werde. Die Zeiten Philipps des Schönen waren vorbei. Wer jetzt noch in Paris mit einem grundsätzlichen Angriff auf Kirche und Papsttum hervortrat, der mußte sich auf den Scheiterhaufen gefaßt machen, wenn er nicht vorzog zu widerrufen und für immer zu verstummen.

Und doch muß die Schrift für ein Publikum bestimmt gewesen sein. So etwas schreibt man nicht, um es im Pulte liegen zu lassen. Aber nicht in Frankreich, nicht in ihrer Umgebung haben die Verfasser ihr Publikum gesucht, sondern in Deutschland. An wen Marsilius vorzugsweise gedacht hat, sagt er in einem der ersten Kapitel: an Ludwig den Baiern, der eben damals, als die Schrift vollendet wurde, in der ersten Hälfte des Jahres 1324, mit seinen Appellationen und Anklagen, vor allem mit der aufs Ganze gehenden Erklärung von Sachsenhausen vom 22. Mai 1324 gegen Johann XXII. hervortrat². Es war der Zeitpunkt, wo dem

Damit erledigt sich auch die Vermutung von Otto (neuerdings wieder aufgenommen im Neuen Archiv XLVIII, 1929, S. 174 ff.), daß es einen früheren *Defensor* gegeben habe, den wir nicht kennen, eine Vermutung, die auch sonst nichts für sich hat.

¹) Der Fortsetzer Wilhelms von Nangis (Bouquet XX, S. 642 — die Ausgabe von Géraud ist mir nicht zur Hand —) und Fritsche Klosener (Chroniken der deutschen Städte VIII, S. 70). Ebenso *De Bavari apostasia*, Str. 29, Neues Archiv XXV, S. 714: *M, C ter, X bis, Vac J* (= MCCCXXVI) *monstrant annorum numerum* etc. Gerard Frachet (Bouquet XXI, p. 68) ist aus Nangis abgeleitet.

²) I, 1, c. 6: *In te quoque respiciens singulariter . . . inclitissime Ludovice Romanorum imperator . . . sequentium sententiarum summas scripturae mandavi, ex ipsis arbitraris invamentum quoddam evenire posse tuae vigili maiestati*. Der Kaisertitel, den Ludwig nur hier, und zwar in sämtlichen Handschriften, erhält — er heißt sonst immer *rex* —, braucht uns nicht zu stören. Er ist wohl erst nachträglich, bei einer Durchsicht der Niederschrift, 1328 oder 1329, hinein korrigiert worden und von da in alle erhaltenen Abschriften übergegangen. Möglich ist es natürlich auch, daß dieser ganze Satz eine spätere Zutat darstellt. Vgl. Sullivan, Engl. Hist. Review XX, 1905, p. 299; Valois, p. 570. Damit verträgt sich freilich nicht die Ansicht von Previté-Orton, daß die eine Gruppe der Handschriften — er

König eine Schrift am wertvollsten sein mußte, die ihm den Nachweis erbrachte, daß das Papsttum, wie es war, als weltbeherrschende Macht, mit der Lehre Christi und der Apostel in Widerspruch stehe. Und doch soll Marsilius sie geheimgehalten haben? Das wäre unbegreiflich. Freilich, von Veröffentlichung im eigentlichen Sinn kann für damals keine Rede sein, wenn wir sehen, wie Johann von Jandun sich zur selben Zeit zu lebenslänglichem Aufenthalt in Paris einrichtet. Diese Tatsache macht es auch unwahrscheinlich, daß er und Marsilius geplant haben sollten, zunächst den deutschen Hof sondieren zu lassen und erst aufzubrechen, wenn sie einer günstigen Aufnahme sicher wären.

Ich sehe für diese Widersprüche nur eine Lösung, die bereits Valois in unsicherer Vermutung angedeutet hat. Marsilius und Jandun haben an Veröffentlichung des *Defensor pacis* überhaupt nicht gedacht, weder für damals noch für später. Sie haben ihn als Denkschrift für Ludwig verfaßt, zu dessen Umgebung sie von früher her Beziehungen hatten¹, als Denkschrift, die geheim bleiben sollte.

Sie blieb es auch zunächst, dann aber, nach etwa zwei Jahren, wurde das Geheimnis gelüftet, vielleicht durch eine Indiskretion am deutschen Hofe. In Paris wurde die Sache ruchbar, und nun

nennt sie die französische — den ursprünglichen Text biete, wie er 1324 in Paris niedergeschrieben wurde, während die zweite — deutsche — Gruppe eine durchgesehene Neuauflage aus der Zeit nach der Flucht darstelle. Aber diese Annahme schwebt meines Erachtens in der Luft. Gar nichts spricht dafür, alles sogar dagegen, daß Marsilius den *Defensor* bei seiner Abreise von Paris zurückgelassen habe. Also kann auch die „französische“ Handschriftenklasse schon eine verbesserte Redaktion darstellen. Daß Marsilius den Kaisertitel für Ludwig schon vor der Krönung in Rom ausnahmsweise gebraucht haben könnte, halte ich für eine wenig glückliche Ausrede. Er würde sich damit in Widerspruch zu dem gesetzt haben, was er in der Schrift selbst als Hauptthese vorträgt. Hiernach ist es ausgeschlossen, daß einer sich römischer Kaiser nenne oder nennen lasse, der nicht vom römischen Volk, dem *legislator supremus*, das Recht dazu erhalten hätte.

¹) Das bezeugt der Chronist von St. Denis a. a. O., wenn er sagt, Marsilius und Jandun seien bei ihrer Ankunft in Deutschland a *quibusdam de ducis familia, qui eos Parisius agnoverant*, bei Ludwig eingeführt worden. — Valois macht seine Vermutung nicht einleuchtender, wenn er p. 588 f. das Jahr der Flucht von Paris im Ungewissen läßt. Das scheint mir unmöglich. Die Flüchtlinge können sich doch nur geradenwegs zu Ludwig begeben haben, und für 1326 ist ihr Auftreten dort bezeugt. Nähere Zeitbestimmung läßt sich nicht finden. Die Angabe des Chronisten von St. Denis, Ludwig habe die beiden in Nürnberg empfangen, hilft nichts, da der König während dieses Jahres öfters dort war. Was derselbe Chronist weiter von der Art des Empfanges sagt, sollte man nicht wiederholen. Es ist unkontrollierbares Gerücht, das nicht viel innere Wahrscheinlichkeit hat.

war für die Verfasser des Bleibens dort nicht mehr. Marsilius hatte gerade noch Zeit, unter dem Vorwand der geplanten theologischen Promotion seine Freunde anzuborgen, die darob nachher in begreiflichen Unwillen gerieten. Dann verschwand er mitsamt seinem Freunde. Erst allmählich wurde seine Abreise bekannt. Der oben erwähnte Student aus Venedig, der mit ihm öfters verkehrt, ihn auf Spaziergängen und bei Krankenbesuchen begleitet hatte, vielleicht sein Famulus gewesen war, erfuhr die Tatsache erst nach zwei Monaten¹. Bald darauf muß der Fall auch den päpstlichen Hof beschäftigt haben. Schon die Sentenz gegen Ludwig vom 3. April 1327 spricht von den 'zwei nichtswürdigen Männern, Söhnen des Verderbens und Zöglingen des Fluches, deren einer Marsilius von Padua, der andere Johann von Jandun sich nennen läßt'². Die erste Vorladung, peremptorisch mit viermonatlicher Frist, wurde gegen beide, zugleich mit anderen Anhängern Ludwigs, sechs Tage später, am 9. April, erlassen³. Bis dahin scheint die Kurie noch keine greifbaren Anhaltspunkte für einen Ketzerprozeß in der Hand gehabt zu haben, denn von Häresie ist hier noch nicht die Rede. Der *Defensor* scheint also noch nicht verbreitet, ein authentisches Exemplar nicht erhältlich gewesen zu sein. In den nächsten Monaten ist man seiner habhaft geworden. Am 23. Oktober 1327 erfolgte, nach eingehender Prüfung durch Kardinäle, Prälaten und Theologen, im öffentlichen Konsistorium die feierliche Verurteilung mehrerer Sätze aus dem *Defensor* als ketzerisch. Am 20. April 1329 wurde der Spruch nach erneuter Prüfung wiederholt⁴. Seitdem ist der Ketzerkatalog um die Namen der zwei 'Häresiarchen' bereichert⁵. Gewiß mit Recht. Vom Standpunkt der römischen Kirche ist das, was sie lehrten, eine neue, noch nicht dagewesene Ketzerei. Die unbefangene Historie sieht in ihnen die ersten, die es gewagt

¹) Dies alles nach der Aussage des Franciscus de Venetiis a. a. O.

²) M. G. Constitutiones VI, p. 185. ³) l. c., p. 195 f.

⁴) Raynaldus, 1327, § 27—35. Constit. VI, p. 336. 477. Sullivan, p. 593 und nach ihm Valois, p. 589 und Ruffini Avondo, p. 151, nehmen eine erste Verdammung schon im Sommer 1326 an, gestützt auf ein Aktenstück, das bei Preger, Abhandl. der bayer. Akad. XVII, S. 199 willkürlich auf 1326 (noch willkürlicher bei Mollat, Lettres communes, nr. 23391 auf 1324) datiert ist, in Wirklichkeit aber zu 1328 gehört; vgl. Constit. VI, p. 402.

⁵) Die Bezeichnung findet sich schon in den beiden eben erwähnten Sentenzen.

haben, einen durch lange Tradition eingewurzelten Irrtum mit wissenschaftlichem Rüstzeug zu beseitigen.

Aufs engste sind die Schicksale des Marsilius seit seinem Eintritt in den Hofhalt Ludwigs des Baiern¹ verflochten mit der großen Politik. Wir verfolgen das nicht weiter, fragen vielmehr, was sich etwa aus unseren Feststellungen für die Beurteilung seiner Persönlichkeit und seines Werkes ergibt.

Am meisten fällt in die Augen der Charakterzug, den schon die Überschrift von Mussatos Epistel andeutet: eine gewisse Unbeständigkeit (*eius inconstantiam arguens*). Marsilius muß zu den Gelehrten gehört haben — es hat ihrer viele in alter und neuer Zeit gegeben —, um deren Seele Wissenschaft und Politik sich streiten; und wenn nicht alles täuscht, so hat die Politik nicht nur infolge äußerer Umstände das letzte Wort behalten. Geschrieben hat er seit seiner Entfernung aus Paris nur wenig und nichts mehr, was sich an Bedeutung mit seinem ersten großen Werk vergleichen ließe². Daß er gelehrt habe, wird nirgends erwähnt und ist höchst unwahrscheinlich. Auch das politische Fiasko, mit dem der Romzug endete, hat ihn also allem Anschein nach der Wissenschaft nicht zurückgegeben.

Vielleicht war es im Grunde auch die Politik gewesen, die ihn einst der Theologie zugeführt hatte. Daß der *Defensor* das Werk eines Theologen ist, hätte man nie verkennen sollen. Allzusehr hat die neuere Forschung sich an die Lehre vom Staat gehalten, die der erste Teil entwickelt, die aber ohne Frage weder die Hauptsache noch das Eigentümliche an dem Buche ist³. Dieses

¹ Daß er Ludwigs Leibarzt gewesen sei, wie allgemein behauptet wird, ist nirgends bezeugt, nur daß seine ärztliche Kunst ihn beim König empfohlen habe (oben S. 170).

² Die Abhandlung *De translatione imperii* ist unselbständig, die Denkschrift über das kaiserliche Recht der Ehescheidung von geringem Umfang. Der *Defensor minor* endlich, den wir noch nicht lange kennen (ed. Brampton, Birmingham 1922), allem Anschein nach auch eine Denkschrift für einen engeren Kreis und bestimmten Zweck, erweitert nur die Thesen des ersten Werkes in einem allerdings wesentlichen Punkte: Leugnung des Beichtzwangs und der priesterlichen Absolutionsgewalt. Sie scheint fast gar nicht bekannt geworden zu sein.

³ Sehr richtig sagt Scholz, *Zeitschrift für Politik* I, S. 66, der *Defensor* sei 'keine Staatslehre, sondern eine kirchenpolitische Streitschrift . . . Die Lehre vom Staat wird nur zu dem Zweck und insoweit erörtert, als es nötig ist, um die Anmaßungen des Papsttums zurückzuweisen'.

findet sich im zweiten Teil, der den ersten schon dem Umfang nach weit überragt (380 Seiten gegen 109 in der neuesten Ausgabe). Hier aber spricht der Theologe. Beruhte der erste Teil ganz auf Aristoteles, so bietet im zweiten die Bibel den alleinigen Quellstoff, und auch die Literatur ist rein theologischer Art: die Väter und Lehrer der Kirche, Ambrosius, Augustin, die Glosse, Hugo und Richard von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux usw. Valois' Annahme hat denn auch alles für sich, daß die Mitarbeit Janduns sich auf den ersten Teil beschränkt. Hier konnte er, der Aristoteliker, dem Freunde wertvolle Unterstützung leihen, im zweiten, dem theologischen Hauptteil führt allein Marsilius das Wort¹. Ist seine Gelehrsamkeit nicht sehr tief — vieles wird aus zweiter Hand zitiert² —, so hat man es doch überall mit einem Theologen von Fach zu tun. Freilich mit einem Theologen eigener Art. Bei keinem zweiten dürfte das spezifisch religiöse Element eine geringere Rolle spielen. Man spürt es eigentlich nirgends. So ist der Verdacht wohl erlaubt, daß Marsilius seine theologischen Studien hauptsächlich aufgenommen habe, um sich der wirksamsten Waffen gegen das Papsttum zu bemächtigen, das er in seinen politischen Wanderjahren in der Person Johanns XXII. hassen gelernt hatte als den Todfeind friedlicher Staatsordnung in seiner italischen Heimat. Wie sein älterer Zeitgenosse, Dante Alighieri, ist Marsilius Gegner der Päpste aus italienischem Patriotismus. Mag auch der Nachhall des großen Streites zwischen der römischen Kirche und der französischen Krone, der zwanzig Jahre früher die Geister erregt hatte, nicht spurlos an ihm vorbeigegangen sein, entscheidend können für seine Gesinnung und vor allem für seinen Entschluß nur die eigenen Erlebnisse und Beobachtungen am päpstlichen Hof, im Dienste der Ghibellinenpartei und im Kampfe gegen Johann XXII. gewesen sein. Wie ließen sich sonst die flammende Leidenschaft, die zornige Erbitterung erklären, die zu verhüllen oder zu dämpfen er sich so wenig wie Dante irgendwelche Mühe gibt? Was ihm zuerst die

¹) Auf stilistische Ähnlichkeiten zwischen dem *Defensor* und den Schriften Janduns, auf die Valois aufmerksam macht, möchte ich kein großes Gewicht legen. Da könnte der eine Autor wohl auf den andern abgefärbt haben.

²) Die Anmerkungen zur Ausgabe von Previté-Orton machen es bequem, das zu erkennen.

Augen geöffnet hatte für die Wahrheit über Papst und Kirche, das war der Haß des Patrioten gegen den Feind seines Vaterlands.

Man hat die Pariser Einflüsse ungeheuer übertrieben, hat es 'so gut wie gewiß' genannt, 'daß sein politisches Denken, und seine ganze Weltanschauung ihre entscheidende Richtung nicht in Italien, sondern in Frankreich erhielt'¹. Aber wo war in dem Frankreich von 1320 die grimmige Feindseligkeit gegen Papsttum und Hierarchie zu finden, die aus dem *Defensor pacis* spricht? Woher sollte dort der Anstoß kommen, solche Gedanken mit Gefahr des eigenen Lebens zu Papier zu bringen? Wäre Paris der Nährboden für die Denkweise und die Pläne des Marsilius gewesen, er hätte auch wohl kaum seine Schrift für den deutschen König bestimmt. Daß er die Streitschriften aus den Tagen Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. gekannt hat, läßt sich ebensowenig bestreiten wie beweisen; daß er ihnen Wesentliches verdanke, ist nirgends zu erkennen. Was er lehrt, geht ja weit über alles hinaus, was man früher zu sagen gewagt hatte. Sein Thema ist ein anderes. Seine Vorgänger hatten die Grenzen der päpstlichen Befugnisse gegenüber dem französischen Staat abzustecken gesucht, Marsilius leugnet das Papsttum selbst, indem er die Grundlagen seiner Existenz, die göttliche Einsetzung und die Schriftgemäßheit, zerstört. Darin hat er keinen Vorgänger. So viele bisher gegen Papsttum und Päpste geschrieben hatten, keiner hatte daran gedacht, die Hierarchie selbst und ihre monarchische Spitze für Mißbildung und Widerspruch gegen Evangelium und Apostel zu erklären. Das ist es, um dessentwillen Marsilius von Padua eine Stellung einzig in ihrer Art unter den Schriftstellern des Mittelalters gebührt. Man degradiert ihn und sieht den Wald vor Bäumen nicht, wenn man ihn zu einem Nachzügler der Epoche Philipps des Schönen und zum Epigonen eines Johann von Paris oder irgendwelcher namenloser französischer Publizisten machen will².

¹) Scholz a. a. O., S. 64.

²) Scholz a. a. O. meint: 'Die Theologie und die nominalistische Philosophie der Pariser Gelehrten bilden die Grundlage seines Wissens.' Was die Theologie betrifft, so wäre man gespannt, zu erfahren, von welchem Pariser seiner Zeit Marsilius das gelernt haben könnte, was er vorträgt. Die 'nominalistische Philosophie' vollends muß befremden. Den sogenannten Nominalismus des späteren Mittelalters,

Man hat ihm ein anderes Verdienst zugeschrieben: er soll der erste gewesen sein, der seine Lehre vom Staat nicht von einem abstrakten Ideal, sondern aus der Wirklichkeit, insbesondere aus der Beobachtung der Stadtrepubliken Italiens, ableitete, die Politik realistisch, nicht vom ethischen Standpunkt betrachtete, ein 'Moderner' im Vergleich mit Thomas von Aquino, ein Vorläufer Machiavellis¹. 'Zu Dantes Monarchie, meint Davidsohn², verhält sich sein *Defensor* wie die Weltauffassung eines Naturforschers zu der eines Poeten'. 'Seine Weltanschauung, sagt ein anderer Forscher³, trägt schon deutlich einzelne Züge der Renaissance an sich, wenn man darunter versteht die Emanzipation von allem Traditionalismus, die zunehmende Befreiung von dem kirchlichen Autoritätsglauben.' Ich kann das nicht begründet finden. Allerdings fehlen im *Defensor* nicht die Spuren davon, daß sein Verfasser Arzt, daß er der Sohn einer italischen Stadtrepublik war und die auf dem Plebiszit beruhende Tyrannis der italischen Städte, die sogenannte Signoria, diese eigentümliche Kreuzung aus theoretischer Demokratie und praktischer Militärdespotie, aus eigener Erfahrung kannte. Möglich auch — was wäre natürlicher? —, daß diese Jugendeindrücke seinem politischen Denken die Richtung fürs Leben gewiesen haben. Aber das sind doch alles Nebendinge. Wie kann man bestreiten, wenn man nur das erste Kapitel des *Defensor* ohne Vorurteil liest, das Kapitel mit der bezeichnenden Überschrift *De intentione summaria tractandorum et causa intentionis*, — wie kann man bestreiten, daß auch Marsilius, genau wie Dante und irgendein 'Mittelalterlicher' sein Thema nicht aus der Wirklichkeit, son-

richtiger Ockhamismus, kannte man in Paris zu Marsilius' Zeiten, so viel wir wissen, noch gar nicht, und wenn man ihn gekannt haben sollte, wo sind seine Spuren im *Defensor pacis*? Daß an zwei Stellen — vielleicht sind ihrer mehr, ich habe nur diese zwei bemerkt — die Beweisführung von der Erklärung der *nomina* ausgeht (II, 2, c. 2 *ecclesia*, II, 12, c. 2 ff. *ius, dominium* etc.), würde schwerlich genügen. Von dem älteren Nominalismus kann hier erst recht nicht die Rede sein. Da hat offenbar das Wort sich eingestellt, wo die Sachkenntnis fehlte. Gegenüber der Art, wie Scholz im allgemeinen die Streitschriften und Pamphlete des 14. Jahrhunderts lediglich als Erzeugnisse der Studierstube ansieht, darf ich an die Einwendungen erinnern, die ich schon gegen sein Buch über die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen (1903) in der Historischen Zeitschrift XCIX, S. 366 ff. erhoben habe.

¹) Previté-Orton in der Einleitung zu seiner Ausgabe, p. XIV. Daß Machiavelli den *Defensor* gelesen habe, scheint mir eine reichlich kühne Annahme.

²) Geschichte von Florenz III, S. 791. ³) Scholz a. a. O., S. 66.

dern von einem abstrakten Ideal empfängt? Die Wirklichkeit zeigt in allen Ländern und zu allen Zeiten den Kampf als das Element des öffentlichen Lebens; Marsilius sieht den Zweck des Staates im Frieden und will zeigen, wie der Staat beschaffen sein müsse, um diesen Zweck zu erfüllen. Was heißt das anderes, als das abstrakte Ideal zur Richtschnur des Denkens machen?¹ Daß er für Italien eine Verwirklichung dieses Ideals in vergangenen Zeiten voraussetzt (I, 1,2), ändert nichts an dem völlig abstrakten Charakter seiner Darstellung. Und was die Autorität und Tradition betrifft, von der er sich losgesagt haben soll, wie kann man ihre Herrschaft über einen Schriftsteller leugnen, der im ersten Teil seines Buches alles auf Aristoteles, im zweiten alles auf Bibel und Kirchenväter gründet? In dieser Beziehung ist Marsilius so 'mittelalterlich' wie seine ganze Zeit, mag er auch aus seinen Autoritäten ganz andere als die bisher herrschenden Lehren ableiten. Opposition und Widerspruch machen wahrlich noch nicht die 'Renaissance'. Wer das behaupten wollte, vergäße, daß es auch im Mittelalter an Opposition nie gefehlt hat, und müßte seine Augen vor den Scheiterhaufen verschließen, deren Feuer den Weg der mittleren Jahrhunderte beleuchtet. Wer an schulmäßigen Rubriken seine Freude hat, mag immerhin bei Marsilius von Padua eine Vorahnung der 'Renaissance' feststellen, insofern er als Theologe an der herkömmlichen Exegese des Neuen Testaments mit einer Kühnheit und Rücksichtslosigkeit Kritik übt, die zu seiner Zeit und auf lange hinaus einzig dastehen. Will man ihm im ganzen gerecht werden, ohne durch blendende Einzelzüge sich zu Überschätzung und Übertreibung verführen zu lassen, so wird man eher sagen: Marsilius bietet das merkwürdige Schauspiel eines Denkers und Politikers, der vom Boden der herrschenden Autoritäten aus die herrschenden Lehren widerlegen und die auf sie gegründeten Einrichtungen umstürzen will. Auf Aristoteles und die Bibel stützten sich Staatslehre und Kirchentum des Mittelalters; Marsilius unternahm es, aus Aristoteles und der Bibel von beidem das Gegenteil als wahr zu erweisen.

¹) Ich will nicht leugnen, daß mir die Staatslehre bis auf den heutigen Tag in diesem Irrtum befangen erscheint. Ausnahmen wie Machiavelli und Montesquieu bestätigen die Regel.

Politischen Realismus kann man das nicht nennen. Marsilius ist mit seinem ganzen Denken und Streben so sehr abstrakter Theoretiker wie nur irgend ein Vertreter der herrschenden Scholastik. Darum ist er im Leben gescheitert und ist auch seine Wirkung auf die Nachwelt bescheiden geblieben. Daß er seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt sei, hat man oft gesagt. Hätte er das gekonnt, wenn er mit seinen Postulaten auf 'dem Boden der Wirklichkeit stand? In diesem abstrakt theoretischen Charakter, dieser Unbekümmertheit um alle Realitäten des politischen Lebens der Zeit haben wir die Ursache dafür zu sehen, daß das Auftreten eines der freiesten und mutigsten Geister eine Episode ohne Folgen blieb. Zweihundert Jahre später stand das, was er gedacht und erstrebt hatte, im Einklang mit der Wirklichkeit, es konnte Gemeingut werden und das Leben neu gestalten. Als er lebte, war es gleichsam eine wissenschaftliche Vision, fürs praktische Leben nur ein Traum, wenn auch einer, der die Wahrheit zeigte und einmal in Erfüllung gehen sollte.

Dazu noch eins. Marsilius hat das Papsttum angegriffen vom Standpunkt und aus Beweggründen der Politik. Weil es einer gesunden Gestaltung des Staatslebens im Wege steht, bekämpft er es. Man lese die Schlußworte des *Defensor*: 'Wenn dies — nämlich was das Buch enthält — begriffen und festgehalten und streng beobachtet wird, so wird das Reich und jede geordnete bürgerliche Gemeinschaft in friedlichem und ruhigem Zustand erhalten werden, durch den die Mitglieder der Gesellschaft erlangen, was sie zum Leben in der Welt brauchen, ohne den sie es unvermeidlicherweise verlieren und auf die ewige Seligkeit schlecht vorbereitet werden'.¹ Das Papsttum aber ist eine religiöse Macht, und wer es mit Erfolg bekämpfen will, muß selbst über religiöse Kräfte verfügen. Bei Marsilius fehlen sie; er spricht nur im Namen der Wissenschaft und der Politik, darum mußte sein Angriff abprallen. Gebrochen konnte die Macht des Irrtums erst werden, als ihm die religiöse Kraft eines neuen Glaubens entgegentrat.

¹) III, 3: Hiis enim comprehensis memoriterque retentis et diligenter custoditis sive servatis salvabitur regnum et quaevis altera quaecumque temperata civilis communitas in esse pacifico seu tranquillo, per quod viventes civiliter adipiscuntur, et sine ipso de necessitate privantur sufficientia vitae mundanae, ad aeternam quoque beatitudinem prave disponuntur.

Anhang

Albertino Mussato: Ad magistrum Marsilium physicum
Paduanum eius inconstantiam arguens¹.

- Una micans Patavae pridem lux credita terrae,
Praedilecti Boni proles bene fausta Matthaei,
3 Vera refert variae nunquid vox improba famae?
Vera refert, quod tu studii de tramite sacri
Lapsus ad infandos hominum te verteris actus?
6 Diceris ecce cavo contactus tempora ferro
Loricam perferre gravem mentoque premente
Suspensos alto vultus attollere caelo.
9 Quidam aiunt tibi quod germanus cingitur ensis,
Quidam aiunt quod tu germano accingeris ensi.
Altera formidat tali, verum altera verbo
12 Pars iocat arridens; sermo est de lite iocosa.
Nunc quoque — ne fas sit vanis insistere nugis —
Dic age, si quaeri pateris, quae causa, quis ullus
15 *Martis*^a amor sacris egit te *cedere*^b coeptis?
Philosophia tibi dederat sublimis in illa
Scibile quidquid erat, necnon iam cesserat haerens
18 Ingenio natura tuo deprensa potenter.
Me, bene si recolis, Paduae dum regna manerent,
Consilii ignarum quamquam de pondere tanti,
21 *Quaesisti*^c, num te leges audire forenses
Maluerim, medicae potiusve^d intendere physi?
Respondi: 'Cor cerno tuum, tua viscera torrent
24 Auri sacra fames et avaro vivere quaestu.
Non hic finis erat studii, charissime, sacri,
Qui te felicem faceret. Te vendere voces
27 Una tuas coget strepitu pulmonis anhelii,
Altera, venales operas ad corporis aegri
Disponens curas, turpes vilescet in artes.
30 Verum sumpta tibi physis virtutis amore,
Ut tu sponte velis eius dignoscere vires
Morbosasque hominum causas illisque mederi,
33 Illa Deo est pariterque homini laudabilis omni.

1) In Ermangelung einer älteren Vorlage, die mir nicht zu Gebote steht, wiederhole ich den Text, wie er bei Graevius (s. oben S. 178, Anm. 2) lautet, mit dessen Konjekturen.

a) 'Martis' ist die zweifellos richtige Konjektur für 'Mentis'. b) Konj. für 'credere'. c) Konj. für 'Quaesiti'. d) Konj. für 'potius'.

- Quantas fundet opes etiam acceptare *neganti*^a
 Prodigia! Non tantas Venetum fert litus arenas.
- 36 Elige te dignam speculatricemque salutis
 Humanae, quae paene deo te conferet ipsi.²
 Tu dulci affatu precibusque illectus amici
- 39 Visus es hoc gratum *fixisse*^b in pectore votum,
 Hauseris ut plenam divini nectaris obbam.
 Tu tecum et pingui patria, suffultus amicis,
- 42 Et patrum et populi dulci digressus amore,
 Commoda cum medicis portas alimonia libris.
 'I bone', tum dixi, 'superûm servande favore,
- 45 Macte tua virtute! Sacris splendoribus esto
 Clara lucerna tuae mundo notissima terrae.
 Pers etenim tecum iamiam speculata repente
- 48 Tangere quae facient apices primordia summos,
 Nomen et aeternae nunquam delebile famae.³
 Carpis iter. Sed proh, sors dira sub omine laevo!
- 51 Calle quidem primo demulsus ab ore Canino¹
 Replesti faciles saevis hortatibus aures.
 Inde repens, Ligures ut non migraveris oras,
- 54 Fama subit, quod te saeva mulcedine captum
Implicuit^c torta saevissima Vipera² cauda.
 Hoc est quod tragico declamat Persius ore³:
- 57 'O hominum curas, o quantum in rebus inane est!'
 Hoc quoque idem est, quod garrit Horatius⁴: 'Amphora coepit
 Institui: currente rota cur urceus exit?'
- 60 Coeptaque depingi 'mulier formosa superne'
 Artifici irascens queritur, cur 'turpiter atrum
 Desinat in piscem'? Quidquam si coeperis, imple,
- 63 *Denique sit, quod vis, simplex dumtaxat et unum*^d.
 Ad varios actus hominum te pervaga postquam
 Transtulit ambitio diverso tramite multa,
- 66 Isque redisque vias, illas circumque pererras.
 Ast ubi conatus non iuxta velle secundos
 Obtulerat fortuna, redis ad vota prioris
- 69 Consilii. Rursus redit in praecordia primus
 Interruptus amor studii, quod mente gerebas.

^a) Konj. für 'roganti'. ^b) Konj. für 'fussisse'. ^c) So möchte ich für 'implevit' vermuten. ^d) Konj. für 'Desine sit quod vis, dum simplex taxat et unum'.

¹) Cangrande della Scala, Herr von Verona 1311—1330.

²) Gemeint ist Matteo Visconti, Herr von Mailand 1311—1322, dessen Wappentier die Schlange war.

³) Satirae I, c. 1: 'O curas hominum' etc.

⁴) Epistolae II, 3, 21 f. 3 f. 23.

- Vadis ad egregium doctorem temporis huius
 72 Teque locas lateri, carptimque volumina physis
 Decurrens, perhibes imo quae sumpseris haustu.
 'Quid quod vita *brevis*^a longae non sufficit arti,
 75 Vafer, *ais*^b, nostro studio repleta bienni?
 Vidi ego qui studii plures a tempore coepti
 Chlamyde sub rubra primo medicantur in anno,
 78 Nunc pullos, nunc ova simul, nunc vascula lactis
 Pro merita mercede sua sibi veste reportant.
 Naturale ferunt homini, si *decidit*^c aeger;
 81 Si valeat, laudat medicum vox credula vulgi.
 Quid locus est studio, possim dum vivere *laute*^d?
 Atque ego, si non sim, dicar reputerve poeta,
 84 Publica neglecto dum praesit opinio vero.
 Forsitan est melius vitae cessisse modernae,
 Pellere Marte viros tectis et vivere raptō,
 87 Quod libet ut liceat, scripta quam vivere lege.
 Credita de summo sit quaeque potentia caelo,
 Iusta nec unius teneant nos vincula papae.
 90 Quid prohibet multos hoc nostro tempore papas
 Concessisse suis fundos et praedia posse?
 Accipiat sibi quisque libens, provisus ut assit.
 93 Nulla fides pietasque viris, qui castra sequuntur.'

- Parce, fides loquitur, multum dilecte sodalis,
 Si tecum his centum lusi sine crimine metris!
 96 Justa quidem semper non evitabilis ulli
 Ludit in humanis divina potentia rebus.
 Auctorem comitatur opus, nec regula fallit.
 99 Fertile tempus habes pulchra florente iuventa,
 Quo te restituas, si te regat insita virtus.

a) Konj. für 'laus'.

b) Konj. für 'ait'.

c) Konj. für 'didicit'.

d) Konj. für 'laude'.

Das lateinische Original von Luthers „Vater-Unser vorwärts und rückwärts“ vom Jahre 1516

Von **Otto Clemen**, Zwickau

Die Handschrift B. 26 der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha charakterisiert Bretschneider CR. I (1834), XCII folgendermaßen:

Cod. Goth. num. 26 in 4 to, antiquissima manu scriptus. Insunt epistolae Lutheri, Spalatini et Melanthonis, quae ante annum 1527 scriptae sunt. Nihil enim habet, quod ad annum posteriorem pertineat. Est fide dignissimus, et videntur omnia descripta esse ex autographis.

Die Hs. ist zuletzt in ausgiebigerer Weise von G. Mentz benutzt worden: ARG. I (1904), S. 197 ff. Nachdem Chr. Schlegel in seiner *Historia vitae Georgii Spalatini* (1693) daraus 61 Briefe Spalatins an Veit Warbeck abgedruckt hatte, fügte Mentz die von Schlegel weggelassenen auf Spalatin und Warbeck sich beziehenden Stücke des Kodex hinzu. Vor Mentz hatte Joh. Bolte für die Einleitung zu seiner Ausgabe „Die schöne Magelone, aus dem Französischen übersetzt von Veit Warbeck 1527“ (1894) diesen — größten — Teil unserer Hs. benutzt. Bolte vermutete XXII⁴, daß die in der Hs. vorliegenden Abschriften von Warbecks Schwiegersohn Paul Luther im Auftrage des Kurfürsten Johann Friedrich besorgt worden wären. Mentz bezweifelt das und bemerkt, daß die Abschriften aber auch nicht von Warbeck herrührten¹. Schade, daß die Frage nach dem Schreiber des wichtigen Kodex und nach seiner Heimat nicht beantwortet werden kann.

Die Hs. enthält auch Briefe von Luther: fol. 2^a Enders I, 244

¹) Trotzdem urteilt Allen, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami* 5 (1924), S. 349 (auch 4, S. 326) von unserer Hs.: Written . . . by the hand of Vitus Warbeck. Die Hs. enthält übrigens fol. 27a auch den Brief des Erasmus an Herzog Georg von Sachsen, Allen 5, S. 125, Nr. 1313.

Nr. 99, fol. 2^b E. 1, 302 Nr. 113, fol. 10^b E. 4, 149 Nr. 666, fol. 14^b E. 4, 275 Nr. 751, fol. 15^b E. 4, 282 Nr. 756, fol. 17^a E. 2, 404 Nr. 307, fol. 18^b E. 4, 233 Nr. 710, fol. 20^a E. 2, 503 Nr. 358, fol. 21^a E. 4, 329 Nr. 786, fol. 21^b E. 4, 324 Nr. 782, fol. 22^a E. 4, 327 Nr. 785, fol. 23^a E. 4, 325 Nr. 783, fol. 24^a E. 4, 210 Nr. 699, fol. 29^a E. 5, 175 Nr. 929, fol. 39^a E. 5, 197 Nr. 949, fol. 39^b E. 5, 199 Nr. 952, fol. 31^a E. 3, 119 Nr. 418, fol. 32^a E. 3, 314 Nr. 497, fol. 33^b E. 3, 304 Nr. 491, fol. 38^a E. 4, 36 Nr. 594, fol. 40^a E. 4, 61 Nr. 612, fol. 42^a E. 4, 56 Nr. 609, fol. 43^a E. 4, 176 Nr. 680, fol. 46^a E. 4, 248 Nr. 721, fol. 49^b E. 4, 246 Nr. 719, fol. 51^a Bedenken vom Gesetz = E. 4, S. 305, fol. 52^a E. 4, 297 Nr. 762, fol. 53^b Bedenken vom Samenfluß = E. 4, S. 255, fol. 54^a E. 4, 354 Nr. 802, fol. 61^b E. 4, 210 Nr. 699 — ich breche ab, teils, weil jetzt lauter Spalatin und Warbeck betreffende Stücke kommen, teils, weil die bisherige Aufzählung genügt, um zwei wichtige Feststellungen zu machen:

1. Der unvergeßliche Paul Flemming bemerkt in einem unserer Hs. vorn eingeklebten Briefe an die Direktion der Gothaer Bibliothek, daß in der Gothaer Hs. B 185 bei dem Briefe Luthers an Heinrich von Büнау E. 2, 404 Nr. 307 am Rande steht: *Ex libro Ms. D. D. Joh. Ernesti Gerhardi P. P. Jenensis p. 29*, bei dem Briefe an Johann Greffendorf E. 2, 503 Nr. 358: . . . p. 35, bei dem Briefe an Jakob Strauß E. 4, 324 Nr. 782: . . . p. 38. Damit ist die Herkunft dieser Stücke aus unserer Hs. bezeugt; denn da stehen die Briefe genau S. 29, 35, 38 der alten Tintenpaginierung. Zum Überfluß lesen wir (was Flemming entgangen ist) auf der Innenseite des Vordereinbanddeckels: *Volumen hoc comparavit sibi ex bibliotheca generosi domini a Krakau Joh. Ernest. Gerhardus D. Jenae A. 1664*. Damals erwarb sie also der 1668 gestorbene Jenaer Theologieprofessor Johann Ernst Gerhard, der Sohn des 1637 gestorbenen Johann Gerhard (ADB. 8, S. 772; RE³ 6, S. 557).

Wie steht's nun aber mit der Gothaer Hs. B 185? Dieser stattliche Quartband enthält die Sammlung von Lutherbriefen, die der Altenburger Generalsuperintendent Johann Christfried Sagittarius († 1689) in den Jahren 1687 und 88 neu zusammengeschrieben hat. Von Sagittarius' Erben kaufte sie Johann Friedrich

Mayer, damals Hauptpastor in Hamburg. 1716 erstand sie der Gothaer Antiquar und Bibliothekar, auch Historiograph Christian Schlegel. Er überwies sie der Gothaer Bibliothek. Sagittarius, der die Altenburger Ausgabe der Werke Luthers geleitet hatte, plante eine Ergänzung und Fortsetzung von Aurifabers Ausgabe der Briefe Luthers; seine in Gotha B 185 vorliegende Sammlung von Lutherbriefen sollte den Grund dazu legen. Aus dieser Sammlung stammt nun wieder ein großer Teil der Abschriften des Hamburger Pastors Johann Christian Wolf, die nach dessen Tode (1739) von Gottfried Schütze 1780 und 81 herausgegeben wurden¹. Daraus sind die Briefe weiter abgedruckt worden. In der Neu-edition der Briefe von und an Luther im Rahmen der WA. wird überall da, wo B 185 auf B 26 zurückgeht, B 185 übergangen und nur B 26 berücksichtigt. Es ist beabsichtigt, den textkritischen Apparat gegenüber Enders zu klären und zu vereinfachen.

2. Die Gothaer Hs. A 451 läuft eine lange Strecke mit B 26 parallel:

Luther an Brück E. 4, 248 Nr. 721 — A 451, 69^a — B 26, 46^a; †Predigt von Bartholomäus Krause in Ölsnitz — A 451, 69^b — B 26, 48^a; L. an Michael v. d. Straßen E. 4, 246 Nr. 719 — A 451, 70^a — B 26, 49^b; Bedenken vom Gesetz E. 4, S. 305 — A 451, 70^b — B 26, 51^a; L. an Albrecht von Mainz E. 4, 297 Nr. 762 — A 451, 70^b — B 26, 52^a; Bedenken vom Samenfluß E. 4, S. 255 — A 451, 71^a — B 26, 53^b; ††Ulrich von Württemberg an Bernhard von Hirschfeld A 451, 71^b — B 26, 53^b.

Auch die Gothaer Hs. A 451 hat hervorragende Bedeutung für die Überlieferung der Briefe von und an Luther und sonstiger Dokumente zur Reformationsgeschichte. Sie enthält einen Teil

¹) Paul Flemming in: Studien zur Reformationsgeschichte und zur Praktischen Theologie, Gustav Kawerau an seinem 70. Geburtstag dargebracht (1917), S. 23 f., G. Kawerau in: Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe (1917), S. 11 f., Th. Wotschke, ARG. 25, S. 271 ff. — 1717 veröffentlichte der Gothaer Theologe Ernst Salomo Cyprian aus unserer Hs. den Brief Veit Warbecks an den Prinzen Johann Friedrich, Köln 22. Okt. 1520 (Nützliche Urkunden zur Erläuterung der ersten Reformationsgeschichte im Anhang zu Wilhelm Ernst Tenzels historischem Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Luthers, 1717, S. 455 ff.; der Brief besser abgedruckt bei Bolte, S. XXV ff.). Cyprian nennt dabei (S. 454) unsere Hs. „ein alt manuscriptum epistolarum, so Spalatinus gesammelt, aber von einer andern Hand geschrieben und auf hiesiger Fürstlichen Bibliothek befindlich ist.“

der Abschriften, die Veit Ludwig von Seckendorf als Grundlage für seinen *Commentarius de Lutheranismus* (das Gesamtwerk erschien 1692 in Folio) anfertigen ließ¹. Aus A 451 ist oft geschöpft worden. In der Neuausgabe von Luthers Briefwechsel wird, wo A 451 auf B 26 zurückgeht, nur die letztere Hs. berücksichtigt.

In A 451 stehen die soeben zusammengestellten Stücke unter der Überschrift (fol. 67^a): „*Excerpta ex epistolis MS. Spalatini*.“ Dementsprechend zitiert Seckendorf im *Commentarius*. So schreibt er lib. I sect. 57 § CLX add. I^a (p. 282): „*Concionator Olsnitiensis Wolffgangus (!) Crusius sacerdos quondam improbabat durissimis verbis, quae Spalatinus in epistolis MS. annotavit, confessiones et absolutiones sacerdotales, ius Pontificium, missas absque communione, et evangelium ab annis mille non recte praedicatum fuisse contendebat.*“ Seckendorfs Quelle ist das in der obigen Zusammenstellung einfach angekreuzte Stück. Und lib. I sect. 63 § CLXXXII additio III (p. 315) erwähnt er ein Urteil Herzog Ulrichs von Württemberg über Luther, enthalten in einem Schreiben jenes an Bernhard von Hirschfeld, das sich „in epistolis MS. Spalatini“ finde. Das ist das in der obigen Synopse doppelt angekreuzte Stück.

Da auf die beiden Stücke in der Neuedition von Luthers Briefwechsel Bezug genommen werden wird, das erstere den Lutherforschern ganz entgangen ist, das letztere nur von G. Bossert flüchtig erwähnt worden ist (Württemberg und Janssen, 1884, S. 20; Württemberg. Reformationsgesch., 1893, S. 327), seien sie hier mitgeteilt:

I.

Nachgeschriben predig ist geschehn am Sontag nach Egidi 1523 von Bartholomeo kraußen zu Olßnitzs.

Du solt nicht niderknien vor dem pfaffen, wen du beichten wilt, auch umb Gotts willen nicht bitten. Er soll dich bitten, den er ist dein diener. (Dazu mit roter Tinte am Rande: Der [Artikel] ist zu frech und nicht recht. Über diesem Artikel von anderer Hand: Stinkt nach Zwingel.)

¹) Kawerau, *Lutherstudien*, S. 15 unten. — Die Abschriften fol. 404 a ff. „aus einem grünen Buch, welches aus der kurfürstlichen Bibliothek zu Dresden communicieret worden“, stammen aus Hs. A 90 der Dresdener Landesbibliothek.

So du nu beichtest, so hastu dem verrether gepeicht, den die pfaffen verschweigen nicks, sie sagens alles. Du solt Gott beichten, der verret dich nicht, wie Dauid gethan, wie dan der psalm Miserere mei, deus, außweyset. (Dazu a. R.: Der ist nicht recht. Darunter von jener anderen Hand: . . . alle verreter.)

Alle bistumb, Thumereyen, kloster, pfarren, altarie sind alle auß der beicht kommen, dauon haben sie iren ursprungk, ist eyttel teuffels gespenst, damit hat man euch ewer blut und schweyß außgesogen. (Dazu a. R.: Der ist zu milde¹, wiewol vils teyls war.)

So du absoluirt bist und steehst auff, ist gleich so vill als hettestu dem Teuffel den ars gewischt. (Dazu a. R.: Der ist nicht recht.)

Hat einer gebeicht, er sey ein ehbrecher oder ehbrecherin, so hat man in nit wollen absolviren, gesaget, es stehe dem bischoff zu, hat iij oder iiij Pfund wachß müssen geben. Ist eyttel erlogen ding, der Bischoff noch official haben solchs nicht zu straffen. Ein ratt soll solchs zu der stat außweysen. (A. R.: Diser ist gutt.)

Das geistlich recht (dazu: das merer teyll) hat der Teuffel erdacht, dan der bapst hat es außgesetzt. Aber das weltlich recht das ist von Gott. (Dazu: on wo es fehlt.)

„Es ist noch nicht gnug, du must noch etliche meß laßen halten.“ Also hat man euch herumb gefuhrt. (A. R.: Leyder alzu war.) Ja ich bin derselben gesellen auch einer gewesen.

Was ist die meß? ein schon rott meß gewandt anziehen, ein vergulden kelch, die blath², oder das schreyen und plerren in der kirchen. thut alles nichts. (A. R.: Ist ja war.)

Des ist die recht meß: so ir iij oder iiij dorbey stehn, soll der pfaff das Sacrament nicht allein vor sich nemen, sondern an andern umbstenden auch mitteilen. (A. R.: Ja, wen sie zuvor Christen sein und ir sach verstecken.) Das were recht meß gehalten. Ich weyß sonst nicht vill von der meß zu reden. (Dazu von jener anderen Hand: Quia non intelligis.) Ich nem es ungemessen³.

Seelmessen, Vigilien zu halten sein eytel eusserliche werck. (A. R.: War, aber nicht reiff.)

Das Euangelium ist in v^c Jaren nie recht geprediget worden, bißher hat Gott ein liecht erweckett. (A. R.: Alzu war.)

Diese Nachschrift einer von Bartholomäus Krause in Ölsnitz i. V. am 6. September 1523 gehaltenen Predigt steht in engstem Zusammenhang mit dem in den beiden Hss. unmittelbar folgenden Briefe Luthers an den Bornaer Geleitsmann Michael von der Straßen vom 16. Oktober (Enders 4, 246, Nr. 719). Luther schreibt

¹) Zu reichlich, zu stark: Grimm, D. Wb. 6, 2203.

²) Platte, Tonsur.

³) Ohne Messe.

da unter Bezugnahme auf die ihm vorgelegten Stellen aus Krauses Predigt: „Dieser Artikel sind viele gut, nämlich der von der erzwungenen Beichte und der Messe bloß ums Geld. . . . Aber diesem Prediger mangelt, daß er zu hoch anhebt, und wirft die alten Schuhe weg, ehe er neue hat . . .; das ist ja nicht fein; er sollte das Volk säuberlich von vorne an in Glauben und Liebe lehren; diese Lehre wäre Zeit genug über ein Jahr, wenn sie zuvor Christum wohl verstünden. Was kommt dabei heraus, daß man das unverständige Volk so geschwinde angreift? . . . Ist derhalben meine Bitte, Ihr wollet dem Schösser zu Ölsnitz sagen, daß er dem Prediger befehle, säuberlich anzufahren und zuerst Christum recht predige, oder lasse sein Schwärmen anstehn und mache sich davon.“

Die Übereinstimmung, die zwischen der hier von Luther geübten Kritik und den Randbemerkungen besteht, macht es sehr wahrscheinlich, daß die Randbemerkungen von Luther sind. Ob die wenigen Randbemerkungen von anderer Hand schon in der Urschrift hinzugekommen und von dem Abschreiber so, daß dabei die Herkunft von anderer Hand sichtbar wurde, übernommen sind, oder ob sie erst zu der Abschrift hinzugekommen sind, steht dahin.

Wahrscheinlich ist Michael von der Straßen der Anregung Luthers, den Schösser von Ölsnitz zum Einschreiten gegen den dortigen Prediger zu bestimmen, nachgekommen, aber entweder stand der Schösser auf der Seite des Predigers und machte daher diesem keine ernstlichen Vorhaltungen, oder Krause suchte Schutz bei Rat und Gemeinde. Auf eine erneute Beschwerde des Bornaer Geleitsmannes schrieb Luther am 4. Dezember an den Rat zu Ölsnitz: es sei ihm Ohren zu gekommen, daß dort ein Prediger sei, der vorwende, das Evangelium zu predigen, aber in Wirklichkeit das Volk dahin führe oder wenigstens ihm nicht wehre, daß sich's unterwinde, mit der Gewalt dazu zu tun; es sei von Christo verboten, daß sich seine Prediger schützen lassen sollten mit menschlicher Hilfe, sondern frei stehn unter Gottes Vertrauen allein (Matth. 5, 39. 10, 23); der Rat solle die Gemeinde von dem Prediger zurückhalten und diesen isolieren; wenn er sich nicht lenken lasse, „müssen wir mit Beten Gottes Hand an-

rufen, was ihm denn gar schwer fallen würde zu tragen“ (Hebr. 10, 31). Deutlicher schrieb Luther am 5. Dezember an Michael von der Straßen: er rate, daß der Kurfürst Gewalt gebrauche und den Prediger entweder vertreibe oder zwingt, solch ungeschickt Ding dem Volke wieder auszureden und zu widerrufen. „Laßt einen oder sechs beim Halse nehmen und ins Loch werfen, so wird der Teufel sich anders stellen!“ (Enders 4, 263 f. Nr. 737 f. Erl. A. 53, 222 f. Nr. 90 f.). Wahrscheinlich ist Krause auch alsbald von der Bildfläche verschwunden. Bei der Visitation im Jahre 1529 erscheinen als Pfarrer in Ölsnitz Jodokus Engelschall, und als Prediger M. Wolfgang Ochsenheuter, als Kaplan Andreas Müller, als Vikar Kaspar Roth¹.

II.

Ulrich von Gottes Gnaden Herzog zu Wirtenberg etc. Unsern gruß zuvor, Lieber besonder, aus alter kundschaft, so wir zu dir tragen, schicken wir dir hiermit im druck einer schrift (!), so wir an gemein Stende des reichs itzo Nurnberg versamlet, gethan. Nachdem wir dan doctor Martinus Luther für einen warhafftigen Christlichen lehrer des heyiligen Euangeliums horen rumen, auch selbs dafür halten, ist unser gnedig beger, wollest im solcher abdruck einen von unsern wegen uberantworten und im zu noch weiter und warer erleuchtung zu heyl und trost gantzer Christenheit gnad von Gott wunschen. Dir gnedigen willen zu erzeigen sein wir geneigt. Dat. Mumpelgarten Sambstags nach Sebastiani anno etc. xxiiij.

An Bernhart von Hirschfeld.

Wir entnehmen diesem Briefe vom 23. Januar 1524, daß Herzog Ulrich von Württemberg dem Rate Friedrichs des Weisen Bernhard von Hirschfeld² mehrere Exemplare seines vom 16. Januar datierten Schreibens an die Reichsstände in Nürnberg³ übersandte, deren eines er an Luther weitergeben sollte.

1) Kreyßig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreich Sachsen (1898), S. 467 f. Beiträge z. sächs. Kg. 15, S. 11.

2) Vgl. über ihn Nikolaus Müller, Die Wittenberger Bewegung 1520 und 1522, 2. Aufl. (Leipzig 1911), S. 381 ff.

3) Vgl. Panzer, Annalen Nr. 2508, Weller, Repertorium typographicum Nr. 3199, 1. Suppl. Nr. 321.

Wohl das wertvollste Stück in unserem Kodex aber ist das folgende:

Oratio dominica enarratore F. M. Eleutherio Aureliano
MDXVI.

Oratio dominica dicitur et oratur duplici via, recta et versa.
Recta via:

Est a principio ad finem ordinata^a ex invicem petitionibus singulis ad istum modum:

Primum et maximum est omnium sanctificatio nominis dei^b, quod cum perfectum fuerit, omnia consummata sunt. Sed plene sanctificari non potest, nisi ista vita (quae sine peccato, id est nominis divini irreverentia non agitur) finita regnum dei adveniat. Ideo, ne regnum dei propter nos ipsos cupiamus, primo praemittitur sanctificatio nominis dei, ut sic salvari petamus et regnum dei venire, non, ut nobis bene sit, sed ut nomen et gloria domini magnificetur; ad cuius magnificationem statim se ipso sequitur, quod nobis bene sit. Verum nec regnum dei advenire potest, nisi fiat voluntas dei. Hoc autem est, ut sanctificemur a peccatis et mortificemus vitia nostra per crucem^c Christi et mortem etc. Ideo hoc in ista vita petitur et agitur. Sed dum sic dei voluntatem facere studemus laborando contra peccatum, egemus adiutorio quodam speciali, quod est verbum dei et sacramentum Christi. Verbum enim dei panis noster est quotidianus, quo pascitur spiritus et mortificatur caro, licet et corporalis panis iuxta possit intelligi.

Sed quia sic laborando in vita et verbo non sumus sine peccato atque, etiam si dimissa sunt peccata coram deo, non hoc nos scimus, ideo petimus fiduciam conscientiae, qua nobis dimissa peccata esse securi et certi simus et sic laeto corde dei voluntatem faciamus et verbo operemur. Hac autem obtenta necesse est, ut et perseveranter teneatur, quia tentationibus variis impugnemur. Ideo propter dei voluntatem in his versati nondum petimus ab eis liberari, sed conservari et non induci in eas. Tandem quando sic omnia, quae dei sunt, quaesivimus ac etiam in omnibus ipsis non nisi quae dei sunt fecimus, iam ordinate

^a) Hs. ordinatus.

^b) dei fehlt Hs.

^c) Hs. carnem.

licet et pro nobis esse sollicitos et peti novissime a malo liberari, ut sic deum^d primum, nos novissimos ponamus, nos humiliemus et deum exaltemus, ut mereamur in deo fieri primi et exaltati.

Perversa via est:

A fine orationis incipere, quo modo orant, qui tantum ore orant sine corde. Hi posthabita gloria dei suam potius gloriam quaerunt et nomen in se ipso. Omnium primo a malo volunt liberi esse, ut sic in bonis tantum vivant et placeant sibi. Quod si multum proficiunt, etiam cupiunt non induci in tentationem, sed volunt, ut sine malo sint, nihil solliciti, an dei sit voluntas vel non. Sic similiter peccata remitti postea vel nunquam petunt, multo minus panem, voluntatem, regnum, gloriam petunt nisi a longissimo, ante omnia suam gloriam, regnum, voluntatem optantes. Ideo notandum est, quod^e in tribus primis petitionibus hoc pronomen „tuum, tua, tuum“, in posterioribus „nostrum, nostra, nobis, nos, nostris“, ponitur, ut dei primo, deinde tantum nostra, nec tamen ipsa nostra nisi in iis et cum iis, quae dei sunt, petamus. Amen.

Inhaltlich unbekannt ist diese Vaterunser-Auslegung Luthers nicht. Sie erschien deutsch in doppelter Form: einmal als Anhang zu Nachdrucken Sylvan Otmars in Augsburg vom 24. Januar 1519 und 13. Heumond 1520 von Luthers „Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien“ (WA. 2, S. 78 KLM) und zu Nachdrucken Otmars von Mitte 1519 von Luthers „Sermon von dem Gebet und Prozession in der Kreuzwoche“ (WA. 2, S. 173 EF); diese „kurze und gute Auslegung des heiligen Vater-Unsers für sich und hinter sich“ ist nach dem zuerst genannten Otmarschen Nachdruck WA. 6, S. 21 f. wiedergegeben — und zum andern in „Etliche christliche Gebete und Unterweisungen“, die Spalatin für seinen Bruder zusammengestellt hat (Erfurt, Matthes Maler 1522); diese Übersetzung ist WA. 10², S. 498 f. abgedruckt. In unserer Hs. hat sich das lateinische Original erhalten. Das Entstehungsjahr 1516 anzuzweifeln liegt kein Grund vor. Der Name Eleutherius¹ für Luther spricht mehr dafür als dagegen.

d) deo Hs.

e) quo Hs.

1) Vgl. Köstlin-Kawerau I, S. 166; P. Kalkoff, Zu Luthers römischem Prozeß (1913), S. 58; ders., Erasmus, Luther und Friedrich der Weise (1919), S. 23 f.

Denn wenn sich Luther auch erst unter einem Brief an Spalatin vor 11. November 1517 (Enders I, S. 122) so nennt, so nennt sich Luther doch nur so bis in den Sommer 1518 hinein. Dabei beachten wir, daß es ein Brief an Spalatin ist, in dem Luther erstmalig sich so nennt, und daß er auch weiterhin nur Spalatin (und Johann Lang) gegenüber diese Selbstbezeichnung gebraucht. Nehmen wir hinzu, daß Aurelianus = Augustianus zum ersten Male in Luthers Briefwechsel in der Adresse eines Briefes Spalatins an Joh. Lang von Ende 1513 (Enders I, S. 11) begegnet, so empfiehlt sich die Annahme, daß die Überschrift von Spalatin herrührt und daß die Abschrift in der Gothaer Hs. nach der eigenhändigen Niederschrift Luthers, die Spalatin besaß und „rubriziert“ hatte, angefertigt worden ist. 1522 hat Spalatin eine (etwas kürzende) Übersetzung veröffentlicht. Offenbar wußte er nichts davon, daß eine andere deutsche Übersetzung schon 1519 in Augsburg erschienen war. Vielleicht hatte hier Ökolampad seine Hand im Spiele, der eine Abschrift des lateinischen Textes von Wittenberg erhalten haben könnte. —

In der von Spalatin aufbewahrten „Oratio dominica enarratore Fratre Eleutherio Aureliano“ vom Jahre 1516 haben wir also die älteste Vaterunser-Auslegung des Reformators. Die älteste und die kürzeste und zugleich die herrlichste. Von Christoph Blumhardt d. J. wird berichtet, daß er öfters vom Vaterunser nur die drei ersten Bitten gesprochen habe. „Das charakterisiert sein Beten. Er war ganz orientiert an dem dreifachen: „Dein ... dein ... dein ...“ dieser drei ersten Bitten. Hier wurde nicht gebettelt, hier wurde im Ernste Gott gesucht, Gott gelobt und gepriesen, mit einem Worte: hier wurde angebetet, wenn und so oft gebetet wurde. Hier war das Gebet niemals Mittel zu einem Zweck, es wurde nicht drängerisch nach sogenannten Erhörungen ausgeschaut.“¹ — So hat's Luther gemeint!

¹) Eduard Thurneysen, Christoph Blumhardt (1926), S. 95 f.

Franz Lambert von Avignon und das Verfassungsideal der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526

Von Privatdozent Pfarrer Lic. **Maurer**, Michelbach-Marburg

Kirche des Glaubens und der freien, geistgetragenen evangelischen Verkündigung und Kirche der statutarisch gebundenen Rechtsordnung — das Verhältnis dieser beiden einander widerstrebenden und doch einander stützenden Größen ist für Luther kein Problem gewesen. Das „Prinzip der reinen Geistigkeit und Innerlichkeit aller Religion“ bedeutet für ihn keine Verneinung jeglicher kirchlichen Rechtsordnung. Freilich arbeitet er in Beziehung auf die Kirche mit einer eigentümlichen Rechtsanschauung. Recht ist ihm hier Erziehungsmittel zum Evangelium, ein Mittel, dessen Anwendung aus der vom Evangelium geweckten Liebesgesinnung entspringt. Darin liegt zweierlei: 1. Die Form dieser kirchlichen Organisation ist für den Glauben gleichgültig, ist bestimmt allein durch die wechselnde Situation derer, denen sie zugute kommt; 2. ihre Existenz aber ist um der Liebe willen notwendig. Das erste gibt Luther — leider nicht dem Lutherum — die Elastizität der Anpassung an jede mögliche geschichtliche Lage und macht es unmöglich, von einer spezifisch lutherischen Verfassung zu reden. Das zweite bildet die unumgängliche Norm für jede Kirchenverfassung und unterscheidet sie zugleich prinzipiell von der Straf- und Zwangsgewalt des Staates.

Die Frage, die nunmehr an alle auf dem Boden der lutherischen Reformation entstandenen kirchlichen Verfassungsordnungen zu stellen ist, ist die, ob jene beiden Gedanken sich in ihnen rein erhalten haben, bzw. welche geistesgeschichtlichen Kräfte ihre Entfaltung gehemmt haben. Wir stellen diese Frage an die Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 und suchen zugleich auf dem Wege historischen Vergleichs — vor allem mit Luther — unsere obigen Thesen zu erhärten.

Um ihrer Verfassungsbestimmungen willen hat jene einige Wochen nach dem Homberger Tag fertiggestellte Reformationsordnung¹ immer wieder das Interesse der Geschichtsforscher wie der Männer der Kirche auf sich gezogen. Für die breitere Öffentlichkeit trat sie zuerst in ein helleres Licht, als die kirchlichen Reformfreunde nach der Julirevolution von 1830 für Kurhessen eine Presbyterial- und Synodalverfassung angeblich nach ihrem Vorbild erstrebten². Eine solche direkte Gegenwartsbeziehung machte freilich ihr eigentliches geschichtliches Verständnis unmöglich; so ward sie im 19. Jahrhundert in Lob oder in Tadel ein Zankapfel der miteinander hadernden kirchlichen Parteien in Hessen. Mit dem kirchenpolitischen verband sich der konfessionelle Gegensatz: man stritt um die Frage, ob ihr Verfassungsideal nicht ein Präjudiz für den reformierten Grundcharakter der hessischen Kirche bedeute. Auch in der wissenschaftlichen Forschung hatte die Ordnung eine rechte Leidensgeschichte durchzumachen. Für die Frage nach den Reformatoren vor der Reformation und für die Frage, ob Luthers dritte Weise eines evangelischen Gottesdienstes nach der Vorrede zur Deutschen Messe der Verwirklichung fähig sei, mußte sie das Musterbeispiel abgeben. 1837 stellte sie der damals berühmte hessische Kirchenrechtslehrer Wilhelm Bickell³ als Zwischenglied in einen großen Zusammenhang zwischen die Verfassung der Waldensergemeinden und die des Calvinismus. Max Goebel⁴ folgte ihm in dieser Anschauung, sah aber in ihr zugleich (!) eine Wirkung und eine Verwirklichung von Luthers 1526 in der Vorrede zur Deutschen Messe ausgesprochenen Gedanken; dieselbe doppelte Wurzel gab ihr Aemil Ludwig Richter⁵. Albrecht Ritschl bewies, indem er sie in den Zusammenhang franziskanischer Traditionen rückte, an ihr das Eindringen mittelalterlich-katholischer Elemente in die reformierte

¹) Vgl. F. Küch, Landgraf Philipp und die Einführung der Reformation in Hessen = Zeitschrift des Vereins für hess. Gesch. und Landeskunde, N. F. 28, Kassel 1904.

²) Nähere Einzelheiten darüber bringt meine demnächst erscheinende Schrift „Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur kurhessischen Kirchen- und Geistesgeschichte. 1800—1850.“

³) Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde I, Kassel 1837.

⁴) Kirchliche Vierteljahrsschrift, Berlin 1845.

⁵) Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I, S. 56. Leipzig 1871.

Kirche ¹. Rieker ² dagegen sah in ihr die verzerrte Form von Luthers dritter Weise evangelischen Gottesdienstes und machte an ihr deutlich, daß Luther jene Form in der Deutschen Messe nicht ernst gemeint haben könnte. Dagegen behauptete Walther Köhler ³, daß Luthers Kirchenbegriff durch jenen separierten Gottesdienst seine Krönung erfahre, und stellte somit die Reformatio als ein genuines Erzeugnis lutherischen Geistes hin. Glücklicher war er in der Widerlegung eines auf unzulänglicher Grundlage errichteten und mit gänzlich unzureichenden Mitteln durchgeführten Versuchs von Julius Friedrich, auf literarkritischem Wege eine lambertische und eine philippinisch-lutherische Quellen-schrift herauszuschälen ⁴.

Den richtigen Weg zum Verständnis der Reformatio hat schon Walther Köhler angegeben, wenn er gelegentlich ⁵ fordert, man müsse ihre Verfassungsbestimmungen auf dem Hintergrunde der übrigen Schriften Lamberts betrachten ⁶. Damit wird die Verfasserfrage, die Friedrich mit Recht aufgeworfen hat, endgültig dadurch erledigt werden können, daß sich die Grundgedanken der Reformatio in den übrigen Schriften Lamberts wiederfinden — auf formale Berührungen, vor allem mit den Paradoxen, ist längst, vor allem von Conrad und neuerdings von Bernhard Beß ⁷, hingewiesen worden —, und es wird der entscheidende Anteil, den er an ihrer Abfassung in allen ihren Einzelheiten genommen

¹) Prolegomena zu einer Geschichte des Pietismus = Ztsch. für Kirchengesch. II, 1878, und Geschichte des Pietismus I, S. 84.

²) Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, Leipzig 1895, S. 75 ff.

³) Die Entstehung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526. Eine kritische Auseinandersetzung mit Julius Friedrich = Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, 3. Folge, XVI, Tübingen 1906.

⁴) Julius Friedrich, Die Entstehung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526. Gießen 1905. — Schon Walther Köhler hat nachgewiesen (a. a. O., S. 223 ff.), daß die Relation des Kanzlers Vigelius von 1629 keine äußere Stütze für Friedrichs Quellenscheidung abgeben kann: auf dem Wege innerer Kritik konnte Fr. zu keinem Ergebnis kommen, da ihm eine geschichtlich begründete Anschauung sowohl von Luthers als auch von Lamberts Lehre von der Kirche fehlt.

⁵) A. a. O., S. 211.

⁶) Die sonst sorgfältig gearbeitete Dissertation von Gustav Conrad (Die Reformationsordnung für die Gemeinden Hessens von 1526 nach Inhalt und Quellen. Halle a. S. 1897) leidet daran, daß sie von einer ins Einzelne gehenden Benutzung des Schrifttums Lamberts fast ganz absieht.

⁷) Von Büchern und Bibliotheken. Festschrift für Ernst Kuhnert, Berlin 1928, S. 56 ff.

hat, außer Frage gestellt. Zugleich aber wird es erst bei der Kenntnis des Hintergrundes, den die Verfassungsbestimmungen der Reformatio in den übrigen theologischen Schriften Lamberts finden, möglich, ihren geistesgeschichtlichen Ort zu bestimmen.

Damit sind wir aber für das geschichtliche Verständnis der Reformatio auf das Verständnis des theologischen Entwicklungsganges Lamberts angewiesen. Die Geistesmächte, die auf ihn eingewirkt haben, müssen in ihrer Abzweckung auf die Ausgestaltung des kirchlichen Gemeinschaftslebens mit den Äußerungen Lamberts hierüber verglichen werden, nicht um ihn durch ein äußerliches Abhängigkeitsverhältnis einseitig festzulegen, sondern um aus der Weise, wie er diese Anregungen aufnimmt und verarbeitet, seine Eigenart zu erkennen. Die Möglichkeit solcher Beeinflussung ist an Hand seines Lebensganges, soweit er offen im Lichte der Geschichte liegt, gegeben: a) durch den franziskanischen Gedankenkreis, b) den Humanismus, c) Luther und die Wittenberger Reformation, d) Butzer und die Straßburger Reformation; daneben wäre noch zu untersuchen, ob sektiererhafte Einwirkungen aus dem Spätmittelalter für ihn wahrscheinlicherweise anzunehmen sind.

Als radikaler Franziskaner ist Lambert zuerst in Frankreich aufgetreten, als solcher muß er also zunächst verstanden werden. Von dem Stifter seines Ordens hat er auch nach seinem Anschluß an die reformatorische Bewegung nur mit den Ausdrücken größter Verehrung gesprochen. Der Heilige hatte von Gott den Auftrag erhalten, nach der Richtschnur des Evangeliums zu leben¹; an dem göttlichen Wort hatte er mit Eifer und Ehrfurcht zeit lebens festgehalten; daß er seine Ordensregel nicht allein auf dieses Wort stützte, sondern sie dem Urteil des antichristlichen Papstes unterwarf, war sein Verderben². Lambert sieht also auch weiterhin in der rechtverstandenen Ordensregel den authentischen Ausdruck des von Franziskus verkündigten Evangeliums. Von diesem Evangeliumsverständnis aus hat er unter vielen Anfeindungen innerhalb seines Ordens gegen Lauheit und Mißbräuche geeifert,

¹) *Euangelici in Minoritarum Regulam Commentarij, quibus palam fit, quia tam de illa quam de alijs Monachorum Regulis et constitutionibus sentiendum sit* (1523), cap. I. (Im Folgenden abgekürzt Min. Reg.)

²) Min. Reg., cap. II.

und als seine Reformtätigkeit erfolglos blieb, zu dem noch strengeren Karthäuserorden übertreten wollen¹. Immerhin ist er als strenger Verfechter der striktesten Observanz in seiner Gemeinschaft zu einem gewissen Ansehen gekommen; seine Stellung als Apostolischer Prediger und seine Sendung an den Generalvikar seiner Ordensfamilie sind der Beweis dafür². Seine Predigtaufgabe begründete seinen Biblizismus. Fortlaufendes Bibelstudium zum Zwecke der franziskanischen Erbauungspredigt beschäftigt ihn etwa seit dem Jahre 1510. Aus den hierbei gemachten Arbeiten wird uns seine spätere Fruchtbarkeit an exegetischen Schriften und Vorlesungen verständlich³; für seinen Apokalypsenkommentar hat er es selbst bezeugt, daß er aus öfters wiederholten Reihenpredigten, die er vor seinem Übertritt in Frankreich gehalten hatte, entstanden sei⁴. Schon F. St. Stieve hat in seiner Dissertation⁵ darauf hingewiesen, daß die übliche Ansicht, Lamberts „Bekehrung“ zur Reformation sei noch in Frankreich erfolgt, unhaltbar ist. Der Mann, der eben noch einen offiziellen Auftrag in Ordensangelegenheiten bekommen hatte, der an dem Hofe des Bischofs von Lausanne gefeiert und von dort empfohlen wurde, der dann Zwingli gegenüber die Fürbitte der Heiligen verteidigte⁶, war in seinem Herzen noch Katholik, wurde auch von seinen Vorgesetzten noch als zuverlässig angesehen. Wohl aber war dem franziskanischen Bibeltheologen die neue biblische

1) Vgl. Joh. Wilhelm Baum, Franz Lambert von Avignon, Straßburg und Paris 1840, S. 16. — Diese Biographie ist, obwohl heute völlig veraltet, immer noch die beste Veröffentlichung über Lambert in deutscher Sprache. Neben ihr hat F. W. Hassenkamp, Franciscus Lambert von Avignon (= Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche IX. Suppl. Theil, Elberfeld 1861) nur in wenigen Punkten selbständige Bedeutung.

2) Baum a. a. O., S. 11 und 20.

3) Vgl. den Brief an Spalatin vom 28. Mai 1523. Herminjard, Correspondance des Reformateurs I, S. 131 f.

4) Vgl. seine an Landgraf Philipp gerichtete Widmung der Exegeseos Francisci Lamberti Auenionensis in Sanctam Diui Joannis Apocalypsin Libri VII (Marburg 1528).

5) De Francisco Lamberto Auenionensi (Breslau 1867). Diese Darstellung ist über die Entwicklung Lamberts im ganzen zuverlässig, ihrem Urteil über Lambert kann man nicht zustimmen; vgl. Conrad a. a. O., S. 21 ff.

6) Die Annahme, daß Zwingli die Wendung bei Lambert durch diese Disputation herbeigeführt habe, geht auf Bullingers Reformationsgeschichte (hrsg. von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli, Frauenfeld 1838, S. 76 f.) zurück; Abraham Skultetus übernimmt sie, durch Nachrichten aus Luthers Briefwechsel ergänzt, in seine Annalen, und seitdem bleibt sie ein Stück reformierter Geschichtstradition.

Wissenschaft, die der Humanismus pflegte, in den Weg getreten; es ist nicht anzunehmen, daß er Luthers Schriften, die er in derselben Zeit las, von der humanistischen Bewegung zu trennen vermocht hätte. So läßt er sich dann von dem Lausanner Fürstbischof Empfehlungsschreiben an die Hauptorte der neuen wissenschaftlichen Bewegung in der Schweiz mitgeben und hält sich geflissentlich an seine vom Humanismus bestimmten Ordensbrüder, den Lesemeister Sebastian Meyer in Bern und den Guardian des Baseler Franziskanerklosters Pellikan. Hier in Basel muß der entscheidende Umschwung erfolgt sein, denn von hier aus reist Lambert unter falschem Namen und unter Ablegung der Kutte über Eisenach nach Wittenberg¹. Es ist die Frage, welche inneren Beweggründe für diesen Bruch mit der Vergangenheit für Lambert maßgebend gewesen sind und ob er dadurch aufgehört hat, der radikale Franziskaner zu sein.

Es muß dazu vorerst klargestellt werden, ob der Verkehr mit seinen humanistischen Ordensgenossen auf eigene humanistische Neigungen Lamberts schließen läßt. Die Frage läßt sich mit einem glatten „Nein“ beantworten. Die Zeitgenossen haben jede tiefere humanistische Bildung bei Lambert vermißt, und die unglückliche Stellung, die er ihnen gegenüber zeitlebens eingenommen hat, hängt mit diesem Mangel zusammen. Luther hatte zu seiner wissenschaftlichen Befähigung von Anfang an kein Zutrauen gehabt²; Melancthon hält ihn nur für „mediocriter eruditus in rebus sacris“³. So haben ihn denn die Wittenberger ohne Empfehlungsschreiben fortziehen lassen⁴, und in dem Kreis der Straßburger und französischen Reformatoren hat man nicht günstig über seine Gelehrsamkeit und seine kirchliche Wirksamkeit geurteilt; *stolidum illud caput* nennt Pierre Toussain in seinen Briefen an Farel

1) Vgl. Stieve a. a. O., S. 27 und Luthers Brief an Spalatin am 22. Jan. 1523, Enders IV, S. 65 ff. — Daß die „Bekehrung“ Lamberts eine allmähliche innere Wandlung darstellt, erhärtet aus dem Amos-Komm., S. 74 a, wo er den Gedanken ausführt, daß auch Erwählte irren können: *Ego pro re persuasissimo habeo, nullum unquam electorum fuisse, qui pleno corde adquisierit mendacis Antichristi. Et fateor olim me in eisdem semper fuisse dubium, quantumlibet de ipsis tractarim, docuerim ac scripserim, sed per ignorantiam aberravi, donec mei fuit misertus Dominus, et sensim agnovi lucem veritatis suae errorumque tenebrae abierunt.*

2) „Er wird nicht lange hie bleiben, acht ich wohl, denn er seins Gleichen oder Meister hie wohl finden wird.“ An Spalatin 22. Jan. 1523 a. a. O.

3) An Spalatin 1. März 1523, CR. I, S. 606.

4) Butzer an Zwingli am 29. Jan. 1526. Zw. opp. VII, S. 466.

ihn mit Vorliebe¹. Und auch späterhin in Marburg ist Lambert von einem großen Teil seiner humanistischen Kollegen an der Universität seiner wissenschaftlichen Grundeinstellung wegen abgelehnt worden².

Denn hierin hat Lambert seinen Gegensatz gegen den Humanismus unverblümt ausgesprochen. Zwar ist er von ihm nicht unberührt. Etwas Griechisch und Hebräisch hat er neben seinem nicht gerade klassischen Latein³ wohl verstanden; mit Stolz geht er in seinen alttestamentlichen Kommentaren von der Vulgata auf den hebräischen Urtext zurück⁴. Gelegentlich erwähnt er die Auslegung des Erasmus⁵, weiß auch, daß die Geschichte von der Ehebrecherin in Joh. 8 später hinzugefügt sein könnte⁶. Aber diese gelegentlichen Entlehnungen aus der neuen Bibelwissenschaft besagen nichts Wesentliches. Im Grunde steht Lambert zu ihr in einem sich im Laufe der Jahre verschärfenden Gegensatz, den er in seinem Traktat *de prophetia, litera et spiritu* am deutlichsten ausspricht. Wissenschaft hat keinen selbständigen Wert, sondern nur soweit sie Gotteserkenntnis fördert: „Das muß notwendigerweise das Ziel aller deiner humanen Studien sein, Gott zu erkennen und zu sehen, wie wunderbar er ist in seinen Werken, und darauf zu achten, daß du alles, was du dem Widersprechendes bei ihnen findest, wie Schlangengift verabscheust.“⁷ Man könnte ihn damit immer noch verstehen als den Vertreter eines konsequenten biblischen Humanismus, der alle sonstige wissenschaftliche Er-

¹) Vgl. Herminjard a. a. O. I, S. 284. 366 ff. 383.

²) Hermelink in: H. Hermelink-S. A. Kaehler, Die Philipps-Universität zu Marburg 1527—1927, S. 122 und Anm. 109.

³) Vgl. *Tractatus de prophetia, litera et spiritu ad veram in omni scibili cognitionem et praxin utilissimus*. (Im Original Straßburg 1526; benutzt ist ein Quedlinburger Nachdruck von 1666) II, cap. VII: *Et ego, qui haec scripsi, linguas volo et amo, et vellem omnes loqui linguis si fieri posset, nec ullum a linguarum studio cohibui unquam*.

⁴) Vgl. etwa den Prolog zu: *In cantica canticorum Salomonis*, Straßburg 1524.

⁵) Zu Eph. 5: *Commentariorum Francisci Lamberti Auenionensis Theologi. De Sacro Coniugio et adversus pollutissimum Regni perditionis caelibatum Liber in LXXIX Positiones divinis, quibus quicquid ad Matrimonium spectat complexus est*. Straßburg 1524, p. 3a.

⁶) De sacro conj. 72b: *Forsan impostor spiritus, ut liberam faceret scortationem et adulteria, id confinxit*.

⁷) De prophetia I, cap. VIII: *Id tibi curandum est, ut omnium humanorum studiorum finis sit nosse Deum et videre, quam sit mirabilis in operibus suis, et quod, quidquid in eis reperies, quod non ad id faciat, quasi venenum aspidum abomineris ...*

kenntnis theologischen Zielen dienstbar machte. Aber seine Stellung zur Antike ist zu ablehnend, als daß man ihn dieser die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts bestimmenden humanistischen Richtung etwa als Vorläufer zuweisen könnte. In keiner Weise steht ihm das Altertum — weder das profane, noch das kirchliche — in dem verklärten Lichte eines Ideals. Aus ihm spricht vielmehr die Ängstlichkeit des mittelalterlichen Menschen, der die Beschäftigung mit den Heiden Aristoteles, Averroes und Vergil — wie unhumanistisch ist schon diese Zusammenstellung! — als glaubensgefährlich betrachtet, und die Beschränktheit des Mönches, der sich durch die profanen Studien zu beschmutzen glaubt. Aber auch von seinem neugewonnenen reformatorischen Standpunkt aus verurteilt er das humanistische Treiben und stellt die scholastischen iustitii neben die neumodischen linguarii; der einfältige Laie, der die Bibel in seiner Volkssprache unter Leitung des Heiligen Geistes liest, steht ihm höher als der Schriftgelehrte, der das Verständnis der Bibel an die Kenntnis der alten Sprachen bindet. Nicht ohne Grund beklagt er sich über die aristokratische superbia der humanistischen Schulmeister und sieht die Gefahr einer neuen philologischen Scholastik heraufziehen. Aus alledem ergibt sich, daß der Biblizismus Lamberts kein humanistisches Gepräge trägt.

Dagegen ist durch die Beziehung zu Luther Lamberts Theologie inhaltlich gründlich verändert worden. Der biblizistische Rahmen freilich bleibt, die Auffassung des Bibels als einer verpflichtenden Glaubensnorm hat Lambert nicht mit der Franziskanerkutte abgelegt. Ausdrücklich lehnt er es ab, Qualitätsunterschiede zwischen den einzelnen Teilen der Bibel zu machen und dadurch die Autorität des Ganzen zu mindern; auch den Apokryphen billigt er denselben Geist wie den übrigen Büchern ¹ zu. Aber in diesen Rahmen hat er nun die Hauptstücke der lutherischen Lehre eingefügt, die Lehre von Sünde und Gnade, von dem Gesetz und den guten Werken, vom Wert der Mönchsgelübde und dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Er ist der festen Überzeugung, durch die Vermittlung Luthers zu einem

¹) De prophetia III, cap. XI.

besseren Schriftverständnis gekommen zu sein. So weiß er sich als Bibeltheologe selbständig, aber von menschlichen Autoritäten beruft er sich allein auf Luther. Ihn sieht er an als Gottes Apostel¹, als den besonderen Diener des Allerhöchsten, der die Ruinen des zerstörten Jerusalem wieder aufrichten soll². Luther ist ihm der Engel der Versiegelung von Apostelg. 7, der freilich sein Werk als der erste von vielen Mitarbeitern ausführt³. Und wenn er auch den Namen Lutheraner für sich und seine Gesinnungsgenossen ablehnt, so verehrt er doch Gottes Geist, der durch Luther geredet hat, und läßt sich den Dienst gefallen, den dieser in Gottes Auftrag ausübt⁴. Trotz gelegentlicher Trübungen, die durch Lamberts von den Wittenbergern mißbilligte Abreise nach Metz und Straßburg hervorgerufen waren⁵, ist das Respektsverhältnis, in das Lambert dem sächsischen Reformator gegenüber von Anfang an eingetreten war, vor der Abfassung der Reformatio nicht für einen Augenblick zerstört worden. Mitten im Abendmahlsstreit hat er in Straßburg treu auf Luthers Seite gestanden, zum Mißvergnügen der Straßburger und zum Entsetzen ihrer zwinglischen Freunde⁶.

Aus diesem Schülerverhältnis Lamberts Luther gegenüber ist zu schließen, daß auch für seine Gedanken über die Kirchenverfassung Luthers Anschauungen die stärkste Berücksichtigung verdienen. Daneben kommen selbstverständlich auch Butzersche

¹ In primum duodecim prophetarum, nempe Oseam, Francisci Lamberti Auenionensis Commentarij. Straßburg 1525; Vorrede an den Kurfürsten Friedrich den Weisen.

² Francisci Lamberti Auenionensis Commentarij in quatuor ultimos Prophetas, nempe Sophoniam, Aggeum, Zachariam et Malachiam. Straßburg 1526, p. 51a.

³ Vgl. auch Farrago omnium fere rerum theologicarum (s. l. et a., Straßburg 1525), p. 5a: *Non docuit me Lutherus, quae dei munere in sacris literis agnoui, neque etiam scripta eius. Tametsi Lutherum noui et fateor non parum profecisse consuetudine eius. Scio eum esse Apostolum et Angelum Dei, videlicet ab eo missum. Nam impossibile est, illum nisi a Deo missum, scripsisse quae scripsit, nempe eloquia ueritatis. Et sicut non est damnandum quod Paulus scripsit quod homo fuerit, sic nec quia homo est Lutherus, reiicienda sunt scripta eius. Nimirum non Lutherus, sed Deus in Luthero locutus est et scripsit.*

⁴ Quae Fran. Lambertus Auenionensis / apud sanctam Hessorum Synodum Hombergi congregatam / pro Ecclesiarum reformatione Dei verbo disputanda et deseruienda proposuit. Erfurt 1527 (abgekürzt zit. Paradoxa), p. 13b.

⁵ Lambert redet davon in leicht verschleierter Form Cantica, p. 13b.

⁶ Vgl. die oben S. 214, Anm. 1 angegebenen Briefstellen. — Über die gut lutherische Abendmahlslehre der Reformatio vgl. Walther Köhler in Mitteilungen des Oberhess. Geschichtsvereins, N. F., Bd. X. Gießen 1901.

Einflüsse in Betracht — Lambert hat nicht umsonst zwei entscheidende Jahre in Straßburg verlebt —, aber sie sind doch nicht so stark, wie gemeinhin angenommen wird. In seinen Schriften hatte Lambert keinen besonderen Anlaß, sich auf die Autorität des Straßburger Reformators zu berufen, die ohnehin damals kaum mehr als lokale Gültigkeit hatte. Vielleicht hängt indessen auch die Nichterwähnung seines Namens mit der Entfremdung zusammen, die zwischen beiden bestand und die erst im Zusammenhang mit dem Marburger Religionsgespräch behoben erscheint. Von seinen franziskanischen und lutherischen Voraussetzungen aus hat Lambert relativ selbständig die Frage nach der Kirche und ihrer Verfassung in Angriff genommen.

Wir untersuchen zunächst den Aufbau der Einzelgemeinde und danach die Organisation der Territorialkirche, so wie sie uns in der Reformatio geschildert werden, und setzen deren Anschauungen mit Äußerungen Lamberts aus seinen übrigen Schriften in Beziehung.

Nach der Reformatio ist das hervorstechendste Merkmal für den Aufbau der Einzelgemeinde deren Zweiteilung. Es besteht in ihr ein weiterer Kreis derer, die das gepredigte Wort hören und an den Gottesdiensten teilnehmen und ein engerer Kreis von solchen, die die Ordnung im eigentlichen Sinne als Bruder bezeichnet¹. Erst mit der Durchführung dieser Scheidung, nicht mit dem Beginn evangelischer Predigt und evangelischer Kultusreform, läßt die Reformatio die Bildung einer dem biblischen Gesetz entsprechenden Gemeinde anheben. Zwar legt sie auch auf die vorhergehende Evangeliumspredigt einen gewissen Wert: Einen Monat lang soll in der Predigt auf diesen engeren Konvent im voraus hingewiesen werden; nur wer sich der Kirchenordnung und allen göttlichen Gesetzen völlig unterwerfen will, soll seine Zugehörigkeit dazu erklären. Nach Ablauf dieser vier Wochen soll die Bildung dieses engeren Kreises auf den übernächsten Sonntag angezeigt und noch einmal deutlich gemacht werden, daß keiner, der in öffentlichen Lastern lebt oder falscher Lehre

¹) Vgl. zum Folgenden, was in cap. XV unter dem Stichwort *separatio verorum fratrum a falsis fratribus* (Richter, Kirchenordnungen I, S. 62) ausgeführt wird. — Solange die Reformatio in der Sehlingischen Sammlung der Kirchenordnungen noch keinen Platz gefunden hat, ist der von Richter nach Schmincke gegebene Text immer noch der Friedrichschen Reproduktion vorzuziehen.

anhängt, zu ihm gehören kann. Dadurch werden die Anhänger der römischen Irrlehre und die, die offenbar ungöttlich leben, gezwungen, sich zu entscheiden, ob sie dem Glaubens- und Sittengesetz der Bibel Gehorsam leisten wollen oder nicht. Weigern sie sich, so werden sie als Heiden erklärt, und jeder Umgang mit ihnen hat zu unterbleiben. Wohl aber haben sie am Wortgottesdienst teilzunehmen, auch wird in jedem Brüderkonvent für sie gebetet. Die Hoffnung bleibt, daß schließlich alle Glieder der Ortsgemeinde für den Gehorsam gegen das Wort Gottes gewonnen werden. Der Name *ecclesia* kommt in der Reformatio indessen nur für die in Betracht, die diesen Gehorsam ausdrücklich erklären und sich dazu in eine besondere Liste eintragen lassen. Erst wenn eine Schar solcher, mag ihre Zahl auch nur klein sein, in einer Parochie zusammengekommen ist, ist dort eine evangelische Gemeinde konstituiert.

Dieser engere Konvent ist alleiniger Rechtsträger im Kirchspiele: Er hat die kirchlichen Amtsträger zu wählen, über ihre Lehre, Amtsführung und Lebenswandel zu wachen und nach Befinden sie abzusetzen. Jedes seiner Mitglieder hat das Recht, in ihm das Wort zu ergreifen, Mißstände aufzuzeigen, Mahnungen zu erlassen und Maßnahmen zur Besserung vorzuschlagen. Auch für die Verwaltung des kirchlichen Vermögens¹ und für die Verteilung der überschüssigen Klostergelder² ist er zuständig. Alles aber, was in ihm geredet und beschlossen wird, soll sich nach dem Worte Gottes richten und darf nur aus ihm begründet werden: Die Bibel ist die alleinige Rechtsordnung für die *ecclesia*.

Die wichtigste Aufgabe aber, deren dieser engere Kreis sich zu entledigen hat, ist der Vollzug des christlichen Bannes nach Matth. 18 und 1 Kor. 5. Er trifft alle die seiner Mitglieder, die sich trotz ihrer schriftlichen Erklärung etwas in Lehre oder Lebenswandel haben zuschulden kommen lassen und die nun kraft eben dieser Erklärung den Bann an sich vollziehen zu lassen bereit sind. Das Verfahren beginnt damit, daß ein Mitglied des Konventes den Tatbestand angibt. Der *episcopus* als der berufene Bibelausleger zeigt darauf die Bibelstelle an, nach der das be-

1) Cap. XXV, Richter I, 67.

2) Cap. XXXIV, Richter I, 69.

gangene Verbrechen strafwürdig ist, und die Gemeinde beschließt über die Richtigkeit seiner Ausführungen. Es wird darauf dem Straffälligen eine Frist von 14 Tagen zur Bezeugung seiner Buße und zum öffentlichen Bekenntnis seiner Schuld gegeben. Tritt beides nicht ein, so erfolgt der Bann, d. h. namentlicher Ausschuß aus dem Konvent und von der Teilnahme an den Sakramenten, aber auch — bei Strafe des Bannes für jeden Beteiligten! — Entziehung jedes Verkehrs, der über das bürgerlich notwendige Maß hinausgeht, und Versagung des ehrlichen Begräbnisses. Nur in ganz besonders schweren Fällen findet sofortige Bannung statt. Bei Übertretungen nichtöffentlicher Natur muß ein Mahnverfahren nach Matth. 18 vorangehen. Streitigkeiten in Eigentumsfragen unterliegen nicht dem Verfahren des Konvents, sondern der bürgerlichen Gerichte; jedoch hat er dabei etwa zutage tretende Vergehungen der Gläubigen nachträglich vor sein Forum zu ziehen¹. So sehr auch bei diesem ganzen Verfahren die Bibel als Rechtsquelle benutzt wird, so möchte die Reformatio jeden Schein unbrüderlicher Härte dadurch vermieden sehen, daß entscheidend dabei ist nicht wie unter dem Papsttum die Willkür eines einzelnen Menschen, sondern das göttliche Gesetz, dessen Auslegung durch den Bischof an die Zustimmung aller Brüder gebunden ist. So soll auch der vom Banne Betroffene sich demütig unter den göttlichen Willen beugen und ihn als einen stimulus resipiscentiae hinnehmen². Für die Wiederaufnahme eines bußfertigen Sünders ist ebenfalls der Konvent zuständig³.

Über den Sinn dieser Bestimmungen der Reformatio ist viel debattiert worden, ohne daß man zunächst versucht hätte, sie von der allgemeinen Anschauung aus, die Lambert von der Kirche und ihrer Banngewalt hat, zu würdigen. Zunächst wird so die Zweiteilung innerhalb der Kirche verständlich. Lambert nämlich bestimmt sie als „uniuersitas sive congregatio electorum et predestinatorum, qui fuerunt ab initio saeculi usque ad consummationem eius, quos unus spiritus, una Dei imago, una pax, una

¹) Cap. XVI, Richter I, 63f.

²) Cap. XV, Richter I, 62.

³) Cap. XVII, Richter I, 64.

Wegfall der Aufführung

iustitia, una fides, una ueritas unum in Christo faciunt“¹. Dieser ecclesia Dei steht indessen die ecclesia Satanae gegenüber; wie in jener das Gesetz Gottes als alleinige Richtschnur gilt, so wird es hier mit Füßen getreten². Dieser gut mittelalterliche Gegensatz beherrscht Lamberts ganzes kirchliches Denken. Und ähnlich den sektiererhaften Parallelbewegungen des Franziskanertums im Spätmittelalter weiß er ihn ganz konkret nach den zu seiner Zeit bestehenden Parteien aufzuteilen. Der Papst ist der Antichrist, und die Kirche, die sich nach seinen Weisungen statt der biblischen richtet, ist die ecclesia ^{reprobatorum} et malignantium. Weil die wahre Kirche auf den Gehorsam gegen das Wort Gottes sich gründet, liegt hierin von der subjektiven Seite gesehen das einigende Band für ihre Glieder. „Tametsi unus facit aut vult hoc, alius illud, omnes tamen in hoc conueniunt, quod faciunt et uolunt uniuersa in spiritu sancto et secundum eloquia Domini.“³ Und auch die Prädestinierten gehören solange nicht zur wahren Kirche, als sie nicht im Gehorsam gegen das Wort Gottes leben. Die Bereitwilligkeit, die göttlichen Gebote zu befolgen, macht neben dem ewigen göttlichen Ratschluß die Zugehörigkeit zur Kirche aus; sie wird in der Reformatio durch den Beitritt zu dem conventus ausgedrückt. So ist die wahre Kirche ein corpus mixtum; denn neben den electi können auch Heuchler zu ihr gehören, die nur äußerlich dem göttlichen Willen nachkommen⁴. Es genügt, daß in ihr ein oder zwei Prädestinierte sind. Deren Existenz aber — und damit biegt Lambert aus den Bahnen mittelalterlichen antipäpstlichen Denkens in reformatorische Gedankengänge ein — ist ihm verbürgt durch die Predigt des Wortes Gottes. Wo es rein gepredigt wird, da schafft es Frucht⁵, denn

1) Commentarius de causis excaecationis multorum saeculorum s. l. et a. (nach Baum a. a. O., S. 173. Straßburg 1524), p. 9b; ähnlich De sacro coniugio b 3; Farrago Parad. 30; Paradoxa Tit. III, Parad. I; De regno, p. 62.

2) Min. Reg. g 1; De sacro coniugio b 2; De regno p. 128f.

3) De sacro coniugio b 2.

4) Luk.-Komm. 131 bf: *Regnum Dei est fidelium Ecclesia, multos e reprobis nunc admixtos habens. Qui Antichristi et pseudocredentes sunt, offendentes impollutam Ecclesiam Dei. Sed ueniet opportune dies separationis eorum, de quo Matth. 13: Colligent de regno eius omnia scandala. Etenim quoniam pro fidelibus haberi uolunt et nihil quod ad fideles spectet, faciunt, recte scandala appellantur.*

5) Farrago 19 af.: *Quoniam dum uerbum Domini purissime nunciatur, nunquam a fructu uacuum est, sed operatur omne, ad quod a Domino mittitur, ut*

da wirkt es durch den Heiligen Geist in den Auserwählten den Glauben¹. Aber freilich, dadurch führt das verkündigte Wort gerade unter den Menschen zur Scheidung; die auf die Stimme des guten Hirten hören, erweisen sich dadurch als *propriae oves*: Die Wortverkündigung verhilft dem Prädestinationsratschluß Gottes zur Durchführung. Damit es aber dahin kommen kann, muß sub aeternae salutis periculo eine Trennung herbeigeführt werden von denen, die bewußt die Bibel als Richtschnur ihres Glaubens und Lebens ablehnen². So steht und fällt die Kirche mit der reinen Verkündigung des Gotteswortes. Aber dieser an und für sich echt lutherische Gedanke wird stets durch die im Hintergrunde stehende Vorstellung gehemmt, daß der Glaube sich in erster Linie als Gehorsam gegen das biblische Gesetz zu bewähren habe. Damit ist eine erste Abweichung von Luther gegeben. Die zweite liegt darin, daß Lambert mit Butzer den im Worte lebendigen Geist nur in den Erwählten wirksam sein läßt und somit die Universalität des göttlichen Heilswirkens durch sein dualistisches Denken beschränkt. Derselbe unverschleierte Dualismus scheidet den Lambertischen Kirchenbegriff von Augustin, von dem die zugrunde liegende Formel doch entlehnt ist. Lambert biegt — ähnlich wie andere Erneuerer des Augustinismus (die Wicliffe, einzelne Strömungen des radikalen Franziskanertums) im Spätmittelalter — die Augustinischen Gedanken um: Nicht auf das himmlische, jeder Empirie entrückte Wesen der Kirche der Erwählten ist sein Interesse gerichtet; aller Nachdruck liegt vielmehr darauf, daß sie da vorhanden ist, wo Menschen sich in den Gehorsam gegen das Wort Gottes ergeben. Und damit vermag er nicht

liquet Esa 55. Proinde ubicunque sic annuntiatur; certum est ibi aliquot esse qui sunt ex Ecclesia Dei, in quibus fructus profert, sicut ab aeterno Deus praefiniuit. Verum non possumus illos specialiter ostendere. Ähnlich Min. Reg. g 2; De sacro coniugio b 3.

1) Deshalb spricht auch die Reformatio den Wunsch aus, daß vor Bildung der separierten Konvente *verbum sanctum . . . aliquandiu praedicetur, ut prius sit Ecclesia Dei, quae fide in ipsum verbum constituitur, quam congregetur* (Richter I, 62).

2) Min. Reg. g 3 f. Hiernach ist unerläßliche Wirkung einer rechten Wortverkündigung, *abrogare, diffugere, abominari, sequē dividere ab alienis illis et mercenarijs, qui aliter sentiunt quam simplicissimus scripturae sensus expostulet, docentque non Dei uerbum, sed sua somnia atque figmenta, quales sunt pseudoepiscopi, larvati scilicet illi, monachi quoque ac impiae Scholasticorum universitates et quicquid ad Regnum Papisticum pertinat.*

mehr mit Augustin unter allen Umständen die Einheit der ecclesia catholica festzuhalten; wie den an das Sektierertum angrenzenden spätmittelalterlichen Reformatoren zerfällt ihm vielmehr die empirische Kirche in zwei einander entgegengesetzte Teile: derer, die das Wort annehmen, und derer, die es verwerfen.

Es ergibt sich aus diesem Kirchenbegriffe Lamberts zunächst, wie er mit innerer Notwendigkeit dazu gedrängt werden mußte, den Neubau einer evangelischen Kirche nur vermittelt einer radikalen Scheidung von der antichristlichen Papstkirche durchzuführen. Die so entstehenden ecclesiae in den einzelnen Kirchspielen stellten in sich die wahre, gottgewollte Kirche dar, die in Gehorsam gegen den göttlichen Willen sich von allen Irrlehrern und trotzig Ungehorsamen schied. Es handelt sich dabei, wie wir gesehen haben, nicht um den Versuch, die an sich unsichtbare Kirche der Prädestinierten ins Leben zu rufen. Auch eine Abschließung der wahren Heiligen im Sinne der Wiedertäufer liegt Lambert ganz fern, hat er doch den Gedanken nicht aufgegeben, daß auch die nicht zum Konvent Gehörigen unter der Einwirkung der Predigt sich allmählich besserten, und hat er doch anderseits die Wiedertäufer in seiner Ordnung bannen wollen¹ und ausdrücklich vor den herumziehenden Irrlehrern gewarnt². Und den Mönchsorden gegenüber hat er die Untrennbarkeit der fraternitas omnium credentium betont; „non erit inter uos aliqua fraternitas a communi omnium credentium unitate diuisa, ne forsan a mea gratia pariter diuidamini“, so führt er Gott redend ein und weist damit jede sektiererhafte Absonderung weit von sich³.

Demgemäß entspringen auch seine Ansichten über den Bann nicht dem sektiererhaften Streben nach Gewinnung einer reinen Gemeinde der Heiligen. Er weiß sehr wohl, daß Gott allein die Gemeinschaft der Prädestinierten schafft, und daß er auch allein von ihr ausschließen kann⁴, und gegenüber der römischen Praxis betont er, daß Menschen nur von der äußeren, nicht der eigent-

1) Cap. XI, Richter I, 61.

2) Cap. XXVII, Richter I, 68.

3) Min. Reg., cap. I.

4) De sacro coniugio b 3 (im Zusammenhang redet er von der im Gegensatz zur Synagoge des Satans befindlichen wahren Kirche): *In ea est sanctorum communio, in quam non admittitur alienus. Quam sicut solus ipse Deus largitur, ita solus ipse ab ea priuare potest.*

lichen Gemeinschaft zu scheiden vermögen¹. Seine Praxis des Bannes wendet sich zunächst gegen die Anhänger des Papsttums; er bezeichnet daher in seinen Schriften wie in der Reformatio die oben bei der Konstituierung der Einzeleklesia angewandte Scheidung auch als eine excommunicatio. Aber wenn diese Scheidung einmal durchgeführt ist, ist der Bann nur gegen die Mitglieder der conventus anzuwenden; sie werden dadurch den Anhängern des Antichrists äußerlich gleichgestellt². Ja, man soll mit ihnen noch weniger verkehren als mit den von vornherein Ungläubigen; denn sie haben den Christennamen bei den Heiden in Verruf gebracht und können nur durch solche rücksichtslose Strenge zur Sinnesänderung veranlaßt werden³. Mit den andern aber soll man den bürgerlichen Verkehr aufrecht erhalten, indessen jede Gelegenheit benutzen, um sie zur Buße zu ermahnen⁴. So hat beiden Gruppen gegenüber die mehr oder weniger rigoristische Strenge des Ausschlusses nur den seelsorgerlichen Zweck, sie durch Buße zur Besserung zu führen⁵; der Anspruch, daß der Konvent schließlich einmal die ganze Ortsgemeinde umfassen müsse, ist überall prinzipiell festgehalten. Damit diese seelsorgerliche Absicht bei der Erklärung des Bannes zur Geltung komme, wird sie zur Aufgabe des ganzen Konvents gemacht; der episcopus hat für sie, wie in der Reformatio,

1) De sacro coniugio b3. Lambert setzt sich hier mit derselben Frage auseinander wie Luther im Sermon von dem Bann (WA. VI, 63 ff.) und kommt dabei auf verschiedenem Wege zu derselben Lösung.

2) De causis excaecationis 87a: *Quandoquidem id solum in excommunicatione seruire debet Ecclesia, quod eos, qui fidelibus adnumerantur, et suis criminibus ipsi Ecclesiae scandalo sunt, uitare debet, ut confundantur, et Antichristis, id est his, qui Christo abrenunciarunt et aduersantur, nullatenus commisceatur.*

3) Luk.-Komm. 196 a.

4) Luk.-Komm. 195 b: *Licet enim manducare cum peccatoribus, etiam publicis aut criminosis, ubi illorum non est desperata correctio, modo fratribus, id est fidelibus non adnumerentur. . . . Illicitum quippe est, tantum ob conuiuia, familiaritatem et huiusmodi cum eis conuersari, nisi semper inter haec eorum aeternam salutem et desyderes et requiras. Alioqui in salutis uia se esse illi arbitrantur et perirent, non resipiscentes ab impietate et criminibus suis. Sic ergo cum infidelibus conuersare, dum id ratio negotiorum exigit, ut pro illorum salute sis semper sollicitus, ne per te eorum (quam non reprobas) infidelitas stabiliatur et obstinatior fiat, ac cum eis simul dispereas.*

5) Luk.-Komm. 196 a: *Euitandi enim sunt, ut sic confusi et ab alijs derelicti tandem miserante domino resipiscant.*

nur die biblische Begründung zu liefern¹. Und wenn der Konvent sein straffälliges Glied nach 1 Kor. 5 dem Satan übergibt, so spricht er damit nicht einen Fluch aus, der zwangsläufig sich erfüllen müßte, sondern nur einen Tatbestand, den jenes durch aufrichtige Reue wieder umstoßen kann².

Wir sahen, wie die Reformatio nicht nur die brüderliche Zucht dem Konvent in die Hände legt, sondern ihn auch zu einer rechtlichen Instanz macht, dadurch, daß er ihm das Recht der Pfarrwahl und der kirchlichen Vermögensverwaltung überträgt. Vor allem das Pfarrwahlrecht der Gemeinde wird von Lambert immer wieder hervorgehoben. Er billigt sogar dem kleinen Häuflein gläubiger Christen, die mitten in ungläubiger Umgebung unter ungläubigen Priestern leben, das Recht zu, einen aus ihrem Kreise als ihren Prediger anzuerkennen, der dann mit Gefahr der eigenen Seligkeit den allgemeinen Irrtum öffentlich geißeln muß. Um so mehr ist es unter normalen Verhältnissen das Recht der abgesonderten Gläubigen, den zu wählen und unter Umständen wieder abzusetzen, der ihnen und dem übrigen Volke das Evangelium verkündigt³. Eine solche Wahl ist rechtmäßig und gottwohlgefällig, weil sie mit dem Worte Gottes übereinstimmt⁴. Sie ist ein göttliches Recht der gläubigen Gemeinde, und wehe dem, der es räuberisch ihr entzieht⁵. Und wie dieses göttliche Recht der Gemeinde in dem göttlichen Wort seine Begründung findet,

1) De causis excaecationis 87 b: *Verum id proprium non est Episcoporum, sed totius Ecclesiae congregatae, ut eos qui eiusmodi sunt, Satanae tradat in carnis interitum. Episcopi tamen functio est, ut ad id Ecclesiam ex Dei uerbo dirigat.*

2) De causis excaecationis 87 b: *Stultum quippe est putare quod sic tradere Satanae sit illum uoluntati eius dimittere. Enimvero est tantum Ecclesiae iudicium, quo Ecclesia iudicat aliquem indignum ut numeretur in Ecclesia Dei et eius participet sacramentis ac fidelibus conuiuat; dignum autem ut synagoga Satanae adnumeretur.*

3) Min. Reg. g 6: *Ergo multitudinis credentium est uocare eos qui euangelisandi prouinciam subeant, immo et reuocandi iam uocatos si ita conducere uisum fuerit.* — Über das Recht der Absetzung eines Amtsträgers vgl. auch Farrago parad. 128, 27 b. Dort auch parad. 129, 28 a über die Gründe dafür: *Causa iusta depositionis eorundem est insyncera uerbi praedicatio, id est, si miscent leges, Decreta et traditiones hominum diuinis institutis.* Über Pfarrwahlrecht von Diasporagemeinden vgl. auch Farrago parad. 121, 27 a.

4) *quod diuinis eloquiis congruat* De fidelium uocatione 7 b.

5) De fidelium uocatione 8 a: *Auferunt a populo uis quod habent ad eligendum sibi Episcopos et suis canonicis id contra fas tribuunt, uocant pueros, Principum ac nobilium filios, uiros sanguinum effoeminatos.* Ähnlich Farrago parad. 114, 26 b.

so hat sie auch darüber zu wachen, daß der göttliche Wille rein gelehrt wird; denn die Gläubigen vernehmen die Stimme ihres himmlischen Hirten und haben daher die Vollmacht, über alle Lehre zu urteilen¹. Wo das göttliche Gesetz so offenbar ist, daß man für jede äußere Organisationsfrage und für das alltägliche Handeln ihm die Weisungen entnehmen kann, da besteht freilich eine wesentliche Gleichheit zwischen Führern und Geführten, den Gliedern der Gemeinde und ihren Amtsträgern².

Über die Ämter der einzelnen Gemeinde ergibt die Reformatio ein eindeutiges Bild³. Sie kennt in der Hauptsache zwei Ämter, *episcopi* und *diaconi*, diese identisch mit den damals überall eingesetzten Kastenmeistern; dazu kommen noch die *adiutores* oder *diaconi episcoporum*, die mit den Kaplänen oder Predigern vor allem der größeren Gemeinden gleichzusetzen sind. Strittig ist nur die Bedeutung der *seniores*. Ältere Forscher haben ihretwegen der Reformatio eine Presbyterialverfassung zugeschrieben⁴. In Wirklichkeit handelt es sich nicht um ein besonderes Amt, sondern die *seniores* sind die, die in der Gemeinde der Gläubigen wegen ihrer bürgerlichen Stellung oder ihrer Begabung in der Schriftauslegung einen besonderen Ehrenplatz innehaben; auch kirchliche Amtsträger können deshalb neben obrigkeitlichen oder adligen Personen als *seniores* bezeichnet werden⁵. Nicht genügend

1) Min. Reg. g 3: *Ad sanctos ergo, ad Ecclesiam scilicet credentium, attinet iudicare de omni doctrina, utrum uera atque ex Deo sit*. Ähnlich In canticis canticorum 46 b.

2) Es ist charakteristisch, daß Lambert in den Fällen, wo auf eine praktische Gegenwartsfrage die Schrift keine Antwort gibt, zum Los seine Zuflucht nimmt und von den Gläubigen verlangt, in dem Ausfall des Loses den Willen Gottes zu erkennen. Farrago parad. 115, 26 b: *Ab Ecclesia fidelium pro uero Episcopo et Dei nuncio suscipiendus est quemcunque ille mittit, etiam si haec missio sorte ex fide palam facta sit ut de Matthia Act. 2. . .* Vgl. auch Farrago parad. 118, 27 a; De fidelium vocatione 15 b ff. Ob hier direkte Einflüsse aus dem mittelalterlichen Sektentum vorliegen?

3) Vgl. die Zusammenstellung bei Conrad a. a. O., S. 11 ff.

4) So auch G. V. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, Leiden 1854, S. 17 f., wo diese Auffassung allerdings schon wesentlich abgeschwächt auftritt.

5) Nach der Lesart in cap. III *Episcopus seu Presbyteros et Pauperum Diaconos*, die Friedrich (a. a. O., S. 39 und im Text; vgl. Richter I, S. 58) nach dem Darmstädter Text bietet, wären hier die *episcopi* mit dem Ehrennamen der Ältesten bezeichnet; in cap. XXV (Richter I, S. 67) sind es die beiden angesehensten Diakonen, in cap. XXI (Handauflegung für die *diaconi pauperum* und die *adiutores*, Richter I, S. 66) zwei sonstige angesehene Gemeindemitglieder.

berücksichtigt scheint mir bisher die Frage der Vorbildung der episcopi der Gemeinde. Es ist jede Auffassung abzulehnen, die aus ihnen ungebildete Laienprediger im Sinne des Täuferniums macht. Ausdrücklich verlangt die Reformatio von den Führern der Gemeinde wissenschaftliche Bildung¹; der vir pius und doctus, den auch der zeitgenössische Humanismus als Ideal betrachtete, wird auch von ihr als episcopus gefordert; allerdings ist alle Wissenschaft für die Reformatio, Lamberts Grundeinstellung entsprechend, biblische Wissenschaft². Und sie weiß sehr wohl, daß dieses ihr wissenschaftliches Ideal nur wenige Vertreter in Hessen aufzuweisen hat³.

Näheres über die Bedeutung dieser Ämter ergeben Lamberts übrige Schriften. Immer wieder betont er darin, daß es nur zwei Arten von Ämtern nach der Schrift geben kann: episcopi und diaconi⁴. Das Amt der diaconi wird überall in Anlehnung an Apostelg. 5 beschrieben⁵. Die Einrichtung eines gemeinen Kastens nach lutherischem Vorbild wird in Verbindung damit direkt gefordert⁶. Die Ältesten sind nicht besondere Amtsträger, sondern an allen mir bekannt gewordenen Stellen sind sie mit den Bischöfen gleichgesetzt⁷.

Für das Verständnis der Reformatio ist es von Wichtigkeit, daß man sich über die Bedeutung des bischöflichen Amtes für Lambert Klarheit verschafft. Mit aller Entschiedenheit betont er zunächst mit allen Reformatoren, daß alle gläubigen Christen sacerdotes sind und als Brüder sich prinzipiell gleichstehen⁸; er hat deshalb

1) Cap. XVII, Richter I, S. 67: *Cives pii ac docti et irreprehensibiles, cuiuscumque artis sint, in Episcopos eligi possunt*. Vgl. auch die Mitarbeit der episc. am Schulwesen, cap. XXX, Richter I, 69.

2) Vgl. cap. XXIX, Richter I, 68.

3) Cap. XXIII, Richter I, 67, wo die Zusammenlegung kleiner Parochien wegen des Mangels an geeigneten Kräften gefordert wird.

4) Vgl. etwa De sacro coniugio b 3f.; s. auch in derselben Schrift den psalmenartigen Anhang *de ecclesiis ministris nempe Episcopis et Diaconis et quid illis fideles debeant*; Paradoxa, tit. X, Parad. I; Luk.-Komm. 173 a.

5) De sacro coniugio b 4; Luk.-Komm. 173 a.

6) Farrago parad. 130, 28 a.

7) Der Sprachgebrauch ist also enger als in der Reformatio. Vgl. Min. Reg. f 8 (hier wird schon eine umfassende, auf Akt. 20 und Phil. 1 fußende biblische Begründung dieser Gleichsetzung gegeben). Vgl. auch De sacro coniugio 75b, 85 b; Farrago parad. 99, 24 b; Paradoxa Til. X, parad. I; Luk.-Komm. 147 b.

8) De sacro coniugio b 5: *Vtinam ad surgentis Ecclesiae puritatem totus orbis reduceretur, essentque ubique pro locorum necessitate Episcopi, id est ministri verbi, nullaue inter eos esset praelatio, et auctoritas unius in alium, nisi ut*

auch Funktionen, die eigentlich den Bischöfen vorbehalten waren, wie Ehedispensationen, prinzipiell jedem Gläubigen in die Hand gegeben¹. Immerhin weist er den Bischöfen eine gewisse Ehrenstellung zu. Schon durch das besondere Maß ihrer Vorbildung, zu der freilich, Lamberts Bildungsanschauung entsprechend, nichts als Schriftkenntnis erforderlich ist², heben sie sich aus der Zahl der übrigen Christen heraus. Solange sie das Wort rein verkündigen, sind sie ihrem Amt nach die ersten in der Gemeinde³. Lambert ist aus denselben Gründen der Ordnung, um derentwillen auch Luther ein besonderes Amt der Wortverkündigung für notwendig gehalten hatte, von der Wichtigkeit des Bischofsamtes überzeugt⁴. Mit Luther wird der Bischof allein auf die Wortverkündigung beschränkt⁵; hierin ist er frei von jeder menschlichen Autorität, freilich der Kontrolle der schriftverständigen, gläubigen Gemeinde unterworfen⁶. Die Zahl der Bischöfe an einem Ort und die Einteilung der Parochien sind so zu bemessen, daß sie in diesem ihrem Amt jeden erreichen können; größere Städte sind deshalb in Einzelbezirke aufzuteilen⁷; das Straßburger

fratrem frater in Christo doceat, ubi aliquid melius agnouerit; fratres enim et Christi cooperatores omnes simul sunt. Von hier aus lehnt er es auch prinzipiell ab, daß die episcopi fürstliche Würde innehaben, vgl. den Brief an den Bischof von Lausanne, Farrago 5a; Luk.-Komm. 247a; ebenso Richter I, S. 67: *Ministri sunt Episcopi, ideo Princeps, Domini ac magistratus non fiant.*

¹) De sacro coniugio 85 bf., Pos. LXV.

²) Luk.-Komm. 26f.: *Denique haud dubium est, quin nos docere uoluerit fore necessum ut qui ad Episcopatum seu ueri pastoris munus quod est ministerium uerbi Dei, uocantur, scientiam sanctorum, ueritatis, scilicet Euangelij sancti cognitionem habeant quae non humana solitudine, aut uiribus, sed Dei munere ac reuelatione haberi potest.*

³) Apk.-Komm. 41b: *quamdiu uerbum Domini pure annunciant, in hac functione in Ecclesijs primi sunt.*

⁴) Jeder Gläubige hat in ungläubiger Umgebung die Pflicht zu predigen. Anders ist es in loco, ubi plurimi sunt Christiani, qui praedicandi auctoritatem habent. *Tunc ut secundum Pauli consilium* (I Kor. 14) *omnia decenter et secundum ordinem fiant, unus uel plures secundum populi necessitatem eligendi sunt, qui reliquorum omnium partes exequantur.* Min. Reg. g 5. Vgl. Luther: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe. . . . WA. II, 412.

⁵) Apk.-Komm. 36a.

⁶) Farrago parad. 165, 31a: *Episcopi in uerbi ministerio nulli subsunt, praeterquam Deo soli et iudicio Ecclesiae, quae iudicat per uerbum Dei.* — Freilich ist dieser Satz nur aus der Polemik gegen ungläubige Obrigkeiten zu verstehen; einer christlichen Obrigkeit gegenüber, die ja zur Gemeinde gehört, denkt Lambert anders, vgl. unten S. 246 ff. Eine klare Scheidung der Ämter im lutherischen Sinne ist hier nicht ausgesprochen.

⁷) Min. Reg. g 1; Luk.-Komm. 90b.

Vorbild ist hier für Lambert offenbar maßgebend. Mit der Verkündigung des Wortes hängt für ihn auch die Notwendigkeit zusammen, darüber zu wachen, daß es treulich bei allen Hörern erfüllt werde; der episcopus ist der superintendens, der in erster Linie für die nach dem Worte Gottes geübte brüderliche Zucht in der Gemeinde verantwortlich ist¹. Aber zu einer rechten Wortverkündigung gehört für Lambert auch, daß der minister verbi in seiner eigenen Lebensführung dem Wort gehorsam ist; auf diesem subjektiven Moment liegt für ihn aller Nachdruck². Ja, er macht in gänzlich unlutherischer Weise die Wirksamkeit der Verkündigung von der subjektiven Würdigkeit und dem Geistbesitz des Verkündigers abhängig; denn alle andere Predigt ist unwahrhaftig, und unaufrichtige Rede ist Menschen-, nicht Gotteswort³. Deshalb ist auch eine besondere, innere geistgewirkte göttliche Berufung die notwendige Vorbedingung für eine richtige Amtsführung; wer sie nicht aufzuweisen hat, ist kein rechter episcopus⁴. So deuten sich auch hier wieder die Linien an, in denen Lambert von Luther trotz ähnlicher Ausdrucksweise abweicht, und es wird deutlich, wie er dessen Anschauungen in seinen eigenen Standpunkt hineingezogen und damit innerlich verändert hat.

Das erweiterte Blickfeld, unter dem wir Lamberts Anschauungen vom Wesen der Kirche und der Verfassung der Einzelgemeinde inzwischen betrachtet haben, gibt uns nunmehr die Möglichkeit,

¹) Min. Reg. f 8; De sacro coningio b 3.

²) Luk.-Komm. 7 a: *Neque enim idonei uerbi Dei ministri ante erunt quam ea, quae narrant impleuerint. Nam quomodo fidei ac ueritatis doctrinam recte et efficaciter pronuntiabit, qui est sine spiritu ueritatis? Tunc uero idoneus minister uerbi es, quum omnibus quae pronuncias, firmissime credis ac te talem praestas, quod nihil diuersum a uerbo quod praedicas facis.*

³) Luk.-Komm. 21 b: *Etenim ueritatem nemo sincere loqui potest, praeter eum qui iam credidit, in cuius corde spiritus sanctus ueritatem scripsit. Quod si incredulus et impius quispiam ueritatis eloquia insincero (quo uiuit) corde pronuntiat, ita loquitur, ut non Dei sermones, sed frigidissima hominum commenta tractare uideatur. Demum impossibile est, quin sermonibus ueritatis mendacia quandoque admisceat, qui ni corde nihil syncerae ueritatis habet.*

⁴) Zeph.-Komm. 180 b: *Nunc obserua, qui sint idonei fidelium duces seu Episcopi, nempe hi soli, qui incensi a domino solis Dei sermonibus maxime incenditibus populos diligentissime erudiunt. Hinc habes argumentum, quod qui non sunt ita incensi, ut qui in uerbi ministerio in sapientia hominum ambulant, nihil minus quam duces Iuda dici iure possunt.* — Für die Notwendigkeit unmittelbarer göttlicher Berufung vgl. auch De fidelium uocatione, fol. 4 a. 5 b f.

die Frage ihrer Abhängigkeit von dem übrigen Reformatoren — in Betracht kommen dabei vor allem Luther und Butzer — mit größerer Aussicht auf Erfolg als bisher zu untersuchen. Ein Ergebnis liegt schon fertig vor unseren Augen: Lambert ist in den Grundlagen seines kirchlichen Denkens von beiden Reformatoren nicht berührt. Sein Biblizismus entstammt dem franziskanischen Verständnis des Evangeliums; sein schroffer Dualismus zwischen Gotteskirche und Satanskirche sowie sein prädestinationisches Denken weisen ebenfalls ins Mittelalter, letztlich auf Augustin zurück¹. Schon in seinem im Anfang des Wittenberger Aufenthaltes geschriebenen Kommentar zur Minoritenregel enthüllt er diese Fundamente seines Kirchenbegriffes; während seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit im Dienste der Reformation hat er sie treulich bewahrt.

Wenn wir demnach von vornherein so tiefgehende Unterschiede zwischen Lambert und den Reformatoren feststellen müssen, dann wäre es falsch, uns von einigen äußerlich gleichlautenden Formeln verführen zu lassen und Lamberts Gesamtanschauung von der Kirche und ihrer Verfassung a priori aus einigen Grundsätzen der Reformatoren zu deduzieren. Es muß vielmehr das die Aufgabe sein, den Vergleich zwischen dem französischen Anhänger der Reformation einerseits, Luther und Butzer andererseits an einzelnen Punkten bzw. Einrichtungen durchzuführen und dabei auf die theologisch wirksamen Motive zu achten. Dabei wird es nicht so sehr darauf ankommen, Abhängigkeiten festzustellen, als durch solche Kontrastwirkungen die jeweilige Eigenart klarer herauszustellen.

¹) Auffällig sind die Berührungen mit dem Wiclef-Husschen Gedankenkreis. Sie sind wohl schuld darin, daß die frühere Forschung auf einen Zusammenhang zwischen Lambert und der böhmischen Bewegung geschlossen hat (so besonders Conrad). Durch seine oft bezeugte Freundschaft mit Otto Brunfels, dem Herausgeber Wiclefscher und Hussitischer Schriften, während seines Straßburger Aufenthaltes, könnten ihm diese Gedanken nahegebracht sein. — Die gelegentliche Besuche böhmischer Gesandtschaften in Wittenberg, während er dort weilte, sind nicht zu überschätzen. Luthers Briefwechsel zeigt, wie schwer es diesem wurde, von da aus über „Böhmen“ (= Utraquisten) und „Pikarden“ (= böhm. Brüder) zu klaren Anschauungen zu kommen. Ausschlaggebend kann diese Berührung mit den Auswirkungen der Wiclefie für Lambert nicht geworden sein, weil er ähnliche Anschauungen schon vorher vertreten hat. Er erwähnt Brunfels Zeph.-Komm. 42 b f., De prophetia 19. — Was speziell die böhmischen Brüder angeht, so ist das Bild, das J. Müller (Die Gemeindeverfassung der böhmischen Brüder in ihren Grundzügen = Monatshefte der Comeniusgesellschaft V, 1896) von ihrer Verfassung entwirft, von Lamberts Entwürfen grundsätzlich und in allen Einzelheiten verschieden.

Folgende Einzelfragen kommen dafür nach unserer bisherigen Darstellung in Betracht. 1. Haben die genannten Reformatoren daran gedacht, die Bildung evangelischer Gemeinden auf dem Wege der Separation und unter Anwendung des Bannes herbeizuführen? 2. Wie stehen sie zur Frage des Bannes allgemein? 3. In welchem Maße behaupten sie das Recht der kirchlichen Einzelgemeinde, ihre Amtsträger zu wählen?

a) 1. Decken sich nicht Lamberts Gedanken insofern mit denen Luthers, als auch dieser die Bildung echter evangelischer Gemeinden mit der Separation einer Gemeinde der Gläubigen verknüpft hat? Ist nicht die Deutsche Messe, in deren Vorrede er solche Vorschläge macht, die Schrift, durch deren Befolgung erst evangelische Gemeinden mit eigener kultischer Ordnung überall, vor allem in den Städten, entstehen sollten? Und hat Luther nicht von den Visitationen, die er selbst immer als die Gründungsaktion für die Bildung evangelischer Landgemeinden angesehen hat, die Entstehung separierter Konventikel erwartet?¹ Wir scheiden zunächst die Frage gänzlich aus, ob derartige Gedanken wirklich den ursprünglichsten und eigensten Anschauungen Luthers entsprechen oder nur als Anpassungen an äußere Anregungen zu verstehen sind². Auch abgesehen davon ergibt sich als Hauptunterschied zwischen Lambert und Luther, daß dieser die Separation der gläubigen Glieder nicht zum entscheidenden Kennzeichen einer evangelischen Gemeinde gemacht hat. Ihre Einrichtung erscheint ihm nicht als durch Gottes Wort geboten, sondern als eine Frage der Möglichkeit und der Zweckmäßigkeit. Christliche Gemeinde ist für ihn dort vorhanden, wo rechte evangelische Verkündigung ist; und diese zu begründen ist ihm Hauptzweck der Visitationen, die Gemeinde der Gläubigen erst deren spätere Folgeerscheinung, wünschenswert vielleicht, aber nicht unbedingt notwendig³.

1) Vgl. Paul Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? — Zeitschr. für Theol. u. K. 1908, Erg.-Heft, S. 66f.

2) Letzteres die Ansicht von Hermelink in Zeitschr. für KGesch, XXIX, 1908.

3) Vgl. Luthers Brief vom 10. Jan. 1527 an Nik. Hausmann, Enders VI, S. 10, wo deutlich die Ordnung der Ortsgemeinden als Hauptzweck der Visitationen angegeben wird (constitutis ecclesiis ist nicht auf separierte Gemeinden auf die jeweilige Ortsgemeinde zu beziehen, gegen Drews a. a. O., S. 66 und Holl, Ges. Schr. I², S. 365, Anm. 2; — Luther gebraucht ecclesia sonst nie in diesem

Ganz absurd erscheint vom Standpunkt Luthers aus gesehen Lamberts Versuch, durch Anwendung der Exkommunikation die Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen herbeizuführen¹. Der Bann ist für Luther nur ein Mittel der gläubigen Gemeinde zur Handhabung gegen ihre Glieder, nicht zugleich und zuerst auch ein Mittel zu ihrer eigenen Konstituierung.

Damit ist schon ein wesentlicher Unterschied aufgezeigt, der in den einzelnen Funktionen der Sammlung ernster Christen bei Luther und des conventus bei Lambert besteht. Luthers Sammlung ist in erster Linie gedacht als Kultusgemeinschaft. Das folgt schon aus der Entstehung des Gedankens, der ursprünglich darauf gerichtet war, eine stiftungsgemäße Abendmahlsfeier im kleineren Kreise echter evangelischer Christen zu ermöglichen². Auch in der Vorrede ist dieser kultische Gesichtspunkt deutlich ausgesprochen und steht, auf den Zusammenhang des Ganzen gesehen, durchaus im Mittelpunkt. Handelt es sich doch um die dritte und rechte Weise evangelischen Gottesdienstes. Hier sollten die Sakramente in kurzer biblischer Form, ohne überflüssige Zeremonien dargeboten werden; hier wäre die Stätte für gemeinsames brüderliches Gebet, für schlichte Schriftlesung und Predigt; die kultischen Gesänge wären auf das geringste Maß zurückzuführen; die Hauptwahrheiten des Christentums müßten bei den Teilnehmern in freier, selbstgeschaffener Form vorausgesetzt werden können³. In zweiter Linie aber ist diese kultische

exklusiven Sinne) und danach erst die Einrichtung des Bannes — ob parallel mit den Vorschlägen der Vorrede zur Deutschen Messe oder den Ausführungen des Unterrichtes, bleibt fraglich — gefordert wird.

¹) Für Luther sind die Altgläubigen zunächst immer die Schwachen, nicht die Zöllner und Heiden im Sinne Lamberts.

²) In diesem Sinne vollzieht sich freilich auch für Luther die Bildung evang. Gemeinden auf dem Wege der „Separation“, aber sie liegt im Vergleiche zu Lambert auf einer anderen Ebene. Zur Sache vgl. Karl Müller, Luther und Karlstadt, 1907, S. 109 ff.; derselbe, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910, S. 30 ff.

³) So verstehe ich die Stelle: „Hie muste man eyne guten kurtzen Catechismus haben vber den glauben / zehen gebot und vater vnser“ WA. 19, 75, 15, im Vergleich mit der weiteren, auf die deutsche Messe bezüglichen WA. 19, 76, 1 ff.: „Ist auff erste ym deuschen Gottisdienst / cyn grober / schlechter / eynfeltiger Catechismus von nöten, Catechismus aber heyst eyne unterricht / damit man die heyden / so Christen werden wollen / leret vnd weyset / ... Denn wo die eltern odder verweser der jugent diese muhe durch sich selbs oder andere nicht wollen mit yhn haben / so wird nymer mehr keyn Cathechismus angericht

Gemeinschaft Liebesgemeinschaft. Als solche nährt sie sich zunächst an dem gemeinsamen Kultus, der seine Weihe im Abendmahlsempfang erhält. Nach außen hin wirkt sich der Liebesgeist aus in den regelmäßigen, größeren Opfern für die Armen, nach innen in der Annahme und der Vollziehung des Bannes, der in dieser Sammlung ernster Christen geübt werden soll. Daß dieser Ansatzpunkt für Luthers Auffassung vom Bann auch in der Vorrede zur Deutschen Messe gegeben ist, muß für das Verhältnis Lamberts zu ihr im Auge behalten werden.

Ist die Sammlung ernster Christen für Luther eine im Kultus begründete und im Kultus zunächst sich aussprechende Liebesgemeinschaft, so muß der conventus Lamberts im Unterschiede dazu bestimmt werden als Rechtsgemeinschaft. Bezeichnend ist es, daß der ecclesia Lamberts der eigentlich kultische Charakter gänzlich fehlt. Ihre Versammlungen sind keine Gebets- und Liebesgemeinschaften, sondern gleichen Gerichtssitzungen, bei denen jeder auf Grund der im Worte Gottes gegebenen Regeln Normen für das Gemeinschaftsleben aufstellen und die Brüder danach beurteilen bzw. verurteilen kann. Während Luthers Sammlung ernster Christen im Blick auf die Gesamtgemeinde nur die Pflicht des Almosenspendens hat, liegt dem Lambertschen conventus das Recht der Verwaltung der Parochie und der Pfarrwahl ob. Auch die Verhängung des Bannes — so sehr auch bei ihm die seelsorgerliche Abzweckung vorhanden ist — ist eine Rechtsmaßnahme; die kultischen Formeln, mit denen die conventus geschlossen, oder Bann und Absolution ausgesprochen werden, haben, aufs Ganze gesehen, mehr den Charakter eines juristisch greifbare Tatbestände feststellenden Erklärung als eines seelsorgerlichen Aktes. Rechtscharakter hat nach Lamberts Auffassung vor allem auch der Bann.

2. Luthers Anschauung vom Bann ist einerseits im Gegensatz gegen die formalistisch-rechtliche römische Praxis und damit in der Auseinandersetzung mit seinem persönlichen Schicksal, anderseits im Zusammenhange seiner Lehre vom Altarsakrament er-

werden / Es keme deñ da zu / das man eyne sonderliche gemeyne anrichtet / wie gesagt ist.“ Offenbar ist in dem letzten Zitat „Catechismus“ am Ende anders gebraucht als am Anfang. Die Bedeutung von „Catechismus“ am Ende des zweiten Zitates ist dieselbe wie im ersten Zitat.

wachsen¹. Dieser zweifachen Wurzel entspricht die doppelte Spitze der lutherischen Auffassung vom Bann: Er ist der Ausdruck der innerhalb der Kultgemeinde vorhandenen Liebesgemeinschaft; er hat deshalb niemals einen rechtlich zwingenden Charakter, sondern beruht in seiner Wirkung immer auf der freien Zustimmungserklärung dessen, an dem er vollzogen wird. Diese Grundsätze beziehen sich indessen in erster Linie nur auf den großen Bann, der eine völlige Trennung jeder geistlichen und bürgerlichen Gemeinschaft in sich schloß. Daneben hat Luther freilich allerlei Vorstufen gekannt, die er angewandt wissen wollte, ehe das scharfe Mittel des großen Bannes überhaupt in Wirksamkeit treten durfte, und es ist bezeichnend für Lambert, daß er keine derselben kennt, sondern sogleich zum schärfsten Mittel greift. Eine rein bürgerliche Form der kirchlichen Zucht enthält die von Luther gutgeheißen und veröffentlichte Leisniger Kastenordnung: Hausväter und Hausmütter² verpflichten sich, bei sich und ihren Hausgenossen keine Gotteslästerung und keins der in den gleichzeitigen Polizeiordnungen so oft gegeißelten öffentlichen Laster zu dulden. Geschieht das doch, so soll die ganze eingepfarrte Versammlung den Fall der Obrigkeit zur Bestrafung anzeigen³. Eine gewisse Aktivität der Gemeinde ist hier unverkennbar; sie basiert wie in der Reformatio auf einer freiwillig übernommenen Verpflichtung der Glieder. Jedoch ist es hier die Ortsgemeinde, nicht ein abgesonderter Kreis, der Zucht übt. Und auch die Gesamtgemeinde hat dabei keine Rechtsbefugnis; sie würde sonst ja in das Recht der Obrigkeit eingreifen; der steht allein die Strafgewalt zu. Dieser Form der Gemeindezucht hat die Reformatio nichts Gleichwertiges an die Seite zu setzen.

1) Beide Momente kommen vor allem zum Ausdruck im „Sermon von dem Bann“, WA. 6, 64 ff., wo der Ausgangspunkt die innige Beziehung zwischen excommunicatio und communio bildet und zugleich so, daß man die persönlichsten Töne heraushört, die Frage behandelt wird: Wie kann ich als evtl. Gebannter dennoch ein Glied der Kirche sein?

2) Die Aktivität der Frauen erinnert daran, daß nach der Reformatio auch die Frauen an den conventus teilnehmen, aber nicht mit abstimmen können. In seinem Kommentar zum Hohenlied, fol. 101 b f, billigt Lambert ihnen sogar das Reden zu: *ubi non sunt uiri qui uerbum habeant, aut quispiam docens aberrat et non reprehenditur a caeteris, quod non obseruent aut non capiant errorem.*

3) In der Leisniger Kastenordnung unter der Überschrift: „Ehre und gebott gotes handthaben“, WA. 12, 17.

Ein anderes Ersatzmittel des großen Bannes bildet für Luther der Ausschluß von den Sakramenten, der sogenannte kleine Bann. Auch ihn hat er nicht ohne weiteres angewandt wissen wollen, mit ihm hat er sich schließlich sogar begnügt. In seiner Gründonnerstagspredigt von 1523 hat er seiner Wittenberger Gemeinde für das nächste Jahr angedroht, er werde nur den zum Sakrament zulassen, bei dem der Pfarrer vorher sich erkundigt habe „wie seyn hertz steet, ob er auch wisse, was es sey, unnd warumb er hinzu gehe“¹. Luthers Absicht ist dabei, nur diejenigen zuzulassen, die in herzlichem Glauben ein freies Bekenntnis ablegen können — ganz wie er es später in der Sammlung ernster Christen erwartet hat. Aber er weist schon den Weg der späteren kirchlichen Praxis, indem er gewisse Beichtfragen mit den Antworten formuliert, die als Mindestmaß religiösen Wissens — über den Herzensglauben ließ sich ja damit nichts feststellen — von jedem Abendmahlsgast verlangt wurden. Und wenn er weiterhin forderte, daß die Kommunikanten sich an einem abgesonderten Ort in der Kirche aufstellten, so liegt ihm dabei jeder Gedanke fern, daß durch diese Maßnahme etwa eine Kontrolle über ihre Lebensführung durch den Pfarrer oder durch die übrige Gemeinde standfinden sollte. Der Zuchtgedanke spielt gar nicht hinein. Sondern es handelt sich einmal für die Teilnehmer um ein öffentliches Bekenntnis², zu dem sie sich vielleicht nur unter schweren Kämpfen durchringen können³; für den Pfarrer aber um eine Versicherung seines Gewissens darüber, daß er das Sakrament nur denen spende, die das Evangelium „getroffen“ habe⁴. Die Abendmahlsvermahnung, die Luther als Briefbeilage an Hausmann unter dem 26. März 1525⁵ gesandt hat, zeigt, daß er bis dahin den kleinen Bann gegen solche, die in

¹) WA. 12, 478 B, 3. ²) WA. 12, 481 B, 11. ³) WA. 12, 484 B, 20 ff.

⁴) WA. 12, 485 B, 11 ff. — Daß diese äußere Ordnung der Abendmahlsfeier, verbunden mit Katechismusexamen, von Luther wirklich durchgeführt worden ist, zeigt der Brief an Hausmann vom Oktober 1523 (Enders IV, S. 253), wo er sie in Verbindung mit der Einführung einer einheitlichen Feier unter beiderlei Gestalt (die also damit noch genauer zu datieren wäre als Karl Müller, dem die Stelle entgangen ist, Luther und Karlstadt, S. 107, es tut), als unmittelbar bevorstehend ankündigt. Mit dieser Stelle, falls die von Enders gegebene Datierung zuverlässig ist, erledigt sich auch die Korrektur, die Karl Müller in „Kirche, Gemeinde und Obrigkeit“, S. 33, Anm. 3 mit seinen eigenen früheren Angaben vornimmt.

⁵) Enders V, S. 143 ff.

öffentlichen Sünden steckten, noch nicht vollzogen hatte, sondern es einem jeden ins Gewissen schob, ob er würdig zum Tisch des Herrn ginge. Erst mit den Visitationen kam die Frage des Bannes zu einem gewissen Abschluß für Luther. An Hausmann schreibt er am 10. Januar 1527, daß mit ihnen auch der *usus excommunicationis* geordnet werden werde¹. Wir haben dabei doch wohl an die Bestimmungen des Unterrichts der Visitatoren von 1528 zu denken, die von Luther geprüft und mit lebhafter Freude gebilligt worden waren². Damit war endlich eine Lösung getroffen: Neben dem Glaubensexamen als Vorbedingung jeder Zulassung³ war der kleine Bann gegenüber solchen, die in öffentlichen Lastern lebten, unter der Voraussetzung mehrmaliger vorausgehender Ermahnung in die Hände der Pfarrer gelegt⁴. Nach Luthers allgemeiner Stellung zur Visitationsordnung ist anzunehmen, daß die Lösung, die sie damit in der Frage des Bannes bot, von ihm gebilligt wurde, und daß er anderweitige Pläne, soweit sie bestanden hatten, darauf reduzierte.

Es bleiben nun noch die Äußerungen in der Vorrede zur Deutschen Messe nebst dem damit in engem Zusammenhang stehenden Gespräch mit Caspar Schwenkfeld⁵, sowie die etwas spätere Stelle aus einem Briefe an Hausmann am 29. März 1527, unmittelbar vor dem Beginn der Visitationen⁶. Wir werden sehen, wie weit sie sich in den bisherigen Zusammenhang, der in dem Unterricht der Visitatoren gipfelte, einordnen lassen. Wir gehen aus von den Aufzeichnungen Schwenkfelds, die uns eine Auslegung dessen geben, was Luther mit seiner Sammlung ernster Christen im Hinblick auf den Bann beabsichtigt hatte. Luther lehnt darin den Bann ab, soweit seine Einführung im Namen des Evangeliums als notwendig gefordert und als ein Mittel betrachtet wird, durch eine allgemeine Sonderung die wahren Christen zusammenzubringen und dadurch die *futura ecclesia* herbeizuführen⁷. Er erklärt sich

1) Enders VI, S. 10.

2) Vgl. den Ausdruck „*pulcherrima ordinatio*“ im Briefe an Hausmann vom 20. Aug. 1527 (Enders VI, S. 77) und den Brief an Spalatin vom 19. Aug. a. a. O., S. 75).

3) CR. 26, S. 68.

4) CR. 26, S. 87 f.

5) ZKG. XIII, 1892, S. 554.

6) EA. 53, S. 99 ff.

7) Schwenkfeld a. a. O.: „De futura ecclesia redet ich viel mit ihm; vnd wie dieser weg der einige wär, dadurch man die rechte Christen von den falschen sondern möchte, sonst wäre keine Hoffnung. Er wüßte auch wohl, wie der baan

dagegen zu einem freiwilligen, brüderlichen Zusammenschluß ernster Christen mit eigenen gottesdienstlichen Veranstaltungen bereit, in der man sich durch schriftliche Einzeichnung zur brüderlichen „Aufachtung“ und zur Annahme brüderlicher Mahnung verpflichtet¹. Luthers ganzer Nachdruck liegt auch hier wiederum auf dem brüderlichen Charakter der Sammlung und der in ihr geübten Zucht. Es handelt sich um eine Liebesordnung, die keinerlei rechtliche Konsequenzen in sich schließt². Damit stimmt denn auch der Befund in der Vorrede aufs beste überein. Der freiwillig übernommene und nach Matth. 18 vollzogene Ausschluß aus der Sammlung ist doch etwas ganz anderes als der herkömmliche große Bann, der den davon betroffenen kirchlich und politisch rechtlos macht, ist auch etwas anderes als der Verlust der Mitgliedschaft in Lamberts conventus, der dem Betreffenden die kirchlichen Ehrenrechte (Pfarrwahl, Beteiligung an der kirchlichen Verwaltung) nimmt³. Und wenn Luther dann Hausmann gegenüber den Zwickauer Prediger tadelt, der im öffentlichen Gemeindegottesdienst den Rat gestraft hatte, so erhofft er gerade deswegen von der beginnenden Visitation die Sammlung, weil in ihr auch unter Namensnennung brüderliche Zucht geübt werden und weil in ihr die Strafe niemals verhärtend wirken kann: Zucht und Bann — ob sie nun als Ausschluß vom Sakrament oder als Ausschluß aus der Sammlung geübt werden, ist einerlei — sind der Ausdruck

allewege neben dem Evangelio gehen müsse, wo derselbige nicht würde auffgericht, so würde es allwege also on alle besserung bleiben, vnd je lenger je erger, dann man sehr wohl in aller welt, wie es zuginge, es wollte jeder Euangelisch sein vnd sich des namens Christi rhümen, auff seinen frommen.“ In der biblizistischen Begründung für den Bann und darin, daß er ihn als Mittel zur Entstehung rechter evangelischer Gemeinde betrachtet, stimmt Schwenkfeld mit Lambert überein. Der Unterschied liegt in der Stellung, die Lambert den Fürsten zuweist, liegt, um ein modernes Schlagwort zu gebrauchen, in dem Gegensatz landeskirchlichen und freikirchlichen Denkens. Vgl. unten S. 246 ff.

1) Deren ultima ratio ist der Bann nach Matth. 18. Luther spricht diese Selbstverständlichkeit nicht aus, weil Schw. die Forderung nach dem Bann eben in ganz anderem Sinne erhoben hatte. Ich kann aber, weil der Bann hier nicht erwähnt wird, nicht mit Drews a. a. O., S. 65 einen grundsätzlichen Gegensatz zur Vorrede zur deutschen Masse annehmen.

2) Auch Schwenkfeld gegenüber betont Luther, daß die Sammlung die Pflicht der Liebestätigkeit gegenüber den Draußenstehenden hat.

3) Weil Drews diesen Unterschied zwischen dem herkömmlichen großen Bann und dem Ausschluß, den Luther auf Grund von Matth. 18 in der Vorrede fordert, nicht sieht, entsteht der in der vorvorigen Anmerkung festgestellte Fehler.

der Liebesgesinnung, die die wahren Glieder des Leibes Christi durchdringt. Und weil in den Bannbestimmungen des Unterrichts diese Liebesgesinnung ausgesprochen war¹, deshalb konnte Luther den Bann auch in die Hände des Pfarrers legen anstatt in die einer sich als undurchführbar erweisenden Sammlung ernster Christen. Der Abschluß, den die Frage des Kirchenbannes in dem Unterricht gefunden hatte, ist unter den obwaltenden Umständen durchaus als folgerichtig zu betrachten, — für den wenigstens, der es mit Luther als das größte Anliegen kirchlicher Ordnung betrachtet, daß sie der Ausfluß christlicher Liebesgesinnung ist; die Form, in der sie sich ausprägt, ist durch die tatsächliche Situation bestimmt und damit je nach den Verhältnissen wandelbar. Für Luther ist der Bann einzig und allein Liebesordnung, für Lambert zuerst und vor allem biblisch begründetes und damit unverbrüchlich feststehendes Recht.

3. Das göttliche, biblisch begründete Recht der ecclesia auf die Wahl ihres Pfarrers fanden wir in der Reformatio und sonst bei Lambert ausgesprochen. Luther kennt es in dieser Weise nicht. Zwar finden sich bei ihm formal viele Berührungspunkte mit Lambert. Schon in der Schrift an den Adel² stellt er auf Grund des apostolischen Vorbildes die Notwendigkeit fest, „das einn ygliche stat auß der gemein eynen gelereten frummen burger erwellet, demselbenn das pfar ampt befilhe, vnd yhn vonn der gemeyn erneret, yhm frey wilkoer ließ, ehelich zu werdenn oder nit, der nebenn yhm mehr priester oder Dyaconnn hette...“ usw. — alles Forderungen, die Lambert auch erhoben hat. Zwar hat Luther bei dem Wahlrecht der Gemeinde immer auch den örtlichen Magistrat mitgemeint und die Landesobrigkeit nicht ausgeschlossen — darauf haben vor allem Hermelink und Karl Müller Wert gelegt —, aber auch Lambert ist, wie wir noch sehen werden, keineswegs der radikale „Demokrat“ gewesen, als den man ihn in bezug auf seine kirchlichen Verfassungspläne hingestellt hat. Der Hauptunterschied liegt doch auch hier darin, daß für Luther das apo-

1) a) In der Bestimmung für den Pfarrer, nur nach mehrmaliger Ermahnung den Bann zu verhängen; b) in der Bestimmung für den Gebannten, die Strafe ohne Geringschätzung aufzunehmen.

2) WA. VI, 440f.

stolische Vorbild wohl, wenn es sich als irgend durchführbar erwies, erstrebenswertes Ziel, aber niemals wie für Lambert verpflichtende Norm war. Luther benutzt die Bibel nicht wie der ehemalige Franziskaner als Rechtsquelle für die Einrichtung kirchlicher Ämter und Verfassungen: der Grundunterschied zwischen beiden wird auch an dieser Stelle deutlich. Und gerade in der Schrift an die Prager: *De instituendis ministris ecclesiae*, die, wie Conrad gezeigt hat, auf die Verfassungsbestimmungen der Reformatio eingewirkt hat¹, wird das reine Gemeindewahlrecht nicht als etwas Normales, sondern nur als Notmaßnahme infolge der römischen Tyrannei bezeichnet², auch in seiner reinen Form nicht als etwas Dauerndes hingestellt: Die einmal gewählten Pfarrer sollen ihre Nachfolger designieren; die Gemeindewahl gilt dann nur als Zustimmung³; — ja so wenig wird ihre unbedingte Notwendigkeit behauptet, daß Luther die Utraquisten auffordert, schließlich auch ihren bisherigen Priestern bischöfliche Vollmacht zu geben, *ut illi vocent et eligant atque confirment quos viderint idoneos et vobis tolerabiles esse*⁴.

b) Ähnlich wie in dem Verhältnis Lamberts zu Luther finden wir auch in dem zu Butzer neben einzelnen in die Augen fallenden Angleichungen grundsätzliche Verschiedenheiten. Die Analogien sind sicher aus der Abhängigkeit des Südfrenzen von dem Straßburger Kirchenmann, dessen Vorlesungen er besucht hat, zu erklären, auch wenn ein Einzelnachweis nicht zu führen ist. Aber Lambert ist mit Butzer wie mit Luther verfahren: Er hat dessen Gedanken aus ihrem ursprünglichen Gefüge gelöst und in den Zug seiner Grundanschauungen eingeordnet.

1. Auch wenn Butzer über die Kirche redet, geht er vom prädestinationistischen Gedanken aus. Die wahren Glieder der Kirche sind ihm nur die *electi*. Auch er läßt die ewige Gnadenwahl

1) Sie konnte das auch am ersten, weil sie im Unterschied zu anderen für die Verfassung wichtigen Schriften Luthers lateinisch geschrieben war, Lambert aber schlecht deutsch verstand.

2) WA. 12, 191; vgl. aber Holl, S. 319, Anm. 2; 537, Anm. 3; 351 ff.

3) WA. 12, 190, 36 ff.

4) WA. 12, 194, 21 ff. — Der letzte Passus zeigt indessen, daß Luther im Gegensatz zur römischen Hierarchie eine Zustimmung der Gemeinde bei der Pfarrereinsetzung auf jeden Fall für erforderlich hielt, wobei allerdings im Zusammenhang unserer Stelle mehr an den städtischen Magistrat als an eine Gemeindeversammlung zu denken ist.

sich vollziehen — Lambert ist darin wohl sein Schüler — durch das souveräne Walten des im Worte wirksamen Gottesgeistes. Aber gerade weil Butzer — in dieser Beziehung guter Lutheraner von Anfang an — auf das geisterfüllte Wort als die erzeugende Kraft der Kirche den Hauptnachdruck legt, wird ihm die Gemeinschaft der Gläubigen ein rein geistiges Gebilde, das aller Sichtbarmachung auf Erden spottet. Es ist ihm also grundsätzlich unmöglich, den Gegensatz zwischen den *electi* und den *reprobi* durch kirchliche Institutionen wie die einer durch Separation gebildeten *ecclesia* zu stabilisieren. Gerade weil das Wort in unbedingter Freiheit wirkt, ist die menschliche Zustimmung für die Realität der Kirche absolut unwesentlich. Wesentlich aber ist es, daß Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung institutionell gesichert sind¹. Es ist bezeichnend für Lambert, daß er in seiner *Reformatio*, nachdem er in den Eingangskapiteln (3—13) ausführlich sich mit der Reform der öffentlichen Gottesdienste beschäftigt hat, in der Verfassung der organisierten Einzelgemeinde von ihnen völlig absieht, ihre Pflege und ihren Fortbestand offenbar als eine nebensächliche Selbstverständlichkeit ansieht. Im geraden Gegensatz dazu hat Butzer das Schwergewicht seiner kirchlichen Organisation und seines praktisch-kirchlichen Denkens darauf gelegt, das *corpus mixtum*, das im sonntäglichen Gottesdienste versammelt ist, zu pflegen, damit aus ihm durch das Wort die Erwählten erweckt und berufen werden können. Deshalb betont er denn die Elemente der Kirche: *usum externi uerbi, studium externae societatis propter commode percipiendum uerbum, baptismum et Eucharistiam, quibus commode istam societatem et auspicamur et seruamus, denique ordinem ministrorum, qui docendi, monendi et alia Ecclesiae negotia curandi muneribus fungantur*, und schärft allen Gläubigen ein, an ihnen festzuhalten².

¹) Sehr bedenklich ist es, mit August Lang (*Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig 1900) in diesem Punkte eine entscheidende Wandlung Butzers vom Abschluß der Wittenberger Konkordia ab anzunehmen. Die lutherische Linie seines kirchlichen Denkens ist von Anfang an da, und ist in seinem Kampfe gegen das Schwärmertum von Anfang an vorherrschend. Wir entnehmen die im Text dargestellten Gedanken seinem *Johanneskommentar* (Straßburg 1528), 40a—41b.

²) Joh.-Komm. 199a; Lang (a. a. O., S. 130) bricht dieser Stelle die Spitze ab, indem er ihr den Gedanken entnimmt, daß es auch Christen gibt, die dieser Elemente entraten können (Butzer sagt nur „*uideantur*“, „*creduntur*“).

Es tritt für Butzer da ein Gedanke in den Vordergrund, den er ebenfalls bei Luther bestätigt fand: Die Kirche ist eine Liebesgemeinschaft, denn der in den Erwählten wirkende Geist ist der Geist der Liebe; sie bedarf also der schwachen und sündigen Glieder zu ihrer Existenz. Die rigoristische Härte, mit der Lambert die entstehende Gemeinde von den Ungläubigen trennte, war Butzer ebenso unvollziehbar wie dessen schroffes dualistisches Denken in bezug auf die organisierte Kirche. Fügen wir noch als drittes Gegensatzmoment hinzu, daß die Methode der Bibelauslegung bei dem durch den Humanismus hindurchgegangenen Straßburger Reformator eine andere ist als bei dem ehemaligen Franziskaner: Fanden wir hier ein äußerlich-gesetzliches Haften am Bibelbuchstaben, so zeichnet sich Butzer aus durch eine kunstvolle biblische Systematik, bei der die Häufung von Bibelstellen nur zu einer sorgsamten Erwägung über den Geist der Schrift in der betreffenden Frage Anlaß gibt¹. Damit sind die drei prinzipiellen Unterschiede zwischen Butzer und Lambert in der Kirchenfrage aufgezeigt; und es verbietet sich deshalb von selbst, in dem ehemaligen Franziskaner einen konsequenten Butzerschüler zu sehen.

2. Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß für Butzer der Bann als ein Mittel der Scheidung von den Ungläubigen und zur Bildung rechter evangelischer Gemeinden nicht in Betracht kam. Und so sehr er auch im allgemeinen von der Notwendigkeit und dem Wert des Bannes für eine evangelische Gemeinde überzeugt war, so hat er doch niemals von seiner Durchführung ihre Existenz abhängig gemacht. Die steht und fällt für ihn wie für Luther mit der rechten Verkündigung des göttlichen Wortes; die Einführung des Bannes hält er wohl für ein erstrebenswertes Ziel, aber so, daß es nur von einer rechten Gemeinde erreicht werden kann, nicht so, daß dadurch erst eine solche geschaffen würde². Aber gerade, weil er die empirische Kirche als eine Liebesgemeinschaft ansieht, ist er überzeugt, daß sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung wesensnotwendig zu einer Bann- und

1) Eine genauere Nachweisung über den Biblizismus Butzers muß späterer Untersuchung vorbehalten bleiben.

2) Grund und Ursache (Straßburg 1525), J IIII, K I.

Zuchtbetätigung kommen müsse; aus seinem Begriff der Kirche folgert er so ¹. Demnach ist für ihn der Bann wie für Luther jeder Rechtssphäre entnommen, allein der Ausfluß der Liebesgesinnung, die das corpus Christi durchwaltet. Kennzeichnend dafür ist schon, daß ihm wie dem Wittenberger Reformator das Bannproblem aus der Abendmahlspraxis erwachsen ist, daß es also nur von dem Gedanken der durch den gläubigen Sakramentsempfang hergestellten Liebesgemeinschaft ausgelöst werden kann. Um der ganzen Schwere dieses Problems fürs erste zu entgehen, hat er zuerst wie Luther zu dem Behelfsmittel der separierten Abendmahlsfeier für die wirklich Gläubigen seine Zuflucht nehmen müssen ². Dann aber hat er unter Zusammenfassung der bisherigen Ausführungen Luthers und zugleich mit einer eigentümlichen Umbildung von dessen Gedanken aus der Deutschen Messe den Bann begründet: Die Binde- und Lösegewalt steht allein den conventibus in nomine Christi zu. In ihnen sind Reine und Unreine gemischt; da aber in ihnen das Wort Gottes gepredigt wird, ist als sicher anzunehmen, daß wenigstens zwei oder drei Gläubige in ihnen vorhanden sind, die dann die virtuellen Träger der Banngewalt darstellen. Im Hinblick auf die pax publica ist aber eine öffentliche Exkommunikation heute noch nicht möglich; die zur Predigt versammelte Gemeinde schließt also auch offenbare Sünder ein. Dagegen wird als kleiner Bann der Ausschluß vom Abendmahl vom Prediger im Namen der Gemeinde der Gläubigen über offenbare Sünder ausgesprochen. Den großen Bann dagegen soll der Zusammenschluß der wahrhaft Gläubigen aussprechen. Aber nicht wie in der Deutschen Messe wird diese

¹) Ev.-Komm. von 1530, 149 a: *Mihi quidem Ecclesia sine usu mutuae admonitionis frequentissimo id videtur quod regnum sine indicio et usu legum ac velut civitas in potestatem quidem principis redacta, sed nondum ab eo, ut formam civitatis et Rei Publicae imposito magistrata et firmatis legibus haberet instituta.*

²) Grund und Ursache, J IIIIf. — Daß das ein Notbehelf war und daß Butzer den Abendmahlsrang der ganzen Gemeinde mit vorausgegangener Bußzucht dringend wünschte, ergibt sich klar aus dem Zusammenhang. A. Lang freilich schließt daraus (a. a. O., S. 184 f.), daß „Butzer nicht nur das Ideal einer reinen Gemeinde, bestehend aus lauter zum Genuß des Abendmahls fort und fort würdigen Gliedern eine Zeitlang genährt, sondern auch seine Verwirklichung infolge der fleißigen Predigt des Evangeliums für möglich gehalten habe, ohne zu befürchten, daß darüber die Volkskirche zertrümmert werde“.

Sammlung ernster Christen organisiert; Einzeichnung und Leitung durch die Pfarrer finden nicht statt. Der Zusammenschluß baut sich vielmehr auf den natürlichen Gegebenheiten: Nachbarschaft, Freundschaft, Verwandtschaft auf; der Ausschluß aus diesen Verbindungen zieht deshalb auch keine Folgerungen des bürgerlichen oder kirchlichen Rechts nach sich, sondern bleibt ein Liebesakt der christlichen Gemeinde¹. Indem Butzer hier mit genuin-lutherischen Mitteln den lutherischen Zuchtgedanken weiterführt, zeigt er am deutlichsten seine innere Verwandtschaft mit dem Wittenberger Reformator² und deckt den Gegensatz aufs neue auf, der zwischen ihm und dem Verfasser der Reformatio besteht.

3. In der Frage der Ämter weicht Lambert in Punkten, in denen Butzer und Luther übereinstimmen, von beiden ab, während er in denen, in denen sie auseinandergehen, mehr auf seiten Luthers steht. Wir sahen, wie Lambert das doppelte Amt der Gemeinde, das Predigtamt und das Amt der Liebestätigkeit, von Luther übernommen hat, während Butzer schon in seiner Frühzeit noch ein weiteres Amt aufzuzählen weiß, nämlich die Doctores³; die seniores treten bei ihm erst später auf, sind dann aber charakteristisch verschieden von dem, was die Reformatio darunter versteht. Das Recht der Gemeinde, ihre Amtsträger zu wählen, hat Butzer in der Praxis wohl auch in Anspruch genommen, aber ohne eine straffe biblische Begründung dafür zu geben. In seinem Evangelienkommentar läßt er jedenfalls alle näheren Bestimmungen über den Wahlvorgang und die Wahlkompetenzen vermissen, betont vielmehr nur die Wichtigkeit des Amtes und daß demgemäß die Auswahl mit höchster Sorgfalt und unter viel Gebet erfolgen müsse⁴.

1) Ev.-Komm. von 1530, 149a. — Damit ist dann der „große Bann“ im eigentlichen Sinne umgedeutet, wie das reformatorischer Grundüberzeugung entsprach, nach der es kein kirchliches Zwangsrecht geben konnte.

2) Die Parallele mit Luther scheint mir hier viel treffender zu sein, als die mit Calvin. Mit den sektenhaften Bildungen der modernen Gemeinschaftsbewegung haben die gut lutherisch auf den natürlichen Grundlagen sich erhebenden conventus Butzers nichts zu tun. Gegen A. Lang a. a. O., S. 185 f.

3) Vgl. die Auslegung von Eph. 4 im Eph.-Komm. von 1527, 84b.

4) A. a. O. 41b—c.

Rückschauend stellen wir fest, daß Lambert sein Bild der Gemeindeverfassung auf selbständiger Grundlage entworfen hat und dabei in Einzelheiten mehr von Luther als von Butzer abhängig ist.

Ganz einzigartig im Reformationszeitalter steht Lambert mit seinen übergemeindlichen Organisationsplänen da. Er entwirft in der Reformatio ein solch klares und in den Einzelheiten abgewogenes Bild einer territorialkirchlichen Verfassung, daß man von selbst auf die Vermutung geführt wird, daß ihm hier schon in der Vergangenheit festgeprägte Vorbilder zur Verfügung gestanden haben müssen. Gleichzeitig aber weist er der weltlichen Obrigkeit einen starken Einfluß in der Territorialkirche zu und bindet Landesfürstentum und synodale Organisation in einzigartiger, in sich klarer, aber praktisch undurchführbarer Weise aneinander. Wir schildern zunächst diese eigentümlichen Verfassungspläne Lamberts und suchen sie auf der Grundlage seiner eigenen Schriften zu verstehen.

Aufbau und Wirkungskreis der jährlichen Synode sind in Kap. 18 bis 26 der Reformatio unmißverständlich dargestellt und oft geschildert worden¹. Die Synode setzt sich zusammen aus zwei Beauftragten (commissi) jedes conventus, unter denen der Bischof sein muß. Nirgends wird, Lamberts Auffassung vom kirchlichen Amt gemäß, ein Unterschied zwischen den „Laienvertretern“ und den mehr vorgebildeten episcopi gemacht; alle zentralen Ämter können sie offenbar in gleicher Weise versehen. Aufgabe der jährlich in Marburg zusammentretenden Synode ist die Entscheidung aller Fragen, die von den Einzelconventus nicht auf Grund der Bibel haben gelöst werden können, die Wahl der zentralen kirchlichen Amtsträger für ein Jahr und deren Beaufsichtigung, sowie die Bestätigung der von den Einzelgemeinden gewählten Episkopen, überhaupt eine gewisse Kontrolle der von den Einzelgemeinden beschlossenen Maßnahmen.

Von der Synode wird ein engerer Ausschuß von 13 electi gewählt auf Grund eines genau festgelegten Wahlverfahrens (cap. XX),

1) Zuletzt bei Conrad a. a. O., S. 15 ff. Im folgenden nur eine ganz kurze Zusammenfassung; Einzelheiten kommen teilweise später noch in Frage.

das auch für die Wahlen der Einzelgemeinde Gültigkeit hat. Der mit den meisten Stimmen gewählte electus hat einen gewissen Ehrenvorrang, ebenso wie die Gesamtheit der 13 electi auf der Synode die erste Stelle einnimmt (cap. XXVI). Dieser Ausschuß hat alle laufenden Angelegenheiten zu erledigen und dem Plenum zur Entscheidung nach dem Worte Gottes vorzulegen; alle Wahlen fallen der Vollversammlung zu. Die endgültige Erledigung aller Kirchenzuchtsfälle gegenüber den episcopi¹ und den Visitatoren sowie die Bestätigung der einzelnen Pfarrerwahlen stehen den 13 electi allein zu. In besonderen Fällen können sie auch in der Zeit zwischen zwei Jahressynoden zusammentreten.

Außerdem werden von der Jahressynode für den Bezirk der Landeskirche drei Visitatoren gewählt, die jährlich sämtliche Kirchspiele zu besuchen haben. Sie sollen zunächst von obenher eine dauernde Zucht über die Bischöfe ausüben, die unwürdigen absetzen, die untadeligen jedes Jahr neu bestätigen. Außerdem haben sie bei den Gemeinden und Bischöfen das rechte Verständnis des Wortes Gottes zu fördern und auf die Durchführung der Reformatio zu dringen. In besonders schwierigen Fragen, wie den Ehefragen, sollen die Gemeinden sich bei ihnen Rat holen können (cap. XIV). Bei ihrer eigenen Amtsführung muß darauf gesehen werden, daß sie keine Geschenke annehmen; sie sollen deshalb auch nicht im Hause der Bischöfe wohnen, die sie visitieren. Nehmen sie doch Geschenke an, haben sie sich ein öffentliches Verbrechen zuschulden kommen lassen oder durch falsche Lehre ihre Verachtung des Wortes Gottes bezeugt, so sollen sie — wie auch entsprechend die electi — durch die Synode oder, im Notfall, durch die ecclesia der Synodalstadt Marburg exkommuniziert werden. Bei genügender Reue können sie dann von einer späteren Synode als episcopi wieder eingesetzt werden, ein höheres Amt zu bekleiden ist ihnen dagegen dauernd unmöglich.

Der Eingang des Kapitels über die Visitatoren (XXII) lüftet ein wenig den Schleier über die Anschauungen, die die Reformatio von den rechtlichen Verhältnissen ihrer Umwelt und von deren

1) D. h. doch wohl nur in solchen Fällen, in denen die Einzelgemeinde es an rechter Zucht hat fehlen lassen.

Beziehungen zu ihren eigenen gesetzlichen Bestimmungen hat ¹. Hier wird offenbar, während die Einzelgemeinden noch nicht als vorhanden angenommen werden, der synodale Oberbau schon als den Vorschriften der Reformatio entsprechend vorausgesetzt und ebenso die Institution der *electi synodi*. Das kann sich aber nur auf die Homberger Synode beziehen, die demnach in ihrem eigentümlichen Ineinander von weltlicher und kirchlicher Ordnung ², in ihrem Nebeneinander von geistlichen und adeligen Mitgliedern und in der einzigartigen, zurückhaltenden und doch den Mittelpunkt der Verhandlungen bildenden Stellung des Landgrafen dem Vorbild der jährlichen Synode nach der Reformatio entsprochen hätte. Der auf ihr gebildete, mit der Abfassung der Kirchenordnung beauftragte „Fortsetzungsausschuß“ wäre dann mit den 13 *electi*, die die Reformatio vorschreibt, dem Wesen nach identisch. Sie wären es demnach, die in der Reformatio zu uns reden; vom Homberger Tage bis zu den Einzelbestimmungen der Ordnung bestünde also nach ihrer eigenen Darstellung ein organischer Zusammenhang. Die Einsetzung des Visitatorenamtes aber beruhte dann auf einer besonderen Übereinkunft zwischen den *electi* als den Organen der Synode und dem Landesfürsten, der seinerseits wohl schon unabhängig von jenen den Plan der Visitation gefaßt hatte und nun im Einvernehmen mit ihnen die Visitatoren ernannte ³.

¹) Nach der Erwähnung der Kulturreform des Königs Josaphat heißt es: *Eius exemplo visum fuit Spiritus Sanctus mittere in Principis illustrissimi cor, et nos verbo suo ad idem commonefacere, ut a modo eligantur per anniversariam synodum in Hassia tres pleni fide et spiritu sancto, qui semel in anno omnes Hessorum ecclesias visitent. Verum pro hoc anno, Ecclesiis nondum in verbo Dei constitutis pro Visitoribus habebuntur, quos Princeps cum electis Synodi eligent.* ...

²) Walter Sohm, *Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte*. Marburg 1915, S. 25 ff. Dort die weitere Literatur.

³) In Wirklichkeit sind die Visitatoren durch den Landesherrn allein ernannt worden, ohne daß die von Homberg her noch bestehende Kommission dazu mitgewirkt hätte, Adam Kraft schon 1525, die anderen erst Anfang 1527, also nach Fertigstellung der Reformatio. Vgl. Friedrich Küch, *Landgraf Philipp und die Einführung der Reformation in Hessen*. Zeitschr. d. Ver. für hess. Gesch. und Landesk., N.F. 28, 1904, und Walter Sohm a. a. O., S. 28. Richtig ist an unserer Darstellung der Reformatio nur dies, daß die Anregung für die Visitation von dem Landgrafen ausging. Zugleich ist sie ein Zeichen für die weitergehenden kirchlichen Aspirationen Lamberts als des führenden Kopfes des Homberger Ausschusses. Wenn irgendwo, so hätte an dieser Stelle Friedrich mit seinem Versuch einer Quellenscheidung einsetzen müssen.

Es läßt sich nicht behaupten, daß Lambert mit diesen Fiktionen das Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und kirchlicher Organisation, so wie es nach dem Homberger Tag bestand, „richtig“, nicht nur in bezug auf den Sachverhalt, sondern auch im Hinblick auf die gestaltenden kirchlichen Kräfte, dargestellt hätte. An diesem Mangel an Scharfblick ist er ja auch in Durchführung seiner kirchlichen Verfassungspläne gescheitert. Uns enthebt das aber nicht der Frage, fordert sie vielmehr direkt heraus, wie das Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und kirchlicher Organisation in der Reformatio gestaltet ist.

Die Obrigkeit hat nach der Reformatio erstmalig und einmalig überall da einzugreifen, wo es gilt, die neue Ordnung in Gang zu bringen. So bei der Einsetzung der Visitatoren. Ebenso hat sie für das erste Jahr, solange die *ecclesiae* noch nicht eingerichtet sind, im Einvernehmen mit den Visitatoren die Bischöfe zu berufen und mittelst Bestellsurkunde einzusetzen; ebenso kommt ihr zunächst das Absetzungsrecht zu¹. Die Bildung neuer Kirchspiele durch Zusammenlegung kleiner Pfarreien ist ebenfalls ihre Aufgabe². Wie bei Luther ist die Obrigkeit auch für die Abstellung widergöttlicher Greuel — gegen Luther rechnet Lambert dazu auch die Bilder in den Kirchen — verantwortlich³.

Auch wenn die neue Kirchenverfassung einmal in Kraft getreten ist, erhalten Fürst und Adel an entscheidender Stelle dauernd ihren kirchlichen Einfluß. Soweit sie dem Evangelium zuneigen, haben Fürsten, Grafen und Adelige Sitz und Stimme auf der Synode⁴. Ebenso ist der Fürst und die Grafen des Landes mit solchen, die er ins Vertrauen zieht — eine zahlenmäßige Beschränkung ist nicht angegeben, wir haben wohl vor allem an die Räte des Fürsten zu denken —, an den im übrigen geheimen Verhandlungen der 13 *electi* beteiligt⁵; und wir sahen vorhin schon,

1) cap. XXIII, Richter I, S. 66. — Lambert hat also geglaubt, daß in einem Jahr die Kirchenreform durchgeführt sein würde und — vielleicht durch eine erste Synode — streng nach seinen Vorschlägen die neue Ordnung in Kraft treten könnte. Doch zeigt das „et“ vor dem *donec*, daß er eine längere Frist nicht für ausgeschlossen hielt.

2) cap. XXIII, Richter I, S. 67.

3) cap. IX, Richter I, S. 60.

4) Es ist daher verständlich, daß Lambert in der Homberger Synode sein Idealbild schon teilweise verwirklicht finden konnte.

5) cap. XVIII, Richter I, S. 65.

wie hier das Schwergewicht der Landessynode ruht. Außerdem hat er das Recht, electi und Visitatoren auch in der Zeit zwischen den Synoden an dem Ort seiner jeweiligen Residenz zusammenzurufen¹. So steht es ihm auch zu, cum aliquo Ecclesiarum consilio et assensu — wir haben dabei wohl an solche Zusammenkünfte mit den electi und den Visitatoren zu denken —, besondere Fasttage auszuschreiben². Kurzum, der obrigkeitliche Einfluß ist in der Reformatio entscheidend gesichert. Auch die Vorzüge, die der Synodalstadt Marburg und ihrer ecclesia in der Reformatio zugebilligt werden, hängen wohl damit zusammen, daß hierher der Fürst gerade in den Wochen nach dem Abschluß der Ordnung (Ende Dezember 1526) seine Hofhaltung verlegt hatte³.

Dieser Tatbestand schlägt dem „demokratischen“ Charakter der Reformatio, der nach ihrer Entdeckung durch die kirchlichen Reformer des Jahres 1830 allgemein festzustehen schien, ins Gesicht, und Friedrich hat sich durch diesen scheinbaren Widerspruch verführen lassen, eine „philippinische“ Überarbeitung der Lambertischen Kapitel der Reformatio anzunehmen⁴. Indessen werden diese Zugeständnisse an den „Summepiskopatgedanken“⁵ dadurch wieder aufgehoben, daß der Fürst selbst und mit ihm das gesamte Leben des Territorialstaates an die Reformatio gebunden sind. Sie ist die Grundlage des öffentlichen Lebens, weil dieses sich ja unter einer christlichen Obrigkeit allein auf die Bibel gründen kann. Deshalb steht der Wille des Fürsten hinter der Einführung dieser Ordnung, deshalb kann er auch, ohne ihren Grundcharakter zu durchbrechen, an ihrer Durchführung entscheidend mitarbeiten. — Es ist das Ideal der Bibliokratie, der völligen Herrschaft des Bibelbuchstabens, das nicht nur das Kirchenverfassungsideal der Reformatio bestimmt, sondern von hier aus sich Obrigkeit und öffentliches Leben dienstbar macht. In der Reformatio bricht diese Anschauung ganz nackt nur an einer Stelle durch, da nämlich, wo sie im Zusammenhang mit der Universitätsgründung auf das Recht zu sprechen kommt⁶. Da fordert sie, daß alles bürgerliche Recht

1) cap. XVIII, Richter I, S. 64. 2) cap. VII, Richter I, S. 59.

3) Küch a. a. O. — Vgl. cap. XIV, Richter I, S. 65.

4) A. a. O., S. 57 ff., vor allem S. 59 f.

5) Friedrich a. a. O., S. 60. 6) cap. XXIX, Richter I, S. 68.

sich nach der Bibel zu richten habe, und daß jeder Rechtslehrer, der davon abweicht, exkommuniziert werde¹.

In den übrigen Schriften Lamberts wird dieses bibliokratische Ideal in bezug auf die Obrigkeit oft und deutlich ausgesprochen. In seiner an den Landgrafen Philipp gerichteten Vorrede zur Apokalypse stellt er seinem Landesherrn das Ideal des principis Christianus vor Augen, der auf alle irdische Herrlichkeit verzichtet und nur die Förderung der Kirche Gottes im Auge hat, ihr sich unterwirft und von ihrem Glanze seinen Ruhm empfängt². Seine einzige Richtschnur ist dabei das göttliche Gesetz³, das er zu erfüllen hat wie jeder andere Christ, und dessen gehorsame Befolgung er auch seinen Beamten zur strengen Pflicht machen muß. Der Gehorsam gegen dieses Gesetz erstreckt sich soweit, daß auch für den Fürsten das evangelische Armutsgebot — allerdings mit der seit Luther üblichen Einschränkung, daß es nur auf die zum Verzicht bereite Gesinnung ankommt, die erst im Falle der Not zur Tat werden soll — wie für jeden anderen Gläubigen Gültigkeit hat; aller Luxus und alle Anhäufung von Reichtümern ist ihm deshalb untersagt⁴. Nach der biblischen Richtschnur haben die Fürsten alle Gesetze ihres Landes zu revidieren und zu verbessern und für die Durchsetzung des geoffenbarten Gotteswillens bei ihren Untertanen zu sorgen, auch alle Mißbräuche, die ihm widerstreiten, mögen sie nun aus der Zeit der römischen Herrschaft oder aus dem Heidentum stammen,

1) A. a. O. *Deinde suit, qui Leges civiles praeleganti, sic tamen, ut cautelarum impiarum Dei verbo circumcidantur, et quae Dei verbo non converniunt, per illud corrigantur. Idcirco vocentur Iure Consulti docti simul et pii, qui sciant Dei verbum omnium doctrinarum adhibere censorem, e quibus si quid nonnulla contra Dei verbum adseruit, et suo ministerio et communione privetur.*

2) *Suam in Christi Ecclesiam affert gloriam Rex uel Princeps ille, qui ad pietatem ab animo conuertitur. Dum enim tanto huius mundi fastigio spirituales Ecclesiae gloriam praefert, et illi seipsum subijcit, quasi in illam suam gloriam affert.*

3) Am.-Komm. 3 a/b: *Hi qui inter fideles Reges, principes et domini sunt, ipsius summi Principis sunt tantum ministri, ut faciant impleri leges sicut ipse vult. ...*

4) Zu der Aufforderung Jesu an den reichen Jüngling; Am.-Komm. 54 a f.: *Quod praeceptum implet, qui sic omnium quae possidet, affectui abrenunciavit, ut sit paratus omnia proximorum causa distrahere si opus sit. Et huius animi esse oportet omnes fideles, etiam Principes, alioqui fideles esse non possunt. ...* Es folgt in Anlehnung an atl. Prophetenstellen ein Wehe über räuberische Fürsten.

abzuschaffen¹. Die mittelalterliche Stellung des Fürsten der Kirche gegenüber ist also hier im Grunde gewahrt: Er ist ihr unterworfen, hat aber zugleich in ihrem Auftrage gewisse Rechte seinen Untertanen gegenüber auszuüben, die Ausfluß seiner Vogteigewalt über die Kirche sind. Nur ist an die Stelle der Hierarchie der unfehlbare Bibelbuchstabe getreten, der selber Rechtsnorm ist und von der ecclesia als einer Rechtsfunktionen ausübenden Instanz als solche gehandhabt wird.

Freilich, inhaltlich haben sich diese Rechte des Landesherrn unter dem Einfluß der lutherischen Reformation gewandelt. Das *ius reformandi* der spätmittelalterlichen Kirche wendet sich gegen diese selbst, ihre superstitiones werden den heidnischen gleichgesetzt. Aber nicht ist mit Luther die prinzipielle Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt ausgesprochen. Zwar hat Lambert in seiner ersten eigentlichen theologischen Schrift, die unmittelbar unter dem Wittenberger Einfluß entstanden ist, den Kampf gegen das Papsttum nicht mit Schwertern, Knüppeln und anderen Waffen durchgeführt wissen wollen, sondern durch das Wort²; aber hier schon legt er der Obrigkeit nicht nur die Pflicht auf, dem Worte Raum zu schaffen, sondern macht sie auch für die Durchführung des Wortes Gottes verantwortlich. Er billigt ihr sogar hartnäckigen Ketzern gegenüber das Recht zu, von ihrem *ius gladii* Gebrauch zu machen und möchte es sowohl gegen die römischen pseudoepiscopi wie gegen die neu entstehenden wiedertäuferischen Irrlehrer angewandt wissen, hält freilich Ausweisung für besser, weil damit die Möglichkeit innerer Umkehr noch offen ist³. Auch wo es sich um die Stellung der Obrig-

¹) *Ideo si quae in suis dominijs fuere impiae leges, si quae edicta reprobata, si qui abusus rerum, si quae superstitiones, si qua idololatria, si qua impietas, si quae scelera, si qui mores divinis institutis parum convenientes, si quae abominaciones aut immunditiae a gentibus relictas et omnia eiusmodi quae potest diligentia, maturitate, constantia aufert, prohibet, exterminat, velut olim sancti, David, Josaphat, Ezechias et Josias fecere.* Vorrede zur Apokalypse.

²) Min. Reg. c. 5. *Inuocamus autem brachium saeculare, non secundum morem regni Papistici, ut contra illos (den Antichristen und seine Anhänger) surgant cum gladiis, fustibus et armis, sed per charitatem Dei omnes terrae Principes et magistratus admonentes, ut ab illius regno se quanto cyus diuidant et nulla occasione illi participant, ne cum illo pariter intereant.*

³) Farr. parad. 144 ff. 29 a f. Parad. 147 wird von der Stellung der Fürsten zu den Irrlehrern ausgeführt: *Neque dubito eisdem licere ex praescripto cap. XIII Deut,*

keit zu den katholischen Priestern handelt, die mit ihren Haushälterinnen in verbotener Ehe leben, da läßt er nicht das Wort walten, sondern hält es für das Richtigeste, daß sie iure divino (vgl. Deut. 22, 20ff.) als Ehebrecher hingerichtet, und zwar gesteinigt werden. Und wenn die Obrigkeit in einem solchen Falle des Ehebruches versagt, billigt Lambert sogar der *communitas fidelium* eine Strafgewalt zu: Es sollen die Senioren der *ecclesia*, d. h. die Bischöfe, mit der obrigkeitlichen Behörde, den Ratsherren sowie anderen würdigen Gemeindegliedern zusammentreten, den Ehebrecher vor sich rufen und ihn nach 1 Kor. 5 dem Satan übergeben und aus der Gemeinschaft ausschließen. Dieser Ausschluß aber erfolgt in der Weise, daß der Übeltäter *durissime et publice* aus der Stadt¹ gepeitscht wird. Der davon Betroffene kann freilich, falls er sich offenkundig zerknirscht zeigt, wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden; ebenso soll eine brüderliche Ermahnung voraufgehen, in der ihm seine Strafe als göttliche Züchtigung dargelegt wird². Auch sonst hat Lambert mit dünnen Worten angezeigt, daß ihm der Unterschied zwischen kirchlichem Banne und obrigkeitlicher Bestrafung nicht klar ist. Er läßt eins in das andere übergehen, bzw. er ersetzt die eine Form der Zucht nach Belieben durch die andere, erwartet von beiden dieselbe Wirkung, nämlich bußfertige Reue, und kann das auch, weil für ihn beide ihre Berechtigung aus der Schrift

quod nullibi reuocatum est, interficere illos, ubi uiderint, quod obstinato corde uolunt suum populum auertere ab immaculatis eloquijs Dei ad sacrilega decreta Regni Papae et alia inuenta hominum. Gladium enim habent.

1) Städtische Verhältnisse stehen Lambert hier offenbar zunächst allein vor Augen. — Die Voraussetzung des Verfahrens ist die, daß die Obrigkeit sich an die Schriftnorm gebunden weiß, und daß die *episcopi* (der Plural deutet wiederum auf städtische Verhältnisse) diese Norm ihr, bezw. einzelnen ihrer Mitglieder, aufs neue einschräfen.

2) De sacro coniugio 73a ff., 75b f.: *Quod si nolunt* (scil. die geordneten Obrigkeiten), *surgat fidelium communitas et faciat. Saepe enim impij magistratus, quia adulterijs pleni sunt, adulteros iudicare expauescunt. Congregentur uniuersi Seniores Ecclesiae, id est Episcopi, cum ipso magistratu et his qui e consilio sunt, et quos ad id uocare dignum putarint. Tum uocatis adulteris, tam uiro quam muliere, eos sicut praediximus, Satanae tradant atque a sua communione depellant. Quod ea ratione fieri consulerem, ut flagellis durissime et publice caederentur, donec essent extra ciuitatem, tumque mox e regione pellerentur. Possent tamen aliquando in misericordiam recipi, et in suum consortium admitti, ubi eos resipuisse notum foret. At sic pulsos sanis oposteret adhortari sermonibus, ut uere resipiscerent, susciperent castigationem Domini quam fratres in eius nomine faciunt.*

entnehmen¹. Er kann freilich auch das Eingreifen der Obrigkeit aus dem allgemeinen patriarchalischen Denken der Zeit und zugleich mit seiner Vorstellung vom Priestertum aller Gläubigen begründen, nach der jedes Glied der ecclesia dasselbe Recht wie der episcopus hat². Zugrunde liegt allen diesen Verwirrungen die mangelnde Unterscheidung zwischen kirchlicher Liebesgemeinschaft und obrigkeitlicher Rechtsordnung, die in seinem formalen, den Schriftbuchstaben als Rechtsnorm wertenden Biblizismus ihren Ursprung hat. Von dem prinzipiellen Unterschied, den Luther zwischen weltlichem und geistlichem Regimente macht, hat Lambert so niemals etwas begreifen können, wenn er auch gelegentlich auf ihn anspielt.

Wie sehr die Obrigkeit der kirchlichen Ordnung in ganz mittelalterlicher Weise unterworfen ist, zeigt Lamberts Stellung zur Frage des Widerstandsrechtes. Ein Fürst nämlich, der für einen gläubigen Bruder gehalten werden will und doch das göttliche Wort nicht befolgt, untersteht wie jeder andere der Banngewalt der ecclesia und muß von ihr nach vorausgegangener erfolgloser Ermahnung für einen Heiden erklärt und öffentlich gemieden werden. Bleibt er hartnäckig, so ist seine Absetzung unvermeidlich³. Freilich will Lambert sie zunächst nicht durch Waffengewalt,

¹ Farr. parad. 71, 22a: *Quaelibet Ecclesia fidelium et quisquis praesidet, ut Reges, principes et magistratus, ubi causa subest, possunt, imo debent subditos suos externa fidelium communione priuare, ut scilicet illis minime cohabitent, aut alioqui misceantur.* — In cantica canticorum 108a: *et si qui fratrum, id est eorum qui fidelibus adnumerantur, legis diuinae contemptu ecclesiae Dei scandalo fierent, cohibendu sunt per magistratum et ecclesiam, nempe ut (unverständlich, wohl verdrückt für aut) ab ecclesia separandi aut a magistratibus secundum altissimi legem puniendi. Orandum est interea dominus, ut eos ad uerbum suum faciat uoluntarios.*

² De causis excaecationis 87b: *Potest autem, quicumque praesidet, id est Principes, Domini, Magistratus aut patres familias, si quos habent sibi subditos, qui ... caeteris scandalo sint, ab aliorum externa communione priuare, ut confusi meliores fiant. Verum id proprium non est Episcoporum, sed totius Ecclesiae congregatae, ut eos, qui eiusmodi sunt, Satanae tradat in carnis interitum. Episcopi tamen functio est, ut ad id Ecclesiam ex Dei uerbo dirigat.*

³ Am.-Komm. 143a: *Si autem Princeps habetur pro fidei et fratre, id est Christianus nominatur, et non uult adquiescere sanis sermonibus Domini, sed uult, ut populus, cui praeest, contemptis Domini Jesu Christi legibus Antichristo cohaereat, tum congregari fidelium Ecclesia et illum sicut fratrem (frater namque uocatur, etiam si coram Domino sit minime), commonefacere ut resipiscat. Nimirum ut frater Ecclesiae iudicio et uerbo Dei, secundum quod solum iudicat, est subiectus. Quod si contemnit, est ab omnibus habendus sicut ethnicus, et*

sondern durch passiven Widerstand gegen seine gottwidrigen Befehle herbeiführen¹. Ja, ein wenig später, in dem Hoseakommentar, erklärt er es sogar als ein göttliches Recht der Gläubigen, von einer gottlosen Obrigkeit abzufallen und sich eine bessere zu suchen² — ein Unternehmen, das doch wohl nicht ohne Krieg durchzuführen war. Er wirft den Spaniern, Italienern und Lothringern vor, ihr feiger Gehorsam sei Schuld daran, daß das Gotteswort noch immer von den Tyrannen in ihren Ländern unterdrückt werde und fordert sie auf, das Joch abzuschütteln und ihre Gwalt haber zu vertreiben³. — Die gläubige Gemeinde im Kampfe gegen die Tyrannis, deutlicher konnte Lambert, indem er diese naturrechtliche, gerade vom Franziskanertum gepflegte Theorie verfocht, die mittelalterlichen Wurzeln seines Denkens nicht entblößen.

Bei diesem unklaren Ineinander von weltlicher und geistlicher Gewalt läßt sich selbstverständlich das Verhältnis von Fürst und episcopus nicht eindeutig bestimmen. Scharf hat Lambert mit allen übrigen Reformatoren betont, daß es kein weltliches Bischofsamt gebe⁴. Deshalb hat er die Fürsten aufgefordert, den katholischen Bischöfen ihre angemessene Gewalt rücksichtslos zu nehmen⁵.

fugianda est omnino conuersatio eius, ut de criminosis Paulus ait 1. Cor. V ... Ergo dum causa subest, hoc est dum non uult Dei sermonem seruare, neque seruari a populo suo, potest a tota Ecclesia separari in tempus, et si obstinatus est, amoueri.

1) A. a. O., S. 143b.

2) *Immo ubi Principes uolunt priuare Dei populos sermonibus eius, et nulla ratione resipiscunt, interim ueruntamen uolunt pro credentibus haberi et compellere subditos ad Idola, Decreta ac mendacia Antichristi, possunt fidelium populi ab eis deficere et quaerere sibi alicuius Principes ac Magistratus qui Christum ac ueritatem eius ament et quaerant.* Hos.-Komm. 162b.

3) *Non enim posset apud Hispanos, Italos, Lothringos et alias quodam nationes uerbum Domini repellere a Tyrannis, nisi populi eis parerent. Resipiscite miseri et nolite sequi uestrorum Regum, Ducum Principum ac Magistratuum execrabilia edicta, sed unanimes illis obsistite, et potius eos a uobis expellite quam Dominum et ueritatem eius.* Hos.-Komm. 164a.

4) Am deutlichsten in dem Widmungsschreiben an Sebastian de Montfaucon, den Bischof von Lausanne, das dem „Farrago“ vorausgeht.

5) So im Briefe an König Franz in der Einleitung zu der Schrift: *de sacro coniugio*. Hier brechen in der Begründung neben den reformatorischen Gedanken zugleich Elemente des radikalen Franziskanertums bei Lambert durch: *Non possunt simul esse Principes et Episcopi, cum nihil possit conuenire Episcopis praeterquam Verbum Dei humiliter nunciare et fratribus, id est credentibus, omni sollicitudine ministrare.*

Aber das ist doch nur in der Polemik gegen die alte Kirche gesagt. Auch wo er ganz klar mit Luther die doppelte Stellung des Dieners am Wort gegenüber der Obrigkeit hervorhebt¹, verwertet er diese Erkenntnis nur dazu, die Übergriffe römisch gesinnter Fürsten gegen evangelische Prediger zurückzuweisen². Wo er indessen im Hinblick auf die neugegründeten Gemeinden den formalen Unterschied zwischen Lehramt und Befehlsamt der Obrigkeit feststellt, begründet er in der Sache doch zugleich deren Abhängigkeit von dem episcopus, der das Wort auslegt, wenn er sich auch in der Theorie dadurch sichert, daß er beide von dem unfehlbaren Gotteswort abhängig macht³. Betont er doch zugleich an anderer Stelle, daß der Bischof, insofern er das Wort richtig auslegt, in der Gemeinde den ersten Platz einnimmt, auch vor allen Vertretern der weltlichen Obrigkeit⁴. Je mehr aber dabei das Gotteswort als gesetzliche Richtschnur für das öffentliche Handeln angesehen wird, desto mehr hat der, der es korrekt auslegt, gesetzgebende Gewalt; das weltliche Schwert aber hat, im Prinzip wie zur Zeit der großen Päpste, nur die von der Kirche als göttlich anerkannten Gesetze zur Ausführung zu bringen.

Gleichzeitig aber ist bei diesem Verhältnis der Ansatzpunkt dafür gegeben, daß die Obrigkeit, die ja den Inhalt der göttlichen Rechtsordnung ebenso feststellen kann wie der Träger des Predigtamts, alle kirchliche Gewalt an sich reißt. Über die Lambertische Bibliokratie führt ein gerader Weg aus dem Mittelalter hinein in das kommende Zeitalter orthodoxen Staatskirchentums.

1) Farr. 31 a parad. 164: *Episcopi, id et uerbi ministri, sunt in omnibus subiecti Principibus et magistratibus, sicut caeteri ciues, his demptis, quae ad proprium ministerium spectant. Nimirum etiam oportet, ut ciues sint. Quod de omnibus quoque sacrificis adserimus.* — parad. 165. *Episcopi in uerbi ministerio nulli subsunt, praeterquam Deo soli, et iudicio Ecclesiae, quae iudicat per uerbum Dei.*

2) Vgl. a. a. O. die folgenden Paradoxa.

3) Paradoxa, Tit. III, Parad. II: *Docent Episcopi | precipiunt uero sub deo | et manum fortem adhibent fideles magistratus | ut ex dei sermone episcopi docuerunt. De his loquimur quae episcopi docent ex uerbo domini | non quae somniant aut confinxerunt. Alioqui non dei | sed episcoporum ministri essent.*

4) Lk.-Komm. 248 a: *Sunt quoque credentes in Ecclesia iudices et Principes ac Reges, inter quos primatum obtinent (primatum intellegere non dominandi, sed docendi et administrandi uerbum Dei) qui ad eiusdem uerbi ministerium a Deo eliguntur, et hi soli ueri Episcopi sunt; quorum principatus sine primatus a Domino est.*

Von der demokratischen Tendenz der kirchlichen Verfassungsanschauungen Lamberts kann man daher nur mit großen Einschränkungen reden. Vor allem ist die Pfarrwahl nicht so reine Sache der Gemeinde, wie es nach dem Wortlaut der Reformatio oder sonstiger Ausführungen Lamberts den Anschein hat. Denn für ihn ist es überall eine Selbstverständlichkeit, daß in normalen Verhältnissen¹ da, wo eine Gemeinde ist, die Obrigkeit als erste ihre Einwilligung zum Gehorsam gegen das biblische Gesetz erklärt hat, daß sie also christlich ist. Somit gehört sie also einerseits in die ecclesia hinein, wie sie andererseits selbständig mit ihr zusammenwirken kann; nur ihr entgegenarbeiten kann sie nicht, weil sie ganz wie sie an das göttliche Gesetz gebunden ist². Bei der Pfarrwahl nun hat die Obrigkeit darüber zu bestimmen, ob der von den Gläubigen Erwählte auch die nötige Eignung besitzt. Bejahendenfalls gibt sie ihm also die Bestätigung, im anderen Falle erklärt sie die Wahl für ungültig, so daß die Gemeinde einen neuen Beschluß fassen muß³. Sollte auch dann keine Eini- gung zustande kommen, das heißt, sollte sich auch jetzt keine

1) Wo freilich die Obrigkeit noch abseits steht, wählen die Gemeinden ihre Pfarrer allein, bestätigen sie und setzen sie ab. So im Brief an den Lausanner Bischof, Farr. 5 a: *Enimvero unaquaeque parochia proprium Episcopum habere debet, qui a populo sunt eligendi, et a communitate Ecclesiae cuiuslibet loci* (sind unter dem populus der gesamten Parochie nur die Gläubigen zu verstehen, so daß der Ausdruck mit der communitas Ecclesiae cuiuslibet loci [scil. des Kirchspiels] identisch wäre, oder haben das Wahlrecht alle Predigthörer, das Bestätigungsrecht alle Gläubigen? Ersteres scheint mir wahrscheinlicher.) *confirmandi, ad quod neque literis, neque sigillis, neque caeteris eiusmodi opus habent. Tandiu autem pro Episcopis habendi sunt, quamdiu Euangelium Regni Dei purissime annunciant. A quo si aliena ceperint nunciare, ab his, qui eos elegerunt, nempe a populo deponendi sunt et aptiores eligendi.*

2) De prophetia Tract. I, cap. XII: *Ad definiendas quippe fidelium causas non illis (Kanonisches Recht!) opus habemus, sed satis atque abunde est nobis, si fuerit prudens Senatus sive Magistratus cum verbo Dei. Quid enim Christianis et litibus? Quod si quid dissidii exoritur, definiat Magistratus cum Ecclesia, si res eiusmodi res est, ut nedum Magistratus sed et totius Ecclesiae iudicium adhibendum putetur.*

3) Farr. 26 bf.: *Parad. 116. Senatus cuiuslibet loci superintendere et aduigilare debent, si electi ad Episcopatum a fidelibus cuiuslibet parochiae ad idem ministerium sint apti. Quod etiam ad Principes, uel multo maxime spectat. — Parad. 117: Et si quempiam inutilem, ineruditum, et alienum a uerbo, aut qui scortatione siue alio crimine Dei Ecclesiam offendant, ac nolentem admittere sacrum coniugium, aut habentem uxorem adulteram aut filios a pietate dissidentes etc. eligi contigerit, ab eis est irritanda electio, redeatque electio ipsa ad Ecclesiam, ut ad se uocent Episcopum pietatis operibus et sermone potentem.*

klare Schriftstelle für die Ansicht der einen oder anderen Partei beibringen lassen, so entscheidet das Los¹. Aber auch mit diesem Aushilfsmittel, das die Selbständigkeit der Gemeinde in Lamberts Sinne dadurch wahr, daß es Gott die letzte Entscheidung in die Hand legt, wo sein geoffenbarter Wille unzureichend ist — auch dann geht das Recht der Obrigkeit auf die Pfarrbesetzung viel weiter als in der sächsischen Reformation, wo die Prüfung der Pfarramtskandidaten zunächst — im Unterricht der Visitatoren — nur Vertretern des Lehramtes, nämlich den Superintendenten, gegeben worden war. Die Lösung, die die Reformatio für die Frage der Pfarrerbestätigung fand — daß nämlich der Dreizehnerausschuß der Synode die Bestätigung vornahm —, findet sich in Lamberts Schriften nirgends angedeutet; dadurch, daß die Obrigkeit in jenem Ausschuß vertreten war, wahrte sie sich jedoch auch so den entscheidenden Einfluß auf die Pfarrbesetzung. Und wir sehen jetzt, wie diese Stellung der Obrigkeit auf der Synode keine Inkonssequenz im Lambertschen Denken ist, und wie auch die vorläufige Übertragung der Einsetzung von Pfarrern und Visitatoren an die Obrigkeit sich mit der allgemeinen Stellung rechtfertigt, die jene der Kirche gegenüber hat.

Alle Einzelheiten des synodalen Oberbaues in der Reformatio, vor allem das Amt der electi und der Visitatoren, sind aus den übrigen Schriften Lamberts nicht nachzuweisen. Es finden sich indessen Ansätze für eine derartige Organisation. Keineswegs begnügt er sich mit der nach Gottes Wort verfaßten Einzelgemeinde, sondern wie überall, wo dies Wort verkündigt wird, auch Erwählte sich finden, so ist die ecclesia universalis überall da, wo das reine Wort gelehrt wird, vorhanden; ihr Abbild ist die ecclesia peculiaris²,

1) A. a. O., Parad. 118.

2) De regno, ciuitate et domo Dei, 128f.: *Cunctae ecclesiae, in quibus est sermo Dei, illius ecclesiae sunt, uerum coram Deo in eis supplicantur hi soli, qui ipsi uerbo credunt, et illud ex animo suscipiunt. Nihil enim ad id facit iniustus, quod externe cum iustis collecti sunt. Non enim proinde sunt ex ecclesia Dei, in quam sola fide electi colliguntur. Caeterum, ubicunque Dei uerbum pure docetur, magnum est signum, quod eo loco sit ecclesia uel aliquot electorum. Nam uerbum domini uacuum non reuertitur, sed prosperatur in omnibus ad quae ab ipso Deo mittitur Esa 55. Quia enim in singulis est eadem fides, idem uerbum, idemque spiritus, qui in uniuersali, non minus quam ipsa uniuersalis Dei esse dicuntur. Denique non minus solidae sunt in ueritate quam uniuersalis. Peculiares ergo et easdem quidem sanctas, impollutas et solidas habet ecclesias Deus.*

sie wird von demselben Geiste wie jene regiert¹. Und diese ecclesia universalis ist nicht etwa ein rein spiritualistisches Gebilde, sondern steht in konkretem Gegensatz gegen die konkrete Kirche des päpstlichen Antichristentums². Sie hat deshalb auch uniuersalia consilia, auf der die kirchlichen Amtsträger neben Obrigkeit und Adel und den gewöhnlichen Laien vertreten sind, und auf der alle, die sich auf das Wort Gottes stützen können, im Notfalle selbst die Frauen, gleichberechtigt sind, und zu deren Mitgliedern von den Einzelgemeinden diejenigen bestimmt werden, die die Richtschnur des Wortes Gottes am besten zu handhaben verstehen³. Und ebenso sieht er auch sonst schon eine regionale Gliederung der Kirche und ihres synodalen Aufbaues vor, und weist einer solchen Teilsynode dieselbe Straf- und Banngewalt zu, wie sie die Einzelgemeinde hat⁴. So finden wir, wenn auch nicht die Einzelheiten, so doch die Grundzüge der von der Reformatio festgesetzten jährlichen Synode in Lamberts übrigen Schriften wieder.

Wenn wir nach dem geschichtlichen Ursprung dieser von Lambert geplanten synodalen Verfassung fragen, so werden wir wiederum in das Spätmittelalter zurückgewiesen und zwar in den naturrechtlichen Gedankenkreis, der das kirchliche Denken der

1) In cantica canticorum 79b; zu Hohelied 4, 15: *Catholica ecclesia Libanus est. Nam perinde atque Libanus adoratis fidelium plantationibus est plena. Speciales autem ecclesiae horti eius appellantur. Horum omnium est unus aquarum uiuentium fons, fluens in eos e Libano. Enimuero in tota ecclesia unus est gratiae et ueritatis fons spiritus sanctus, a quo singulae credentium ecclesiae abunde irrorantur. Fons ergo hortorum, id est, specialium ecclesiarum non est aliud a catholica, id est uniuersalis ecclesiae fonte, quandoquidem in ea primum est a qua demum in caeteras fluit.*

2) De regno, ciuitate et domo Dei 129.

3) In cantica canticorum 102a: *Admittendi ergo sunt ad uniuersalia ecclesiae consilia omnes habentes uerbum. etiam mulieres, si ex uiris forsitan non essent qui haberent uerbum, liberum que debet cuique esse ut loquatur. Et dum quis ad consilia mittendus est, non est respiciendum, quod sit episcopus aut nobilis, aut alioqui potens, aut promotus in aliqua uniuersitate ad hunc uel illum gradum, sed tantum id est attendendum, quod habeat uerbum domini purissimum. Quod si nullus e ciuitate aliqua inueniretur, qui haberet idem uerbum, praeterea mulier una, ea prae cunctis mittenda foret cum uiro suo, cui subiecta maneret. Ubi autem foret in uirorum consilio, tacere deberet, nisi uideret, quod neque apud illos sermo domini reperiretur.*

4) Amos-Komm., 143a: *Ecclesia enim tota cuiuslibet regionis in omnes filios suos habet ex Dei uerbo potestatem, cuius filij sunt omnes Christiani, etiam Reges et quicunque Principes.* — Die Stelle begründet mit die Banngewalt der Kirche gegenüber der Obrigkeit und steht im Zusammenhang der Ausführungen über diesen Punkt; vgl. oben S. 251 zu Anm. 3.

konziliaren Ära bestimmt hatte¹. Die Vorstellung, daß die Kirche sich von unten her aufbaue und in dem allgemeinen Konzil ihre höchste rechtliche Instanz habe, ist von Lambert konsequent durchgeführt. Die Mitglieder seiner Jahressynode sind nichts anderes als bevollmächtigte Vertreter ihrer einzelnen Gemeinden; der Stellvertretungsgedanke, der mit jenem naturrechtlichen System untrennbar verknüpft ist, beherrscht bei ihm den synodalen Aufbau. Die Stellung der Fürsten als der Schutzherrn der Synode und der ausführenden Organe des von ihr erkannten Gotteswillens entspricht in ihrer eigentümlichen Doppelheit der Aufgabe, die den Fürsten in der Zeit der großen Konzilien zugefallen war. Radikal neu ist nur der von den Reformatoren entlehnte Gedanke, daß die alleinige Richtschnur eines solchen Konzils das Evangelium sein müsse. Aber indem dieses im franziskanischen Sinn als die *lex Christi*, und damit als Rechtsquelle verstanden wird, erweist sich Lamberts Synode als gänzlich unlutherisch. Lambert bleibt, trotz aller Angleichung an die Ausdrucksweise der Reformatoren, im Grunde völlig im Mittelalter stecken.

Es ist deshalb auch vergeblich, in den gleichzeitigen Versuchen eines Verfassungsneubaues Ähnlichkeiten mit der *Reformatio* feststellen zu wollen. Gewiß hat der synodale Gedanke in diesen Anfangszeiten der Entstehung des evangelischen Landeskirchentums auch sonst eine Rolle gespielt. Freilich nicht für Butzer in den Jahren, da er mit Lambert in Berührung kam: dem lagen damals, da er zunächst in seiner Heimatstadt die Kirche zu organisieren hatte, derartig weitgehende Pläne völlig fern. Auch „der Synod“, den Brenz in seiner Kirchenordnung für Schwäbisch-Hall von 1526 eingerichtet hat, und zu dem die Vertreter der umliegenden Landgemeinden nicht zugezogen wurden, kann mit dem Lambertschen Entwurf schon wegen dieser lokalen Beschränkung nicht verglichen werden; es fehlt ihm der Unterbau von der Einzelgemeinde aus, bzw. umfaßt er nur eine

1) Einzelheiten wie Wahlverfahren, Beschränkung der Amtsdauer von *electi* und *visitatoren* auf ein Jahr, die Bestimmungen über das Verhalten der Mitglieder auf der Jahressynode mögen teilweise aus den Bräuchen des Franziskanerordens entlehnt sein. Aber abgesehen von treffenden Parallelen im Einzelnen habe ich die Gesamtverfassung nicht von dorthier erklären können.

Einzelgemeinde¹. Wo aber sonst in den zwanziger Jahren Synoden erwähnt werden, stehen sie im engsten Zusammenhang mit der Visitation. So sind die Synoden in den 1525 entstandenen „Artikeln der Zeremonien“ für das Herzogtum Preußen unter Beibehaltung der bischöflichen Verfassung zum Ersatz der Visitation geworden, umfassen unter dem Vorsitz des Bischofs nur die Pfarrer, beschäftigen sich mit deren Amtsführung, Lehre und Wandel und ordnen die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse². Im Zusammenhang mit der bisherigen bischöflichen Verfassung und zugleich mit der Visitation steht auch der Vorschlag einer Synodalverfassung, den Nikolaus Hausmann, der Zwickauer Prediger und Freund Luthers, seinem Landesherrn unterbreitet hat³. Er möchte, trotzdem der berufene Landesbischof von Naumburg völlig versagt hat, die dringend notwendige Visitation der Landgemeinden in möglichster Anlehnung an die bisherigen kirchlichen Instanzen durchgeführt wissen⁴. Kraft seines Vogteirechtes⁵ soll der Kurfürst den unfähigen Bischof absetzen und von dem Domkapitel die Einsetzung von Archidiakonen und Suffraganbischöfen fordern; diese hätten dann die rechte, christliche Visitation durchzuführen. Würden auch diese Instanzen ihre Mithilfe verweigern, dann soll der Kurfürst unter Mitwirkung der ganzen Diözese⁶ einen obersten Visitator für das Bistum ernennen,

1) Auch mit der ecclesia Lamberts kann dieser Synodus, der nur beamtete und gewählte Mitglieder zählt, nicht verglichen werden. Vgl. Richter I, 45f. — Den Zusammenhang zwischen diesen Bestimmungen der Haller Kirchenordnung und den bischöflichen Sendgerichten betont mit Recht Albert Michael Koeniger: Brenz und der Send (Beiträge zur Gesch. d. Renaissance und Reformation, Festschrift für Joseph Schlecht; München-Freising 1917).

2) Richter I, 32.

3) Zuerst mündlich Herbst 1524, dann, nach einer Rücksprache mit Luther um Weihnachten 1524, schriftlich unter dem 3. Mai 1525; abgedruckt bei Ludwig Preller, Nicolaus Hausmann, der Reformator von Zwickau und Anhalt, in Zeitschrift für Histor. Theologie, 1852, S. 365ff.

4) Daneben freilich fordert er mit Luther (vgl. dessen mündlichen Antrag, den Kurfürst Johann im Briefe vom 7. Nov. 1525 [E. V, 268ff.] erwähnt, und Luthers Brief an den Kurf. vom 31. Okt. 1525 [wo freilich darüber hinaus schon der Obrigkeit die Sorge für die Zahlung des Kirchengutes und als Mittel dazu eine obrigkeitliche Visitation zur Pflicht gemacht wird]), daß der Landesherr seine weltlichen Beamten visitieren und dabei die Klagen des gemeinen Mannes entgegennehmen solle.

5) „Des Bisthumbs zu Naumburg obrister Schutzherr“.

6) „wen E. F. G. und das ganze Bisthumb vor bequeme erkennt.“

der damit — allein, oder von Gehilfen unterstützt — die eigentlichen bischöflichen Funktionen übernehme. Bindende Verordnungen freilich könnte er nur im Verein mit einer Pfarrersynode erlassen, die, wie in Preußen auch, im Anschluß an die Visitation zusammentreten müßte. Auch hier ist also die Synode reine Pfarrangelegenheit; der Aufbau von der Gemeinde her fehlt völlig¹.

Dieser kurze Überblick über zeitgenössische Verfassungspläne, die man wohl mit den Lambertschen in Parallele setzen möchte, zeigt schon, wie völlig einzigartig das Verfassungsideal Lamberts im Umkreis der Reformation dasteht. Während dort bei sorgsamster Schonung des Bestehenden Luthers Gedanken von der Kirche, die als Erziehungsgemeinschaft Liebesgemeinschaft ist, seine Verwirklichung sucht, wird bei Lambert unter völliger Verwerfung der hergebrachten kirchlichen Formen, aber unter Verwertung abstrakter Theorien der Vergangenheit, für die die reformatorisch klingenden Sätze nur die Attrappe bilden, ein Kirchenideal entworfen, in dem göttliches Recht, mit äußeren Zwangsmitteln ausgestattet, die gesamte Gesellschaft durchdringt: Die Hierarchie der Priester ist bei Lambert abgelöst durch eine Bibliokratie, deren Trägerin die gläubige Gemeinde ist.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Luther in seinem Briefe an den Landgrafen vom 7. Januar 1527² kein Wort der Anerkennung für die Reformatio fand, sondern ihre Einführung widerriet und zwischen den Zeilen andeutete, daß er im Falle einer

¹) A. a. O., S. 377. „Ob es aber gut were, das ein Mann, wie zuvor, sich der Mühe und Far unterstehen sollte, weiß ich nit. Wenn ein Mayor war, der Obriste und doch der Andern Knecht, ein Zar, zwei ungeferlich, nit an dise noch ander Stelle zu residiren erblich verbunden, als E. F. G. und allen Pfarern diß gefellig, so würde noch Vleiß furgewandt. Derselb muß in Noten, sunderlich in Scismata, Gewalt haben ander neben sich zu zihen, die Jurisdiction austheilen, wie vormals auch, doch unförmlich gescheen. Archidiaconos, Decanos, Archipresbiteros bestellen, Befehl thun, alle Aergernus, Gebrechen und Klagen aufzeichnen, darnach ein Sinodum darauf halten, beschließen allenthalben mit Rath der andern, was dem Wort Gottes förderlich und zur Einickeit dinstlich, auf das man nit spotlich disem Fürstenthumb nachreden möcht, wie bisher gescheen, es sey kein Ordnung, Aufsehen noch Christlicher Wandel noch Einickeit unter den Pfarern, in Ceremonien, in Meßhalten und ander Kirchenbrauch, darzu kein Friede noch Gehorsam.“

²) Hassenkamp, Hessische Kirchengeschichte II, S. 306f.

Veröffentlichung vor aller Welt von ihr abrücken werde¹. Hatte er doch schon den Synodalplänen seines Freundes Hausmann gegenüber sich ablehnend verhalten², wie konnte er da die viel weitergehenden Absichten Lamberts billigen! Freilich geht Luther in dem Schreiben an Philipp nicht weiter auf den Inhalt der Reformatio ein, betont nur, daß viele Stücke in ihr sich ändern müßten, daß vor allem die Obrigkeit umfassendere kirchliche Aufgaben zu lösen haben würde, als die Ordnung ihr zuschrieb. Seinem an der Praxis geschulten und vorsichtigen Sinne widerstrebt es, einer Programmschrift eine zweite entgegenzusetzen. Aber der rückschauenden Betrachtung ist deshalb doch das Urteil erlaubt, daß Lamberts Ideal einer Kirchenverfassung mit Luthers Gedanken nicht bestehen konnte, daß jener vielmehr trotz aller Abhängigkeit von dem Wittenberger Reformator im einzelnen letztlich auf einer vorreformatorischen Stufe stehengeblieben ist.

1) A. a. O.: „Aber E. f. g. zu dienst, vnd weil solch ordenung mocht aus dem geschrey ausgehen, als were mein red auch dazu kommen, ist das mein trewer vntertheniger rad, das E. f. g. nicht gestatte, noch zur Zeit diese ordenung auszulassen durch den druck. . .“

2) Im Briefe vom 17. Nov. 1524 (E. V, 52) mit der charakteristischen Begründung, daß es im Wesen des Konzils liege, über äußere Menschengesetzungen zu verhandeln und nicht „de fide“. Hausmanns Behauptung am Schlusse seines Gutachtens, Luther sei mit seinen Plänen einverstanden, verliert diesem Zeugnis gegenüber jede Wahrscheinlichkeit; auch wenn man annimmt, daß in den auf jenen Brief folgenden persönlichen Verhandlungen zu Ende des Jahres Luther mit dem Zwickauer Prediger über die Notwendigkeit der Visitation einig wurde, so zeigt sein späteres Verhalten doch, daß er auf Hausmanns Pläne im einzelnen niemals zurückgekommen ist; sich selbst gar zum „Major“ der Visitation machen zu lassen, wie Hausmann schließlich vorschlug, hat ihm sicher ganz fern gelegen.

Die „Silberne Arche“

Von Pastor Lic. **Ernst Kochs**, Emden

Die Bibliothek der Großen Kirche in Emden besitzt zwei niederländisch geschriebene umfangreiche Handschriften mit dem Titel:

„Silveren Arcke, bestaande in stichtelijke rijmen, geestelijke gezangen en historij-liedekens, met annotatien ob deselve gepast.“

Die eine ist 1689, die andere nur wenig vermehrte 1692 vollendet, letztere zu Leer in Ostfriesland. Nach einer Eintragung in dem zweiten Exemplar ist das Werk 1723 bei Isaak Enschede in Haarlem, dem bekannten Verleger mystischer Schriften, gedruckt, dort auch Michiel Vinke als Verfasser genannt. Eine Umfrage bei den deutschen und holländischen Bibliotheken hat ergeben, daß keine derselben die Handschrift oder das Druckwerk besitzt.

Die Sammlung bildet ein höchst originelles Glied in der Kette jener Florilegien des Barockjahrhunderts, die nichts Geringeres als den Ersatz des Kirchenchristentums durch die Mystik bezwecken. In Ausnutzung aller Mittel und Formen der Erbauung und Unterhaltung — soo tot stichting als vermaken — und durch Sammlung von Zeugnissen heidnischer, katholischer und protestantischer Mystik, deren Häufung nur noch von Gottfried Arnolds Schriften überboten wird, sucht die „Arche“ die Bekenntnisse der großen und kleinen Teilkirchen durch die allein wahre Religion der Mystik, die „religio ipsa“, zu ersetzen und die vom Kirchen- und Sektentum der Zeit abgestoßenen religiösen Individualisten für die dogmenfreie Religion der Liebe und des inneren Lichtes, also die Mystik, zu gewinnen.

Gerade in der Häufung dieser Zeugnisse aus der Praxis und Theorie des mystischen Lebens verrät diese Spätzeit der protestantischen Mystik etwas von der Befürchtung, nicht mehr die nötige Werbekraft zu besitzen. Um so krampfhafter will man versuchen, die Mystik vor dem drohenden Versanden in dem Boden einer neu aufkommenden Lebensgestalt zu bewahren und die nicht mehr ganz sichere Festung doch noch nach Möglichkeit zu verteidigen. Es liegt hier dieselbe Erscheinung vor, wie sie Oswald Spengler allgemein als das Symptom einer untergehenden Epoche bezeichnet hat: man läßt alle Bilder des vergangenen Lebens in der Rückerinnerung an sich vorüberziehen, wie vor dem Auge des Ertrinkenden sein ganzes Leben als ein Bildstreifen vorüberzieht. Gerade in der Zeit, als das Absterben der praktischen Mystik begann, übte man in den Mystikerkreisen das wehmütige Geschäft, die

farbenprächtigsten Gestaltungen aus ihrer Blütezeit zu einem üppigen Strauß zusammenzubinden, ohne sich doch zu gestehen, daß Blumensträuße bald zu verwelken pflegen und daß Florilegien, wenn das Leben erstirbt, nur noch Herbarien sind.

In seinem Titel und seiner literarischen Form erinnert das Werk an die „Guldin Arch“ Sebastian Francks, in der der große Kompilator 1538 eine Fülle von Zeugnissen für die Heilswahrheit aus der Schrift, den Kirchenvätern und der alten Philosophie zusammentrug. Die silberne Arche will ebenso wie die goldene Seb. Francks nach dem Vorbild der alttestamentlichen goldüberzogenen Bundeslade eine Sammelkiste für allerlei heilsame Schätze des inneren Lebens sein. Ein jeder mag daraus das ihm Zusagende entnehmen:

„Doch, zoo 't u niet al kan vlyen, soo wilt doen gelijk de byen: kijst het bloemptje, dat u past, laat het ander onbelast.“

Über ihre Tendenz spricht sich die „Arche“ in der Vorrede deutlich aus: unter Vermeidung aller konfessionellen Polemik und entschlossener Ablehnung jedes geschichtlich gewordenen und künstlich gemachten Sonderkirchentums empfiehlt der Verfasser die wahre Religion der Mystik, die losgelöst von allen geschichtlichen Vermittlungen und Bindungen in der Kontemplation die Vereinigung mit der Gottheit pflegt und in der Erleuchtung des inneren Lichts einen mehr als ausreichenden Ersatz für alle Offenbarungswahrheiten besitzt. Diese Linie wird von den vorchristlichen Anfängen an durch alle Zeiten und Völker hindurch aufgezeigt.

„Wat voordeel geeft al het twisten? Roomsche, Luytersche, Mennisten, Reformeerde: wie God vreest, is hem altijd lief geweest . . .

In dees Arke zult gy vinden veele, die God soo beminden, dat haar dit geluk seer zoet in haar ziele is ontmoet.

Von den poetischen Bestandteilen der Arche sind die „geistlichen Gesänge“ zum größten Teile zeitgenössischen niederländischen Mystikern entnommen, von denen jedoch nur wenige, u. a. Jan Cats und Joost van Vondel genannt werden. Von geringerem poetischem Werte sind die sehr zahlreichen „historij-liedekens“, gereimte Biographien von Mystikern und Sektierern aller Zeiten oder Bereimungen einzelner Ereignisse aus ihrem Leben, die den Volkston im ganzen glücklich treffen. Der Verfasser verbirgt sich unter Sinnsprüchen, unter denen am allermeisten der seine neutrale kirchliche Einstellung widerspiegelnde Spruch aus 1 Kor. 13 „Liefd 'is 't voornaamste“ wiederkehrt. Diese Anonymität, die auch in den geistlichen Liedersammlungen der niederländischen Reformierten des 16. Jahrhunderts vorliegt und dort zum Teil aus der Not der Zeit verständlich ist, scheint seitdem als literarischer Gebrauch bei derartigen Veröffentlichungen beibehalten zu sein, auch in diesen Kreisen der protestantischen Dissenters des 17. Jahrhunderts, obschon

sie sich doch gerade in den Niederlanden obrigkeitlichen Schutzes erfreuten. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß unter diesem Pseudonym sich eben der Verfasser des ganzen Werkes, Michiel Vinke, verbirgt. Es sind sämtlich Strophenlieder mit beigelegtem Notensatz nach geistlichen und weltlichen Volksmelodien.

Den Prosastoff der mystischen Zeugnisse entnimmt die Arche (ganz in der Art Gottfried Arnolds, für den Adam der erste Mystiker ist) der alten Philosophie, der Patristik, dem deutschen Mittelalter und vor allem dem religiösen Subjektivismus seit der Reformationszeit. Der geschichtliche und biographische Stoff ist geschöpft aus den damals beliebten Gesamtdarstellungen, u. a. der *historia ecclesiastica tripartita* des Cassiodor, den *Adagia* des Erasmus, der sogenannten Ketzerchronik Sebastian Francks, dem Legendenbuch des Matthias Lambrecht, dem *bloedig tooneel* des van Bracht und den großen Sammelwerken der neueren niederländischen Polyhistoren, wie P. J. Twisck, J. F. Schabaellie, Franz Heereman und Wilhelm Baudart.

Die Stoffauswahl ist ganz von der Tendenz des Verfassers beherrscht. An den großen Reformatoren geht er mit derselben achtungsvollen Verbeugung vorüber wie an den Männern des damals aufkommenden Pietismus und den gemäßigten Reformern des heimatlichen kirchlichen Lebens, während von den größeren und kleineren Heiligen, die in ihrer Gegnerschaft gegen die Reformationskirchen bei der Mystik ihre Zuflucht suchten, kaum ein einziger vergessen ist.

Unter den alten Philosophen kommen ausgiebig zu Worte die Stoiker, und zwar als Vorkämpfer eines asketischen Lebensideals der Gelassenheit, wie es zu allen Zeiten der Kirchengeschichte außerhalb der Kirchenmauern bei den Mystikern blühte. Es folgt als klassischer Vertreter der wahren Religion außerhalb des Christentums die auch bei Franck hochgeschätzte halb mythologische halb religionsphilosophische Gestalt des Hermes Trismegistos, des Predigers der lijszaamheit und Weltabgewandtheit.

Der Übergang zum christlichen Gedankenkreis, von dem die Arche natürlich nur das übernimmt, was sie glaubt ihrer Mystik assimilieren zu können, bildet ein Preis der Wonder-daden Jesu Christi, und zwar ausschließlich unter allegorischer Deutung derselben auf die geistliche Hilfe, die die Seele in ihrer Not bei ihm findet, indem das verlorene Gottesbild in ihr aufs neue geboren wird. Diese Gedanken klingen weiter in einigen geistlichen Liedern, die zu den poetisch wertvollsten Bestandteilen der Arche gehören, brünstige Bitten um Erleuchtung der Seele, um oetmoed, gelatenheit und soberheit, worin allein sie der soeten minne und des süßen Glanzes Gottes inne wird. In der Bitte, die Seele aller irdischen „Bilder“ ledig (beeldeloos) zu machen, damit sie aus der nietigheid zur Vereinigung mit Gott gelange, erklingt der unverfälschte Ton des Neuplatonismus. Deutlich sieht man die mystische

Linie von der Gegenwart, durch die Reformation nicht ernstlich unterbrochen, über das Mittelalter zur heidnischen Frühzeit der Mystik zurückführen.

Aus der alten Kirche wird nur Augustin, der Mystiker, aufgenommen, außerdem natürlich die Väter des asketischen und mönchischen Lebensideals. Das Lob der mönchischen Tugenden, der lijdszaamheit und wahren gelatenheit, sowie der Nachfolge Christi im Sinne der Nachbildung seines Leidenslebens nimmt einen breiten Raum ein und wird mit zahlreichen Zitaten aus Tauler, Eckhart, der deutschen Theologie und namentlich Thomas a Kempis belegt. Selig, wer aus der bösen Welt in die Stille des Klosters flieht, zu dem Bett ohne Federn wie die Krippe des Jesuskindes und dem Lager hart wie das steinerne Grab des Herrn!

An den Männern der Renaissance lobt die Arche den freien Geist des religiösen Subjektivismus in ihrem humanistischen Hauptvertreter Erasmus, dem seine Abneigung gegen die Gründung einer Sonderkirche und sogar gegen die zwangsweise Auferlegung der Mönchsgelübde hoch angerechnet wird.

Seltsam genug nehmen sich in diesem Pantheon der Mystik die Gestalten der Reformatoren aus. Luther wird nur als Vorkämpfer gegen die Mißbräuche der Kirche und die Herrschaftsansprüche des Papsttums gepriesen, Calvin wohl wegen seines starken Einflusses auf die niederländische Kirche eingehend gewürdigt, wobei jedoch die Entüstung über die Hinrichtung Servets zu kräftigem Ausdruck kommt.

Von den deutschen Vorläufern des Pietismus erfährt bezeichnenderweise nur Johann Arndt, der Verfasser der vier Bücher vom wahren Christentum, lobende Beachtung. Hier spürt die Arche verwandten Geist, den Geist der Mystik, den Arndt selbst sorgfältig zu verschleiern sucht. Von dem niederländischen Pietismus wird fast keine Notiz genommen, die an Coccejus und Voet anknüpfenden Reformen werden mit Stillschweigen übergangen, an der Erneuerung der bestehenden Kirchen hat die Arche kein Interesse, denn das Heil ruht in der kirchenlosen und zeitlosen Mystik. Nur der ausgesprochene Mystiker unter den niederländischen Pietisten, Theodor a Brakel, kommt zu Worte, der in seinen „trappen“ die Seele stufenweise durch Askese, Gelassenheit und Meditation zur höchsten Seligkeit des Versinkens in der Gottheit erhebt.

In dem tiefen, durch die Reformation nicht gehemmten Strom mittelalterlicher Mystik geht jedes geschichtlich orientierte Christentum unter, in ihrem Tiegel schmilzt jedes Kirchentum dahin, auch jedes Sektentum, ein Gedanke, der in dem Lehrgedicht „Kerk-strijd“ durch einen Sozinianer höchst drastisch und wirkungsvoll vertreten wird. Dieser Gedanke einer kirchenfeindlichen Mystik wird in endlosen Zitaten aus Sebastian Franck so erschöpfend belegt, daß man den Eindruck gewinnt,

daß die Arche sich mit ihnen geradezu identifiziert und in ihnen ihr eigenes Programm entwickelt. Jeder Versuch einer Kirchen- oder Sektenbildung bedeutet eine Entartung des Innerlichsten der Religion, das heißt der Mystik. Auch die Francksche Umwertung des Ketzerbegriffs wird damit ausdrücklich anerkannt: ein Ketzer ist, wer durch Aufrichtung eines verfaßten Kirchentums die geistliche Einheit der Kirche zerstört.

Das große Sammelbecken des Täuferturns wird ausgiebig ausgeschöpft, wobei Menno Simons hinter den radikaleren Geistern stark zurücktritt. Die ganze Sympathie der Arche gehört David Joris; freilich werden die anstößigsten Züge seines Wesens sorgfältig retouchiert. Neben seinem Schwiegersohn Nicolaus Blesdyck erscheint Heinrich Niclaes, der Stifter des „huisgesin der liefde“ in Emden, und dessen Schüler Barreveldt mit dem Schriftstellernamen Hiel. Wir wundern uns nicht, unter den späteren Vertretern einer kirchenfreien Mystik auch einem Manne wie Jacob Böhme zu begegnen, zumal seit einigen Jahrzehnten gerade in den Niederlanden seine in Deutschland noch kaum beachteten Schriften stark verbreitet waren. Böhme interessiert den Verfasser weniger als Theosoph, vielmehr als Prophet der inneren Erleuchtung im Gegensatz zum gelehrten Studium und als Feind jedes verfaßten Kirchentums. Aus den Kreisen der Böhmiſten kommen jedoch nicht die Verfechter eines radikalen Bruches mit der Kirche zu Worte, wie Gichtel und die englischen Philadelphier, sondern nur solche, die sich auf die Pflege einer kirchenfreien mystischen Frömmigkeit im Kämmerlein der Seele beschränkten, schon um nicht mit der Aufrichtung eines neuen Kirchenwesens dieselben antichristlichen Züge anzunehmen, die man an den großen und kleinen Partikularkirchen verwarf. Mit großer Ausführlichkeit verweilt der Verfasser der Arche bei der seltsam schillernden Gestalt der Antoinette Bourignon, mit einer Liebe, die geradezu an Verliebtheit grenzt und für die peinlichen Züge ihres dämonischen Charakters kein Auge hat, nur für die Stüßigkeit ihrer Gottesminne, die zu ihrer mystischen Kontemplation keiner kirchlichen Autorität, keiner Predigt, keines Kirchengebets und keines Sakraments bedarf. Beispiele ungerechter Behandlung der Antoinette durch Männer der Kirche nimmt die Arche mit Behagen auf, sogar das Lob der Keuschheit aus dem Munde der mannstollen Frau wird als bare Münze genommen. Das biographische Material entnimmt die Arche, natürlich völlig kritiklos, der Poiretschen Biographie. Der Labadismus erscheint der Arche wahrscheinlich gerade um seines Separatismus willen verdächtig. Labadie selbst darf nur rühmen, daß er wie ein Tröpflein in Gottes weitem Ozean versunken sei, und aus seinem Kreise wird nur noch Anna Maria von Schuurman herbeigezogen, und zwar als Lobrednerin der Ehelosigkeit. Der Braunschweiger Visionär Hans Engelbrecht erscheint als Gewährsmann für die mystische Lehre von der Gegenwart Gottes als eines Feuerfunkens im Aschenhaufen der Seele.

An dem Kreise der seltsamen Apokalyptiker, die in jenen Jahrzehnten Holland und die Welt mit ihren Prophezeiungen von Babels Untergang und dem Anbruch der „fünften Monarchie“ erfüllten und erregten, geht die Arche mit einer betonten Zurückhaltung vorüber; nur die beiden Haager Propheten Tanneken Denys und Robert Robberts, letzterer als Zeuge für die Wertlosigkeit äußerer Kirchlichkeit, werden kurz erwähnt. Um so eingehender erzählt sie von den mystischen Visionären der Zeit, unter ihnen dem ostfriesischen Bauern Hemme Hayen, und den zahlreichen Märtyrern und Opfern eines fanatischen Kirchentums, wobei die Erzählung von Servets Hinrichtung zu einer Anklage der reformierten Kirche wird:

„Schoon zy haar leden onder't pausdom noch
na't vier sien treden in veel wee en och,
so doen zy't selve doch.“

Aus der jüngsten Vergangenheit werden noch zwei geschichtliche Ereignisse in poetischer Form bearbeitet, die Not und Rettung der Niederlande während des französischen Koalitionskrieges im Jahre 1672, worin die allgemeine Bußstimmung dieses Jahres trefflich wiederklingt, und die Hugenottenverfolgung in Frankreich nach der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685.

Jeder Bundesgenosse im Kampf gegen das verfaßte Kirchentum ist der Arche willkommen, auch der doch mehr von rationalen und humanistischen Erwägungen als von der genuinen Mystik ausgehende Dirk Volkertszoon Cornheert: „geen secte aanhangig, een neutralist“.

In den Kreis der Rhijnsburger Kollegianten, von dem unten noch zu reden sein wird, führen endlich die beiden Dichter des Muyderkrings, der spätere Sozinianer Dirk Rafels Camphuysen und der katholische Dramatiker Joost van den Vondel, der die reformierten Predikanten als die „Raben und Aasgeier Hollands“ haßte, beide gepriesen wegen ihres kirchlichen Neutralismus.

„Ook word de godheit in kappel noch kerk besloten,
zy straalt in't heylig hart: waar dat is, daar is God.“ (v. d. Vondel.)

Suchen wir nun den geschichtlichen Ort und Gedankenkreis, in dem die Arche entstanden sein könnte.

Offenbar hat der Verfasser, wenn auch in Ostfriesland wohnhaft, seine geistige Heimat in den Niederlanden, da er nur aus holländischen oder ins Holländische übersetzten Quellen schöpft. Daß er auch seine eigenen Beiträge in holländischer Sprache liefert, wäre nicht entscheidend, da in jener Zeit das Holländische auch in Ostfriesland allgemeine Umgangssprache war. Aber Gehalt und Tendenz der Arche weist auf einen Anschauungskreis, der allerdings auch anderswo seine Vertreter besaß, aber nur in den Niederlanden seit den dreißiger Jahren des Jahrhunderts einen gewissen Zusammenschluß gefunden hatte.

Aus der orthodoxen reformierten Landeskirche kann sie nicht hervorgegangen sein, weil sie dieselbe ebenso wie alle verfaßten Kirchen ablehnt und gerade ihre Lehren auf jeder Seite geflissentlich bestreitet. Ebenso unmöglich ist sie in den Kreisen des niederländischen Pietismus. Wenn sich die Pietisten auch in der einseitigen Betonung des inneren Lebens und einer gewissen Zurückstellung des kirchlichen Lehrgehalts mit der Mystik der Arche berührt, so haben doch auch die entschiedensten unter ihnen eine so grundsätzliche Bestreitung des Kirchentums vermieden, vielmehr den Zusammenhang mit der Kirche immer festgehalten. Auch die Täuferkreise kommen bei aller Sympathie, die ihnen die Arche entgegenbringt, für die Verfasserschaft nicht in Frage, da wiederholt auch die Taufergemeinschaft als „Sekte“ mit den Mängeln, wie sie jeder Sonderkirche anhaften, abgelehnt wird. Aus demselben Grunde scheidet auch die Genossenschaft der Quäker aus, trotzdem die Arche sich sehr nahe mit den Grundgedanken derselben berührt.

Dagegen paßt ein Buch von der Stimmung und Tendenz unserer Arche trefflich in den religiösen Lebens- und Gesinnungskreis der Rhijnsburger Kollegianten, bei denen der zu Dordrecht unterdrückte Coornheertsche Geist eines dogmenfreien Christentums in urchristlicher Einfachheit, noch ehe Prinz Moritz 1625 den Remonstranten und Dissentern Glaubensfreiheit gewährte, Zuflucht gefunden hatte. Die lose geschlossene Gemeinschaft gewährte allen Kirchenmüden und Kirchengegnern bedingungslose Aufnahme. Die freie „Prophetie“ ersetzte die leidenschaftlich abgelehnten Prediger. Das betonte Merkmal dieser „Kollegianten“ war die kirchliche „verdraagsaamheit“. Das Kollegium übte große Anziehungskraft auf die Individualisten jeder Färbung, die eine Loslösung der Religiosität von aller kirchlichen Bindung begrüßten. Kollegianten gab es bald in allen Städten der Niederlande, sie standen noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts überall in Blüte. Auch in Emden finden sich ihre Spuren. Besonders in Amsterdam bildete sich ein geistig regsamer Kreis, dem Männer wie der flämische Arzt und Mennonitenprediger Galenus Abrahamszoon de Haan, der radikale Separatist Adam Boreel, der Chiliast Daniel van Breen, der Apokalyptiker Amos Comenius, der labadistische gesinnte Böhmeherausgeber Conraad van Beuningen und der Quintomonarchist Petrus Serrarius das Gepräge gaben. Einig waren diese verschiedenen Geister in der Ablehnung des rettungslos verderbten Kirchenbabel. Überall sah man die Vorboten des über die verfallene Kirche hereinbrechenden Gerichts, und die Anbahnung des tausendjährigen Reiches auch unter Heiden, Juden und Türken bildete ein Hauptthema der schriftlichen und mündlichen Erörterung. Durch das Eindringen zahlreicher sozinianischer Elemente empfing die Bewegung einen weiteren Einschlag rationalistischer Art, sogar erklärte Pantheisten spinozistischer Färbung duldete man im Kollegium, wenn sie nicht etwa für ihren „Atheismus“ zu starke

Propaganda machten. Der mystische Grundton der Bewegung aber blieb so vernehmbar, daß selbst Peter Poiret sich den Kollegianten anschloß.

Die Gesamtstimmung der Kollegianten ist Zug für Zug die Stimmung unserer Arche. Gerade in diesem mannigfach angefochtenen Kreise mochte sich das Bedürfnis einstellen, durch Propagandaschriften wie unsere Arche die eigene Position mit einer erdrückenden Fülle von Zeugnissen anerkannt bedeutender Persönlichkeiten der Geistesgeschichte fester zu unterbauen und zugleich in weiteren Kreisen den Anschluß an den durch die Jahrtausende rauschenden Strom der mystischen Theologie zu empfehlen. Gerade in der damaligen religiös erregten Zeit mußte eine derartige Kundgebung bei allen, die der Bevormundung des kirchlichen oder sektiererischen Dogmatismus müde, in der Gewissensreligion des inneren Lichts und in der Pflege der mystischen Innenschau einen Ersatz für den starren Kirchenbetrieb suchten und in der Pflege brüderlicher Geistesgemeinschaft mit den Gleichgesinnten in allen Kirchen jede kirchliche Zugehörigkeit als lästige Fessel empfanden, ein willkommenes Echo finden.

Literarische Berichte und Anzeigen¹

Allgemeines

Aus den Jahrgängen 39 und 40, 1927 und 1928, der *Revue Bénédictine* seien folgende Artikel hervorgehoben:

D. de Bruyne, A. Rome, A. Wilmart, E. A. Lowe. *Membra disiecta* 39, p. 185—197 ist der Schluß der Zusammenstellung der in verschiedenen (45) Bibliotheken vorhandenen zusammengehörigen (204) Teile von Handschriften mit dem Verzeichnis der Bibliotheken. Sonderabzüge der nützlichen und mühevollen Arbeit können von der Redaktion bezogen werden.

M. Cappuyns, *L'auteur du „De Vocatione Gentium“*, p. 198—226 kommt in eindringender Untersuchung zu dem Resultat, daß niemand anders als Prosper von Aquitanien der Verfasser sein könne, der die Schrift um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Rom verfaßte.

U. Berlière, *L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut moyen âge*, 39, p. 227—250; derselbe, *L'exercice du ministère paroissial par les moines du XII^e au XVIII^e siècle*, p. 340—360 gibt eine sehr inhaltreiche Darstellung eines ertragreichen Themas.

G. Morin, *Trois manuscrits d'Engelberg à l'Ambrosiana* 39, p. 297—316, druckt neben der Beschreibung der Handschriften aus Ambros. H 51 Sup. einen Bernhard zugeschriebenen unbekannten Sermo und zeigt, daß er ihm mit Recht beigelegt worden ist. Er bespricht weiter die Frage nach dem Verfasser eines in der Handschrift Ivo von Chartres beigelegten *Sermo de nuptiis Christi et Ecclesiae* und zeigt, daß er am besten Hildebert von Le Mans zugeschrieben werde.

A. Wilmart, *L'oratio sancti Ambrosii du Missel romain*, p. 317—339 bietet eine ausgezeichnete Ausgabe der sog. *Oratio secreti Ambrosii* und zeigt, daß sie am besten Johannes Abt von Fécamp (1028—1078) beigelegt werde.

D. de Bruyne, *Étude sur le texte latin de l'Ecclesiastique*, 40, p. 5—48 eine durch Sorgsamkeit ausgezeichnete Studie, die die Ausgabe des *Ecclesiasticus* für die Revision der *Vulgata* vorbereiten soll; führt vortrefflich ein in die mancherlei Probleme, die die lateinische Übersetzung aufgibt.

B. Capelle, *Les homélies „De lectionibus euangeliorum“ de Maximin l'Arien*, p. 49—86 gibt die in dem Veroneser Codex LI (49) des 6. Jahrhunderts erhaltenen, erst neuerdings in ihrer Bedeutung erkannten Homilien des Arianers Maximin wieder, soweit sie nicht schon in dem *Journal of theological Studies* wiedergegeben sind. Maximin benutzte eine bisher unbekannte Harmonie; Verwandtschaft mit der *Vulgata* ist ebensowenig vorhanden, wie mit der gotischen Bibelübersetzung. Am meisten werden viele wohl die gotischen Worte interessieren, die die Handschrift uns erhalten hat.

G. Morin, *Rainaud l'Ermite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobitisme au XI^e—XII^e siècle* veröffentlicht interessante Schriftstücke zum religiösen Leben des 11./12. Jahrhunderts aus MS. Wolfenbüttel Nr. 4448, XIII. Jh. und andern Handschriften, die die Stimmung eines Mannes wie Robert von Arbrissel gut widerspiegeln.

¹) Die Schriftleitung bittet, ihr Bemühen um möglichst umfassende Berichterstattung durch Einsendung von Büchern, Zeitschriften und Sonderdrucken an den Leopold Klotz Verlag, Gotha zu unterstützen.

D. de Bruyne, *Les plus anciens prologues latins des évangiles*, 40, p. 193—214 ist die Veranlassung zu dem in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1928, XXIV erschienenen Artikel von A. v. Harnack geworden: Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments, 20 S., der de Bruynes Artikel ergänzt und weiterführt (s. dieses Heft S. 272).

G. Morin, *Nouveau sermon inédit de S. Augustin sur la Chananéenne et le psaume 38*, p. 215—224 aus *Cod. Bamberg Patrist. 22* (B. III, 31), IX. X. Jh., mit vielen interessanten Bemerkungen über die Sermonen, die seit der Mauriner Ausgabe unter dem Namen Augustins veröffentlicht worden sind, deren Verzeichnis zur Zentenarfeier Augustins 1930 von Morin vorbereitet wird.

A. Wilmart, *Une lettre adressée de Rome à Saint Anselme en 1102*, p. 262—266; derselbe, *Une lettre inédite d. S. Anselme à une moriale inconstante*, p. 319—332.

G. Morin, *Date de l'ordination épiscopale de Saint Augustin*, p. 366 f. (395, aber nicht kurz vor Weihnachten, sondern in der ersten Hälfte des Januar).

Aus dem 39. Jahrgang seien noch erwähnt die Artikel:

D. de Bruyne, *La préface au Diatessaron Latin avant Victor de Capoue*, p. 5—11;

J. Chapman, *The Codex Amiatinus and Cassiodorus*, p. 12—32;

B. Capelle, *Le symbole Romain au second siècle*, p. 33—45.

Beigegeben sind: Ph. Schmitz, *Bulletin d'histoire Bénédictine*, p. 177*—304*, und B. Capelle, *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, p. [221]—[288].

Kiel.

G. Ficker.

Aus den Jahrgängen 45 und 46, 1927 und 1928, der *Analecta Bollandiana* seien folgende Artikel hervorgehoben:

Hipp. Delehaye, *Les lettres d'indulgence collectives*, 45, p. 97—123: Chap. III, *Les lettres collectives au XIII^e siècle*; p. 323—344: Chap. IV, *Les lettres collectives du XIV^e siècle*; 46, p. 146—157: Chap. V, *Les lettres collectives au XV^e et au XVI^e siècles*; p. 287—343: Chap. VI, *Forme et composition des lettres d'indulgence collectives*. Er zeigt, wie die Praxis der Kollektivbriefe um 1300 ihren Höhepunkt erreicht und gibt ein Verzeichnis der vorhandenen Briefe; er macht auch aufmerksam auf die treffenden Bemerkungen, die Papebroch über das Wesen der Ablass gegeben hat. — Hipp. Delehaye, *Hagiographie et Archéologie Romaines*, 45, p. 297—322, referiert über die archäologisch wichtigen neueren Arbeiten für Rom; so wird das Referat über die *Memoria apostolorum* an der Via Appia, die bekannte Platonica und das große Werk von Chr. Hülsen über die römischen Kirchen des Mittelalters mit einer Fülle von eigenen Bemerkungen Interesse erwecken. — P. Peeters, *L'église géorgienne du Clibanon au Mont Admirable*, 46, p. 241—286: Georgische Schriftsteller bezeichnen mit dem Namen Thorne eine vom Kloster des jüngeren Styliten Symeon abhängige Kirche, auf dem Mons mirabilis in der Nähe von Antiochien, die in der zweiten Hälfte des 11. Jhd.s von georgischen Mönchen bedient und noch am Anfang des 13. Jhd.s in ihrem Besitz war. Wie sich der Name erklärt aus einem Mißverständnis der griechischen Vita durch den georgischen Übersetzer und durch die Lebensweise des jüngeren Symeon, der dem älteren Symeon nachzuahmen bestrebt war, wird in eingehender Untersuchung gezeigt, die auch die noch vorhandenen Ruinen auf dem Mons mirabilis berücksichtigt. — *Bulletin des publications hagiographiques*, 45, p. 124—218, 363—476; 46, p. 161—236, 370—478.

Kiel.

G. Ficker.

Das *Bulletin of The John Rylands Library Manchester* vol. 12, Nr. 2, July 1928 enthält außer den *Library Notes and News*, p. 299—313, einige Artikel, die uns nur indirekt angehen, so interessant sie sind: S. Alexander, *The art of Jane Austen*, p. 314—335; T. Fish, *The City Ur and its god Nanna (r) in the third dynasty of Ur*, p. 336—346. Näher gehen uns an der interessante Auf-

satz von J. Rendel Harris, John Bunyan and the higher Criticism, p. 347—362, und der durch seine Kenntnis der deutschen Literatur auffallende Artikel von A. S. Peake, Paul the apostle, his personality and achievement, p. 363—388. Ganz in das kirchengeschichtliche Gebiet gehört F. M. Powicke, Gerald of Wales, p. 389—410, eine feinsinnige Schilderung des Lebens, der Tätigkeit und der schriftstellerischen Eigenart des Giraldu Cambrensis. Den größten Teil des Bandes nehmen die Woodbrooke Studies ein, p. 411—580 von A. Mingana mit Einleitungen von Rendel Harris, auf die koptische Kirche zurückgehende Apocrypha: The Lament of the Virgin and the Martyrdom of Pilate, Zeugnisse dafür, wie die koptische Kirche Pilatus als Heiligen verehrt und ihn zum Märtyrer gemacht hat. Die Entwicklung dieser skurrilen Idee wird von Rendel Harris ausgezeichnet erklärt. Zum Schluß gibt p. 581—609, Moses Tyson einen Katalog der in den Jahren 1908—1928 für die John Rylands Bibliothek erworbenen 211 lateinischen Handschriften (meist aus dem späteren Mittelalter).

— —, vol. 13, Nr. 1, January 1929.

Die Library Notes and News, p. 1—30, fallen wieder auf durch ihr merkwürdiges Interesse an der Löwener Bibliothek. In unser Gebiet fällt diesmal verhältnismäßig wenig, weil Mingana verhindert gewesen ist, die Woodbrooke Studies fortzusetzen. A. S. Peake, p. 31—62, Paul and the Jewish Christians zeichnet sich aus durch reiche Benutzung der deutschen Literatur. F. J. Powicke, An Episode in the Ministry of the Rev. Henry Nowcome, and his connection with the Rev. Richard Baxter, p. 63—88, entwirft ein reiches Bild der puritanischen Frömmigkeit mit Wiedergabe von vier Briefen Baxters, die P. mit für die besten erklärt. Rendel Harris, Bunyan books: a further note on the fictitious Bunyan books, p. 123—127. Moses Tyson, Hand list of the collection of English Manuscripts in the John Rylands Library, 1928, p. 152—219. Die übrigen Artikel, so interessant sie sind, fallen außerhalb unseres Gebietes: R. S. Conway, Octavian and Augustus, p. 89—103, mit Appendix: Parallel Passages in Horace's Political Odes, and Dio Cassius, Book LII, p. 104—106. J. Rendel Harris, The origin of the cult of Hermes, p. 107—122. T. Fish, A Note on the Min months in the Drehem Calendar, p. 128—130. The Editor, The art of reading, p. 131—146. Derselbe, Culture, Commerce, and Industry in Manchester, p. 147—151.

Kiel.

G. Ficker.

Altertum

Wilhelm Weber, Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1929. 67 S. 3.— M.

Diese, dem Tübinger Altmeister kirchengeschichtlicher Forschung Karl Müller gewidmete Schrift gibt laut Vorwort die Niederschrift eines Vortrags wieder, die der frühere Tübinger, jetzt Haller Althistoriker Wilhelm Weber auf der Jahrestagung der „Gesellschaft für Kirchengeschichte“ am 9. Oktober 1928 zu Frankfurt a. M. etwa zur Hälfte gekürzt gehalten hat (vgl. den Bericht in dieser Zeitschrift 1928, S. 560f.). Betrachtet Ed. Schwartz die Kirchengeschichte seit Konstantin einfach als einen Teil der Kaisergeschichte, so zeigt W. in seinem ungemein gehaltvollen, eine Fülle wertvollster Anregungen bietenden Vortrag, wie schon in den ersten Jahrhunderten die Gestaltung des kirchlichen Lebens mit den politischen Entwicklungen und den religiösen Strömungen der Zeit verwachsen ist, und er folgert daraus mit Recht die Notwendigkeit für die zwei Zweige der großen Geschichtswissenschaft, weite Strecken des Weges gemeinsam zu gehen und auch bei getrenntem Marschieren gemeinsam zu schlagen. Er kann und will dies hier nicht in einer Gesamtübersicht darlegen, sondern nur an einzelnen Beispielen erläutern, dabei aber von Einzelfällen zu Allgemeinem fortschreiten und Ausblicke auf zu lösende Aufgaben eröffnen. So beleuchtet er in

kurzen Zügen die Sprache des Urchristentums in ihrem Verhältnis zur Umwelt, den Übergang vom Griechischen zum Lateinischen und die Bedeutung Tertullians in dieser Hinsicht, das Vordringen östlicher Weltauffassung in die geistige Welt des Westens, wie es sich im Wandel der Begriffe kundgibt, geistige und gesellschaftliche Umschichtungen, wodurch Rom seine Stellung als Mittelpunkt verlor und die Provinzen hochkamen. Er spricht über schriftstellerische Formen und weist die Neutestamentler am Beispiel des Josephus auf die Grenzen hin, die einem Semiten beim Einbruch in die griechisch-römische Bildungsschicht gesteckt waren und es ihm nicht ermöglichten, gleich den großen Historikern die aufgenommenen Stoffe umzugestalten und zu einem einheitlichen Ganzen zu verarbeiten. An den Papyri, den Inschriften, den Münzen, den Kunstdenkmälern macht er darauf aufmerksam, wieviel da noch in gemeinsamer Arbeit über das zahlenmäßige, wirtschaftliche, gesellschaftliche und geistig-religiöse Verhältnis der christlichen Bevölkerung zur heidnischen zu erforschen und zu gewinnen ist. Auch die Entwicklung der kirchlichen Verfassung in ihren gemeinsamen Zügen und örtlichen Unterschieden und mit den mannigfachen Einzelfragen, die sie in sich schließt, kann noch mehr, als bisher geschehen ist, in das Gesamtbild der Reichsgeschichte und der darin wirksamen Gedanken und Kräfte hineingestellt werden. Man beneidet förmlich die jüngeren Forscher um die Aufgaben, die ihnen in diesem Vortrag gestellt, die Ziele, die ihnen gezeigt werden und die bei der geschärften Methode der Geschichtswissenschaft, ihrer Feinfühligkeit und Hellhörigkeit sehr wohl erreicht werden können. „Die Geschichte hat nirgendwo das letzte Wort, aber in der Wissenschaft von den Religionen und der christlichen Religion überall das erste.“ Mit Recht hat W. dieses Wort von Harnacks seinen Ausführungen als Leitwort mitgegeben. Hinweise auf Quellen und neuere Literatur hat er sich erspart, aber seine Darlegungen und Winke bekunden den Gelehrten, der aus dem Vollen schöpft und überall auf dem Laufenden ist. Es wäre nur noch zu wünschen, daß er auch den ausführlichen Entwurf, den er laut Vorwort zur nähren und eingehenderen Erläuterung seines S. 12 f. aufgestellten Planes ausgearbeitet hatte, den Fachgenossen zugänglich machte.

S. 22 äußert W. die Vermutung, daß Tertullian seinen älteren Landsmann Apuleius, wenn er ihn auch nie nennt, doch so gut wie noch zweihundert Jahre später Augustin gekannt haben werde. Vielleicht darf ich den verehrten Herrn Verfasser auf meine „Cyprianische Untersuchungen“ 1926, S. 214 ff. aufmerksam machen, wo ich versucht habe, die vielfache Übereinstimmung der Sprache Cyprians mit der des Apuleius aufzuzeigen, eine Übereinstimmung, die zum größten Teil wohl aus der Schule und Bildung der Zeit, teilweise aber auch aus der Bekanntschaft mit dem Redner von Madaura geflossen ist.

München.

Hugo Koch.

Adolf von Harnack, Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments (Aus: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. Nr. XXIV.) Berlin 1928.

Im Anschluß an eine Abhandlung von Donatien de Bruyne in der Revue Bénédictine 1928, S. 193—214, untersucht von H. die in zahlreichen Handschriften teils zusammen, teils getrennt überlieferten Prologe zu den vier Evangelien, unter besonderer Betonung ihres antimarcionitischen Charakters. Die Abfassungszeit bestimmt er, genauer als de Bruyne, auf ca. 160 bis ca. 180. Ein Schlußabschnitt faßt seine Auffassung der Entstehung des N. T. in Thesenform zusammen.

Gießen.

Gustav Krüger.

Theodor Brandt, Tertullians Ethik. Zur Erfassung der systematischen Grundanschauung. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1928. 222 S. 7.— M.

In einem umfassenden zweibändigen Werk hat Lortz Tertullian als Apologeten dargestellt (1927/28). Brandt behandelt hier Tertullians Ethik, wobei er laut

Vorwort von dem Grundgedanken ausgegangen ist, daß „auch hinter unsern gelegentlichen, widerspruchsvollen und wechselnden Anschauungen eine letzte Aussage zu suchen ist, die eben jene verschiedene Stellungnahme erklärt“. Näherhin will er an Tertullian die Frage stellen, „an welchem Punkte der Schrift er wurzelt, oder, anders ausgedrückt, ob er in seiner Bibel die Wirklichkeit des lebendigen Gottes hinter den einzelnen ethischen Aussagen zu schauen vermag“ und ob „sich die Kasuistik deshalb in solcher Fülle und in solchem Widerspruch in den Vordergrund drängt, weil das Heilszenrum nicht mehr in der ganzen Kraft und Reinheit erfaßt ist“. Damit ist angedeutet, daß der paulinische Gottes-, Glaubens- und Rechtfertigungsbegriff den Maßstab bildet, an dem die ethischen Anschauungen des großen Afrikaners gemessen und gewertet werden. Gegliedert ist der Stoff im Anschluß an einen Satz in *De virg. vel. c. 16* in die ethischen Betrachtungen *secundum naturam*, *secundum scripturam* und *secundum disciplinam*. Die beiden ersten ergeben „die Grundfaktoren der Ethik“ und die Betrachtung *secundum naturam* erstreckt sich auf den Begriff *natura*, die ethische Theologie, das Gewissen, die ethische Psychologie, Erkenntnis- und Willenslehre, die Anwendungen der natürlichen Ethik; die Betrachtung *secundum scripturam* faßt die Grundlagen der Christenheit, das Verhältnis von Vernunft und Schrift, von Gesetz und Evangelium, den Gebrauch der Schrift ins Auge. Die Betrachtung *secundum disciplinam* deckt sich mit der „Ausführung der Ethik“ und umfaßt die Stellung zur Welt, die Kirche, den Kampf im Menschen, den Sieg des Christen, die Stellung des Christen zum irdischen Beruf, die Spannung zwischen dem asketischen Ideal und den natürlichen Verbänden, den abschließenden Sieg über die Welt. Diese Einteilung ist nicht völlig einwandfrei, gibt aber einen brauchbaren Rahmen zur Aufarbeitung des ganzen Stoffes. Dabei wird Tertullian nicht für sich allein ins Auge gefaßt, sondern, wie es sich für eine wissenschaftliche Behandlung geziemt, aus seiner Umwelt und der vorausgegangenen kirchlichen und theologischen Entwicklung, sowie aus seiner teils verwandtschaftlichen, teils gegensätzlichen Stellung zur Philosophie, namentlich zur Stoa und zum Platonismus, zu verstehen und zu erklären gesucht. Nicht selten eröffnen sich auch Ausblicke auf die weitere Entwicklung. Das Urteil ist verständig und maßvoll und trifft vom oben genannten Maßstab aus zumeist den Kern der Sache. Natürlich wird auch die Zeitfolge der Schriften Tertullians und die zunehmende Verschärfung seiner Forderungen zum Montanismus hin berücksichtigt, dabei aber mit Recht betont, daß er in seinen ethischen Grundanschauungen sich getreu geblieben ist, wie dies ja auch bei seiner Dogmatik zutrifft.

Die Literatur hätte da und dort noch mehr herangezogen werden können. So ist zur Geschichte des Montanismus zwar das Buch von Bonwetsch (1881), aber nicht das zweibändige Werk von de Labriolle (1913) benutzt. Zum zweiten Teil der Untersuchung hätte die Schrift Bigelmairs über die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit (1902) gute Dienste geleistet. Bei der Frage, ob Tertullian Jurist war (S. 116 ff.), ist die Abhandlung von Schloßmann in dieser Ztschr. 1906, S. 251 ff. und 407 ff. mit ihrem verneinenden Ergebnis unbeachtet geblieben, zu S. 200 f. vgl. meine Schrift „*Virgines Christi*“ (1907), usw. S. 36 ist die Stelle aus Seneca (bei Lactanz): „*quid tibi prodest non habere conscium habenti conscientiam?*“ wiedergegeben mit: „Was nützt es dir, dessen nicht bewußt zu sein, wenn du doch ein Gewissen hast?“ Der *conscius* ist aber der Mitwisser und Zeuge (siehe meine *Cypr. Untersuchungen*, S. 58 u. 292 f. und diese Ztschr. 1929, H. 1, S. 103). S. 79 würde die schöne Stelle in *Epideixis c. 96* das Verhältnis von Gesetz und Evangelium bei Irenäus doch in etwas anderem Lichte erscheinen lassen. Sehr gut ist die Bemerkung S. 98, daß der — im Montanismus freilich in besonderer Form aufflammende — Glaube an beständige Offenbarungen im Grunde „eine Konsequenz des katholischen Traditionsprinzips“ sei. Verlangt doch der namenlose Gegner des Montanismus bei Euseb. *hist. eccl. V, 17, 4* von den Montanisten den Nachweis der prophetischen *διαδοχή*

nach Montanus und den beiden Frauen, da die Prophetengabe in der ganzen Kirche bis zur Wiederkunft Christi fortleben müsse. Daneben aber ist jener Glaube zugleich Ausfluß des lebendigen Gottesglaubens in der alten Kirche (vgl. meine Cypr. Unters. S. 323, A. 1). Zu S. 107: sollte wirklich Röm. 13 ohne alle „Nebenabsichten“ geschrieben sein? S. 124 und 200 ist die Stelle in Virg. vel. c. 2 mißverstanden: es handelt sich nämlich darin nicht um das Verhältnis des Montanismus zur katholischen Kirche, sondern um das der afrikanischen Kirche zu den (apostolischen) Kirchen Griechenlands. S. 125 behauptet B. schlankweg, daß sich an die Agape das Abendmahl geschlossen habe. In Wirklichkeit fanden zu Tertullians Zeit die Agapen des Abends, die „Abend“ mahlsfeiern aber morgens statt. S. 134 ff. u. 145 ff. fehlt der von Tertullian bezeugte Begriff des delinquere in Deum. Zu S. 193: bei Tertullian ist nur der Mann nach dem Bilde Gottes geschaffen, wie aus De cultu fem. I, 1 (I, 702 Oehler) und Virg. vel. 10 (I, 897) hervorgeht. Das erste Weinen der Kinder bei ihrer Geburt wird wohl auch Tertullian beobachtet haben (S. 206), aber es ist zugleich ein stoischer τόπος (vgl. meine Cypr. Unters., S. 305 u. 479). Die Mitteilung Augustins (De haer. 86), daß Tertullian sich zuletzt von den Montanisten getrennt habe, entspringt nicht einem „günstigen Urteil über ihn“ (S. 219), sondern will nur sagen, daß er schließlich ganzer Einspänner geworden sei und nur noch für seine Gedanken geworben habe (sua conventicula propagavit). Sonderbar ist bei Br. manchmal der Gedankenausdruck, so S. 58: „Bei der Wahrheit Gottes sehen wir, wie T. die Tatsache der Lüge auf die Paradoxie des alles erfüllenden Gottes und des Vorhandenseins der Lüge zurückführte.“ S. 32 ist der tertullianische Wahrheitsbegriff „dem skeptisch-stoischen Subjektivismus entnommen“, d. h. entrückt. S. 136 „der Weisheit Ende“, d. h. Gipfel. S. 144: „Neben der Angst vor dem Rückfall wirkte auch das Bewußtsein, daß Christen nur als verlorene Menschen zu Gott kommen“; der Satz von pud. 7 aber lautet: „si quidem non aliter christiani ex ethnicis fiunt nisi prius perdit et a deo requisiti et a Christo reportati“.

München.

Hugo Koch.

Hildegard Florin, Untersuchungen zur diokletianischen Christenverfolgung. Dissertation Gießen, 1928. 99 Seiten. Druck: Langendreer (Westfalen), Pöppinghaus.

Im Vordergrund dieser gewissenhaft durchgeführten Untersuchungen steht das Problem der Urheberchaft. Nachdem K. Stade (Der Politiker Diokletian und die letzte große Christenverfolgung. Dissertation. Frankfurt 1926) von neuem Diokletian die Initiative hatte zuschieben wollen, greift die Verfasserin, m. E. mit Recht, auf Galerius zurück. Die von Belser (1891) vorgetragene These von einer durch Diokletian schon 285 veranlaßten Verfolgung weist sie mit gutem Grund zurück. Auch was sie in den weiteren Abschnitten über Galerius und Maximinus Daja ausführt, verrät gute Schule. Ich freue mich, meine bereits 1889 in den Preussischen Jahrbüchern dargelegte Anschauung fast überall bestätigt zu sehen. Leider sind viele Druckfehler stehen geblieben, darunter auch, sogar zweimal hintereinander (S. 42), der peinliche Origines.

Gießen.

Gustav Krüger.

R. V. Sellers, Eustathius of Antioch and his place in the early history of christian doctrine. Cambridge, University Press, 1928. X, 124 S.

Diese Arbeit zeigt die Vorzüge und die Schwächen, die man an den englischen Beiträgen zur Patristik öfter beobachten kann. Zu den Vorzügen rechne ich die sorgfältige, innerlich und äußerlich saubere Durchführung von Untersuchung und Darstellung, zu den Schwächen die behagliche Wiederholung von wenigstens der deutschen Forschung bekannten und geläufigen Dingen, ohne daß dabei dem neuesten Stande Rechnung getragen wird. So ist es zu bedauern, daß dem Ver-

fasser die eindringlichen Ausführungen von Eduard Schwartz über den pseudo-athanasischen, aller Wahrscheinlichkeit nach Eustathius zuzusprechenden *Sermo major de fide* nicht bekannt geworden sind. Andererseits beweist die wiederholte Rücksichtnahme auf Loofs' Paul von Samosata und die hier geübte positive Kritik, daß Sellers einen guten Blick für die Probleme hat. Er zeigt ihn auch in dem recht ansprechenden Abschnitt über die literarische Hinterlassenschaft des Eustathius und in der umsichtigen Einordnung der trinitarischen und christologischen Ansichten des Bischofs in den dogmengeschichtlichen Gesamtprozeß. So darf das Buch der Aufmerksamkeit auch der deutschen Forscher empfohlen werden.

Gießen.

Gustav Krüger.

Eduard Schwartz, Cyrill und der Mönch Viktor (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien 208, 4). Wien und Leipzig, Tempsky, 1928.

Eine den Akten reizvoll abgelauschte Episode aus der Geschichte des Konzils von Ephesus 431. Der Mönch Viktor aus Tabennisi war vor dem Konzil als Ankläger Cyrills in Konstantinopel, kroch aber, als der Wind sich gegen Nestorius wandte, zu Kreuz und rettete sich durch den Meineid, keine Anklage erhoben zu haben, vor der Rache des Alexandriners. In der koptischen Überlieferung — am bequemsten zugänglich, aber nicht kritiklos zu benutzen, bei Kraatz, Texte und Untersuchungen 26, 2, 1904 — ist dieser Viktor der Held einer Legende geworden, die ihn als einen der besten Helfershelfer Cyrills erscheinen läßt. Schwartz bestätigt die Ansicht Bolotoffs, der 1892 in der Christianskonie Tschenie ausgeführt hatte, daß der Kopte für seine Erfindung echtes, jedoch nicht aktenkundig gewordenen Material benutzt hat.

Gießen.

Gustav Krüger.

Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren. Aus dem Syrischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von A. Rucker. (Bibliothek der Kirchenväter.) Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften. Bd. II. 2. Aufl. 1928. Kösel & Pustet Verlag, München. VI und 190 S.

Während der 1919 erschienene Band I ausgewählte Reden und Lieder sowie ausgewählte nisibenische Hymnen Ephräms darbietet, legt A. Rucker in Band II die 56 Hymnen gegen die Irrlehren vollständig in deutscher Übersetzung vor. Der besondere Wert derselben beruht darauf, daß der Verfasser sich nicht mit dem gedruckten syrischen Text der römischen Ausgabe von 1740 (Bd. II) begnügt, sondern aus guten Gründen die Vatikanische Handschrift 111 selbst und zwei weitere des Britischen Museums herangezogen hat. Die Einleitung Kap. I gibt darüber nähere Auskunft und kennzeichnet die unzuverlässige Edition, die der Jesuit Petrus Benedictus sowohl bezüglich des syrischen Textes als auch der lateinischen Übersetzung sich erlaubte. In Kap. II spricht Rucker über die schon vorliegenden Übertragungen, in III skizziert er den Inhalt der Hymnen, erörtert in IV die metrische Form der Gesänge und macht in V mit den sonstigen antihäretischen Werken Ephräms und ihrem sachlichen Wert bekannt, um mit einer Zusammenstellung von Äußerungen Ephräms aus den übertragenen Hymnen in bezug auf die drei Hauptirrlerehrer Markion, Bardaisan und Mani zu schließen. Der Verfasser urteilt S. XII von sich selbst: „Trotz dieser mühevollen Arbeit wage ich es aber nicht zu behaupten, daß nunmehr in der Übersetzung die Ausführungen Ephräms in jeder Beziehung richtig wiedergegeben sind; denn seine Widerlegungen sind voll von Andeutungen und Anspielungen, die für seine Zeit und Verhältnisse voll verständlich waren, uns aber heute fremd sind; seine Beweisführung bewegt sich vielfach in anderen Geleisen, als wir gewöhnt sind.“ Daß aber die vorliegende Übersetzung schon sowohl wegen der vollständigen Berücksichtigung aller 56 Hymnen als auch der Benützung der handschriftlichen Überlieferung ganz besonders dankenswert ist, leuchtet ohne weiteres ein. Aber

auch von der Sorgfalt in der Übertragung unbeschadet der Einwendungen im einzelnen kann man sich, soweit der gedruckte Text es erlaubt, leicht überzeugen.

A. Hahn und Fr. Ludw. Sieffert haben in ihre *Chrestomathia syriaca sive S. Ephraemi carmina selecta*, Leipzig 1825 nicht nur Gesang 22 und 25 aufgenommen, wie Rücker S. X bemerkt, sondern auch 42 und 56. Siehe S. 12–19 bzw. 41–48. — Im Hymnus 42, Str. 6, Z. 2 bietet die *Chrestomathie* S. 16 den Text: *ma'müdhā*, die Übersetzung bei Rücker aber lautet S. 153: Und nach ihrer Aussage in ihren Versammlungen. Hat letzteres seinen Rückhalt im Text der Handschrift? Der Hahn-Sieffertsche Wortlaut gibt m. E. einen recht guten Sinn: „Nach ihrer Auffassung (ist's doch) eine Taufe! (Dann aber) beschädigt der Dämon den Körper, sobald er getauft wird. In den Bösen wird er getauft usw.“ — Sicher aber ist die Str. 7 von Rücker nicht ganz getroffen. „Und wenn sie die Sache auf die Seele beziehen, so werden sie wieder überführt; denn es kann wohl das Wort (die Taufformel) auf die Seele bezogen werden — die Taufe ist mit ihr verwandt —, das Brot aber, das sie brechen, ist mit dem Leibe verwandt, den sie hassen.“ Daß die Taufformel, das Wort, auf die Seele bezogen werden könne, wäre ja eine Konzession und damit eine Widerlegung für Ephräm selbst. Das ist aber keineswegs seine Meinung. Er sagt vielmehr: „Und wenn sie die Sache auf die Seele beziehen, so werden sie wiederum zurückgewiesen, damit, daß die Auffassung auf die Seele gehen könne. Wie (soll) die Taufe ihr (der Seele) verwandt (sein)? Das aber usw.“ Das interrogative *a(i)kh* kommt bei Rücker gar nicht zur Geltung. — Für „Hefe“ S. 190, Z. 6 hat Hahn-Sieffert *šūgrā* = Lüge und Z. 8 v. u. dürfte „der Vollkommenen“ (so Hahn-Sieffert) wegen der sonstigen Plurale richtiger sein.

Hinsichtlich der Anspielungen auf Bibelstellen erwartet man zahlreichere Angaben, zuweilen sind solche kaum zu entbehren, z. B. zu S. 83, Z. 2: Luk. 23, 40–43 oder zu 141, Z. 11 v. u. Am. 3, 12.

Hirschberg b. Diez.

Th. Hermann.

Mittelalter

Progress of medieval Studies in the United States of America. Bulletin No. 6. James F. Willard, Professor of History University of Colorado. Published annually by the Mediaeval Academy of America and the University of Colorado Boulder, Colorado, May 1928. 76 p.

Dieses Heft enthält den Jahresbericht vom 2. Februar bis 31. Dezember 1927, den Kassenabschluß, Verzeichnis der Mitglieder und Korrespondierenden Mitglieder, Verzeichnis der von Amerikanern veröffentlichten Schriften zum Mittelalter, Verzeichnis der in Arbeit befindlichen Bücher, meistens sind es Doktor-dissertationen, Verzeichnis der „Medievalists“ in den Vereinigten Staaten mit Angabe ihres Interessengebiets und der von ihnen in dem genannten Zeitraum veröffentlichten Schriften, Verzeichnis der Doktordissertationen, der fertigen und in Aussicht stehenden, den Nachruf auf gestorbene Mitglieder. In das Mittelalter werden auch Arbeiten eingerechnet, die wir sonst dem Altertum zurechnen, z. B. Arbeiten an der Vita Ambrosii. Man kann aus den Verzeichnissen gut entnehmen, wie weit der Interessenkreis der mittelalterlichen Akademie ist und wie das Interesse für das Mittelalter in Amerika sich gesteigert hat. Ich habe nicht den Eindruck, daß irgendwelche katholische Tendenzen dabei im Spiele sind. Man wird es mit Interesse lesen, daß die Vorbereitungen für einen neuen Ducange in rührigem Fortschreiten sind, daß die Akademie von der französischen Regierung die Erlaubnis erhalten hat, in Cluny Ausgrabungen zu veranstalten unter der Leitung von Professor Kenneth John Conant von der Harvard-Universität; in allem merkt man die rüstige Arbeit und den zielbewußten Fortschritt.

Kiel.

G. Ficker.

The History of the Franks by Gregory of Tours. Translated with a Introduction by O. M. Dalton, M. A., Vol. I. Introduction. XII u. 447 S. 1 Karte. Vol. II, Text. VII u. 660 S. 1 Karte. Oxford, At the Clarendon Press. 1927. 40 sh.

Diese Übersetzung, die erste englische der vollständigen Frankengeschichte Gregors von Tours ist gearbeitet merkwürdigerweise nicht auf Grund der einzigen bisher vorhandenen kritischen Ausgabe, der in den Monumenta Germaniae historica, wenn diese auch gekannt und benutzt ist, sondern auf Grund der von H. Omont und Gaston Collon für die Collection de Textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire veranstalteten, von R. Poupardin 1913 neu aufgelegten Pariser Ausgabe. Für die ersten sechs Bücher ist hier benutzt der Codex Corbeiensis aus dem 7. Jhd. (MS. latin 17 655 in der Nationalbibliothek von Paris), für die letzten vier Bücher die Brüsseler Handschrift 9403 (Königl. Bibliothek von Brüssel). Die Fortsetzung in Bd. II ist mit kurzen inhaltreichen Bemerkungen versehen (S. 481—605). Außerdem enthält der zweite Band die vorzüglichsten, ausführlichen Register: 1. das der Personennamen, 2. das der Orte und Völker, 3. das Sachregister, das den großen Reichtum des Inhalts gut erkennen läßt. Daran schließt sich ein Verzeichnis der benutzten Autoren, das von der umfassenden Gelehrsamkeit des Verf.s Zeugnis ablegt.

Für das Verständnis der Frankengeschichte hat der Verf. in systematischer Weise im ersten Bande eine Einleitung gegeben, die als ein vortrefflicher Kommentar bezeichnet werden kann. Er hat nicht nur die Fragen nach dem schriftstellerischen Charakter der Frankengeschichte und die Fragen nach ihrer Überlieferung und ihren Ausgaben beantwortet, sondern auch eine nahezu vollständige Geschichte der Merowingerzeit und ein Bild ihres Charakters gegeben. Die Verhältnisse in Staat und Gesellschaft, Königtum und Priestertum, kirchliches und soziales Leben werden besprochen, es gibt wohl kaum ein Gebiet, das der Verf. nicht berührt hat, so daß man wohl sagen kann, er führt uns vortrefflich ein in den Geist der merowingischen Zeit und weiß ihn uns historisch verständlich zu machen. Uns interessiert natürlich am meisten die Schilderung der kirchlichen Zustände. Da weiß er ein eindrucksvolles Bild zu geben von ihrer Eigenart und Absonderlichkeit, von dem Aberglauben, der damals als Glaube angesehen worden ist, von den Heiligen, in denen sich der christliche Charakter der Zeit am eigenartigsten und seltsamsten offenbart; er versucht dies Christentum uns zu erklären und hat dabei manches treffende Urteil abgegeben, das uns zeigt, wie tief er eingedrungen ist in das Verständnis der Zeit. Seltsamerweise ist, so viel ich sehe, das interessante und lehrreiche Buch von C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, weder genannt noch verwandt, und die eindringenden Bemerkungen von Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands über das merowingische Christentum scheinen mir auch nicht zu ihrem Rechte gekommen zu sein. Aber es ist wohl unbescheiden, von dem Buche, das uns so viel bietet, noch mehr zu verlangen. Auf sein eigenstes Gebiet führt uns der Verf., wenn er von der kirchlichen Baukunst handelt, von den Kirchen und Klöstern, von den kirchlichen Utensilien, von dem Schmuck der Kirchen und der Kirchengeräte, hier gibt es wohl kaum eine Notiz bei Gregor von Tours, die nicht durch die Bemerkungen des Verf.s Leben erhält. Es scheint, als ob man gerade jetzt in England für die Merowingerzeit ein besonderes Interesse hat; ich kann nicht übersehen, wodurch dies hervorgerufen worden ist.

Kiel.

G. Ficker.

M. L. W. Laistner, Fulgentius in the Carolingian Age. In: Festschrift zu Ehren von Prof. M. Hruschewsky (Ukrainische Akademie der Wissenschaften, Kiew 1928).

Von der m. E. richtigen Voraussetzung ausgehend, daß Mythograph und Bischof verschiedene Personen sind, untersucht Laistner das Fortleben der beiden Fulgentius im karolingischen Zeitalter. Er zeigt, daß die Nachwirkung besonders

des Bischofs doch größer ist, als ich bei Schanz 4, 2, S. 581 habe zugeben wollen. Bescheiden bleibt sie freilich immer noch, aber das ist bei einem Schriftsteller zweiten Ranges auch nur zu erwarten.

Gießen.

Gustav Krüger.

Regesten der Erzbischöfe von Bremen, herausgegeben von Otto Heinrich May. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Schaumburg-Lippe und Bremen XI.) Band I, Lieferung 1. Hannover, Selbstverlag der Historischen Kommission, Kommissionsverlag: Gustav Winters Buchhandlung Fr. Quelle Nachf., Bremen 1928.

Die ältere Überlieferung für das Erzbistum Hamburg-Bremen ist bekanntermaßen besonders zerrüttet und schwierig zu deuten, nicht nur durch Archivzerstörung und -zerstreuung größenteils vernichtet, sondern auch noch in dem erhaltenen geringen Bestande durch zahlreiche und nicht leicht vollkommen zu entlarvende Fälschungen sehr entstellt. Durch die Arbeiten von Lappenberg, Curschmann, dem Unterzeichneten, Brackmann und anderen ist allmählich wohl ein Hauptteil der Arbeit zur Aufklärung der Hamburger Fälschungen geleistet worden, und so konnten die Historische Kommission und in ihrem Auftrage May, der sich durch eine Arbeit über das Urkundenwesen der Erzbischöfe von Bremen bereits früher mit einem Teil des Stoffes vertraut gemacht hatte (Archiv für Urkundenforschung, Band IV, 1912), sehr wohl jetzt an den Versuch einer Zusammenfassung der kritisch gesichteten Überlieferung in Regestenform geben. Man kann sagen, daß dieses erste Heft, bis zum Tode Erzbischof Liemars 1101 reichend, auch vollständig geglückt ist und mit Umsicht und kritischer Einsicht den so besonders schwierigen Stoff in einer im allgemeinen allen Anforderungen gerecht werdenden Weise bearbeitet darbietet. Ich stelle hier einzelne Nachträge oder Berichtigungen zusammen.

In Nr. 12 hätte, wie sonst stets in diesen Fällen, gesagt werden können oder sollen, daß die Angabe bei Adam I, 18 (20) aus dem Liber donationum stammt. (Beiläufig: für alle diese Darlegungen und kritischen Ergebnisse, die May aus den Noten zu meiner Adam-Ausgabe entnimmt, macht er, der seine Quellen und die Literatur sonst stets gewissenhaft verzeichnet, diese seine Quelle fast niemals namhaft. Aber kritische Noten zu einer Ausgabe sind doch nicht weniger geistiges Eigentum des Herausgebers als irgendeine andere Form wissenschaftlicher Erörterung, und wenn man das sonst stets vermerkt, liegt bei einer Ausgabe kein Grund zu einem abweichenden Verfahren vor.) S. 6, Z. 3 von unten und öfter druckt May stets Ann. Nestveld. mai. statt Ann. Nestved. mai. Nr. 16 der Reichstag von 831 fand in Diedenhofen in Lothringen, nicht in Diethenhofen statt. Statt Bardowik wäre stets Bardowiek zu drucken. Im Regest Nr. 68 fehlt die Ortsangabe, Frankfurt. Bei Nr. 87, dem Regest über Adalgars Tod, fehlt die Überlieferung A 1 von Adam, die den 14. Mai 907 ergibt. Auch wer die Angabe BC für richtiger hält, darf doch die von A 1 nicht auslassen. Das gleiche Verfahren beobachtet May im Regest Nr. 125 bezüglich Adam II, 13 und der durch Erzbischof Adaldag nach Adams Bericht mitgebrachten Reliquien aus Italien und in Nr. 280 bezüglich Adam III, 46 (45), N. Zu Nr. 100 ist zu bemerken, daß der „Inhalt“ der nachgezeichneten Urkunde DO I, 13 durchaus nicht ganz „unbedenklich“, sondern nach Curschmann, Papsturkunden, S. 98 höchstwahrscheinlich durch die Hinzufügung des Namens Ramesloh verunächtet ist. Zu den Versen über Liawizo auf S. 38, die auch Holder-Egger, Lampert, S. 349, Nr. 4 in gleichem Wortlaut druckt, ist zu bemerken, daß in V. 2 statt conspicuos sinngemäß offenbar conspicuus zu lesen wäre. In Nr. 177 wäre doch neben Dehio 1, S. 172 unbedingt auch auf Helmold I, 18, S. 36 ff. hinzuweisen gewesen, dessen Mitteilungen, wie man sie auch bewerten mag, doch nicht unerwähnt bleiben dürfen. In Nr. 230 ist über die Echtheit außer Curschmann auch Pflugk-Hartung, Forschungen zur Deutschen Geschichte 23 (1883), S. 199

bis 207 zu nennen, in Nr. 241 vor allem auch Kehr, Festschrift für den Hanse- tag in Göttingen 1900, S. 73 ff. In Nr. 269 muß es heißen „Domkapitel von Bamberg“ statt „Hamburg“. Die in Nr. 308 angezogene Urkunde Stumpf Nr. 2682 ist nach Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre II, 1, S. 300, Nr. 1 eine Fälschung des 12. Jahrhunderts.

Diese bei genauerer Durchsicht der Regesten gesammelten Bemerkungen oder Beanstandungen sind immerhin nicht erheblich zu nennen, es ist der wichtigen Arbeit ein gleich guter Fortgang zu wünschen.

Erlangen.

B. Schmeidler.

Regesten der Bischöfe von Straßburg. Band II. Im Auftrag des Wissenschaftlichen Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich. Herausgegeben von Alfred Hessel und Manfred Krebs. Innsbruck, Universitäts-Verlag Wagner. III, VII u. 541 S. 4° mit 1 Tafel, 1924—1928. 67.40 M.

Über das erste Heft dieses zweiten Bandes ist schon im 44. Bande dieser Zeitschrift, S. 309, 1925, berichtet und sein Erscheinen begrüßt worden. Trotz mancher Verzögerungen, die die Not der Zeit mit sich brachte, konnten die folgenden Lieferungen (mit Hilfe der Notgemeinschaft) ziemlich rasch erscheinen und den Band zu dem beabsichtigten Ende führen. Die beiden Herausgeber Hessel und Krebs haben im Auftrage des Wissenschaftlichen Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich, an dessen Spitze Professor Dr. Wolfram steht, in gemeinsamer Arbeit ein treffliches und nützlich Werk erscheinen lassen, das der deutschen Wissenschaft alle Ehre macht und wegen des durchgeführten Themas besonderes Interesse erweckt. Es umfaßt die Regesten der Straßburger Bischöfe im 13. Jahrhundert: Heinrich II. von Veringen, 1202—1223, Berthold I. von Teck, 1223 bis 1244, Heinrich III. von Stahleck, 1245—1260, Walther von Geroldseck, 1260—1263, Heinrich IV. von Geroldseck, 1263—1273, Konrad III. von Lichtenberg, 1273—1299, Friedrich I. von Lichtenberg, 1299—1305. Die Regesten (Nr. 739—2627) sind allem Anschein nach sehr sorgfältig und erschöpfend gearbeitet. Manche Regesten sind kleineren Abhandlungen gleich. Die Literaturangaben sind vollständig. „Wir geben uns der Hoffnung hin, daß sich unsere Arbeit auch für Spezialforscher auf dem Gebiet der Rechts-, Kirchen-, Sprachgeschichte und verwandter Disziplinen nicht als unbrauchbar erweisen werde.“ Am Schluß ist eine Tafel mit der Abbildung von 13 Siegeln gegeben. Sehr nützlich ist das reichhaltige Literaturverzeichnis, S. 445—456. Es schließen sich an das Verzeichnis der benutzten Archive und Bibliotheken, S. 456—457, das Orts- und Personenregister, S. 458—532, und das Wort- und Sachregister, S. 535—541. Möge das Werk bald einen guten Fortgang haben.

Kiel.

G. Ficker.

Georg Rathgen, Untersuchungen über die eigenkirchenrechtlichen Elemente der Kloster- und Stiftsvogtei, vornehmlich nach thüringischen Urkunden, bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Phil. Diss. Halle 1928. 152 S. = Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 48, Kan. Abt. 17, 1928, S. 1—152.

Die Rechtsverhältnisse der geistlichen Vogtei Nord- und Mitteldeutschlands haben in den mannigfachen Untersuchungen über das Vogteiproblem nicht die gleiche Berücksichtigung gefunden, wie die des Südens und des Westens. Es ist ein Verdienst der Arbeit Rathgens, einer Hallenser Dissertation, die auf eine Anregung Gerhard Seeligers zurückgeht, die mitteldeutschen Quellen — vornehmlich an Hand der Regesta historica neonon diplomatica Thuringiae Otto Dobeneckers, so daß Thüringen und Ostfalen am stärksten vertreten, aber auch andere, zum Teil ferner liegende Stätten einbezogen sind — in den Vordergrund der Betrachtung gerückt und darauf geprüft zu haben, was ihnen für jenen Fragenkomplex zu entnehmen ist. Klar stellt R. die eigenkirchenrechtliche Grund-

lage der Vogtei heraus, wie sie in der Vogtei des Gründers und besonders in der der Gründerfamilie, nicht minder aber in der des klerikalen Eigenkirchenherren sich äußert. Selbst Widerstände der kanonistischen Doktrin und der Ordensprinzipien bei Prämonstratensern und Zisterziensern haben weichen müssen. Das entspricht durchaus dem Bilde, das Adolf Waas, dessen Gedankengänge die Fragestellung Rathgens stark befruchtet haben, vorgezeichnet hat. Übereinstimmung mit süddeutschen Zuständen zeigt auch die sachliche Abgrenzung der Kompetenz des Vogtgerichts, mit der sich R. des fernerer näher befäht hat, unter starker Bevorzugung freilich der persönlichen Zuständigkeit. Deren Behandlung läßt sich jedoch von den allgemeinen ständerechtlichen Verhältnissen so wenig trennen wie die der sachlichen Seite von den Fragen der Gerichtsverfassung und des Immunitätsrechts. So kann es nicht Wunder nehmen, daß R. in diesen Punkten nicht zu einem ebenso klaren Ergebnis hat kommen können wie mit Bezug auf die Gründervogtei. Man wird es aber nur begrüßen dürfen, wenn der Verfasser dieser Erstlingsarbeit, wie es seine Absicht ist, noch weitere ergänzende Studien folgen läßt.

Magdeburg.

J. Bauermann.

Der heiligen Hildegard von Bingen Wisse die Wege. Scivias. Nach dem Urtext des Wiesbadener kleinen Hildegardis-Kodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet von D. Maura Böckeler O. S. B., Chorfrau der Abtei St. Hildegard-Eibingen im Rheingau. Mit 35 Tafeln nach den Miniaturen des Kodex. Mit einem Geleitwort von D. Dr. Ildefons Herwegen O. S. B., Abt von Maria Laach. Berlin, Sankt Augustinus Verlag, 1928. XXIV und 507 S. Geh. 22.50 M.

Diese dankenswerte, erste Übersetzung von Hildegards Hauptwerk „Scivias“ hat Abt Ildefons Herwegen eingeleitet, feinsinnig wie alles, was aus seiner Feder stammt, freilich mit der m. E. abzulehnenden Tendenz, die Hildegard durch Einordnen in die „phänomenologische Anthropologie“ zu modernisieren (vgl. über ähnliche Bestrebungen Bühler in seiner Hildegardis-Auswahl, 1922, S. 11, Anm. 1).

Die Übersetzung Maura Böckelers selbst liest sich glatt, ist immer singetreu, wovon mich mehrere Stichproben überzeugt haben, und ist fraglos stilistisch gelungener als Bühlers Übertragung. Bedenken erheben sich aber prinzipiell gegen den heutigen Versuch einer Übersetzung, da wir zur Zeit keinen gesicherten lateinischen Hildegard-Text besitzen, man also die von Dom J. Huijben geplante kritische Ausgabe hätte abwarten müssen, anstatt sich auf einen Vergleich des Wiesbadener Kodex mit dem Text in PL 197 zu beschränken. Dies um so mehr, als man ohne einen zuverlässigen Text die Frage nach etwaigen Interpolationen im Scivias gar nicht beantworten kann, wie auch die Übersetzerin selbst zugibt (S. 3, Anm. 2). Sie bezeichnet ihre Arbeit als einen „Versuch zur Klärung des gedankenschweren Werkes“ (S. XXI) und sieht im Gegensatz zu Forschern wie H. Riesch und J. Braun im Scivias eine große innere Einheit, einen „allbeherrschenden Mittelpunkt“ (S. XVIII) — das Geheimnis der Inkarnation — und einen „großartigen, von Gesicht zu Gesicht fortschreitenden Gedankengang“. Wie anfechtbar diese Ansicht ist, zeigt schon der Umstand, daß nach M. Böckelers Ansicht nur eine Auswahl diesen Eindruck hervorrufen könne, deren letztlich doch subjektive Grundsätze sie auf S. XX entwickelt, zeigt ferner die Tatsache, daß bestimmte Gesichte sich nicht in diesen vermuteten Gedankengang einfügen lassen wollen (z. B. I, 6; vgl. auch S. 209).

So dankenswert die Sorgfalt der Übersetzerin ist, mit der sie jeweils genau angibt, wo es sich um eine wörtliche Übersetzung, Referat bzw. Lücke handelt, so hätten doch ihre eigenen Bemerkungen durch den Druck abgehoben werden müssen, damit sie nicht unmerklich in den Text übergehen, und damit man Hildegard nicht stets mit einer bestimmten, von der Übersetzerin beabsichtigten Blickrichtung lese. Daß die Auswahl zuweilen tendenziös ist, nimmt kaum wunder

(vgl. S. 170), dogmatische Ausführungen M. Böckelers zeichnen sich oft nicht durch große Tiefe aus (vgl. S. 207) und die kirchengeschichtlichen Anmerkungen sind wohl nur für ganz unwissende Leute bestimmt (vgl. S. 163, Anm. 6; S. 211, Anm. 1), zudem oft anfechtbar (S. 151, Anm. 1: die Zurückführung der *consecratio virginum* in die apostolische Zeit).

Das Verständnis der schwierigen Visionen fördert die Wiedergabe der Bilder des Wiesbadener-Kodex ganz ungemein. Es handelt sich insgesamt um 35 Tafeln, die auf S. 449–479 eingehend beschrieben werden. Ihr Studium führt tief in die mittelalterliche Frömmigkeit hinein, und man kann ihre weitere Verbreitung nur begrüßen.

Halle a. S.

Walther Völker.

C. R. S. Harris, *Duns Scotus*. Vol. I. The place of Duns Scotus in medieval thought. XII. 380 S. 8°. Vol. II. The philosophical doctrines of Duns Scotus. V. 401 S. 8°. Oxford, At the Clarendon Press, 1927. 42 sh.

Der Verfasser stellt Duns Scotus unter dem Gesichtspunkt dar, daß in ihm erst das reiche Leben der mittelalterlichen Scholastik zu seiner Blüte gekommen sei, also nicht einseitig als den Kritiker an Thomas und dem Thomismus, sondern nach seiner positiven Bedeutung, wie sich in ihm die großen geistigen Strömungen des Augustinismus, des Aristotelismus, Nominalismus, Realismus vereinigen, er eine Reaktion bedeutet gegen den extremen Aristotelismus des Thomas und er so hinausgeführt hat über den Thomismus. Er bedeutet also nicht den Anfang vom Verfall der Scholastik, sondern eine Weiterführung, wie sich das besonders in seiner Einwirkung auf Wilhelm von Occam erkennen läßt. Der erste Band handelt von Leben und Wirken des Duns, von Glaube und Vernunft im Mittelalter, von dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie bei Duns, von der Oxforder Schule und ihrem Einfluß auf Duns, von Duns und Thomas und der älteren Scholastik, von Scotus, Aristoteles und den Kommentatoren, von seinem Verhältnis zu Thomas und seiner Bedeutung für die mittelalterliche Gedankenwelt. Während der erste Band seine Stellung im mittelalterlichen Denken darlegt, immer mit reichlicher Anführung und Benutzung der vorhandenen Literatur, stellt der zweite Band in systematischer Form seine Philosophie dar, indem er Logik und Erkenntnislehre, seine Ontologie, Form und Materie, Raum und Zeit, die Gottesbeweise, seine natürliche Theologie, seine Psychologie, seine Moral und politische Philosophie behandelt, alles in umfassender Quellenverwertung und in kritischer Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Meinungen. Die Anhänge sind besonders wertvoll. Im ersten Bande werden im ersten Anhang die Duns zugeschriebenen Werke verzeichnet, und im zweiten Anhang wird eine reichhaltige Bibliographie gegeben von den ersten Drucken bis zu den neuesten Arbeiten. Im dritten Anhang werden einige Werke auf ihre Echtheit hin untersucht. A. Die *Theoremata*, B. *De rerum Principio*. Im Anhang des zweiten Bandes werden bisher ungedruckte, von Wadding nicht berücksichtigte, Duns zugeschriebene Schriften abgedruckt, und zwar *Collationes*, *Quaestio I* und *II*, aus MS. Coll. Ball. Cod. CCIX und Coll. Merton. Cod. XC., und *Doctor subtilis de Cognitione Dei*, aus MS. Coll. Merton. Cod. XC. Die Anhänge zeigen vor allem deutlich, welches Interesse Duns in der neuen Zeit gefunden hat und wie es die Aufgabe der Forschung ist, erst einmal den Grund sicher zu legen, auf dem die Arbeit über Duns geliefert werden kann. Das Werk von Harris wird sicher dazu beitragen, die übertriebene Geltung, die Thomas heutzutage in der katholischen Kirche genießt, auf das richtige Maß zurückzuführen. Vgl. die inhaltreiche Rezension von Erich Hochstetter, in der Deutschen Literaturzeitung 1927, 52. Heft, Sp. 2538–2546.

Kiel.

G. Ficker.

Cam. Tihon, *Les expectatives in forma pauperum particulièrement au XIV^e siècle*. Liège, Georges Thone, 1925. (Extrait du Bulletin de l'institut historique Belge de Rome, 5^e fascicule 1925.) 75 S. 1 Tafel.

Die Form der Expectative in forma pauperum hat sich in der zweiten Hälfte des 13. Jhdts. fixiert. Man versteht darunter das einer klerikalen Person verliehene Recht, sich in Besitz des ersten vakanten Benefiziums zu setzen, das einem bestimmten Patron zur Verfügung steht. Voraussetzung für die Verleihung des Privilegiums ist, daß der Kleriker sein Gesuch bei dem Papste selbst vorbringt, daß er nicht schon im Besitz einer genügenden Pfründe ist, daß er den Anforderungen, die die Prüfung des Gesuchs an ihn stellt, genügt. Es sind Tausende solcher Gesuche unter dem Titel in forma pauperum von den Päpsten im 14. und 15. Jhdrt. bewilligt worden; sie haben aber keinen Eingang in die Registerbände gefunden. Trotzdem gehören sie zur Charakteristik des päpstlichen Benefizialwesens. Tihon hat aus den neueren Veröffentlichungen über das päpstliche Finanzwesen, das erst durch die Öffnung der vatikanischen Archive möglich geworden ist, und durch eigene Studien in dem vatikanischen Archiv erhoben, was sich für die Geschichte der genannten Expektative ergibt, die erst durch das Tridentinum beseitigt worden ist, und was sich über die Form des Vorgehens, über das Gesuch, die Voraussetzungen der Bewilligung desselben und die Bewilligung durch die Päpste selbst sagen läßt; er teilt auch im Anhang die gebräuchlichen Formulare mit und gibt hier Kunde von einigen Protokollen derer, die mit der Prüfung der Gesuche betraut waren, wie er sie im vatikanischen Archiv und in der vatikanischen Bibliothek gefunden hat; er gibt einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte des päpstlichen Benefizialwesens, und man sieht sehr deutlich, in welcher Weise die Päpste veranlaßt wurden, überall über einen Teil des Kirchengutes Verfügung zu treffen.

Kiel.

G. Ficker.

Acta Concilii Constantiensis. 3. Bd.: Die drei Päpste und das Konzil. Schriften zur Papstwahl. VII u. 671 S. 8°. 27.— M., geb. 36.— M.
— — 4. (Schluß-)Band. CIII u. 1024 S. 8°. 48.— M., geb. 58.— M. Herausgegeben in Verbindung mit J. Hollnsteiner und H. Heimpel von Heinr. Finke. Münster i. W., Regensberg'sche Buchhandlung, 1926 und 1928.

Mit diesen beiden stattlichen Bänden ist das große Werk zum Abschluß gekommen. Der erste Band erschien 1896, der zweite nach längerer Pause 1922; sehr rasch sind aber die beiden letzten Bände gefolgt, obgleich noch viel Material zu bewältigen war und die Zeitumstände nicht die Herstellung so umfangreicher Bücher begünstigten. Aber eine absolute Vollständigkeit zu erreichen, lag gar nicht in der Absicht des Herausgebers, nur das einigermaßen Notwendige sollte geboten werden. Und für die Aufbringung der nötigen Gelder sind verschiedene Stellen eingetreten, worüber das Vorwort zum 4. Band Auskunft gibt. So ist denn das Werk vollendet worden, das jedem, der sich mit Konzilsgeschichte beschäftigt, unentbehrlich sein wird, wenn auch der Satz, mit dem Finke das Vorwort zum 4. Bande schließt, zuviel zu behaupten scheint: die Geschichte des Konstanzer Konzils kann jetzt geschrieben werden. Wir waren doch auch bisher über das Konstanzer Konzil ganz gut unterrichtet, und die Historiker, die seine Geschichte zu schreiben hatten, haben doch ein annähernd richtiges Bild geben können. Es würde sich allerdings wohl lohnen, die Frage zu beantworten, inwiefern durch das vorliegende Werk unsere Kenntnis gefördert worden ist. Und da fällt, um einiges Wichtige zu nennen, allerdings sofort ins Auge, daß manche Texte, die schon bekannt waren, hier in besserer Form gegeben worden sind, und daß namentlich die Schätze Spaniens für die Geschichte nutzbar gemacht werden konnten. In den Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten haben Finke und seine Mitarbeiter den historischen Gehalt der abgedruckten Urkunden erhoben und die kritischen Fragen erörtert. Erläuternde Anmerkungen sind auch

den Texten beigegeben und enthalten viel Wertvolles, auf das im einzelnen einzugehen hier unmöglich ist. Ich muß mich mehr mit einer summarischen Übersicht über den Inhalt begnügen. Der 3. Band handelt im 1. Abschnitt von Johann XXIII. und seinem Verhältnisse zum Konzil; er untersucht den literarischen Kampf um die Union und die Person des Papstes, bespricht die Anklageartikel und Zeugenaussagen gegen ihn, bringt und bespricht Briefe bis zur Absetzung Johans und spätere auf ihn bezügliche Schreiben. Der 2. Abschnitt hat es mit Gregor XII. zu tun, der 3. Abschnitt mit Benedikt XIII. Er untersucht seine Beziehungen zu Schottland, Frankreich und Italien, schildert die Reise König Sigismunds nach Narbonne und Perpignan, die Verhandlungen von Perpignan, die Gesandtschaft König Ferdinands von Aragon an König Sigismund in Frankreich 1416, endlich zeigt er Benedikt XIII. und das Konzil von der Subtraktion bis zur Wahl Martins V. In dem 4. Abschnitt wird mitgeteilt und besprochen der Schriftenzyklus zur Papstwahl im Anschluß an die Cedula: Ad laudem (1417, Mai 29).

Der 4. Band beginnt mit der Allgemeinen Einleitung. Sie enthält die Zusammenstellung der Quellenveröffentlichungen zum Konstanzer Konzil und das Verzeichnis der Konstanzer Konzilshandschriften. Es ist allerdings erstaunlich, was der Herausgeber alles zusammengebracht und gesehen hat; gewiß ist hier Vollständigkeit erstrebt und erreicht worden. Auch über tatsächlich oder vermeintlich verlorene Konzilsquellen wird hier gehandelt.

Die Akten werden in folgende Abschnitte gruppiert: 1. Aragon, Kastilien und das Konzil. Dazu der Anhang: Zur Wahl, Krönung und Anerkennung Martins V. 2. Abschnitt: Die Verhandlungen über den Tyrannenmord. Einleitung. I. Der Petit-Prozeß. II. Falkenberg-Prozeß. 3. Abschnitt: Reichssachen. 4. Abschnitt: Kleinere Aktengruppen. Einleitung. A. Das Konzil, Hus und Böhmen. B. Aktenstücke über den Mordanschlag Herzog Heinrichs von Bayern und Landshut auf Herzog Ludwig von Bayern-Ingolstadt auf dem Konzil. C. Aktenstücke zum Straßburger Elektenprozeß. 5. Abschnitt: Reformtraktate. A. Die Capitula agendorum. B. Dietrich von Nieheims Traktat: Avisamenta edita in concilio Constanciensi.

Der 6. Abschnitt enthält die Nachträge zu Bd. I—IV, die sehr wertvolles Material enthalten.

Es folgen die Register, von Heimpel bearbeitet, S. 893—1022, ein Namen- und ein Sachregister. In das Namenregister sind auch die offiziellen Akten in den Bänden IV und V von der Hardts einbezogen. Soviel ich sehe, sind die Register gut gearbeitet, sie verdienen den besonderen Dank der Benutzer und erschließen erst den ganzen Reichtum des uns in den vier Bänden gebotenen Stoffes.

Kiel.

G. Ficker.

H. G. Peter, Die Informationen Papst Johans XXIII. und dessen Flucht von Konstanz bis Schaffhausen. Freiburg i. Br., Kommissionsverlag von Josef Waibel, Buchhandlung, 1926. XIX u. 310 S. 8°. 9.— M.

Peter hat der Forschung über das Konstanzer Konzil einen wirklichen Dienst erwiesen, indem er die Informationen und die Briefe Johans XXIII. in Vergleichung mit den bezüglichen Auslassungen des Konzils an der Hand des ihm zur Verfügung stehenden bereits gedruckten und von Geh-Rat Finke zur Benutzung gütigst überlassenen ungedruckten Quellenmaterials und unter Zuhilfenahme der einschlägigen Literatur einer eingehenden Untersuchung auf ihren Wahrheitsgehalt unterzog. Zum ersten Male wurde dabei auch das Entschuldigungsschreiben des Herzogs Friedrich von Österreich und der Polenbericht ausgiebig berücksichtigt. Dem Inhalt der Briefe und Informationen entsprechend greift die Abhandlung auf die Vorgeschichte des Konzils zurück und verfolgt, abweichend vom logischen Aufbau der Informationen den zeitlichen Verlauf der Synode bis zur Flucht des Papstes, um mit der Bearbeitung der zahlreichen sich widersprechenden Fluchtberichte zu schließen. Das Resultat ist, daß sämtlichen Be-

hauptungen der Informationen ein historischer Kern zugrunde liegt. Die genaue Untersuchung über die Flucht selbst ergibt, daß sie in der Nacht vom 20. auf den 21. März 1415 stattfand und die Ankunft des Papstes in Schaffhausen in der Frühe des 21. März erfolgte. Die Untersuchungen sind immer lehrreich und interessant; an dem Urteil über den völlig ungeistlichen Charakter des Papstes wird aber nichts geändert, wie auch Peter selbst hervorhebt (S. 304). Die Untersuchung ist der Konzilsstadt Konstanz gewidmet. Seltamerweise, so viel auch von den Informationen die Rede ist, so erfährt man doch nie etwas zusammenfassendes über ihr Wesen, über ihren Verfasser und ihre handschriftliche Begründung. Das erschwert das Studium der Arbeit ganz außerordentlich.

Kiel.

G. Ficker.

Paul Kirn, Das Urkundenwesen und die Kanzlei der Mainzer Erzbischöfe im fünfzehnten Jahrhundert (Sonderdr. aus Archiv f. Hess. Gesch. u. Altertums., N. F. 15.) Heidelberg, C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1929. 88 S. 3.50 M.

Der Verf., dem wir bereits eine kleine Arbeit über „Die Nebenregierung des Domkapitels im Kurfürstentum Mainz und ihr Ausdruck im Urkundenwesen des 15. Jahrhunderts“ (Arch. f. Urkundenforsch., 9) verdanken, behandelt hier die Entstehung der erzbischöflichen Urkunden des letzten mittelalterlichen Jahrhunderts und die dabei tätigen Beamten. Auf Grund der reichen Bestände in Würzburg und München vermittelt er uns einen ausgezeichneten Einblick in das Beurkundungsgeschäft und bespricht zunächst die Urkundenarten — eigentliche Urkunden und Briefe —, die Urkundensprache — überwiegend deutsch, bei kirchlichen Urkunden in der Regel lateinisch —, die Datierung — Neujahrstil — und das Itinerar der Aussteller. Dann die Stufen der Beurkundung: Beurkundungsbefehl, Konzept, Einholung des das Beurkundungsgeschäft häufig verzögernden Konsenses des Domkapitels, Reinschrift, Kontrolle, Besiegelung und Aushändigung. Endlich die Registerführung und das Archivwesen; hier erfährt man Näheres über die in Würzburg beruhenden viel benutzten Mainzer sog. Ingrossaturbücher und ihr Zustandekommen: es sind teils Originalregister, teils Abschriften für den Gebrauch des Erzbischofs und seines Kapitels, durch die uns eine Masse von jetzt verlorenen Originalen ersetzt werden. Aufbewahrt wurden diese Originale in den erzbischöflichen Archiven zu Höchst a. M. und zu Aschaffenburg.

Der zweite, die Kanzlei behandelnde Teil der Arbeit bringt Nachrichten über Stand, Bildungsgang und wirtschaftliche Lage der Kanzleibeamten und ist für die Mainzer Geschichtsforschung besonders wertvoll durch die Listen der feststellbaren Mitglieder der Kanzlei, die zu allermeist Kleriker und vielfach graduierte Leute waren. Ihre Einnahmen bestanden im Anteil an den Kanzleigefällen, in Verehrungen und Vergünstigungen steuerlicher Art, vor allem aber in den Bezügen aus den ihnen zugewandten geistlichen Stellen, die sie häufig durch das Institut der *Preces primariae* erhielten. Nicht wenige unter ihnen waren hervorragende Persönlichkeiten.

Darmstadt.

F. Herrmann.

Reformation und Gegenreformation

Johannes Meyer, Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus. Gütersloh, C. Bertelsmann 1929. XII u. 546 S. 27.— M.

J. Mich. Reu, D. Martin Luthers Kleiner Katechismus. Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauchs. Eine Festgabe zu seinem vierhundertjährigen Jubiläum. Mit 13 Illustrationen. München, Chr. Kaiser Verlag 1929. X u. 377 S. 10.50 M., geb. 12.50 M.

Das sind die beiden bedeutsamsten Erscheinungen, die das Jahr des 400jährigen Gedächtnisses des Katechismus hervorgebracht hat; die erste von Professor

D. Joh. Meyer in Göttingen, der vor allem durch seine sorgfältigen Untersuchungen der Katechismuspredigten von 1528, in denen Buchwald vor 35 Jahren die Grundlage der Lutherschen Katechismen entdeckte, sich auf dem Gebiet der Kat.-Geschichte einen Namen gemacht hat; die andere von Professor D. Reu vom Warburg-Seminar in Dubuque, der als Sammler der „Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands im 16. Jahrhundert“ rühmlich bekannt ist. Ersterer bietet hier seine historischen Forschungen für die Praxis dar; Reu aber betrachtet aus einer reichen Praxis heraus die Geschichte. Nebenbei aber geben beide auch dem umgekehrten Ziel sein Recht, indem auch Meyer seinem Buche einen Abriß der Geschichte des Katechismus eingefügt hat, Reu aber auch über die Bedeutung des Katechismus handelt.

Wir haben es hier nur mit dem Geschichtlichen zu tun. Meyers Kommentar gehört aber auch als ganzer hierher. Ist das Material auch für die Praxis zusammengetragen, so gewährt es doch auch dem Forscher reiche Auskunft. Es führt uns hinein in die mittelalterliche Auslegung der Katechismustücke und in die ganze sprachliche und gedankliche Umwelt der Lutherschen Katechismen; wer sich mit ihrem Text und ihren Aussagen beschäftigt, wird Meyers Buch nicht entbehren können. Dabei ergeben sich Probleme für die Dogmengeschichte der Reformationszeit; bekannt ist Meyers These, die er aus der den ersten beiden Reihen gegenüber anders eingestellten dritten Reihe der Katechismuspredigten von 1528 beweist, daß Luther der Furcht neben dem Vertrauen erst nach der sächsischen Kirchenvisitation eine fundamentale Stellung in der Erklärung des ersten Gebots gegeben habe. Diese wertvolle Beobachtung, die schon eine ganze Literatur hervorgerufen hat (vgl. Meyer, Fürchten, lieben und vertrauen, eine geschichtliche Erörterung zu Luth. Kat. = Neue kirchl. Zeitschr. 1913; A. Harde-land, Der Begriff der Gottesfurcht in Luth. Kat., 1914; Meyer, Luthers Dekalogerklärung von 1528 unter dem Einfluß der sächs. Kirchenvisitation = Neue kirchl. Zeitschr. 1915; A. Harde-land, Das erste Gebot in Luth. Kat., 1916 u. a. m.), wird von Meyer in seinem Kommentar aufs neue allumfassend und nachdrücklich vertreten. In der Entstehungsgeschichte des Katechismus deutet Meyer, wie es scheint, aufs Glücklichsste die viel umstrittene und schon manchmal ausgedeutete Briefstelle Luthers (an Hausmann am 27. Sept. 1525; Enders 5, S. 246): *Catechismus differo, velim enim uno opere simul omnia absolvere*; Meyer versteht unter omnia eine allumfassende Ordnung der Kirche Kursachsens. Äußerst geschickt ist der kurze Abriß der Kat.-Geschichte unter den Begriff „Geltung“ des Katechismus geordnet; so rechtfertigen sich als Einschnitte die Jahre 1580 und 1820: 1580 als Jahr der endgültigen Einreihung der Katechismen unter die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche; 1820 als Beginn des Wiederaufstiegs des durch Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung gegangenen und durch letztere schließlich ganz beiseite gesetzten Klein. Katechismus.

Reu gibt in seinem Buche die Geschichte der Entstehung, der Verbreitung und des Gebrauchs des Katechismus. Zur Entstehungsgeschichte weist er darauf hin, daß neben den schon erwähnten grundlegenden Arbeiten Buchwalds und der klassischen Zusammenfassung O. Albrechts in der Weimarer Ausgabe (Bd. 30, 1. Abt.) vor allem auch Sehlings ausgezeichnete Sammlung der evangelischen Kirchenordnungen das nötige Material zur abschließenden Darstellung der Geschichte und zur Lösung der einschlägigen Fragen dargeboten hätte; die Entstehungsgeschichte könne als geschrieben gelten; eine Lücke sei noch; es stehe noch nicht fest, ob das Manuskript des Großen Katechismus um Neujahr 1529 schon so weit sei geschrieben gewesen, daß es Luther als Basis dienen konnte, als er die ersten drei Tafeln des nachmaligen Enchiridions schrieb (so Meyer), oder ob zu der Zeit die Arbeit am Großen Katechismus noch nicht viel weiter als bis zum vierten Gebot gekommen war, so daß von da an die Tafeln eher von Einfluß auf den Großen Katechismus gewesen wären, als umgekehrt (so Albrecht). Bei der Geschichte des Gebrauchs des Katechismus wendet sich Reu

gegen die fehlerhafte Einschätzung Speners in der Kat.-Geschichte. Weil er persönlich in seiner katechetischen Tätigkeit große Erfolge hatte und zu seiner Zeit einen bedeutenden Einfluß auch darin ausübte, so legt man ihm vielfach epochemachende Bedeutung bei. Reu hat Recht damit, wenn er die bei ihm nicht findet. Spener steht in einer den Katechismus fördernden Bewegung pietistischen Gepräges und bezeichnet in ihr vielleicht den Höhepunkt; doch setzt diese Bewegung schon erheblich früher ein und läßt sich in ihren Wurzeln bis in die Anfangsjahre des Dreißigjährigen Krieges zurückverfolgen.

Die Hauptbedeutung des Reuschen Buches liegt in der dritten der auf dem Titel genannten Bestimmungen, in der Geschichte der Verbreitung des Kleinen Katechismus. Hierher gehören das 6. Kapitel: „Der Siegeszug von Luthers Katechismus durch Europa“, das seine Verbreitung schon im Reformationsjahrhundert in Österreich, in Böhmen und Mähren, in Ungarn und Siebenbürgen und weiterhin in Rumänien und in der griechischen Kirche, sodann in Polen und in den baltischen Provinzen, in Dänemark, Norwegen und Island, in Schweden und Finnland, in England, in den Niederlanden und Belgien, in Frankreich und in Italien uns vor Augen führt; ferner das 12. Kapitel: „Luthers Katechismus in Amerika“, das zum erstenmal genaue Kunde gibt, wie der Kleine Katechismus in die neue Welt Eingang gefunden, und wie dort sich der Katechismusunterricht gestaltet hat; und vor allem das 13. Kapitel: „Luthers Katechismus in der Welt“. Beginnend mit dem Heimatlande des Katechismus, und hier bezeichnender Weise mit den evangelisch-lutherischen Freikirchen, führt uns Reu zunächst durch Europa, dann nach Amerika und den übrigen Erdteilen, überall das Verbreitungsgebiet des Katechismus uns vorführend. Dabei ist vor allem auch des Katechismus in der Mission gedacht. Eine vollständige Bibliographie des Kleinen Katechismus wird wohl nie geschrieben werden; es gehört eine große Selbstverleugnung dazu, alle die zahllosen Bearbeitungen und sogenannten Auslegungen auch nur bibliographisch zu verzeichnen, die „Sündflut von Katechismen“, wie jemand sich ausgedrückt hat — das Wichtigste zu einer solchen Bibliographie aber liegt nun in Reus Buch uns vor. Unterstützt aber werden dessen Ausführungen durch 13 beigegebene Bildertafeln: vier von ihnen führen uns in die Entstehungsgeschichte; die erste gibt uns die einzigen von den Tafeldrucken des Katechismus übriggebliebenen Spuren wieder; ihr schließen sich an das Titelblatt der ersten niederdeutschen Buchausgabe von 1529, das Titelblatt der von Saueremann gefertigten lateinischen Übersetzung und das Titelblatt der wichtigen Wittenberger Ausgabe von 1531, die für alle Folgezeit maßgebend gewesen ist. Dann führen noch fünf Tafeln in das 16. Jahrhundert; zwei Seiten aus der Polyglottenausgabe des Katechismus von Joh. Clajus von 1572, das Titelblatt der dänischen Übersetzung durch Palladius von 1538, das Titelblatt einer schwedischen Übersetzung von 1544, einer holländischen Übersetzung wohl um 1560 und von Cranmers englischer Ausgabe der berühmten Nürnberger Kinderpredigten, die zur Verbreitung von Luthers Kleinem Katechismus viel beigetragen haben. Deuten schon diese letzteren Tafeln die ökumenische Bedeutung des Kleinen Katechismus an, so dienen die letzten vier ganz dessen internationaler Bestimmung: nämlich zwei Seiten aus der achtsprachigen Ausgabe des Kleinen Katechismus in der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen und die Titelblätter dreier Missions-Katechismen, der ersten amerikanischen, das heißt der von dem schwedischen Pastor Campanius gefertigten Übersetzung des Katechismus in die Sprache der Delawars-Indianer; der 1713 zu Trankebar in Indien gedruckten Übersetzung ins Portugiesische und der tamulischen Übersetzung Ziegenbalgs (2. Ausgabe von 1730) in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen in Halle.

Reus Buch ist gleichzeitig in einer englischen Ausgabe erschienen und ist dem lutherischen Weltkonvent in Kopenhagen gewidmet.

Ilfeld a. Harz.

Ferdinand Cohrs.

Otto Fricke, *Die Christologie des Johannes Brenz im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl und der Rechtfertigung*. München, Chr. Kaiser, 1927.

Wenn der Verf. Brenz für „ein Stiefkind der theologischen Arbeit der neueren Zeit“ erklärt, da er noch nicht „in größerm eigenen Zusammenhang ... Gegenstand einer Bearbeitung geworden“ sei (S. 1), so wird die Erwartung erregt, daß sein umfangreiches Buch diesem Mangel an seinem Teile abhelfen werde. Doch beschränkt der Verf. seine Blickrichtung von vornherein im wesentlichen auf die Brenzsche Christologie, Abendmahls- und Rechtfertigungslehre. Aber wenn er es, indem er dem zweiten Abschnitt seiner Schrift den anspruchsvollen Titel „Das System“ gab, überhaupt auf das Brenzsche System absah, so hätte er mindestens auch noch die Lehren von der Heiligen Schrift, der Tradition, dem Gesetz, dem Menschen und seiner Sünde und der Buße heranziehen müssen. Denn auch alle diese Fragen fielen, wie für seine theologischen Lehrmeister Luther und Melanchthon, in den Interessenkreis von Brenz hinein und standen in diesem mit jenen anderen Themen in naher innerer Verbindung. Vor allem aber hätte es sich gelohnt, Brenz' Gottesbegriff in seiner Ähnlichkeit mit demjenigen Luthers und Oslanders und in seiner religiösen Überlegenheit über die kümmerliche Gottesanschauung nicht etwa schon Melanchthons selbst, wohl aber solcher seiner Schüler, wie besonders Menius und Joachim Mörlin, scharf und deutlich herauszuarbeiten.

Stellt sich also der Inhalt des durch Weitschweifigkeit und Wiederholungen zu sehr in die Breite gezogenen Buchs doch auch nur als ein Fragment dar, so ist die Benutzung der Quellen und der Literatur gleichfalls recht eklektisch und wenig gründlich. Zwar hat der Verf. mancherlei Material aus einigen Kommentaren und anderen Schriften von Brenz, wie aus Melanchthons, Andreaes u. a. Werken, zusammengetragen. Aber gerade die wichtigsten dogmatischen Arbeiten von Brenz, die *Confessio Wirtembergica* und ihre große und inhaltreiche Apologie, hat er nicht einmal erwähnt, geschweige ausgebeutet. Und doch hätten ihm diese literarischen Leistungen seines Helden, die den größten Teil des achten Bandes der sonst von ihm benutzten Tübinger Ausgabe der Opera von Brenz ausmachen, schon aus W. Köhlers *Bibliographia Brentiana* und sogar aus C. v. Kügelgens kleiner Schrift über Brenz' Rechtfertigungslehre (1899), da ihm diese beiden Arbeiten ja vertraut sind, bekannt geworden sein müssen. Hätte sich der Verf. diese höchst bedauerliche Unterlassung nicht zuschulden kommen lassen, so hätte er doch vielleicht zu etwas größerer Vorsicht in der Behandlung von Melanchthons und Brenz' Rechtfertigungslehre bestimmt werden können.

Da der Verf. sich auf eine vermeintliche Übereinstimmung mit mir gerade in der Auffassung von Melanchthons Rechtfertigungslehre berufen hat (S. 87, Anm. 13), bin ich genötigt, vielmehr die erhebliche Differenz, die hier zwischen ihm und mir besteht, soweit dies in einer kurzen Rezension möglich ist, genauer festzustellen. Wenn der Verf. meint, bei Melanchthon „erschöpfe“ sich „die Anschauung der *justitia Christi* in dem Gedanken des Opfertodes“, so kennt er nicht Melanchthons Lehre von der vierfachen Gesetzerfüllung Christi, deren dritter Modus dahin wirksam wird, *ut restituantur in nobis justitia et vita aeterna et efficiamur similes Filio Dei* (C. R. 25, 176; cf. 14, 584 ss; 15, 886 s; 24, 216 s; 25, 19. 775 s. 936). In diesem Zustand besteht für Melanchthon die im Evangelium dargebotene *justitia aeterna cordis* (C. A. 16, 4; cf. Apol. 2, 64; 3. 4. 11. 142). Diese aber tritt ein mit der Wiedergeburt, die als *vivificatio* zugleich den Gewinn einer schon im irdischen Leben beginnenden Seligkeit bedeutet. (Apol. 3, 11. 231. 233. 241; cf. 2, 100). Das durch sie und die in ihr wirksam werdende Kraft des Heiligen Geistes ermöglichte Tun des Guten ist der Zweck des Gerechtesprochenwerdens (Apol. 2, 227), und so ist es gerade dem Rechtfertigungsglauben eigen, daß er in Gottes Kraft auch praktisch leistungsfähig wird, den Tod besiegt und niemals ohne Werke ist (Apol. 3, 129). Denn

er ist niemals müßig und kann zusammen mit einer Todssünde nicht bestehen. Durch diese Erneuerung des Sünders, die der Heilige Geist bewirkt, läßt auch Melanchthon die inhabitatio Christi oder auch der ganzen Trinität in den Gläubigen begründet sein. Zuweilen aber hat er das dieses ganze religiöse Haben begründende Empfangen des Heiligen Geistes oder die Wiedergeburt der dem Glauben zugleich widerfahrenden Gerechtsprechung sogar vorangestellt (Apol. 2, 99; 3, 120; cf. 5, 58).

So fehlt, im Gegensatz zu der Ansicht des Verf., was die Sache angeht, auch bei Melanchthon kaum etwas von dem, worauf der Verf. bei Brenz sowohl wie bei Luther ganz besonderes Gewicht legt. Der Unterschied auf beiden Seiten besteht einmal nur darin, daß bei der Ausführung ihrer in der Hauptsache gemeinsamen Ansichten Luther und Brenz zugleich mit der Lehre mehr oder weniger auch ihre fromme Phantasie zur Geltung kommen lassen, während Melanchthon in seinen dogmatischen Schriften *docendi causa*, wie er es nannte, bewußtermaßen ein ganz überwiegend doktrinäres Interesse verfolgte, aus dem sich denn auch gewisse Einseitigkeiten bei ihm, wie das ihm mit Zwingli und Calvin gemeinsame stereotype Zurückgreifen auf die Anselmsche Satisfaktions-theorie, erklären. Andererseits aber handelt es sich bei der vom Verf. so übermäßig hervorgekehrten Differenz in der Auffassung des Begriffs von der Rechtfertigung im Grunde nur um eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs. Das hat kein anderer als Brenz selbst so deutlich wie nur möglich in seiner Apologie des Württembergischen Bekenntnisses (Opera t. 8, p. 251s) klar gestellt. Indem er einen doppelten Sinn des Ausdrucks *justificatio* anerkennt, zeigt er, worauf Melanchthon schon seit vielen Jahren immer wieder hingewiesen hatte, daß jenes Wort nach der ihm im Hebräischen eigenen Bedeutung die Imputation der Gerechtigkeit Christi und die Adoption zur Gotteskindschaft und zur Erbschaft des ewigen Lebens, in seiner lateinischen Wortbedeutung dagegen die Gabe des Heiligen Geistes zur Erneuerung des Wandels *non secundum carnem, sed secundum spiritum* bezeichne. Unter diesen Voraussetzungen aber betont er doch ganz wie Luther und wie Melanchthon die Überordnung jener Imputation über die mit ihr in den Gläubigen unlöslich verbundenen Gabe des Heiligen Geistes. Also war auch für sein Verständnis der Rechtfertigung die von Luther in seiner Schrift gegen Latomus (vgl. m. DG. d. Prot., Bd. 2, S. 129f.) grundlegend festgestellte Unterscheidung zwischen Gottes vollkommener *gratia* und seinem wegen der bleibenden menschlichen Sünde niemals auf Erden vollkommen wirksamen *donum in gratia* (nach Rom. 5, 15) schlechtweg maßgebend. Derselbe Kanon aber, der übrigens überhaupt der Schlüssel zum rechten Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre ist, war andererseits für Melanchthon, der ihn dann vor allem auch im Streit gegen Osiander geltend gemacht hat, die Voraussetzung zur Gestaltung seines strengeren Rechtfertigungsbegriffs im ausschließlichen Sinne der *reputatio divina* oder der sündenvergebenden göttlichen Gnade und Adoption zur Gotteskindschaft. Mit dieser aber vereinigte Melanchthon das *donum spiritus* unter dem virtuell immer auch schon die *nova obediencia* einschließenden Begriff der *poenitentia*, in dem sich also bei ihm die beiden Seiten der *justificatio* im Sinne von Brenz zusammenfaßten. Dieser aber folgte mit seinem zweiseitigen Rechtfertigungsbegriff dem, zuweilen auch von Luther neben dem strengeren vertretenen, weiteren Sprachgebrauch, demgemäß die *justificatio* *synekdochisch* auch die mit ihr verbundenen Wirkungen des *donum* (*sc. spiritus*) in *gratia* umfassen. So führt sich die begriffliche Unterschiedenheit zwischen Melanchthons und Brenz' Rechtfertigungsbegriff im Grunde nur auf einen das Wort *justificatio* betreffenden verschieden weiten Sprachgebrauch zurück; während der Verf., wie allerdings vor ihm schon andere, hieraus einen sachlichen Gegensatz zwischen Luther und Brenz auf der einen und Melanchthon auf der anderen Seite zu konstruieren versucht hat.

Die Ausführungen des Verf. über die Brenzsche Christologie und Abendmahls-

lehre sind verhältnismäßig im ganzen besser gelungen, im einzelnen freilich auch nicht durchweg einwandfrei. Doch beschränke ich mich darauf, zu bemerken, daß der Verf. die Lehre von der Ubiquität der Menschheit Christi, die Brenz im Anschluß an Luthers Streitschriften gegen Zwingli seit 1556 erneuerte, deshalb nicht völlig ins klare zu bringen vermocht hat, weil er sie nicht auch in ihrem Verhältnis zu der gleichfalls von Luther begründeten und von Melanchthon und seinen Schülern entwickelten Lehre von der Multivolipräsenz des ganzen Christus ins Auge gefaßt hat.

Bonn.

O. Ritschl.

Friedrich Leeb, Leonhard Käser († 1527). Ein Beitrag zur bayerischen Reformationsgeschichte. Mit einem Anhang von Dr. Friedrich Zoepfl. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausgegeben von Albert Erhard, Heft 52.) Münster, Aschendorff, 1928. 89 S. 4.25 M.

Leonhard Kaiser (so nennen ihn die Leipziger Baccalarenliste und die Wittenberger Matrikel; sein Gegner Eck vertritt dagegen die Namensform Käser) war ein bayerischer Geistlicher, der sich der Reformation zuwandte, in Wittenberg studierte und bei einem Besuch in seiner Heimat gefangen und am 16. August 1527 in Scharding am Inn verbrannt wurde. Was über diesen Märtyrer des Evangeliums in Bayern zu ermitteln war, hat der Verfasser mit großem Fleiß zusammengetragen und in ansprechender Form verarbeitet. Man kann ihm in seinen Ergebnissen, soweit er sich im engsten Rahmen seines Themas bewegt, fast durchaus zustimmen. Sobald er freilich einen Schritt darüber hinaus macht, unterlaufen ihm gerne Irrtümer und Versehen, etwa daß er S. 29 den Markgrafen Kasimir von Ansbach zu den „mächtigen Gönnern Luthers“ rechnet, oder daß er S. 20 ganz harmlos meint: Kaiser sei „nach Vollendung seiner theologischen Studien“ zum Priester geweiht worden. Auch auf dem Gebiet der Dogmengeschichte scheint der Verf. nicht ganz sattelfest zu sein; ich setze seinen schönen Satz (S. 44) hierher: „Ein Rätsel bleibt mir nur, wie der Theologe K. sich so ohne weiteres für einzelne gewagte Sätze Luthers, welche die heutigen Protestanten längst aufgegeben haben (!), z. B. die Leugnung der Willensfreiheit oder der Verdienstlichkeit der guten Werke, begeistern konnte. Luther selbst wurde dazu bekanntlich (!) durch seine innere und äußere Entwicklung gedrängt; bei ihm erklärt sich alles aus seinem psychologischen Werdegang (!). Aber für einen Mann, der in einer ganz anderen Mentalität herangereift war, der, soviel wir wissen, bisher auch seine priesterlichen Pflichten gewissenhaft erfüllt hatte, dünkt mir die Annahme solcher neuer Moralgrundsätze schon recht schwer faßlich.“ Ein treffliches Zeugnis dafür, welche „Belehrung“ man aus Grisars Lutherdarstellung schöpfen kann; sie hat dem Verf. den Weg zum theologischen Verständnis seines Themas geradezu verbaut. Was wird der Verf. über Ecks psychologische Entwicklung und moralische Grundsätze sagen, wenn er erfährt, daß dieser am 14. Juli 1519 auf der Leipziger Disputation schließlich sich zu Karlstädts Ansicht vom unfreien Willen bekennen mußte (O. Seitz, *Authent. Text der Leipz. Disput.*, S. 228). Auch eine gewisse Kenntnis von den großen Auseinandersetzungen über Gnade und Willensfreiheit, die im 16. und 17. Jhd. zwischen katholischen Theologen stattgefunden haben, sollte man bei einem katholischen Theologen erwarten können. Sie hätte den Verf. vermutlich vor dem gläubigen Nachbeten der Grisarschen Meinung: Luthers Theologie erkläre sich aus seiner krankhaften psychologischen Entwicklung, bewahren können. Das berühmte Gleichnis Luthers vom menschlichen Willen als Reittier Gottes oder des Teufels, das Grisar als Parastück dient, geht auf mittelalterliches Vorbild (Pseudo-Augustin) zurück, und daß es heute noch außer der molinistischen Jesuitentheologie andere katholische Theologenschulen gibt, könnte dem Verf. auch bekannt sein. Die ganze Stelle scheint mir ein Musterbeispiel dafür zu sein, daß Grisars Lutherdarstellung für ihren gläubigen Benützer nur ein Hindernis des historischen

Verständnisses ist. — Im Anhang druckt Fr. Zoepfl mit einem fast übermäßigen Aufwand von diplomatischer Genauigkeit zwei Berichte über Kaiser ab, die Schrift eines Unbekannten über seinen Tod und die Gegenschrift Joh. Ecks. (Der dritte in Betracht kommende Bericht, aus der Feder Luthers, findet sich WA. 23.) Zoepfl gebraucht einige ungewöhnliche Siglen, ohne ihre Deutung zu geben; erst mit einiger Mühe ist mir klar geworden, daß LWW. bei ihm die Weimarer Ausgabe, die man in der übrigen Welt gewöhnlich mit WA. abkürzt, heißen soll, und LEB. Enders, Luthers Briefwechsel. Solche Besonderheiten stören beim Gebrauch. — Ein Bedenken kann ich zum Schluß nicht unterdrücken: wir haben seit 1900 eine Lebensbeschreibung Kaisers aus der Feder Fr. Roths in den Schriften des Ver. f. Reformationsgeschichte (Bd. XVIII, nr. 66). Trotz aller Bemühungen ist es Leeb nicht gelungen, das von Roth benutzte Material irgendwie zu vermehren oder auch in der Auffassung über ihn hinauszukommen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Schriften besteht nicht. Ich sehe darin ein schönes Zeugnis für den unparteiischen Sinn beider Autoren. Aber war dann eine zweite Schrift über den Gegenstand nötig, ist sie in unserer geldarmen Zeit überhaupt berechtigt?

Tübingen.

H. Dannenbauer.

Karl Schornbaum, Aktenstücke zur ersten Brandenburgischen Kirchenvisitation 1528. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, herausgegeben vom Verein für bayrische Kirchengeschichte, unter verantwortlicher Schriftleitung von Clauß und Schornbaum, Bd. 10.) Verlag Christian Kaiser, München 1928. VIII u. 116 S.

Um Mißverständnissen vorzubeugen ist es vielleicht nötig im voraus zu sagen, daß die Markgrafschaft Brandenburg, von der hier die Rede ist, das fränkische Stammland der Hohenzollern ist, und zwar genauer der Landesteil Brandenburg-Ansbach (das untere Fürstentum); die zugehörige andere Hälfte, das Fürstentum auf dem Gebirg, Bayreuth-Kulmbach, konnte hier nicht berücksichtigt werden, weil hier die Visitationsakten von 1528 verschollen sind. Der Verf. hat leider unterlassen, den Benützer deutlicher darauf aufmerksam zu machen, daß seine Akten-sammlung sich nur auf die eine Hälfte der Markgrafschaft erstreckt. Von der ersten reformatorischen Kirchenvisitation in Franken waren bisher nur Bruchstücke und kurze Auszüge aus den Akten und zum Teil an etwas entlegenen Stellen veröffentlicht worden; verwertet waren sie in der sehr nützlichen Arbeit Heinrich Westermayers über die brandenburgisch-nürnbergische Kirchenvisitation und Kirchenordnung (1894) und in dem, wie ich aus eigener Anschauung sagen kann, sehr mit Vorsicht zu benutzenden Buch J. B. Götzs, Die Glaubensspaltung im Gebiet der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes V, 1907). Es war daher ein sehr dankenswerter Entschluß des rührigen Vereins für bayrische Kirchengeschichte, zum 400 jährigen Jubiläum der ersten reformatorischen Kirchenvisitation in Franken die noch vorhandenen Aktenstücke gesammelt herauszugeben. Die Aufgabe konnte nicht leicht einem Berufeneren übertragen werden, als dem Verf., der in nunmehr nahezu 30 jähriger unablässiger Arbeit die fränkische Reformationsgeschichte erforscht und auf sichere Grundlagen gestellt hat. Bei der Zerstückelung des noch erhaltenen Materials war eine umfassende Archivalienkenntnis nötig, um in der durch die Umstände gebotenen Eile das noch Vorhandene zu sammeln und soweit als möglich zu erläutern. In den zum Teil sehr umfangreichen Anmerkungen steckt eine Fülle von orts- und personalgeschichtlichem Material, dem man nur recht fleißige Auswertung durch die Lokalforscher wünschen kann. Gerade diese von allen Seiten mit großer Mühe zusammengetragenen Anmerkungen erhöhen den Wert der Veröffentlichung beträchtlich, denn die eigentlichen Visitationsprotokolle, die am interessantesten wären und auch für die Geschichte der Zustände die erwünschteste Ausbeute böten, sind verloren und in der Hauptsache

sind wir auf die ziemlich summarischen Berichte der einzelnen Ämter angewiesen. (Es mag hier bemerkt werden, daß ein Teil der Markgrafschaft heute zu Württemberg gehört, die Sammlung also auch für württembergische Forscher von Wert ist.) In dem Nutzen für die landschaftliche und örtliche Forschung ist wohl auch der Hauptwert der Sammlung zu sehen. Soviel ich sehen kann, nötigen die jetzt veröffentlichten Aktenstücke, die ja — vor allem von ihrem Herausgeber — schon mehrfach benützt worden sind, zu keiner wesentlichen Änderung der bisherigen Auffassung. — Bei der Durcharbeitung der reformationsgeschichtlichen Literatur Frankens ist mir ein Gedanke aufgestiegen, dessen Verwirklichung vielleicht der Herausgeber in die Hand nehmen könnte. Die bedeutende Rolle, die Franken in der Bildung des evangelischen Bekenntnisses spielt, würde es wohl rechtfertigen, einen ähnlichen Sammelband — etwa zum Bekenntnisjubiläum von 1930 — zusammenzustellen, der die einzelnen Stufen der fränkischen Bekenntnisbildung, auf deren allgemeine Bedeutung H. v. Schubert mehrfach hingewiesen hat, bequem überblicken ließe. Jetzt muß man sich die verschiedenen Stücke aus sehr verstreuten, zum Teil sehr alten und wenig zugänglichen Veröffentlichungen zusammensuchen. Soweit ich mich hier, lediglich an Hand der Literatur, fern vom Nürnberger Archiv orientieren kann, dürfte ich etwa an folgende Stücke: Die 23 Ansbacher Artikel vom Sommer 1524 (v. Schubert, Bekenntnisbildung und Religionspolitik, 1910, S. 67; derselbe, Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung, 1928, S. 15); der Ansbacher Ratschlag von Ende September 1524 (v. Schubert, 1910, S. 68; derselbe, 1928, S. 16); die fränkischen und besonders die Nürnberger Ratschläge von Ende 1524/Anfang 1525 (ebenda, S. 69 f. bzw. S. 17 ff.); die 12 Artikel des Nürnberger Religionsgesprächs vom März 1525 (v. Schubert, 1928, S. 19 f.; Reinh. Schaffer, Andreas Stoß, S. 39 ff.); dann die Dokumente von 1528: die 30 Ansbacher Fragstücke und die 23 Nürnberger Artikel mit ihren Begleitstücken (v. Schubert, 1910, S. 78 f.; derselbe, 1928, S. 24 f.; Schornbaum, Aktenstücke, S. 1—3, 6, 8). Den Beschluß könnte die brandenburgisch-nürnbergische Kirchenordnung machen (Westermayer). Dann hätte man für die Landschaft, die neben Wittenberg in der Bekenntnisbildung führend gewesen ist, das so verstreute Material bequem beisammen. Ich möchte meinen, daß diese Arbeit gerade einen Forscher reizen könnte, der sich schon um die Aufhellung der Entstehung der späteren Nürnberger symbolischen Bücher bemüht hat und dem die Auffindung einer lange gesuchten Augustana-Handschrift glückt ist.

Tübingen.

H. Dannenbauer.

Joh. Adam, Evangelische Kirchengeschichte der elsässischen Territorien bis zur französischen Revolution. Straßburg, J. H. Ed. Heitz, 1928. XIX u. 598 S.

Als ich in dieser Zeitschrift 44, S. 130 f. Adams evangelische Kirchengeschichte der Stadt Straßburg anzeigte, kündigte ich bereits an, daß der Verf. daran anschließend auch die übrigen evangelischen Gebiete des Elsasses behandeln wollte. Diese Fortsetzung liegt jetzt vor und bietet wie das frühere Werk einen Längendurchschnitt von der Reformation bis zur französischen Revolution; doch nimmt natürlich auch diesmal das 16. Jhdrt. einen beherrschenden Raum ein. In vieler Hinsicht stand jetzt Adam vor einer schwierigeren Aufgabe. An eine abgerundete Darstellung, welche während der ganzen geschilderten Epoche den elsässischen Protestantismus als Einheit betrachtet hätte, war nicht zu denken; denn da wären die Ereignisse in den einzelnen Landesteilen und Ortschaften zu kurz gekommen. Bei der territorialen Zerrissenheit des vorrevolutionären Elsaß blieb also nichts anderes übrig, als nach einer allgemeinen kurzen Einleitung jedes einzelne Gebiet für sich zu behandeln und teilweise sogar wieder innerhalb dieser besonderen Territorialgeschichten den Stoff geographisch zu gliedern und von Distrikt zu Distrikt oder von Ort zu Ort fortzuschreiten. Eine solche Methode empfahl sich auch aus anderen Gründen. Während sich Adam in seinem früheren Werke immerhin schon auf wertvolle Vorarbeiten stützen konnte, hatten die

meisten allgemeinen Forscher die elsässische Kirchengeschichte außerhalb Straßburgs nur gelegentlich gestreift. Infolgedessen gestaltete sich für Adam die Aufgabe ganz ungleichmäßig, je nachdem die Geschichte einzelner Teile durch Ortshistoriker schon sorgfältig untersucht oder Adam auf eigene Aktenstudien angewiesen war. Beim ersten Falle war er zwar manchmal in der glücklichen Lage, die bisherigen Forschungsergebnisse übernehmen zu können. Aber auch in solchen Abschnitten blieb meist Gelegenheit zur Nachlese übrig und bot vor allem auch das ebenso ausgedehnte wie umfassende Material, welches Adam aus den Archiven gesammelt, willkommene Ergänzungen. Daneben sind aber wie gesagt andere Abschnitte durchaus auf eigenen Originalforschungen aufgebaut. Besonderes Gewicht legte Adam auf genaue statistische Angaben.

Freiburg.

G. Wolf.

Neueste Zeit

Leo Jablowski, Die Entwicklung des katholischen Kirchenwesens auf dem Gebiet des ehemaligen fürstbischöflichen Delegaturbezirks Brandenburg und Pommern von der Reformation bis zur Bulle *De salute animarum* im Jahre 1821. XLIX und 152 S. Breslau, Nitschkorsky, 1927.

Wenn auch der brandenburgische Staat durch den Erwerb von Cleve (ca. 60% Katholiken), Geldern (fast 100%) und Lingen (etwa 97%) eine größere Zahl von Katholiken als Zuwachs erhalten hat, so blieb das brandenb.-preuß. Staatswesen dennoch ein protestantischer Staat. Der große Kurfürst wünschte nicht, daß sich in sein Brandenburg Katholiken einschlichen. Und auch Friedrich II. hielt bei aller Toleranz an dem protestantischen Charakter seines Staates fest. Katholischer Gottesdienst wurde erst geduldet, als Friedrich Wilhelm I. um seiner katholischen Heeresarbeiter und Soldaten willen ihn einrichten mußte (zuerst in Berlin 1719, dann in Potsdam 1722). Die Anstellung katholischer Priester erfolgte also aus inneren Staatsinteressen heraus, aber noch blieb die katholische Kirche mehr eine geduldete Sekte. Der katholische Verfasser stellt klar und deutlich auf Grund vieler Einzeltatsachen, die meist aus dem großen Urkundenwerk von Lehmann-Grainer, Preußen und die katholische Kirche, geschöpft sind, zum Teil aber auch aus bisher unbekannten Pfarrakten von St. Hedwig-Berlin und Stettin usw. entnommen sind, heraus, daß man von einer Gleichberechtigung der katholischen Kirche mit dem Protestantismus nicht reden darf, — eine Tatsache, die auch allgemein zugegeben ist. Wenn er auch nicht von Ungerechtigkeiten gegen die katholische Kirche spricht, so schimmert doch dieser Vorwurf durch die Darstellung hindurch. Vieles in den vergangenen Zuständen entspricht nicht unseren heutigen überkonfessionellen Staatsanschauungen. Die Katholiken des 18. Jahrhunderts haben anders empfunden, sie haben die Toleranz Friedrichs gelobt und haben die Erlaubnis zum Bau der Hedwigskirche, die hauptsächlich aus Mitteln des Auslandes (z. B. bei der ersten Sammlung in Rom gesammelt 57 580 Taler, in Spanien 18 113 Taler) gebaut ist und deren Bau also Geld in das Land brachte und nicht etwa dem Staat Gelder kostete, als eine Tat des Entgegenkommens gegen die katholische Kirche empfunden. Der Konfessionalismus ist im 18. Jahrhundert noch nicht völlig überwunden, und eine gerechte Beurteilung der Dinge in Preußen wird erst dann gewonnen, wenn man an die österreichischen Verhältnisse unter Maria Theresia denkt, wo Protestanten zur Auswanderung gezwungen wurden.

Ursprünglich unterstand Brandenburg dem Apostolischen Vikar von Niedersachsen in Hildesheim. Da dieses Bistum an das Königreich Westfalen unter Jérôme fiel, übertrug der preußische Staat die Obergewalt über die Katholiken in Brandenburg und Pommern durch Beschluß vom 29. November 1910 dem Fürstbischof von Breslau. Als Hildesheim wieder an Preußen kam (1813), tauchte

von neuem die Frage auf, wem die Delegatur zu unterstellen sei. Der Propst von Berlin hoffte auf eine selbständige Delegatur. Durch die Bulle *De salute animarum* 1821 wurden die Verhandlungen zum Abschluß gebracht, und die Delegatur dem Fürstbischof zu Breslau unterstellt. Dennoch kam der Streit noch nicht damit zu Ende. Denn der Fürstbischof von Hildesheim wollte seine älteren Ansprüche nicht aufgeben. Geändert an der Sachlage wurde nichts.

Dem Buch ist eine umfangreiche, 49 Seiten umfassende kritische Literaturübersicht vorangeschickt, die um ihrer Vollständigkeit willen (Brandenburg und Pommern umfassend) wertvoll ist, die aber von der Tendenz getragen ist, die Toleranz der Hohenzollern ganz aus politischen Gründen heraus zu erklären. Der Verfasser geht von folgender philosophischer Grundanschauung aus: „Versteht man unter (bürgerlicher) Toleranz bzw. Intoleranz eine Stellungnahme zu religiösen Fragen aus religiösen Beweggründen, so ist auch der Toleranzbegriff auf diese Fürsten schwer anwendbar. Es handelt sich dann lediglich um Begünstigung einer Überzeugung gegen die andere aus rein politischen oder wirtschaftlichen Gründen unter geschickter Ausnutzung der Toleranz bzw. Intoleranzideen der Zeit“ (S. XXIII). Die aus wirtschaftlichen Gründen hervorfließende Toleranz der Hohenzollern ist also eigentlich keine richtige Toleranz zu nennen, sondern nur politische Berechnung. Wann aber, so frage ich, gibt es religiöse Toleranz? Auf diese grundlegende Frage geht der Verf. nicht ein. Nach der protestantischen Auffassung gibt es wahrhafte Toleranz dann, wenn die konfessionellen Einseitigkeiten überwunden werden. Mit Leibniz setzt diese Toleranz im preussischen Staatswesen langsam ein. Und so liegen die Dinge komplizierter, als es nach dem Verf. oft scheint. Oft sind sich auch Herrscher gar nicht innerlich bewußt gewesen, von welchen Motiven sie in ihrem Handeln getragen sind. In Friedrich Wilhelm III. wirkt sich das alte protestantische brandenburgische Staatsgefühl sehr lebendig aus; er wäre aber entsetzt gewesen und hätte es scharf gelehnet, wenn man ihm Ungerechtigkeit gegen die Katholiken vorgeworfen hätte. Manche kritische Bemerkung, z. B. S. XXIII f., von „den aus Berechnung protestantisch gewordenen Fürsten“ muß gemildert werden. Zum Abschluß aber sei hervorgehoben, daß das Buch Jablowskis die katholische Geschichtsforschung über Brandenburg, die durch die Arbeiten des Reichsarchivrats Schäfer (vgl. Forschungen zur brandenb.-preuß. Geschichte, Bd. 41, S. 367 ff. 458 ff.) in den Kreisen der Historiker stark in Mißkredit gekommen ist, wieder zu Ehren bringt.

Berlin.

Walter Wendland.

F. Willoex, *L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liège*. Louvain, Librairie Universitaire Uystpruyst, 1929. XXX u. 318 S.

L'abbé Willoex, „professeur à l'institut Sainte Marie à Bruxelles“ hat uns eine sehr eindringliche und mit vielen Archivalien gewürzte Studie über eine Periode geliefert, die noch in verschiedenen Punkten dunkel ist. Er hat die Archive in Brüssel und Rom, Neapel und Mecheln, Paris und Gent durchforscht, und kennt die betreffende Literatur, auch die holländische, sehr genau. Er beschreibt nicht allein die Verkündigung der Reformdekrete von Trient in den kirchlichen Provinzen Cambrai, Utrecht und den Diözesen Lüttich und Mecheln, sondern bemüht sich auch zu zeigen, wie die Ausführung vor sich ging. Wie haben die staatlichen und kirchlichen Behörden dazu Stellung genommen? Im allgemeinen kann man sagen, sie haben Widerstand geleistet. Die bürgerlichen Autoritäten hatten ihre Privilegien, „les coutumes et usages des Pays-Bas“, wie Patronatrechte, Zehnten, Besitzrechte usw., auf die sie nicht verzichten wollten. Die Statthalterin Margaretha von Parma war unschlüssig und ängstlich; die Bischöfe waren nicht schlecht, aber ihrer Aufgabe nicht gewachsen, ausgenommen Lindanus und Rythovius. Die Kapitel verteidigten kräftig und anhaltend ihre Rechte, sahen aber in den revolutionären Bewegungen Stücke ihres Eigentums, vor allem

in den nördlichen Provinzen, abbröckeln. Überall fand man also „citadelles de résistance“ und Verwirrung. Es waren besonders die „mariages clandestins“, welche die kirchlichen Autoritäten zu beseitigen suchten, weshalb die Reformdekrete des Konzils von Trient allenthalben in den Niederlanden proklamiert worden sind; aber von der „Verkündigung“ zur „Durchführung“ war ein langer und schwieriger Weg. Durch zwei Karten: „Les diocèses des Pays-Bas en 1566“ et „en 1570“, und einen guten Index hat Willocx sein Buch bereichert. Wir hoffen, daß der Verfasser dieses historischen, glücklicherweise nicht polemischen Werkes, noch einmal der „introduction“ eine „continuation“ folgen lassen wird, in welcher er uns im einzelnen beschreibt, wie die Ausführung in den verschiedenen Gemeinden vor sich ging. Das könnte viele Perspektiven auch auf kulturellem Gebiet eröffnen.

Leiden.

A. Eekhof.

R. Dykstra, Boek van ryke herinnering aan de reformatie der kerk te Amsterdam, aangevangen op 24 Mei 1578 en voortgezet tot op dezen dag. Amsterdam, Drukkery J. R. Vrolyk, 1928. 206 S.

Die reformierte Kirche Amsterdams hat eine reiche und interessante Geschichte, an die sie durch die Jubelfeier am 20. Mai 1928 erinnert worden ist. 1578 ist sie begründet worden, obwohl schon am 15. Dezember 1566 in Amsterdam zum ersten Male das Abendmahl gefeiert wurde. Kuchlinus und Hardenberg waren die ersten Prediger; deren ganze Zahl beinahe 400 beträgt. Jetzt zählt die Gemeinde eine Viertel Million Mitglieder, 82 Ältesten, 82 Diakonen und 32 Pfarrer (S. 18). Schon 1903 hatte Dr. G. J. Vos in „Amstels kerkelyk leven“ die ersten sechzig Jahre ihrer Geschichte geschrieben, jetzt hat der Amsterdamer Pfarrer Dykstra uns die ganze Geschichte, von 1578 bis heute, geschenkt. Es ist eine populäre Abhandlung, die sich aber auf eingehende Studien stützt, wobei der Verfasser selbständig zu urteilen weiß. Er teilt seinen Stoff in drei Perioden: I. 1578—1648; II. 1648—1816; III. 1816 bis heute. Man kann in diesem Buch viel Interessantes finden. Ich weise hin auf die Begründung des kirchlichen Lebens, die Arminianischen Streitigkeiten, die Haltung der kirchlichen Orthodoxie dem Pietisten Jacobus Koelman und dem Rationalisten Balthasar Bekker gegenüber. Ein Brief gegen die Herrnhuter wird in plano veröffentlicht und ein Zettel, worauf stand, wofür die Pfarrer Sonntags beten und danken sollten, mitgeteilt (S. 114). Ausführlich handelt Dykstra über den Réveil, die Separation von 1834 und die „Doleantie“ von 1886, in welche Dr. Abraham Kuyper, damals reformierter Pfarrer in Amsterdam, solch eine große Rolle gespielt hat. Mit einem Bericht über die Jubelfeier, die dabei gehaltene Predigt, und einem Verzeichnis der Namen der Amsterdamer Prediger wird das Buch abgeschlossen. Sehr viele recht gute Bilder verschönern den Text. Wie sehr man auch den Enthusiasmus und Eifer des Verfassers loben muß, möchte man doch wünschen, daß die historische Methode systematischer und straffer innegehalten wäre, und die Quellen nicht nur dann und wann, sondern immer und nach wissenschaftlicher Art, angegeben worden wären.

Leiden.

A. Eekhof.

Leopold Cordier, Evangelische Jugendkunde. 1. Band: Quellenbuch zur Geschichte der evangelischen Jugend. Schwerin i. Mecklenb., Verlag Friedrich Bahn, 1925. 496 S. Geh. 11.— M., geb. 14.— M. — 2. Band: Die evangelische Jugend und ihre Bünde, eine geschichtliche Einführung, ebenda 1926. 828 S. Geh. 26.— M., geb. 30.— M. — 3. Band: Evangelische Jugendwohlfahrt, ein Quellenbuch. 2. Aufl., ebenda 1929. 576 S. Geh. 20.— M., geb. 24.— M.

Dies umfangreiche Werk erschließt uns zum erstenmal vollständig eines der bewegtesten Kapitel aus der Geschichte des christlichen Lebens in der neueren

Kirchengeschichte Deutschlands. Als Ganzes genommen ist es zweifellos ein großer Wurf, dem bleibende Bedeutung zukommen wird.

Der erste Band bietet eine reiche Auswahl von Quellenstücken von der Reformation bis zur Gegenwart, wobei naturgemäß das 19. und 20. Jahrhundert den weitaus breitesten Raum einnimmt. Alle beachtenswerten und typischen Erscheinungen sind berücksichtigt bis hin zu den jüngsten Bünden. Grundsätzlich wäre zu diesem Bande zu bemerken, daß C. nicht immer die Quellenstücke nach ihrem ursprünglichen Fundort abgedruckt hat. So wird z. B. bei den Thesen S. 104f. auf Wartmanns Geschichte des Ostdeutschen Jünglingsbundes (1906, S. 54) hingewiesen statt auf die Verhandlungen des achten Kirchentages, Berlin 1856, S. 182f. Das Zitat aus Wichern auf S. 104 oben erweckt den Eindruck, als ob es aus der Denkschrift stammt. Dagegen ist es einer Rede Wicherns auf dem Stuttgarter Ktg. 1850 entnommen (vgl. Ges. Schriften, 3. Bd. 1902, S. 585 f. und Cordier, 2. Bd., S. 172 bzw. S. 720, Anm. 84). Ungern liest man in einem solchen Werk ständig die falsche Schreibung Stöcker statt Stoecker (S. 10, 35, 474 u. ö.; richtig nur auf S. 494).

Der zweite Band bietet nun die Gestaltung dieser und zahlreicher weiterer Quellenstücke zu einer wohlabgerundeten Darstellung, die von einer starken Liebe zur Kirche getragen ist und der evangelischen Jugend den Weg zur Gemeinde weisen möchte, unter energischer Abwehr aller undutschen Einflüsse und unter entschlossener Hinwendung zur deutschen Reformation. Diese Grundtendenz gibt dem Werk bei aller Vielgestaltigkeit seine geschlossene Wucht. Es würde zu weit führen, bei der Fülle des Gebotenen zu allen Einzelfragen Stellung zu nehmen. Nur zu einem wichtigen Punkt, den C. stark in den Mittelpunkt rückt, sei hier eine kritische Randbemerkung gemacht, nämlich zu der Bedeutung, die Wichern für die Entwicklung der evangelischen Jugendarbeit gehabt hat (S. 152ff. und 171ff.). C. überschätzt diese Bedeutung hinsichtlich der Tragweite von Wicherns Erkenntnissen. Er übersieht seine deutlichen Schranken, die einmal darin bestanden, daß Wichern seine Aufmerksamkeit einseitig dem Handwerkerstande zuwandte und nicht mit gleichem Eifer sich um die junge Fabrikarbeiterbevölkerung bemühte, während doch schon zu seiner Zeit deutlich Handwerker und Fabrikarbeiter als zwei in ihrer sozialen Struktur ganz verschiedene Ständegruppen auseinandertraten. Eine weitere, von C. übersehene Schranke Wicherns war seine einseitige Forderung einer standesgenossenschaftlichen Gliederung der Jünglingsvereinsangelegenheiten. Hier haben die westlichen Vereine, die übrigens auch von Anfang an die Fabrikarbeiterjugend zu erfassen suchten, den richtigen Instinkt bewiesen, in dem sie diese Forderung ablehnten. Sie bewahrten sich dadurch die bessere Möglichkeit zu der sozial so wichtigen Versöhnung der Klassen und waren keineswegs so einseitig individualistisch, wie C. sie darstellt, wenn er auch mit Recht ihre einseitig pietistisch-erbauliche Richtung tadelt. Auch die Darstellung der D. C. S. V. ist nicht frei von Einseitigkeiten. Das S. 398, Zeile 11ff. von unten ausgesprochene Urteil paßt so allgemein nicht mehr auf die D. C. S. V. der letzten Vorkriegsjahre, und noch unzutreffender ist der S. 604 erhobene Vorwurf, daß D. C. S. V. und deutsches Jungmännerwerk in ihren internationalen Beziehungen den Kampf gegen den angelsächsischen Reichgottesbegriff — warum immer die undeutsche Bildung Reichgottesbegriff? — noch nicht genug durchführten. Einige kleine Versehen seien richtiggestellt: S. 128 muß es heißen „Hamburger Akademisches Gymnasium“ statt „Akademie“, S. 158 Wagener statt Wagner, S. 172 1846 statt 1844, S. 175 Jacobj statt Jakobi.

Der dritte Band endlich stellt eine Sammlung von Quellenstücken zur Geschichte der evangelischen Jugendwohlfahrt dar. Auf die bereits bei Martin Hennig im Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission abgedruckten Stücke für dies Gebiet wird nur hingewiesen, um einen bloßen Wiederabdruck zu vermeiden. Auch hier hat C. wiederholt aus zweiter Hand seine Quellenzitate genommen,

z. B. bei Zeller (S. 153 ff.) aus der Biographie von Thiersch anstatt aus den Beugener Jahresberichten und Monatsblättern.

Aber alles das, was hier zur Kritik gesagt worden ist, kann den Dank für das groß angelegte, weiterer Forschung die Bahn brechende Werk nicht vermindern.

Hamburg.

Martin Gerhardt.

Eugenio Anagnine, Jacques Benigne Bossuet e le correnti religiose e politiche del suo tempo, 1627—1927. Roma, casa editr. „Bilychnis“, 1928.

Diese klar umrissene Skizze gehört zu dem Zyklus der Sonderdrucke (Nr. 242) der Zeitschrift „Bilychnis“, der eine Reihe interessanter Veröffentlichungen über verschiedene religiöse Fragen darbietet. Der Verf. stellt Bossuet in seiner Tätigkeit als Prediger und Schriftsteller dar. Er zeigt Bossuet als einen gemäßigten Vertreter des Gallikanismus: der päpstlichen Gewalt setzte Bossuet (1681) gewisse Grenzen, denn auch „l’océan a ses bornes“. Entschiedener Verteidiger des Absolutismus, führt Bossuet theologische Gründe für die Rechtfertigung der Gewalt des Königs an (in der „Politique tirée des Ecritures Saintes“): nur die göttliche Allmacht ist höher als die Macht des Königs und sie straft ihn, wenn er sündigt („Oraison d’Henriette de France“, 1669). Bossuet ist für strenge Sittlichkeit und versteht als Hofprediger in diesem Sinne seinen Einfluß gelten zu machen. Kirchlich gesinnter Katholik, tritt er entschieden gegen die Jansenisten und gegen die Mystik des Quietismus, sowie gegen die freie Kritik der heiligen Bücher auf. Auch gegen die Reformierten ist Bossuet, doch er ist persönlich nicht schuld an der Vernichtung der Religionsfreiheit und der Aufhebung des Edikts von Nantes, 1685, obwohl er die moralische Verantwortung dafür trägt. In den Jahren 1691/92 gehört er zu den „Gemäßigten“, die eine Verständigungspolitik gegenüber den Hugenotten predigten. Den Höhepunkt der literarischen Tätigkeit Bossuets und zugleich seine positive Lehre bildet sein „Discours sur l’histoire universelle“, 1688. Die historische Mission Bossuets nennt der Verf. mißlungen. Gewonnen hatten in den nächst folgenden Jahrzehnten die Tendenzen, die Bossuet sein Leben lang mit Eifer bekämpft hatte: 1. die historische Exegese gewinnt immer größeren Einfluß; 2. die religiösen Verfolgungen sind durch den Sieg der religiösen Toleranz beendet; 3. im geistigen Leben Frankreichs gewinnen die Ideen der Aufklärung, die Philosophie des Materialismus wächst; 4. das Gesellschaftsleben hat freiere Formen der Moral angenommen und ist gegen die strenge Sittenlehre Bossuets.

Berlin.

I. Pusino.

Karl Weiske, Pietistische Stimmen aus Erfurt (Jahrbücher der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Heft 47, N. F., S. 79—115).

Es ist außerordentlich verdienstlich, daß Weiske aus der Fülle der im Waisenhaus aufbewahrten Briefe in den verschiedensten territorialen Zeitschriften sorgsam durchgearbeitete Mitteilungen bietet; wir erfassen so allmählich, wie der Pietismus fast überall sich festsetzt. Erfurt gehört zu den Orten, in denen der Pietismus zunächst weniger Boden gefaßt hat.

Berlin.

Walter Wendland.

Th. Wotschke, A. H. Franckes Debora (Neue kirchliche Zeitschrift 1929, S. 265—283. 293—303).

Die schöne Adelheid Sibylle, die später den Künstler Joh. Hr. Schwarz geheiratet hat, ist Franckes erste Liebe in Lübeck gewesen; mit ihr hat er als Student Griechisch und Hebräisch getrieben; Debora wurde sie von ihm genannt. Über sie ist bisher Genaueres nicht bekannt. Um so dankenswerter ist, daß W. auf Grund ihrer Briefe an Francke, mit dem sie stets befreundet geblieben ist, jetzt ihren Lebenslauf darstellen kann. Sie war schwärmerische Vorkämpferin des Pietismus in Lübeck, schrieb einen schroffen Anklagebrief gegen den Sup. Pfeifer

und mußte 1692 Lübeck verlassen, war dann in Quedlinburg bei dem Schwarmgeist Sprögel; Spener und J. Lange sind von ihrem Enthusiasmus nicht sehr entzückt, standen aber in freundschaftlichen Beziehungen zu ihr. Mit Petersen und der Asseburg hielt sie eng zusammen. Immer wieder trieb sie es, die Erweckten im Lande aufzusuchen. Ende Mai 1703 starb sie, — noch im Tode Franckes gedenkend.

Berlin.

Walter Wendland.

Ludw. Andr. Veit, Der Zusammenbruch des Mainzer Erzstuhles infolge der französischen Revolution. Ein Beitrag zur Geschichte der Säkularisation der deutschen Kirche. Mainz, Kirchheim & Co. 1927. 147 S.

Die Schrift geht auf eine Anregung des Bischofs von Mainz zurück, der „eine Sammlung von urkundlichen Belegen über den Grundbesitz und die Gerechtsame, welche die katholische Kirche bzw. ihre Institute im Bereich des ehemaligen Kurstaates Mainz, soweit derselbe in Hessen aufging, gehabt hatten“, wünschte. Der Verf. ist der Meinung: „Die große Frage, welche in Hessen, wie anderwärts zur Entscheidung steht, lautet nicht, wie manche verzagte Gemüter meinen: was wird der hessische Staat der katholischen Kirche auf dem Gnadenwege für ihre Kultusbedürfnisse jährlich in erhöhtem Maße beisteuern, sondern: was schuldet der Staat der Kirche aus den Titeln, die teils in den Forderungen der Konkordate, teils in dem Umfang und teils in der wirtschaftlichen Bedeutung der verwettlichten Kirchengüter begründet liegen.“ Man darf begierig darauf sein, was der Hessische Landtag zu solchen Forderungen, wenn sie wirklich erhoben werden, sagen wird. Indessen: uns kümmert hier nur die Frage, ob der Verf. seiner Aufgabe gerecht geworden ist. Das scheint mir nicht der Fall zu sein. Was die katholische Kirche infolge der französischen Revolution und der Säkularisation an Hessen verloren hat, ist aus seinen Darlegungen nicht zu erkennen. Im Grunde sind es nur die im Auhang wiedergegebenen Verzeichnisse von Mainzischem Kloostergut aus dem Jahre 1772, von den in der Landgrafschaft Hessen gelegenen Gütern und Einkünften der drei im Jahre 1781 durch den Papst zugunsten der Mainzer Universität aufgehobenen Klöster Altmünster, Karthause und Reichklara, und endlich der Präbendkammergeüter des Mainzer Domkapitels aus dem Jahre 1764, die den Besitzstand erkennen lassen; aber von dem Schicksal dieser Güter erfährt man nur wenig, vor allem auch nichts von den Lasten, die darauf ruhten und von den neuen Herren, insbesondere von Hessen mit übernommen werden mußten.

Dafür bietet uns der Verf. mehrere Kapitel, die zwar unsere Kenntnis der erzstiftischen Geschichte bereichern, aber mit dem Thema doch nur in sehr losem Zusammenhang stehen. Zunächst eines über Säkularisierungsversuche und -erfolge im Zeitalter der Glaubenspaltung und ihre Rückwirkung auf den Mainzer Erzsprengel (I), das an die wieder aufgefundenen Protokolle der Mainzer Provinzialsynode von 1548 und des Provinzialkonzils von 1549 anknüpft und die Verluste des Erzbistums infolge der Reformation darstellt. Ferner ein Kapitel über die Erzdiözese Mainz auf Grund der nach Rom gerichteten sog. Statusberichte von 1708 und 1748 (II), die der Verf. im Würzburger Staatsarchiv fand und die außer über den religiösen auch über den materiellen Zustand der Mainzer Kirche Aufschluß geben. Ferner ein Kapitel „Mainzer Silhouetten aus den Tagen des Rastatter Kongresses“ (V), das die von dem Verf. entdeckten Briefe des Weihbischofs Val. Heimes aus Mainz an einen Ungenannten bringt, die des Schreibers Hoffen und Bangen um das Schicksal der Geistlichkeit angesichts der Säkularisationsgefahr erkennen lassen. Man hat den Eindruck, daß die Freude des Verf. an diesen archivalischen Funden ihn veranlaßte, sie seiner Schrift einzuverleiben, daß sie aber zur Beantwortung der Frage, die ihm gestellt war, wenig beitragen.

Mit dieser befassen sich im Grunde nur Kap. III: Dokumente zum Besitzstand der Kirche im Mainzer Kurstaat am Vorabend der Säkularisation, IV: Die Perspektive einer allgemeinen deutschen Säkularisation im Verlaufe des 18. Jahrhunderts, und VI: Das Ende des Mainzer Erzstuhles. Die französische Säkularisation

deutschen Kirchengutes. — Als Landesherren haben die geistlichen Kurfürsten die Notwendigkeit der Beschränkung des Erwerbs der toten Hand, insbesondere durch die Klöster, von jeher eingesehen und im Interesse der Laienbevölkerung diesen Erwerb, freilich mit geringem Erfolg, zu unterbinden versucht. Dem in diesem Zusammenhang erlassenen Amortisationsgesetz von 1772 verdankt man den Bericht über die Güter und Einkünfte der Klöster, und es ist kaum zu bezweifeln, daß der Säkularisationsgedanke in den katholischen Territorien selbst auftauchte. Praktisch durchgeführt wurde er erst, als der Anstoß von außen, von Frankreich kam. Nach dem Ersatz von Mainz 1793 erwartete Preußen die Erstattung seiner Kosten durch Säkularisation einiger Bistümer, und im Frieden von Basel 1795 ließ es sich rechtsrheinische Säkularisationen formell zusagen. Ihm folgten andere Staaten, nach anfänglichem Zögern auch das katholische Österreich im Frieden von Campo Formio 1797: für die Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich kamen als rechtsrheinische Entschädigungen nur säkularisierte geistliche Besitzungen in Frage, wenn auch die drei geistlichen Kurstaaten als solche erhalten bleiben sollten. Der Rastatter Kongreß, der die Frage zu regeln hatte, ging ohne Resultat auseinander. Als der Friede von Luneville 1801 den Franzosen das linke Rheinufer definitiv zusprach, war der Untergang des Mainzer Erzstuhles besiegelt: die vom Papst geforderte Resignation leistete der letzte Kurfürst Karl von Erthal, und im Jahre darauf wird Mainz Sitz eines französischen Bistums, das nur das Departement Donnersberg umfaßte. Die Kirchengüter links des Rheines wurden zum größten Teil versteigert. Die rechtsrheinischen, sofern sie im hessischen Gebiet lagen, eignete sich die Landgrafschaft an, was sie um so unbedenklicher konnte, wie der Verf. sagt, als die Bestände Protestanten waren. Aber der von ihm angeführte Freiherr von Groschlag, der für sein kleines Gebiet das gleiche tat, war Katholik und die Bestände desgleichen.

Über den Hergang der Hessischen Säkularisation im einzelnen berichtet die inzwischen erschienene Schrift von H. ch. Reichert, *Studien zur Säkularisation in Hessen-Darmstadt*; Teil I: Die Säkularisation der Kurmainzer Ämter 1802 bis 1803 (Mainz 1927, Kirchheim & Co.), der die von Veit nicht benutzten Hessen-Darmstädtischen Akten ausgeschöpft und nachzuweisen begonnen hat, was die Landgrafschaft an Mainzer Gut wirklich erworben hat. Sie dürfte für den eingangs dieser Besprechung angegebenen Zweck bessere Dienste leisten als die Darbietungen Veits.

Darmstadt.

F. Herrmann.

Em. Franz Jos. Müller, *Die Allokution Pius' IX. vom 29. April 1848. Ein Beitrag zum Wesen der römischen Frage.* Basel und Freiburg, Gebr. J. und F. Heß A.-G., 1928. XV u. 135 S.

Der Titel dieser Schrift müßte eigentlich lauten: Die Politik Pius' IX. (oder: Die Stellung Pius' IX. zu den italienischen Einigungsbestrebungen) bis zu seiner Allokution vom 29. April 1848. Denn diese Ansprache, mit der er sich von der nationalen Einheitsbewegung endgültig lossagte, wird im letzten Kapitel, S. 120 ff., nach ihrem Inhalt und ihrer Wirkung behandelt. Die vorausgehenden drei Kapitel schildern die Leitgedanken und die Taktik der Einheitsbewegung einerseits und Pius' IX. in seiner „liberalen“ Zeit andererseits und das Ringen dieser beiden Mächte um eine Lösung, die ebenso die eine Seite befriedigen wie dem Papste in seiner eigentümlichen Doppelstellung als italienischer Fürst und Oberhaupt der katholischen Kirche sittlich zulässig erscheinen sollte. Der Verfasser benutzte bei seinen Forschungen das vatikanische Archiv, die Biblioteca Civica in Turin und die Biblioteca centrale del Risorgimento in Rom, sowie zeitgenössische Zeitungen. Auch die Literatur hat er in ziemlichem Umfange herangezogen. Ausgeschlossen davon aber blieb das glänzende Buch über Cavour von F. X. Kraus, obwohl darin in den ersten Kapiteln dieselben Zeitläufte und Fragen behandelt sind. M. hätte aus ihm u. a. auch ersehen können, daß neben dem berühmten Buche Giobertis *Del Primato morale e civile degli Italiani* (1843) auch die Spe-

ranze d'Italia von Cesare Balbo (1844), worin die weitgehenden Hoffnungen und Ziele Giobertis bedeutend eingeschränkt wurden, nicht einfach übergangen werden durften. Auffallend ist auch eine gewisse Unsicherheit und Zaghaftigkeit des Urteils, die freilich dem Standpunkt des Verfassers entspringt — das Buch ist durch Schnürer in Freiburg in der Schweiz angeregt worden —, aber da und dort selbst zu Widersprüchen führt. So will er S. 11 nicht untersuchen, ob die Verbindung von kirchlichen und nationalen Gedanken, wie sie damals im Lager der Einheitsbewegung hergestellt wurde, „beabsichtigte und berechnete Taktik war“ — nachdem er vorher seitenlang immer von „Taktik“, „taktischer Überlegung“, „taktischem Vorgehen“ mit Bezug auf diese Verflechtung gesprochen hatte und als ob nicht jede Taktik eben Berechnung wäre. Offenbar meint er die Frage, ob hier nicht von bloßer Taktik, näherhin von innerlich unwahrhaftiger Taktik gesprochen werden müsse. Ein Durcheinander herrscht S. 112f. bei der Frage, ob die päpstlichen Truppen, als sie am 21. April 1848 den Po überschritten, vom Papste dazu bevollmächtigt gewesen seien. Zunächst erklärt M., daß eine solche Bevollmächtigung durch den Papst bisher nicht habe nachgewiesen werden können. Dann berichtet er eine Mitteilung, die Prof. Schnürer vom Grafen Revertera und dieser vom Großvater seiner Frau, dem damaligen päpstlichen Kriegsminister Fürsten Camillo Aldobrandini erhalten hat, wonach dieser in der Tat den schriftlichen Befehl des Apostolischen Stuhles in Händen hatte, das Heer den Po überschreiten und gegen die Österreicher vorgehen zu lassen, das Schriftstück aber auf Drängen des Kardinals Antonelli — man denkt unwillkürlich an die Behandlung Benedeks nach dem Kriege vom Jahre 1866 — zurückgeben mußte. M. zweifelt nicht an der Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung, meint aber, daß damit noch nicht ein Angriffskrieg gegen Österreich eingeleitet gewesen sei. Mir scheint, daß Antonelli ein anderes Gefühl hatte, als er das Schriftstück zurückverlangte. S. 123 berichtet M. von dem Entwurf zu einer päpstlichen Kundgebung über die Allokution vom 29. April 1848, in dem es der Papst als Stellvertreter des Gottes des Friedens ausdrücklich ablehnt, einen Krieg zu erklären, der nicht defensiver Art sei. Diese Kundgebung wurde dann auf Betreiben Antonellis bedeutend abgeschwächt und namentlich wurde der Hinweis auf die übernationale Friedensaufgabe des Papstes gestrichen. Am 3. Mai erklärte Pius, daß er in seiner Allokution nur eine Beteiligung am italienischen Unabhängigkeitskrieg abgelehnt, diesen aber nicht verurteilt oder für ungerecht erklärt habe. Sofort fügt er aber doch wieder bei, daß er einem Kriege fern bleiben müsse, wenn er nicht angegriffen werde und die Religion nicht in Gefahr sei (S. 124 ff.). Ist denn damit dieser Krieg nicht doch wieder verurteilt? Auf alle Fälle zeigte sich damals, daß Italien eben nur über den Kirchenstaat hinweg seine Einigung erreichen konnte. Bei der Beurteilung der Gedanken Giobertis S. 20 ff. bemerkt M. ganz richtig, daß in ihnen „das Wirkungsgebiet der Religion gänzlich auf die Außenwelt verschoben“, die Religion gewissermaßen „säkularisiert“ sei. Nur übersieht er, daß das Papsttum selber einer so äußerlichen Auffassung der Religion kräftig Vorschub geleistet hatte und es darum sehr begreiflich ist, wenn ein Politiker gerade diese Seite hervorkehrte und für seine Zwecke auszunutzen suchte. Aus denselben Erwägungen heraus hat ja auch Mussolini jetzt mit dem Papsttum Frieden geschlossen. Und so sind es im Grunde Giobertis Gedanken, die jetzt die römische Frage aus der Welt geschafft haben, wie sie seinerzeit den Zwiespalt mit dem Papsttum hervorriefen. Freilich steht die römische Kirche einer vollzogenen Tatsache stets anders gegenüber als Dingen, die erst im Werden sind, und je länger der Abstand von einem Verluste ist, um so leichter wird es auch, auf das Verlorene zu verzichten oder sich mit einer kleinen Entschädigung zu begnügen, zumal wenn dafür auf kirchlich-religiösem Gebiete großer Gewinn geboten wird. Als M. seine Arbeit beendete, hatte man noch keine Ahnung, wie nahe die Lösung der römischen Frage bevorstehe. Sonst wäre in der Einleitung und am Schluß manches anders geschrieben worden. Es ist auch nicht berechtigt, von „natio-

nalistischen“ Bestrebungen zu sprechen, wenn ein Volk nach nationaler Einigung strebt, und daß selbst ein hoch- und weitgespannter Nationalismus mit dem Papsttum und der römischen Kirche sich verständigen kann, haben Mussolini einerseits und Pius XI. andererseits durch die Tat bewiesen. Daß M.s Arbeit auch sehr treffende Ausführungen enthält und im allgemeinen gut in die damaligen Strömungen und Reibungen einführt, sei zum Schluß noch ausdrücklich hervorgehoben.

München.

Hugo Koch.

August Hagen, Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848—1862. I. u. II. Teil. Enke, Stuttgart 1928. 272 u. 334 S. (Kirchenrechtliche Abhandlungen hrsg. von U. Stutz, Heft 105/106 u. 107/108.)

Das Werk füllt eine Lücke der kirchengeschichtlichen Forschung des 19. Jhd.s. Zum ersten Male ist hier, wenn wir recht sehen, unter Ausnützung des erreichbaren kirchlichen und staatlichen Aktenmaterials, eine Geschichte der Selbstständigkeitsbestrebungen der katholischen Kirche gegenüber dem Staat in solcher Vollständigkeit geboten, wie wir sie bisher nicht hatten, und das in einem Land, in dem mit seinem ausgeprägt protestantischen Charakter der Kampf besonders lebhaft, um nicht zu sagen dramatische Formen annahm. Deutlich sind die einzelnen Etappen dieses Kampfes herausgearbeitet. Zuerst die nach langem Kampf zustande gekommene Übereinkunft zwischen Regierung und Bischof vom Jahre 1854, ein Kompromißwerk, ermöglicht durch die Aufgabe bisheriger staatskirchlicher Prinzipien seitens der Regierung, abgeschlossen unter Übergehung der Kurie, und von dieser daher verworfen. An die Stelle der Übereinkunft trat sodann das in Rom als Verhandlungsort geschlossene Konkordatswerk, die „Konvention“ des Jahres 1857, diesmal unter Übergehung des Ordinariats und damit als ein Sieg des Kurialismus über den Episkopalismus, ja als eine Vorbereitung des Vatikanums zu werten. Die Verwerfung durch die übergangenen Stände führte endlich 1862 zum Staatsgesetz betr. die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche, im wesentlichen sich deckend mit der Konvention, aber doch mit Milderungen zugunsten des staatlichen Standpunkts. Trotz des formellen Protestes des Papstes blieb es tatsächlich die Grundlage für das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in Württemberg bis zur Revolution. Der Versuch einer „überparteilichen Nachzeichnung der Verhältnisse“ ist dem katholischen Verfasser weithin gelungen und zu danken. So gewiß er sich jeder Einmischung in den politischen Tages- und Parteistreit enthalten hat, ist doch sein gründliches Werk ein wichtiger historischer Beitrag zu schwebenden kirchenpolitischen Fragen.

Stuttgart-Berg.

Rauscher.

Verhandlungen des 1. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Bethel-Bielefeld 1924. Verlag des Ev. Preßverbandes für Deutschland. Berlin-Steglitz. 300 S.

Verhandlungen des 2. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Königsberg 1927. Ebenda. 404 S.

Die vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß herausgegebenen Berichte, die beide durch die beigelegten Stichwortverzeichnisse sorgsam erschlossen sind, sind für den das Gegenwartsleben beobachtenden Historiker sehr wertvolle Quellen, und es ist erfreulich, daß diese gekürzten Protokolle wie seinerzeit die der vorbereitenden Kirchentage von Dresden (1919) und Stuttgart (1921) der großen Öffentlichkeit zugänglich gemacht sind. Hier spiegelt sich in den Geschäftsberichten (besonders dem umfassenden vom Jahre 1927; S. 21—149), den programmatischen Vorträgen (1924: Titius, Evangelisches Ehe- und Familienleben; Schoell, Der evangelische Berufsgedanke und das Arbeitsleben der Gegenwart. — 1927: Althaus, Kirche und Volkstum; W. Kahl, Kirche und Vaterland), den Botschaften und Kundgebungen, mag man hier auch öfters Kompromißformeln haben wählen müssen (1927: Vaterländische Kundgebung, Stel-

lung zum Staat), ebenso wie in den Gesetzesberatungen und in den Verhandlungen über die anderen zahllosen Themata ein gut Stück Gegenwartsleben. Und es begegnen uns Entschließungen, wie die zur sozialen Frage, zum Schulwesen, zum Konkordat u. dgl., auf die in der Folgezeit oft in der Öffentlichkeit Bezug genommen ist, weil sie die grundsätzlich einheitliche Haltung der Gesamtheit der deutschen evangelischen Landeskirchen bei aller den einzelnen verbleibenden Freiheit im Einzelnen wie im Taktischen zum Ausdruck bringen.

Königsberg i. Pr.

Zscharnack.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands 1928. 55. Jahrgang. Herausgegeben von Joh. Schneider. Gütersloh, Bertelsmann. XII u. 692 S. Geb. 22 M.

Das Jahrbuch zeigt den üblichen Inhalt: Kirchliche Statistik von Joh. Schneider, der auch über die kirchliche Zeitlege berichtet, ferner die Berichte über Innere Mission, evangelische Heidenmission, Judenmission, Evangelisation, Vereinswesen, Auslandsdeutschtum, Kirchlich-Soziale Bewegung, Kirche und Schule, Gemeinde und Gemeindeorganisation von den ständigen Referenten M. Ulbrich, Pl. Richter, von Harling, E. Bunke, K. Frick, E. Schubert, Mumm, Bachmann, Schian, denen sich ein von Gennrich geschriebener Bericht über die liturgische Bewegung der Gegenwart und ihre Bedeutung für die Reform des Gottesdienstes beigesellt. Den Schluß bildet die Übersicht über die kirchliche Gliederung des evangelischen Deutschland und den Personalbestand der Kirchenbehörden, Synoden, theologischen Fakultäten, Predigerseminare u. dgl. Will das Ganze ein objektiv berichtendes Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart sein und bietet es gerade durch die objektive Berichterstattung auch dem Kirchenhistoriker wertvolles Material, so kommt auch stellenweise mit Recht die Kritik an den beobachteten Tatbeständen zur Geltung; denn das Jahrbuch will zugleich Führer sein innerhalb der von Kirche, Gemeinden, Vereinen und sonstigen Organen zu schaffenden praktischen Arbeit und bildet selber auch eines der Organe, die sich der reger gewordenen „Öffentlichkeitswille“ der Kirche geschaffen hat, und die ohne Kritik nicht sein können. Der statistische Teil beginnt mit einem die Ergebnisse der letzten Volkszählung (1925) weiter auswertenden Abschnitt über den konfessionellen Aufbau der deutschen Bevölkerung mit Rückblicken auf die früheren Zählungen, der als Ergänzung zu den statistischen Mitteilungen des vorigen Jahrganges (1927, S. 140 ff.; vgl. ZKG. 1927, S. 639 f.) Beachtung verdient, wiewohl auch er die alle Momente der letzten Volkszählung erfassende Denkschrift des Statistischen Reichsamtes noch nicht hat benutzen können. Es muß hier nochmals (wie 1927, S. 639) moniert werden, daß die Zahlen in dem den Personalstand buchenden 13. Kapitel nicht durchweg mit denen in der Statistik (S. 34 ff.) übereinstimmen: für Sachsen werden einmal 4,465 Mill., das andere Mal 4,470 Mill. Landeskirchlich-Evangelische genannt; für Thüringen wird S. 639 die Volkszählungsziffer für ganz Thüringen 1,479 Mill. übernommen, obwohl das kirchlich gesondert organisierte Reuß ältere Linie mit 65,48 Tausend Seelen von jener Zahl abzuziehen wäre; Braunschweig erst 447, hernach 464 Tausend usw. Hier hätte nachgeprüft werden müssen, um übereinstimmende Zahlen zu geben.

Königsberg i. Pr.

Zscharnack.

Paul Schoen, Das neue Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Preußen. Berlin, Carl Heymanns Verlag. 1929. 342 S. Geh. 18.— M.

Die neuen evangelischen Kirchenverfassungen rufen die Kirchenrechtler auf den Plan. Wir besitzen jetzt außer der Zusammenstellung der deutschen Verfassungen selbst mit den zugehörigen Gesetzen bei Giese-Hosemann für Preußen das Werk von V. Brecht (bes. Bd. 3) und für ganz Deutschland die kleinere Arbeit von Schwarzlose, die beide das neue Verfassungsrecht darstellen. P. Schoen, der vor

dem Krieg (1903—1910) ein großes Evangelisches Kirchenrecht in Preußen herausgegeben hatte, sah Bd. 1 dieses Werks durch die Entwicklung überholt. Er hat bereits in mehreren gründlichen Aufsätzen im Verwaltungsarchiv Bd. 29—31 wichtige Einzelfragen des neuen Rechts behandelt; jetzt schildert er in großem Zug das gesamte neue Verfassungsrecht, soweit Preußen in Betracht kommt. Der Titel ist der Kürze wegen absichtlich ungenau; Danzig und das Memelgebiet, die ja kirchlich ganz zu Preußen gehören, sind einbezogen. Warum sind aber nicht auch die an Polen abgetretenen Gebiete einbezogen, soweit das nach Lage der Verfassungsarbeiten möglich war? Die kurzen Notizen S. 12 geben kein vollständiges Bild. Sie erwecken bei dem Unkundigen den Schein, als ob diese Gebiete evangelisch-kirchlich von Preußen geschieden wären; das ist aber ganz und gar nicht der Fall. — Behandelt sind die sieben preußischen Kirchen, wie sie seit 1866 bestanden. Ohne Begründung bleibt unbesprochen die achte, obwohl Pommern zur Zeit der Fertigstellung des Buches bereits zu Preußen gehörte. Da nun auch Waldeck zu Preußen gekommen ist, ist die Darstellung bereits nicht mehr auf dem neuesten Stand. Eine Kleinigkeit: S. 54 wird von „den beiden hessischen Landeskirchen“ gesprochen. Gemeint sind wohl Hessen-Kassel und Nassau. Aber Nassau ist in keiner Weise eine „hessische“ Landeskirche.

Das Buch geht folgenden Weg: Zuerst werden Entstehung und Umfang des neuen Verfassungsrechts geschildert; sodann kommt das Staatskirchenrecht (1. Reichsstaatskirchenrecht, 2. Landesstaatskirchenrecht) zur Darstellung; der weitaus größte Teil des Werks aber gilt dem kirchlichen Verfassungsrecht selbst. Dieses wieder wird so behandelt, daß zwei allgemeinere Kapitel vorangeschickt werden (Elemente und Aufbau der Kirchenverfassung; Grundlagen der Landeskirche und der kirchlichen Selbstverwaltungskörper), und dann in je einem großen Abschnitt die Organisation der Landeskirche und der kirchlichen Selbstverwaltungskörper dargestellt wird. Zum Schluß wird über Rechtssetzung und Finanzverwaltung gesprochen. Diese Teilung ist durch die Sache gegeben; die Untergliederung ist sachgemäß durchgeführt. Der Text liest sich sehr glatt; Überlastung durch Einzelheiten ist vermieden; Quellenangaben und Einzelausführungen sind in Anmerkungen verwiesen. In der Hauptsache hat das Buch den Charakter einer übersichtlichen Darstellung des geltenden Rechts; kritischen Erörterungen ist nicht Raum gegeben; grundsätzliche Erwägungen begegnen zuweilen, aber sie sind der Darstellung gleichsam untergeordnet. Wer wie ich täglich mit einer der neuen Kirchenverfassungen zu arbeiten hat, ist gespannt darauf, wie eine solche Arbeit zu den auftretenden Bruchstellen sowie zu den Auslegungsfragen Stellung nehmen wird. Sch. erledigt manche Frage treffend mit wenigen Worten, ohne überhaupt auf die Unterschiede der Auffassung einzugehen; manchmal bleiben solche Dinge aber auch ganz beiseite. Die altpreußische Verfassung enthält nicht wenige Wechsel auf die Zukunft, das heißt Bestimmungen, die erst nach Erlaß von Kirchengesetzen in Kraft treten. Hier könnte zuweilen die Unterscheidung noch deutlicher sein; z. B. für die Minderheitsrechte in Altpreußen S. 197 f. Eine Berücksichtigung der (noch nicht praktisch gewordenen) altpreußischen Bestimmung über Zulassung von Gemeindegliedern zur Wortverkündigung habe ich nicht zu entdecken vermocht. Für die Einführung der Generalsuperintendenten hätte der altpreußische Usus erwähnt werden können (169). Aber Einzelheiten sollen beiseite bleiben. Das Ganze ist so gediegen und zuverlässig gearbeitet, daß man nur dankbar sein kann.

Aber eine Frage sei noch aufgeworfen. Alle preußischen Landeskirchen in einer Darstellung zu behandeln, scheint praktisch, weil sie dem gleichen Staatskirchenrecht unterliegen. Aber dies Recht ist auf 30 Seiten beschrieben. Sonst gilt noch die Einleitung allen preußischen Kirchen. Im übrigen aber ist mir fraglich, ob die zusammenfassende Darstellung so vieler Kirchengebilde die erwünschteste Form ist. Wäre es nicht gewiesen, eine so große Kirche wie die altpreußische, die doch zudem auch verfassungsmäßig ihre eigene Struktur hat,

für sich zu nehmen? Gewiß ermöglicht die Zusammenfassung wertvolle Vergleiche; aber die Einläßlichkeit muß doch darunter leiden. Jedenfalls: nach Bredt und Schoen brauchen wir jetzt keine weiteren Zusammenfassungen mehr, sondern mehr Einzeldarstellungen, die allen Fragen nachgehen und die kommenden Verfassungsrevisionen vorbereiten helfen. Dieser Wunsch hindert aber nicht im mindesten die Freude über die prächtig lesbare, vorzüglich durchdachte Arbeit von Schoen.

Breslau.

M. Schian.

Paul Maria Baumgarten, Römische und andere Erinnerungen. Neue Brücke-Verlag, Düsseldorf 1928. 421 S.

—, Wanderfahrten. Europäische und amerikanische Erinnerungen. Traunstein, Franz Aker, 1928. 284 S.

Der ehemalige päpstliche Hausprälat Dr. Paul Maria Baumgarten, durch viele und mannigfaltige Arbeiten allen, die sich mit Kirchen- und Papstgeschichte beschäftigen, als Forscher und Schriftsteller wohl bekannt, plaudert durch zwei Bände in zwanglosem, bald ernstem, bald heiterem Ton über alles Mögliche aus seinem reichen Leben. Daß es, äußerlich betrachtet, kein erfolgreiches Leben genannt werden darf, blickt nur selten, doch immerhin deutlich genug hindurch. Warum der hochbegabte, fleißige und strebsame Mann, dessen gewandte und einnehmende Persönlichkeit vielen Besuchern Roms aus früheren Jahren unvergessen sein wird, es zu keiner seinen Fähigkeiten gemäßen festen Stellung gebracht hat, warum er „nichts geworden“ ist, läßt er selbst unaufgeklärt. Der Leser mag sich darüber seine Gedanken machen, und nur wer in dem hohen und niederen kirchlichen Milieu um den Vatikan eigene Eindrücke hat sammeln dürfen, wird es erraten. Baumgarten, um es kurz zu sagen, ist Reformkatholik, darum hat die Kirche weder unter Leo XIII. noch später von ihm offiziellen Gebrauch gemacht. Die Gegnerschaft der Jesuiten und ihres Anhangs, die er damit herausforderte, hat ihm zeitlebens im Wege gestanden und ihm schließlich den Hals gebrochen. Er wurde aus der Liste der Hausprälaten gestrichen, mußte Rom verlassen und fand ein Asyl in Neu-Oettingen (vgl. Hugo Koch in der Theologischen Literaturzeitung 1928, Nr. 7). Daß er selbst darüber nicht spricht, entspringt einer vornehmen Zurückhaltung, die man ihm hoch anrechnen muß.

Seine Erinnerungen tragen im übrigen einen sehr persönlichen, oft allzu persönlichen Stempel. Ohne systematische Ordnung, auch ohne kritische Sichtung erzählt er Interessantes und Nebensächliches in buntem Wechsel, und das Belanglose nimmt oft, zumal im zweiten Bande, einen Umfang an, der den Leser ermüdet. Der Verf. hat eine ausgesprochene Vorliebe für Äußerlichkeiten, Zeremoniell und Etikette beanspruchen einen breiten Raum (man lese zum Beispiel auf S. 158 des ersten Buches die Begeisterung darüber, daß er einmal bei einer Feierlichkeit als diensttuender Kammerherr den Papst hat stützen dürfen). Es würde mich nicht wundern, wenn die meisten Leser dadurch abgeschreckt würden. Wer sich's nicht verdrießen läßt, diese sandigen Strecken zu überfliegen, der wird immerhin manches finden, was die Lektüre lohnt. Baumgarten gehört zu den Menschen, die das Talent haben, überall dabei zu sein und mit aller Welt Beziehungen anzuknüpfen. Mit freundlicher Ironie hat ihm das Graf Ballestrem einmal bescheinigt (I, S. 184): „Wenn ich einmal als Schiffbrüchiger auf einer kleinen Insel im Stillen Ozean landen werde, dann wird mich Mgr. Baumgarten ganz gewiß auch da begrüßen; denn er ist eigentlich überall, wo man hinkommt.“ So zieht denn eine ganze Schar von Zeitgenossen aller Art und Gestalt, große und kleine, in diesen zwei Bänden an uns vorüber: Gelehrte wie Mommsen, de Rossi, Breßlau, Denifle, Politiker wie Windthorst und Porsch, Diplomaten wie Schlözer, Galimberti, Montel, Kirchenfürsten wie Kopp, Ireland, Mocenni und viele andere. Über Leo XIII. hört man viel und mancherlei. Ein kleines Stück Weltgeschichte ist der erste Besuch Kaiser Wilhelms II. im Vatikan, den Baumgarten in nächster Nähe miterlebt hat. Das Gegenstück dazu bildet die anmutig heitere Episode, wie der Papst den Wasserdoktor Kneipp konsultiert und von ihm behandelt wird,

wobei Baumgarten den Dolmetsch spielen muß. Nahe Familienbeziehungen setzen ihn instand, mitzuteilen, daß Hans v. Bülow vom Übertritt zur katholischen Kirche nur dadurch abgehalten worden ist, daß er nach seiner Scheidung von Cosima wieder geheiratet hatte und sich von seiner zweiten Frau, die zudem Katholikin war (oder vielmehr ist, denn sie lebt noch), nicht trennen wollte. Daß auch die Kaiserin Augusta als Katholikin gestorben sei, wie I, S. 232 angedeutet ist, wird man freilich erst glauben, wenn der Verf. sich zu deutlicheren Mitteilungen entschließt.

Den eigentlichen Wert, um dessentwillen die „Erinnerungen“ gelesen zu werden verdienen, bilden die Schilderungen aus katholischen Kreisen, insbesondere den römischen. Da blickt man einmal tief hinein in das wimmelnde Treiben der *azione cattolica*, tiefer als einem sonst vergönnt zu werden pflegt. Man lernt das Streben der katholischen Studentenverbindungen Deutschlands in seinen Anfängen kennen, erfährt, wie die Zentrums Presse arbeitet und wie sie bedient wird, wie der Versuch gemacht wird, die Gründung eines staatlichen Forschungsinstituts in Rom durch Zutvorkommen der Görres-Gesellschaft zu verhindern, wie die katholische Propaganda in Nordamerika arbeitet usw. Vor allem aber ist es das Treiben in und um den Vatikan, in dem der Verf. den größten Teil seines Lebens mitten drin gestanden hat, was die Aufmerksamkeit fesselt. Der Eindruck von all dem ist nicht gerade erfreulich. Welch ein Wust von Neid und Haß, von Unwahrheit und Intrige enthüllt sich einem, wenn man einmal hinter die Kulissen des Stückes sehen und die Rückseite der katholischen Front betrachten darf, die von vorn so einheitlich und geschlossen erscheint! Demgegenüber treten die sympathischen Eindrücke entschieden zurück, und auch die Urteile warmer Anerkennung, mit denen der Verf. gegenüber einzelnen Personen nicht sparsam ist, können mit dem Ganzen nicht versöhnen, zumal Baumgarten gelegentlich auch dabei eine sonderbar äußerliche Urteilsweise verrät. So wenn er I, S. 172f. einen höchst banalen Dankesbrief von Windthorst als Beweis für dessen „lebendiges Glaubensleben“ verwertet.

Der Verf. gibt zu verstehen, daß er den Vorrat seiner Erinnerungen nicht erschöpft habe. Sollte er sich zu weiteren Mitteilungen entschließen, so ist die Bitte um strengere Sichtung und größere Beschränkung auf das Wichtige und allgemein Interessierende wohl gestattet. Daß er dessen genug besitzt, um auf Nebendinge, die nur ihn persönlich betreffen, verzichten zu können, das lehren schon die vorliegenden Bände.

Tübingen.

Joh. Haller.

Henry Preserved Smith, *The Heretic's Defense. A Footnote to History*. New York, Charles Scribner's Sons. 1926. VIII, 130 S.

Für jeden, der Einblick gewinnen will in die Anfänge des amerikanischen Fundamentalismus, wird die Erzählung einer Episode, die nun schon ein halbes Jahrhundert hinter uns liegt, durch den Nächstbeteiligten großes Interesse haben. Smith lehrte an dem streng kalvinistisch gerichteten Lane Seminary, Ohio, als die Kritik am Alten Testament (Wellhausen, Robertson Smith) auch diese Kreise zu berühren begann. Seine Gewissenhaftigkeit erlaubte es ihm nicht, zu schweigen, als der Sturm über Professor Briggs vom Union Seminary, New York, hereinbrach. Das kostete ihn seinen Lehrstuhl, zum Glück nicht auch seine wissenschaftliche Bewegungsfreiheit. Er hat vielmehr seinen Ruf als alttestamentlicher Gelehrter und Lutherkenner in der Folge erst recht befestigen können, zuletzt als Bibliothekar am Union Seminary. Die lebenswürdige Art, wie er mit seinen alten Gegnern in seinem Bericht umgeht, macht die Lektüre seiner „Verteidigung eines Ketzers“ besonders reizvoll.

Gießen.

Gustav Krüger.

D. DR. HANS VON SCHUBERT

ZUM 70. GEBURTSTAG

12. DEZEMBER 1929

GEWIDMET

Sohm widerlegt?

Zu Günther Holsteins „Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts“

Von **Erich Foerster**, Frankfurt a. M.

Eine Äußerung zu Holsteins Buch ¹ muß mit der Bezeugung ehrlichen Respektes für die darin liegende Leistung beginnen. Es ist ein Buch, wie es in dieser Art noch nie geschrieben ist. Welcher Jurist hätte es wohl früher für nötig gehalten, ein Kirchenrecht so umfänglich theologisch zu unterbauen! Holstein ist, das muß ihm zum Ruhme gesagt werden, davon durchdrungen, daß die Kirche, von der er handeln will, nur dann ein Recht auf diesen Namen hat, wenn sie das ist, was die Bibel und Luther unter diesem Namen verstanden haben, und es ist ihm stärkstes Anliegen, eben diesen Zusammenhang an das Licht zu stellen und ein Verständnis der Kirche aus ihrem Ursprunge und aus dem Wesen der Sache selbst zu gewinnen. Das zwingt ihn zu tiefem Eintauchen in die theologische Arbeit über den Kirchengedanken des Urchristentums und der Reformation und über das innere Verhältnis von Glaube und Recht. Im ganzen ist er auch in der Wahl seiner theologischen Gewährsmänner vorurteilslos und sorgsam verfahren, und man merkt es ihm an, daß er von dieser Arbeit innerlich ergriffen ist und sich auch mit dem Herzen daran beteiligt. Fast möchte man manchmal meinen, daß er sich von seinem theologischen Interesse zu weit fortreißen lasse; aber zur Klärung der Grundfragen geschieht jedenfalls besser zu viel als zu wenig.

Ein Zweites, was dem Buche nachzurühmen ist, ist die Urbanität der Urteilsweise. Auch wo er ablehnt und einen Irrtum findet, tut er es doch nicht, ohne zuvor die Motive der gegnerischen These sorgfältig und freundlich zu erwägen, und ohne ihr teilweises Recht anzuerkennen. Er tadelt nie, ohne zuvor zu loben.

1) J. C. B. Mohr, Tübingen 1928. 18.—, geb. 21.— M.

Und noch ein Drittes. Die gelungensten Partien des Buches sind eine Reihe von analytischen Charakteristiken. Ich nenne nur zwei: die ausgezeichnete Durchleuchtung der Theorien des Episkopalismus, Territorialismus, Kollegialismus und die mit wärmster Sympathie geschriebene Darstellung der Gedanken Puchtas. An diesem viel zu wenig gewürdigten Manne hat Holstein geradezu ein Unrecht gut gemacht und hoffentlich damit vielen den Anstoß gegeben, sich mit diesem feinen und tiefen Denker näher zu beschäftigen, als bisher geschehen ist.

Nach diesen Vorbemerkungen suche ich nun nach einem Gesamtaspekt für die Beurteilung des Buches. Welche Bedeutung hat es in der Geschichte des Kirchenrechtes? Ich meine, sie im folgenden zu sehen. Holsteins Anliegen ist die Begründung eines wirklichen Kirchenrechtes, eines Rechtes, wie es das Wesen der evangelischen Kirche erfordert, das in allen seinen Sätzen durch die Eigenart dieser Größe bestimmt ist, eines Rechtes, wie es sich eine evangelische Kirche, grundsätzlich überall, geben sollte, nachdem sie durch die politische Entwicklung in die Lage gekommen ist, sich selbst Recht zu setzen, statt das aus den Händen des Staates auferlegte Recht nur zu erleiden. Er sieht mit dem Wesen der evangelischen Kirche zwar nicht ein göttliches Kirchenrecht gegeben, aber doch mit ihrem Ursprunge die Notwendigkeit von Rechtsbildung gesetzt, und zwar von einem zu ihr passenden Recht, das es nun eben zu ermitteln gilt.

Welches Recht sollte sich die evangelische Kirche erzeugen? Mit dieser Frage tritt Holstein in Gegensatz zu Sohm, der ja bestreitet, daß die christliche Kirche in irgendeinem Sinne Rechtsquelle sei, und behauptet, daß sie ihr Wesen verleugne in dem Augenblicke, da sie zu ihrer Erhaltung das Mittel des Rechtes anrufe, daß sie nie in einem andern Verhältnis zum Rechte stehen könne, wie dem, ein Stück Gewalt der Welt zu erleiden¹. Er muß sich mit ihm auseinandersetzen, um so mehr, als er selbst die Größe und Geschlossenheit der Sätze Sohms aufs Stärkste empfindet. Es ist keine Willkür, Holsteins Buch mit Sohms Buch

¹) „Die Idee, daß die sichtbare Christenheit als Kirche Rechtsquelle sei, daß sie ‚aus ihrem ureigenen Sein und Sollen‘, aus dem Wesen des Christentums heraus ‚Wesenrecht‘ (so Theodor Kaftan) hervorbringe, ist nach dem Urteil der lutherischen Reformation ein widerchristlicher Gedanke.“ R., S. 67.

in Parallele zu setzen; schon der Titel weist darauf hin: „Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechtes“ und: „Die geschichtlichen Grundlagen des Kirchenrechtes“, — so der Untertitel von Sohms Buch.

Leider allerdings vollzieht sich Holsteins Gegenwehr nicht in einem zusammenhängenden Kapitel, sondern ist über das ganze Buch zerstreut. Von immer neuen Seiten wird die feste Burg Sohms berannt, nach mehrfachen Widerlegungen bleibt immer noch ein Rest; ein wirkliches Ringen mit diesem gewaltigen Gegner durchzieht zwei Drittel des Buches. Ist es Holstein gelungen, Sohm zu widerlegen und zu überwinden? Wenn ich diese Frage stelle, so glaube ich ebenso dem Buche in seiner letzten Absicht gerecht zu werden, wie den Standort zu gewinnen, von dem allein ein sicheres Urteil über die jüngste Entwicklung des Kirchenrechtes und der Kirchenverfassung in Deutschland möglich ist. Ich folge dem Gange des Buches, wenn ich nacheinander prüfe, was Holstein gegen Sohms Zeichnung des Urchristentums und der Reformation und gegen seine prinzipiellen Gedanken über Recht und Glauben einwendet.

I

Sohms „Kirchenrecht“ ist 1892 erschienen, sein „Wesen und Ursprung des Katholizismus“ 1909, sein „Weltliches und geistliches Recht“ 1914¹. Es ist also ohne weiteres klar, daß Sohm sehr vieles noch nicht gewußt und gesehen hat, was wir heute wissen. Denn die Forschung hat ja nicht stillgestanden. Das Letzte, womit Sohm sich noch selbst auseinandergesetzt hat, war Harnacks „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten“ 1910, und Troeltschs „Soziallehren“ 1912. Aber z. B. Holls wichtige Untersuchung über die Urgemeinde² hat er nicht mehr gekannt; sonst hätte er gewiß die Entwicklung in der Gemeinde zu Jerusalem und die paulinischen Gemeinden schärfer auseinander gehalten. Aber Sohms Darstellung in dem, worauf es ihm ankommt, wäre

¹) Ich zitiere Kirchenrecht: K., Wesen usw.: W., Weltliches und geistl. Recht: R.; Holstein bloß mit der Seitenzahl.

²) Sitzungsberichte der Berl. Akademie, 1921, S. 920 ff. (Ges. Aufsätze II, S. 44—67).

dadurch nicht ins Unrecht versetzt worden. Hat sich in der Urgemeinde etwas wie rechtliche Autorität und geistliches Recht früh gebildet, so ist dieser Primatanspruch von den paulinischen Gemeinden abgelehnt worden, und der Kirchengedanke der paulinischen Gemeinden hat allein die Zukunft bestimmt (S. 38). Man könnte sogar sagen, daß Holls Darlegung die These Sohms stütze, indem die Ablehnung rechtlicher Autoritäten dort nun viel prinzipielleren Charakter gewinnt. Noch weniger will als Einwand gegen Sohm einleuchten, daß in den Paulusbriefen sehr verschiedene Aussagen über die Ekklesia begegnen (S. 36), d. h. sehr verschiedene Menschengruppen so bezeichnet werden. Aber dies ist ja gerade ein Eckpfeiler in Sohms Beweisgang, daß der Name eben nicht an einer bestimmten Form menschlicher Gemeinschaft haften, also an der Einzelgemeinde, sondern von jeder Versammlung von Christen gebraucht wird, um ihre Eigenart zu bezeichnen, d. h. als dogmatisches Werturteil, und daß die betreffenden Menschengruppen nicht nach ihrer Substanz, sondern nach ihrem religiösen Charakter bezeichnet werden. Ferner will Holstein aus den verschiedenen positiven und negativen Aussagen über die Gemeindeämter (S. 37) schließen, daß „Verschiedenheit in der Organisation der Gemeinden an sich möglich, ja wahrscheinlich sei“. Dieser Bemerkung ist Sohm aber längst zuvorgekommen: „Daß tatsächlich Verschiedenheiten bestanden, bedarf kaum der Bemerkung. Aber das ist gar nicht die Frage. Die Frage ist vielmehr, ob grundsätzlich Verschiedenheiten als möglich erscheinen. Und diese ist zu verneinen.“¹ Sohm hat die Gleichheit der Struktur in den Gemeinden nur darin behauptet, daß sie keine andere Autorität kannten, wie die der Charismen, keinen andern Gehorsam, wie den der freiwilligen Liebe, — aber niemals, daß die Charismen in jeder Gemeinde in gleicher Weise wirksam waren. Im Gegenteil, er erklärt ja das Aufkommen des Bischofsamtes aus dem Mangel an Lehrbegabten in einzelnen Gemeinden.

Das alles aber ist wohl auch nach Holsteins Meinung nicht ausschlaggebend. Nachdem auf S. 38 als „entscheidend“ gegen Sohm die Urgemeinde genannt war, wird auf S. 40 abermals etwas

¹) K., S. 105.

als „entscheidend“ eingeführt, nämlich, daß Sohms den Begriff der Ekklesia nicht zur vollen Erfassung und Entfaltung gebracht habe, d. h. ihn nicht in Verbindung mit dem Soma- und Pneumagedanken verstanden habe. Die folgenden Seiten in Holsteins Buch haben mir unlösbare Rätsel aufgegeben. Ich kann nicht anders sehen, als daß er sein Thema probandum hier seitenlang aus den Augen verliert; denn was soll das alles zur Widerlegung Sohms beitragen? Und wenn es nun doch zur Ausfüllung eines Mangels bei Sohms beigebracht wird, so scheint mir das ähnlich dem, als wenn Einer gegen die Behauptung „Herr X ist unmusikalisch“ einwenden wollte, damit würde sein Wesen nicht zur vollen Entfaltung gebracht, denn er sei zugleich der Sohn von dem und jenem. Was kommt darauf an? Und was kann aus der Gleichsetzung der Ekklesia mit dem Soma des Christus, der vom Geist durchwaltet oder des Haupt Christus ist, anders folgen, als daß die Ekklesia als himmlische, geistliche Größe über alle menschliche Rechtsordnung und Instanzen und Machthaber dieser Welt erhaben ist? Auch Holstein sagt schließlich, daß in dieser wesentlich als religiöse Größe erfaßten Gemeinschaftsform „weder positiv noch negativ“¹ über ihre Beziehung zum Recht etwas ausgesagt wird. Heißt das etwas anderes, als daß diese erst als entscheidend eingeführte Untersuchung über Soma und Pneuma schließlich keinen Ertrag liefert? Ein Aufenthalt also, wie ihn sich der straffe, vorwärtsdrängende Gedankengang Sohms niemals gestattet, — denn zweifelt jemand daran, daß er über den Kirchenbegriff auch noch mancherlei Schönes und Tiefes hätte sagen können?

Endlich scheint mir auch der Versuch, den Gedanken der Ekklesia von dem des Reiches Gottes fast völlig zu trennen (S. 49), verfehlt. Ich frage: Hätte wohl irgendein Urchrist für denkbar gehalten, daß ein Glied der Ekklesia nicht in das kommende Reich eingehen würde? daß die Zugehörigkeit zum Soma keine Sicherheit dafür böte? Die Ekklesia ist das Volk der für das Reich Geretteten. Dann ist sie aber viel mehr als eine durch die Botschaft vom Reiche Gottes hervorgerufene Folgeerscheinung oder ihr Reflex; dann ist Sohms Bezeichnung der Ekklesia als das werdende Reich Gottes zutreffend.

¹) S. 49.

In dieser ersten grundlegenden Auseinandersetzung mit Sohm (S. 33—51) ist dessen Position also in keiner Weise erschüttert worden. Aber man muß mehr sagen: Mit solchen Einzelheiten läßt sich überhaupt ein Gegenbeweis nicht führen. Sohm hat aus den Quellen ein bis ins Kleinste lebendiges Bild vom Gemeinleben der Urchristenheit entworfen, und dies Bild hat zum Mittelpunkt die These, daß es in ihm nicht nur nichts von rechtlicher Ordnung gegeben habe, sondern daß eine solche Ordnung durch die Überzeugung der Urchristenheit ausgeschlossen war. Widerlegt würde er sein, wenn es zu zeigen gelänge, daß sie sich nicht selbst als das sichtbare Volk Gottes auf Erden beurteilt habe; denn wenn das zu Recht besteht — und es besteht zu Recht —, so ist damit die Möglichkeit, daß sie sich zugleich als Korporation dieser Welt konstituiert habe, ausgeschlossen. Nicht ausgeschlossen ist, daß sich trotzdem, im Gegensatz zu dieser Überzeugung, unter dem Zwange der Notwendigkeit Spuren von Rechtsordnung zeigen. Allein, darauf kommt es nicht an. Das würde nur beweisen, daß auch die Urchristenheit außerstande gewesen ist, ihre Selbstbeurteilung rein durchzuführen, was gewiß der Fall war. Daß aber in den apostolischen Briefen viel von Autorität, Ordnung, Unterordnung die Rede ist (S. 57), beweist gar nichts. Welcher Art ist diese Autorität usw.? Hier kann man nicht scharf genug zusehen. Ist es moralische oder juristische Autorität? Unterordnung unter die Pflicht der Liebe zu dem Leibe Christi oder aus Furcht vor einem menschlichen Gericht, das dem Ungehorsamen seinen Anteil an den Heilsgütern entziehen könnte? Wird die Sanktion darin gesucht: Gott will es so, oder in dem: Es ist so von einer Mehrheit beschlossen? Holstein verwischt die Grenzen zwischen moralischer und rechtlicher Autorität, um daraus zu folgern, daß die Urchristenheit mit der Verkündigung und Anerkennung jener auch dieser Zutritt gewährt habe. Fast scheint es, als ob er die moralische Autorität als eine bloße Vorstufe der rechtlichen, als ihre noch unentwickelte, urtümliche Form ansähe (Embryonale Rechtsbildungen in der Urgemeinde, S. 57; Urförmiges Recht, S. 59). Dann freilich würde Sohms Nachweis, daß in der Urchristenheit nur moralische Autorität gegolten habe, um seine Kraft gebracht sein, aber nicht durch seine Widerlegung, sondern

durch eine andere Deutung des Tatbestandes. Aber gibt Sohm nicht die allgemeine Erfahrung recht, wenn er moralische und juristische Autorität als zweierlei, qualitativ total verschiedene Dinge behandelt?

Auf diese erste Auseinandersetzung folgt nun eine zweite (S. 53 ff.). Hier handelt es sich um die Richtigkeit des Bildes, das Sohm von der Entstehung des Katholizismus gezeichnet hat, die er mit der Entstehung des göttlichen Kirchenrechtes gleichsetzt. Was diesem Bilde die gewaltige Durchschlagskraft verliehen hat, das war meines Erachtens dies, daß dabei das Ungeheure, wahrlich die Vermessenheit des Turmbaus zu Babel Übersteigende des Unternehmens sichtbar wurde, menschliche Institutionen, Satzungen und zuletzt gar Personen zu vergöttlichen und für sie den Gehorsam zu fordern, der allein Gott gebührt. Sohms Buch ist ein durch und durch protestantisches Buch; es liegt ihm etwas von dem Grauen Luthers vor dem Titanismus des Papsttums und des dahinter geschauten Antichristen zugrunde. Das erste Auftreten jenes Anspruches erscheint deshalb als der Sündenfall und die Katastrophe des jungen Christentums, — von dem Augenblick, da sich dieser Anspruch durchsetzte, war es in seinem Wesen verändert, ein anderer Glaube geworden. Und diesen ersten Schritt auf dem Wege zur Abgötterei fixiert Sohm in dem ersten Clemensbrief.

Das ist nun allerdings bei Holstein ganz anders. Er sieht in diesem Briefe eine „Wendung gegen pneumatische Irrlehre zugunsten einer Stärkung der traditionellen Autorität“ (S. 61); er findet es im Wesen der Urgemeinde begründet, daß sie „ihren absoluten Christozentrismus und den dadurch bedingten eigentümlichen religiös-geistigen Bestand unbedingt wahren will und wahren muß (wozu also offenbar der Anspruch der Ältesten auf lebenslang dauernde Autorität gehört), will sie sich in ihrer inneren und äußeren Struktur nicht völlig auflösen, — doppelt als Notwendigkeit verständlich in der Umwelt des jetzt überall einsetzenden Synkretismus“. Er sieht in dem Auftreten der Jünger in Korinth eine Gefährdung der Autorität des historischen Jesus (allerdings begründete die Römische Gemeinde die Pflicht, den Ältesten zu gehorchen, in der Autorität Jesu mit Hilfe einer Sukzessionskette,

aber diese Begründung ist doch eine Fiktion!) und sieht dieselbe auch in Sohms Satz: „Keine Tatsache der Vergangenheit kann die Gegenwart binden, wenn heute der Geist Gottes etwas anderes offenbart“. Ja, er entdeckt darin einen philosophischen Gottesbegriff (S. 62) und tadelt an Sohms Geist- und Christusbegriff, daß darin die Verbindung mit dem historischen Jesus zu sehr zurückträte. Ein gut Stück moralischen Rechtes findet er bei den Römern. Die Gesamtsituation der Christenheit, ihre Einlagerung in eine fremde Welt und fremde Geistigkeit mußte schon rein praktisch die Bedeutung des Amtes gerade auch in der Pflege der Tradition als des der Gemeinde eigentümlich anvertrauten Gutes steigern (S. 63). So bringt also der Clemensbrief nichts Neues: „Daß der Gottesdienst in Ordnung vor sich gehen soll, daß Christus von Gott gesandt ist und die Apostel ihre Sendung von Christus erhalten, daß die Apostel eine Vorzugsstellung in der Urgemeinde haben, das ist alles altes christliches Gut“, und es ist nur die Kombination der Motive und die erhebliche Verschärfung in der Nuancierung, die dann doch eine erhebliche Verschiebung des Ganzen ergeben. Aber eben dies Neue, die Erhebung des Amtes gegenüber der charismatischen Ordnung zur entscheidenden Instanz des Gemeindelebens, die dann in den Ignatiusbriefen wieder ein Stück vorwärtsgeschoben wird, wird voll entschuldigt als „Selbstverständlichkeit in einer Zeit gefährlicher Verfolgung und eines Existenzkampfes für die Gemeinde, bei dem alles auf eine kraftvolle energische Zusammenfassung in einer organisatorischen Spitze, die Festigkeit und Würde zu paaren weiß, hindrängte“ (S. 64). Und abermals wird Cyprians „Ecclesia super episcopos constituitur“ gerechtfertigt „aus dem Imperativ geschichtlicher Selbstbehauptungsnotwendigkeit“ (S. 65), wird der Primat von Rom daraus erklärt, daß „diese eine Stelle mit organisatorischer Notwendigkeit aus dem geistigen und politischen Kampfe der Kirche in der Sturmzeit der Völkerwanderung herausgehoben wurde“ (S. 70).

Es ist also alles in schönster Ordnung. Die äußere Lage, die auswärtige Politik sozusagen, hat aus dem „urtümlichen Recht“ der apostolischen Gemeinden das göttliche Kirchenrecht erzeugt. Das Wort „Lasset alles ordentlich und ehrbar zugehen“ ist das

Samenkorn gewesen, aus dem selbstverständlich Episkopat und Primat erwachsen sind. Es war so notwendig. Keine Veränderung, sondern geradlinige Entwicklung; nichts von Kleinglauben und Abfall, sondern Verantwortungsgefühl und pflichtmäßige Abwehr. Nicht der leiseste Grund, sich zu entrüsten oder zu trauern! Und da ja doch nun offenbar die Lage der Kirche in der Welt immer diese ist und sein wird, daß sie unter Feinden wohne, so regt sich von selbst die Frage, ob die historische Notwendigkeit nicht doch am Ende eine wesentliche ist, ob es nicht moralische Pflicht des Christen, auch des evangelischen, Pflicht gegen Gott ist, Kirchenrecht zu schaffen, zu brauchen und zu halten, und Sünde, dem geltenden Recht den Gehorsam zu verweigern, wie es im Laufe der Geschichte immer wieder die von pneumatischer Irrlehre verführten Jungen getan haben.

Ich verkenne nicht das Wahrheitsmoment in dieser Entschuldigung, ja Rechtfertigung des Katholizismus. Wer wollte leugnen, daß die Lage des Christentums in der Welt ihren Anteil an der Katholisierung gehabt habe! Oder auch, daß in diesem Prozeß die Motive echter Hirtensorge um die Bewahrung des anvertrauten Schatzes mitgewirkt haben! Auch Sohm ist ja doch weit entfernt davon, zu verkennen, daß sich praktisch mit eiserner Notwendigkeit ein Kirchenrecht erzeugte. Und wenn es nun doch an der berühmten Stelle seines Kirchenrechtes (S. 162) so scheinen könnte, als mache er den Kleinglauben der damals zufällig in Rom wortführenden Männer verantwortlich, so hat Holstein, der diese Stelle stark urgiert, übersehen, daß Sohm später eine viel schönere und tiefere Formulierung für die Ursache der Entstehung des Kirchenrechtes gefunden hat. Er schreibt 1909¹: „Und doch haben die Anforderungen einer für eine sichtbare Menschengemeinschaft bestimmten Ordnung mit eiserner Notwendigkeit ein Kirchenrecht hervorgebracht, und zwar infolge der durch das Urchristentum gegebenen Voraussetzung ein Kirchenrecht für die Kirche Christi, d. h. katholisches Kirchenrecht. Das Wirken des göttlichen Geistes ist frei von jeder Form. Das von Gott gegebene Charisma überwältigt nur den innerlich Ergriffenen. Das Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft aber kann ohne irgendwelche

¹) W., S. 48.

Form nicht sein. Es bedarf einer gemeingültigen Ordnung, die in der Vergangenheit entstanden, doch die Gegenwart beherrscht. . . .“ Ich habe in einem Aufsätze „Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief“¹ gezeigt, daß auch schon die apostolischen Gemeinden dieser Notwendigkeit nicht haben entinnen können, daß auch sie haben Forderungen auf Grund einer Tatsache der Vergangenheit erheben müssen nach der Regel „Dies soll bei euch so sein, weil es anderswo oder anderswann so gehalten wird“, ohne Rücksicht auf die innere Zustimmung. Und ich habe ausgeführt, daß die hier keimhaft spürbare Notwendigkeit unter der Voraussetzung des Glaubens der Urchristenheit und allerdings auch ihrer äußeren Lage zum göttlichen Kirchenrecht führen mußte.

Es gibt nur zwei Wege, Geboten Nachdruck zu verleihen und einen Menschen zu ihrer Befolgung zu bringen. Der eine ist der, für ihren Inhalt in der Seele Zustimmung zu erwecken, das Gefühl zu erregen, daß dies Gebot von Gott gefordert werde, es im Gewissen zu verankern. Der andere: die Machtentfaltung des Gebieters und Trägers fremden Willens. Dieser zweite Weg ist der einzige, wo es sich um Gebote handelt, die ihrer Art nach eine solche Emotion des sittlichen Gefühls nicht hervorbringen können. Gerade dies, daß es Fragen gibt, die vor dem Forum des sittlichen Gefühls nicht zum Austrag gebracht werden können, und die doch um der Gemeinschaft willen zur Erledigung gebracht werden müssen, drängt zur Rechtsordnung.

Aber noch nicht zwingend. Denn die Macht des Gebietenden kann wieder eine zweifache sein. Es kann die Macht der persönlichen Autorität sein, wie sie Altersweisheit, Bewährung in früheren Fällen, erwiesene Güte und Fürsorge, kurz Charaktereigenschaften verleihen. Dann wird dem Gebietenden gehorcht werden, auch wenn der Gehorchende vielleicht nicht von der Richtigkeit des Gebotes überzeugt ist, ja sogar, wenn er einen Widerspruch dagegen in sich fühlt, — aber kraft Vertrauens, daß es der Gebietende wohl besser verstehe als er selbst, oder auch bloß aus der Einsicht, daß es um eines höheren Zweckes willen, z. B. um eine Gemeinschaft zu erhalten, nötig sei, sich dem Gebietenden

¹) In der Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. 68 ff.

zu unterwerfen. Dieser Gehorsam ist kein moralischer Gehorsam, und die betreffenden Gebote werden nicht als moralische Gebote begriffen; sie gelten nicht unbedingt, sie haben Grenzen, jenseits derer der Widerspruch zur moralischen Pflicht wird, — etwas, das bei moralischen Geboten völlig unmöglich ist; der Gehorsam wird aus freiem Willen, man kann auch sagen: aus Liebe geleistet. Aber es ist auch kein Rechtsgehorsam, auch kein urtümlicher, noch unentwickelter, sondern etwas seiner Art nach ganz anderes. Das zeigt die Verschiedenheit der Motivation. Wem würde es denn auch einfallen, in dem Gehorsam eines Kindes gegen seine Mutter und ihre kleinen Aufträge bereits ein urtümliches Rechtsverhältnis zu sehen! Auf dieser Art Gehorsam hat nun offenbar das Gemeinleben der ältesten Christenheit zum größten Teile beruht. Sohm unterscheidet ihn nicht von dem durch Emotion des sittlichen Gefühls hervorgerufenen Gehorsam; wie jener ist ihm dieser charismatisch. Sein Urteil, daß es in der Urchristenheit keine Rechtsordnung gegeben habe, meint Rechtsordnung in einem ganz bestimmten, engen Sinne — wir werden gleich sehen, in welchem —, während Holstein jedes Auftreten von Autoritäten und jede Forderung von Gehorsam schon als werdendes Recht ansieht (S. 57).

Wenn aber auch die persönlich-charismatische Autorität nicht vorhanden ist, dann bleibt zur Durchsetzung von Geboten nur noch ein letzter Weg, der Weg der physischen Machtentfaltung, indem an das Gebot das Gewicht der Androhung physischer Nachteile gehängt wird. Nur diesen Weg nennt Sohm den des Rechtes. Nach ihm war also die Urchristenheit überzeugt, daß ihr Gott verboten habe, andere Menschen zu zwingen, und überzeugt, daß es einem Gotteskinde verboten sei, sich vom Menschen zwingen zu lassen. — Dieser letzte Weg aber führt nur dann zum Ziele, wenn wirkliche physische Macht dahinter steht. Eine solche Macht gab es in der Urchristenheit nicht. Deshalb war die Ordnung ihres Gemeinlebens so schwierig, schwieriger, als die Ordnung des bürgerlichen Lebens der Christen, hinter dem die Macht des Staates — auch nach dem Glauben der Christen — aufrecht geblieben war und für die Beobachtung dessen, was anderswo gilt, sorgte. Sie wurde unmöglich in dem

Augenblicke, wo die oben geschilderte Macht der persönlichen Autorität ins Wanken geriet. Wie das zum Beispiel in Korinth so kam, wissen wir nicht. Wir können nicht sagen, ob die „Alten“ etwa vertrottelt und eigensinnig waren, so daß die Jungen ganz im Rechte waren, wenn sie sie vom Geiste verlassen glaubten und andere an ihre Stelle setzen wollten, vielleicht gerade mit Berufung auf die schwierigen Zeitläufe, die einen jüngeren, begeisterten Mann an der Spitze forderten (so läßt sich Holsteins Argumentation aufs leichteste umkehren). Oder waren die „Jungen“ eitle, ehrgeizige, vorlaute Leute, so daß die Alten ganz recht hatten, wenn sie an ihrer Berufung zweifelten und ihnen nicht weichen wollten? Wenn Holstein entschieden für die Alten Partei ergreift, so tut er das aus einem angeborenen Vorurteil, zugunsten der geltenden Autoritäten heraus! — Und was von der Anfangsstufe des Kirchenrechtes gesagt werden muß, das gilt auch von jeder folgenden. Ignatius mag subjektiv davon durchdrungen gewesen sein, daß die Erhaltung der Kirche den monarchischen Episkopat fordere; aber ich sage nachdrücklich: Wir wissen nicht, ob das richtig war, ob nicht unter den auf diese Weise Ausgeschlossenen viel größere und von Gott berufene Führer waren. Und Cyprian ist wohl selbst noch am Ende seines Lebens in Zweifel verfallen, ob er gut daran getan hatte, die Autorität des Römischen Bischofs, auf dessen Stuhl damals wahrlich nicht sehr hoch qualifizierte Männer saßen, so hoch zu steigern. Der Historiker muß sich wirklich hüten, den vom Erfolg Gekrönten auch das höhere moralische Recht beizulegen.

Jedenfalls, wo die persönliche Autorität nicht da war, sei es, weil die Träger versagten, sei es, weil die Menge versagte, da war nun das Entweder-Oder zwingend: Entweder man verzichtete auf die Durchsetzung gemeinsamer Ordnungen und ließ die Fragen, die mit dem Gewissen nichts zu tun hatten, aber aus praktischen Gründen zur Entscheidung drängten, offen, oder man vergöttlichte die betreffenden Ordnungen durch den Versuch, sie mit derselben Emotion des sittlichen Gefühls zu decken, die die Verkündigung der göttlichen Gebote hervorruft. Die eiserne Notwendigkeit, Rechtsordnungen aufzurichten, wird zur Notwendigkeit, göttliches Recht aufzurichten, weil es unmöglich ist, weltliche Rechts-

ordnung aufzurichten, und zugleich unmöglich, um der Existenz der Gemeinschaft willen, auf Rechtsordnung überhaupt zu verzichten.

Warum war jenes unmöglich? Sohm legt allen Nachdruck auf die innere Unmöglichkeit. Das Selbstbewußtsein der Christenheit als Volk Gottes litt es nicht. Sie beurteilte ihre Erlöstheit nicht als eine innerliche Freiheit der Seele, die immer unsichtbar bleibt, sondern als eine sichtbare, die alle äußere Abhängigkeit und Gebundenheit radikal ausschloß, wenn auch nicht als vollendet, denn sie war ja noch im Leibe. Und sie zieht daraus die Konsequenz. Sie will nur den Charismen gehorchen. Der Stolz auf ihre Himmelsbürgerschaft ebenso, wie ihre Scheu vor der Majestät dessen, dem allein die Herrschaft gehört, verbieten ihr, sich irgendeiner Autorität zu unterwerfen, die nicht als göttlich beglaubigt wäre. Dem unbedingten Gehorsam gegen Gott, den Geist, die Charismen, entspricht die ebenso unbedingte Freiheit von menschlichen Autoritäten. Wird die des Staates noch geduldet, so gehört doch auch sie zum untergehenden Äon; grundsätzlich ist auch sie überwunden. Durch diese Selbstbeurteilung hat sich die Urchristenheit die unentrinnbare Abhängigkeit jeder sichtbaren Menschengemeinschaft, auch ihre eigene, von Rechtsordnungen verborgen und ist gezwungen worden, diese nun einmal nicht vermeidbare Abhängigkeit in eine Abhängigkeit von Gott umzutauschen; das Recht, das sie durch die Haustüre nicht hereinlassen wollte, in einer Verkleidung hinten herein zu lassen; weil sie menschliche Rechtsordnung nicht dulden wollte, göttliches Recht zu schaffen.

Ich habe mich oft gefragt, weshalb dieser Gedankengang Sohms trotz seiner festen Fundamentierung in den Quellen im allgemeinen so wenig Anklang gefunden hat. Mir scheint, weil dann das Urteil unausweichlich wird, daß die Urchristenheit hiermit dem Heidentum ihren Tribut gezahlt hat, und daß diese Selbstbeurteilung auf einem Irrtum beruhte. Ja, der Titanismus, der Luther am Papsttum erschreckte, beginnt schon mit dieser Selbstbeurteilung. Der Ruf des Evangeliums hat die Menschheit, die ihn gehört hat, nicht von der Schöpfungsordnung, das heißt in diesem Falle von der Notwendigkeit der Rechtsordnung¹, befreit.

1) Er hat sie ja auch nicht von der Notwendigkeit des Wirtschaftens befreit!

Dann aber entsteht doch die Frage, was die Urchristenheit gehindert hat, diesen Irrtum zu erkennen und sich von dieser Idee zu befreien. Und hier stoßen wir auf die äußere Unmöglichkeit. Wenn sie die Ausgestoßenen, die Verfolgten, die in ihrem Daseinsrecht Bestrittenen waren, so wollten sie es auch sein, sie machten aus der Not recht eigentlich eine Tugend. Wohlan, verweigert ihr uns unser weltliches Recht, wir brauchen es nicht; denn wir haben den Geist und seine Gaben!

Man kann sich diese äußere Unmöglichkeit, sich ein weltliches Recht zu schaffen, und damit die Unumgänglichkeit der Bildung göttlichen Kirchenrechtes durch eine Parallele aus der Gegenwart klar machen. Nehmen wir einmal den kommunistischen Staat im Sinne des strengen Marxismus als verwirklicht an, eine Gesellschaft, in der Religion nur noch als Privatsache geduldet und religiöse Vereinigungen von der Rechtsfähigkeit in jeder Form ausgeschlossen wären. Wollen sie nun nicht auf der Stufe der nur gelegentlich und stoßweise zusammen- und auseinanderfließenden Geselligkeit bleiben, so haben sie keinen andern Ausweg, als die ihnen vom Staat versagte Verbürgung ihrer Ordnungen im Gewissen zu suchen, die Forderungen an ihre Mitglieder aus der Religion selbst zu begründen, und ihre Unterlassung mit religiösen Nachteilen, Ausschluß von der Wortverkündigung und den Sakramenten (dem Bann), zu bedrohen. Dabei bleibt natürlich dahingestellt, ob sie damit Erfolg haben würden. Die Generation des ersten Clemensbriefes hatte Erfolg, weil ihr die Gemeinschaft mit der Kirche, an Wort und Eucharistie, als ein religiöses Gut erschien. Wenn aber überhaupt, so ist im kommunistischen Gemeinwesen Kirche nur als katholische Kirche denkbar. Man wird den Vergleich nicht mißverstehen. So wenig der Römische Staat kommunistisch war, so versagte er doch den urchristlichen *ecclesiae* die Möglichkeit zur Ausbildung eines weltlichen Rechtes. Sie konnten keine Korporationen ausbilden; also wollten sie es auch nicht.

Aber ist damit etwa die Entstehung des Katholizismus gerechtfertigt? Eine Selbstverständlichkeit? Ja, aber deshalb, weil die gefallene Menschheit ohne das *frenum et remedium peccati* nicht

leben kann, und weil die gefallene auch in der christlichen noch unheimlich lebendig ist. Eine Notwendigkeit? Ja, aber doch nur in dem Sinne des non posse non peccare. Das Erschütternde bleibt, daß der Katholizismus auf lauter Unwahrheiten aufgebaut ist. Denn es ist doch einfach nicht wahr, daß Gott sein Heil an die Unterordnung unter ein Amt, an die Befolgung von canones, an die äußere Zugehörigkeit zu einer Institution gebunden habe. Der Anspruch, den die Römer für die Ältesten in Korinth erhoben, den Ignatius für die Bischöfe erhob, den Cyprian für den Bischof in Rom erhob, war jedesmal erschlichen. „Davon steht kein Wort im Neuen Testament.“ Und durch diesen Anspruch wird nicht nur die religiöse Freiheit der Christen vernichtet, sondern, was viel schlimmer ist, auch die Freiheit Gottes, soll ihm ein einziger Weg zu den Menschen offengelassen, jeder andere verschlossen werden. Die Behauptung, daß Gott Menschen rechtliche Gewalt über die Heilsgüter gegeben habe, über das Wort, über die Sündenvergebung, über die Schlüssel zum Himmelreich, — diese Behauptung, mit der der Katholizismus steht und fällt, steht mit dem geistigen Wesen der Kirche, mit dem Christentum, in Widerspruch.

Es wäre ein wahres Verhängnis, wenn diese Erkenntnis, die Sohms großes Buch der evangelischen Christenheit von heute ins Herz schreiben wollte, wieder verloren ginge. Ich glaube aber nicht, daß Holsteins Kritik sie zu erschüttern vermag.

II

Die „Möglichkeit eines protestantischen Kirchenrechtes“ (S. 72) soll angesichts des Kirchengedankens der Reformation erwogen werden. Es handelt sich um das religiöse Recht der evangelischen Gemeinschaft, einer Gemeinschaft, die Kirche Christi sein will, für ihre Glieder und Diener Rechtsordnung zu entwerfen, Rechtsquelle zu werden. Darum, ob die evangelische Gemeinschaft die Vollmacht dazu habe. Und zwar muß das eine Vollmacht von Gott sein, die ihr ihr Glaube an das Evangelium verleiht; denn nur dann, wenn sie dessen gewiß ist, daß es eine Pflicht gegen Gott ist, die sie damit erfüllt, kann sie guten Gewissens Rechtsordnungen aufrichten und brauchen.

Aus dieser Fragestellung nach der Möglichkeit des Kirchenrechtes erkennt man, daß Holstein vom Boden der Lutherischen Reformation aus fragt. Denn der Calvinismus hält ja Kirchenrecht nicht nur für möglich, sondern für notwendig und göttlichen Ursprunges, nur eben nicht das päpstliche Kirchenrecht, sondern kurz gesagt das presbyteriale. Auch er lehrt, daß der Gehorsam gegen Ämter ein Stück des schuldigen Gehorsams gegen Gott sei, daß Entscheidungen einer nach vermeintlich biblischer Vorschrift gesetzten Behörde als Sprüche Gottes angesehen werden sollen. Holstein will nur um die Freiheit der Kirche kämpfen, sich zur Erhaltung ihres Lebens Rechtsordnungen zu schaffen. Freilich, der Appetit wächst beim Essen. Er bleibt darum nicht bei dem, daß Rechtsordnung unter gewissen Bedingungen (die mir freilich das Wesen der Rechtsordnung aufzuheben scheinen; denn was wäre das für eine Rechtsordnung, die nicht sittlich verbindlich zu sein beanspruchte! ¹⁾ tragbar und möglich ist (S. 88), sondern unmittelbar danach wird sie doch als für die Wesenskirche notwendig bezeichnet; die Wesenskirche bedarf ihrer als eines „Gefäßes“. Dann heißt es (S. 92), daß „für die Organisation der Kirche ein fester Bestand des rechtlich Notwendigen unter allen Umständen (von Luther) gesichert sei“. Und auf S. 97, daß „der Gedanke der sich in Worte versichtbarenden Wesenskirche ... für die Organisation der empirischen Kirche ganz bestimmte wesensnotwendig gegebene Ansatzpunkte entwickelt“. Und zwar ist dieses Notwendige nicht wenig. Kirche ist danach nämlich nur diejenige „Personenvereinigung“, „in der die (öffentliche?) Verkündigung des Wortes stets gewährleistet und sichergestellt ist“, in der weiter die Berufung zur öffentlichen Verkündigung von der Gemeinschaft der Christen (doch wohl derjenigen Gemeinschaft der Christen, die die Verkündigung hören und annehmen wollen, also von der Ortsgemeinde?) ausgeht, in der drittens (was wohl dasselbe ist) das Lehramt seine rechtlichen Wurzeln nicht in einer anstaltlichen Verleihung, sondern in einer genossenschaftlichen Berufung hat. Wenn man mit diesen Maß-

¹⁾ Sohm, K., S. 478: „Es gehört zum Wesen des Rechtes, eine sittliche Verpflichtung, eine von Gewissens wegen eintretende Bindung zu erzeugen.“ R., S. 13 die Begründung dazu.

stäben ernst macht, so hat es in Deutschland zwischen der Reformation und der Epoche der neuen Kirchenverfassungen keine evangelische Kirche gegeben, und so sind z. B. die Church of England und die bischöflich-methodistische Kirche, einer der größten protestantischen Kirchenkörper der Welt, keine Kirche. Was heißt das aber anders, als daß eine bestimmte, die genossenschaftliche Rechtsordnung, allerdings verschämt als heilsnotwendig erklärt wird (welche Verlegenheit deckt das neue Wort „wesensnotwendig“!)? Die Kirche Christi ist nur da, wo diese Rechtsordnung besteht, oder diese Rechtsordnung ist ein Erkennungszeichen der Kirche Christi. Da nun nach gemeinsamer Überzeugung, soweit sie nicht von Mystik getrübt ist, der einzelne Mensch den Glauben an das Heil nur durch das Wort und das Wort nur aus der Kirche empfangen kann, so ist der Christ in seinem Heil vom Dasein einer bestimmten Kirchenverfassung abhängig gemacht; genau wie im Katholizismus.

Allein Sohm bestreitet ja nicht nur die Notwendigkeit eines Kirchenrechtes, sondern die Möglichkeit. Und er weiß, was er tut. Denn die Frage, ob Kirchenrecht möglich sei, muß in die andere umschlagen: „Wie muß Kirchenrecht sein, um im Protestantismus nicht nur ertragen, sondern auch innerlich akzeptiert werden zu können?“ (S. 89), wie gerade Holstein selbst beweist (S. 91). Denn unmöglich kann jedes beliebige Kirchenrecht möglich sein, sonst wäre ja die Verbrennung der Bannbulle und die Zerstörung des kanonischen Rechtes durch Luther, auch wenn sie sich, wie Holstein meint (S. 84), nur gegen das bestimmte päpstliche Dekretalenrecht gerichtet hätte, höchst überflüssig und verwerflich gewesen. Ist also Kirchenrecht überhaupt möglich, so doch nur ein bestimmtes. Diese Bestimmung kann nur aus dem Wesen der Kirche selbst abgeleitet werden; die Innehaltung dieser Norm ist dann also notwendig. Durch ein anderes Kirchenrecht würde das Wesen der Kirche verletzt, nur mit diesem bestimmten Recht ist sie christliche Kirche.

Mit der Frage nach der Möglichkeit des Kirchenrechtes ist deshalb bereits alles entschieden, und Sohm hat ganz recht, wenn er sich ausschließlich auf diese Frage beschränkt. Der Streit zwischen Holstein und Sohm geht wirklich darum: Ist Kirchenrecht für eine evangelische Kirche möglich?

Ehe ich mich nun selbst in diese Auseinandersetzung einschalte, muß ich dem großen Bedauern darüber Ausdruck geben, daß sich Holstein bei der Widergabe von Sohms Gedanken in diesem Kapitel ausschließlichauf das „Kirchenrecht“ stützt, aber die späteren, viel klareren Formulierungen in „Weltliches und geistliches Recht“, § 6: „Der Standpunkt der lutherischen Reformation“ und in „Wesen und Ursprung des Katholizismus“, S. 343—345, gänzlich ignoriert. Er zitiert außer dem Kirchenrecht nur noch einmal eine Stelle aus Sohms Institutionen (S. 86). Die Auseinandersetzung würde viel einfacher sein, wenn dies nicht so wäre. Denn erst in diesen späteren Schriften wird der Angelpunkt der Kontroverse ganz deutlich, nämlich der, welche Bedeutung die Entdeckung Luthers von der Unsichtbarkeit der Kirche hat.

Wir sehen zu, wie Holstein zu diesem Ergebnis, daß Kirchenrecht möglich und ein bestimmtes Kirchenrecht notwendig sei, gelangt. Auch Holsteins Ausgangspunkt ist, nachdem er festgestellt hat, daß der Glaube Wirkung des Wortes und nur des Wortes ist, das Verhältnis der Kirche zum Worte. „Die Konstituierung der Kirche auf andere Momente muß mindestens zurücktreten, wenn nicht ganz entfallen“ (S. 75), — wobei sich freilich in diesem „mindestens“ ein bedenkliches Schwanken zeigt, der Versuch, einen Spalt offen zu halten, durch den dann auch noch andere konstituierende Momente vielleicht Eintritt finden können und, wie wir später sehen werden, finden sollen. Aber es ist ganz richtig und mit Sohm im besten Einklang, wenn die Kirche als „Personenvereinigung aller, die von diesem Wort erfaßt und ergriffen werden, und zwar von dem Wort, das Christum treibet“ bezeichnet wird, wenn weiter gesagt wird, daß „für Luther die Kirche in erster Linie ein Überzeitliches, ins Metaphysische und Transzendente mystisch (wieso mystisch?) Hineinragendes“ sei, wobei freilich der Ausdruck „in erster Linie“ wieder das oben beobachtete Schwanken zeigt und die ganze Formulierung wenig glücklich ist. Es müßte eher umgekehrt heißen, daß für Luther die Kirche ein aus dem Metaphysischen in die sichtbare Welt Hineinragendes sei. — Leider wird nun aber diese Linie nicht konsequent festgehalten. Das zeigt sich ganz besonders bei der Interpretation der Schrift vom Papsttum in Rom (S. 76 f). Holstein

setzt nämlich die „andere“, nach Luther nicht schriftgemäße und nicht von Gott geordnete Christenheit, die leibliche Christenheit, mit der „durch äußere Organisationsformen, Gottesdienst und Klerikerstand geordneten Gemeinschaft“ gleich, d. h. mit dem, was wir Heutigen einen Kirchenkörper nennen. Für Luther aber ist der Leib der wahren schriftgemäßen Kirche nicht sowohl eine Organisation, sondern die „Sammlung“, der Haufe von Menschen, kurz gesagt der Teil der Menschheit, in dessen Mitte das Wort erschollen ist¹. Das Wesen der äußeren Christenheit ist der Wirkungsbereich des Wortes innerhalb der Menschheit. Wie für die wahre Kirche so ist auch für die äußere Christenheit das Wort die selbstverständliche Voraussetzung. Äußere, leibliche Christenheit: der Haufe Menschen, denen das Wort gesagt ist; Kirche: der sehr viel engere Kreis derer, die dadurch gläubig geworden sind. Die Seele, die Kirche Christi, wohnt zum Teil innerhalb der äußeren Christenheit, zum Teil, nämlich die aus dem Leib durch den Tod Entrückten, auch „außer dem Leibe“ im Himmel. Nach Holstein würde die Kirche Christi normalerweise (S. 77) nur innerhalb der organisierten Kirche, d. h. der damals einzigen, Römischen Kirche zu finden sein. Das ist nun natürlich nicht Luthers Meinung. Denn es hieße ja *Extra ecclesiam* (der oder einer organisierten Kirche) *nulla salus*. Er würde damit die Unterordnung unter den Papst für unumgänglich erklären. Luthers Meinung ist vielmehr diese: Das Substrat der Kirche Christi auf Erden ist das Volk der Getauften, in dem tiefen Sinne, den Luther immer damit verbindet, nicht der einmal mit Wasser Getauften, sondern der in das Wort Eingetauchten, von ihm Überströmten². In ihrer Mitte, aus diesem Stoff schafft sich die wahre Kirche durch das Wort immer neue Glieder und Hausgenossen. Über die Organisation des „Leibes“ Christi äußert sich Luther hier so: Sie wird durchs geistliche Recht und Prälaten regiert. Aber natürlich mißbräuchlich! Es bedarf keines weiteren Beweises,

¹) K., S. 470, Anm. 23.

²) Eine ausgezeichnete Formulierung der allerjüngsten Theologie: Die äußere leibliche Christenheit besteht aus den Menschen, die in die Entscheidung gestellt sind, die dadurch, daß das Wort zu ihnen gekommen ist, endgültig aus der Lage der Heiden herausgehoben sind und nur die Wahl haben, zu glauben oder sich zu verstocken.

daß sie nach seiner Meinung vielmehr durch weltliches Recht, durch Kaiser und Kurfürst, regiert werden sollte. Luther nennt also nicht die Zugehörigkeit zur organisierten Kirche unerlässlich, heilsnotwendig, sondern die Zugehörigkeit zu der äußeren Christenheit, zu dem Teil der Menschheit, in deren Mitte es Taufe, Evangelium und Abendmahl gibt. Denn da niemand ohne das Wort zum Glied der Kirche Christi werden kann, so kann auch niemand ein Christ sein, ohne das Wort gehört zu haben. Ganz abwegig von Luthers Gedanken ist es aber nun, wenn Holstein die äußere leibliche Christenheit als eine an Taufe und Evangelium den Sinnen und dem Verstand erkennbare erklärt, während für Luther auch die leibliche Christenheit als Christenheit nur für den Glauben erkennbar ist¹. Denn auch das Wort Gottes ist für die Sinne nicht faßbar; daß ein geschriebenes oder gesprochenes Menschenwort — und andere gibt es nicht — Gottes Wort sei, das läßt sich nur in den persönlichen Erlebnissen der Wirkung erkennen, in Wahrheit also nur für den dadurch gläubig Gewordenen oder im Glauben Erhaltenen. Es läßt sich aber nicht an einem objektiven Maßstab der Übereinstimmung mit einem früher geschriebenen oder gesprochenen Worte, weder an seinem Inhalt, noch an seiner Form ihm ansehen; für den unbeteiligten Dritten ist nichts da, als Menschenwort. Und deshalb ist auch für Sinne und Verstand die äußere leibliche Christenheit nur ein durch geschichtliche Fügung zu einer äußeren Einheit im heiligen römischen Reich zusammengefügt Menschenhaufe. Daß dieser Haufe der Leib Christi sei, daß in ihm die Kirche Christi als Seele lebe, erkennt nur der Glaube, für die Sinne ist die Kirche überhaupt nicht da. Das Dasein der Kirche in der Menschheit, wodurch diese zu einem Leib Christi, zu einer äußerlichen leiblichen Christenheit wird, ist ein Glaubensurteil. Der Grundfehler Holsteins ist, daß er bei Luther zweierlei Kirchen findet, erstens die unsichtbare Kirche Christi oder Wesens- oder Geistkirche und zweitens die sichtbare äußere Kirche. Er sieht nicht, daß es für Luther nur eine Kirche gibt, immer dieselbe Größe, unsichtbar für Sinne und Verstand, als eine Realität von unvergleichlicher Dynamis,

1) Schönste Darlegung dieser Einsicht bei Soh m: R., S. 44 f. 46.

wahrlich nicht als „Civitas platonica“ erfahrbar an der Wirkung von den Gläubigen. Nur deshalb kann Holstein auch daran Anstoß nehmen (S. 79 f.), daß Sohm diese sichtbare Kirche (nämlich dem Glauben sichtbar, dem Verstand aber unsichtbar) mit dem dem Glauben sichtbar werdenden Reiche Christi oder Reiche Gottes gleichsetzt, während dies ganz genau Luthers Meinung wiedergibt: Die Gläubigen erkennen an der Wirkungsgewalt des Wortes (und des Sakramentes als *verbum visibile*) die Herrschaft Christi und Gottes, die am lieben jüngsten Tag, auf den Luther sehnüchtig wartet, aus ihrer Verborgtheit vor den Sinnen hervortreten und offenbar werden wird. Die äußere leibliche Christenheit, der Teil der Menschheit, der schon getauft und vom Wort angedet ist, ist überhaupt nicht Kirche, sondern nur ihr Leib, ihre Voraussetzung, ihr Gehäuse, ihr Substrat¹.

Immerhin biegt Holstein auf die richtige Linie wieder ein mit der Frage: „Wie kommt es von einem so ganz von innen gesehenen Kirchenbegriff zu irgendeiner Form rechtlicher Gestaltung und irgendeinem Ansatzpunkt äußerer Organisation? Ja, ist solche Gestaltung und Organisation gegenüber der Energie, mit der die zentrale Geistbestimmung der kirchlichen Gemeinschaft betont wird, überhaupt möglich?“ (S. 82.) Und ausdrücklich stimmt er Sohm darin bei, daß Kirchengewalt, die der Kirche von Gott verliehene Gewalt, nichts anderes als Wortverwaltung und Seelsorge sein könne, und daß Kirchenregiment dasselbe sei wie Lehrgabe und etwas von Grund aus anderes, als alle weltliche Leitung und Ordnung. Wenn nur nicht auch hier wieder die Wucht dieser Erkenntnis abgeschwächt würde durch den Satz:

¹) In heutiger Terminologie würde man sagen: Die äußere Christenheit ist das politisch organisierte Volk, innerhalb dessen, wie alle Gläubigen wissen — aber nur sie —, das Wort Gottes verkündigt wird, und nicht vergeblich. Aber dann würden ja zur äußeren Christenheit auch Juden und Atheisten gehören?! Ganz unzweifelhaft sieht Luther mit wachsender Klarheit die Sache so an: Er beurteilt — am deutlichsten in der Schrift „Wider Hans Worst“ — das kursächsische Volk als äußere Christenheit, trotzdem er weiß, daß darin viele Ungläubige und Gottlose, heimliche Katholiken und sogar etliche Juden sind. Vgl. meinen Aufsatz „Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters“ in der Kaftan-Festschrift, Tüb. 1918. Auch Holstein weiß (S. 94), daß sich Luther, „den kirchlichen Organismus (das Wort ist irreführend, es muß heißen: die Gewalt des Wortes) stets als die ganze Bevölkerung, die christlich getauft ist (das war damals selbstverständlich), umspannend denkt“.

Die Kirche kann nur durch das Wort regiert werden, „auch da, wo die paulinische Gabe der Kybernesis, der Leitung, führend und beratend die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenschließt“, — als ob diese Gabe etwas von der Lehrgabe unterschiedenes wäre!

Von hier aus hat nun Sohm jede Möglichkeit eines Kirchenrechtes bestritten. Holstein wendet ein, daß die Verbrennung der Bannbulle und des kanonischen Rechtes nur gegen ein Kirchenrecht bestimmten Inhaltes gerichtet gewesen sei, für die Aufrichtung eines anderen Kirchenrechtes aber Raum lasse. Aber Luther verbrennt doch die päpstlichen Gesetze, trotzdem sie auch Gutes enthalten, weil er den Anspruch des Papstes, Gesetze zu erlassen, für erschlichen hielt, weil er die Menschenlehre vernichten will, daß Gott der Kirche Vollmacht gegeben habe, Gesetze zu geben. Holstein schreibt, „daß Luther damit zugleich die Abschaffung des Kirchenrechtes an sich und in jeder irgendwie denkbaren Funktion, die es in einer geordneten kirchlichen Sozialität haben könne, fordert, läßt sich nirgends aus Luther belegen“ (S. 85). Es kommt darauf an, was unter Kirchenrecht verstanden wird. Recht, das von der Kirche (den Christen) ausgeht, hat Luther absolut verneint. Wenn die Kirche solches Recht zu setzen versucht, greift sie über ihre göttliche Vollmacht hinaus und in die der weltlichen Obrigkeit von Gott verliehene Vollmacht ein. Daß weltliches Recht auch für das Leben der Kirche eine sehr bedeutende Funktion habe, indem es der Kirche Sicherheit ihres Bestandes sichert, hat Luther nie bestritten. Nur darum geht der Streit, ob die Kirche Christi die Zugehörigkeit zu ihr an die Beobachtung von Rechtsregeln binden dürfe, wie der Staat die Zugehörigkeit zu ihm an Rechtsregeln binden darf. Nach Holstein soll der Fehler des Papsttums nur der gewesen sein, „seine Rechtsherrschaft auch über die unmittelbare Christusgnade und das unmittelbar wirkende Wort aufzurichten“, — das kann doch wohl nur heißen: die Vergebung der Sünden und die Mitgliedschaft an der Kirche Christi an die Anerkennung seiner Herrschaft zu knüpfen. Die Rechtsherrschaft des Papstes wäre unbedenklich, wenn sie an die Verletzung ihrer Gesetze nur irdische Rechtsfolgen knüpfte. Gewiß, dann wäre sie zu ertragen;

aber dann wäre sie weltliches Recht, wie das irgendeines anderen Herrschers auch, und eine solche kann und muß sich die Kirche Christi gefallen lassen, solange als der Träger dieser Herrschaft die Macht zur Verhängung solcher Rechtsfolgen hat. Der berühmte Satz Sohms: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch“, bedeutet nur: Mit dem Wesen der Kirche steht im Widerspruch, rechtliche Gewalt zu üben, weil ihr von Gott aufgegeben ist, ausschließlich mit dem Mittel des überzeugenden Wortes zu wirken, — aber er bedeutet nicht, daß es mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch stehe, in einer Welt zu leben, die von weltlichem Recht regiert wird; im Gegenteil, das gerade ist ihr von Gott auferlegt. Was soll man dazu sagen, wenn Holstein den Satz Sohms: „Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich“ damit umzuwerfen sucht (S. 85), daß nach Luther auch das weltliche Recht von Gott stamme. Ja, ist denn die Welt nicht von Gott? Hat Sohm die Souveränität des Staates etwa nicht in Gottes Ordnung begründet?¹ Und eben weil er die weltliche Obrigkeit für ein Stück der Schöpfungsordnung hält, deshalb gilt ihm jedes Unterfangen einer anderen Stelle, weltliches Recht zu setzen, als ein Verstoß gegen Gottes Ordnung. Und was soll man weiter dazu sagen, daß entgegen der oben von Holstein selbst vorgetragenen Erkenntnis, daß die Kirche Luthers „in erster Linie“ ein Überzeitliches usw. sei und nur durch die pneumatische Macht des Wortes regiert sein wolle, nun plötzlich erklärt wird, daß die in konkreter Sozialität auftretende Kirche trotz der Gottzugehörigkeit ihres Wesenskernes zugleich der Weltlichkeit verhaftet und in diesem Sinne selbst ein Stück der Welt und damit des die Welt ordnenden Rechtes bedürftig sei. Was soll man dazu sagen, daß Holstein aus der Tatsache, daß die äußere Christenheit, die die innerliche umschließt wie der Leib die Seele, in sich auch Heuchler und gottlose Glieder habe, folgert, daß diese äußere Christenheit, die er mit der empirischen Kirche gleichsetzt, der Rechtsordnung bedürfe! Ja natürlich, aber des weltlichen obrigkeitlichen Rechtes, das dazu berufen ist, diese äußere Christenheit zu regieren und in ihr dem Bösen zu

¹) K., S. 544.

wehren und dem Guten zu helfen; eines Rechtes, wie Holstein selbst sagt (S. 87), das niemals die unmittelbare Gottes- und Christusbeziehung der Gemeinschaft positiv oder negativ beeinflussen wollen darf; eines Rechtes, das „einen Teil des gesamten Rechtes des weltlichen Schwertes und der Obrigkeit“ bildet und sich von anderem Recht, zum Beispiel dem Familien- oder Sachenrecht, nur dem Objekt nach unterscheidet, nicht aber „im Sinne der Herkunft seiner Satzung“. Nun also, sollte man doch meinen: nicht Kirchenrecht, sondern weltliches Recht bedürfe diese äußere Christenheit, die den Leib der Kirche bildet. Ja, es gibt gar kein anderes Recht als dieses; alles Recht, das in der äußeren Christenheit gilt, ist seinem Wesen nach obrigkeitliches Recht¹, und wenn es vorgibt, anderen Wesens zu sein, so lügt es. Daß in der äußeren Christenheit Rechtsordnung herrscht, darin erkennt die Kirche Christi eine heilige göttliche Ordnung; das ist ihr nicht nur tragbar (S. 88), sondern diesem Recht ist sie dankbar und gern unterworfen; sie betet zu Gott mit der 4. Bitte um die Erhaltung dieser Rechtsordnung, ja sie ist bereit, sogar das Unrecht der weltlichen Obrigkeit zu erdulden, obgleich es Unrecht ist. In diesem Sinne hat Luther sogar die päpstliche und episkopale Gewalt anerkennen wollen: Es ist nicht Sache der Christen und der Kirche, solches Unrecht abzuschaffen, sie darf das getrost der weltlichen Obrigkeit überlassen²; es ist das sozusagen ein Streit zwischen zwei weltlichen Obrigkeiten, und sie mögen selbst zusehen, wer von Gott Recht bekommt, das heißt wem Gott die überlegene Gewalt verleiht.

Die Kirche Christi weiß, was sie der weltlichen Gewalt und gutem Regiment verdankt. Kein Lehrbegabter könnte ja die Lehre öffentlich verkündigen ohne ihre Gestattung, keine Christenversammlung in Ruhe und Frieden gehalten werden ohne ihren Schutz, kein Kirchengut gesammelt werden, ohne daß sie dem Eigennutz und der Rapuse wehrte, ja kein Christ würde

¹) R., S. 5 ff. Die „genossenschaftliche Rechtstheorie“ darf an dieser Erkenntnis nicht irre machen, s. bei Holstein, S. 371: „Jeder andere Rechtskreis kann zur Würde publizistischen Rechtes nur durch einen besonderen Akt des Staates, der ihm durch besondere Ausstattung mit Hoheitsmacht und Zwangsgewalt eine spezifische Vorrangsstellung gewährt, erhoben werden.“

²) K., S. 477 f.

ein ruhiges und stilles Leben in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit führen können, ohne daß sie mit starker Hand den Übeltätern wehrte. Und wenn es christliche weltliche Obrigkeit ist, weltliche Obrigkeit, wie sie in der Christenheit sein soll (denn natürlich kann von der Obrigkeit, der das Wort gesagt ist, mehr verlangt werden, als von Türken und Heiden), dann darf die Kirche Christi von ihr noch höhern Dienst erwarten und erbitten, nämlich den, „allen bösen Rat und Willen zu brechen, der uns den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht kommen lassen will“; dann darf sie gerufen werden, dem Worte, dem Evangelium, den Kräften der unsichtbaren Kirche Raum zu schaffen gegen das Wüten des Antichristen, ihr die Freiheit zu schaffen, sich selbst auf die ihr allein gemäße Art, nämlich durch das Wort zu regieren: den Lehrbegabten die Freiheit, das Wort Gottes zu sagen, wie er es ihnen ins Herz gegeben hat, und der Gemeinde die Freiheit, es zu hören und zu tun nach ihrem Herzen und Gewissen. Das ist dann ein Werk der Liebe, das zwar nicht zu den Pflichten der weltlichen Obrigkeit als solcher gehört, das aber christlicher weltlicher Obrigkeit wohl ansteht, worin sie sich als christlich erweist, den christlichen Sinn der Macht, ihren gottgegebenen Beruf, ihre moralische Verpflichtung gegen — die geistliche Gewalt erfüllt.

Natürlich kann die christliche Kirche auch gern zusehen, wenn die weltliche Obrigkeit, statt selbst zu handeln, die von ihr abhängigen Stadt- und Dorfbeförden mit dieser Aufgabe betraut oder sie ihnen überläßt, ja wenn sie (auch das ist denkbar) gerade mit Rücksicht auf die Besonderheit des Objektes, auf die „Sozialität, die ein eigentümliches, von Staat, Familie und anderen Organismen verschiedenes Leben in sich trägt“ (S. 89), zur Erfüllung dieser Obliegenheiten eine besondere Korporation bildet und ihr diese Vollmacht überträgt. Leider kann die Kirche Christi auch das nicht hindern, daß die weltliche Gewalt eine solche Körperschaft „evangelische Kirche“ nenne, und muß sich auf das Zeugnis beschränken, daß dieser Sprachgebrauch seelenverfürend ist¹, und daß er nichts anderes bezeichnen dürfe, als ein Organ der weltlichen Gewalt zur Auf-

¹) K., S. 470, Anm. 23.

richtung von Ordnungen, wie sie das zwar unsichtbare, aber von vielen Gliedern der äußeren leiblichen Christenheit geglaubte Dasein der Kirche Christi erfordert, eine Stelle zum Dienst an denjenigen Volksgenossen, die das Wort Gottes hören und danach leben wollen.

Der Satz Holsteins „Rechtsordnung ist in der Kirche möglich, insofern sie nicht die Gewissen binden und das Wesen der Kirche als einer freien Heilsordnung des im Wort wirkenden Christusgeistes verändern will“ (S. 88), ist mit der einen, allerdings entscheidenden Änderung richtig: Weltliches Recht für die Kirche ist möglich usw.

Aber in der Kirche ist Rechtsordnung unmöglich. In der Kirche soll nur das Wort herrschen, aber nicht etwa die Willkür. Holstein scheint zu urteilen, wenn die Kirche, das Volk Gottes, ohne Rechtsgewalt sei, so sei sie überhaupt ohne Gewalt, so würde sie zu einer *Civitas platonica* ohne Wirkungsmöglichkeit und Wirklichkeit verflüchtigt. Entweder eine *Civitas platonica* „lebend in abstrakter Spiritualität und Idealität in der Sphäre reiner Geistesbegriffe“ (S. 78. 86), — oder Korporation, rechtsfähige Gemeinschaft. Aber das hat nun Sohm ganz unwiderleglich gezeigt: das Volk Gottes, auch in seinem kleinsten Teil, das Volk Gottes in einer Stadt oder in einem Dorf, ist zwar keine Korporation, denn die Mitgliedschaft ist ja an keinem objektiven Maßstab festzustellen und niemals zahlenmäßig abgrenzbar; es hat aber viel stärkere Gewalt als Kaiser und Kurfürst, nur eben geistliche Gewalt. Durch diese geistliche Gewalt vermag das Volk Gottes, was kein Schwert vermag, die Seelen zu regieren, sie mit Schuldgefühl, Reue, Furcht vor Gott, Liebe und Vertrauen zu Gott, Heilsgewißheit zu erfüllen. Und ihre Werkzeuge dazu sind keine anderen, wie das Wort und die Liebestat, deren Symbol das Sakrament ist, das überzeugende, zu Herzen dringende, den Willen fassende, das Denken erleuchtende Wort und die Tat der selbstverleugnenden, aufopfernden, kreuztragenden Liebe, die das Wort bekräftigt und bestätigt. Das sind die beiden einzigen, aber unvergleichlich starken Werkzeuge, mit denen die unsichtbare Kirche, die Gemeinde der Heiligen, der heilige Geist, der erhöhte Herr (alles Synonyma), in die Menschheit hineinwirkt; die

beiden einzigen Mächte, denen die Seele untertan ist, vor denen sie sich beugen muß, nein, von selbst beugt, ungezwungen und freiwillig. Anders ist niemals auf Erden Glaube, niemals ein Mensch Glied der unsichtbaren Kirche Christi geworden und bei ihr erhalten, wie durch ein Wort, das in die Seele fiel, wie lebendiges Samenkorn aufging und Frucht brachte, oder durch die wortlose Predigt einer beschämenden und fortreißenden Tat, das *verbum visibile*¹.

Aber diese Gewalt, wie sie den Einzelnen gläubig macht, schafft zugleich auch die Ordnung der Gemeinschaft. Etwas davon hat nach Christi Verheißung jeder Gläubige, aber nicht jeder ist in gleichem Maße wort- und lehrbegabt. Nicht jedes christliche Wort hat diese seelenbewegende Macht. Denjenigen, an denen wir andern diese Gewalt aus der Wirkung auf uns besonders stark empfunden haben, Zugang zu vieler Ohren und Herzen, Gelegenheit zu regelmäßigem, ungestörtem Zeugnis zu geben, dies Zeugnis gern zu hören und zu lernen und danach zu tun, aber auch falschem Zeugnis zu widerstehen und, wenn Gott seine Lehrgabe zurückzieht, ihren Träger wieder zu einem Bürger oder Bauern zu machen, — das ist Pflicht der christlichen Liebe, die wieder jeder Gläubige hat, und je weiter sein Arm und sein Einfluß reicht, desto mehr. So bewirkt die geistliche Gewalt ohne jedes Zutun weltlicher Gewalt das Lehramt und die Gemeinde, die regelmäßig wiederholte Versammlung; sie bewirkt auch die Ordnung für die Versammlung, sie bewirkt auch die Sammlung eines gemeinsamen Kastens und Kirchengutes und dessen rechtschaffene Verwaltung, sie bewirkt auch, wo es nötig ist, eine Gliederung in den Funktionen der Lehrbegabten, ein Aufsichts- und Visitationsamt. In jedem Augenblick ihrer Existenz ist die christliche Kirche, auch in ihrer kleinsten Erscheinungsform, der christlichen Ortsgemeinde, eine Neuschöpfung Gottes, der dem einen die Lehrgabe und damit die Gabe der Leitung, und dem andern die Gabe der Liebe und des Gehorsams verleiht. Das ist Luthers Kirchenideal, nach dem Holstein (S. 90) fragt, der „Organi-

¹) Und wir reden nicht nur von vergangenen Dingen. Es ist auch heute nicht anders. Vgl. meinen Aufsatz in der Festschrift für Fr. Clemens Ebrard, Frankfurt a. M. 1920: Die Kirchengewalt.

sationstypus, dem die sichtbare Kirche um ihres innern Seins willen zuzustreben hat“, eine Personenvereinigung, die von Gottes Geist regiert wird, deren ganze Existenz und Leben ausschließlich aus diesem Bronnen fließt, deren Kirchenregiment nur durch das Wort geübt wird, in der kein Mensch, keine weltliche Gewalt herrscht. Das wäre dann eine Erscheinung von Gottes Volk, an ihr würde die dem Verstand unsichtbare Kirche dem Glauben sichtbar, sie allein trüge mit Recht den Namen Kirche. Sohm fragt (K., S. 581): „Ist es denn unmöglich, die Kirche im Sinne der Reformatoren durch das Ordnung erhaltende Wort zu regieren? Das Wort ist in der Welt und vornehmlich in der Kirche vielfach mächtiger, als das Schwert.“

Nichts ist durch die neueren Forschungen von Drews, Holl, Karl Müller, R. Seeberg, so sicher bewiesen wie dies, daß durch alle Äußerungen, Anweisungen, Einzelakte Luthers diese Linie hindurchgeht, daß er dies Ideal unentwegt festgehalten hat, daß er zwar in den Mächten, die er zur Verwirklichung aufgerufen hat, gewechselt hat, aber immer nur um dies Ideal durchzusetzen. Sicher ist auch, daß Luther in der Scheidung der beiden Gewalten oder Regimente die Grundlage für eine gesunde Ordnung der äußeren Christenheit, des christlichen Volkes, erblickt hat. Wo die Kirche sich nicht weltliche Gewalt anmaßt, die Obrigkeit nicht geistliche Gewalt, wo jede der beiden Dynameis ihre Sphäre und ihren Auftrag innehält, da steht es wohl in der Christenheit. Aber es muß noch eins gesagt werden. Diese Scheidung der beiden Regimente will nicht eine Lehre sein von dem, was sein soll, sondern eine Entdeckung, wie es ist. Es ist so, daß allein Wortgewalt und Liebestat den Glauben und damit die Gemeinschaft der Kirche Christi bewirken kann. Es ist so, daß auf Erden die Herrschaft an die Macht, an die Obrigkeit gebunden ist (ganz gleichgültig wie diese Macht konstruiert ist), und daß das ganze Gebiet des Leiblichen, auch der Leib der Kirche, die äußere Christenheit, ihr unterworfen ist. Eben an dieser von Menschen nicht angreifbaren Tatsächlichkeit erweist sich diese Ordnung als Ordnung Gottes; wo die Kirche weltliche Gewalt an sich reißt und wo die Obrigkeit geistliche Gewalt usurpieren möchte (es gelingt ihr zwar nicht), beide Male tritt eine greuliche Verwirrung ein als

Zeichen des Gerichtes. Beide Male leiden die Seelen Schaden. Im ersteren Falle wird die weltliche Gewalt gestört, wenn nicht vernichtet, im zweiten die geistliche Gewalt gehindert. Gott aber hat es so gewollt, daß beide durch den ganzen Leib der Christenheit, durch das ganze Volk ungestört hindurchgehen sollen.

Es ist Luther nicht gelungen, dieses Ideal zu verwirklichen. Es ist bis heute nicht gelungen. Weshalb nicht? Weil dieses Ideal zu seiner Verwirklichung einen Glauben brauchte, wie den Luthers, und weil die Christen diesen Glauben nicht hatten. Es sei ferne, die Epigonen darob zu schelten, wir hätten am wenigsten Recht dazu. Wenn eine Stelle bei Sohm (K., S. 616) wie ein solches Verdammungsurteil klingt, so wollen wir sie lieber auch für diese Entwicklung durch die oben¹ zitierte Stelle aus W., S. 48, ersetzen. Das Ideal scheiterte an der für Menschen, wie die Adamskinder nun einmal sind, unvermeidlichen Notwendigkeit, das Recht zur Ordnung der Gemeinschaft zu Hilfe zu rufen; ohne das frenum peccati gibt es auf Erden keine Gemeinschaft. Luther hatte das Vertrauen, daß die geistliche Gewalt des Wortes allein imstande sein werde, das Leben der Kirche zu ordnen. Er blieb damit allein. Den Nachfahren erschien die geistliche Gewalt, erschien Gott als zu schwach; sie suchten für die Ordnung der Kirche, aber nicht der äußeren Christenheit, sondern wirklich der Kirche, — Stütze und fanden sie in der weltlichen Obrigkeit. Sie übertrugen der weltlichen Obrigkeit Funktionen, die nur der geistlichen Gewalt zustehen, weit über die Funktionen hinaus, die nach Luthers Lehre auch eine christliche weltliche Obrigkeit zu üben hat. Die Wortgewalt war nicht stark genug, die Leute in den sonntäglichen Gottesdienst zu ziehen, nicht stark genug, das Halten des 4. und 6. Gebotes im Familienleben durchzusetzen, nicht stark genug, die Gottesdienstbesucher zu anständigem und gesittetem Betragen im Gotteshaus zu bewegen, nicht stark genug, dem gemeinen Kasten aus der Opferwilligkeit genügend Einlagen zuzuführen, nicht stark genug, schwärmerische und täuferische Irrlehre zu widerlegen und Ketzerei mit Gründen zu beseitigen; also rief man die Polizei, den Büttel, den Amtmann, das Kriminalgericht. Weil es das Wort nicht schaffte, sollte der Landesherr den Leuten

1) Siehe oben S. 315.

Glauben und Gehorsam gegen Gottes Gebot einbläuen. Der Landesherr setzte sich nicht etwa selbst an die Stelle der geistlichen Gewalt — es soll Philipp von Hessen unvergessen sein, wie sehr er sich dagegen gesträubt hat¹; er wurde von den schwachmütigen Trägern einer allzu geringen Lehrgabe an ihre Stelle gesetzt. In der Kirche herrschte nun neben der geistlichen Gewalt — denn ganz unterdrücken läßt sich die Gewalt Gottes nicht — die weltliche Gewalt, in der Meinung, das Wort Gottes bedürfe einer Sicherstellung und einer Gewährleistung.

Der Landesherr ist nicht mehr. Man behauptet, das Landesherrliche Kirchenregiment sei aus der Kirche verschwunden. Wirklich? Ganz ebenso wie Melancthon und alle seine Nachläufer behauptet Holstein, eine solche Rechtsgewalt in der Kirche „zur Sicherstellung und Gewährleistung des Wortes sei wesensnotwendig“ (S. 97); da der Landesherr nun nicht mehr verfügbar ist, tritt an seine Stelle die selbständige genossenschaftliche Organisation. Der Träger hat gewechselt, das Kirchenregiment, die Regierung geistlicher Dinge mit rechtlichen Mitteln, ist geblieben. Die Korporation hat es vom Staate erreicht, daß er ihr das gleiche Recht übertrug, was das Landesherrliche Kirchenregiment für sich beansprucht hatte, und sie als legitime Erbin dieses Rechtes anerkannte, nämlich das Recht, für die Korporationsmitglieder Kirchenordnungen nach Art weltlicher Gesetze zu erlassen; ja sie hat erreicht, daß der Staat eingewilligt hat, sie hierbei gänzlich unbehelligt zu lassen, man kann auch sagen, ihrer Macht die Korporationsgenossen unweigerlich auszuliefern, — bis auf das Ventil des Austrittes. Man nennt das heute die Befreiung der Kirche vom Staate. Man feiert diese durch die Revolution herbeigeführte Veränderung als Anbruch eines „Jahrhunderts der Kirche“². Der unter uns aufsteigenden und klug propagierten religiösen Verehrung der kirchlichen Korporation hat Holstein in seinem Buche einen Schleier des Rechtes weben wollen.

Wie will Holstein die Wesensnotwendigkeit einer solchen Rechtsordnung für die Kirche gegenüber dem reformatorischen Kirchen-

¹) Walter Sohm: Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte 1526—1555, Marburg 1915.

²) Otto Dibelius, 1926.

gedanken beweisen? Die evangelische Kirche soll eine Kirche des Wortes sein. Was heißt das? Eine Personenvereinigung ist nur dann Kirche, wenn in ihr die (öffentliche) Verkündigung des Wortes stets (soll wohl heißen sonntäglich) gewährleistet und sichergestellt ist. Dann nämlich ist sie Kirche, weil das Wort nie ohne Wirkung sein kann und ein Haufe immer nach seinen besten Mitgliedern beurteilt werden soll. Dadurch wird die Schaffung einer „Ordnung und Institution eines Amtes der Verkündigung“ erfordert. Der Schluß ist also der: Weil in der Tat Glaube und Kirche nicht sein können ohne Wortverkündigung, ohne Lehrbegabten, also ist auch eine Institution nötig, die den Verkündiger ernennt und seine Verkündigung kontrolliert. Der Gedanke, daß dies Lebensbedürfnis der Kirche auf andere Weise, nämlich durch die Berufung Gottes und die von Gott in den Herzen bewirkte Anerkennung des Berufenen befriedigt werden könnte, kommt Holstein gar nicht. Aber noch mehr. - Das Wort, durch dessen Verkündigung eine Menschengemeinschaft zur Kirche wird, ist „nicht irgendeine irgendwie individualistisch gefaßte „Inspiration“, sondern dies Wort muß einen ganz bestimmten Inhalt haben, Wort vom Gekreuzigten und Auferstandenen sein und mit dem in der Bibel geschriebenen Wort übereinstimmen (S. 74. 82). Nur wo dies Wort verkündigt wird, da ist das Dasein der Kirche unter den Hörern des Wortes bezeugt und zwar, wie ausdrücklich durch den Gegensatz markiert wird, nicht nur dem Glauben, sondern auch den Sinnen, dem unbeteiligten Dritten, dem Zuschauer erkennbar (S. 78). Das heißt: An dem inhaltlich korrekten Wort, an der Übereinstimmung der Wortverkündigung mit einer Wortverkündigung der Vergangenheit hängt die Kirche. Jene Ordnung und Institution ist wesens- oder heilsnotwendig, nicht nur um sicherzustellen und zu gewährleisten, daß gepredigt wird, sondern daß die reine Lehre gepredigt wird, die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen, wie Holstein bezeichnend sagt, das heißt von etwas, das in der Vergangenheit geschehen ist oder geschehen sein soll, statt des Evangeliums von der Rechtfertigung aus Gnaden allein, von dem, was Gott täglich unter uns tut und wirkt.

Allein, zu diesem Beweisgang Holsteins ist nur zu sagen, daß

er von Sohm längst widerlegt ist¹, und zwar durch den Hinweis auf die Unsichtbarkeit der Kirche. Ich erinnere an das, was schon oben gesagt worden ist, daß auch das Wort Gottes und das Sakrament niemals dem zuschauenden Dritten offenbar, sondern immer nur von dem Glauben erkannt wird. Es ist also für Menschen ein unmögliches, ja lächerliches Unterfangen, Gottes Wort sicherzustellen oder zu gewährleisten. Kann man einen Menschen zum Apostel, Propheten, Sänger, zum Boten und Zeugen Gottes ernennen? Unmöglich! Läßt sich einem Menschen, dem Gott die Gabe verliehen hat, anderer Herzen zu ergreifen und zu bewegen, diese Gabe von Menschenhand nehmen durch Einspruch eines Konzils oder einer Synode, durch den Bann des Papstes oder durch Disziplinarurteil eines Gerichtshofes? Unmöglich! Ist der Besitz oder Nichtbesitz dieser Gabe überhaupt irgendwie äußerlich kenntlich und nachweisbar? Nein, sie ist unsichtbar. Sie erwächst aus geheimnisvollen Tiefen des persönlichen Lebens, ist Charisma oder Gnadengabe. Der Gläubige fügt hinzu: es ist auch nicht nötig, das Wort Gottes sicherzustellen, so wenig wie es Pfeiler unter das Himmelsgewölbe braucht. Luther hat in der Zelle zu Wittenberg gerade das erfahren, daß Gott Mittel und Wege hat, zu den Menschen zu sprechen, auch da, wo Institutionen ihn daran hindern möchten.

Auf die Glaubenserfahrung, daß der Glaube aus dem Worte Gottes empfangen ist, läßt sich die Wesensnotwendigkeit einer Institution oder Organisation zur Sicherstellung und Gewährleistung des Wortes nicht gründen. Und da die Kirche aus dem Wort Gottes allein erzeugt wird, so ist für die Kirche Christi eine solche gewährleistende Institution nicht wesensnotwendig; nein, sie ist unmöglich.

Es wäre doppelt verhängnisvoll, wenn in der evangelischen Christenheit diese von Sohm aus Luthers Schriften gewonnene Erkenntnis jemals wieder verloren ginge, daß die Kirche Christi den Sinnen und dem Verstand und damit dem Rechte dauernd unfassbar, nur dem Glauben sichtbar wird, daß ein verfaßter Kirchen-

¹ K., S. 472 und 467, Anm. 18. Dieser Versuch eines Beweises ist alt, u. a. schon von Albrecht Ritschl (Ztschr. f. Kirchenrecht, Bd. 8, 1869, S. 220 ff.) unternommen.

körper niemals die Kirche darstellt, sondern immer nur ein Organ weltlicher Gewalt, und daß er deshalb nach göttlicher Ordnung auch an die Schranken der weltlichen Gewalt gebunden ist. Das Recht, das diese Kirchenkörper aufrichten und ausüben, ist nur solange für die Gläubigen erträglich, als es die Freiheit der Wortverkündigung und der Wortannahme und Befolgung nicht behindert und nicht versucht, mit Mitteln der menschlichen Gewalt zu machen, was nur die Kräfte der unsichtbaren Kirche schaffen und bewirken können.

Holstein schreibt (S. 90): „Die Frage (nach dem Kirchenideal Luthers) geht über den Rang einer nur theoretischen Frage hinaus, es hängt ein unmittelbares Lebensinteresse an ihr.“ Das ist richtig, der Kirchengedanke der Reformation ist für uns keine belanglose Antiquität, sondern eine Norm. Wenn sich Führer und Mitglieder einer landeskirchlichen Korporation von Sohm belehren lassen, was Luthers Kirchengedanke gewesen ist, wenn sie wissen, was die Landeskirche ist, nämlich eine Trägerin weltlicher, von der Obrigkeit abgeleiteter Gewalt, und was sie nicht ist, nämlich Inhaberin von geistlicher Gewalt — denn die wohnt nur Personen, nicht Institutionen ein, — dann werden sie sich jedenfalls auf das ängstlichste als vor einer Sünde, vor einer Überschreitung der Grenzen hüten, die der weltlichen Gewalt nicht von Menschen, sondern von Gott gesetzt sind. Sie werden überhaupt Rechtsordnungen nur äußerst sparsam anwenden, werden sich vor jedem gesetzgeberischen oder richterlichen Akte die Gewissensfrage stellen, ob die Ordnung der fraglichen Sache nicht der Wortgewalt, der Seelsorge überlassen werden sollte, ob denn wirklich eine ganz zwingende Notwendigkeit zu rechtlichem Ordnen und Eingreifen gegeben ist. Sie werden dies Stück rechtlicher Gewalt mit Furcht und Zittern verwalten, mit tiefer Trauer darüber, daß nun doch manchmal bei dem Mangel an Glaube und Liebe sich kein anderer Ausweg bietet als das Recht, um wenigstens Nachlebenden die Möglichkeit einer wahrhaft christlichen Kirche offen zu halten, mit dem heißen Wunsch und Streben, die Rechtsordnung so weit wie irgend möglich zurücktreten zu lassen, ja wenn es sein könnte, verschwinden zu machen. Diese Gesinnung wird Holsteins Buch bei denen, die ihm folgen, nicht erwecken,

sondern die einer harmlosen Begeisterung für die Landeskirche, eines ganz beruhigten Gewissens bei dem Gebrauch von Rechtsordnungen, die trügerische Überzeugung, dabei aus einer Vollmacht des Herrn der Kirche zu handeln.

III

Noch mehrfach kehrt Holstein auch in den systematischen Teilen seines Buches zu Sohm zurück (S. 157, Schleiermacher als Kronzeuge gegen Sohm; S. 221, Widerlegung der Prinzipien Sohms; S. 228. 290, Sohms Widerspruch gegen das Lehrverfahren). Der Gedanke an ihn kommt Holstein immer wieder in die Quere; es wird ihm wirklich schwer, gegen den Stachel zu lücken. Da aber systematische Untersuchungen nicht zum Aufgabenkreis dieser Zeitschrift gehören, so darf ich nur ein paar Gegengründe andeuten. Ich beschränke mich auf zwei Stellen, S. 221 ff., die prinzipielle Auseinandersetzung über Recht und Kirche, und Seite 290, die Verteidigung des preußischen Lehrbeanstandungsverfahrens gegen Sohm (und mich).

Holstein imputiert Sohm, daß er das Recht mit seiner Charakteristik als „weltlich“ in eine dualistische Antithese zu Gott stelle, also offenbar als teuflisch beurteile. Holstein nimmt Sohm, den vielleicht kongenialsten Lutheraner neuerer Zeit, als einen Nachfahren der Täufer, und er zeigt nun an einer Menge kritiklos zusammengetragener Bibelworte, daß nach der Bibel das Recht von Gott gewollt sei. Er stößt offene Türen ein. Aber er verrät zugleich, daß er doch keine klare Einsicht in die letzten Zusammenhänge hat. Die Setzung des Rechtes gehört nicht zur ursprünglichen Schöpferordnung, zum absoluten Naturrecht, sondern ist nach der Bibel Folge des Sündenfalls, relatives Naturrecht; es ist ein ernstes Zeichen dafür, daß die Menschheit gefallen ist, Gott aber diese Menschheit nicht aufgeben, sondern erhalten will, um in Treue gegen sich selbst das Werk hinauszuführen, das er sich vorgenommen hat, das Reich Gottes, die Herrschaft Gottes, die Kirche Christi aufzurichten. Das Recht ist zwischenein gekommen, es ist aber zum Verschwinden bestimmt. Es kann nur Trauer erwecken, in dem Buch eines protestantischen Forschers Sätze zu lesen, wie den folgenden: „Recht sucht aus jener Welt diese

Welt zu gestalten und leitet darum in seiner Erkenntnis aus dieser Welt wieder in jene zurück. . . . Durch Recht und Gerechtigkeit kommt Gottes Allmacht souverän auch in der sündigen Welt zur Geltung“ (S. 223). Nein, nicht durch Recht, sondern durch das Wort von der Gnade gestaltet Gott die Welt, und nicht in der Vergeltung, sondern in der Vergebung kommt Gottes Allmacht in der sündigen Welt zur Geltung. Hat Holstein denn nie in Luthers Psalmenvorlesung und Römerbriefvorlesung gelesen, daß Gottes iustitia nichts anderes sei als seine misericordia?

Ebenso ist Holsteins Begründung, daß die Kirche der Rechtsordnung nicht entbehren könne, weil unter ihren Gliedern auch Sünder seien, belanglos. Daraus folgt nichts anderes wie dies, daß auch die Christen, solange sie im Leibe leben, mit ihrem leiblichen Leben dem weltlichen Recht unterworfen sind, und das hat doch Sohm ganz gewiß nicht bestritten. Aber niemals folgt daraus, daß die Kirche zu ihrer Selbstverwirklichung andere Mittel gebrauchen dürfe, als einzig und allein das Mittel des glaubensschaffenden Wortes. —

Wie die ganze neue Verfassung der altpreußischen Kirche der evangelischen Union, so hält Holstein auch ihre Ordnung des Lehrverfahrens für eine wenigstens annähernde Verwirklichung des evangelischen Kirchenideals. Ich möchte betonen, daß auch ich die altpreußische Kirchenverfassung unter allen modernen Kirchenverfassungen für die durchdachteste und besonnenste halte. Wenn um der Glaubenslosigkeit und Herzenshärte der Christen willen nun einmal Kirchenrecht sein muß, so darf diese Kirchenverfassung gelobt werden, daß sie dieser Notlage wohl am besten entspricht¹. Deshalb aber bleibe ich doch mit Sohm dabei, daß gerade in der Ordnung des Lehrverfahrens der peinliche Widerspruch zwischen dem geistlichen Wesen der Kirche und dem Kirchenrecht besonders erschütternd ans Licht tritt. Denn die

1) Sehr bedenklich ist die Vereinigung weltlicher und geistlicher Gewalt in dem Amte des Generalsuperintendenten, der zugleich Seelsorger und Präsident des Konsistoriums ist. Man lese die Rechtfertigung bei Holstein, S. 328. Er muß dazu zwei verschiedene Persönlichkeiten in der einen Person unterscheiden, eine jedes Zusammenhanges mit der Wirklichkeit bare Konstruktion, und er merkt nicht, daß er damit die katholische Hierarchie rechtfertigt. Diese Vermischung der beiden Gewalten gibt auch dem Streit über den Bischofstitel seine Schärfe. Denn für den Träger reiner Wortgewalt wäre er unbedenklich.

Voraussetzung ist dabei, daß sich objektiv feststellen lasse, was das Evangelium ist, daß sich reine Lehre an äußeren Merkmalen, an der Übereinstimmung mit einer Wortverkündigung der Vergangenheit erkennen lasse. Die Voraussetzung ist ferner die, daß eine menschliche Stelle die Vollmacht habe, für eine andere christliche Versammlung bindend festzustellen, was diese für Wort Gottes halten dürfe und was nicht, und die empfindlichsten Rechtsfolgen und physischen Nachteile an die Nichtbefolgung dieser Regel zu knüpfen. Diese Voraussetzungen sind unevangelisch. Ketzerei kann nur durch das Wort Gottes, Irrlehre durch heilsame Lehre überwunden werden. Wenn sich das Verfahren darauf beschränkte, ein Gremium von würdigen und erfahrenen Personen zum Zwecke des Zeugnisses über eine angefochtene Lehre zu berufen, dann aber der inneren Überzeugungskraft dieses Zeugnis überließe, welche Folgen die betreffende Gemeinde und der betreffende Pfarrer daraus zögen, oder wenn sich das Verfahren darauf beschränkte, bei entstandenem Zwist zwischen Pfarrer und Gemeinde ohne Entscheidung darüber, wer recht hat, nur um des Friedens willen, einem Pfarrer den Wechsel seines Wirkungskreises aufzuerlegen, so wäre es erträglich. Was bleibt denn eigentlich nach Holstein dem Lehrbegabten und denen, die ihn als solchen anerkennen, noch für Freiheit? Nur die Freiheit in seiner Seelsorge und in seiner Verkündigung, aber auch diese durch den Geßlerhut des Lehrverfahrens beständig bedroht. Holstein hält sogar den Anspruch der kirchlichen Korporation auf Jus liturgicum, den vordem der Landesherr erhob, für ganz unanstößig (S. 273).

Die Überzeugung des Lehrbegabten, daß eine Veränderung der Liturgie, z. B. der Ersatz des Apostolikums durch ein anderes biblisches Bekenntnis, um des Heils der ihm anvertrauten Seelen willen, notwendig sei, daß er das tun müsse, wolle er nicht seiner Verpflichtung gegen Gott untreu werden, gilt selbst dann nicht, wenn seine Gemeinde von seinen Gründen innerlichst überzeugt ist, daß dies wirklich Gottes Wille sei. Die Überzeugung des Lehrbegabten, daß es um das Heil der Seelen willen geboten sei, der Gemeinde deutlich zu sagen, daß es für ihre Stellung zu Gott ganz gleichgültig sei, ob sie die Erzählungen von der

jungfräulichen Geburt, vom Wunder zu Kana, von Lazarus' Auferweckung, von der leiblichen Auferstehung Jesu für Sage oder Geschichte halte, ob ihr die Lehre von der Trinität und den zwei Naturen Christi gefalle oder nicht gefalle, gilt auch dann nicht, wenn die Gemeinde innerlichst überzeugt ist, daß der Lehrbegabte dabei die hellsten Gründe der Schrift und der Vernunft für sich hat. Die Rechtskirche verbietet, eine solche Überzeugung zu haben! Die Rechtskirche straft den, der von seiner Überzeugung nicht lassen will! Wo bleiben da die hohen Worte, daß „überall dort, wo die Wesenskirche und mit ihr das Wort in dem ihm eignen pneumatischen Leben innerhalb der Rechtskirche in Wirksamkeit treten, die Bindungen menschlich gesetzten Rechtes zurücktreten, damit das in Worte verfaßte pneumatische Leben sich in seiner vollen Eigenart entfaltet“ (S. 260)? In der Wirklichkeit ist es doch so, daß die Korporationsgenossen sich anmaßen, Überzeugungen für falsch und für wahr zu erklären, Überzeugungen mit physischen Nachteilen zu bedrohen, statt gläubig und demütig dem Geiste Gottes zu vertrauen. Aber es wird doch dabei bleiben, daß die Kirche Christi zu der Korporation der Landeskirche und ihrer Rechtsordnung immer nur ein leidentliches Verhältnis haben kann. Sie muß sie ertragen zur Züchtigung ihrer Glaubensschwäche, aber nicht anders wie so, daß sie auch dieses Leiden einschließt in die Bitte: Erlöse uns von dem Übel.

Eine donatistische Fälschung

Von **H. Achelis**, Leipzig

Unter den Fragmenten des Hilarius findet sich ein Rundschreiben des Konzils von Sardica 343/44. Die eusebianische Partei der Synode hat diese Enzyklika an sämtliche Bischöfe, Presbyter und Diakonen der katholischen Kirche gerichtet¹. Der letzte Herausgeber, Feder, gibt die Adresse dieses Schreibens so wieder²:

Gregorio Alexandriae episcopo, Nicomediae episcopo, Carthaginis episcopo, Campaniae episcopo, Neapolis Campaniae episcopo, † Ariminensi clero, Campaniae episcopo, Salonae Dalmatiae episcopo, Amfioni, Donato, Desiderio, Fortunato, Euthicio, Maximo, Sinferonti et omnibus per orbem consacerdotibus nostris etc.

Das angekreuzte Ariminensi clero ist eine Konjekture A. Engelbrechts. Die einzige Handschrift liest Ariminiaceno.

Das ist eine sehr eigenartige Adresse. Auf Gregor von Alexandria, den Gegenbischof des Athanasius, folgen vier Bischofstitel ohne die Namen der Bischöfe, dann das unverständliche Ariminiaceno, dann wieder zwei bischöfliche Titel, und schließlich sieben Eigennamen: wenn es Namen von Bischöfen sind, sind ihre Bischofsitze weggelassen. So wie er dasteht, kann der Text ursprünglich nicht gelautet haben.

Nun hat diese selbe Adresse schon im donatistischen Streit eine Rolle gespielt, und schon damals ist über ihren Text gestritten worden. Die Donatisten bewiesen mit diesem Brief, daß die Synode von Sardica ihren Bischof Donatus von Karthago anerkannt hätte. Dadurch wurde Augustin veranlaßt, sich den Brief genauer anzusehen. Er bemerkt³, daß der Brief in der Fassung

¹) Über die historischen Verhältnisse vgl. Hefele, Konziliengeschichte I. 2. Aufl., S. 614 ff., und Loofs, Theol. Stud. u. Krit. 82, 1909, S. 279 ff.

²) In der Wiener Kirchenväterausgabe, Bd. 65, 1916, S. 48.

³) Augustin, Contra Cresconium IV, c. 44 (Migne, SL 43, S. 576): *Nec additis civitatum nominibus legi solet, quia nec ipse mos est ecclesiasticus, quando episcopi episcopis scribunt epistolam. Unde nescio, quis iste Donatus; miror, si non*

der Donatisten Anstöße biete: in den meisten Exemplaren des Briefes wären die Bischofsitze nicht genannt; es wäre auch nicht Sitte, wenn Bischöfe an Bischöfe schrieben, in der Adresse deren bischöflichen Sitze namhaft zu machen; er stellt sogar die Vermutung auf, die Donatisten hätten die Adresse gefälscht, um ein Beweisstück für ihren Donatus von Karthago zu haben.

Sehen wir uns daraufhin die Adresse etwas näher an.

Zunächst hat Augustin mit seiner Bemerkung über den bischöflichen Briefstil unzweifelhaft Recht. Wenn Bischöfe mit Bischöfen korrespondierten, nannten sie in der Adresse deren Diözesen nicht.

Augustin adressiert seinen 43. Brief: *Dominis dilectissimis et merito praedicandis fratribus Glorio, Eleusio, Felicibus, Grammatico et ceteris, quibus hoc gratum est, Augustinus*¹; seinen 44. Brief vom Jahre 397/98: *Dominis dilectissimis et praedicabilibus fratribus Eleusio, Glorio et Felicibus Augustinus*²; seinen 77. im Jahre 404: *Dominis dilectissimis meritoque honorandis fratribus Felici et Hilarino Augustinus in Domino salutem*³.

Sein Lehrer Ambrosius schreibt ep. I, 15 im Jahre 383 etwa: *Ambrosius Anatolio, Numerio, Severo, Philippo, Macedonio, Ammiano, Theodosio, Eutropio, Claro, Eusebio et Timotheo, Domini sacerdotibus, et omni clero et plebi Thessalonicensium dilectis*, s. ⁴; oder I, 59, wohl im Jahre 394: *Ambrosius Severo episcopo*⁵.

In demselben Hilariusbande, in dem das Rundschreiben von Sardica erhalten ist, steht ein Brief des Bischofs Germinius von Sirmium, der im Jahre 366 an acht arianische Bischöfe folgendermaßen schreibt: *Dominis fratribus religiosissimis Rufiano, Palladio, Severino, Nichae, Heliodoro, Romulo, Muciano et Stercorio Germinius in Domino* s. ⁶; und die an die Synode von Seleucia 359 abgesandten Bischöfe schreiben ebendort an die Gesandten von Ariminum: *Dilectissimis fratribus Ursatio, Valenti, Magdonio, Me-*

in vestris litteris Carthaginensis factus est; und schon vorher in derselben Schrift III, c. 34 (a. a. O., S. 516): *Quamquam nos sine civitatum nominibus episcopos, ad quos hae litterae datae sunt, habeamus. Aut ergo aliquis Donatus fuit non in Africa episcopus, cui nomini Carthago a vestris est addita; aut, ut dixi, Africanam haeresim orientalis haeresis sibi tentavit adjungere.*

¹ Wiener Ausgabe, Bd. 34, 2, S. 85. ² A. a. O., S. 109.

³ A. a. O., S. 329. ⁴ Migne, SL. 16, S. 955 ff. ⁵ A. a. O., 16, S. 1182.

⁶ Wiener Ausgabe, Bd. 65, S. 160.

gasio, Germinio, Gaio, Justino, Optato, Marciali et ceteris Ariminensis synodi legatis Silvanus etc. (17 Namen) in Domino s.¹.

Im dritten Jahrhundert herrscht schon derselbe Stil. Cyprian schreibt im Jahre 253 an sechs afrikanische Bischöfe, die in Capsa zu einer Ordination zusammengekommen waren: Cyprianus Fortunato, Ahymno, Optato, Privatiano, Donatulo et Felici fratribus s.²; der 62. Brief aus demselben Jahre ist an acht gefangene Bischöfe gerichtet und überschrieben: Cyprianus Januario, Maximo, Proculo, Victori, Modiano, Nemesiano, Nampulo et Honorato fratribus s.³. Eine besonders gute Parallele für das Rundschreiben von Sardica ist Cyprians berühmter 70. Brief, wo ein Konzil in Karthago, d. h. einunddreißig namhaft gemachte Bischöfe an achtzehn andere afrikanische Bischöfe, die sich an sie gewandt hatten, folgendermaßen adressieren: Cyprianus, Liberalis, Caldonius etc. Januario, Saturnino, Maximo etc. etc. fratribus s.⁴. Als letzter sei Cyprians Brief 76, a. 257 oder 258, angeführt, den er an die Bergwerksgefangenen richtet: Cyprianus Nemesiano, Felici, Lucio, alteri Felici, Litteo, Poliano, Victori, Jaderi, Dativo caepiscopis, item compresbyteris et diaconibus et ceteris fratribus in metallo constitutis, martyribus (Dei patris omnipotentis et) Jesu Christi Domini nostri et Dei conservatoris nostri aeternam s.⁵.

Die Päpste bedienen sich derselben Formen. Innozenz I. schreibt am 27. Januar 417 an fünf Bischöfe: Dilectissimis fratribus Aurelio, Alypio, Augustino, Euodio et Possidio Innocentius⁶; Leo I. am 18. August 460 an zehn Ägypter: Leo episcopus Theophilo, Johanni, Athanasio, Abrahæ, Daniheli, Johæ, Paphnutio, Musæo, Panuluio et Petro episcopis Aegyptiis⁷; Papst Hilarus am 25. Februar 464 an eine gallische Synode: Dilectissimis fratribus Victuro, Ingenuo, Ydatio, Eustasio, Fontejo, Viventio, Euladio, Verano, Fausto, Auxanio, Proculo, Ausonio, Paulo, Memoriali, Coelestio, Projecto, Eutropio, Avitiano, Urso et Leontio Hilarus⁸; derselbe an denselben Kreis noch einmal: Dilectissimis fratribus Leontio, Verano et Victuro episcopis Hilarus papa⁹; Papst Simplicius

1) A. a. O., S. 174.

2) ep. 56; ed. Hartel II, S. 648 ff.

3) Hartel II, S. 698 ff.

4) Hartel II, S. 766 ff.

5) Hartel II, S. 827 ff.

6) Collectio Avellana, ed. Günther I, S. 92.

7) A. a. O. I, S. 123.

8) Epistolæ Romanorum pontificum, ed. Thiel I, 1868, S. 148.

9) A. a. O. I, S. 152.

schreibt am 19. November 475: *Simplicius episcopus Florentio, Equitio et Severo episcopis*¹; Gelasius I. im Jahr 494/95: *Gelasius Martyrio et Justo episcopis*²; oder: Gelasius *Herculentio, Stephano et Justo episcopis*³; Papst Hormisda im Jahre 519: *Hormisda Thomae et Nicostrato episcopis*⁴; und am 2. September 519: *Hormisda Heliae, Thomae et Nicostrato episcopis*⁵; Papst Agapet I. am 9. September 535 an die afrikanischen Bischöfe: *Agapitus episcopus Reparato, Florentiniano, Datiano et ceteris episcopis per Africam constitutis*⁶.

Ich habe diese Beispiele beliebig herausgegriffen, um zu beweisen, daß im vierten Jahrhundert für die bischöfliche Korrespondenz feste Formen existierten. Wenn Bischöfe an Bischöfe schreiben, pflegen sie in der Adresse nur deren Eigennamen zu nennen: sie fügen den Bischofstitel (*episcopus* oder *sacerdos*) oder den Brudernamen hinzu; ein Papst faßt seine Adressaten wohl als Afrikaner oder Ägypter zusammen. Aber niemals geben sie den Namen der Diözese an; und ganz unerhört ist es, den Bischofsitz des Adressaten ohne seinen Namen namhaft zu machen. Ich habe in den angegebenen Jahrhunderten keine Ausnahme von dieser Regel gefunden.

Kehren wir nun zu unserm Ausgangspunkt, dem Rundschreiben von Sardica, zurück.

Gregorio Alexandriae episcopo, Nicomediae episcopo, Carthagini episcopo, Campaniae episcopo, Neapolis Campaniae episcopo, Ariminiaceno, Campaniae episcopo, Salonae Dalmatiae episcopo, Amfioni, Donato, Desiderio, Fortunato, Euthicio, Maximo, Sinferonti et omnibus per orbem consacerdotibus nostris etc. — so liest die einzige Handschrift.

Ursprünglich hat die Adresse gelautet:

Gregorio, Amfioni, Donato, Desiderio, Fortunato, Euthicio, Maximo, Sinferonti et omnibus per orbem consacerdotibus nostris etc.

So hat Augustin gelesen, und er bezeichnet diesen Text als den gebräuchlichen⁷.

1) A. a. O. I, S. 175.

2) A. a. O. I, S. 386.

3) A. a. O. I, S. 388.

4) Günther II, S. 669.

5) Günther I, S. 330.

6) Günther II, S. 628.

7) Siehe oben S. 344, Anm. 3.

Was in der Handschrift zwischen Gregorio und Amfioni steht, ist eine Randglosse, eine donatistische Glosse, mit der bewiesen werden sollte, daß die Synode von Sardica den Bischof Donatus von Karthago als rechtmäßig anerkannt habe.

Alexandriae episcopo
 Nicomediae episcopo
 Carthaginis episcopo
 Campaniae episcopo
 Neapolis Campaniae episcopo
 Ariminiaceno (?)
 Campaniae episcopo
 Salonae Dalmatiae episcopo —

so hatte der donatistische Glossator an den Rand der Handschrift geschrieben. Natürlich sollten die acht Bischofstitel mit den acht Eigennamen der Adresse der Reihe nach verbunden werden, so daß Donato mit Carthaginis episcopo zusammentraf. So war das auch in dem donatistischen Exemplar des Briefes geschehen, das dem Augustin entgegengehalten wurde.

Die Hilariushandschrift zeigt einen anderen Befund. Der erste Abschreiber, der die Glosse am Rande seiner Vorlage vorfand, hat sie mißverstanden, und sie in ihrem ganzen Umfang hinter Gregorio in den Text eingeschoben. So ist die unmögliche Adresse der Pariser Handschrift entstanden.

Einige weitere Schlüsse ergeben sich von selbst. Zunächst das entstellte Ariminiaceno. Nach der Absicht des Glossators muß in diesem Wort ein Bischofstitel stecken, wie in allen anderen Teilen der Glosse, vorher und nachher. Die Korrektur Arimini episcopo liegt so nahe, daß ich sie nicht unterdrücken möchte. Danach ist die Konjekture A. Engelbrechts, die Feder in seinen Text aufnahm, Ariminensi clero, falsch. Der erste Teil des Wortes enthielt den Namen einer Stadt oder einer Landschaft im Genitiv; der zweite hieß episcopo, und nur dies scheint entstellt zu sein.

Im übrigen ist die Glosse gut erhalten. Man stützt zunächst davor, daß in zwei Fällen — an vierter und an siebenter Stelle — anstatt der Bischofsstadt nur die Landschaft: Campaniae genannt ist, und man könnte vermuten, daß hier die Namen der Städte in der Überlieferung ausgefallen sind. Wie es an fünfter Stelle heißt: Neapolis Campaniae episcopo, so könnte es etwa an vierter

Stelle: Capuae Campaniae episcopo, und an siebenter etwa Nolae Campaniae episcopo ursprünglich geheißen haben. Niemand wird die Möglichkeit bestreiten. Es braucht aber nicht der Fall gewesen zu sein. Es ist sehr wohl denkbar, daß der afrikanische Glossator die beiden Kleinstädte Kampaniens nicht mehr ermitteln konnte, in denen Desiderius und Maximus¹ vor 60 Jahren Bischöfe gewesen waren, und sich darum mit der Nennung der Landschaft begnügte.

Nach der Absicht des Glossators gehören seine acht Bischofstitel zu den acht Eigennamen, und zwar in derselben Reihenfolge. Es ist also zu verbinden:

1. Gregorio Alexandriae episcopo
2. Amfioni Nicomediae episcopo
3. Donato Carthaginis episcopo
4. Desiderio Campaniae episcopo
5. Fortunato Neapolis Campaniae episcopo
6. Euthicio Arimini episcopo
7. Maximo Campaniae episcopo
8. Sinferonti Salonae Dalmatiae episcopo,

und nicht:

6. Euthicio Campaniae episcopo
7. Maximo Salonae Dalmatiae episcopo
8. Sinferonti,

wie Feder² will, weil er das Ariminiaceno der Handschrift falsch versteht. Schon der eine Umstand, daß der letzte Eigenname Sinferonti ohne Bischofsitz bleibt, würde die Unmöglichkeit dieser Verbindung dartun, wenn es noch weiterer Beweise bedürfte.

Allerdings gibt es einen Einwand, der gegen meine Aufstellung erhoben werden könnte. Feder nennt den, von ihm an siebenter Stelle aufgeführten Maximus von Salona als eine bekannte Persönlichkeit³. Er beruft sich dabei auf D. Farlati, *Illyricum sacrum*, Bd. II (1753), S. 7—17. Wenn man aber Farlati aufschlägt, sieht man leicht, daß er lediglich auf Grund unserer Adresse zu seinen

¹) Denn Maximo, nicht Euthicio ist an 7. Stelle mit Campaniae episcopo zu verbinden; s. unten.

²) In der Ausgabe a. a. O. und in den Sitz.-Ber. der Wiener Akademie phil.-hist. Klasse, Bd. 166, 1910, S. 113 f. 118 f. 121.

³) A. a. O., Bd. 166, S. 113 und 118 f.

Aufstellungen gelangt ist. Er benutzt als Text die erste Ausgabe Le Fèvre's¹, der die Adresse so wiedergibt:

Gregorio Alexandriae episcopo, Amphioni Nicomediae episcopo, Donato Carthaginis episcopo, Desiderio Campaniae episcopo, Fortunato Neapolis Campaniae episcopo, Eutychio Ariminiadeno Campaniae episcopo, Maximo Salonarum Dalmatiae episcopo, Sympheronti et omnibus etc.

Als Handschrift lag ihm vor eine jetzt verschollene Kopie der Pariser Handschrift Feders. Diese Handschrift bot denselben Wortlaut wie die Pariser, nur daß sie statt Ariminiaceno vielmehr Ariminiadeno schrieb. Aber der Herausgeber Le Fèvre (Nicolaus Faber) hatte den Zusammenhang zwischen den leeren Bischofstiteln und den Eigennamen erkannt, und in seiner Ausgabe die Verbindung zwischen beiden hergestellt. Er war dabei ganz richtig verfahren, nur hat er das verdorbene Wort Ariminiadeno — wie seine Handschrift las — für einen Eigennamen gehalten und daher falsch mit Eutychio und Campaniae episcopo verbunden. Eine Folge davon war die Verkoppelung der 7. Maximo mit 8. Salonarum Dalmatiae episcopo. So ist die Figur des Maximus von Salona entstanden, die dann in die kirchengeschichtliche Literatur, z. B. Tillemont², Gams³, aber nicht Smith-Wace⁴, übergegangen ist. Nach den obigen Ausführungen ist sie zu streichen. Der Maximus unserer Adresse war Bischof in Kampanien; der Bischof von Salona heißt Sympheron.

Nicolaus Faber hat also das Verständnis der Adresse auf die richtige Fährte geführt, hat aber zugleich die unrichtige Auffassung des Ariminiadeno verschuldet, die bis in die Gegenwart nachwirkt. Noch der Thesaurus linguae latinae hat einen — wenn auch mit Fragezeichen versehenen — Artikel Ariminiadenus, der sich auf unsere Stelle beruft.

Wir müssen aber noch einmal zu dem donatistischen Glossator zurückkehren. Aller Wahrscheinlichkeit nach läßt sich seine Zeit genau feststellen. Augustin hatte nämlich schon früher einmal Gelegenheit gehabt, sich mit dem Rundschreiben von Sardica

1) Hilarii Pictavensis episcopi, ex opere historico fragmenta, nunquam antea edita. Ex bibliotheca Pet. Pithoei. Parisiis 1598. S. 6 (zweite Zählung).

2) Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique VI, 1704, S. 334.

3) Gams, Series episcoporum, 1873, S. 419.

4) Smith-Wace, Dictionary of Christian Biography, 4 Bde., 1877 ff.

auseinanderzusetzen. Er berichtet darüber in seinem 44. Briefe, der in das Jahr 397/98 gesetzt wird.

Tunc protulit quoddam volumen, ubi volebat ostendere, Sercicense concilium ad episcopos Afros, qui erant communionis Donati, dedisse litteras. Quod cum legeretur, audivimus Donati nomen inter ceteros episcopos, quibus illi scripserant. Itaque flagitare coepimus, ut doceretur, utrum ipse esset Donatus, de cujus parte isti cognominantur; fieri enim potuisse, ut alicui Donato alterius haeresis episcopo scripserint, cum maxime in illis nominibus nec Africae mentio facta fuerit¹.

Man braucht nur die Ausdrücke, die Augustin hier über die Adresse des Schreibens gebraucht, mit den oben angeführten zu vergleichen, um zu sehen, daß ihm im Jahre 397/98 der Brief von Sardica noch in seiner ursprünglichen Fassung vorgehalten wurde. Die Donatisten behaupteten damals, daß sämtliche acht Bischöfe der Adresse Afrikaner wären, oder Augustin hatte wenigstens seinen Gegner so verstanden, als wenn er das behauptete; und er hält ihm entgegen, daß von Afrika in der Adresse nirgends die Rede wäre. Ein solches Mißverständnis und eine solche Widerlegung ist nur möglich, wenn die acht bischöflichen Namen ohne nähere Bezeichnung dastanden, so wie das in der ursprünglichen Fassung des Schreibens der Fall ist. Darauf mag die donatistische Partei eingesehen haben, daß sie die Beweiskraft ihres Dokuments verstärken müsse, wenn es verwendungsfähig bleiben sollte. Ein Historiker aus ihrer Mitte ermittelte die Diözesen der acht Bischöfe der Adresse und schrieb sie an den Rand seines Exemplars. Dieser Glossator braucht noch kein Fälscher gewesen zu sein; vielleicht wollte er nur eine Erläuterung zur Adresse des Briefes geben.

Diese Glosse ist dann aber von donatistischen Abschreibern in die Adresse aufgenommen worden. Denn wenn Augustin von den katholischen Exemplaren des Briefes sagt, daß die Bischöfe ohne Ortsbezeichnung in der Adresse ständen², so ist damit gesagt, daß die Donatisten die Bischöfe mit ihren Diözesen aufführten. Von Donatus sagt er überdies ausdrücklich, daß er von

1) Wiener Ausgabe, Bd. 34, 2, S. 113f.

2) *Quamquam nos sine civitatum nominibus episcopos, ad quos hac litterae datae sunt, habeamus; und: Nec additis civitatum nominibus legi solet; s. oben S. 344, Anm. 3.*

den Donatisten zum Karthager gemacht worden wäre¹. Damit war nach unseren Begriffen die Fälschung vollendet.

Man setzt die Bücher Augustins gegen Cresconius etwa in das Jahr 406². Die Fälschung ist also zwischen 397/98 und ca. 406 zu setzen.

Die ganze Fälschung ist übrigens ein Versuch mit untauglichen Mitteln. Wenn auch den Donatisten zugegeben ist, daß der Brief wirklich in seiner Adresse u. a. den donatistischen Bischof Donatus von Karthago nannte, so ist doch damit für die Rechtmäßigkeit der Wahl des Donatus nichts bewiesen. Denn nicht die Synode von Sardica 343/44, sondern die eusebianische Partei dieser Synode hat den Brief verfaßt, und diese suchte sich Beistand bei allen Parteien, die sich von der katholischen Kirche getrennt hatten, so auch bei den Donatisten Afrikas. Es ist genau so gewesen, wie Augustin vermutete: *Africanam haeresim orientalis haeresis sibi tentavit adjungere*³.

Wir müssen zuletzt die Frage aufwerfen, ob der donatistische Glossator sachlich Recht hatte, das heißt ob die acht Bischöfe der Adresse wirklich die Bischofsitze gehabt haben, die ihnen die Glosse zuschreibt. Darauf ist zu antworten, daß das aller Wahrscheinlichkeit nach der Fall ist. Vier von den acht Bischöfen sind anderweitig bekannt. Über Gregor und Donatus ist kein Wort zu verlieren. Amphion von Nikomedien war der Nachfolger des Eusebius; über ihn ist Lequien⁴ und Feder⁵ zu vergleichen. Fortunatus steht in der alten Bischofsliste von Neapel verzeichnet, an einer Stelle, die ganz der Zeit der Synode von Sardica entspricht⁶. Daß wir die vier übrigen nicht kennen, braucht niemand zu wundern, zumal mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß es sich um irgendwelche arianische Gegenbischöfe handelt, deren Spur sich schnell verwischt hat. Der Glossator war also gut unterrichtet. Zum Beweis seiner Ehrlichkeit kann man darauf ver-

¹ *Cui nomini Carthago a vestris est addita*; und: *Si non in vestris litteris Carthaginensis factus est*; s. oben S. 344, Anm. 3.

² Vgl. Gust. Krüger bei M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, Teil 4, 2, 1920, S. 429.

³ Siehe oben S. 344, Anm. 3.

⁴ Lequien, *Oriens christianus* I, S. 585 f.

⁵ In den Wiener Sitz.-Ber. (oben S. 349, Anm. 2), S. 109 f.

⁶ *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, ed. Waitz, p. 404, 14 ff. (Monum. Germ. Scriptorum rerum Langobardicarum et italicarum saec. VI.—IX.).

weisen, daß er die Nr. 4 und 7 seiner Liste als Bischöfe Kampaniens, ohne Angabe ihrer Diözesen, bezeichnet. Der Glossator gibt damit zu, daß er die beiden Bischofsitze nicht ermittelt hat. So spricht alles dafür, daß die Donatisten eine sachliche Fälschung nicht begangen haben. In dieser Beziehung ist der Argwohn Augustins zu weit gegangen¹.

Ludwig Traube sagt in seiner berühmten Abhandlung über die Textgeschichte der *Regula S. Benedicti*: „Der Interpolator ist zwar im philologischen Sinn ein Übeltäter, aber er ist nichts weniger als das, was frühere Zeit ihm zuschob: ein *monachus dormitans* oder *oscitans*; er ist vielmehr faßbar, persönlich und historisch betrachtet, mehr klug als böse, nicht ein Schreiber, sondern ein Philolog, ein Herausgeber.“² In unserm Fall haben wir beide Sorten von Interpolatoren vor uns. Der donatistische Glossator war so etwas wie ein Historiker; aber den Schreiber der Pariser Handschrift (oder ihrer Vorlage), der die Glosse unverstanden in den Text aufnahm und dadurch alle die Verwirrung verschuldet hat, den kann man schon einen *monachus dormitans* nennen, ohne ihm zu nahe zu treten.

¹) *Aut ergo aliquis Donatus fuit non in Africa episcopus; und: Unde nescio, quis iste Donatus*; s. oben S. 344, Anm. 3.

²) Abh. der Münchener Akad., 3. Klasse, Bd. 21, 1898, S. 602.

Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury

Von Studienrat Dr. **Walter Betzendörfer**, Ludwigsburg

Das Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Glauben und Wissen hat wie kein anderes die Geister im Mittelalter beschäftigt. Zwei Mächte haben das Denken jener Zeit beherrscht: *auctoritas* und *ratio*. Die *auctoritas* forderte Glauben, die *ratio* wollte erkennen. In weiten Kreisen suchte man beidem gerecht zu werden und glaubte von vornherein an eine Übereinstimmung zwischen dem Glaubensinhalt und dem Ergebnis des richtigen rationalen Forschens, da ja beides letztlich auf eine Quelle zurückgehe, auf Gott.

Nun fragte es sich, wie man im einzelnen die beiden Größen zueinander in Beziehung setzen, welcher man nötigenfalls einen Vorrang vor der anderen einräumen wollte u. dergl. m.

Unter den verschiedenen Lösungen des Problems kommt derjenigen des Anselm von Canterbury eine besondere Bedeutung zu, weil sie in den Grundzügen bereits diejenige Position darstellt, die in der katholischen Kirche später zur Herrschaft gelangte und offiziell anerkannt wurde.

Während ein Mann wie Eriugena in seinem Denken zwar prinzipiell der kirchlichen Autorität eine große Bedeutung zuspricht, tatsächlich aber in wesentlichen Punkten sich im Gegensatz zu ihr befindet, läßt sich Anselm¹ in seiner gedanklichen Arbeit stets von dieser Autorität leiten.

1) Vgl. Überweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philos., II. Teil: Die mittlere oder die patrist. und scholast. Zeit, 10. Aufl., hrsg. von M. Baumgarten, 1915, und die dort angeführte Literatur, insbes. F. R. Hasse, Anselm v. Canterbury, 1843—52; A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 1864, S. 151 ff.; L. Abroell, S. Anselmus Cant. de mutuo fidei ac rationis consortio, diss. in. 1864; A. van Weddingen, Essai critique sur la philosophie de S. Anselme de Cantorbéry, 1875, S. 361 ff.; Domet de Vorges, Saint Anselme, 1901, bes. S. 132 ff.; Jos. Blas. Becker, Der Satz des heiligen Anselm: *credo, ut intelligam* in seiner Bedeutung und Tragweite (Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft 1906,

Sowohl im „Monologium“ als in „Cur deus homo“ bemerkt er ausdrücklich, wenn er etwas sage, was von keiner höheren Autorität bestätigt werde, so möge man dies, wenn er es auch mit der Vernunft zu beweisen scheine, nur für seine vorläufige Ansicht halten, die er nur solange vertrete, bis ihm Gott auf irgendwelche Weise Besseres offenbare¹⁾

Anselm war ein treuer Diener der Kirche. In einem seiner Briefe schreibt er: Lieber will ich sterben oder zeitlebens in völliger Armut in der Verbannung schmachten als mitansehen, daß die Ehre der Kirche Gottes meinetwegen irgendwie verletzt werde²⁾. Und daß es ihm mit diesen Worten ernst war, hat er in seinem Leben bewiesen. — Dem Papste war er völlig ergeben als derjenigen Instanz, die von der Vorsehung ausersehen sei, das christliche Leben und den christlichen Glauben zu bewachen³⁾. An den kirchlichen Bekenntnissen will er unerschütterlich festhalten⁴⁾.

In seinen Gedankengängen läßt sich Anselm in erster Linie von der Autorität der Heiligen Schrift und von der der Kirchenväter leiten. Man kann nichts dem geistigen Wohle Dienliches verkünden, was die vom Heiligen Geist befruchtete Heilige Schrift nicht ausdrücklich lehrte oder doch stillschweigend in sich enthielte. Wenn ein Gedanke sich in offenkundigem Widerspruch zur Heiligen Schrift befindet, so darf man ohne weiteres annehmen, daß er sich nicht auf die Wahrheit gründet⁵⁾, mag er sich noch so sehr auf die Vernunft stützen können. Ebenso ist es ganz klar, daß alles, was die Schrift lehrt, wahr ist. —

S. 115 ff. und 312 ff.); M. Grabmann, *Gesch. d. scholast. Methode* I, 1909, S. 258 ff.; G. Wendschuch, *Verhältnis d. Glaubens z. Wissen bei Anselm v. C.*, In-Diss. 1909; M. de Wulf, *Gesch. d. mittelalt. Philos.*, übers. v. R. Eisler, 1913. — Die Seitenzahlen beziehen sich, wo nichts anderes bemerkt ist, auf Migne, *Patrol. Lat. T.* 158.

1) *Siquid dixero quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiat, nisi quia interim mihi ita videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet. Certus enim sum, si quid dico quod sacrae Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est; nec illud tenere volo, si cognovero.* *Cur deus homo* I, c. 18, p. 387 f.; vgl. *Mon.*, c. 1, p. 145, p. 158 und 1139.

2) *Malo enim mori, et quandiu vivam omni penuria in exilio gravari quam ut videam honestatem Ecclesiae Dei, causa mei aut meo exemplo, ullo modo violari.* *Lib. IV*, ep. 48, Migne *T.* 159, p. 229.

3) *De fid. tr.*, praef., pag. 261,

4) *Lib. II*, ep. 41, p. 1193.

5) Vgl. *Anm. I.*

Aber wie hat man einen Gedanken zu beurteilen, der sich zwar auf klare Vernunftgründe stützt, über den sich aber die Schrift nicht äußert? Ein solcher wird gerade deshalb, weil ihn die Schrift nicht verneint, durch ihre Autorität gestützt. Denn die Schrift begünstigt ebensowenig einen Irrtum als sie einer Wahrheit widerspricht. Soweit sich also das spekulative Denken nicht im Gegensatz zur Schrift befindet, wird es durch die Schrift als richtig anerkannt¹⁾.

Neben der Autorität der Schrift steht bei Anselm die Autorität der Väter. Am höchsten verehrt er Augustin²⁾.

In der Vorrede zu seinem „Monologium“ sagt er, in dieser Schrift finde sich nichts, was nicht mit den Schriften der Väter, insbesondere mit denen des heiligen Augustin zusammenhänge. Wenn daher jemand meine, er (Anselm) sage in dieser Schrift etwas, was allzu neu sei oder nicht mit der Wahrheit übereinstimme, so möge der Betreffende zuvor die Bücher des heiligen Augustin über die Trinität durchsehen, ehe er über ihn urteile³⁾. Dem Leser der Werke Anselms fällt diese Abhängigkeit von Augustin überall auf. Dabei wiederholt Anselm nicht etwa nur augustinische Formeln, sondern er denkt, wie hauptsächlich R. Seeberg⁴⁾ und M. Grabmann⁵⁾ hervorgehoben haben, in seinem Geist.

1) *Siquidem nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod sacra Scriptura Spiritus sancti miraculo fecundata non protulerit, aut intra se non contineat. Nam, si quid ratione dicamus aliquando, quod in dictis eius aperte monstrare aut ex ipsis probare nequimus, hoc modo per illam cognoscimus utrum sit accipiendum aut respuendum. Si enim aperta ratione colligitur, et illa ex nulla parte contradicit; quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet falsitati: hoc ipso, quia non negat quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat; quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. Sic itaque Sacra Scriptura omnis veritatis, quam ratio colligit, auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat. De conc. praesc. Dei c. lib. arb. q. 3, c. 6, p. 528.*

2) Vgl. dazu Domet de Vorges, op. cit., S. 323 f.

3) *Nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini, scriptis cohaereat. Quapropter, si cui videbitur quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo ne statim me aut praesumptorem novitatum, aut falsitatis assertorem exclamet; sed prius libros praefati doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet. Monol. I, p. 143.*

4) RE. XVII³, S. 709.

5) Gesch. d. schol. Methode I, S. 269 f.

Auf die durch die Autorität der Heiligen Schrift und der Väter bezeugte Offenbarung bezieht sich der Glaube. Er besteht in der bewußten Hingebung des Menschen an dieselbe. Im Anschluß an Röm. 10, 13—17 führt Anselm aus: Der Glaube kommt durch das, was der Geist durch Vermittlung des Gehörs aufnimmt; doch nicht in dem Sinne, daß schon das Aufnehmen allein den Glauben bewirkte, sondern nur so, daß die Aufnahme die unerläßliche Vorbedingung für den Glauben darstellt. Denn erst dadurch, daß zu der Aufnahme der rechte Wille kommt, entsteht der Glaube. Sendung, Predigt, Gehör und Verständnis sind nichts, wenn der Wille nicht will, was der Geist vernimmt¹. Die Annahme des Glaubensinhalts hängt vom Willen ab.

Der Wille ist es auch, der uns dazu bewegt, den höchsten Gegenstand des Glaubens: Gott, zu lieben. Der Mensch ist dazu bestimmt, Gott zu lieben, auf ihn zu hoffen und zu ihm zu streben. Er kann dies aber nicht, ohne an ihn zu glauben. Die *condicio sine qua non* des *tendere in Deum* ist das *credere in Deum*². Der wahre Glaube schließt das *tendere in Deum* in sich. Der Glaube an Gott ohne Liebe zu ihm ist toter Glaube, nur der tätige, mit Liebe verbundene Glaube ist lebendiger Glaube. Der tote Glaube besteht im „*credere id, quod credi debet*“; der lebendige Glaube im: „*credere in id, quod credi debet*“³.

Wie der Glaube einerseits Wurzel der Liebe ist, so ist er andererseits auch Wurzel der Erkenntnis.

Weder die Hochschätzung der Heiligen Schrift, noch die der Väter verbietet uns, vom Glauben weiterzustreben zum Erkennen und nach den Gründen des Glaubens zu forschen.

In der Vorrede zu „*De fide trinitatis et incarnatione Verbi*“ spricht Anselm sich über diesen Punkt aus: Zwar haben nach der Zeit der Apostel die heiligen Väter und unsere Doktoren in großer Zahl Vieles und Wichtiges über den Grund unseres Glaubens ausgeführt zur Widerlegung der Törichten und Ungläubigen und zur Unterweisung derer, die bereits durch den Glauben im Herzen gereinigt sind und nun durch die Begründung dieses Glaubens erfreut werden. Auf diese Weise läßt sich aller-

1) *De concord. praesc. Dei cum lib. arb.* q. III, c. 6, p. 527 f.

2) *Monol. c. 75*, p. 219.

3) *Monol. c. 77*, p. 220 f.

dings weder von der Gegenwart noch von der Zukunft in der Betrachtung der Wahrheit etwas Ebenbürtiges erhoffen. Trotzdem ist derjenige nicht zu tadeln, der, im Glauben gefestigt, den Gründen dieses Glaubens nachforscht. Denn da nach Hiob 14, 58¹ unsere Tage abgekürzt sind, so konnten die Väter nicht alles sagen, was sie bei längerem Leben hätten sagen können. Außerdem ist die Wahrheit so weit und so tief, daß sie von sterblichen Wesen nie ganz ausgeschöpft werden kann. Ferner hört der Herr nicht auf, in seiner Kirche, bei der er bis an der Welt Ende zu bleiben verspricht, die Geschenke seiner Gnade auszuteilen. Die Heilige Schrift selbst fordert uns (Jes. 7, 9) auf, danach zu streben, den Glaubensinhalt mit dem Verstande zu erfassen, und lehrt, wie man dieses Ziel am besten erreicht. Endlich liegt dieses rationale Verständnis des Glaubensinhalts in der Mitte zwischen Glauben und Schauen. So kommt man dem Schauen desto näher, je mehr man in diesem rationalen Verständnis fortschreitet².

Der Glaube ist also keineswegs das Höchste; über ihm steht zunächst die rationale Erkenntnis, zu der der Glaube selbst drängt.

+ Die Vernunft (ratio) ist das Organ des logischen Schließens³, sie kommt außer dem Menschen nur Gott und den Engeln zu⁴. Während der Glaube ein passives Vermögen ist, ist die Erkennt-

1) Gemeint ist wohl Hiob 17, V. 1.

2) *Quamvis post apostolos, sancti Patres et doctores nostri multi et tot et tanta de fidei nostrae ratione dicant ad confutandam insipientiam et frangendam durtiam infidelium, et ad pascendum eos qui jam corde fide mundato, ejusdem fidei ratione (quam post ejus certitudinem debemus esurire) delectantur, ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus; nullum tamen reprehendum arbitror, si fide stabilitus, in rationis ejus indagine se voluerit exercere. Nam et illi, quia breves dies sunt (Job. 14, 58), non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt; et veritatis ratio tam ampla, tamque profunda est ut a mortalibus nequeat exhaustiri; et Dominus in Ecclesia sua, cum qua se esse usque ad consummationem saeculi promittit, gratiae suae dona non desinit impertiri. Et, ut alia taceam, quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit: Nisi credideritis, non intelligetis (Isa. 7, 9), aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere; cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum, quem in hac vita capimus, esse medium intelligo quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei (ad quam omnes anhelamus) existimo. De fide tr., praef., p. 259 ff.*

3) De conc. praese. Dei c. lib. arb. q. III, c. 11. p. 534.

4) Lib. de conc. virg. c. 3, p. 436.

nis etwas aktives: selbsttätige Aneignung ihres Gegenstands¹. Sobald sie in Tätigkeit tritt, hat sie ihren eigenen Gesetzen zu folgen und darf sich nicht auf das Zeugnis der Autorität berufen. In der Vorrede zum Monologium sagt Anselm, er wolle sich in diesen Ausführungen in keiner Weise auf die Autorität der Heiligen Schrift stützen, sondern sich lediglich durch die Vernunftnotwendigkeit (*rationis necessitas*) leiten lassen². Ebenso will er sich Roscelin gegenüber nicht auf die Autorität berufen. Auch die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zum Zweck der Errettung des Menschengeschlechts will er aus reiner Vernunft beweisen³.

Freilich der Ausgangspunkt für die rationale Erforschung der höchsten Dinge ist und bleibt der Glaube. Er muß der Erkenntnis vorhergehen entsprechend dem Schriftwort Jes. 7, 9: „*nisi credideritis, non intelligetis*“⁴. Es gibt Menschen, die ihr Leben lang nie über die gläubige Annahme der Offenbarung hinauskommen; sie mögen sich damit begnügen⁵. Vermag einer eine Glaubenswahrheit mit seinem Verstande nicht zu durchdringen, so hat er sich zur Verehrung des Glaubensgeheimnisses zu beugen. Diejenigen haben nicht den richtigen Glauben, die deshalb, weil sie das, was sie glauben, nicht verstehen können, gegen die Wahrheit dieses von den heiligen Vätern gefestigten Glaubens disputieren; das hört sich an, wie wenn Fledermäuse und Nacht-eulen, die den Himmel nur bei Nacht sehen, sich mit den Adlern, die mit klarem Auge die Sonne selber schauen, über die Mittagsstrahlen der Sonne zanken wollten⁶.

Jeder, der die höchsten Dinge erkennen will, muß vom Glauben ausgehen. Der Glaube verleiht dem Menschen die geistigen Flügel, mit denen er sich zu den höchsten Fragen erheben kann; er ist

1) Vgl. F. R. Hasse, op. cit. II, S. 50 f.

2) Monol., praef., p. 143. Vgl. dazu Duns Scotus, Report. Paris. prol. q. 2.

3) *Ac tandem remoto Christo (quasi numquam aliquid fuerit de illo) probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo*. Cur d. h., praef., p. 361; vgl. IV, p. 365.

4) לֹא תִאֱמָרוּ כִּי לֹא תִאֱמָרוּ נָא heißt es im hebr. Text. Kautzsch-Guthe übersetzt: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ (Die Heilige Schrift des Alten Testaments, 4. Aufl. 1922, I, S. 601). Die falsche Übersetzung geht auf die Septuaginta zurück.

5) Ep. lib. II, Ep. XLI ad Fulc.

6) De fide tr. II, p. 263; vgl. Ep. lib. II, XLVII.

die Leiter, auf der der Geist zur Erfassung der göttlichen Geheimnisse emporsteigt. Wer dieses Mittel verachtet und sich allein mit Hilfe des Intellekts zur Höhe emporschwingen will, der läuft Gefahr (wie Roscelin), in den Abgrund mannigfacher Irrtümer zu stürzen¹.

+ Zuerst ist das Herz durch den Glauben zu reinigen (Act. 15, 9)². Wer nicht glaubt, wird nicht einsehen. Denn wer nicht glaubt, wird nicht erfahren; und wer nicht erfahren hat, wird nicht einsehen. Denn ebenso wie die eigene Erfahrung einer Sache das Hören von ihr übertrifft, so übertrifft das Wissen aus Erfahrung die durch bloßes Hören erworbene Erkenntnis³. Zuerst müssen wir in demütigem Gehorsam gegen die Zeugnisse Gottes Kinder werden, damit wir Weisheit lernen⁴. Infolgedessen darf kein Christ darüber disputieren, wie etwas, was die katholische Kirche im Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, nicht sei; aber wenn er ohne irgendeinen Zweifel am kirchlichen Glauben festhält, ihn liebt und nach ihm sein Leben einrichtet, so kann er in demütiger Weise darüber nachforschen, wie man den betreffenden Glaubensgegenstand verstehen muß⁵. Er darf es nicht nur, er soll es sogar. Wie die richtige Ordnung fordert, daß man die Geheimnisse des christlichen Glaubens annehme, ehe man sie mit der Vernunft zergliedert, so wäre es andererseits aber auch Nachlässigkeit, wenn wir uns nachher nicht bemühten, das, was wir glauben, mit dem Verstande zu durch-

1) *Solent enim quidam, cum coeperint quasi cornua confidentis sibi scientiae producere, nescientes quod si quis aestimat se scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire, antequam habeant per soliditatem fidei alas spirituales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere. Unde fit ut, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: Nisi credideritis, non intelligetis (Isa. 7. 9), praepostere prius per intellectum conantur ascendere, ad multimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere. De fide tr., c. II, p. 263 f.*

2) *Prius ergo fide mundandum est cor, sicut dicitur de Deo: Fide mundans corda eorum (Act. 15, 9) . . . De fide tr. II, p. 264.*

3) *De fide tr. II, p. 264 f.*

4) *Prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam, ib.*

5) *Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica Ecclesia corde credit, et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. De fide tr., c. II, p. 263.*

dringen¹. Während die Ungläubigen eine Begründung des Glaubens verlangen, weil sie nicht glauben, bemühen wir uns darum, weil wir glauben².

Und so strebt denn Anselm selbst in seinen Werken danach, mit der Vernunft Einsicht in den Glaubensinhalt zu gewinnen, damit aus der *certitudo fidei* die *ratio fidei* werde. Der ursprüngliche Titel des Monologiums lautete: „*Exemplum meditandi de ratione fidei*“, der des Proslogiums: „*Fides quaerens intellectum*“³.

Im ersten Kapitel des Proslogiums finden sich die berühmten Worte: „Ich strebe nicht danach, die Wahrheit einzusehen, um sie zu glauben, sondern ich glaube sie, damit ich sie einsehe. Denn ich glaube auch, daß ich, wenn ich nicht glaube, auch nicht einsehen werde“⁴. Ohne Zweifel beziehen sich diese Worte nicht auf die Erkenntnis überhaupt, sondern nur auf die Glaubenserkenntnis. Hinsichtlich der Glaubenswahrheiten muß nach Anselm der Glaube der Vernunftserkenntnis vorangehen⁵.

Von einem: „*intellige, ut credas*“, von der Postulierung eines Wissens vor dem Glauben findet sich bei Anselm (im Unterschied von Augustin⁶) nichts. Vielmehr wünscht Anselm, daß der Mensch zunächst, wie ein Kind von seinem Lehrer, die Zeugnisse Gottes gehorsam aufnehme⁷.

Zum Verständnis des „*credo ut intelligam*“ berücksichtige man das Schlußwort des sogenannten ontologischen Gottesbeweises. Da sagt Anselm: Dank sage ich Dir, guter Herr, Dank dafür, daß ich durch Deine Gabe und infolge Deiner Erleuchtung bereits

¹) *Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Cur deus h. I. c. 2, p. 362.*

²) *Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus, unum idemque tamen est . . . ibid. p. 364.*

³) Prosl., prooem., p. 223 ff. Vgl. Grabmann, op. cit. I, p. 272 ff.

⁴) *Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam. Prosl. I, p. 227. Vgl. dazu De fide tr. II, p. 264 f., Ep. II, XLVII und Augustin, De vera relig. 5; 24; Serm. 43; De util. cred. 9; De ord. II, 9 und in Joh. ev. tract. 40, 9.*

⁵) Vgl. Jos. Blas. Becker, op. cit., S. 121.

⁶) Serm. 43. ⁷) De fide trin. II, p. 264 f.

erkenne, was ich früher geglaubt habe, so daß, wofern ich nicht an Deine Existenz glauben wollte, ich sie einsehen müßte¹.

Die Aufgabe der Vernunft besteht also hauptsächlich darin, das, was die Seele im Glauben annahm, ihr zu vergewissern. Zu diesem Zweck ist nachzuweisen:

1. daß die Glaubenswahrheiten den Forderungen der Vernunft entsprechen, daß sie, wenn auch z. T. übervernünftig, doch nicht widervernünftig sind²;
2. daß ihnen etwas Wirkliches entspricht.

Auf diese Weise soll der Christ instandgesetzt werden, sowohl eigene Zweifel zu überwinden, als sich gegen die Einwände der Ungläubigen zu verteidigen³. Einem Roscelin gegenüber darf man sich nicht auf die Autorität der Schrift stützen; denn entweder glaubt er ihr nicht, oder erklärt er sie in verkehrtem Sinn. Da er sich auf die Vernunft beruft, muß man ihm auch mit der Vernunft nachweisen, daß er sich im Irrtum befindet⁴.

An und für sich bedarf der Glaube freilich keiner Stütze. Ihn mit Vernunftgründen stützen wollen, wäre so töricht, wie wenn man den Olymp durch Pfähle und Seile gegen Einsturz oder Erschütterung sichern wollte⁵. Aber dem religiösen Gemüt ist die Begründung und Rechtfertigung des Glaubens wertvoll und bereitet ihm Erquickung und Freude⁶.

Was Anselm bieten will, ist eine philosophische Rechtfertigung des katholischen Glaubens. Ja gewisse Stücke des Glaubens sucht er geradezu zu beweisen, vor allem die Wirklichkeit Gottes. Von seinem Monologium und Proslogium sagt er einmal, er habe sie zu dem Zweck verfaßt, um das, was man im Glauben von der göttlichen Natur und deren Personen festhalte, abgesehen von der Autorität der Schrift mit zwingenden Vernunft-

1) *Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi; quia quod prius credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante; ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.* Prosl. c. IV, p. 229.

2) Monol. c. 65, p. 211 ff.: vgl. dazu Wendschuch, op. cit., S. 45.

3) Cur d. h. I, c. I, p. 361 und De fide tr. IV. p. 272 f.

4) De fide tr. III, p. 266. 5) De fide tr. I, p. 262.

6) Cur Deus h. I, c. I, p. 361.

gründen zu beweisen¹. Wer das Vorhandensein einer höchsten, sich in ewiger Seligkeit selbst genügenden und allen anderen Dingen ihr Sein verleihenden Natur leugnet, kann sich selbst durch reine Vernunft von deren Vorhandensein überzeugen².

Die Beweise, die Anselm für das Dasein Gottes anführt, sind folgende:

I. Es gibt in der Welt unzählig viele guten Dinge; sie weisen hinsichtlich ihrer Güte die größte Verschiedenheit auf. Diese Verschiedenheit ihrer Güte erklärt sich daraus, daß sie in stärkerem oder geringerem Grade an dem Guten selbst teilhaben. Weil alles übrige Gute nur durch das Gute selbst gut ist, so muß dieses das große Gute und das Gute an sich („*bonum per se ipsum*“) sein. Da alle anderen Güter durch das Gute an sich gut sind, dieses jedoch allein durch sich selbst gut ist, ist es das höchste Gut, das nichts Überlegenes über sich und nichts Ebenbürtiges neben sich hat³.

II. In gleicher Weise kann man mit zwingender Notwendigkeit („*ex necessitate*“) aus den Unterschieden der Dinge hinsichtlich ihrer geistigen Größe auf ein Großes an sich schließen. Dieses Große an sich aber muß mit dem Guten an sich identisch sein⁴.

III. Alles, was ist, scheint durch ein Etwas zu sein; denn durch nichts kann nichts werden. Dieses nun, durch das alles, was da ist, existiert, ist entweder eines oder eine Mehrheit. Wenn es eine Mehrheit ist, so geht diese entweder auf eine Einheit zurück, oder existiert diese Mehrheit durch sich, oder existieren die mehreren Ursachen durch sich gegenseitig. Wenn nun die mehreren Ursachen auf eine Einheit zurückgehen, so existiert alles

1) *Sed et si quis legere dignabitur duo parva opuscula mea, Monologion scilicet et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et ejus personis praeter Incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit. . . . De fide tr. IV, p. 272; vgl. Monol. c. 64, p. 210.*

2) *Siquis unam naturam summam omnium, quae sunt, solam sibi in aeterna beatitudine sua sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt, aut quod aliquo modo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura, quae de Deo, sive de ejus creatura necessario credimus, aut non audiendo, aut non credendo ignorat, putat quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere.* Monol. c. I, p. 144 f.

3) Monol. c. I, p. 145 f.

4) Monol. c. II, p. 146 f.

nicht durch eine Mehrheit, sondern durch jene Einheit, durch die diese Mehrheit existiert. Wenn aber jene mehreren Ursachen einzeln durch sich existieren, so gibt es eine einheitliche Kraft oder Natur, vermöge deren sie durch sich existieren. Infolgedessen sind sie eins. Es ist also richtiger zu sagen, durch dieses Eine sei alles, als durch eine Mehrheit, die ohne dieses Eine nicht existieren kann. — Daß aber Mehreres sich gegenseitig in seinem Dasein bedinge, ist ausgeschlossen; denn es ist ein unvernünftiger Gedanke, daß ein Ding sein Dasein dem verdanke, dem es das Dasein verleiht. Mithin muß alles, was ist, sein Dasein einer einheitlichen Ursache verdanken. Da alles, was ist, durch sie ist, so muß sie allein durch sich selbst sein.

Aber was durch ein anderes ist, ist geringer als das, durch das alles andere ist und das allein durch sich selbst ist. Daher ist jenes, das durch sich selbst ist, am größten von allem. Was aber am größten von allem ist und Ursache von allem Guten und Großen ist, das muß notwendigerweise das höchste Gut, das Größte und das Höchste von allem Seienden sein. Es gibt also ein bestes, größtes und höchstes Sein¹.

IV. Wer die Naturen der Dinge betrachtet, wird wahrnehmen, daß sie nicht alle von derselben Dignität sind, sondern sich vielmehr unterscheiden hinsichtlich des Grades ihrer Vollkommenheit. Da nun die Stufenreihe der Naturen nicht unendlich sein kann, so muß es eine höchste Natur geben, welche von keiner anderen überragt wird.

Diese höchste Natur ist entweder eine einzige, oder sie besteht aus mehreren einander gleichen. Wenn sie aus mehreren gleichen besteht, so könnte diese Gleichheit nicht durch Verschiedenes, sondern nur durch ein Einziges bewirkt werden, durch das sie in gleicher Weise so groß sind. Dieses Eine ist entweder eben das, was sie sind, ihre essentia, oder etwas anderes. Wenn es ihre Wesenheit ist, dann sind sie, wie sie nicht mehrere Wesenheiten sind, so auch nicht mehrere Naturen, sondern eine einzige. Denn Wesenheit und Natur sind eins.

Ist aber das, wodurch die mehreren Naturen so groß sind, etwas anderes, als was sie selbst sind, dann sind sie sicherlich

¹) Monol. c. III, p. 147f.

kleiner als das, durch das sie groß sind. Denn was durch ein anderes groß ist, ist kleiner als das, durch welches es groß ist. Daher sind sie in diesem Fall nicht am größten. Infolgedessen können sie nicht mehrere Naturen sein. Es muß also eine einzige Natur geben, die von keiner anderen überragt wird. Ergo muß ein größtes und bestes Wesen existieren. Ein solches aber kann nur *per se* das sein, was es ist¹.

Nachdem Anselm in seinem Monologium bereits eine Reihe von Beweisen gegeben hatte, die sämtlich von den Geschöpfen auf den Schöpfer schließen, bemühte er sich darum, einen Beweis zu finden, der aus sich allein das Dasein Gottes, das Vorhandensein eines höchsten Gutes, das selbst keines anderen bedarf, und dessen alles andere bedarf, sowie alles, was wir von der göttlichen Substanz glauben, beweisen würde. Endlich fand er einen solchen; es ist der berühmte sogenannte ontologische Beweis².

V. Gott denken wir uns als ein Wesen, über dem sich kein höheres denken läßt. Wenn auch der Törichte in seinem Herzen spricht: „Es ist kein Gott“³, so versteht er doch, was das bedeutet: ein Wesen, über dem sich kein höheres denken läßt. Was er aber versteht, das ist in seinem Verstande, wenn er auch nicht einsieht, daß es realiter existiert. Es ist nämlich zweierlei: Eine Sache im Verstande haben und begreifen, daß sie in Wirklichkeit existiere. Auch der Törichte muß also jedenfalls zugeben, daß in seinem Verstande ein Wesen ist, über dem sich kein höheres denken läßt. Aber das, über dem sich kein Höheres denken läßt, kann nicht bloß im Verstande sein. Denn wenn es nur im Verstande ist, so kann es auch als realiter existierend gedacht werden, und das ist etwas Höheres. Wenn also das, über dem sich kein Höheres denken läßt, nur im Verstande ist, so ist es ein solches, über dem sich ein Höheres denken läßt. Aber dies kann sicherlich nicht der Fall sein, weil es ein Widerspruch wäre. Das Wesen, über dem sich kein Höheres denken läßt, ist also ohne Zweifel sowohl im Verstand als in Wirklichkeit.

¹) Monol. c. IV, p. 148—150. ²) Prosl. prooem., p. 223 f.

³) Anselm gibt als Belegstelle Ps. 13, 1 an; gemeint ist Ps. 14, 1.

Ja dieses Wesen kann nicht einmal als nichtseiend gedacht werden. Denn man kann sich ein Wesen denken, das gar nicht als nichtseiend gedacht werden kann, und dieses ist höher als das, das auch als nichtseiend gedacht werden kann. Wenn daher dieses denkbar höchste Wesen auch als nichtseiend gedacht werden könnte, so wäre es gar nicht das Wesen, über dem sich kein höheres denken läßt. Dieses denkbar höchste Wesen, das man gar nicht als nichtseiend denken kann, ist Gott¹.

Man kann nicht sagen, daß diese Beweise² stichhaltig wären. Aber Anselm hielt sie ohne Zweifel für überzeugend. In ähnlicher Weise sucht er die Unsterblichkeit zu beweisen:

Die menschliche Seele ist zweifellos ein vernünftiges Wesen. Daher ist sie notwendigerweise dazu geschaffen, die höchste Wesenheit zu lieben. Sie muß also entweder dazu geschaffen sein, sie ohne Ende zu lieben oder dazu, diese Liebe einmal freiwillig oder gezwungen zu verlieren. Dies letztere zu meinen ist sündhaft; denn dazu kann die höchste Weisheit sie nicht ge-

¹) *Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: Non est Deus (Psal. XIII, 1). Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid, quo majus nihil cogitari potest; intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est; etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. . . . Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re (Cap. III). Quod utique sic verum est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod majus est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster! Prosl. c. 2 und 3, p. 227 f.*

²) Zur Bewertung des sogenannten ontol. Gottesbeweises vgl. B. Adlhoch, Der Gottesbeweis des heiligen Anselm (im Philos. Jahrbuch d. Görresges., 1895 bis 1897); derselbe, Glossen zur neuesten Wertung d. Anselm. Gottesbeweises (ebenda 1903); derselbe, Zur Beweiskraft d. Anselm. Gottesbeweises (ebenda 1908) und J. Geyser, Zum Beweis Gottes aus dem Begriff Gottes (ebenda 1904). Im übrigen vgl.: M. Esser, Der ontol. Gottesbeweis und seine Geschichte, 1905 und G. Grunwald, Geschichte des Gottesbeweises im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3), 1907.

macht haben. Mithin ist die menschliche Seele dazu geschaffen, die höchste Wesenheit ohne Ende zu lieben. Das kann sie aber nur, wenn sie immer am Leben bleibt. Mithin muß sie immer leben, wenn sie immer tun will, wozu sie geschaffen ist. Aber was ist ein langes Leben allein, wenn es nicht frei von Beschwerden ist. Wenn die menschliche Seele das bewahrt, wozu sie geschaffen ist, so muß sie einmal, von allen Beschwerden befreit, selig leben¹.

Kann man nun Anselm einen Rationalisten nennen? Es scheint zunächst Manches dafür zu sprechen². Anselm will, wie wir sahen, sowohl in seiner allgemeinen Gotteslehre als in seiner Trinitäts- und Inkarnationslehre von der Autorität der Heiligen Schrift völlig absehen und sich lediglich auf zwingende Vernunftgründe (*rationes necessariae*) stützen. Man darf freilich diese Worte nicht pressen. Anselm ist in seinen Ausdrücken zuweilen „überschwenglich“³. Immerhin glaubte er, aus reiner Vernunft zum mindesten das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zum Zweck der Errettung des Menschengeschlechts beweisen und Gegner der Kirchenlehre wie Roscelin ebenfalls aus reiner Vernunft widerlegen zu können⁴.

Trotzdem kann man ihn keinen Rationalisten im eigentlichen Sinne des Wortes nennen⁵. Wenn er auch der Ansicht ist, man könne sich von manchen Glaubenswahrheiten durch bloße Vernunft überzeugen, so will er doch, daß alle Erforschung der höchsten Dinge mit dem Glauben beginne. Außerdem ist sich Anselm stets gewisser Grenzen der Vernunftforschung bewußt. Es gibt seiner Meinung nach Mysterien, die sich mit der Vernunft überhaupt nicht restlos begreifen lassen, vor allem das Geheimnis der Trinität. Es scheint alle Schärfe menschlichen Denkens zu übersteigen⁶. Wer da leugnet, daß dreierlei

¹) Monol. c. 69, p. 215.

²) Man vgl. besonders Monol. c. 64, p. 210, oben S. 363, Anm. 1; *Cur deus h. praef.*, p. 361, oben S. 359, Anm. 3; Monol. c. 1, p. 144f. u. a.

³) Grabmann, op. cit. I. S. 277.

⁴) *De fide tr.* III, p. 266, oben S. 362.

⁵) Vgl. dazu van Weddingen, op. cit., S. 282 ff. und Grabmann, op. cit. I, S. 276f.

⁶) Monol. c. 64 und 65.

von einem und eines von dreien ausgesagt werden könne, deshalb, weil das sonst auch nicht der Fall ist, der möge bedenken, daß der menschliche Intellekt das Sein in Gott nicht durchdringen kann, und daß Gottes Wesen, das erhaben ist über alles und frei von jedem Gesetz des Raumes, der Zeit und der Zusammensetzung aus Teilen, sich nicht mit räumlichen und zeitlichen Dingen vergleichen läßt; ein solcher möge glauben, daß im göttlichen Wesen etwas ist, was in jenen nicht sein kann, und möge sich beruhigen mit der christlichen Autorität und nicht gegen sie disputieren¹.

Anselm hält es in solchen Fällen für hinreichend, wenn man durch das logische Denken das Daß des Mysteriums nachweisen kann, wenn man auch nicht das Wie desselben zu ergründen vermag². Inhaltlich kann man sich solche Mysterien, wie z. B. das der Trinität, doch wenigstens durch Analogien veranschaulichen³, die Trinität z. B. am besten durch das Bild des menschlichen Geistes. Diese bildliche Darstellung hat auch Wahrheitsgehalt. Die höchste schöpferische Wesenheit wird desto besser erkannt, je näher das Geschöpf ihr steht, durch das ihr Wesen ausgedrückt wird. Am nächsten steht ihr der rationale Geist; er ist ihr bestes Abbild. Infolgedessen erfaßt der Geist die höchste Wesenheit desto besser, je mehr er sich selbst kennen lernt. Der Geist ist sich selbst gewissermaßen ein Spiegel, in dem er das Bild dessen schaut, den er von Angesicht zu Angesicht nicht schauen kann⁴.

¹) *At si negat tria dici posse de uno, et unum de tribus: ut tria non dicantur de invicem; sicut in his tribus personis et uno Deo facimus, quoniam hoc in aliis rebus non videt, nec in Deo intelligere valet; sufferat paulisper aliquid, quod intellectus ejus penetrare non possit esse in Deo, nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus quae loco aut tempore clauduntur, aut partibus componuntur; sed credat aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit, et acquiescat auctoritati Christianae, nec disputet contra illam.* De fide tr. VII, p. 280. Vgl. Proslog. c. 15 und 16, p. 235.

²) Monol. c. 64, p. 210.

³) Monol. c. 65, p. 211.

⁴) Monol. c. 66 f., p. 212 f. Auch an anderen Geschöpfen läßt sich das Wesen der Trinität veranschaulichen. So wie das Ganze eines Baches, der von einer Quelle ausgeht und zuletzt in einen See mündet, in seinen drei verschiedenen Stadien (Quelle, Bach, See) einen Namen („Nil“) trägt und eine Einheit, ein Wasser, bildet, obwohl jedes einzelne vom anderen verschieden ist und keines den besonderen Namen des andern trägt, so tragen auch die drei Personen des gött-

Um mit wirklichem Erfolg die Geheimnisse des Glaubens zu erforschen, bedarf es nach Anselms Dafürhalten nicht nur der Vernunft, sondern auch einer ganz bestimmten ethischen Haltung der Seele. Zuerst müssen wir das, was fleischlich ist, hintansetzen und nach dem Geist leben, ehe wir die Tiefen des Glaubens erforschen und beurteilen; denn wer nach dem Fleisch lebt, ist fleischlich und natürlich; der natürliche Mensch aber „vernimmt nichts vom Geiste Gottes“ (1 Kor. 2, 14). Wer aber im Geist die Werke des Fleisches tötet, wird geistlich. Und der geistliche Mensch beurteilt alles¹.

Außerdem bedarf der Mensch nach Anselms Ansicht zu wirklicher Erfassung der übernatürlichen Gegenstände dringend der Erleuchtung durch Gott². Im ersten Kapitel seines Proslodiums fleht Anselm Gott an mit den Worten: „Lehre mich Dich suchen und zeige Dich dem, der Dich sucht; denn ich kann Dich nicht suchen, wenn Du mich nicht lehrst, und ich kann Dich nicht finden, wenn Du Dich nicht zeigst!“³

Noch ein anderer Punkt verbietet uns, Anselm einen Rationalisten zu nennen. Es ist die Tatsache, daß nach seiner Meinung das selbständige Denken über die Glaubensgegenstände erst durch seine Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift als richtig und sein Ergebnis erst dadurch als wahr erwiesen wird. Was nicht durch ihre Autorität direkt oder indirekt bestätigt wird, hat keine oder nur vorläufige Gültigkeit. Was der Autorität widerspricht, das ist falsch, mag es sich noch so sehr auf die Ver-

lichen Wesens den einen Namen „Gott“ und bilden eine Einheit, eine Natur, obgleich jede von der anderen wieder verschieden ist, und keine den besonderen Namen der anderen (Vater, Sohn, Geist) trägt. Wie die Quelle nicht aus dem Bach, der Bach dagegen aus der Quelle und der See aus Quelle und Bach stammt, so geht das Wort allein vom Vater, der Geist aber von Vater und Wort aus. De fide tr. VIII, p. 280f.

1) *Prius, inquam, ea quae carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus quam profunda fidei dijudicando discutiamus: nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est, de quo dicitur: Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei (1 Kor. 2, 14). Qui vero spiritu facta carnis mortificat, spiritualis efficitur; de quo legitur quia spiritualis omnia judicat. . . . De fide tr. II, p. 264.*

2) Prosl. c. 4, p. 229.

3) *Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi tu ostendas.* Prosl. c. 1, p. 227; vgl. c. 2, p. 227 und c. 4, p. 229.

nunft stützen können¹. Die Autorität ist Grundlage und Schlußstein des anselmischen Denkens.

Die Art und Weise, wie Anselm die Philosophie auf die Theologie anwandte, den Forderungen der auctoritas wie denen der ratio gerecht zu werden suchte, wie er darauf bedacht war, die kirchliche Lehre mit dem Verstande zu durchdringen und gegen Einwände sicherzustellen, berechtigt uns dazu, ihn den „Vater der Scholastik“² zu nennen.

¹) Cur deus h. I, 18, p. 387f.; Monol. I, p. 145: vgl. S. 355, Anm. 3 dieser Abhandlung.

²) *Le principe de toute la Scolastique est celui qu'Anselme le premier a formulé dans les sentences énergiques que nous savons: Credo ut intelligam.* van Weddingen, op. cit., p. 397; vgl. p. 403 und Grabmann, op. cit. I, p. 258.

Die Papstweissagungen des Abts Joachim von Flore

Von **Otto Clemen**, Zwickau

Im Jahre 1919 ist eine Jenaer Dissertation erschienen, die wenig bekannt geworden ist: Alfred Kleeberg, „Georg Spalatins Chronik. Für die Jahre 1513 bis 1520 herausgegeben und mit einem Kommentar versehen.“ Von der bis 1526 reichenden Chronik ist hier etwa das erste Drittel verbotenus abgedruckt. Die Einleitung unterrichtet uns kurz über die Schicksale, die die Sammlung *Varia Spalatiniana magnam partem autographa*¹⁾, zu denen die Originalniederschrift der Chronik gehört, gehabt hat. Sie bildete ursprünglich einen Bestandteil der Bibliothek des Herrn v. Krafft-Delmensingen in Ulm. Ende 1724 erhielt zu ihr Zutritt der spätere Memminger Superintendent Joh. Georg Schelhorn²⁾. Er rühmt den Besitzer: „Tantus est eius in literas amor, ut, quaecunque possidet, non sibi servare, sed publicae utilitati consecrare cupiat“³⁾. Schelhorn erhielt *plein pouvoir*, die Bibliothek literarisch auszubeuten. Band 3 und 4 seiner *Amoenitates literariae* (1725) enthalten nur *Memorabilia bibliothecae perillustris Dn. Raym. de Krafft*. Speziell die *Varia Spalatiniana* wurden dann dem Leipziger Professor Joh. Erhard Kapp⁴⁾ „übersandt und ein ganzes halbes Jahr zu seinem Gebrauch überlassen“. In seiner „Kleinen Nachlese einiger größtenteils noch ungedruckter und sonderlich zur Reformationsgeschichte nützlicher Urkunden“ (4 Teile 1727—1733) hat er viele Stücke daraus veröffentlicht. Was nun *specialissime* die Spalatinsche Chronik betrifft, so hat Schelhorn 4, 389—432 *Excerpta quaedam e Diario Georgii Spalatini MSto* für die Jahre 1519 bis 1526 und fast gleichzeitig der kurfürstlich sächsische Hofhistoriograph Joh. Burkhard Mencke⁵⁾ in seinen *Scriptores rerum Germanicarum praecipue Saxonicarum* (3 Foliobände 1728—1730) 2, 589—664 die ganze Chronik mit einigen Weglassungen veröffentlicht. Einen vollständigen Abdruck des bis 1520 reichenden ersten Drittels mit vortrefflichem Kommentar verdanken wir, wie gesagt, Kleeberg. Möchte er in derselben Weise auch noch den Rest edieren!

1825 befanden sich die *Spalatiniana* im Besitz des Ulmer Gymnasialprofessors Georg Veesenmeyer⁶⁾. Nach seinem Tode kamen sie an den

1) So Schelhorn (s. u.) 3, S. 103f.

2) Vgl. über ihn ADB. 30, S. 756—59; Beiträge z. bayer. Kirchengesch. 4, S. 195 ff.

3) *Amoenitates literariae* 3, Praefatio.

4) Vgl. über ihn ADB. 15, S. 105 f.

5) Vgl. über ihn ADB. 21, S. 310 f.

6) Vgl. über ihn ADB. 39, S. 519—23.

Ulmer Professor Haßler¹. Als nach dessen Tode 1846 seine Bibliothek versteigert wurde, erwarb die kostbaren Handschriften die damalige Großherzogliche, jetzige Landesbibliothek in Weimar. Hier werden sie in den drei Kapseln Q 15, 16, 17 aufbewahrt.

Die meisten dieser Handschriften rühren von Spalatin selbst her. Einige Abschriften (meist recht fehlerhaft und unzuverlässig) hat er von anderen herstellen lassen, notdürftig durchkorrigiert und mit Über- bzw. Beischriften versehen. Obgleich die Handschriften viel benutzt worden sind, ist ihnen doch noch mancherlei zu entnehmen, was auch dem Luther- und Melanchthon-Briefwechsel zugute kommen wird. Im folgenden beschränke ich mich auf das letzte Stück (III, 1135^a), das Kapp beiseite gelassen hat, wahrscheinlich, weil er nichts damit anzufangen wußte, und das auch Veesenmeyer nur einmal ganz kurz (ThStKr. 1828, I. 365^a) erwähnt hat. Ohne jeden Kommentar hat Berbig (Neue kirchliche Zeitschrift 21, 578—81) das Stück aus dem Neudeckerschen Nachlaß in Gotha abgedruckt.

Es handelt sich um die dem Abt Joachim von Flore zugeschriebenen Papstweissagungen, über die das Material zusammengetragen ist bei Joh. Wolf, *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI, Lauingae 1600, 1, 443 ff.* Wolf leitet diesen Abschnitt so ein: *Circa annum 1520 reperta sunt exemplaria prophetiarum cum imaginibus huius abbatis, unum in Carthusianorum monasterio, alterum in bibliotheca illustrissimi senatus Norimbergensis, pictum ante annos 200, tertium editum est a Theophrasto Paracelso, quartum a Joanne Adrasder, quintum typis Venetianis anno 1589 a Paschalino Regiselmo, omnia cum annotatis, ut in sequentibus constabit.* Wolf bringt nun zunächst S. 444 ff. nach den Nürnberger Vorlagen (s. u.) die Prophezeiungen mit den Bildern und deren Erläuterungen, dann S. 459 ff.: *In XXX figuras mysticas Paschalini Regiselmi ad lectorem candidum et amicum praefatio* und *annotationes*, dann S. 466 ff.: *In imagines Joachimi abbatis annotationes Theophrasti Paracelsi*, endlich S. 483 ff.: *In imagines Joachimi Abbatis Calabri praefatio et annotationes autore Joanne Adrasder.* Uns interessiert hier nur das erste Stück, die Wiedergabe der Nürnberger Vorlagen. Die Spalatinische Abschrift enthält nur die 30 vaticinia, mit einigen Abweichungen und einer, wie wir noch sehen werden, merkwürdigen Zutat. Sie weist ungewöhnliche Abkürzungen auf und ist an einigen Stellen so undeutlich, daß man zweifeln muß, ob Spalatin mit dem, was er geschrieben, einen Sinn verbunden hat. Charakteristischerweise sind es Stellen, bei denen man auch in dem Abdruck bei Wolf den Eindruck hat, daß nur geraten und herumgetappt wird. Offenbar war die Vorlage schwer zu lesen und geheimnisvoll. Ich drucke die Spalatinische Abschrift ab und füge die vaticinia bei Wolf hinzu:

¹) Wohl derselbe, der die Buchdruckergeschichte Ulms (1840) geschrieben hat (Konrad Dieterich).

Apocalypsis

Ro. Pont.

XXX

βλασ. σολομων°

1527

XXX Pont. Ro.

Nicol. III. Vrsin.¹

Stellas congregabit, ut luceant in
firmamento celi.

Martin. IIII.

Clavibus claudent et non aperient.

Honor. IIII. Jacob. Sabellius²

Duros corporis sustinebis labores.

Nicol. IIII. Hiero.³

Esculan. Minor.³

Oriens de calice bibet irę Dei.

Celestin. V.⁵ Eremita

Vox vulpina perdet principatum.

Bonifa. VIII.

Fraudulenter intrasti, potenter reg-
nasti, gemens morieris.

Bened. XI. Nicol.

Tarvisin. praedicator⁴

Viri fortes invidie et orbabuntur.

Clem. V.⁵

Mobilis et immobilis fiet et maria
multa vastabit.

Vide hic babylonice sponsum fugi-
entem sponsam suam.

Joannes XXII.⁵

Contra columbam haec imago tur-
pissima clericorum pugnabit.

Bened. XII.⁵

Sex lucidabit planetas et unus fina-
liter ipsius fulgorem excedet (?).

Stellas congregabit, ut luceant in
firmamento coeli.

Clavibus claudet, et non aperiet.

Duros corporis sustinebit labores.

Oriens bibet de Calice irae Dei.

Vox vulpina perdet principatum.

Fraudulenter intrasti, potenter reg-
nasti, gemens morieris.

Viri fortes invidia orbabuntur.

Mobilis et immobilis fiet, et maria
plura vastabit.

Contra Columbam haec imago tur-
pissima Clericorum pugnabit.

Sex lucidabit Planetas, et unus fina-
liter ipsorum (oder ipsius) ful-
gorem excedet (oder extinguet).

1) Johann Gaetano Orsini s. u.

2) Jakob Savelli.

3) Hieronymus aus Askoli, der erste Franziskaner auf dem Stuhle Petri.

4) Nicolaus Bocasini aus Treviso, Dominikaner.

Clemens VI. ^s Stolam suam in sanguine agni dealbabit.	Stolam suam in sanguine Agni dealbabit.
Inno. VI. ^s Lupus habitabit cum agno pariter- que cibabit.	Lupus habitabit cum Agno pariter- que cibabit.
Urban. V. Iste solus aperiet librum scriptum digito Dei vivi.	Iste solus aperiet Librum scriptum digito Dei vivi.
Gregor. XI. Flores rubei aquam odoriferam distillabunt.	Flores rubei aquam odoriferam distillabunt.
Urban. VI. ^s Hec est fera ultima.	Terribilis es, quis resistet tibi?
Bonifa. IX. Principum malorum hypocrisis abun- dabit.	Occisio, filii Balaël sectabuntur (oder Incipit principium malorum, Hy- pocrisis abundabit).
Inno. VII. Decimę dissipabuntur in effusione sanguinis.	Decimae dissipabuntur in effusione sanguinis.
Gregor XII. Venetus ¹ Potentia vestigia Simonis Magi tenebit.	Poenitentia (oder potentia) vestigia Simonis Magi tenebit.
Alex. V. a Concil. Pisano Confusio error concitabitur.	Confusio et error vitiabitur (oder in- citabitur).
D. M. Lutheri rosa. Johannes XXIII. Baltas. Cossa Elatio, paupertas, obedientia, tem- perantia, gastrimargia, hypocri- tarum destructio.	Elatio paupertatis (oder paupertas), obedientia, castitas, Gastrimargiae et Hypocritarum destructio (oder nur Elatio).
Martin. V. ^s Otto Columna Incisio in hypocrisin in abomina- tionem erit.	Incisio Hypocrisis in abominatione erit.
Eugen. IIII. ^s Occisio filij Balait stetrabuntur (?).	Occisio (oder Occasionem), filii Ba- lael (oder Balae) sectabuntur.

¹⁾ Angelo de Corrario aus einem venetianischen Patriziergeschlecht.

Felix Dux Sabaud.¹ in Concil. Basil.
Potestas cenobia ad locum pascorum
redibunt.

Nicol. Cancell. Imp. Frider.²
Potestas unica erit.

Calistus Cathalanus³
Bona gratia simonia cessabit.

Pius II.
Bona occasio thesaurus pauperibus
erogabitur.

Paulus II. Venet.⁴
Bona intentio Caritas abundabit.

Sixtus IIII.
Preomeratio (?) concordia erit.

Inno. VIII.
Bona occasio viventium sacra cessa-
bunt.

Alex. VI.
Cor eius ab habitatione communi-
cetur.
Cor ferę detur ei, Et septem tem-
pora mutantur super eum.

Potestas, coenobia ad locum Pasto-
rum redibunt (oder nur Sanguis).

Potestas unitas erit (oder Potestas
et unitas imminuetur).

Bona gratia, Simonia cessabit.

Bona oratio (oder operatio) thesau-
rum (oder thesaurus) pauperibus
erogabit (oder erogabitur).

Bona intentio, charitas abundabit
(oder nur Bona intentio).

Praehonoratio concordia erit (oder
nur Prohonoratio oder Praevari-
catio).

Bona occasio, viventium sacra cessa-
bunt (oder nur Bona occasio oder
Occasio).

Reverentia et devotio augmentabitur
(oder Bona vita).

Der Hauptunterschied zwischen der Abschrift von Spalatin und dem Texte bei Wolf besteht in der Anwendung der 30 vaticinia auf die Päpste von Nikolaus III. bis auf Alexander VI. Diese Verbindung ist gewiß erst in der Reformationszeit, vielleicht von Spalatin selbst, hergestellt worden. Der Grund, weshalb die Reihe der Päpste, denen die Weissagen gelten sollen, mit Nikolaus III. beginnt, liegt vielleicht darin, daß auf dem zu der ersten Weissagung gehörenden Bilde ein sitzender Papst dargestellt ist, an dem sich zwei Bären aufrecken, deren einem der Papst mit der Rechten Geldstücke in den Rachen schiebt — Nikolaus III. war ein Ursinus (Orsini). Was die übrigen Päpste betrifft, so dürfte freilich nur noch ganz selten von dem Papstnamen zu dem

¹) Herzog Amadeo von Savoyen.

³) Aus Xativa in Valencia.

²) Friedrichs III.

⁴) Aus der Familie der Barbo in Venedig.

Bilde oder dem vaticinium eine Brücke zu schlagen sein; so paßt das ‚gemens morieris‘ zu dem elenden Tode, den Bonifaz VIII. erlitten hat. Anderseits springt mitunter die Diskrepanz in die Augen. Zum Beispiel muß sich das 19. Bild mit den drei Säulen auf einen Papst aus dem Hause Colonna, kann sich aber nicht auf Alexander V. beziehen, der ein Waisenknabe von der Insel Kreta war. Völlig auseinanderfallen Papstname (Johann XXIII., Balthasar Cossa), Spruch und Bild bei Nr. 20. Durch das von Spalatin beigesetzte ‚D. M. Lutheri rosa‘ wird die Verwirrung noch größer. Wir kommen auf diese Nr. 20 zurück.

Ebenso wie zwischen Papstnamen, Bild oder vaticinium nur ganz selten ein Zusammenhang zu entdecken ist, so zwischen Bild und vaticinium. Nur bei Nr. 1 und 15 ist zur Not eine Verbindung herzustellen. Bei dem ersten Bilde sieht man in der linken oberen Ecke die Taube des heiligen Geistes in einem Halbkreis von neun Sternen; der dazu gehörige Spruch lautet: ‚Stellas congregabit, ut luceant in firmamento coeli.‘ Und bei dem 15. Bilde besteht eine gewisse Ähnlichkeit mit dem großen roten Drachen, der mit seinem Schwanze den dritten Teil der Sterne hinwegzieht (Apk. 12, 3 f.); der Spruch lautet: ‚Haec est fera ultima.‘ Auch die Sprüche und die Bilder sind erst nachträglich zusammengeschweißt worden. Um den Sinn der beiden Folgen zu enträtseln, müßte man die Sprüche für sich und die Bilder für sich betrachten.

Außer den Papstnamen enthält die Abschrift von Spalatin noch eine kleine Besonderheit, das ist das *βλασ. σολομων* auf dem Titel. Blasius Salomon ist als Buchführer in Leipzig 1514 bis 1540 nachweisbar¹. Er stammte aus Grimma oder Grünhain, wurde 1514 Bürger in Leipzig, war Kommissionär des Verlagsbuchhändlers Johann Rynmann in Augsburg, stand aber auch mit Frankfurter, Wittenberger, Straßburger Druckern und Verlegern in Geschäftsverbindung, insbesondere auch mit Johann Froben in Basel (Enders 1, 420). Man möchte annehmen, daß Salomon auf einer seiner Geschäftsreisen diejenige der beiden Nürnberger Bilderfolgen, die mit Beischriften versehen war (s. u.), zu Gesicht bekam, eine Abschrift anfertigte und diese Spalatin mitteilte.

In Nürnberg sind die Bilder, wie uns schon die Einleitung bei Wolf gesagt hat, zum ersten Male aufgetaucht. Sie wurden — wahrscheinlich von Hieronymus Formschneider — in Holz geschnitten; Andreas Osiander fügte eine Vorrede und Erläuterungen zu den Bildern, Hans Sachs Vierzeiler zu diesen und eine Beschlußrede hinzu, und das Ganze erschien im Frühjahr 1527 bei Hans Guldenmund². Der Beschluß des Nürnberger Rats, demzufolge das gedruckte Büchlein beschlagnahmt und alle drei bei der Herstellung desselben Beteiligten (Guldenmund, Osiander,

¹) Register zum Archiv f. Gesch. des Deutschen Buchhandels, Bd. 1—20, 1898. S. 268.

²) Eyn wunderliche Weyssa- // gung, von dem Babstumb, wie es yhm biß // an das endt der welt gehen sol, ... Katalog der Holzschnitte (s. u.), S. 27; WA. 19, 2.

Hans Sachs) vermahnt wurden, ist sehr oft abgedruckt oder doch benutzt worden, von Will, Waldau, Soden, Baader, zitiert von Kelchner ADB. 10, 113, ebd. S. 112f., ferner von W. Möller, Andreas Osiander 1870, S. 102f., Friedrich Roth, Die Einführung der Reformation in Nürnberg 1517 bis 1528, 1885, S. 219, W. Kawerau, Hans Sachs und die Reformation, 1889, S. 78, Katalog der im Germanischen Museum vorhandenen, zum Abdruck bestimmten geschnittenen Holzstöcke vom 15. bis 18. Jahrhundert, 1. Teil, 15. und 16. Jahrhundert, 1892, S. 27f. An der letztgenannten Stelle erfahren wir, daß einer der Holzstöcke, die Guldenmund damals samt der ganzen Druckauflage abliefern mußte, sich noch im Germanischen Museum befindet. Er weist an der einen Langseite eingeschnitten die Zahl VIII auf; es ist tatsächlich der zu dem 8. Bilde im Zyklus. Das Vorgehen des Nürnberger Rats ist nur verständlich aus der Nervosität heraus, die sich seiner angesichts der in Nürnberg und Umgegend immer weiter um sich greifenden Wiedertäuferbewegung bemächtigt hatte. Am Tage vor jenem Ratsbeschuß, am 26. März 1527, wurde der Pfarrer zu Eltersdorf, Wolfgang Vogel, der in einem Sendschreiben an seine frühere Gemeinde Bopfingen eine sehr heftige Sprache geführt hatte, aber darum doch kein Wühler, Hetzer und Revolutionär war, hingerichtet¹.

Osiander berichtet in seiner Vorrede, daß er dieser Bücher zwei gehabt habe, das eine aus dem Kartäuserkloster, das andere aus der Ratsliberei; jedes sei „ungefährlich bei hundert Jahren, an Gemälde und Schrift, alt“; in dem einen werde angezeigt, daß das Original „wohl vor dritthalbhundert Jahren, nämlich 1278, gemacht worden sei“. „Es haben's aber bisher wenig Leute verstanden, wie aller Weissagung Art ist, daß sie finster bleiben, bis sie ins Werk kommen (in Erfüllung gehen), darumb einer dies, der andere das geraten und zum Teil dazu verzeichnet hatte. Weil es aber offenbar ward, daß dieselbe Schrift neuer ist denn das Gemälde, darzu das ältere ohn alle Schrift geblieben war, hab ich's fahren lassen, als die ohn Zweifel nicht darzu gehöret...“². Osiander hat vielmehr eine neue selbständige Deutung

¹) ADB. 40, S. 127f.; Roth, S. 257; Beiträge zur bayerischen Kirchengesch. 1, S. 80; 10, S. 86; Fränkischer Kurier vom 26. März 1927; Blätter für württembergische Kirchengesch. 33, S. 168.

²) Aus diesen Worten Osianders ergibt sich uns keine klare Vorstellung von seinen Vorlagen. Es müssen Bilderhandschriften gewesen sein. Während aber Osiander zuerst schreibt, daß die „Bücher“ von Gemälden und Schrift offensichtlich „bei hundert Jahren alt“ seien, bemerkt er dann, daß das ältere der beiden „Bücher“ „ohne alle Schrift geblieben war“, dann wieder, daß die Schrift offenbar neuer sei als das Gemälde. Beide Bilderhandschriften sind verschollen. Auf die Spur der einen, der aus der Ratsliberei, führt vielleicht ein Brief Osianders an den Nürnberger Drucker Joh. Petrejus, der wohl nach dem 6. Mai 1527 (il sacco di Roma) geschrieben ist (Historisches Jahrbuch 41, S. 285): Vidisti, opinor, ... veterem illum e Bibliotheca Senatoria codicem, quem penes me habeo, in quo cum multa bellicorum instrumentorum genera, tum vero papatus iamiam perituri fatalem condicionem aptissimis simul ac vetustissimis picturis adumbratam videre licet.

der 30 Bilder gegeben. Seiner Meinung nach zeigen sie, wie das Papsttum immer mehr verweltlicht, immer antichristlicher wird, bis durch einen Mönch (Luther) die Wendung herbeigeführt wird, das Papsttum sich läutert und zu evangelischer Armut und Demut zurückkehrt. Diese Erklärung tut den Bildern ebenso Gewalt an oder doch wenigstens: sie ist ebenso nur ein Rätselraten wie die anderen Deutungsversuche, die wir bei Wolf zusammengestellt finden. Die richtige Erklärung der Bilder, wie auch der vaticinia würde nur bei gründlichem Vertrautsein mit der Gedankenwelt Joachims von Flore, des Peter Johann Olivi und des Ubertinus von Casale zu gewinnen sein — soweit nicht bei den Bildern eigenmächtige Änderungen, wie sie bei der Übertragung in Holzschnitte 1527 vorgenommen worden sind, und für die vaticinia die schlechte Überlieferung sich hinderlich erweisen.

Wir sahen, daß Hans Guldenmund die ganze Druckauflage abliefern mußte. Natürlich waren aber schon vorher mehrere Exemplare verkauft worden, die aus dem Publikum nicht zurückgezogen werden konnten. War doch auch schon ein Posten auf die Frankfurter Messe abgegangen; das Ersuchen des Rats von Nürnberg an den zu Frankfurt, er möge die etwa dort feilgebotenen Exemplare aufkaufen und vernichten, wird kaum große Erfolge gehabt haben. Ein Exemplar ward Luther aus Nürnberg — aber nur leihweise — zugesandt. Er schrieb darüber am 29. April 1527 an Spalatin¹ (Enders 6, 43): „E Nurmberga missus et editus est libellus imaginibus prophetalibus, quas Hieroglyphia vocari credo, cursum et fatum papatus mira proprietate praemonstrans, quem hic recudemus, alioqui misissem, licet exemplar sit nobis unicum, deinde alienum.“ Wenn Luther die Bilder hier Hieroglyphen nennt, so war das sehr zutreffend. Den Wittenberger Nachdruck, den Luther angeregt hat, stellte Joseph Klug her². Die Holzschnitte sind hier ein wenig flüchtiger als in dem Nürnberger Vordruck. Am 19. Mai war dieser Nachdruck fertig. Luther schrieb an diesem Tage an Wenzeslaus Link (Enders 6, 52): „Nihil novi apud nos nisi libellus vester imaginarius de Papatu; in quo imaginem meam cum falce valde probo, ut qui mordax et acerbus tot annis ante praedictus sum futurus, sed rosam pro meo signo interpretari dubito, magis ad officium etiam pertinere putarim. Caetera nunc placent, si vera sunt, quae vulgastis.“ In den letzten Worten kommt zum Ausdruck, daß Luther von der Veröffentlichung

¹) Ich nehme an, daß diesem die vaticinia von jenem Leipziger Buchführer schon vorher, obgleich auch erst 1527 — vgl. diese Jahreszahl in der Überschrift der Spalatinischen Abschrift — mitgeteilt worden waren. Ob Spalatin die Verwandtschaft zwischen den vaticinia und dem Nürnberger Bilderbuch, auf das Luther ihn damals aufmerksam machte, gleich geahnt hat, oder ob er es sich von Luther hat geben lassen und nun den Zusammenhang erkannt hat, oder ob er ihn dann erst aus dem Wittenberger Nachdruck erkannt hat, wissen wir nicht.

²) Ein wunderliche weissa // gung, von dem Bapstumb, wie es // yhm bis an das ende der welt ge // hen sol, . . . Zwickauer Ratschulbibliothek 22. 9. 4.

nicht restlos begeistert ist, mag man nun übersetzen: wenn das, was Ihr veröffentlicht habt, echte, gottgewirkte Prophezeiung ist, oder — wahrscheinlicher —: wenn es die Originalien treu wiedergibt. Dabei denkt Luther wohl an das 20. Bild. Wir sehen da einen Mönch, in der Rechten eine Sichel, in der Linken eine Rose haltend. Rechts von dem Mönche liegt im Grase ein Feuereisen, links steht ein unterm Knie amputiertes nacktes Menschenbein. Osiander meint: der Mönch sei Luther; er habe ja sein Zeichen, die Rose, in der Hand. „Dieweil aber Jesaias spricht am 40.: alles Fleisch ist wie Gras, stehet er da mit einer Sichel und schneidet's ab, nicht Gras, sondern Fleisch und alles, was fleischlich ist. Denn dawider predigt er, und wenn es ausgereutet ist, wird er mit dem Feuereisen das Feuer der christlichen Liebe, das erloschen ist, wieder aufschlagen und anzünden.“ Luther ist damit einverstanden, daß die Sichel als sein Attribut gedeutet wird, aber nicht damit, daß die Rose sein Wappen darstellen solle; sie beziehe sich vielmehr auf das Predigtamt, das er verwalte.

Zu den Schriften Valentin Weigels

Von cand. theol. **Fritz Schiele** ¹

I.

Die Schriften Valentin Weigels (1533—1588) sind bekanntlich erst nach dem Tode des Verfassers und nach einer langen, rund 20jährigen, Periode handschriftlicher Verbreitung zum Druck gekommen. Die einzige Ausnahme bildet nur die Leichenpredigt auf Frau v. Ruxleben, gehalten und gedruckt 1576². Sehen wir von den späten Drucken Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts ab, so sind es die Jahre 1609—1619, in denen eine Fülle von Traktaten unter Weigels Namen, teils echt, teils untergeschoben, gedruckt wird. Drei verschiedene Verleger bemühen

¹) Der Verfasser dieser kleinen Studie war ein Sohn von Fr. Mich. Schiele. Geboren am 11. August 1901, hatte er sein Studium der Theologie in Berlin 1920 ein Semester lang begonnen, in Tübingen drei Semester fortgesetzt, war dann im Herbst 1922 nach Berlin zurückgekehrt und hatte sich dort in der Not der Nachkriegszeit unter ihren Entbehrungen und Überanstrengungen — er suchte Werkstudententum und wissenschaftliche Arbeit, beides in vollem Maße, zu verbinden — die Krankheit zugezogen, der auch sein Vater erlegen ist. Am 17. Mai 1925 ist er entschlafen, liebevoll, fromm und tapfer bis zum Schluß. In der langen Zeit, da er erst mit schwankenden, dann immer mehr mit sinkenden Kräften in Sanatorien Besserung suchte, hatte er mich um ein Thema gebeten, an dem er in der Stille arbeiten könnte. Unter den Fragen, die ich ihm vorschlug, wählte er Weigel, um zunächst einen Versuch zu machen, über die Echtheit seiner Schriften weiter zu kommen. Seine Berichte zeigten die Freude, mit der er sich dieser Arbeit widmete. Die Berliner Staatsbibliothek vor allem lieferte ihm mit größter Liberalität alle Literatur, deren er bedurfte. Was er noch selbst als vorläufiges Ergebnis niedergeschrieben hat, folgt hier. Herr Bornkamm, der ihn gleichfalls gekannt hat, hatte als besonderer Kenner der Literatur, in der Weigels Name eine Rolle spielt, die Freundlichkeit, die Niederschrift durchzusehen und durch Zusätze zu ergänzen, die in eckige Klammern gesetzt und am Schluß mit B. bezeichnet sind. Es ist mir eine wehmütige Freude, sie hier einzuführen und dabei dem reichbegabten, prächtigen Menschen, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigte, ein Wort der Freundschaft nachzurufen.

Tübingen, April 1926.

Karl Müller.

Durch widrige Umstände ist leider die Veröffentlichung dieser Studie, seit sie eingeliefert wurde, verzögert worden. Ich bringe sie nunmehr in der damals hergestellten Form zum Druck.

Bornkamm.

²) Abgedruckt bei J. O. Opel: Val. Weigel. Ein Beitrag zur Literatur und Kulturgeschichte Deutschlands im 17. Jhd., 1864, S. 342 ff. Als einziges unanfechtbares Dokument aus Weigels Lebzeiten ist sie als Wertmesser für die innere Kritik der später gedruckten Weigelschen Schriften von hervorragender Bedeutung.

sich um die Veröffentlichung: Joachim Krusicke in Halle (Drucker Hynitzsch und Bißmarck) in den Jahren 1609—1614, dann Johann Knuber in New(en)stadt 1615—1619 und Lucas Jennis (oder Jenes) in Frankfurt 1618—1619. Ich gebe im folgenden erst eine Liste der erschienenen Traktate, nach Verleger und Erscheinungsjahr geordnet.

Bei Joachim Krusicke, Halle

- 1609 Libellus de vita beata¹ gedr. bei (Hynitzsch).
- 1612 Gebetbüchlein (dies und die folgenden gedruckt bei Bißmarck).
- 1613 Vom Ort der Welt.
- 1613 Der güldene Griff.
- 1614 Dialogus de Christianismo.

Bei Johann Knuber, Newenstadt²

- 1615 Erkenne dich selbst.
- 1616 Der güldene Griff, in 2 Ausgaben, nur im Titelblatt verschieden.
Dialogus de Christianismo.
Informatorium³.
- 1617 Der güldene Griff.
*Kirchen oder Haus Postille. 6. III. 1617 } nur i. Titelblatt
- 1618 " " " " Vorrede von V. W. V. S. } verschieden.
Dialogus de Christianismo.
*Erkenne dich selbst. Genau übereinstimmend mit der Ausgabe
von 1615.
*Gebetbüchlein.
*Soli deo gloria.
S *Moise tabernaculum. Vorrede S. Bartholomäi 1617.
S *libellus disputatorius. } Vorrede 20. I. 1618.
S *Kurtzer Bericht vom Weg und Weise. }
S *Prinzipal und Haupttraktat. Vorrede 10. III. 1618.
S *Erkenne dich selbst. Ander Theil.
S *Erkenne dich selbst. Dritter Theil.
*Theologia Weigelii.
*Studium universale.
*Vom alten und neuen Jerusalem. } Beide ohne Ort,
*de bono et malo in homine. } auch mit der Jahreszahl 1619.

1) Ich gebe die Titel stark gekürzt. Die vollständigen sind leicht bei Opel und bei Israel, Valentin Weigel, Leben und Schriften, 1888, zu ersehen.

2) Die mit einem Sternchen (*) bezeichneten Schriften kommen in dem Verzeichnis von Johann Franke, Magdeburg, vor. Siehe unten S. 384. Die mit S bezeichneten sind von dem Pseudonymus J. S. N. P. et P. C. oder Jonas à Strein herausgegeben.

3) Siehe Israel, S. 73, wonach diese Schrift aus einer anderen Druckerei stammen muß trotz der Angabe Knuber, Newenstadt. Aber aus welcher?

- Bei Lucas Jennis (Jenes), Newenstadt und Frankfurt
 1618 Kurtzer Bericht u. Anleitung zur Teutschen
 Theologie.
 Scholasterium Christianum.
 Vom himmlischen Jerusalem.
 Philosophia Theologica, das nemblich
 Gott allein gut sei.
 Von Betrachtung des Lebens Christi.
 Zwey¹ schöne Büchlein / das erste Von dem Leben Christi / das
 ist / vom wahren Glauben usw.
 1619 Vom tieffen Meere und seinen Nahmen (aus dem libellus theos-
 ophiae).
 Erklärung zu Lautensacks Offenbarung Christi.

In einem Sammelband
 Philosophia My-
 stica mit Paracelsi-
 schen Tractaten zu-
 sammengedruckt.

Die Reihe der sauberen Bißmarckschen Drucke bricht mit dem Jahre 1614 jäh ab, wahrscheinlich infolge eines durch die Geistlichkeit erwirkten landesherrlichen Verbotes². Sie waren ja alle ohne Zensurgenehmigung gedruckt worden. Nunmehr scheint die Lage durch die scharfe Polemik der Geistlichkeit in Halle so zugespitzt, daß sich die weiteren Veröffentlichungen nur noch pseudonym hervorwagten. Knuber und Newstadt sind Decknamen, ebenso schützt sich der Herausgeber der Postille und anderer Traktate durch einen solchen. Deutlich kann man an den wiederholten Neuauflagen das wachsende Interesse des Publikums für die Weigelschen Schriften erkennen. Vor allem der Dialogus de vero Christianismo und Der güldene Griff wurden sehr begehrt. Aber man verfolgt auch immer mehr das Eindringen unechter Traktate unter Weigels Namen. Daran ist der pseudonyme Herausgeber nicht unbeteiligt.

Dieser Herausgeber zeichnet in der Vorrede zur Postille V. W. V. S.³, in der zum libellus disputatorius Jonas à Strein und sonst

1) Diese Schrift nennt zwar nicht Jennis als Verleger, sondern nur Newstadt als Druckort. Ich glaube sie aber doch in die obige Reihe setzen zu dürfen, da sie denselben Herausgeber wie die ersten fünf kleinen Traktate, nämlich Huldreich Bachsmeier von Regenbrun, hat und nicht zu den Knuberschen Drucken gehört, der Druckart nach aber wohl zu den Jennis'schen.

2) Opel, S. 73.

3) Israel, S. 80 verweist zwar auf die Notiz bei Walch, Hist. u. theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der Ev.-luth. Kirche entstanden IV (1736), S. 1030, wonach dieser Pseudonymus zu entziffern wäre als Volkmar Walther von Sangershausen. Ich glaube aber, nach dem bei Opel, S. 74, mitgeteilten Auszug aus der Vorrede, daß hinter ihm kein anderer steht, als hinter

J. S. N. P. & P. C. Schon Hunnius in seiner „Christlichen Betrachtung der neuen paracelsischen und weigelianischen Theologie, Wittenberg 1622“, behauptet die Identität des Pseudonymus mit Johann Staricius, der sich in der Vorrede zu der von ihm gleichfalls herausgegebenen *Philosophia de limbo aeterno* von Paracelsus als Joh. Staricius Notarius Publicus et Poeta Coronatus unterzeichne. Opel gibt die Möglichkeit zu, steht ihr aber doch sehr skeptisch gegenüber, da er die zitierte *Philosophia de limbo* nirgends auftreiben konnte¹. Israel begnügt sich mit der Feststellung eines pseudonymen Herausgebers².

Die *Philosophia de limbo aeterno* ist herausgekommen bei Johann Francke, Magdeburg 1618³. Schon auf dem Titelblatt unterzeichnet sich der Herausgeber: publiciert durch Joannem Staricium Lips. Miss. Notar. Publ. & poetam Coronatum. Aber das Titelblatt ist noch in anderer Beziehung merkwürdig. Es gleicht in der Ausführung der Zierleiste genau dem Titelblatt des *Dialogus de Christianismo* in der Knuberschen Ausgabe von 1618, ebenso des *Moise Tabernaculum* von 1618. Diese Zierleiste kehrt auf allen Knuberschen Drucken des Jahres 1618 mit kleinen Veränderungen (doppelt genommen oder einfach) wieder mit Ausnahme des Prinzipal- und Haupttraktats. Ferner ist die Holzschnittleiste mit Tieren über der Vorrede derselben Art wie im *Erkenne dich selbst III.* und Prinzipal- und Haupttraktat. Selbst Typen und Papier erscheinen mir als dieselben wie bei den Knuberschen Drucken. Dazu fand ich bei Opel auf der letzten Seite unter den Nachträgen noch folgende Notiz: „Unter ‚Newstadt‘ scheinen die Zeitgenossen⁴ wenigstens Magdeburg verstanden zu haben.

Jonas à Strein und J. S. N. P. et P. C. Da ich aber die Postille nicht habe einsehen können, stehe ich von einem abschließenden Urteil ab. Gewidmet ist die Postille Joachim Bernh. Rohr, dem auch das *Moise Tabernaculum* von J. S. dediziert ist. [Da aus der Vorrede der Postille nichts zu entnehmen ist, halte ich die — leider nicht begründete — Annahme von Walch, der doch z. T. recht genaue Kenntnisse dieser Dinge besaß, damit nicht für widerlegt, möchte aber hier beide Vermutungen als Ansätze für spätere Nachforschungen nebeneinander bestehen lassen. B.]

1) Opel, S. 85 ff.

2) Israel, S. 28.

3) [Der Rest der Auflage erschien 1644 mit neuem Titelbogen als: *Philosophia Paracelsica*, das ist ausführlicher Unterricht; Vom Limbo . . . zum Truck befördert; Von Johanne Staricio Lipsensi Misnico. Franckfurt am Mayn; Bey Christian Sigesfrieden. vgl. K. Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften I, 1894, Nr. 362, S. 567. Zur Erstauflage vgl. ebenda Nr. 303, S. 508 ff. B.]

4) Opel selbst schwankt zwischen Magdeburg und Halle. S. 75 f.

Dem W. / G. v. E. Herrn Ludolffen von Alvensleben auf Schermen vnd Bardeleben Erbsassen / etc.

Dem W. / G. v. E. Herrn Georg von Carllwitz etc. Meinem samt vnd sonders großgünstigen Junckherrn / seyend meine gantz willige Dienst neben Wünschung eines glückseligen freudreichen neuen Jahres auch zeitlicher vnd ewiger Wolfahrt bevor.“

Der Familie derer von Rohr scheint auch der Pseudonymus sehr verbunden zu sein. In der Widmung zur Postille und zum Tabernaculum Moise begegnet uns Joachim Bernhard v. Rohr, Domherr, Scholastikus und Probst zu St. Nicolai¹.

Die beiden anderen adeligen Familien kehren sonst in Widmungen des J. S. nicht wieder. Aber das darf nicht wundernehmen, da er fast für jede herausgegebene Schrift drei bis vier Patrone hat und über eine weite Bekanntschaft in Adelskreisen zu verfügen scheint oder sie sich erst verschaffen will. Nur „Erkenne dich selbst“ III ist einem Bürgerlichen, Kandidaten beider Rechte Georg Possius aus Lemgo, wohl einem Studienkameraden, gewidmet.

Der Stil weist tiefgehende Verwandtschaft auf in seiner gelehrten Mischung von Latein und Deutsch, aber auch in seiner sonstigen Art. Gerade im Stil liegt für mich ein Hauptargument. Nach alledem scheint mir die alte Hunnius'sche These vollauf bestätigt, daß der pseudonyme Weigel-Herausgeber Johann Staricius ist. Damit aber haben wir endlich eine geschichtlich faßbare Person, die an der Herausgabe des Weigelschen Nachlasses beteiligt ist.

Staricius ist schon vorher herausgeberisch tätig gewesen. So nennt Opel²: „Neue teutsche weltliche Lieder nach Art der welschen Madrigalien neben etlichen teutschen Tänzen“, Frankfurt 1609, 4⁰, und „Prima vox Newer teutscher weltlicher Lieder“, ebenda 1609. Auf der Berliner Staatsbibliothek sind diese Schriften nicht vorhanden. Dagegen erhielt ich von dort „Ernewerter vnd künstlicher Helden Schatz / Das ist naturkundliches Bedenken vber vnd bey Vulcanischer / auch Natürlicher Magischer Fabrefaction vnnd Zubereitung der Waffen deß Helden Achillis in Griechenlandt . . . Gestellet durch einen fürtrefflichen hoherfah-

¹) Siehe über ihn ausführlicher Opel, S. 83f.

²) Opel, S. 86 nach Grässe, Lehrbuch der Literärgeschichte III, 1, S. 623. Ztschr. f. K.-G. XLVIII, N. F. XI

renen Philosophum vnd Kunstwissenden: ... Jetzo mit etzlichen vornehmen Kunststücklein verbessert / durch Joannem Staricium publicum Notarium“ ohne Ort, 1616. Gewidmet ist das Büchlein der „Adelichen gefreyten Ritterschaft / der dreyen Kraissen im Hertzogthumb Francken / am Rheinstrohm vnnnd Wetterau“. Eine Stelle der Vorrede weist vielleicht auf seine spätere Tätigkeit in Magdeburg. S. 3 a „Inmittelst will ich dahin gedenken / wie ins künfftig (gestalt schon vnter den Federn) aliquid politius, augustius & vestro ordine dignius, zu Tages Liecht komme /“ Unterzeichnet ist die Vorrede:

„Datum Aschaffenburg ex Mersaeo, den 5. Augusti, Anno 1615, E. Gnaden Streng vnd Vhest Dienstgefließener Joan. Staricius Notarius publ. in der Churfürst. Maintz. Residentz Stadt dasselben Landt vnd Stattgerichts Procurator ordinarius.“

Der Inhalt ist ziemlich obskur. Er enthält Rezepte für zauberhafte Waffenbereitung, Mut-Tränklein, Feuerwerke, Stinkbomben, Lichte, die im Sturm nicht verlöschen usw. Manches ist so unsinnig, daß einer — wohl Staricius — hinzugefügt hat: Er habe es aber selber noch nicht probiert.¹

1617 und 1618 treffen wir Staricius dann in Magdeburg bei der Herausgabe der weigelschen und pseudoweigelschen Traktate. Vorher liegt noch ein Aufenthalt in Leipzig. Dort hatte er eine sehr heftige Auseinandersetzung mit dem Alchymisten Pfeffer, worüber er in der Vorrede zur Philosophia de limbo ausführlich berichtet. Dann erscheint 1621 bei Andreas Oßwald, Leipzig, in Verlegung Christoph Ellingers Buchhandlung „Comitiorum Fidis Achates, das ist: zu den kayserlichen Reichstagen getrewer Geleidsmann . . . durch Johannem Staricium Notar. publ. Legum Candidat. Poët. Laur. Caesar.“ ohne Vorwort. Die Schrift ist ein kleines praktisches Vademecum für Herren, die auf den Reichstag ziehen. Ausschreibung, Zusammensetzung, Rangordnung der Fürsten, Antragstellen, Abstimmungsmodi usw. werden kurz erörtert. Es zeigt Staricius als erfahrenen Juristen und wurde sehr begehrt. Das zeigen die häufigen Auflagen, Leipzig 1621 und 1622, Nürnberg 1640 und 1641. Schließlich finden wir ihn er-

¹) [An Neuauflagen sind mir bekannt: Leipzig 1647, 1698, 1720, 1750 und 1769. B.]

wähnt von Jacob Böhme, Sendbrief 15, 6 [vom 3. VII. 1621] zusammen mit Tilke und Koschwitz als Teilnehmer an einem Gespräch und noch einmal im Sendbrief 41, 2 vom 20. II. 1623. Er machte mit seiner gelehrten Dialektik dem Görlitzer Schuster sehr viel zu schaffen¹. Die späteren Ausgaben des *Comitiorum Fidis Achates* weisen auf Nürnberg. Sicher läßt sich noch mehr Material zum Leben des Staricius zusammenbringen².

Wir haben es in Staricius mit einem recht vielseitig gebildeten Manne zu tun. Jurist und Poet, Alchymist und Paracelsist, Mystiker und vielleicht auch Rosenkreuzer³, so steht er mitten in den eigentümlichen geistigen Strömungen seiner Zeit. Als Charakter mag er manche Schwäche besessen haben, so besonders eine etwas gespreizte Eitelkeit, wie sie in den Einleitungen hervortritt. Um so mehr müssen wir seinen Mut anerkennen, mit dem er für Männer wie Paracelsus und Weigel durch die Herausgabe ihrer Schriften eintrat, die ihm sicherlich mancherlei Verfolgung eingetragen hat.

Über den Unbekannten, der die ersten Traktate — und zwar

1) [Nach diesen Briefen läßt sich Staricius mit Wahrscheinlichkeit 1621 in Striegau nachweisen, aber doch nur gastweise. B.]

2) [Nach Sudhoff a. a. O. I, S. 537f. hat St. von Paracelsus noch herausgegeben: *Clavis*, oder das Zehende Buch der Archidoxen . . . durch Johann Staricium, J. V. et Medic. Licent. S. Caesar. aut. Notar. publ. et Poëtam Coronat . . . Magdeburg bey Johann Francken, 1624. — Im selben Band mit neuem Titel: *Außlegung des Manuals Philippi Theophrasti Paracelsi* . . . Magdeburg, Francke, 1624. — Aus der Widmung der ersten Schrift an den schwedischen Kriegskommissar Magnus Martini läßt sich entnehmen, daß St. am 30. Aug. 1623 in Lübeck weilte. In der Widmung der zweiten an Otto von Powisch ist 1603 wohl nur Druckfehler für 1623. Weiterhin vermutet Sudhoff (S. 516) St. als Herausgeber des *Libellus Theosophiae* . . . Newstadt, Lucas Jennis 1618. Wohl mit Recht, da darin Weigels Traktat „Vom tieffen Meere und seinen Namen“, wenn auch ohne Verfasserangabe (vgl. oben S. 382) und der Traktat: *Deus non potest se ipsum negare*, 2. Thimoth. 2 mit der Bemerkung: *Excitatio mentis scripta a Valentino Weigelio Hainensi, Anno 1571 die 17. Julij* enthalten ist. Ebenso (S. 517) bei der *Commentatio Theophrasti Paracelsi in Epistolam S. Judae Apostoli* . . . Newstadt Franckfurt bey Lucas Jennis 1618, denn in der Vorrede zur *Phil. de limbo* hat St. die Herausgabe einer *Comment. super epistolam Judae Thadaei* versprochen. Aus dem Vergleich der Drucke mit dem handschriftlichen Befund, den Sudhoff an mehreren Stellen (Bd. II vgl. das Register s. v.) vorgenommen hat, gewinnt man den Eindruck, daß Staricius ein vorsichtiger, selten in den Text eingreifender Herausgeber war (nachgewiesen nur der Fall S. 285, vgl. S. 607), während anderseits seinen Lesungen nicht immer zu trauen ist (vgl. Bornkamm, Luther und Böhme, S. 215 ff.). Wie Herr Geheimrat Sudhoff freundlicherweise mitteilt, ist ihm über eine weitere literarische Tätigkeit des Staricius nichts bekannt. B.]

3) Diese Vermutung gründet sich auf eine Stelle der Vorrede zur *Philosophia de limbo*, S. 2, wo er die Rosenkreuzer gegen die verleumderischen Anwürfe in Schutz nimmt.

die wichtigsten — bei Krusike in Halle herausgab, und Huldreich Bachsmeier von Regenbrun, den Herausgeber einiger Weigelscher Traktate bei Jenes in Frankfurt, habe ich nichts in Erfahrung bringen können. Doch lichtet sich bei der noch so wenig durchforschten Materie sicher noch einmal das Dunkel.

II.

Eine kurze Feststellung möchte ich noch erwähnen, die ich beim Vergleich mehrerer Weigelscher Schriften machte. Verschiedene Traktate sind in viel höherem Maße textlich voneinander abhängig, als das bisher beachtet worden ist. So „Erkenne dich selbst“ I (abgekürzt γ I) und „Der güldene Griff“ (g. Gr.). Israel weist nur auf die Beziehung von γ I, cap. 9 und g. Gr., cap. 7 hin¹. Die Übereinstimmung geht aber viel weiter, große Strecken Wort für Wort und über mehrere Kapitel; s. beistehende Übersicht. Beim Textvergleichen kann man deutlich sehen, wie W. auch stilistisch an sich gearbeitet

γ 1571	g. Gr. 1578
cap. 10	7 u. 8 [Schluß]
„ 11	10 [u. z. T. 12]
„ (14	16) hier nur leichte Anklänge
„ 15	11

hat; wie er den Text von 1571 umformt, erweitert, ausläßt und glättet². — Ebenso ist Israel zwischen dem „Scholasterium Christianum“ und „Vom Ort der Welt“ nur die stellenweise wörtliche Übereinstimmung von Scholasterium, cap. 4, und Vom Ort der Welt, cap. 19, aufgefallen³. Auch hier geht der Zusammenhang viel weiter. Siehe die nebenstehende Übersicht.

Scholasterium	Vom Ort der Welt
4	19
7	27/28
8	Anklänge an 22
8 von S. 176	29 wörtlich von
unten an	vor der Mitte
	bis Schluß

¹) S. 68.

²) [Es ist mir mit den Mitteln der Tübinger und Gießener Bibliotheken nur möglich gewesen, diese erste Gegenüberstellung nachzuprüfen. Dabei zeigt sich sofort, wie treffend und fruchtbar die von Schiele gemachten Beobachtungen sind und wie weit sie über die bisherigen Arbeiten hinausführen. Natürlich ist deutlich, daß sie nur Ansätze sind, die über ein Gesamtergebnis noch nichts aussagen können und sich auch im einzelnen ergänzen und bereichern lassen. Ein abschließendes Urteil ist nur möglich, wenn man einmal in der Lage ist, das gesamte Material zu verwerten. Ich verzichte darum auf eine eigene Stellungnahme, hoffe die so schön begonnene Arbeit aber einmal fortführen zu können. B.]

³) S. 66.

Es ergibt sich aus dem Vergleich mit Sicherheit, daß das „Scholasterium Christ.“ die Vorlage und damit älter als „Vom Ort der Welt“ ist. Man sieht ferner genau, wie Weigel seine Erweiterungen in den älteren Text einschibt und diesen dabei doch möglichst zu erhalten sucht.

Aus dieser Art, wie Weigel seine älteren Arbeiten als „Vorarbeiten“ benutzt, ergibt sich aber auch, daß wir es beim Informatorium (oder *Soli deo gloria*) keineswegs mit Vorarbeiten (Teil I zum Büchlein vom Gebet, Teil II zum Ort der Welt, Teil III zum γ I), wie Israel meint¹, zu tun haben. Sondern es handelt sich hier vielmehr um eine ziemlich späte, aber von Weigel selbst geschriebene Zusammenfassung — Summa — seiner wichtigsten Anschauungen und Meinungen. Ich habe nur Teil II mit „Vom Ort der Welt“ und Teil III mit γ I vergleichen können, da mir das Büchlein vom Gebet nicht zugänglich war. Wohl sind überall starke inhaltliche Anklänge, die fast zu wörtlichen werden, aber doch ist die textliche Gestaltung durchweg neu. Die Komposition ist auch nicht wie bei zufälligen Vorarbeiten lose, sondern straff und logisch durchgeführt; ein Teil verweist immer auf den andern. Dieser Katechismus Weigelschen Denkens und Glaubens hat auch, soweit wir es übersehen können, von allen seinen Schriften die weiteste handschriftliche Verbreitung erfahren². Der Amtsnachfolger Biedermann wurde auf Grund dieser bei ihm gefundenen Schrift verurteilt. Bei den Söhnen Weigels in St. Annaberg fand man eine Abschrift des Informatoriums. Vielleicht ist diese zusammenfassende Schrift auf Wunsch der nächsten Freunde entstanden. Daher dann die große Verbreitung und Wertschätzung.

Der literarischen Probleme liegen noch viele in den Weigelschen Schriften, und wenn diese behoben sind, erheben sich erst die inneren, inhaltlichen. Vielleicht dienen diese Zeilen dazu, die Aufmerksamkeit wieder auf das Lebenswerk dieses Mannes zu lenken. Reiche Ausbeute für die Geschichte der Sprache, Mystik und Philosophie ist sicher.

¹) Israel, S. 41, rechnet das Informatorium zu den Schriften, die „offenbar als Vorarbeiten anzusehen sind“. Später, S. 77, gibt er vorsichtiger zu, daß es ebensogut Vorarbeit wie Excerpt sein könne.

²) Israel, S. 73.

Zwei Universitätsgeschichten

Von Paul Joachimsen, München

Im Jahre 1927 haben drei deutsche Universitäten bedeutsame Gedenktag begangen: die Münchener den hundertsten ihrer Verlegung von Landshut nach München, die Tübinger den vierhundertfünfzigsten, die Marburger den vierhundertsten ihrer Gründung. Von den beiden letztgenannten haben wir umfangreichere Festschriften erhalten, die dauernden Wert haben¹. Johannes Haller hat die Anfänge der Universität Tübingen, von 1477—1537, in einem prächtig ausgestatteten, gelehrten und doch allgemein verständlichen Werk geschildert; aus der Geschichte Marburgs haben H. Hermelink und S. A. Kaehler fünf Kapitel gegeben, die die Zeit von 1527—1866 umfassen; ein zweiter Teil bietet die Geschichte der Universität seit 1866 in Einzeldarstellungen nach Fakultäten und Instituten. — Beide Universitätsgeschichten haben ein nicht gewöhnliches Interesse für den Kirchenhistoriker, ein besonderes für den Historiker der Reformation. Dies Interesse ist bei der älteren Universität vielleicht noch größer als bei der jüngeren. Die Statuten Tübingens sind das Vorbild für Wittenberg gewesen, in Tübingen wirkte Gabriel Biel, der in keiner Lutherbiographie fehlt, hier lernte und predigte Staupitz, von hier kommt Melanchthon nach Wittenberg. Das Interesse an Marburg ist etwas anderer Art. Marburg ist die erste protestantische Universität. Ihre Gründung fällt in die Zeit, wo die politischen Verhältnisse des werdenden Protestantismus noch ebenso ungeklärt sind wie die neuen Kirchenbildungen und die Formulierungen der Bekenntnisse. Ihre weitere Entwicklung ist aufs Engste mit den Wandlungen der kirchlichen und geistigen Zustände im evangelischen Deutschland verknüpft. — Ich möchte hier diesen Dingen nachgehen, wobei ich das von den gelehrten Verfassern Gebotene dankbar benütze und Eigenes hinzufüge, ohne es besonders zu unterscheiden².

1) Die Anfänge der Universität Tübingen 1477—1537. Zur Feier des 450 jährigen Bestehens der Universität im Auftrag ihres großen Senats dargestellt von Johannes Haller. Stuttgart, Kohlhammer, 1927. XII, 341 S. 14.— M. Mit Bildern und Faksimiles. — Die Philipps-Universität zu Marburg 1527—1927. Fünf Kapitel aus ihrer Geschichte (1527—1866) von H. Hermelink und S. A. Kaehler. Die Universität Marburg seit 1866 in Einzeldarstellungen. Marburg, Elwert, 1927. VI, 865 S. Mit Diagrammen.

2) Nach Abschluß dieses Aufsatzes sind mir auch die Nachweise und Erläuterungen (232 SS.) zu der Tübinger Festschrift in Aushängebogen zugegangen. Ich berücksichtige sie, soweit möglich, in den Anmerkungen, möchte aber noch ausdrücklich darauf hinweisen, daß hier ein reiches und wertvolles, überall kritisch diskutiertes Material

I. Tübingen

Die Beziehungen Tübingens zur Reformation, von denen ich gesprochen habe, haben bekanntlich längst dazu Anlaß gegeben, hier „Vorreformation“ und an der Universität vorreformatorischen Geist zu suchen. Damit hat die neuere Forschung kräftig aufgeräumt, und Haller verstärkt überall die Gründe, die uns auf diese Bezeichnungen haben verzichten lassen. Aber vielleicht sind wir damit schon ein wenig zu weit gegangen. Setzen wir Einverständnis darüber voraus, daß Luther den grenzenlos willkürlichen Gott Okkams, den ihm der Bielsche Sentenzenkommentar vermittelte, nicht nötig hatte, um den Deus tremendus et absconditus zu finden, mit dem er um seine Gnade rang, Einverständnis auch darüber, daß die Tübinger okkamistischen Theologen, wenn sie die absolute Willkür der Gnadengewährung Gottes betonten und das ganze Gebiet der potestas ordinata Gottes unter die Kritik seiner potestas absoluta stellten, damit nicht die Absicht hatten, etwas „Reformatorisches“ zu tun, auch nicht im mittelalterlichen Sinne, ja nicht einmal im Sinne ihres Meisters Okkam selbst, so bleiben doch noch zwei Fragen übrig. Die erste lautet: wieviel von dem theologischen Gut, mit dem sich Luther als Wittenberger Professor, schon im Besitze seiner neuen Glaubensüberzeugung, auseinandersetzte, hat diese letzte Generation vor der Reformation geschaffen oder wenigstens gültig gemacht? die zweite: wieviel hat eben diese Generation zu der Erschütterung des hierarchischen Systems und des hierarchischen Gedankens beigetragen, ohne die Luthers Glaubenserneuerung niemals eine Reformation hätte werden können? Freilich müssen wir auch bei der Beantwortung dieser Fragen zwischen Absicht und Wirkung unterscheiden. Schließlich arbeitet jede Zeit für sich selbst, keine für ihre Nachfolgerin. Sie will aus ihren eigenen Tendenzen und Interessen, vor allem aus ihren eigenen Voraussetzungen beurteilt werden. — Gehen wir mit dieser Einstellung an ein so partikulares Thema heran wie es eine Universitätsgeschichte ist, so werden wir sie danach befragen, wieviel sie von diesen allgemeinen Tendenzen der Zeit spiegelt, wieviel sie davon verdichtet, gefördert hat, wieviel sie etwa Besonderes in ihrer Entstehung, ihrem Fortgang zeigt, ob man von einem eigentümlichen Geist sprechen kann, den sie repräsentiert.

Das Besondere beginnt bei Tübingen schon mit der Person seines Gründers. Graf Eberhard im Bart ist bereits von den Zeitgenossen als ein *vir sui generis* erkannt worden¹. Aber auch die eingehenden,

vorliegt, das auch für die allgemeine Universitäts- und Geistesgeschichte des behandelten Zeitraums nicht übersehen werden darf.

¹) Eine Zusammenstellung bei Ch. Fr. Staelin, Württembergische Geschichte, Bd. 3 (1856). S. 646 ff. Anderes bei W. Heyd, Bibliographie der Württemb. Geschichte. Bd. 1, Nr. 741 ff. und im Württemb. Staatsanzeiger 1881, S. 989. Von neueren Darstellungen auch G. Bossert, Eberhard im Bart (Württemberg. Neujahrsblätter 1884).

mit einer Fülle von Einzelzügen ausgestatteten Charakteristiken, die wir dem Geschichtswerk seines vertrauten Rats Johannes Naclerus¹ und der Leichenrede seines Beichtvaters Konrad Summenhardt² verdanken, sind doch nicht imstande gewesen, die Besonderheit seines Wesens deutlich zu machen. Diese enthüllt sich vielmehr erst, wenn wir Eberhard innerhalb des Fürstentums seiner Zeit betrachten. Die Zeit seiner Regierung ist für dieses Fürstentum von besonderer Wichtigkeit. Damals taten die deutschen Territorien die entscheidenden Schritte zu jenem halbstaatlichen Charakter, in dem sie die nächsten anderthalb Jahrhunderte bleiben sollten. Die Ausbildung einer Zentralverwaltung mit Unterbehörden, einer geordneten und geschlossenen Rechtsgewährung, einer kirchlichen Hoheit, einer primitiven Kulturpolitik bezeichnen diesen Weg. Sehen wir aber die Fürsten jener Zeit an, so haben sie daran einen verhältnismäßig geringen Anteil. Gerade die originellsten und selbständigsten Charaktere, wie Albrecht Achilles von Brandenburg und Pfalzgraf Friedrich der Siegreiche, bleiben in der ritterlichen Gedankenwelt und Übung stecken. Ihre Regierung ist, wenigstens nach außen hin und doch in ihrem Hauptinhalt, eine Sammlung von Fehden und Rechtshändeln. Andere kommen in dem, was man Regierung nennen kann, nicht über die Gesichtspunkte einer großen Gutsverwaltung hinaus. Das staatsmännische Element sind fast überall die fürstlichen Räte. Sie zügeln den naiven fürstlichen Egoismus, bringen in die Verwaltung das Stück Regelmäßigkeit hinein, das eine erste Stetigkeit und Kontinuität der Regierungsgrundsätze gewährleistet. In beiden Punkten haben sie ihre natürlichen Wettbewerber und Gegner in den Landständen, die gerade damals fast überall den dualistischen Charakter des mittelalterlichen Territorialstaats verstärken und in Form bringen. Es ist also noch überall ein ungeordnetes Nebeneinander von zur Staatlichkeit strebenden Kräften, und man sollte nicht vergessen, daß der deutsche Territorialstaat in diesem Zustand war, als ihm Luther die Aufgabe übertrug, dem Evangelium die neue Kirche zu bauen.

In dem Grafen Eberhard dem Bärtigen nun erscheint eine Herrscherpersönlichkeit von ganz einziger Geschlossenheit und Zielstrebigkeit. Das „Attempto“ seines Wappens bedeutet nicht: „ich wag' es“, sondern: „ich versuch' es“³. Die Reihe der Verträge, in denen er sich mit seinen Vettern von der Stuttgarter Linie auseinandersetzt, zeigt ein ebenso bedächtiges wie konsequentes Weiterschreiten auf einer abgesteckten Bahn. Die Herzogswürde, die er 1495 zu Worms für Württemberg erhält, ist keine Dekoration, sondern die Krönung eines sorgfältig ausgeführten

¹) Chronicon, Tübingen, Anshelm, 1516, p. 301.

²) Oratio funebris. Tübingen, Othmar, 1498. Hain Nr. 15 182. S. K. Steif, Der erste Buchdruck in Tübingen (Tübingen 1881), S. 50 f.

³) So richtig Otto Meyer, Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Württemberg. Tübinger Dissertation, 1913, S. I.

Gebäudes. Von seiner „Fürstlichkeit“ hatte er mindestens ebenso hohe Begriffe wie seine Standesgenossen, aber er strebt mit Bewußtsein von da zu einer wirklichen Landesherrschaft. Er weiß Ungehorsam mit den Waffen zu brechen, wo es nötig ist — Geistliche und Weltliche haben das erfahren —; aber er zieht, wo immer möglich, den Weg der Verhandlungen und des Vertrages vor. Als „Teidungsmann“ wird er immer wieder nach auswärts berufen. Denn sein Ansehen im Reich und beim Kaiser wächst immer mehr über das seiner Mitfürsten hinaus. Nur Albrecht Achilles von der älteren Generation und Berthold von Henneberg unter seinen Zeitgenossen kommen ihm darin gleich; in der nächsten nimmt Friedrich der Weise von Sachsen eine auffallend ähnliche Stellung ein.

Das Bemerkenswerteste ist Eberhards Verhältnis zu den Ständen seines Landes¹. Von bloßer Zeugenschaft rücken sie in den Verträgen mit der Stuttgarter Linie zu Mitschwörern und schließlich zu Regenten des Landes für den Fall der Minderjährigkeit des Erben auf. Sie umfassen Prälaten, Ritterschaft und die „Landschaft“, das heißt die Städte und Ämter. Ganz offenbar repräsentieren sie in den Augen des Fürsten das Land als staatliche Einheit. Das ist um so bedeutsamer, als dieses württembergische Fürstentum mehr als andere in der Hauptsache ein Bündel von Rechten verschiedenster Art darstellte², als es sich in einer Landschaft erhob, über die der Kaiser noch immer eine besondere und direkte Obergewalt behauptete³, als es in dem Schwäbischen Bunde eine Konkurrenz der landesfürstlichen Gewalt neben sich sah, die sich fast auf denselben Grundlagen bildete, wie diese selbst. Eberhard hat diese Verhältnisse anerkannt. Er ist Glied des Schwäbischen Bundes gewesen und hat bei seiner Erhebung zum Herzog⁴ bestimmt, daß sein Herzogtum beim Aussterben des Stammes nicht an Fremde und nicht an Österreich kommen solle, sondern als „Widum und Kammergut“ an das Reich zurückfallen, aber von einem landständischen Ausschuß unter einem „Präsidenten“ regiert werden solle. Die Fortdauer seines eigenen Werkes glaubte er sowohl durch die neue Behördenorganisation mit ihrem einheimischen Hofgericht, wie auch durch eine Landesordnung gesichert, in der das, was die Zeit „Polizei“ nannte, umsichtig geregelt war⁵. Sie sollte durch ein Abkommen mit seiner Landschaft ergänzt werden, das deren Pflichten gegen die Herr-

1) Neueste Darstellung in den Württembergischen Landtagsakten I, Bd. I. 1498 bis 1515. Stuttgart 1913. Einleitung von Wilhelm Ohr, S. XXVIII.

2) Siehe dafür P. Fr. Stälin, Geschichte Württembergs, Bd. I, 2. Hälfte. Gotha 1887, S. 721 ff. Staatsrechtliche Geschichte der württembergischen Grafschaft.

3) Siehe Chr. Fr. Stälin l. c. III, 721¹.

4) Siehe den Herzogsbrief bei Ch. Fr. Sattler, Gesch. des Herzogtums Württemberg unter der Regierung der Graven, Teil 3 (Tübingen 1777). Beylagen, Nr. 20.

5) Die Landesordnung vom 11. November 1495 bei Sattler l. c., Nr. 16. Bemerkenswert ist die Motivierung mit der Verkehrslage Württembergs.

schaft dauernd festlegte. Die einheimischen Historiker haben von einer Habeas-Corpus-Akte gesprochen¹. — Man wird dies alles in einer so innerlichen Einheit damals in keiner anderen deutschen Landschaft finden.

Nicht minder eigenartig ist Eberhards Frömmigkeit. Soweit sie Kirchlichkeit und kirchliche Devotion ist, unterscheidet sie sich nicht von dem allgemeinen Zug der Zeit. Das Sündengefühl oder besser die Sündenangst, die wir in den mannigfaltigen Sicherungen der Seligkeit, den Kirchenbauten, den frommen Stiftungen, den Wallfahrten, den Reliquiensammlungen erkennen, beherrscht ihn wie seine Zeitgenossen. Die Pilgerfahrt nach dem Heiligen Grabe und eine Romfahrt ad limina Petri haben in seinem Leben offenbar noch eine tiefere Wirkung gehabt als bei seinen Mitfürsten, die wir auf denselben Wegen sehen. Unvermittelt, aber ohne jeden Widerspruch steht daneben das Bewußtsein seiner fürstlichen Rechte auch der Kirche gegenüber. Die Tendenz des damaligen Fürstentums, den Kirchenpatronat einerseits zur kirchlichen Schließung des Territoriums, anderseits zu Eingriffen in die Kirchenzucht auszunutzen, ist bei ihm sogar in besonderer Stärke sichtbar². Eberhard hat diese seine Rechte in Rom vor Papst Sixtus IV. mit der bemerkenswerten Motivierung verteidigt, sie seien eigentlich der einzige Gewinn, den seine Vorfahren für die Dienste davongetragen hatten, die sie der Kirche in den Kreuzzügen und sonst geleistet hätten, und er hat die Versuche römischer Kurtisanen, mit päpstlichen Provisionen in seine Kirchen einzudringen, mit ebenso bemerkenswerten Hinweisen auf die handgreifliche Justiz des Volkes wie auf seine landesherrliche Würde zurückgewiesen³.

Aber neben diesen allgemeinen Zügen, die ihn ganz in die Kirchlichkeit des deutschen 15. Jahrhunderts einfügen, steht anderes. Schon das ist besonders, daß er bei seinen kirchlichen Stiftungen so stark das Bewissensmoment betont: er wolle damit wiedergeben, was er etwa anderen zu Unrecht „entwehrt“ habe, ein Gedanke, der dann in seinem Testament so bestimmt wiederkehrt, daß wir ihn als wesentlich für sein

1) Siehe Chr. Fr. Stälin l. c. III, 643⁴. Fast vollständig wiedergegeben bei Anton Schneider, Eberhard im Bart, der erste Herzog von Württemberg (Freiburg 1874), S. 183. Besonders beachtenswert im Hinblick auf die späteren Bauernbeschwerden sind die Bestimmungen über den freien Abzug aus der Herrschaft.

2) Siehe Wülk und Funk, Die Kirchenpolitik der Grafen von Württemberg bis zur Erhebung Württembergs zum Herzogtum. Stuttgart 1912.

3) Siehe die Stellen bei Chr. Fr. Stälin l. c., Bd. III, S. 593. Sie stammen aus einem Schreiben, das Herzog Ulrich am 28. September 1517 an Papst Leo X. richtete. Darin Folgendes: in domus meae annalibus repertum est, ab aliquibus curialibus quondam sub specie bullarum papalium audacter fuisse attentatum, quod tam continuata longissimis temporibus consuetudo nostra (sc. des Rechts geistliche Lehen zu verleihen) interrumperetur; quin etiam et hoc reperitur quoque, quod illi tunc vel in possessionem summorum tectorum ecclesiae sic impetratae locati fuerint, unde tandem fame compulsi in terram caderent, vel cum terram petissent, fluminibus submergerentur vel bullam ipsam devorare cogerentur.

religiöses Denken überhaupt bezeichnen können. Aber viel merkwürdiger ist, daß Eberhard, als er daran ging, die Kirche seines Landes in seinem Sinne zu „reformieren“, sich dabei der Brüder vom gemeinsamen Leben bediente¹. Seit Geert Grote mit seiner Stiftung eine neue Form des Verhältnisses von beschaulichem und tätigem Leben begründet hatte, waren die Brüder vom gemeinsamen Leben ebenso wie ihre klösterlichen Vettern von der Windesheimer Kongregation eine Macht im westlichen und nördlichen Deutschland geworden. Sie hatten die Kämpfe mit den Bettelorden, die in ihnen Wettbewerber der Darstellung des apostolischen Lebens sahen, ebenso überwunden, wie die kirchlichen und juristischen Anfechtungen, die sich aus ihrem Charakter als mönchische Gemeinschaft ohne mönchische Regel ergaben. Sie waren von Bischöfen, Fürsten und Kommunen angerufen worden, um verrottete geistliche Häuser zu reformieren. Neu aber war, daß ein Fürst planmäßig die Brüder ins Land zog, ihre Niederlassungen unter sich und mit einer auswärtigen Kongregation² zusammenschloß, und daß er in ein ganz persönliches Verhältnis zu ihnen trat. Das tat Eberhard, und wir finden hier an seiner Seite den einen der beiden Männer, die wir uns in einer besonderen Vertrauensstellung bei ihm zu denken haben, Gabriel Biel. Biel hat als Propst des hessischen Klosters Butzbach und als Vorsteher der dortigen Kongregation der Fraterherren die Umwandlung der Pfarrkirche in Urach in ein Stift der Brüder beim Papste durchgesetzt und ist dann Propst dieser Stiftung geworden; in Eberhards Lieblingsstiftung, Schönbuch, ist er gestorben.

Über die Bedeutung der Brüder vom gemeinsamen Leben haben Eberhard und Biel gleich gedacht. Biel hat, noch in Butzbach, einen Traktat *De communi vita clericorum* geschrieben³, wo er die Entstehung der Gemeinschaft so schildert: Grote sei nicht imstande gewesen, gute Klöster für seine Anhänger zu finden, und deshalb habe er dieselben verhindert, in die Klöster einzutreten, und sich schließlich entschlossen, dem Beispiel des Augustinus zu folgen und eine *societas* oder *congregatio* zu gründen und seine Anhänger anzuweisen, dort in der *vita communis* zu leben. — Eberhard betont in seinen Schenkungen an die schwäbischen Niederlassungen der Brüder wiederholt, sie sollten nur Kraft haben, solange die *vita communis* dauerte⁴. Trotz dieser Überein-

¹ Otto Meyer, Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Württemberg 1417 bis 1517. Diss. Tübingen 1913 (auch Blätter für Württemberg. Kirchengeschichte) fördert nur in Einzelheiten.

² Ist es die Windesheimer, wie man immer sagt? Bei K. Grube, Johannes Busch, S. 283 ff. steht in dem Verzeichnis der Windesheimer Klöster von württembergischen nur Sindelfingen.

³ Ich kenne die Schrift nur aus den Angaben bei Alb. Hyma, *The christian Renaissance*, S. 366 und bei Haller, *Text*, S. 155 und *Nachweise*, S. 56.

⁴ Z. B. Privileg für Urach, 25. Januar 1478 (bei O. Meyer l. c. 21): „so lang sie sollich sucht und erbarkait des gemainen lebens zu Urach halten werden“.

stimmung des Theologen und des Grafen ist kein Zweifel daran, daß dem Grafen die Führung in dieser Reformationstätigkeit zukommt. Er hat sich selbst als ein Mitglied der neuen Gemeinschaft betrachtet; in Urach zeigt man noch heute den Grafenstuhl, auf dem er in der Mitte des Kapitels gesessen hat. Deutlicher als Anderes aber spricht die Gründung von St. Peter zum Einsiedel, die er in der Waldeinsamkeit des Schönbuchs 1492 vier Jahre vor seinem Tode vollzog¹. Hier sollten mit einem Propst und zwölf Klerikern, die „nach der Zahl Christi und seiner zwölf Apostel“ bestimmt waren, ein Meister mit zwölf Adeligen und Rittermäßigen und dazu zwölf Bürgerlichen als Laienbrüdern und Konversen leben. Die Überlieferung, daß Eberhard die Ordnung für diesen Konvent selbst entworfen hat, ist durchaus glaublich, auch wenn der alte Druck der Ordnung besagt, sie sei von maister Gabriel Byhel dem Drucker „angegeben worden“. Sie spiegelt nicht nur Eberhards Frömmigkeit, sondern seine ganze Denkart wieder. Die Verbindung von Geistlichen, Rittern und Bürgern soll die Gemeinschaft der drei Stände seines Landes in einem wahrhaft gottesfürchtigen und doch von der Bürde besonderer Beschwerden freien Leben bedeuten². Das Verhältnis des „Vaters“, das ist der Propst, mit seinen Klerikern zu dem „Meister“ mit seinen Laien, bis in die kleinsten Kleinigkeiten geregelt, ist ein ideales Abbild des Verhältnisses von geistlichem und weltlichem Wesen, wie es sich Eberhard denkt; sie ermahnen, bessern und strafen sich gegenseitig, wenn ein Teil die gesetzliche Ordnung überschreitet. Jeder Stand bleibt in seinem Wesen, aber sie sind als Brüder alle gleich und bilden eine einzige Gemeinschaft, zwar in besonderen Wohnungen, aber unter einem Dach³.

Es gibt, soweit ich sehe, für diese Stiftung nur eine Analogie: die Stiftung von Ettal, die Ludwig der Bayer nach der Rückkehr von seinem Romzug machte. Aber während hier nur die Frömmigkeit eines ungelehrten Laien zum Ausdruck kommt, die sich zwar nicht, wie man lange geglaubt hat, von der ritterlichen Dichtung und der Gralssage hat beeinflussen lassen, sondern das, was sie Eigenes bietet — Ritter und

¹) Der alte Druck der Statuten: Ein buochlin inhaltend die Stiftung des Stifftes Sanct Peters, Ulm 1493 ist erneuert bei Joh. Jac. Moser, Specimen Wurtembergiae diplomaticae, Tübingen 1736, S. 103 ff.

²) „In hoffnung, daß vil us den drei stenden, die da gern Gott in ruow und abgeschaidenheit dienen wollten, und doch ihnen die strenghait ander gestiften orden zu schwer were, in dieser hailigen versammlung under dem siessen und senften joch der heiligen gebot on weiter beschwerung, sonderlich der laien würden mit besserung ires lebens Gott getreulichen dienen und ihre seelen seeligkait leichtlich mit grosser sicherhait erlangen.“

³) Interessant ist das Urteil des Trithemius, der Eberhard sonst sehr wohlgesinnt ist: es seien keine Mönche irgendeiner genehmigten Regel, die Eberhard da eingesetzt habe, sed novum quoddam genus hominum qui nullam profitentur alicuius ordinis regulam sed vivunt in communi (Annales Hirsauensis, Bd. 2, S. 537, z. Jahr 1491).

Ritterfrauen mit Mönchen in einem Konvent —, als eine Art Nachahmung der Deutsch-Ordensregel annimmt¹, ist die Stiftung Eberhards die eigentümlichste Fortbildung der Ideen Geert Grotes selbst. Dafür ist ein Vergleich der Ordnung von Schönbuch mit der alten Regel für das Fraterhaus von Deventer² besonders erleuchtend. Die Benützung ist sicher, aber ebenso die selbständige Durchdenkung der Idee vom gemeinsamen Leben, sodann die besondere Tendenz zur Gleichstellung des Laienelements mit dem geistlichen, die zeremoniöse Ordnung, die z. B. die Aufnahme eines Novizen umgibt, die ausdrückliche Beschränkung des Stifts auf Landeskinder oder, bei den Edeln und Rittern, doch auf solche, die der Herrschaft „verwandt“ sind; findet man da nicht genug, so sollen sie doch aus dem Lande Schwaben sein. —

Das Bild Eberhards rundet sich, wenn wir sein Verhältnis zur Bildung seiner Zeit betrachten. Sein Vater hatte den Erziehern verboten, den Knaben Latein zu lehren³. Da Ulrich selbst nach dem Zeugnis Enea Silvios die Gelehrten und besonders die Theologen liebte⁴, so konnte das nur heißen, daß er verhindern wollte, daß sein Sohn geistlich würde. So hat Eberhard seine Jugend in ritterlichen Übungen und offenbar in der Laienmoral der Zeit hingebracht. Aber als er starb, rühmte Trithemius von ihm, daß an keinem Hof die Gelehrten mehr geachtet worden seien⁵. Diese Gelehrten vertreten ebenso die alte und die neue Bildung. Neben dem Scholastiker Biel steht der Humanist Nauclerus. Er ist der Erzieher Eberhards, später sein Kanzler und vertrautester Rat. Melanchthon hat hübsch geschildert, wie sich Eberhard in dem kleinen Hause, das der alte Mann in Tübingen neben dem Schlosse hatte, mit ihm unterredet⁶. Außerdem aber ist er, wie wir sehen werden, das einflußreiche Haupt der Tübinger Humanistenschule. Diese Gelehrten sind aber nicht bloß ein Schmuck des Hofes, wie etwa in Heidelberg; sie sind wirklich Genossen ihres Fürsten, und dieser

¹ Mehr möchte ich Fr. Bock, Die Gründung des Klosters Ettal (Oberbayer. Archiv f. vaterl. Gesch., Bd. 66, München 1929), S. 1 ff. nicht zugeben. Für das Neue der Einrichtung ist doch das bei Bock zitierte Urteil des Johann von Victring wichtig, das wir gut mit dem des Trithemius über die Stiftung Eberhards zusammenstellen können.

² Abgedruckt bei Hyma l. c. im Anhang S. 440 ff. Dazu dann die Regel für Butzbach, auf deren Ähnlichkeit mit der für Schönbuch bereits Krätzingen, Versuch einer Geschichte des Kugelhauses zu Butzbach (Archiv f. hessische Gesch. u. Altertumskunde, Bd. 10 [1864]), S. 63 Anm. hingewiesen hat.

³ Quelle ist die Erzählung des Nauclerus, der selbst zu den Erziehern gehörte. Sie findet sich dann auch bei Geiler und Wimpfeling.

⁴ Enea Silvio, de viris illustribus, Nr. 39 (Bibl. d. Lit. Vereins Stuttgart, 1842).

⁵ Annales Hirsaugiensis, Bd. 2, S. 561.

⁶ Siehe d. Declamatio de Eberhardo duce Wirtembergensi (Corp. reform., Bd. 11, Sp. 1021 ff.). Die Schilderung schließt: Talis erat aula in illo tuguriolo senis doctoris, quae modestia, sobrietate, castitate par erat eremitarum Pauli et Antonii congressibus, utilitate antecellebat, quia horum deliberationibus regebatur tota ditio, et iustitia, pax, disciplina conservabantur.

steht unter ihnen wiederum mit einer bemerkenswerten Selbständigkeit. Eberhard war und blieb Autodidakt und auf die Laienbildung beschränkt. Aber er war nicht gewillt, sich der alten oder der neuen Gelehrsamkeit einfach gefangen zu geben. Er wollte auch hier selbst sehen. So bedeuteten für ihn die Übersetzungen, die ihm der Eßlinger Stadtschreiber Nicolaus von Wyle von Poggios berühmter Schilderung des Todes des Hieronymus von Prag, Poggios Übersetzung von Lukians Goldenem Esel und Bonaccorsis Dialog über den Adel widmete¹, und das Buch der alten Weisen, das Antonius von Pfore für ihn übersetzte, oder die Philippische Rede, die Reuchlin ihm verdeutschte, mehr als die ritterliche und graziöse Modeliteratur, für die sich seine Mutter Mechthild interessierte. Dürfen wir vollends dem, was Conrad Summenhardt berichtet, trauen, so haben wir bei Eberhard einen konsequenten Bildungsgang, wie er bei keinem Fürsten der Zeit nachweisbar ist. Von der spätmittelalterlichen Sitten- und Spruchdichtung, die wir in seiner Bibliothek finden, den „Historien“, wie sie die Bibel, Josephus, aber auch Livius und Sallust bieten, schreitet er fort zu der Weisheit der parabolae und proverbia; er sucht sie ebensogut in der „mystischen Interpretation“ des Ovid² wie in den libri sapientiales der Bibel und schließlich bei Augustin. An die historischen Interessen schließen sich, wie überall in dieser Zeit, geographische und antiquarische im weiteren Sinne, dazu treten die naturwissenschaftlichen, die durch Mathematik und Astronomie, aber auch durch Chirurgie und Kräuterkunde befriedigt werden. Überall veranlaßt er Übersetzungen, auch die vorhandenen genügen ihm nicht, er hofft, daß der spätere Übersetzer noch mehr von dem Saft des Buches aus dem Text des Buches herauspressen werde. — So wird aus dem Laien ein Gelehrter, der ebensoviel gibt, wie er empfängt³.

Nehmen wir dies alles zusammen, so haben wir den Hintergrund, auf dem Eberhards Gründung der Universität Tübingen in ihrer Bedeutsamkeit und Eigentümlichkeit klar wird.

1) Siehe dazu im allgemeinen meine Arbeit über Frühhumanismus in Schwaben (i. d. Württemb. Vierteljahrsheften f. Landesgeschichte, N. F., Bd. 5, 1896).

2) Cum etiam pridem mystica metamorphoseos Ovidii vulgari lingua offensus traducta atque ea sibi comparasset nec tamen haec ad plenum usque consummata fuissent, quod reliquum erat, per unum e suis transferri mandare voluit, quo traducti operis sese suo modo faceret auctorem. — Ein deutscher moralisierter Ovid ist, soweit ich sehe, bisher unbekannt. Man müßte der Sache einmal nachgehen. Vorläufig Hist. litt. de la France, Bd. 29, S. 502—529 und Bolte in seiner Wickramausgabe (Bibl. d. lit. Vereins zu Stuttgart, Bd. 241). — Ebenso wenig können wir mit folgender Notiz Melanchthons anfangen: Capnio (ei) historiam continuum de monarchiis contexuit, et elementa iuris civilis, quae utcumque viam ei monstrarent in iudicando. Vgl. Geiger, Reuchlin, S. 64.

3) Summenhardt: theologis ita interfuit disputationibus publicis, ut quamquam hae productiores essent admodum et ipse latini expertus esset sermonis, etiam scolasticis viris discedentibus non discederet, dicens se profecto nullam neglecturum talium, si latinae linguae haberet copiam.

Der Gründung von Tübingen gehen nächst vorher die Gründung des vorderösterreichischen Freiburg (1460) und des bayerischen Ingolstadt (1472), und es ist kein Zweifel, daß sie einen Wettbewerb mit diesen bedeutet. Wie der Habsburger Albrecht unter dem Einfluß seiner Gemahlin Mechtild und seines Rates Matthäus Hummel und der Wittelsbacher Ludwig der Reiche, in dessen Regentenart einige Züge Eberhards, nur ohne Bewußtheit und Zusammenhang, wiederkehren, unter dem Einfluß seines Rates Martin Maier, so wollte Eberhard seinem Lande in der neuen Hochschule einen geistigen Mittelpunkt geben, wo die Diener des geistlichen und weltlichen Wesens ihre Bildung empfangen, die alten und neuen Studien eine Heimstätte haben könnten. Daß auch das Vorbild Basels gewirkt hat, ist sicher. Die Gedanken, die man bei solchen Stiftungen öffentlich ausdrückte, hatten seit der Gründung von Greifswald (1456), der ersten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, eine ziemlich bestimmte Form gefunden¹. Für Tübingen ist noch besonders der Stiftungsbrief Erzherzogs Abrechts für Freiburg vom 21. September 1457 Vorbild gewesen². Um so bemerkenswerter ist die Umbildung der herkömmlichen Motivierungen in der Bekanntmachung, mit der Graf Eberhard am 3. Juli 1477 die Universität eröffnete³. Für den Menschen, sagt er da, gibt es keine höhere Pflicht als den Dank gegen Gott. Der Mensch weiß, daß er ihn niemals vollständig abstaten kann. Aber ein guter Mensch kennt doch Wege genug, auf denen er versuchen kann, seinem Schöpfer zu gefallen und seine Schuld abzutragen. Kein besseres Mittel unter diesen als die Pflege der Künste und Wissenschaften, durch die wir lernen Gott erkennen, ihn allein verehren, ihm allein gehorchen. Das ist noch mehr als Kirchenbauten und fromme Stiftungen, denn zu unserer Zeit ist die Kirche bereits genug gewachsen. Und es ist sicher, daß der einzige Tempel, der Gott wohlgefällig ist, das menschliche Herz ist, und daß der Schöpfer aller Dinge mehr Freude hat an unschuldigem und heiligem Wandel der Menschen als an der Pracht von Kirchen.

Das ist die eine Motivierung, sie zeigt die Religiosität Eberhards, die aus einem besonders tiefen Gefühl des Verpflichtetseins entspringt, wie wir es in all seinen Handlungen wieder finden. Das andere spricht Nauclerus aus⁴: Eberhard habe den Wert der Gelehrten erkannt und darum

¹) Darauf hat meines Wissens zuerst Fr. Paulsen, *Gesch. d. gelehrten Unterrichts* (1885), S. 93 aufmerksam gemacht.

²) H. Schreiber, *Urkundenbuch der Stadt Freiburg*, Bd. 2, S. 447. Die Arenga wörtlich benutzt in dem Freiheitsbrief Eberhards für Tübingen vom 9. Oktober 1477 bei [Roth], *Urkunden z. Gesch. d. Universität Tübingen aus den Jahren 1476 bis 1550* (Tübingen 1877), S. 30f.

³) Roth I. c. S. 28ff.

⁴) *Chronicon* I. c. S. 301b: Cum intellexisset viros doctos in pretio haberi, nec esset in terris suis ac dominiis (quae tamen incolarum multitudine et fructuum ubertate abundant) aliquod generale studium, ad quod volentes in scientiis proficere

sich und seinem reichen- und dichtbevölkerten Lande den Vorteil einer Hochschule nicht entgehen lassen wollen. Beides aber geht bei Eberhard vollständig zusammen. Und so wurde die neue Hochschule wirklich, wie Summenhardt sagt, ein *ecclesiasticum et catholicum gymnasium*.

Immerhin konnte dies auch damals schon Verschiedenes bedeuten. Es war selbstverständlich, daß die Universitäten, ja diese vor anderen, die Einheit und Universalität der *respublica christiana* darstellten. Aber sie spiegelten auch mit besonderer Deutlichkeit den jeweiligen organisatorischen und geistigen Zustand dieses großen Gemeinwesens. Die erste Gruppe der deutschen Universitätsgründungen, zu der Heidelberg, Wien, Köln, Erfurt gehören, fällt in die Zeit, wo das Schisma des Papsttums zu einem Schisma der Kirche zu werden drohte, wo die geistige Krise des 14. Jahrhunderts eine allgemeine Anarchie des Denkens herbeigeführt hatte, wo die Wicliffe und in ihrer Folge der Hussitismus zum ersten Mal die Grundlagen des Dogmas selbst erschütterten¹. — Als Tübingen gegründet wurde, lagen die Dinge ganz anders. Das Papsttum war restauriert, und mit ihm das hierarchische System und der hierarchische Gedanke. Die großen Systeme, vor allem das des Aquinaten, waren wieder belebt. Ein neuer Zug zur Synthese ist in dem ganzen geistigen Leben des Abendlandes unverkennbar. Es gibt individualistische Tendenzen, auf dem geistlichen Gebiete selbst die wichtigste die der mystischen Theologie, wie sie Gerson, der *doctor christianissimus*, neugeformt hatte; in Deutschland hatte Nikolaus von Cusa, von daher kommend, eine erste, eigentlich deutsche Philosophie geschaffen². Daneben die Tendenzen des Humanismus, die auf eine Säkularisierung der Bildung oder wenigstens der Bildungsmittel mit Hilfe der Antike ausgehen. Aber diese Bestrebungen sind individualistisch nur in dem Sinne, wie man das Wort in historischen Erörterungen überhaupt nur gebrauchen sollte. Sie wollen den eigenen Bedürfnissen einen Lebensspielraum innerhalb des Systems schaffen. Sie bejahen gerade deshalb das System grundsätzlich. Dasselbe gilt für die Bildungen der politischen Welt. Gerade die wichtigste, der italienische Stadtstaat der Renaissance, hatte durch die humanistische Formung und Normierung, die sich im 15. Jahrhundert vollzieht, seinen Platz innerhalb der *res-*

se conferrent, ne sibi ac subicetis suis tanta deesset commoditas, universitatem studii generalis, praeligiata in oppido suo Tubingen auctoritate apostolica erigifecit ac fundavit, in qua usque in praesens sacrae theologiae, canonum atque legum, medicinae ac artium facultates floruerunt, florent ac vigent. — Siehe dazu Haller, Nachweise, S. 3*.

¹) Siehe dazu G. Ritter, Aus dem geistigen Leben der Universität Heidelberg im Ausgang des Mittelalters. (Zeitschrift f. Gesch. d. Oberrheins, N. F., Bd. 37, S. 5 ff.)

²) Darüber jetzt vor allem É. Cassirer, Das Erkenntnisproblem³, Bd. 1. Dazu R. Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck. Halle 1929.

publica christiana gefunden, und auch der ganz allgemein und besonders in Deutschland sichtbare Drang zu einer steigenden Eigenbewertung des weltlichen Lebens und seiner Bezüge, der besonders aus der Veränderung der Wirtschaft seine Nahrung zieht, ist nicht anders aufzufassen. Auch hier ist nirgendwo ein Wille zur Verselbständigung im Sinne einer autonomen Zwecksetzung, insbesondere nicht in Deutschland. Im Gegenteil, vielleicht ist niemals die Tendenz und vor allem der Wunsch nach Einheit auf allen Lebensgebieten innerhalb des christlichen Gemeinwesens stärker gewesen, als in diesen letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, die seiner Zerstörung vorausgehen. — Natürlich, daß man dabei den Widerspruch zwischen dem wirklichen Dasein und dem Wunschbild der überkommenen Ideologien fühlt, und ebenso natürlich, daß dieser Widerspruch auch in die geistige Welt selbst eindringt. Man sieht dies vielleicht am deutlichsten auf dem Gebiet der Frömmigkeit. Ganz allgemein kann man in den verschiedenen Ländern einen Zug zur Vereinfachung der religiösen Übung und der Erfassung des Religiösen überhaupt feststellen. Mystik und humanistisch neu geformte Aufklärung kommen sich dabei fast selbstverständlich entgegen. Der kurze Weg zu Gott soll mit den Mitteln einer neuen Theologie oder einer neuen religiösen Bildung überhaupt erreicht werden. Ebenso deutlich ist aber die wachsende Verdinglichung des religiösen Lebens. Ein fast leidenschaftliches Bestreben durchzieht die Zeit, alle Institutionen des Gemeinschaftslebens und alle, auch die kleinsten Angelegenheiten des persönlichen Lebens in eine möglichst gesicherte Beziehung zu dem überkommenen und jetzt wieder in ganzer Vollständigkeit aufgebauten Heilsapparat der Kirche zu bringen. Daher das Nebeneinander von Vergröberung der kirchlichen Praxis und von Sublimierung und Verinnerlichung des religiösen Begriffs, das uns überall auffällt. Daher die Steigerung des Spannungsgefühls zwischen Institution und Idee, die wir überall nachweisen können, und die den Ruf nach einer Totalreformation der Kirche immer wachsen und immer neu hervorbrechen läßt. Es ist sehr glaublich, daß ein Mann wie Graf Eberhard mit diesem Wunsche gestorben ist¹. Dabei die eigentümlichste Mischung von Pessimismus und Optimismus, das Gefühl, in einer alternden Welt an der Grenze der Zeiten zu leben, und daneben ein gerade in Deutschland immer kräftiger vordringendes „Renaissancbewußtsein“. — Für die wissenschaftliche Theorie aber bedeutet dieser Zustand ein erneutes Bestreben, die Welt der religiösen Werte in sich zu sichern und sie doch mit allen Zeitbedürfnissen auszugleichen und in ein festes Verhältnis zu bringen.

Ich glaube nicht zu irren, wenn ich als den hervorragendsten oder doch für uns deutlichsten Vertreter dieses Bestrebens Gabriel Biel betrachte².

¹) Summenhardt I. c. Bogen b 1: *Incomparabili arsit desiderio, ut eo viveret, quoad usque universale concilium ad reformationem ecclesiae fieret in membris atque capite.*

²) Die ältere Literatur ist durch Hermelink, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534*, antikiert. Dazu jetzt Haller, S. 153 ff.,

Biel ist bekanntlich der Systematiker des Okkamismus geworden. In der Form, die er den Gedanken Okkams gegeben hat, haben sie in das 16. Jahrhundert hinüber gewirkt; in der Popularisierung, die sie durch den Tübinger Schüler Biels, Johann Altenstaig, erfahren haben, sind sie in den Betrieb der Klosterschulen eingedrungen. Durch seine Lehrtätigkeit (1484—92) ist Biel wirklich, wie sein Schüler Johannes Eck sagt, der plantator gymnasii Tubingensis geworden; durch ihn hat die Tübinger Theologie eine Einheit und Geschlossenheit erhalten, wie sie damals anderswo nicht zu finden war.

Biels Erneuerung des Okkamismus fällt nun aber in eine Zeit, wo, wie wir jetzt wissen¹, die alten erkenntnistheoretischen und ontologischen Gegensätze der beiden Wege, des Thomismus einerseits, des Okkamismus anderseits, mit dem zwischen beiden stehenden Skotismus, schon fast zu Streitigkeiten um die Methode geworden waren, Streitigkeiten, die jedenfalls damals schon stark „unmodern“ zu werden begannen. Um so auffallender ist es dann, daß jetzt ein Systematiker auftritt, der den größten Erfolg hat, und daß diese Systematik die Denkform eines Menschen ist, der gar nichts „Unzeitgemäßes“ an sich hat, aber freilich ein Eigener in seiner Zeit ist.

Denn das ist Biel ohne Zweifel. Der Mann, der, schon in reifen Jahren, als Generalvikar des Erzbischofs von Mainz eine große Stellung hat, als Prediger von Ruf und als scharfer Verteidiger des apostolischen Gehorsams Aufsehen erregt², und dann, unmittelbar nach dem Siege seiner Sache, den Wunsch hat, sich in ein Kloster zurückzuziehen, und da ihm das nicht gewährt wird, zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben geht, weil er hier eine Gemeinschaft findet, die das mönchische Ideal re-

und bes. Nachweise 54*, wo das ganze Material zusammengetragen und diskutiert ist. Für das Verhältnis der Wittenberger Theologie zu Biel O. Scheel, Luther, Bd. I und II passim. Ferner C. Feckes, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominal. Schule (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 7), Münster 1925. Derselbe, G. Biel, der erste große Dogmatiker der Universität Tübingen (Tübinger Theol. Quartalschrift, Bd. 108) 1928. — Eine kurze und gute Darstellung seiner Lehre bei Vacant et Mangenot, Dictionnaire de theologie catholique, Bd. 2 (Paris 1910), Sp. 814 ff. (C. Ruch). Ein grammatisches, wohl noch nicht untersuchtes Werk Biels Hain Nr. 3189.

1) Vgl. G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I und II (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie. Philosophisch-histor. Klasse. Jahrgang 1921. 4. Abhandlung und Jahrgang 1922 7. Abhandlung). Dazu Haller, Nachweise 25* u. 74*.

2) Dafür ist außer seinem Defensorium obedientiae apostolicae ein Brief charakteristisch, den er September 1412 an einen Freund in dem belagerten und interdizierten Mainz gerichtet hat: „Betrachtend, liebe freunt, und bewegneit mit mir der sorglichen sweren stadt uwer mitburger und inwoner zu Mentz ... da messe lesen, messe horen und das heilige sacrament entphangen ist nit anders dan schuldighk werden an dem bloitvergiessen und tode unsern heren, da beichten ist sundern, da die geistlichen arzeny der sacrament mit vergifft, do die stymme der prediger verleydet, do die herten glich den wolffen rauben und rissen.“ Veröffentlicht aus einer Mainzer Sammelhandschrift von F. W. E. Roth im Neuen Archiv f. ält. dtsch. Geschichtskunde Bd. 35 (1910), S. 582 f.

präsentiert, ohne doch die mönchische Vollkommenheit in Anspruch zu nehmen, dann der kirchliche Vertrauensmann eines süddeutschen Grafen wird, als alter Mann von vielleicht 60 Jahren die wichtigste Professur an der neuen Universität annimmt, die ganze neue Stiftung mit seinem Geiste erfüllt, sich dann nach siebenjähriger Lehrtätigkeit in die Lieblingsstiftung seines Herrn, das Bruderhaus zu Schönbuch, zurückzieht, um dort zu sterben, ein solcher Mann ist gewiß keine alltägliche Erscheinung. Aber wir bemerken bei diesen Fähigkeiten des Mannes, sich in den verschiedensten äußeren Lagen durchzusetzen, einen ebenso großen Hang, sich an den gegebenen Autoritäten zu orientieren. Man hat nach der Art, wie er sich in seinen späteren theoretischen Schriftwerken äußert, gemeint¹, er müsse nach seinen Erfahrungen in Mainz aus einem Papalisten ein Mann der konziliaren Theorie geworden sein. Das ist unnötig anzunehmen. Er ist nur von den Aufgaben eines Vertreters der kirchlichen Autorität, der es zunächst mit der Unterweisung der ihm unterstehenden Geistlichkeit und den kirchenrechtlichen Fragen eines Bistumstreits zu tun hatte, zu den höheren der Begreifung des Weltzusammenhangs aufgestiegen. Bedeutsam immerhin, daß er hier etwa den umgekehrten Weg macht, wie Nicolaus von Cusa, aber doch noch bezeichnender für ihn, daß er dabei doch nur der Interpret eines bestehenden Systems sein wollte. Man hat betont, daß er dabei selbständiger ist, als er scheint und scheinen will². Aber noch wichtiger ist es doch, daß er durchaus aus dem Geiste des „*venerabilis inceptor*“ schafft und so einerseits die ganzen Denkkühnheiten Okkams nachdenkt und andererseits keinen Augenblick vergißt, daß er in einer anderen Zeit mit anderen Problemen lebt. Man kann vielleicht sagen, daß die Unterscheidung der *potestas absoluta* und der *potestas ordinata* Gottes³, welche in dem okkamistischen System die Relativierung aller irdischen Ordnungen und doch ihre kategorische Bejahung ermöglicht, für ihn eine Angelegenheit seines ganzen spekulativen Denkens gewesen ist, und daß dieses Denken selbst viel weniger wie bei seinem Meister aus der Einführung des logischen Zweifels in den scholastischen Denkprozeß als aus seelischen Bedürfnissen entsprungen ist. Seine Gnadenlehre, die ja immer wieder die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat, wäre dann auch das Zentrum seiner Theologie. Sie ist jedenfalls das Stück, wo seine Gabe zur Systematisierung am deutlichsten hervortritt. Bei keinem anderen Okkamisten finden wir eine Theologie, die so gleichmäßig und konsequent ihren Blick auf die aufeinander abgestimmten Bilder eines

¹) D. F. Cleß, Versuch einer kirchlich-politischen Landes- u. Cultur-Geschichte von Württemberg bis zur Reformation (Tübingen 1809) II, 2, S. 857 ff. Dazu jetzt die Stellen bei Haller, Nachweise, S. 61* ff.

²) Haller, S. 162. Feckes kommt zu eineman deren Ergebnis. Doch wird man Haller recht geben müssen.

³) Eine bequeme Übersicht der Lehre in Altenstaigs *Vocabularius theologiae* (Hagenau 1517) f. 84 und 197.

von keiner Bindung eingeschränkten Gottes und des in seinen natürlichen Kräften unbeschränkt fähigen Menschen gerichtet hat. Hier ist er bereit, sogar von seinem Meister abzuweichen, wenn er ihn inkonsequent findet¹. Aber wir finden auch keinen Denker, der sich so wenig scheut, die Antinomien der reinen Vernunft gegen allen Widerspruch der kirchlichen Praxis und Tradition zu Ende zu denken und dabei doch beständig auf diese Praxis der Kirche und des Lebens Rücksicht nimmt². Und es ist ganz offenbar, daß ihn dabei mehr die ersten Tendenzen der Franziskanerschule treiben, für die der thomistische Ausgleich des Reiches der Natur und des Reiches der Gnade im Menschen den mystischen Abgrund zwischen Gott und Mensch verdeckte, als der logische Rigorismus Okkams, dem es um die Stellung des Gottesbegriffs im Reich der reinen Begriffe zu tun war. Aber vor allem treibt ihn doch wohl jene allgemeine Tendenz der Zeit, die dem Bereich des natürlichen Menschen seinen eigenen Wert zu erhalten bestrebt war, ohne die Transzendenz des ganzen Systems auch nur mit einem Punkte preiszugeben. Ich glaube also nicht, daß man sich Biel richtig vorstellt, wenn man sagt³, er hätte ganz gut ohne die entitative Übernatur, ohne Habitus und Infusionslehre auskommen können. Logisch vielleicht, seelisch schwerlich.

Wir hätten damit auch eine genügende Erklärung dafür, daß Biel nach seiner eigenen Aussage in den Fragen des praktischen Lebens Skotist gewesen ist⁴. Aber merkwürdig ist wieder, wie die Berücksichtigung dieser Fragen, doch wohl durch ihn, das beherrschende Moment in der Tätigkeit der ganzen Tübinger Theologenschule wurde. Wir wissen heute, daß man sich ebensogut vom Thomismus wie vom Okkamismus zu den „Realwissenschaften“ wenden konnte und gewendet

1) Dafür sind die von Feckes, Gnadenlehre, S. 5, Anm. 17 angeführten Stellen wichtig.

2) Für Biels Kirchlichkeit vgl. die Schlußbemerkung seines Herausgebers Wendelin Steinbach in der Vorrede seines *Collectorium* (Basel 1508): *Adiuravit me, en altera vice et supra, praeteritorum non immemor, ne huiusce collecta sua impressioni tradam aut tradi consentiam, nisi per me visa et lecta iudicata fuerint ecclesiae non obesse sed prodesse.* — Für die Berücksichtigung des Volksbrauchs z. B. *Collectorium* Lib. 3, dist. 39 qu. unica, wo er erörtert, was von der Sitte zu halten sei, daß man in einigen Gegenden Deutschlands Schwurhandlungen vor Gericht nicht im Sommer vornehme, wo es Hagel und Gewitter gibt, sondern sie in den Winter verschiebt. — Für den Titel des Bielschen Werks und seine ganze Tendenz ist auch zu beachten, was Hermelink l. c. S. 49 für die „collectores“ im Gegensatz zu den *doctores theologiae* zitiert: *in certis titulis nonnunquam materias saltem agitabilium et casualium rerum particularius quam qui maiestatem sententiarum commentati sunt, digesserunt.*

3) Feckes l. c. S. 139.

4) Das berichtet P. Schott; s. dessen *Lucubrationculae* (Straßburg 1490), Bl. 153^b, wo charakterische Fragen an Biel stehen, als Biels Grundansicht: *In practicis resolutissimum dicit esse Scotum, in speculabilibus Ockam ponere veritates claras palpabiles.* (Die Stelle gehört zu 1488.)

hat¹. Die Frage ist nur, ob das jeweils mehr von den praktischen Interessen selbst aus geschehen ist oder von der Kasuistik, die ihren Antrieb entweder aus der logischen Disputation oder aus dem Beichtstuhl erhielt. Für Biel ist das letztere sicher. Wir sehen auch, wie er als Autorität in Gewissensfragen von anders gerichteten Geistern konsultiert wird². Auch das Interesse des Fürsten mag da mitspielen, der schon 1476 seinem Rat Naclerus die Frage vorgelegt hat, ob man sich „mit Gott“ einer Geldschuld dadurch entledigen könne, daß man den Gläubigern Kirchenpfründen gäbe³. Solche Zweifel sollte ihm jetzt die eigene Universität lösen. Und so finden wir denn zunächst Biel selbst und dann Summenhardt, den ersten bedeutenden Vertreter der *via antiqua*, stark mit der Behandlung der Fragen beschäftigt, die sich aus dem Zusammenstoß der kirchlichen Moral mit den Forderungen des neuen Lebens ergeben, vor allem auf den zwei Gebieten des Handels und Wandels und dem des Verhältnisses der kirchlichen zur weltlichen Gewalt. Biel hat sich im vierten Buche seines Sentenzenkommentars breit mit der Wucherlehre auseinandergesetzt, und wir sehen ihn nun da nicht nur in den Bahnen der alten Franziskanerschule, die bereits die bemerkenswertesten Ansätze zu einer Tauschwertlehre gemacht hatte, sondern auch in Auseinandersetzung mit dem neuen Kaufmannsrecht, das die alte kanonistische Lehre vom *justum pretium* mit dem neuen juristischen „Interesse“ auszugleichen sucht⁴. Summenhardt⁵ hat dann in seinem großen Buch „*De contractibus*“ die ganze Lehre von den kaufmännischen Verträgen behandelt. Vieles an diesem Buche ist merkwürdig. Zunächst schon das Zeitgefühl, das die Vorrede ausspricht: wie die jugendliche Welt einst *remedia* gegen die Wollust brauchte, so braucht die jetzige alternde solche gegen die Habsucht. Dann die Übereinstimmung mit Gersons „affektiver Theologie“ und die Ablehnung der bloßen Logik, aber auch der Mathematik und Metaphysik als unfruchtbarer Wissenschaften. Endlich, mit dem ersten Gesichtspunkt kontrastierend, die Überzeugung, daß die Kirche jetzt, wo sie Ruhe vor den Häretikern hat, sich der Behandlung der sittlichen Fragen des Lebens zuwenden dürfe. Daraus folgt die Stellung, die Summenhardt als *artium atque sacrae theologiae professor* gegen die Kanonisten einnimmt. Er glaubt als Moralphilosoph im Namen des Naturrechts und als Gottesgelehrter im Namen des

1) G. Ritter, Studien I. c. II (1922), S. 144 ff.

2) Er rät Geiler und seinen elsässischen Freunden ab, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen; s. Wimpelings *Vita Geileri* (Oppenheim 1510), Bl. 2^b T.

3) Haller, S. 18 Dazu Nachweise, S. 5*. Hier auch anderes interessantes Material.

4) Meine Ausführungen in Martin Luther, *Ausgewählte Werke* ed. H. H. Borchardt, Bd. 7 (1925), S. 330 ff.

5) Über ihn F. X. Linsenmann, Konrad Summenhardt (Festprogramm der katholisch-theolog. Fakultät zur 4. Säkularfeier der Universität Tübingen 1877). Ergänzungen bei Hermelink und Haller, wo auch S. 176 über den bisher vermißten Traktat *De simonia* berichtet ist. Er müßte mit dem des Naclerus (s. u.) verglichen werden.

Gewissens besser als sie zu wissen, was in Sachen der Verträge rechtens sei¹. „Eine Sache ist nicht vernünftig, wenn sie Gesetz ist, sondern sie ist Gesetz, wenn sie vernünftig ist.“² Man glaubt bei diesem Ausspruch des Realisten den Nominalisten Biel zu hören: „Non quia aliquid rectum est aut justum, ideo deus vult, sed quia deus vult, ideo justum aut rectum.“³ Von der potestas absoluta des okkamistischen Gottes führt eine erste Stufe zu seiner potestas ordinata, die sich in Offenbarung und göttlichem Recht kund tut. Dieses letztere aber ist schon bei Thomas nichts anderes als das Naturrecht und als solches das Kriterium der ratio jeder lex scripta.

Die Folgerungen aus dieser Einstellung für die Behandlung der Praxis sind denn auch bei Biel und Summenhardt ganz die gleichen. Die Besteuerung Geistlicher durch die Weltlichen ist nach geistlichem Recht verboten; aber es ist nicht ratsam, die Weltlichen deshalb zu exkommunizieren⁴. Der Zehnte ist nicht göttlichen Rechts, er ist im Neuen Testament ausdrücklich aufgehoben; aber es ist billig, daß er geleistet werde, wo er durch Brauch und ausdrücklichen Befehl des Papstes festgesetzt ist, denn es gibt eine religiöse und eine naturrechtliche Grundlage dafür, daß man bestimmte Teile seines Eigentums an Gott und seine Diener abgibt⁵. Der Wucher ist unbedingt verwerflich; aber um ihn in jedem einzelnen Falle sicher zu bestimmen, darf man nicht von dem juristischen Charakter des Vertrages ausgehen, sondern muß nach dem Wuchergeist fragen.

Es ist doch hier überall dieselbe Tendenz zu einem Ausgleich zwischen Wirklichkeit und Idee, die wir in dem spekulativen Denken Biels wahrnahmen. Wie der Erkenntnisprozeß beim Menschen erst dadurch völlig deutlich wird, daß er mit dem vollkommeneren, aber doch verwandten der Engel verglichen wird⁶, so wird die Welt erst sinnvoll und erträglich, wenn wir sie als sündig, aber auch so als im Weltenplane notwendig begreifen und deshalb dulden. Auf die Kirche bezogen, kann man wohl sagen, daß bei Biel wie bei Summenhardt immer ein kirchliches Ideal vorschwebt, an dem sie die Gegenwart messen. Daraus mögen sich die reformatorischen Äußerungen erklären, die Summenhardt und andern Tübingern später beigelegt worden sind. In Wirklichkeit wollen sie da-

1) Für die Grenzstreitigkeiten zwischen Kanonisten und Moraltheologen ist besonders Wimpfeling's *Apologia pro republica christiana* von 1503/4, veröffentlicht 1506, wichtig, wo Summenhardt auch genannt und wohl wiederholt gemeint ist. Die ganze Einstellung geht übrigens, wie so vieles im Elsässer und Tübinger Humanismus, auf Joh. Gerson zurück.

2) Linsenmann, S. 49.

3) Feckes, S. 13 aus *Collectorium Lib. I, dist. 17, qu. 1 u. 3* Corr. *Grund: ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium.*

4) Haller, S. 170. Zugrunde liegt eine Anfrage an Biel aus Straßburg.

5) Linsenmann, S. 66ff. Über die Bedeutung des Zehnten für die württemberger Grafen vgl. Wülk und Funk, *Kirchenpolitik*, S. 34.

6) Coll. II, dist. 3, qu. 2; vgl. Hermelink l. c. S. 102* und 106.

durch eben nur die Relativität des Bestehenden erklären und retten. Selbst für eine Reformation im mittelalterlichen Sinne hätte diesen Männern der Anstoß von außen kommen müssen.

Auf der hier gezogenen Linie ist die Tübinger Theologie dann geblieben. Wendelin Steinbach ist auch geistig der Testamentsvollstrecker Biels gewesen¹. Die Tübinger Predigten von Staupitz, die wir jetzt genauer kennen², zeigen denselben Geist, und von dem Franziskaner Paul Scriptoris³ muß es dahin gestellt bleiben, ob seine Konflikte mit den Ordensoberen andere Gründe hatten als die, welche in seinem zufahrenden Wesen und außerdem in der mystischen Theologie der Zeit überhaupt lagen. Nach seinem Sentenzen-Kommentar⁴ steht er zu Duns Scotus in einem ähnlichen Verhältnis wie Biel zu Okkam. Er ist noch subtiler als der doctor subtilis und sieht einen besonderen Ruhm des Scotus darin, daß bei ihm in einer quaestio 10, 20 oder gar 50 andere steckten. Er unterscheidet einleitend den scriptor, den compiler, den autor und den auctor. Nur das Amt des letzteren, bei dem Eigenes und Fremdes aequae principaliter steht, so daß das Fremde, wenn es lückenhaft oder unklar ist, durch anderes „vermehrt“ wird, nimmt er für sich in Anspruch.

Dagegen sehen wir bei ihm eine andere Seite der Tübinger Theologie. Sie ist fähig und bereit, sich den neuen Studien zu öffnen, die im Gefolge des Humanismus damals in Deutschland Raum gewinnen. In Tübingen trieb man alsbald Hebräisch, Mathematik, Astronomie, Geographie und Geschichte. Poesie und Rhetorik, mit denen der Humanismus seinen Kampf gegen die alten artes führte, haben sich hier ihren Platz nicht erst erkämpfen müssen. Schon bald nach Gründung der Universität (1481) war ein Lehrstuhl für sie vorgesehen⁵, und die drei Vertreter des Tübinger Humanismus, die wir zu nennen haben, Naclerus, Bebel und Reuchlin, nehmen eine ebenso besondere Stellung in der humanistischen Entwicklung ein, wie Biel, Summenhardt und Steinbach in der theologischen.

1) Siehe jetzt besonders Haller, Nachweise, S. 69* ff.

2) Ausgabe nach clm, 18760 durch Buchwald und E. Wolf in den Quellen u. Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. 8. Leipzig 1927.

3) N. Paulus, Paul Scriptoris. Ein angeblicher Reformator vor der Reformation (Tübinger Theol. Quartalschrift 1893, S. 289 ff.). Derselbe in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon s. v.

4) Es ist nach der Schlußschrift des Drucks eine *lectura ordinaria in conventu fratrum minorum in alma universitate Tibignensi* (!), gedruckt anno salutis 1498 die 24. Martii. — Außer dem Tübinger Druck, für den Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen, S. 49 zu vergleichen ist, von 1498 gibt es einen Carpi 1506, den Johannes Montisdocia Hispanus artium et theologiae professor auf Bitten der Franziskanerobservanten von Carpi gemacht hat. Montisdocia steht mit Alberto Pio von Carpi, dem bekannten Gegner des Erasmus, in Beziehung.

5) Haller, S. 211 ff.

Johann Verge (Vergenhans)¹, der sich dann zu Naclerus gräzierte, gehört nach seinen Lebensjahren — er ist 1430 geboren² — noch in die ältere Generation des deutschen Humanismus, und in dieser gehört er nach seiner Lebensbahn zu den Juristen, die zwar eine Verbindung ihrer Wissenschaft mit der neuen Bildung suchen, aber doch Juristen bleiben und im Dienste von Städten oder Fürsten ein wichtiger Faktor in der Umbildung der staatlichen Verhältnisse Deutschlands während des 15. Jahrhunderts werden. Wie weit sein Anteil an der politischen Arbeit Eberhards gegangen ist, läßt sich nicht mehr ausmachen. Er wird kaum geringer, eher größer gewesen sein als der Biels an den kirchlichen Plänen des Grafen, und in den Bildungsbestrebungen, die schließlich zur Gründung der Universität Tübingen führten, haben sich alle drei getroffen. Aber die dauernde Bedeutung des Naclerus liegt darin, daß er in seiner Weltchronik das erste große humanistische Geschichtswerk in Deutschland geschaffen hat. Die Arbeit selbst zeigt, daß er doch in viel höherem Maße Gelehrter war, als die andern Juristen, die sich in der gleichen Bildungssphäre bewegen, also etwa als die Heimburg, Lysura, Leubing und Martin Maier in der älteren humanistischen Juristengruppe, aber auch mehr als die Plienigen, die einen etwas jüngeren Typus repräsentieren, und mehr als sein Zeitgenosse Sebastian Brant, bei dem die pädagogische Absicht vorwaltet, mehr wohl auch als Eitelwolf vom Stein, der Freund und Berater Albrechts von Mainz und Huttens, der im Grunde ein ästhetischer Dilettant bleibt. Erst bei Cuspinian zeigt sich wieder eine ähnliche Vereinigung von praktischem und gelehrtem Interesse, aber hier ist sie schon ganz von den staatsmännischen Gesichtspunkten bestimmt. Bei Naclerus können wir glauben, was sein Herausgeber, der Hirschauer Mönch Nicolaus Baselius, von ihm sagt, er habe sein Werk geschrieben, *ut cum ipse sibi tum aliis materiam bene vivendi praestaret*.

Hier geht uns vor allem diese geistige Haltung des Naclerus an, und da sehen wir dieselbe Vereinigung von Kritik und Kirchlichkeit wie bei Biel. Naclerus lebt in einem deutschen und schwäbischen Patriotismus, der schon durch die Anknüpfung an die in Schwaben besonders lebendige Staufertradition eine antihierarchische Färbung bekommen mußte. Er nimmt sichtlich besonderen Anteil an den ältesten Zeiten

1) Siehe über ihn meine Arbeit über Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus (Leipzig 1910), S. 91 ff. Für die Ausgaben der Chronik Steiff, Buchdruck, S. 128 ff. Manches Neue bei Haller; dort auch S. 16 ein Bild des Naclerus.

2) Das ergibt sich aus einem ungedruckten Briefe des Naclerus in clm. 441, den ich, weil er auch sonst interessant ist, im Anhang mitteile. — Nach der bei Haller, Nachweise, S. 98* mitgeteilten, aber nur abschriftlich erhaltenen Grabchrift, wäre er 1510 bei seinem Tode 84 Jahre alt gewesen. Der Fehler kann natürlich auch in der Briefabschrift stecken, doch ist mir das weniger wahrscheinlich. — Beachtliches neues Material für den Lebensgang des Naclerus bei Haller, Nachweise, S. 3* und 96* ff.

der Kirche und ebenso an dem Hergang der Christianisierung Deutschlands. Es ist sehr bemerkenswert, wie er da die Briefe des Bonifatius benutzt. Er trägt auch kein Bedenken, seiner Chronik eine eigene *Invectiva in clericos* einzufügen. Aber das rührt nirgendwo an seine durchweg bezeugte Kirchlichkeit. Selbst von einer innerlichen Opposition gegen das hierarchische Wesen, wie sie etwa bei den Elsässern um Wimpfeling aus einer ähnlichen Geschichtsbetrachtung sich bildet, ist bei Naclerus nichts zu bemerken. Er hat in der Chronik eine merkwürdig kritische Stelle über die konstantinische Schenkung¹ und hat auch einen eigenen Traktat über die Simonie geschrieben. Die Tendenz ist, das Übel in seiner ganzen Bedeutung für kirchliches und weltliches Leben hervortreten zu lassen, aber dann den in Sünden verstrickten Gemütern den Weg zu zeigen, der ihrem Seelenheil dient².

Die nächste Stufe des Tübinger Humanismus bezeichnet Heinrich Bebel³. Er ist der erste Inhaber der Lehrstelle für die humanistischen Fächer Poesie und Rhetorik und ist — ein besonderer Fall unter den Poeten — in Tübingen bis zu seinem Tode 1518 sesshaft gewesen. Damit ist begründet, daß seine Wirksamkeit in seinem nächsten Kreise eingreifender und andauernder war als die seiner „poetischen“ Genossen, die meist nach kurzem Aufenthalt an den Universitäten wieder verschwinden, teils, weil sie sich selbst unmöglich machen, teils, weil sie es nirgendwo aushalten. Bebel dagegen, selbst ein schwäbisches

1) Zu der Waldensertradition: *hodie venenum infusum est ecclesiae*. Er glaubt das nicht auf die Schenkung als solche beziehen zu können, weil er aus c. Videntes XII, qu. 1 weiß, daß die Kirche schon vor Konstantin weltliches Gut besessen hat. „Si vere vox talis audita est, potuit forte insinuari propter iurisdictionem secularem magis quam ob res. Vel forte quod divitiae pariunt superbiam, quod est venenum perniciosum a quo longo creditur abfuisse B. Silvester. — Vgl. dazu die Äußerung Summenhardts bei Linsenmann, S. 88, Anm. 7.

2) Siehe den Prolog zu *De symonia* = Hain, Nr. 11581: *Hiis mature pensatis zelo caritatis fraternae utinam secundum scientiam statui huius vitii vires quantum brevius possum introducere, et est intentio doctores in hac materia famosiores quos videre merui eorumque scripta pro virili fideliter compilare et ubi discordant opinionem benigniorem dum tamen mihi rationabilis videtur eligere consilio Humberti ductus qui inquit, quod fructus animarum impediri solent per nimiam austeritatem in consiliis et opinionibus; terrentur enim ex hoc homines in tantum ut salutem neglegant...*

3) Eine Biographie fehlt. Das Beste jetzt bei Haller, S. 212, und in den Nachweisen 76* ff. Dazu die Beilage Nr. 7. Abdruck einiger Texte bei G. Bebermeyer, Tübinger Dichterhumanisten. Bebel, Frischlin, Flayder, Tübingen 1927. Die Universitätsbibliothek München besitzt zwei Bände (Rhet. Nr. 222 und 223), die nach den Randbemerkungen von einem Famulus Bebel's stammen, der die Texte nach den Manuskripten Bebel's korrigiert hat (Ich verdanke den Hinweis Paul Lehmann). In Nr. 223 steht auf dem Titel: *Henricus Bebelius Justingensis sive Bewindanus poeta laureatus Tubinge medicorum imperitia vita functus est anno 1518 pridie calendas apriles. Sepultus apud S. Georgium iuxta altare S. Thomae apostoli ad latus templi dextrum. De quo illud Flacci non absurdum dici posset: Virtutem praesentem si nos odimus, certe negligimus, sublatam ex oculis quaerimus invidi.*

Bauernkind, hat den Zusammenhang mit Land und Landesart nie verloren, ja ihn in seiner Tätigkeit je länger je mehr betont. Darin liegt ein Teil seiner Bedeutung. Er kommt, wie Naucerus, von einem schwäbischen zu einem deutschen und schließlich germanischen Patriotismus, den er mit stärkerer Leidenschaft als der alte Kanzler und in stärkerem Gegensatz gegen die Italiener vertritt. Er knüpft in Poesie und Prosa an Volkstümliches an, hebt bewußt das Lied, das Sprichwort, den Schwank aus der populären in die humanistische Sphäre. Sein Gedanke, die „Philosophie“ der alten Deutschen in ihren Sprichwörtern zu suchen, ist ganz originell¹. In seiner Auffassung vom geschichtlichen Recht des Germanentums auf Weltherrschaft ist er jedenfalls konsequenter als irgendein anderer seiner Generation².

Aber es ist auffallend, wie wenig er und der ganze Tübinger Humanismus, den er vertritt, mit der großen Agitation verbunden sind, durch die damals Celtis die humanistische Gelehrtenwelt vom Rhein und den Alpen bis zur Donau und bis zur Ostsee zusammenschloß. In dem Kranz der „Sodalitäten“, die damals entstanden, sieht die „Gesellschaft der Neckargenossen“, die sich um Bebel und später vor allem um den Buchdrucker Anshelm gruppierte, eher wie eine schwäbische Sondergründung aus. Das mag mit der eifersüchtigen Rivalität zwischen Celtis und Bebel als Dichtern zusammenhängen; denn von der „universitas Germaniae“ hatte auch Bebel eine sehr deutliche Vorstellung. Vor ihr hat er sich und seine Arbeiten gegen die „Neider“ gerechtfertigt, ihr hat er seinen Triumphus Veneris gewidmet, mit dem er, offenbar im Wettbewerb mit Brants Narrenschiff, satirische Zeitkritik zu geben versuchte³. Aber man kann doch nicht verkennen, daß Bebel überhaupt in der humanistischen Bewegung eine Sonderstellung einnimmt. Seine Hauptarbeit gilt der Verbreitung des reinen Lateins, und in diesem Bemühen fühlt er sich mit Recht als ein Einzelner. Er verwirft nicht nur die mittelalterlichen Grammatiken und Rhetoriken, an die gerade in Schwaben der halbhumanistische Kanzleibrauch angeknüpft hatte, sondern auch den beliebtesten Autor der ersten humanistischen Generation, Enea Silvio, und hat auch vor Petrarca als Stilisten keine Ehrfurcht. Von hier aus hat er seinen Aufklärungskampf gegen den volkstümlichen und gelehrten Aberglauben geführt, der aus mißverstandenen

1) Siehe die Widmung der *Adagia Germanica* an den Kanzler Gregor Lamparter (über ihn Haller, S. 142), „de laudibus atque philosophia Germanorum“, Tübingen 1507 (*Opera miscellanea*, Straßburg, Grüninger 1508).

2) Dazu meine Arbeit über Geschichtschreibung usw., S. 97 f.

3) Für die Tendenz die Vorrede Altenstaigs zu seinem Kommentar: *omne mortale genus carpit, quod a virtute deficit et descivit ad castra Veneris virtute relicta*. Dazu Bebel's eigene Vorrede an Ulrich von Württemberg: er will die *vulgaris opinio* wiedergeben. Das Werk soll nicht Wahrheit enthalten, sondern eine *admonitio* sein. Besonders bezeichnend ist die Mitteilung Altenstaigs, Bebel habe die Anregung aus *Lactantius*, *Divinae institutiones*, Lib. I, cap. X und XI, genommen, wo es heißt: „Non insulse quidam poeta triumphum Cupidinis scripsit.“

Namen und phantastischen Etymologien sich eine Art von geschichtlicher Pragmatik der natürlichen Welt zurecht gemacht hatte. Das reimt sich freilich nicht ohne weiteres mit seinem teutonischen Patriotismus, und noch merkwürdiger ist, daß Bebel trotz dieses sprachlichen Rigorismus gar kein Bedenken getragen hat, das *Collectorium* des Gabriel Biel, den langatmigen und im höchsten Grade altfränkischen Sermon Summenhardts, *quod deus homo fieri voluit*, und den ganz in den Formen der juristischen Schule gehaltenen Traktat des Naclerus über die Simonie mit seinen lobenden Versen zu begleiten. Wie er denn überhaupt mit seinen scholastischen Kollegen gut gestanden sein muß. Er hat Gabriel Biel die Grabschrift gedichtet und ihm darin bescheinigt, daß er den ebenen Weg zur Wahrheit und zu dem einen Gott gezeigt, daß von ihm Deutschland gelernt habe, was Aristoteles und Plato an Weisheit besaßen, und hat Summenhardt zu der *turba doctorum* gerechnet, die aus Deutschland die Barbarei vertreibe¹. Er hat dann dem Chrysopassus des jungen Eck einen Lobspruch angehängt, in dem er sich zwar selbst für unfähig erklärt, die dort erörterten Geheimnisse der Prädestination zu verstehen, aber doch den Verfasser ausdrücklich für seine Schule in Anspruch nimmt².

Man hat doch den Eindruck, daß dieser Tübinger Humanismus, auch auf der von Bebel repräsentierten Stufe, wie er bodenständiger ist als anderswo, so auch stärker bestrebt ist, sich dem Geiste der Universität einzufügen. Daran dürfen uns die Deklamationen der Humanisten über Neider und mangelnde Erfolge nicht irre machen; sie gehören zur humanistischen Phraseologie. Jedenfalls sehen wir auch hier nichts von den Spannungen, die den elsässischen Humanismus so unruhig machten, und auch nichts von den Gegensätzen, die Freiburg und Ingolstadt zeigen. Wirklich oppositionelle Elemente, wie Michael Köchlin (Coccinius), der die bei Naclerus und Bebel latent bleibende antihierarchische Tendenz zu einer wirklichen Angriffsstellung umbildete, und Johannes Köhl (Brassicanus), der den prinzipiellen Gegensatz der grammatikalischen Bestrebungen Bebels zu der „philosophischen Grammatik“ der Scholastik ins Licht setzte, sind in Tübingen denn auch nicht heimisch geworden. Dagegen ist doch nur hier eine Figur möglich, wie Johannes Altenstaig³, der in Schulbüchern

¹) Das Epigramm auf Biel in der Sammlung der Epigrammata. Pforzheim, Anshelm. Mai 1503. Für Summenhardt die Schlußschrift unter dessen *Tractatus bipartitus* 1495 = Hain, Nr. 15181.

²) An den Tübinger Prediger Johannes Asthammer:

Iudicium nostrum tentas Asthamme sodalis,
Quanti sit nobis Eckius ille tuus,
Immo meus potius: nostra quandoque Minerva
Formatus, musis dum puer incubuit.

³) Siehe für ihn Fr. Zoepfl, Johannes Altenstaig. Ein Gelehrtenleben aus der Zeit des Humanismus und der Reformation (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 36), Münster 1918. Altenstaig hat in Tübingen in dem contuber-

und Lexicis die Bielsche Theologie und die humanistischen Tendenzen Bebels ganz einträchtig propagiert. Sieht man Altenstaigs Lehrtätigkeit in Polling an, die ja nichts als Verarbeitung des in Tübingen Gelernten ist, so kann man etwa sagen: der große Prozeß der Abgrenzung der christlichen Antike als eines besonderen Gebiets in der Theologie, der von Gerson bis zu Erasmus geht, wird hier auf seiner literarisch-ästhetischen Stufe gut sichtbar. Aber eben auch nur auf dieser, und damit ist er für das bestehende System ungefährlich.

Mit Reuchlin scheint das nun alles anders zu werden. Mit ihm und durch ihn kommt in Tübingen die „pythagoreische Sekte“ empor¹. Zum erstenmal wird der Tübinger Humanismus vor eine weltanschauliche Frage gestellt und tritt damit in unmittelbaren Wettbewerb mit der Theologie. Die pythagoreische Philosophie, die Reuchlin 1517 in dem großen Vorwort zu *De arte cabbalistica* verkündet, will ebenso sehr wie die platonische des Ficino zugleich Theologie oder, wie man in Tübingen und sonst längst sagt, Theosophie sein. Zugleich aber ist sie die deutsche Philosophie, über deren Fehlen sich Bebel mit den deutschen Sprichwörtern getröstet hat. Das alles scheint in Tübingen seinen natürlichen Boden zu finden. Hier gibt es bereits einen Kreis von Platonikern, die die *Theologia platonica* des Ficino mit besonderer Inbrunst einsaugen. Der Jurist Martin Prenninger², der sich als *Uranus graezisierte*, nennt einen Sohn *Marsilius*; in seinem Kreise wird der Geburtstag des Ficino begangen, wie die Florentiner Platoniker den des Platon begehen; durch ihn werden andere Tübinger, schließlich der Fürst selbst, in diesen Kreis gezogen. Sogar in einem juristischen Gutachten Prenningers finden wir diese Stimmung³.

Aber an der Universität Tübingen hat die pythagoreische Philosophie Reuchlins dennoch keinen Platz gefunden. Ob sie ihn überhaupt an einer Universität finden konnte, war fraglich. Denn sie war mit ihrer radikalen Absage an die scholastischen Vernunftbeweise⁴, mit der Einfügung der christlichen Offenbarung in die Reihe der von Gott dem

nium recentiorum (quod modernorum vocant) unterrichtet. Siehe die Schlußschrift seines *Vocabularius*. Ebenso der ihm ähnliche Jakob Henrichmann. — Über die Modernisten- und Realistenbursche Haller, *Nachweise*, S. 13* und 30*.

1) Brassican hat in seiner *Grammatik* (Straßburg 1512), Bogen b 1 den Satz: *Tubingae Pythagoraeorum secta exorta est*.

2) Für seine juristische Bedeutung R. Stintzing, *Gesch. d. deutsch. Rechtswissenschaft* (München 1880), Bd. 1, S. 35. Zur Lebensgeschichte Haller, S. 143 ff. und *Nachweise*, S. 51*. Bei G. Wulz, *Die Prenninger v. Erding* (München 1929) einiges für Pr.s Ingolstädter Zeit. Ergänzungen für diese in *cod. erlang.* 762. f. 73 ff. Die Dokumente über Pr.s Anstellung als Professor und Rat bei Haller, *Beilagen*, Nr. 11 und 12.

3) Für die Tübinger Platoniker H. Grauert, *Dante in Deutschland*, III, in *Hist.-pol. Blätter*, Bd. 120 (1897), S. 329 ff., wo das Material aus den Briefen Ficinos hübsch zusammengestellt ist.

4) Dies ist in L. Geigers Inhaltsangabe (Reuchlin, S. 185 ff.) sehr ungenügend behandelt.

Judentum längst gegebenen Offenbarungen, die dann auch im Griechentum sich wiederfanden, dem System und Betrieb der Schule doch ganz anders gefährlich als etwa die Paradoxien Biels. Johannes Eck mit seinem Spürsinn für Heterodoxien, den er früh entwickelt hat, sah das schon 1514. In seinem Chrysopassus¹ findet er, daß schon Biel mit seiner Lehre von der grenzenlosen Willkür Gottes einen neuen und fremden Brunnen gegraben habe; dann aber behandelt er in einer Appendix nova et miranda² die kabbalistische Lehre von den Himmelsgeistern, die er aus dem Buche des getauften Juden Paul Riffius kannte. Er sah darin — durchaus scharfsinnig — eine Konkurrenz zu den skotistischen „Allgemeinbegriffen mit Realität“, die ihm selbst zu einer vermittelnden Meinung zwischen antiqui und moderni helfen sollten, und, ebenso scharfsinnig, einen Zusammenhang mit der theologia orphica, trismegistica, Platonica, peripathetica und endlich auch mit den Spekulationen des Cusaners; er meint von ihnen, sie könnten diejenigen, die sich ihnen anvertrauen, leicht zu einer Fahrt in die Mondwelt führen. Und als Reuchlins Buch erschien, hat er es mit kräftigen Ausrufen des Unwillens auf den Rändern seines Exemplars begleitet³. Erst als unter dem Einfluß der reformatorischen Botschaft Luthers auch die alten mystischen Tendenzen des deutschen Geistes sich wieder erhoben, hat auch die Reuchlinsche pythagoreische Philosophie ihre Schüler gefunden, Carlstadt, Osiander, und manche andere.

Die Tübinger Universität ist dabei nicht beteiligt. Sie war schon als Luther hervortrat, in der Hauptsache die Hüterin des alten Erbes, das wir kennen gelernt haben. Von diesem Erbe haben auch Staupitz und Melanchthon gelernt. Was von Staupitzens Theologie zu Luther führt, stammt nicht aus seiner Tübinger Zeit⁴. Und hätte Melanchthon den Plan, den er von Tübingen nach Wittenberg mitnahm, die Wiederherstellung des gereinigten Aristoteles im Sinne seines Lehrers Franz Stadianus ausführen können, so wäre diese neue aristotelische Theologie nur ein Bestandteil der großen erasmischen Bildungsreform geworden, der er damals anhing⁵. Ob die Universität bei ruhigem Fortgang der Bildung auch nur in dem Maße wie etwa Freiburg und Ingolstadt von der lutherischen Bewegung ergriffen worden wäre, läßt sich nicht sagen,

¹) Erschienen Augsburg 1514. Dazu J. Greving, Joh. Eck als junger Gelehrter (Reformationgesch. Studien u. Texte), Münster 1906, und die schöne Abhandlung von Josef Schlecht, Joh. Ecks Anfänge (Historisches Jahrbuch 1915, S. 15 ff.).

²) l. c. Centuria I, Nr. XXXXIII. — Schluß: Sed vereor, ne ex isto Cusani capite navigationem tibi praepares ad mundum lunarem uti alter Lucianus de veris narrationibus ex Pythagorae et Orphei institutis.

³) Es ist 2^o P. eccl. 597 der Münchner Universitätsbibliothek.

⁴) Darüber jetzt Ernst Wolf, Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang (Quellen u. Forschungen z. Reformationgeschichte, Bd. 9), Leipzig 1927.

⁵) Dazu meine Abhandlung: Loci communes, im Lutherjahrbuch 1926.

wahrscheinlich ist es nicht. Mit den polemischen Nachrichten, die die Flugschriften über den ungelehrten Dekretisten Jakob Lemp und die mißglückten Versuche, Paulus und Erasmus an der Universität zu lesen, bringen, ist nicht viel anzufangen¹. Daß auch die katholische Reform in Tübingen allerlei zu bessern fand, zeigt der merkwürdige Versuch von 1525, auf den ich in anderm Zusammenhang eingehen werde. Das aber sehen wir deutlich, daß sich der Tübinger Geist nicht übertragen ließ. Weder in Freiburg, wo die Artistenfakultät nach Tübinger Muster reformiert wurde, noch in Wittenberg, wo man die Tübinger Statuten übernahm, sich Tübinger Lehrer schicken ließ und sogar versuchte, die „drei Wege“ friedlich nebeneinander zu stellen, ist er herrschend geworden.

Will man die eigentümliche Bedeutung der Tübinger Universität in der geistigen Bewegung des ausgehenden 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts bezeichnen, so wird man doch sagen müssen, daß wir nirgendwo so deutlich den Versuch sehen, die Gegensätze der Zeit in einer Einheit zusammenzufassen, die noch durchaus von dem alten Begriff der *respublica christiana* ausgeht. Nirgendwo tritt aber auch so deutlich das Doppelgesicht der Zeit hervor, die Wendung zum Leben einerseits und zum System anderseits, beides begründet in einem spekulativen Denken, dessen beste Kräfte aus dem Boden des Landes selbst zu stammen scheinen. — Haller weist einmal (S. 193) schön darauf hin, daß zur Kenntniss von Glauben und Frömmigkeit am Vorabend der deutschen Reformation wenig Schriften soviel beitragen würden, als die — leider verlorene — Unterweisung im christlichen Glauben, die Wendelin von Steinbach für Eberhard von Württemberg verfaßt hat, ein gelehrter und frommer Theologe für den klügsten, gebildetsten und besten Fürsten seiner Zeit. — Wir würden aber dann auch deutlich erkennen, was es bedeutet, daß Luther den Begriff des Glaubens aus seinen scholastischen, mystischen und praktischen Bezügen herausriß und es unternahm, „allein aus dem Glauben“ Religion, Leben und Welt neu zu gestalten.

Anhang

Ein ungedruckter Brief des Nauclerus²

Spectabili sapientique viro utriusque iuris doctori Jo[anni] L[etscher] Nurmbergae commoranti domino et fautori suo quam observando.

Sanitatem optat mentis et corporis. Vir spectabilis perlegi scripta vestra. Admirarer vehementer super prudentiam vestram, nisi scirem humani moris esse infirmos quoslibet vel vetularum quaerere opem. Scitis me non esse medicum. Nostis idem antidotum eodem morbo

¹) Vgl. Haller, Nachweise, S. 112.

²) Aus clm. 441 f. 106 b. Zu der Handschrift (Hermann Schedels Rezeptbuch) vgl. R. Stauber, Die Schedelsche Bibliothek, passim.

laborantibus uni salutem, perniciem alteri attulisse, et, quod admirabilis videtur, idem medicamentum contra unum et eundem morbum homini, mutato tempore autem (?), non semper congruere. Vindicianus, ut refert b. Augustinus ad Marcellinum, magnus medicus consultus a quodam dolori eius adhiberi iussit, quod in tempore congruere videbatur. Sanitas constituta est. Demum post annos aliquot rursus corporis causa eadem commota hoc idem putavit adhibendum. Vertit in peius. Mirans currit ad medicum, indicat factum. Ille respondit: Ideo male acceptus es, quia ego non iussi. Unde superstitionis notatus, a quibusdam stupentibus interrogatus aperuit, quod non intellexerant, illi aetati non iam hoc se fuisse iussurum.

Utcumque sit, obsequendi desiderio notum facio, quod aetatis iam ago annum unum supra septuagesimum. Caput semper, ut iudicare potui (semper) habui humidum, ante annos XX et visus et auditus timui periculum, tinnitum enim aurium et sibilis habui frequentes, sputum indefessum, muscas nonnunquam scintillantes visus sum videre et maxime rebus seriosis nimium intendens, nihil tamen horum confirmatum adhuc fuerat. Consului crebro medicos quos habui doctos et mihi fideles, multa familiaritate coniunctos. Qui omnes de industria, ut notavi, lactaverunt me verbis distuleruntque medicinas dare, ad dietam sobriam me remittentes. Didici sermone et experientia, quod aurium atque oculorum qualitas fluit a cerebro, cerebri qualitas a toto corpore, maxime autem a stomacho. Atque ut impossibile est oculos aut aures curari, nisi curatur cerebrum, et cerebrum curari, nisi stomachus curetur, valetudinem bonam consequi non possumus.

Ut ergo medicos parcos in administranda medicina vidi, per dietam quantum potui, corpus reformare aliquantisper coepi. Parum bibi, extra mensam nil vel raro. Quoad cerebrum, usus sum usque modo maiorana herba, cerebro, ut didici a medicis, valdo amica; mane in aestate, dum in viridi est, bolos modicos digitis quassatos in nares intundo. In hieme siccam tero et pulveres non nimium minutas vel contritas pariformiter naribus ingero. Quae vis herbae trahit a cerebro flegma facitque sternutare.

His medicamentis et non aliis usus competenter interea vixi, cetera deo permittens. In mentem mihi crebro pervenit facetum Pausaniae dictum. Cui cum medicus diceret: Senex es factus, quia, inquit, non sum te usus medico.

Meliora scriberem, si meliora scirem. Valete in summo deo, qui vobis adaugeat vires et annos. Iterum valete. Ex Tuwingen 2^o post cantate anno salutis millesimo primo.

Jo. Vergenhans doctor praepositus in Tuwingen.

Kritische Bemerkungen zum elften, zwölften und dreizehnten Band von Pastors Papstgeschichte²

Von Paul Maria Baumgarten, Neu-Oetting, Bayern

1

Am 30. September 1928 ist Ludwig Freiherr von Pastor im Alter von über 74 Jahren einem Leiden erlegen, das ihn schon lange geplagt und seine Arbeitsfreude und seine Arbeitsfähigkeit sehr wesentlich eingeschränkt hatte. Ein ungemein erfolgreiches Leben im Dienste der geschichtlichen Wissenschaft hat damit seinen Abschluß gefunden, was in den allerweitesten Kreisen auf das Herzlichste bedauert worden ist. An Ehren und Anerkennungen hat es dem Verstorbenen nicht gefehlt, und er durfte sich der ganz besonderen Gunst des gelehrten Papstes Pius' XI. erfreuen und rühmen. Seine wissenschaftlichen Beziehungen waren ungemein weit gespannt, wodurch ihm auch die Arbeit an seinem großen Werke gelegentlich sehr erleichtert worden ist. Das Hauptverdienst seiner unermüdlichen Tätigkeit liegt in dem Aufspüren des handschriftlichen Materials in den Archiven und Bibliotheken, sowie in der Heranziehung auch der entlegensten und seltensten Bücher und Schriften. Pastor hat es nicht als seine Aufgabe betrachtet, in seiner „Geschichte der Päpste“ die Personen und Sachen allerwegen nach der theologischen, religiösen und philosophischen Einstellung ihrer Zeit zu beurteilen. In diesen Dingen diente ihm meistens der Entwicklungsstandpunkt unserer Tage als Maßstab. Wie verhängnisvoll die Projizierung dogmatischer Anschauungen späterer Zeiten in die vergangenen Jahrhunderte für Pastor geworden ist, hat er unter anderem an seiner glänzenden Niederlage in Sachen des großen und heiligmäßigen Fra Girolamo Savonarola noch erleben müssen. Das stark Formalistische im Denken Pastors, sein gewolltes Gebundensein an alle möglichen Entscheidungen, Ansichten, Urteile kirchlicher Organe der Vergangenheit — Dinge, die für uns doch längst Geschichte geworden sind —, seine nicht ausreichende Kenntnis der Dogmengeschichte, sein streng kurialer Standpunkt, der sich nur verhältnismäßig selten zum allgemein kirchlichen sublimierte, die folgenschwere Zerreißung der großen, in sich geschlossenen Abschnitte der kirchlichen Entwicklung, gewissermaßen „in Lieferungen“, in einer Reihe von Bänden, wodurch Pastor ganz unbewußt viel von dem eben erwähnten allgemein kirchlichen Gesichtswinkel einbüßte, — alle diese und manche anderen Dinge haben Pastors Methode und die Ausführung seines Riesenplanes in der wesentlichsten Weise beeinflußt und seinem Werke einen besonderen Stempel aufgedrückt. Wenn Pastor in den kritischen Auseinandersetzungen mit anderen Forschern im allgemeinen recht zurückhaltend gewesen ist, gegenüber Leopold von Ranke dagegen kommt nicht selten eine gewisse Schärfe zum Ausdruck, die ungemein bezeichnend ist.

Gegen die Kennzeichnung der Persönlichkeiten gar mancher Päpste durch Pastor habe ich schwere Bedenken. Die oft ohne die nötige Kritik ge-

1) Die Schriftleitung bittet, ihr Bemühen um möglichst umfassende Berichtserstattung durch Einsendung von Büchern, Zeitschriften und Sonderdrucken an den Leopold Klotz Verlag, Gotha zu unterstützen.

2) Vgl. dazu den Bericht von G. Wolf, in diesem Bande S. 91 ff.

machte Zusammenstellung aller irgendwo gefundenen Einzelheiten, gelegentliche unzulässige Verallgemeinerungen und die Zubilligung von Tugenden an sie in einem so hohen Grade, wie er den wirklichen Verhältnissen auch nicht entfernt entspricht, machen, zusammen mit dem meistens schüchternen Tadel eines geradezu schamlosen Nepotismus, den Verfasser der Papstgeschichte mehr als einmal zu einem wenig kritischen Lobredner über die Person der Päpste. Die Art der Geschichtserkenntnis Pastors ist ziemlich klar in einem Satze ausgedrückt, der in der Einleitung zum dreizehnten Bande steht, die eine Übersicht über die Ereignisse von Papst Paul III. bis einschließlich Urban VIII. bietet. Wir lesen da (XIII, 4): „Die Inhaber des Stuhles Petri haben die Bestrebungen eines Carafa, Giberti und Ignatius gebilligt, sie bestätigt und ihnen dadurch erst Bestand und Wirksamkeit in der Kirche ermöglicht; zuletzt stellten diese sich selbst an die Spitze der Erneuerungsbewegung, so daß deren Geschichte fast identisch mit der des Heiligen Stuhles wird.“ In dieser Rückschau auf ein ganzes Jahrhundert wäre eine günstige Gelegenheit gewesen, die durch die Behandlung der einzelnen Pontifikate aufgelösten großen Zusammenhänge geschlossen in einer kunstvoll feierlichen Darstellung vorführen. Allein es blieb auch hier mehr oder weniger bei dem Schema, wie es in den einzelnen Bänden stets wiederkehrt, woraus hervorzugehen scheint, daß Pastor von seinen Teilgruppierungen nicht mehr loskommen konnte oder wollte. Durch die ganz außerordentlich reiche Fülle der neu erschlossenen Tatsachen und Zusammenhänge wird das große Werk Pastors noch auf sehr lange Zeit hinaus für jeden Forscher unentbehrlich bleiben. Dabei verschlägt es in dieser Hinsicht wenig, daß auf die Bearbeitung der letzten Bände nicht mehr die frühere Sorgfalt hat verwendet werden können. Bis daß die Frage nach Art und Umfang der Mitarbeit anderer an der Papstgeschichte geklärt sein wird — es sei denn, daß gerade die wichtigsten Mitarbeiter durchaus im Dunkeln zu bleiben wünschen, da sie vor der Öffentlichkeit die Vaterschaft der von ihnen bearbeiteten Abschnitte nicht einbekenennen wollen —, trägt Pastor allein die Verantwortung für die unverhältnismäßig vielen Fehler, Einseitigkeiten, Verschweigungen und Leichtfertigkeiten, die sich gerade in den Beiträgen dieser Mitarbeiter finden.

Wie aus Innsbruck gemeldet wird, hatte Pastor in seinem Testamente ganz genaue Bestimmungen über die Person des Gelehrten getroffen, der nach seinem Tode die Weiterführung der Arbeiten übernehmen sollte. Auf seinem Sterbebette ist Pastor nun veranlaßt worden, diese seine schriftlichen Festsetzungen *vivae vocis oraculo* umzustößen und den Jesuiten C. A. Kneller in Innsbruck mündlich für diese Arbeit zu bestimmen. Kneller ist ein alter Mitarbeiter Pastors, der in dem zehnten Bande der Papstgeschichte geradezu katastrophale Ausführungen hat unterbringen dürfen. In den letzten acht oder zehn Jahren ist Kneller durch eine ganze Reihe von Aufsätzen in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie hervorgetreten, in denen eine seltene Fülle der absonderlichsten, falschen oder gar frei erfundenen Dinge erzählt wird. Viele dieser Behauptungen habe ich so widerlegt, daß auch Kneller selbst einsehen mußte, daß er vollkommen unrecht hatte. Er hat aber bisher — soviel ich weiß — noch keine einzige dieser von ihm selbst als falsch erkannten Behauptungen in der genannten Zeitschrift oder sonstwo öffentlich richtig gestellt. Und auch von der Leitung der Zeitschrift ist keinerlei Druck auf Kneller ausgeübt worden, um ihm im Interesse des wissenschaftlichen Ansehens der Zeitschrift dazu anzuhalten. Die Bezieher derselben, denen die Bücher oder Zeitschriften nicht zur Verfügung stehen, in denen meine Widerlegungen erschienen sind, müssen also nach wie vor glauben, daß alle diese Erzeugnisse der blühenden Phantasie oder des mangelnden Verständnisses Knellers vollkommen echtes wissenschaftliches Gut seien. Ich vermag diese Auffassung Knellers über die Erlaubtheit des Verschweigens der geschichtlichen Wahrheit, nachdem er das Falsche vorher selbst veröffentlicht hatte, nicht zu teilen. C. A. Kneller wird also von jetzt ab der Herausgeber der weiteren

Bände Pastors sein. Es bedarf nicht vielen Nachdenkens, um den Grund zu verstehen, warum Pastor auf seinem Sterbebette veranlaßt worden ist, diese neue Anordnung zu treffen.

2

Im dreizehnten Bande seiner Papstgeschichte gibt Pastor auf S. 988 — 992 unter Nr. 7—10 Auszüge aus: L. A. Giuntis Leben des Kardinals Ludovico Ludovisi. Gleich zu Anfang heißt es: „Der Verfasser schrieb nach dem am 18. November 1632 erfolgten Tode Ludovisis, dem er als Sekretär lange persönlich nahegestanden hatte und dessen Papiere er benutzen konnte; auch das spätere Leben des Kardinals behandelt er sehr ausführlich. Die Verarbeitung zeigt vielfach große Unbeholfenheit: das Ganze ist mehr eine Materialsammlung. So kann man sich nicht wundern, daß Giunti keine Scheidung zwischen dem vornimmt, was von dem Kardinalnepoten [des Papstes Gregors XV.] und was von dem Papst allein ausging. Es ist dies besonders bedauerlich, denn bei seinen nahen Beziehungen zu Ludovisi wäre er wohl imstande gewesen, hierüber Aufschlüsse wie nicht leicht ein anderer zu geben.“ Pastor empfindet also, wie aus diesen Worten klar hervorgeht, durchaus die Notwendigkeit, zwischen den Taten der Päpste und denen der Nepoten oder Staatssekretäre zu scheiden.

Als ich im zweiten Bande von „Neue Kunde von alten Bibeln“ mich auch ein wenig mit dem Pontifikate Gregors XIV. beschäftigte. Da stellte ich auf S. 115 unter dem fünfmal wiederholten Stichworte: „Ich darf daran erinnern“ all die Hemmungen übersichtlich zusammen, die diesen Papst verhinderten, sich um die Regierung der Kirche Gottes anzunehmen, um am Schlusse zu sagen: „Daraus ergibt sich wohl, daß eigentlich nur die Dinge als wirklich vom Papste erledigt anzusehen sind, von denen das ganz ausdrücklich und einwandfrei nachgewiesen werden kann.“ Bis auf das Wort „fortasse“ enthält die von Pastor (XIII, S. 986) mitgeteilte Pasquinata auf Gregor XIV. die volle Wahrheit: „Vir simplex, fortasse bonus, sed praesul ineptus / Videt, agit, peragit plurima, pauca, nihil.“ Gregor XIV. war ganz in den Händen des Kardinals Giulio Antonio Santorio (Neue Kunde I, S. 43) und des Jesuitengenerals Claudio Acquaviva, die beide durch den Nepoten die Dinge besorgen ließen, die ihnen am Herzen lagen. Während Kardinal Santorio einen immerhin maßvollen Gebrauch von seiner Machtstellung machte, benutzte sie Acquaviva in der Weise, wie man es aus dem Privilegienbuche der Gesellschaft Jesu und den von mir erwähnten, höchst eigenartigen Briefen des Staatssekretärs nach Spanien und Portugal klar erkennen kann. Wie Acquaviva seine günstige Stellung im Verein mit anderen ausgenutzt hat, um unter Gregor XIV. das Andenken des Papstes Sixtus V. zu „fördern“, habe ich in den beiden Bibelbänden eingehend belegt, ohne daß sich bisher auch nur der kleinste Gegenbeweis hervorgewagt hätte.

Meine Kennzeichnung der Persönlichkeit des Papstes Clemens VIII. (Neue Kunde I, S. 13—38) enthält die allergeauesten Nachweise darüber, wie und wodurch dieser Papst oftmals im Jahre auf längere oder kürzere Zeit ganz außerstande gewesen ist, sich der Regierungsgeschäfte anzunehmen. Ich schrieb darüber: „Es ist darum nicht angängig, eine stetige Einflußnahme dieses Papstes auf die Geschäfte einfach stillschweigend vorauszusetzen, wie man das vielleicht für normale Pontifikate tun könnte. Ich habe auf Grund der gemachten Forschungen vielmehr zu der festen Überzeugung kommen müssen, daß bei Clemens VIII. diese unmittelbare Einflußnahme nur dann als gegeben angenommen werden kann, wenn sie ausdrücklich bezeugt, oder mit aller Sicherheit aus anderen Vorkommnissen erschlossen werden kann.“

Papst Clemens hatte von den Dingen, die ihn zu seinem Verbote des gerade fertig gewordenen Index veranlaßt hatten, erst Kenntnis erhalten, als es zu spät war. „Solange es noch möglich gewesen wäre, die Arbeiten in die richtigen Bahnen zu lenken, hatte er keine Zeit dafür gefunden.“ Kosten und Arbeit waren um-

sonst vertan worden, weil den Papst der Gang der Kongregationsarbeiten ganz und gar nicht interessierte. Man mag die ganzen Dinge über die Indexarbeiten unter Clemens VIII. in Neue Kunde I, S. 210—237 nachlesen. Von diesem ganz interesselosen Gebaren des Papstes in dem angeführten Fall ist bei Pastor kein Sterbenswort zu lesen.

Aus den vorstehenden Mitteilungen geht hervor, daß ich die Forderung von Pastor nach Teilung der Verantwortlichkeit zwischen Papst und Staatssekretär als eine ganz selbstverständliche von jeher betrachtet habe. Ich hatte mich recht gefreut, als ich im dreizehnten Bande gelesen hatte, daß auch Pastor endlich die Notwendigkeit dieser Teilung eingesehen hatte, denn bis dahin war es ihm eigentlich nie eingefallen, seine Darstellung in dieser Weise zu orientieren. Am augenscheinlichsten empfindet man diesen schweren Mangel dort, wo eine reinliche Scheidung am allervordringlichsten gewesen wäre: bei Gregor XIV. und Clemens VIII. Da ich mich so eingehend mit dem Pontifikate des Papstes Clemens' VIII. beschäftigt habe, daß ich ein Urteil darüber abgeben kann, so sei hiermit festgestellt, daß Pastors dicker Band in dieser Beziehung alles zu wünschen übrig läßt. Der Papst wird dort ungefähr so behandelt, als ob er dauernd gesund und tatkräftig alle Geschäfte selbst und ganz erledigt hätte. Pastor hat nicht einmal die so eingehenden Angaben meines ersten Bandes über den Umfang der Arbeitsfähigkeit des Papstes auch nur der Beachtung gewürdigt. Die Folge davon ist, daß das Bild von Clemens VIII., das uns Pastor vermittelt, in vielen Punkten vollständig verzeichnet ist.

Aus einem wichtigen Erlaß des Kardinals Borghese über die Geschäftsführung im Sant' Uffizio (Neue Kunde II, S. 171) „kann man deutlich ablesen, an welchen Übeln die von Clemens VIII. übernommene Geschäftsführung im Sant' Uffizio gekrankt hat. Man braucht nur die bekannte relazione des Venetianischen Botschafters Delfino . . . ganz durchzulesen, um die ganzen Verhältnisse zu verstehen. Vergleicht man die vom Botschafter festgestellten Tatsachen mit den Bestimmungen der gerade erörterten Geschäftsführung für die Inquisition und den zahlreichen unter Paul V. ins Werk gesetzten Nachprüfungen der Tätigkeit des Aldobrandini-Papstes mit dem Befunde der oben erwähnten Angaben des Kardinals Borghese, um eine glänzende Rechtfertigung der in meinen vier Kategorien im ersten Bande angeführten Urteile über Clemens VIII. zu erhalten.“

3

„Eine etwas weiter ausgreifende Erklärung des Fragepunktes kann hier der Historiker nicht umgehen; auch Ranke sah sich zum Versuch einer solchen genötigt (Päpste II⁸, S. 194). Auf Rankes zahlreiche Mißverständnisse näher einzugehen, ist hier nicht der Ort.“ So schreibt Pastor (XI, S. 517 Anm.) zu den Thomistisch-molinistischen Streitigkeiten über die Wirksamkeit der Gnade. Seinem Schema getreu zerschneidet Pastor diesen theologischen Aufsatz, so daß man die ersten 63 Seiten darüber im elften, die weiteren 18 Seiten im zwölften Band suchen muß. Im ganzen hat Pastor also 81 Seiten auf die Erörterung dieser theologischen Streitfrage verwendet. Ich weiß nicht, ob es viele theologische Handbücher gibt, die für die Darlegung dieser Dinge so viel Platz übrig gehabt haben, wie diese Papstgeschichte. Mit Händen zu greifen ist es, daß diese 81 Seiten ganz und ausschließlich im Dienste der Gesellschaft Jesu stehen, und daß sie eine der stärksten Herausforderungen an den Orden der Predigerbrüder darstellen, die man sich denken kann, mithin der Leser, der doch das unumstößliche Recht hat, vom Geschichtschreiber der Päpste eine völlig unparteiische Erzählung zu verlangen, in ganz unzutreffender, äußerst einseitiger Weise über dieses wichtige Vorkommnis unterrichtet wird.

Mit ungemein großem Erfolge ist dabei die Darstellung von Astrain in dessen viertem Bande der Geschichte der spanischen Assistenz von Pastor ausgeschrieben worden. Dazwischen ein bißchen Scorraile, Schneemann und Le Bachelet, ein-

gestreut, ein paar Ausführungen aus Theodorus Eleutherius, und dann hat man die Hauptquellen Pastors für diesen Abschnitt angegeben. S. 522 Anm. 6 steht der Titel des anstößigen Werkes von Luis de Molina: „*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*“ (1588, 4^o 512 Seiten), und dann verschwindet dieses Werk vollständig aus Pastors Gesichtskreis, obschon die ganze Sache sich doch ausschließlich um Molinas Buch herumbewegte. Die ganz wenigen wörtlichen Angaben daraus entnimmt Pastor anderen Werken, so daß man durchaus den Eindruck haben muß, daß er Molinas Darstellung gar nicht kritisch durchgearbeitet haben kann. Das kann aber auch weiter nicht Wunder nehmen, weil er von diesen schwierigen Fragen der theologischen Spekulation nichts verstand. Spärlich sind die sonst so verschwenderisch verwendeten Sternchen als Zeichen für handschriftliche ungedruckte Angaben vorhanden. Die Jesuiten Juan de Mariana, Martín de Olave, Antonio de Araoz, Benito Pereira und manche Andere, die scharfe Gegner der Semipelagianismus hart streifenden Lehren des Luis de Molina waren, hat Pastor ganz vergessen anzuführen. Dagegen betont er wiederholt, daß die Lehre der Dominikaner durchaus häretisch sei.

Der Provinzial Fray Juan de les Cuevas erzählt in seinem Briefe vom 11. Mai 1594 an den obersten Rat der Inquisition die sehr merkwürdige Geschichte, wie Luis de Molina sich nicht getraut hat, dem Zensor für die Druckerlaubnis sein Manuskript ganz in die Hand zu geben. Bei Miguel Mir im zweiten Bande seiner „*Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*“ (Madrid 1913) ist auf Seite 293 zu lesen: „Fr. Juan de Portugal, Sohn des Grafen Vimioso, wandte sich an mich, da er Ärgernis nahm . . . auch an der Art und Weise, wie man vorging und jenes Buch prüfte. Er versicherte mir, daß man Heft für Heft erhielt, und daß der P. Luis de Molina es dem P. Fr. Bartolomé Ferreira [Inquisitor und Zensor] nicht auf einmal, sondern Heft für Heft gab, indem er bei Überreichung des zweiten Heftes das erste zurückzog und so fort; das war ein eigenartiges Vorgehen, wie man es bei diesen Geschäften nicht gewohnt war.“ Dem Zensor wollte de Molina es auf diese Weise unmöglich machen, jeder Zeit Vergleiche mit früheren Abschnitten des Buches anstellen zu können. Daß dieses Vorgehen aus einem besonders ruhigen wissenschaftlichen Gewissen entsprungen sei, wird wohl niemand zu beweisen imstande sein.

Daß Pastor auch in diesem Bande das genannte Buch von Mir nicht hat benutzen dürfen, ist nicht besonders auffällig. Warum aber das schon im Jahre 1921 in Paris erschienene Werk von Mahieu: „*François Suárez sa philosophie et les rapports qu' elle a avec sa théologie*“ nicht verwertet worden ist, ist nur dadurch zu erklären, daß es für die bisher festgehaltene Jesuitentradition in diesen Fragen äußerst unbequem ist. Zeuge dessen sind die Drohungen des Jesuitenpeters Michel in der Pariser Zeitschrift *Etudes* in der Nummer vom 20. Oktober 1921. Da Pastors elfter Band und J. de Récalde's zweites Heft der *Notes Documentaires sur la Compagnie de Jésus*: „*Les Jésuites sous Aquaviva*“ (Paris 1927) wohl ungefähr zu gleicher Zeit ausgegeben worden sind, so konnte Pastor die von de Récalde bereitgestellten Urkunden noch nicht benutzen, im Falle er überhaupt auf die von C. A. Kneller, Jos. Brucker, den *Etudes* und *La Civiltà Cattolica* in Verruf erklärten bedeutsamen *Notes de Récalde's* hätte zurückgreifen wollen. Es hätte auch gar nichts geschadet, wenn Pastor die beiden Bände: „*Neue Kunde von alten Bibeln*“ hierfür herangezogen hätte.

Doktoren, Prälaten, Bischöfe, Kardinäle und Päpste, die die Lehren de Molinas nicht als richtig anerkennen, verstehen fast alle von der dogmatischen Theologie nichts; das ist der Grundgedanke, der sich durch die schier endlose Abhandlung Pastors hindurchzieht. Ganz am Schlusse (XII, S. 177) kann man noch die sehr lehrreiche Bemerkung lesen: „Was den Hauptpunkt des ganzen Streites betrifft, so sind sechs von den neun Kardinälen trotz der endlosen Erörterungen noch nicht zu einem klaren Urteil gelangt, und wo zwei von ihnen eine Hinneigung zu der Dominikaner-

ansicht äußern, da zeigen die Gründe, die sie anführen, daß ein tieferer Einblick in die Sache ihnen abgeht. Von den übrigen Kardinälen stehen auf der einen Seite Bernerio, auf der anderen Bellarmin und Du Perron sich aufs schroffste gegenüber. Die Frage nach Stimmenmehrheit zu entscheiden, war also unmöglich. Wollte Paul V. aber die Stimmen wägen, statt sie zu zählen, so wogen ein Bellarmin oder Du Perron jeder für sich allein die andern alle zusammengekommen reichlich auf.“ Der Stellen, die von der gleichen Überheblichkeit getragen sind, kann man noch manche in den langatmigen Verteidigungsausführungen Pastors pro Societate Jesu finden. Roberto Bellarmino bemerkt ganz mitleidig (XII, S. 176): „Die Dominikaner sind zu entschuldigen, weil sie die Bücher der Häretiker nicht lesen.“ Und deswegen glaubt er auch versichern zu können, daß die Dominikanerlehre in dieser Gnadenfrage die Lehre Luthers und Calvins sei!

Der ganze Streit nahm seinen Ausgang von dem Buche des Luis de Molina, der einer der zahllosen Judenstämme war, die damals die sämtlichen Jesuitenprovinzen der Iberischen Halbinsel überflutet hatten. Der spanische Assistent in Rom und der Provinzial in Spanien, durch deren Hände die Sache lief, waren, wie de Mariana feststellt, *personas sin letras*, waren also ungebildet. Es handelte sich nun darum festzustellen, ob die Lehre Molinas über die *auxilia gratiae* richtig waren oder nicht. Die Untersuchung dieser Tatsache mußte also den Gegenstand des Prozesses bilden. Mit einer bewunderungswürdigen Kühnheit verlangten aber die Jesuiten sehr bald, daß man de Molina ganz beiseite lasse und die Ansicht der Dominikaner auf ihre Rechtgläubigkeit prüfe; denn wir lesen in einem Gutachten von Roberto Bellarmino (XI, S. 535), daß es sich vor allem um die Frage handle, ob die physische Prädetermination (*Baños*) mit der Heiligen Schrift, mit dem Konzilien und den Kirchenvätern in Einklang stehe oder nicht. Und XI, S. 540: „den Kernpunkt aber dieser Frage bildete nach ihrer Auffassung die physische Prädetermination.“ Bellarmino versuchte in der Sitzung vom 5. März 1599 die eigentliche Frage der Untersuchung von Molinas Buch wiederum kühn zu verschieben, indem er Auskunft verlangte, ob die physische Prädetermination usw. „Die Fragen gingen also“, so bemerkte Pastor XI, S. 547, „ohne Umschweife auf den Punkt los, der den Kern des Gnadenstreites bildete und von dessen Entscheidung alles abhing“. Die Jesuiten wagten also für ihren Molina und dessen Lehre eigentlich nicht einzustehen, da sie so ängstlich bestrebt waren, ihn aus den Erörterungen fern zu halten.

Wie sehr de Molina von seiner eigenen Wichtigkeit überzeugt war, erzählt uns Pastor (XI, S. 515) in der Bemerkung: „Bevor Molina als Schriftsteller auftrat, war er lange mit sich und anderen zu Rate gegangen, welchem Gegenstand gelehrter Forschung er wohl mit dem größten Nutzen für die Kirche seine Mühewaltung zuwenden könne. Er entschied sich endlich für eine eingehende Behandlung der Frage, wie Gnade und Freiheit zu vereinigen seien.“ Der gute Mann war der festen Überzeugung, daß es keine Irrlehren von Pelagius und Luther gegeben hätte, wenn seine großartige Erfindung der *scientia media* schon früher gemacht worden wäre. Und Val de Herice, ein Schüler Molinas, glaubte die Welt mit folgendem Erguß durchaus beglücken zu müssen (Mir II, S. 383): *In qua ego re divinam veneri submisisse Providentiam, et singulare ipsius beneficium in nostrae religionis magistros collatam agnosco ... et doctissimos ejusdem familiae scriptores ... coelesti lumine profuderit, haecque illustraverit scientia, qua libertas arbitrii contra Lutherum et Calvinum aliosque sectarios defendi posset ... Itaque ut singulari obedientia venenum inobedientiae, quod homines imbibebat, sanavit Ignatius, ita hac scientia conditionata sathanicum dogma contra libertatem funditus evertitur.* Molina war der merkwürdigen Ansicht, daß er die Lage seines Buches, seiner neuen Lehre ungeheuer verbessern könne, wenn er verschiedentlich andere der Irrlehre beschuldigte. Pastor berichtet (XI, S. 527) recht wohlgefällig über diese Torheit, deren Überschrift lautet: „*Summa de las herejías de Lutero, Calvino y Chemnitio, que hacen a*

este propósito, y de lo que con ellos el Maestro Bañes tiene impreso y introducido en España.“ Wie es möglich ist, daß die Dominikaner, die, wie Bellarmino so überlegen behauptet hatte, keine Schriften der Häretiker läsen, gleich die Irrtümer von Luther, Calvin und Chemnitz zusammengekommen introducido en España, nach Spanien eingeführt haben, ist bis heute Bellarminos Geheimnis geblieben.

Als beiden Teilen strengstes Stillschweigen über die Streitpunkte auferlegt worden war, da hätten, wie Pastor (XI, S. 534) wohlgefällig berichtet, die Dominikaner nicht gehorcht; dagegen sei auf seiten „der Jesuiten bisher kein Verstoß gegen das päpstliche Gebot des Schweigens nachgewiesen worden.“ Das ist eine ganz unrichtige Behauptung, die aus der schon früher nachgewiesenen mangelhaften Einsichtnahme Pastors in die Nuntiatuberichte herzuleiten ist. Bei de Récalde (S. 108) kann man in einer Depesche des spanischen Nuntius lesen: „En attendant, j'ai renouvelé aux Pères dominicains, alors même qu'ils jouissent d'une chaire à l'Université, l'ordre de ne plus traiter cette matière, et, comme ils se paignaient à moi que circulait en dépit de cette prohibition une lettre des Pères de la Compagnie, j'ai ordonné de saisir tous les exemplaires de cette lettre, et il en a été fait ainsi.“

Der Jesuitengeneral gedachte „Molina selbst nach Rom zu ziehen; allein auf eine Einladung vom 16. Februar 1595 entschuldigte sich dieser, was Aquaviva als triftig anerkannte“ (XI, S. 541). Ein paar Seiten weiter (S. 544) heißt es nun in einem Schreiben Molinas an den Papst vom 22. September 1598 aus Cuenca, entweder möge der Papst ihn selbst nach Rom rufen oder der Verteidigung Aufmerksamkeit schenken, die er in Spanien bei der Inquisition eingereicht habe. Die Entschuldigungsgründe bestanden also nicht mehr zu Recht, als er mit einer an Harmlosigkeit streifenden Offenheit die römischen Kreise mittelbar verdächtigte, sie möchten falschen Anklagen gegen ihn ihr williges Ohr leihen.

In demselben Briefe heißt es auch, daß die Dominikaner großen Einfluß besäßen, weil sie Beichtväter mächtiger Fürsten seien und wichtige Posten inne hätten, um derentwillen auch hochgestellte Weltleute sie um ihren Beistand in weltlichen Geschäften angingen. Sie seien ihm also an Macht und Gunst hoch überlegen. Molina wagt diese „demütigen“ Worte genau zu jener Zeit zu Papier zu bringen, in der der Jesuitengeneral im 15. Abschnitte seiner berühmten Schrift: „R. P. Clavdii Aquavivae Societatis Jesv Praepositi Generalis indvstriae pro syperioribvs ejvsdem Societatis ad evrandos animi morbos“ (Florentiae MDC) sich weitläufig über die in der Gesellschaft sehr verbreitete Seuche des Aulicismus ausläßt! Dieses Laster hatte sich schon in den allerersten Jahren in der Gesellschaft eingenistet. Ignatius hatte in Lissabon schonungslos eingreifen müssen, um den dortigen Jesuiten ihren Aulicismus, wenn irgendwie möglich, auszutreiben. Mit welchem Erfolge, das haben die späteren Ereignisse gezeigt. Über den Aulicismus in der Gesellschaft Jesu ist mit Nutzen nachzulesen Mir II, S. 204 bis 207, 471, 516, 524, 547—549, 629², 647², 659 und 664. Und Jerónimo Bautista de Lanuza, diese ehrwürdige Gestalt, bemerkt in seiner Eingabe vom 22. August 1598 an den spanischen König (Mir II, S. 310): „Und weiterhin verpflichten sie (die Jesuiten) sich viele Menschen in ihren Schulen; sie wissen es anzustellen, daß die ganze Welt erfahre, daß durch ihre Hände die Kleriker Benefizien, die Anwälte Klienten, die Studenten Weihen und Bequemlichkeiten des Lebens, die Gelehrten Lehrstühle erhalten können“, und auf diese Weise verschafften sie sich eine große Schaar von Anhängern, durch die sie ihre neuen Meinungen verbreiteten.

Und was das für interessante „neue Meinungen“ waren, die schon seit den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts von den Jesuitentheologen verbreitet wurden, erfahren wir beispielsweise aus dem Briefe des Francisco de Borja an Dr. Torres (1567). Aus den Novedades in der Logik und Physik entstanden in Portugal solche in der Theologie: Deus non est bonus formaliter, und Gottes

Güte sei keine wirkliche Sache in Gott, vielmehr ens rationis resultans ex operatione nostri intellectus. „Diese Dinge pflegen Aufgeblasenheit bei dem zu erzeugen, der sie vorträgt, und Irrtum bei dem Lernenden und Ärgernis bei dem, der sie hört (Mir II, S. 269). Lanuza zählt einige der sehr bedenklichen, von Jesuitenprofessoren öffentlich vorgetragenen Lehren auf (Mir II, S. 313): Die Frauen können geweiht werden und wenigstens die niederen Weihen empfangen. In der heiligen Dreifaltigkeit gehen, streng genommen, alle drei Personen aus. Dieser Satz wurde in Valencia mit Hartnäckigkeit öffentlich verteidigt. Und die Schuldigen erhielten nur ganz im Geheimen eine Rüge, so daß es niemand erfahre. Ein Prälat wunderte sich sehr darüber, weil es doch in Glaubenssachen Grundsatz sei, daß ein öffentlich gelehrter Irrtum auch öffentlich müsse zurückgenommen werden. Weiterhin: Das in den Kelch getane Wasser wird konsekriert, auch wenn es sich mit dem Weine nicht vermischt. Ein Jesuit hat gelehrt, man dürfe den Frauen in Japan die letzte Ölung nicht geben, weil sie so schamhaft seien. Und dabei hat ein anderer Jesuit gesagt, die Mutter Gottes habe tatsächlich die letzte Ölung empfangen; sie wäre also weniger schamhaft gewesen. Eine ganz üble Herausforderung bedeutete die Lehre eines Jesuiten, daß die *correctio fraterna communiter* in den Orden nicht zulässig sein dürfe. Weil die Dominikaner von Mallorca im Jahre 1597 ihren Konstitutionen gemäß bei einer Disputation gesagt hatten, daß die Ordensleute die vom Heilande in seinem Evangelium gelehrt *correctio fraterna* beobachten müßten, beschwerten sich die Jesuiten darüber, da diese Ausführungen sich gegen ihre Konstitutionen richteten!!! Bei den Jesuiten gibt es nur bei Vergehen gegen den Glauben *correctio fraterna*; alles übrige muß dem Oberen heimlich hinterbracht werden. Clemens VIII. hat dann dem Jesuitengeneral Aquaviva ungemein deutlich den Standpunkt klar gemacht, daß ein jeder Jesuit in Zukunft ausdrücklich gehalten sei, alle ihm bekannt werdenden Vergehen gegen den Glauben sofort bei der Inquisition oder der zuständigen Behörde anzuzeigen. In de Récales Schrift: „Autour d'un Bref Secret de Clément VIII“ (Paris 1924) kann man die Vorschrift des Papstes für die Jesuiten lesen (S. 53): „Quod tamen nullo pacto intelligendum est de erroribus, qui ad fidem vel sanam doctrinam pertinent; tunc enim constat, illos non solum non excusandos, sed etiam ad eos deferendos, ad quos pertinet ista corrigere.“

Die Jesuiten hatten bei ihrer Disputation behauptet, daß die Ordensleute aus lauter Bosheit sündigten, und daß bei ihnen keine Hoffnung auf Besserung bestehe, — ein wüster Angriff auf alle Orden, der von den Jesuiten nicht zurückgenommen wurde. Als die Dominikaner in Valencia in richtiger Auslegung ihrer Konstitutionen den Satz von der Notwendigkeit der *correctio fraterna* vertraten, ohne auch nur die leiseste Andeutung über die Konstitutionen der Jesuiten zu machen, da erhoben diese eine Klage bei den Inquisitoren, beim Nuntius und bei allen möglichen sonstigen Behörden, weil so etwas unerhört sei. Was soll man zu solchen Dingen eigentlich nur sagen?

Weiter: Ein anderer Jesuit hatte geschrieben, die Bilder der Heiligen dürfe man nicht verehren. Andere vertreten den schier unglaublichen Satz, daß die Beichtkinder die Namen der complices anzugeben hätten, nur weil innerhalb der Gesellschaft diese streng aufrecht erhaltene Übung den Oberen die Leitung der Häuser erleichterte! Die Irrlehren des Francisco Suárez über die Beichte sind bekannt, sie wurden sowohl unter Clemens VIII. am 31. Juli 1603 wie unter Paul V. am 10. April 1604 von der Römischen Inquisition verdammt. Für die allgemeine Kirche brauche man, so lehrte ein Jesuit, nicht zu beten, da sie nicht irren könne. Und: Gott beachtet einen Sünder nicht mehr, als wie einen Stein und sorgt sich um ihn auch nicht mehr.

Der frühere General der Mercedarier Francisco Zumel, der auf der Universität Salamanca den ersten Lehrstuhl inne hatte, berichtete von einem höchst befremdlichen Satze eines der berühmtesten Jesuiten-Dogmatikers: „der Pater Gabriel

Vázquez von der Gesellschaft Jesu sagt in dem Bande über die Prima secunde, in dem Abschnitt 112 bei Nummer 10 des zweiten Kapitels: quod non est admodum certum, coniugatum sua desideria in non suam collocando peccare contra fidem matrimonij. Weiterhin: Am Sonntag, den 21. Juli 1601 fand im Palaste der Inquisition die Abschwörung eines deutschen Jesuiten statt, der die allerheiligste Dreifaltigkeit geleugnet hatte. Er wurde zu ewigem Kerker verurteilt. Und schließlich: In einem Rundschreiben des Generals Mutio Vitelleschi vom 13. Januar 1606 — „commune à tutti i Provinciali“, also besonders dringlich — ist zu lesen: „Pero essendo in alcuna parte stata insegnata come probabile una perniciosissima dottrina de tactibus et osculis impuris che non sunt mortalia, ò ueramente qualche dottrina congiunta con questa, che se bene non tanto aperta, è pur seminario e principio di quell' altra“. Die Provinciale sollen in deutlichster, wenngleich nicht öffentlicher Form, so daß Niemand mehr Unwissenheit vorschützen könne, erklären, „che questa dottrina è stata damnata da Sua Santità, e quel che la lesse, si è fatto ritrattare e per ordine fu priuato dalla lettura.“ Also erst auf Befehl des Papstes wurde dem Manne das Lehramt entzogen. Niemand dürfe das also weiter lehren. Da aller Orten gefährliche oder törichte Lehren in der Gesellschaft verbreitet wurden, so ließ der General dieses Rundschreiben (Spoglio Borghese IV, n. 47 fol. 38) als Warnung gleich an die ganze Gesellschaft hinausgehen, weil er aus der Erfahrung genau wußte, daß sich stets eine ganze Menge von Jesuitenprofessoren zur hartnäckigen Verteidigung eines jeden auch noch so zweifelhaften, in der Gesellschaft auftauchenden Satzes meldeten, der angegriffen wurde. Die Jesuiten des 16. Jahrhunderts hätten schon, so heißt es, una terribile pertinacia besessen, en defender cuanto dicen y hacen, por grandes disparates que sean, sie wären schrecklich hartnäckig gewesen, um auch die größten Dummheiten, die sie sagen oder tun, zu verteidigen. Und bei Duhr in seiner Geschichte der Jesuiten deutscher Zunge ist IV, 2, S. 568 ein Zitat aus Kink, Geschichte der Universität Wien, zu lesen: „In dieser Beziehung schrieb Erzbischof Migazzi am 14. August 1761 (in der Zeit der Spannung mit den Jesuiten) an die Kaiserin Maria Theresia: „Die Erfahrung hat schier allezeit gezeigt, daß die Patres Soc. die Lehrsätze ihrer Mitbrüder hart oder gar nicht verwerfen, wohl aber dieselben auf alle mögliche Art zu verteidigen suchen. . . . Es seye ferne von mir, daß ich all jenes, was von einigen Gliedern geschieht, einer Gemeine zuschreibe; doch begehret von mir die Wahrheit, daß ich aufrichtig gestehe, wie ich mich nicht erinnere, weder gelesen noch gehört zu haben, daß wenn einer aus der Gesellschaft Jesu sich in seinen Schriften vergangen hat, er nicht alsobald viele Vertheidiger aus seinen Ordensbrüdern gefunden hat.“

Mit Rücksicht auf diese ganz allgemein bekannten Verhältnisse sagte Papst Clemens VIII. eines Tages zu dem Jesuiten Hernando de Mendoza: „Que los de la Compañía querian ser un punto más que el Papa, y dar á entender al mundo, que no sólo no podían errar en la doctrina, como el Papa, pero ni en el gobierno, privilegio que ni el Papa tiene. Die Jesuiten wollten noch eine Stufe höher als der Papst stehen und der Welt begreiflich machen, nicht nur, daß sie, wie der Papst, nicht im Glauben irren könnten, sondern auch nicht in der Regierung, ein Vorrecht das nicht einmal der Papst habe.

In den Briefen der Generale findet sich ein Rundschreiben von Claudio Aquaviva, in dem folgender Gedankengang vorkommt. Durch die strenge Pflicht seines Amtes sehe der General sich bewegen, alle anzufeuern und zu bitten per viscera Domini Nostri Jesu Christi, sie möchten die gemeinschaftliche Sache der Gesellschaft mit ganzer Seele und ganzem Eifer umfassen. Die Interessen der Gesellschaft Jesu gingen nicht nur diese selbst an, sondern seien eine Angelegenheit der ganzen Kirche Gottes. Der Zustand der Gesellschaft Jesu sei ohne jeden Zweifel auf das Engste mit den Interessen der Kirche verbunden, sei es zum Guten, sei es zum Schlechten. Überheblichkeiten dieser Art nahmen in

der Folge so zu, daß bei der Feier des ersten Jahrhunderts des Bestehens der Gesellschaft geradezu tolle Äußerungen unerträglichen Hochmutes in der von Johannes Bollandus, jenem berühmten Manne, herausgegebenen, prachtvollst ausgestatteten Festschrift: „Imago primi saeculi“ aufgestapelt wurden. Ein Jeder, der den großen Band aufschlägt, kann sich selbst davon überzeugen, daß meine Kennzeichnung noch hinter der Wirklichkeit zurückbleibt. Eine Kostprobe kann der Leser in „Neue Kunde“ II, S. 198 finden.

In eine so beschaffene theologische Umwelt, die aber noch viel, viel bunter ist, als ich es hier habe andeuten können, muß man das Buch von Luis de Molina hineinsetzen; dann versteht man erst, warum die Dominikaner gleich die Zensurierung der Lehrmeinung dieses Gelehrten als ausgesprochen semipelegianisch verlangten. Pastor macht den Dominikanern zum Vorwurf, daß sie bis dahin stets bestrebt gewesen seien, alle Bücher der Jesuiten verboten zu lassen. Hätte Pastor sich besser umgesehen, dann würde er auch leicht den Grund dafür erkannt haben.

Hierher gehört auch ein ungemein bezeichnender Vorfall. Der Dominikaner Medina hatte in Salamanca eine *Suma de confesores* herausgegeben, die so großen Beifall fand, daß ein Drucker in Barcelona sie auch herausgeben wollte. Der Rektor des Jesuiten-Kollegs von Barcelona besorgte die Ausgabe, wobei er aber, ohne auch nur den Schein einer Erlaubnis dazu zu haben, aus eigener Machtvollkommenheit alles das wegstrich, was Medina über die Generalbeichten und das Verbot der Nennung des complex lehrte. Diese Dinge paßten nicht in die, später verurteilte, Lehre der Jesuiten und deswegen vergriff der Rektor sich in dieser Weise ganz skrupellos an fremdem Eigentum.

Der General der Mercedarier sagte dem Padre Presentado Fr. Diego, daß die Drucker mehr als 80 Seiten, die im ersten Teile des Buches von Luis de Molina vorhanden gewesen waren, unterdrückt hätten. Lanuza ist der Ansicht, daß entweder die Jesuiten diese 80 Seiten haben verschwinden lassen oder die doctores Parisienses. Taten es die Jesuiten, warum halten sie es denn geheim? fragt Lanuza. Es wäre sehr zu wünschen, daß die Jesuiten diese dunkle Geschichte aufhellten und namentlich einwandfrei beweisen könnten, daß der General der Mercedarier sich geirrt habe (Mir II, S. 323).

Der in jenen Zeiten recht bekannte Inquisitor Vigilio Quiñones berichtete dem Madrider Nuntius im April oder Mai 1602, „daß die Väter der Gesellschaft mit ihren Spitzfindigkeiten und eigenartigen Lehren sehr viel zur Lockerung der Gewissen in den spanischen Königreichen beitrügen. Man müsse bald einschreiten, sonst gäbe es qualche gran rouina et scandalo nella chiesa di Dio. Die anderen Theologen beklagten sich lebhaft, daß sie dem Studium der Kirchenväter entzogen würden per le occupationi che hanno in reueder li tanti libri obscuri et sottigliezze, scritte da questi Padri della Compagnia. Die Jesuiten gingen so weit, daß sie in ihren Schulen und anderwärts erklärten, wenn die Kirchenväter alles das gekannt hätten, was sie selbst herausgefunden und entdeckt hätten, che hauriano scritto d'altra maniera“. Der Nuntius war nicht in der Lage, diese Behauptungen persönlich nachzuprüfen (Neue Kunde II, S. 36). Sie sind aber anderweitig als richtig erwiesen.

Dominikaner und Franziskaner haben schier ungezählte wissenschaftliche Fehden untereinander ausgefochten, ohne sich jemals ernstlich in die Haare zu geraten, weil sie zum wissenschaftlichen Kampfe antraten, wie die Ritter zum Turnier; es galt ihnen wie eine Erholung, wie eine Waffenübung. Mit den Jesuiten, so betont de Lanuza mit Recht, arte die Sache aus, als ob sie zum blutigen Bürgerkrieg auszögen, wobei sie sich auch oft in der wegwerfendsten Weise über den heiligen Thomas äußerten, gerade wie es Molina auch tue. Die Folge dieser sehr beklagenswerten Dinge sei gewesen, daß die alten Orden die Jesuiten zu ihren Veranstaltungen nicht mehr einluden, und sie selbst den Jesuiten-Veranstaltungen ferne blieben. Auf andere Weise könne man die Ruhe nicht aufrecht erhalten

(II, S. 324). Über diese Angelegenheit findet man in der Abteilung „Papeles de jesuitas“ der historischen Akademie in Madrid eine große Menge Material.

Während es im Institutum Societas Jesu verankert ist, daß der General in Zweifelsfällen zu bestimmen hat, was die Jesuiten glauben müssen — später versuchte man durch eine philologische Auslegung die Sache etwas harmloser zu gestalten —, heißt es bei den Dominikanern, daß der General „nicht nach Gutdünken seinem ganzen Orden eine Lehrmeinung vorschreiben“ könne. Das ist auch ganz richtig, weil die Kirche allein dieses Recht hat (XI, S. 550). Das Merkwürdige an der Bestimmung des Institutum ist, daß sie zu einer Zeit erlassen wurde, als die Gesellschaft Jesu noch keinerlei wissenschaftliche Leistungen von Belang aufzuweisen hatte.

Im zweiten Bande meines Werkes „Neue Kunde von alten Bibeln“ handle ich auf den Seiten 34—40 von einer „Herausforderung des Papstes Clemens' VIII. durch spanische Jesuiten“. Die Jesuiten von Alcalá hatten am 7. März 1602 folgende zwei propositiones aufgestellt und verteidigt: 1. Clemens VIII. est uerus Papa. 2. Non est de fide Clementem VIII esse uerum Papam. (In Klammer sei eingefügt, daß der spanische Dominikaner Thomas de Lemos dem Papste Paul V. die folgende Schrift widmete: *Quaestio qua certitudine tenendum sit hunc vel illum electum Romanum Pontificem esse verum ac legitimum pontificem Petri successorem et Christi domini vicarium in terris*. Pastor XII, S. 664). Pastor (XI, S. 557) befaßt sich auch mit dieser Sache und behandelt den Papst sehr von oben herunter, daß er nicht soviel Theologie verstanden hätte, um die Harmlosigkeit dieser Subtilität einzusehen. Durch diese Disputation sei der Papst aufs Höchste gegen die Jesuiten aufgebracht worden und das zu einer Zeit, „da ihnen an seiner Gewogenheit mehr als sonst gelegen sein mußte“. „Clemens VIII. war kein Theolog und verstand von den Feinheiten der Scholastik nicht viel. Außerdem war man in der Ewigen Stadt mißtrauisch gegen die Spanier; ihr Staatskirchentum wie andere Anmaßungen Rom gegenüber hatten dazu reichlich Anlaß gegeben. Clemens geriet daher gegen die Jesuiten von Alcalá in den heftigsten Zorn.“

Die Sache mit dem Staatskirchentum und den Anmaßungen ist gewiß nur zu wahr, hat aber, wenn überhaupt, dann nur sehr mittelbar mit dem „heftigsten Zorn“ des Papstes gegen die spanischen Jesuiten etwas zu tun. Diese Disputation von Alcalá war vielmehr das damals letzte Glied einer ganzen Reihe von scandala, die sich in der Gesellschaft Jesu ereignet und den Papst sehr erregt hatten. Und mit diesen Dingen muß man den „heftigsten Zorn“ des Papstes in Zusammenhang bringen, wenn man einwandfrei und richtig vorgehen will. Pastor unterrichtet also den Leser in der einseitigsten und unzulässigsten Weise. Sehen wir uns einige dieser scandala an.

Der General Claudio Acquaviva hatte, ohne um die päpstliche Genehmigung eingekommen zu sein, Verordnungen herausgegeben, die unter anderem auch gegen die Bestimmungen der Abendmahlssbulle verstießen. Der General war also den schweren dort angedrohten Zensuren verfallen. Papst Clemens VIII. zwang den General seine Verordnungen so umzuarbeiten, daß sie mit den kirchlichen Gesetzen übereinstimmten. Daß ein Jesuitengeneral den Inhalt der Abendmahlssbulle nicht ganz genau gekannt hätte, wird wohl niemand zu behaupten wagen. Infolgedessen steht es fest, daß er geglaubt hat, sich darüber hinwegsetzen zu können. Dieser unerhörte Vorgang ist in der schon angeführten Schrift von J. de Récalde: „Autour d'un Bref Secret de Clément VIII“ ganz eingehend und unter Vorlegung aller einschlägigen Urkunden aus dem Vatikanischen Geheimarchiv veröffentlicht worden.

Durch die von Rivadeneira, de Mariana und vielen anderen hochangesehenen Jesuiten scharf getadelte Art der Regierung der spanischen Provinzen durch den General Acquaviva ist festgestellt, woher die weitverbreiteten Unruhen in Spanien gekommen waren. Da Acquaviva nach wie vor seine Regierungsweise für völlig

unantastbar hielt, so wurde nichts gebessert, so daß der Papst im Einverständnis mit dem spanischen Könige Philipp II. dem bis aufs äußerste widerstrebenden Jesuitengeneral die Einberufung einer Generalkongregation anbefehlen mußte, da die Verhältnisse in Spanien unerträglich geworden waren.

Über den für Acquaviva so beschämenden Prozeß gegen vier Jesuiten, die von der Inquisition gefangen gesetzt worden waren, habe ich mich geäußert in dieser Zeitschrift Bd. 46, S. 239. Er gehört auch in diesen Zusammenhang. An der gleichen Stelle erwähnte ich auch die eben berührten Verordnungen.

Ich verweise auf die ausgesprochene Feindschaft Acquavivas gegen die spanische Inquisition, die ihn veranlaßt hat, von Clemens VIII. sich eine Ausnahmestellung gegenüber der Inquisition in Sachen der *sollicitatio* bewilligen zu lassen. Ein langes Schreiben des spanischen Königs öffnete dem Papste die Augen darüber, in welche ungemein peinliche Stellung ihn Acquaviva dadurch hineingebracht hatte. Der Papst ließ den General nicht im unklaren darüber, was er von dieser üblen Sache denke. Näheres kann man bei Mir und neuestens auch im dritten Heft der *Notes documentaires* von J. de Récauld: „*Les mensonges de Ribadeneyra*“ (Paris 1929) im zweiten Anhang: „*Sur le fléau de la 'Sollicitation' en Espagne à la fin du XVI^e siècle*“ (S. 209—237) nachlesen.

Vier Jesuiten waren von der Inquisition gefangen gesetzt worden und zwar der berühmte Gabriel Vázquez, der Rektor des Collegs Muñoz, Luis de Torre und Oñate. „Nach anderthalb Monaten“, so erzählt Pastor (S. 559), „wurden Vázquez und der Jesuitenrektor als unschuldig völlig auf freien Fuß gesetzt“; die anderen beiden wurden ein Jahr später nach Mahnung und Rüge entlassen. Ich berichtige: Vázquez hatte nachgewiesen, daß er mit der Sache nichts zu tun hatte, da er diese Auffassung überhaupt ablehne. Der Rektor Muñoz wurde freigelassen, weil er ein *idiot*a, mithin nicht zurechnungsfähig war. Es ist anzunehmen, daß dieser Mann wieder in sein Amt als Rektor zurückgekehrt ist.

Will man die Sache richtig darstellen, so ist zu beachten, was ich in „Neue Kunde“ (II, S. 39) hervorgehoben habe: „Wenn es wahr ist, ut uix sit aliqui qui illi [propositioni] contradicat, dann muß man sich wundern, warum gerade diese — höchst überflüssige und den Irrlehrern gegenüber ungemein gefährliche — Frage gerade um diese kritische Zeit von den Jesuiten in Alcalá aufgeworfen und durchgehechelt worden sei. Irgendeine drängende theologische Notwendigkeit lag hierfür selbstverständlich gar nicht vor.“ Mir (II, S. 449) meint: „Und es ist angezeigt zu bemerken, daß man in jenen Tagen, als man in Alcalá den von dem P. Rivadeneira erwähnten Satz verteidigte, sagte, ja es für sicher ausgab, daß der Papst Clemens VIII. auf dem Punkte stehe, das berühmte System des Molina, an dem die Jesuiten so hingen, zu verurteilen. So schien es, daß die Väter der Gesellschaft mit der Verteidigung dieses Satzes sich das Pflaster vor der Verwendung auflegten, wie man zu sagen pflegt.“ Acquaviva war ganz unbelehrbar, wenn es galt irgendwelche Schwierigkeiten für die Gesellschaft oder Teile derselben durch bestellte Briefe hoher Persönlichkeiten an den Papst zu beseitigen. Sowohl Sixtus V. wie Clemens VIII. merkten den Zusammenhang natürlich sofort und lehnten es sehr nachdrücklich ab, auf solche törichten Maßnahmen irgendwelche Rücksicht zu nehmen. Trotz aller Niederlagen in dieser Beziehung machte der General die gleiche Dummheit immer wieder und in diesem Molinistenstreit gleich zweimal. Pastor berichtet (XI, S. 569): „Auch der Herzog Wilhelm von Bayern und die Witwe des Kaisers Maximilian II. legten Fürsprache für die Jesuiten ein; aber der Papst antwortete ziemlich ungnädig.“ „Ungnädig“ ist ein starker Euphemismus in diesem Zusammenhang. Auch der Herzog Wilhelm andererseits war unbelehrbar, denn er hatte schon einmal einen sehr ungnädigen Brief von Sixtus V. erhalten (Neue Kunde II, S. 46), weil er sich von den Jesuiten hatte verleiten lassen, sich brieflich um Dinge zu bekümmern, die ihn ganz und gar nichts angingen.

Es hätte einen großen Reiz, einmal alle die Kennzeichnungen des Dominikaner-vorkämpfers Bañes gegen de Molina zusammenzustellen, die Pastor in seinem Abschnitt glaubte drucken zu sollen. Daraus alleine könnte man die „Unparteilichkeit“ Pastors schon erkennen. Bis zur Ermüdung spricht Pastor vom jungen oder jugendkräftig aufstrebenden Orden, vom jugendlichen Mitstreiter und Mitbewerber, von der noch jugendlichen Gesellschaft usw. Obschon über diesen Abschnitt noch gar mancherlei zu sagen wäre, verlasse ich ihn und wende mich anderen Fragen zu.

4

Pastor war auf das Allerpeinlichste überrascht, als ihm in meinem ersten Bande von „Neue Kunde von alten Bibeln“ eine Kennzeichnung des Papstes Clemens' VIII. entgegentrat, die in so wesentlicher Weise von der seinen abweicht. Es war wohl nicht übermäßig klug von ihm, oder vielmehr von C. A. Kneller S. J., der die von Pastor unterschriebene Besprechung meines Buches in der Wiener Reichspost verfaßt hatte, seinem großen Ärger in den folgenden Worten Ausdruck zu geben: „Nicht unwidersprochen darf es bleiben, wenn Baumgarten in seiner Charakteristik Clemens VIII. diesen Papst nur abwandelt nach den vier Kategorien: er war (krankhaft) fromm, körperlich krank, unstet und verschwenderisch. Ich habe die ganze Regierungszeit dieses Papstes nach den Akten zahlreicher Archive durchforscht und einen über 700 Seiten starken Band über ihn fertiggestellt, der in nicht allzu ferner Zeit im Druck erscheinen wird. Da ergibt sich doch ein anderes Bild.“ Nachdem ich Pastors Band in der eingehendsten Weise durchgearbeitet habe, erkläre ich, daß ich an meiner Darstellung nicht das Geringste zu ändern brauche. Meine Schlußbemerkung bleibt bestehen, wonach „der Papst Clemens VIII. in sehr vielen Beziehungen ein Opfer seiner körperlichen Leiden, seiner krankhaften Sucht nach Ortsveränderung, seiner undisziplinierten Frömmigkeit und seiner, zwar nicht beabsichtigten, aber tatsächlich vorhanden gewesenen Verschwendung geworden ist. Damit werden einfach Tatsachen festgestellt, die die Handhabe für eine sachgemäße Beurteilung seiner Regierung bilden.“

„Auch für die unter Gregor XIV. durch Kardinal Santori angeregte Sammlung der allgemeinen Konzilien interessierte er (Clemens VIII.) sich lebhaft“, meint Pastor (S. 628). Das genaue Gegenteil ist richtig. Nicht einmal der erste Band ist fertig gedruckt worden und das große und wichtige Unternehmen fiel einer gänzlichen Verwahrlosung anheim, wie man gleich lesen wird.

Wie die von Sixtus V. gegründete und ausgezeichnet eingerichtete Vaticanische Druckerei unter Gregor XIV. und Clemens VIII. fast zugrunde gerichtet wurde, erzähle ich auf Grund von Urkunden, die Pastor hätte kennen müssen, aber nicht gekannt hat, in meinem zweiten Bibelbande auf Seite 114, 141 und 142. Kardinal Borghese unterrichtete den Papst Paul V. über den Zustand von Druckerei und Bibliothek durch zwei Denkschriften. In seinem zwölften Bande hätte Pastor, da er durch meinen Band unmittelbar darauf hingestoßen worden war, von der Sache Kenntnis nehmen müssen; er hat es aber, wie in vielen anderen Fällen auch, nicht für angezeigt gehalten, sich meiner Forschungen zu bedienen. Nach Anführung der vom Kardinal Borghese festgestellten, ungemein traurigen Dinge, sage ich (S. 141): „Eine heillosere Zerfahrenheit kann man sich nach kaum zwanzigjährigem Bestehen der Druckerei nicht gut vorstellen. Alles ging drunter und drüber und niemand wußte, wer Koch und Kellner war. Das war das Ergebnis der Verwaltung der Druckerei unter Papst Clemens VIII. . . . Sixtus V. hätte sich eine so unerhörte Verlotterung seines mit so viel Liebe und Sachkenntnis eingerichteten großen Werkes nicht träumen lassen.“ Auf der folgenden Seite heißt es dann: „An dritter Stelle erörtert Kardinal Borghese das Ergebnis der Arbeit der Druckerei. Ohne sie dem Maestro del Sacro Palazzo vorzulegen, werden opere, aggiunte et mutationi gedruckt, die die correctores nicht geprüft haben. Infolge der zahlreichen Fehler, die auf diese Weise gemacht werden, müssen viele Bogen

neu gedruckt werden, wie das an der Ausgabe der Konzilien ersehen werden kann. In den letzten 17 Jahren hat man kaum einen Band davon drucken können; auch hat man die Vergleichung der Werke des heiligen Augustinus noch nicht vollendet. . . . Kann man sich ein trostloseres Bild von einer Einrichtung machen, die eigens geschaffen worden war, um die bedeutendsten Werke der Väterliteratur, um die Bibel, um große Sammelwerke erster Ordnung zu drucken? Alles war vor die Hunde gegangen, und einer befahl und wirtschaftete ganz wie es ihm beliebte, jede Beaufsichtigung dieser Anstalt hatte gefehlt und Clemens VIII. muß es sich gefallen lassen, daß man auch diese Feststellungen auf sein Konto bucht.“ Anstatt die Denkschrift des Kardinals Borghese heranzuziehen, schreibt Pastor (XII, S. 37, Anm. 1): „Die berühmte Ausgabe der Konzilien (*Concilia generalia ecclesiae catholicae Pauli V. auctoritate edita, Romae ex typogr. Vatic. 1606—1612, 4 Bände*) verdankt hauptsächlich Clemens VIII. ihre Entstehung.“

Von dem Diebstahl und der absichtlichen Vernichtung ungemein wichtiger Briefe des Fra Paolo Sarpi weiß uns Pastor nichts zu erzählen, so viel ich sehe. Die in Florenz im Jahre 1844 herausgekommenen „*Opuscoli inediti o rari, raccolti per cura della Società poligrafica italiana*“, die von Simon Abbes Gabbema veröffentlichten „*Illustrum et clarorum virorum epistolae*“, die „*Storia arcana della vita di Fr. P. Sarpi*“ von G. Fontanini geben Aufschluß über diesen, von einem früheren venetianischen Botschafter Foscari geplante und von seinem Neffen ausgeführten Diebstahl. (Vgl. darüber Angelo Mercati im *Quaderno 1872 von La Civiltà Cattolica*.)

Die Ausweisung der Jesuiten aus Venedig geschah, wie der Senat behauptete, per gravissime colpe commesse così innanzi come dopo l'Interdetto. Schon unter Sixtus V. hatte der Nuntius in Venedig am 2. Dezember 1589 an Kardinal Mont' Alto geschrieben: Il Signor Ambasciatore Badoero hà scritto più volte, che questi Signori si guardino da li Padri Jesuiti, i quali penetrano, et auisano tutte le loro resolutioni, Onde non solo cascano di reputatione e di concorso particolarmente de Nobili huomini, e donne, ma ancora scemano d' elemosine, e di più u'è stato qualche ragionamento in publico del modo di licentiarli; E questa settimana passando uno de li conuersi, o Fratelli d'esti Jesuiti inanzi à la casa del Bragatino da l'oro (del quale si scriue à parte) e guardando dentro à la Porta, un Gentiluomo Venetiano gli disse, che guardi? Attendi à spiare diligentemente per scriuere ogni cosa in Spagna? Non manca però chi dubita che detto Signor Badoero continui d' insinuare simili cose per indurre il Senato à risolversi à creare di nuouo la giunta per maggior secreteza, essendo egli delle famiglie uecchie (Nunziatura di Venezia 26, 808 v.).

Aushorchen, Spionieren wurde also schon damals den Jesuiten von Venedig zum Vorwurf gemacht, und der Nuntius betonte eigens, daß man schon öffentlich davon spreche, die Jesuiten auszuweisen. Das Verhalten der Jesuiten beeinträchtigte die Achtung vor ihnen, vermindere den Zulauf von adeligen Männern und Frauen in ihre Kirche und schädige den Eingang von Almosen. Das sind also erwiesene Tatsachen, für die der Nuntius einsteht. Die Angelegenheit mit dem spionierenden Laienbruder ist weniger bedeutsam. Bei dieser Sachlage, die in den folgenden fünfzehn Jahren eine scharfe Zuspitzung erfahren hat, kann man sich nicht besonders wundern, wenn die Serenissima die erste sich bietende günstige Gelegenheit ergriff, um die neugierigen Jesuiten los zu werden. Die *Voti dei Cardinali nel negotio di Venetia* (Spoglio Borghese IV, Nr. 233), die Pastor nicht berücksichtigt hat, bringen uns bei 42 Abstimmenden 24 vota, die schlechthin pro pace eintreten, 6 vota sind pro pace cum reditu Jesuitarum, also der 7. Teil der Abstimmenden und unter den 9 übrigen vota mit verschiedenem Inhalte sind nur drei mit dem Zusatz: Sed quod omnino Jesuitae redeant. Die Begeisterung für die Rückkehr der Jesuiten nach Venedig war also im Heiligen Kollegium keine sehr große.

Weil Pastor sich nur ganz wenig um den Spoglio Borghese gekümmert hat,

sind ihm allerlei sehr wichtige Dinge entgangen. Dahin gehört auch das Abfangen einer stattlichen Sendung von häretischen Büchern durch den Kardinal Christoph Madrutsch im Oktober 1606, die der Faktor des Venetianischen Buchdruckers Roberto Meietti aus Deutschland nach Venedig hineinschmuggeln wollte. Den Brief des Kardinals Madrutsch an Kardinal Borghese vom 23. Oktober 1606 und die Liste der beschlagnahmten Bücher habe ich in *Neue Kunde* II, S. 65*, Nr. 184 und S. 66*, Nr. 185 veröffentlicht. Und unter Nr. 203 (II, S. 73*) vom 17. Februar 1614 bringe ich eine sehr wichtige Liste von Streitschriften aus dem Jahre 1606, die ebenfalls bei Roberto Meietti vorgefunden und durch Camillo Pancetta vernichtet worden waren. Die Nummern 198 bis 202 einschließlich endlich bringen Nachrichten über amtliche Prozeßdrucksachen vom 20. Juni 1606 bis 5. Januar 1607.

Ganz gedankenlos ist wohl die Bemerkung (XI, S. 471) niedergeschrieben worden: „Abkömmlinge von Juden wurden in Spanien und Portugal vom Priestertum ausgeschlossen“. Die Gesellschaft Jesu wimmelte doch damals nur so von Judenstämmlingen! Der Generalsekretär der Gesellschaft, Juan de Polanco, der zweite General Diego Lainez, der erste Jesuitenkardinal Francisco Toledo gehörten in diese Klasse. Und Pastor selbst spricht gelegentlich davon, daß es in der Gesellschaft viele Judenstämmlinge gegeben habe. Und auf der Generalkongregation von 1593 mußten die versammelten Väter beschließen, daß wegen der unerträglich gewordenen Lage auf der Iberischen Halbinsel dort in Zukunft keine Judenstämmlinge mehr aufgenommen werden dürften, wie Pastor ohne jegliche Begründung flüchtig bemerkt (XI, S. 441).

Ich glaube, es war nicht ganz klug, daß Pastor sich (XI, S. 446) in seinen Band hineinschreiben ließ, daß die Untersuchung der Amtsführung des Generals Claudio Acquaviva auf dieser Kongregation, die einen Monat gedauert habe (!), nichts Wesentliches gezeitigt habe. Dagegen habe ich (II, S. 87) geltend gemacht, daß der timor reverentialis der fünf untersuchenden Männer jeden Drang in ihnen ertötete, dem General Schwierigkeiten zu bereiten und ihn Philipp II. und Clemens VIII. gegenüber bloßzustellen. Das ist ihnen auch in vollem Maße gelungen, denn die kritischen Aussetzungen, die sie zu machen hatten, muß man einfach belächeln. Sie kannten anderseits auch die schwere Hand ihres Generals und als kluge Männer suchten sie derselben zu entgehen. Vor allem betonte ich aber, daß ich die größte Schwierigkeit hätte, zu glauben, „daß auch alle kritischen Papiere in Reichweite des Ausschusses gewesen seien“, was doch für eine ernsthafte Untersuchung Vorbedingung sein mußte. Denn Claudio Acquaviva war ein gescheiter und vorsichtiger Mann, der sich rechtzeitig zu sichern verstand. Mit dieser etwas kuriosen Beweisführung für die Güte der Amtsführung des Generals ist also nicht viel, oder besser gesagt, gar nichts anzufangen.

Pastor (XI, S. 469) weist ausdrücklich auf meine Erörterungen über den Index Librorum Prohibitorum (*Neue Kunde* I, S. 210—237) hin und schreibt trotzdem über die Einziehung des Index von 1593: „Diesen Umstand machte sich der venezianische Botschafter Paruta zunutze, denn der Index von 1593 enthielt im Anhang ein Verbot zahlreicher Bücher in italienischer Sprache. . . . Den Vorstellungen Parutas gelang es, Clemens VIII. zu bestimmen, den Index von 1593 ebenfalls zurückzuziehen.“ Wenn Paruta solches in seinen Depeschen behauptet haben sollte, so hat er unrichtige Dinge niedergeschrieben. Ich habe in dem angeführten Abschnitt S. 219 ausgeführt: „Dieses Urteil des Papstes bestätigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zwei Tatsachen: Zunächst hat Clemens VIII. von allen diesen Dingen, die er so scharf hervorhebt, erst Kenntnis erhalten, als es zu spät war. So lange es noch möglich gewesen wäre, die Arbeiten in die richtigen Bahnen zu lenken, hatte er keine Zeit dafür gefunden. Zweitens hatten damals venetianische Einflüsse gar nichts mit der Entschließung des Papstes zu tun. Ganz aus eigenem Antriebe hat er das Verbot ausgesprochen.“

Die bisherigen Annahmen in dieser Beziehung sind also als irrig abzuweisen.“ Die von mir auf S. 224 erörterte Sperre des Index von 1596, die am 25. April eingeleitet und scheinbar am 13. Juli noch in Kraft war, hängt zu einem Teile mit der Tatsache zusammen, daß man keine Exemplare in den öffentlichen Verkauf geben konnte, weil man zunächst nur 400 Stück gedruckt hatte.

Der erste zusammenfassende Nachtrag zum Index von 1596 wurde 1603 vom Maestro del Sacro Palazzo fra Giovanni Maria Guangelli da Brisighella herausgegeben, worin unter anderem auch steht: *Thomae Campanellae opera omnia omnino tolluntur*. Das steht in Neue Kunde I, S. 232. Davon hätte Pastor Kenntnis nehmen sollen, als er XIII, S. 614 schrieb: „Wenn alle Schriften dieses Dominikaners, die nicht in Rom gedruckt oder approbiert waren, verboten wurden, so handelte es sich dabei wohl um die Ausführung der Verordnung, daß in Rom lebende Schriftsteller ohne Erlaubnis nichts auswärts drucken lassen durften.“ Ob damit der richtige Zusammenhang angegeben ist, bezweifle ich sehr im Hinblick auf die frühere Zensurierung. Campanella hat jahrzehntelang von sich reden gemacht und Aufsehen erregt. Über die Annahme des Index durch die *Serenissima*, den Nachdruck desselben dort in 100–150 Handexemplaren, die Anfügung der „*Declarazioni delle Regole dell' Indice*“, die am 24. August durch Depesche des Kardinals San Giorgio gebilligt worden, habe ich in Neue Kunde II, S. 112*–118* ausführlich berichtet. Und auf den folgenden Seiten habe ich dargetan, daß die Veröffentlichung des Index in Spanien sich bis in das Jahr 1599 hinauszog. Wenn Pastor sich besser um die Nuntiaturreporte gekümmert hätte, wären ihm diese wichtigen Tatsachen nicht entgangen, und er hätte nicht von der anstandslosen Rezipierung des Index in den übrigen katholischen Staaten reden können.

Nicht weniger als drei Seiten Wahrheit und Dichtung über einen einzelnen Jesuiten findet man XI, S. 445–447. Hemmungslos werden dort Anklagen auf Anklagen über Hernando de Mendoza gehäuft, um deren Richtigkeit es zuweilen recht windig aussieht. Wenn de Mendoza wirklich ein solcher Ausbund von Schlechtigkeit gewesen wäre, wie der Mitarbeiter von Pastor ihn schildert, dann wäre es mehr als merkwürdig, daß er sich nicht nur die dauernde Gunst der spanischen Hofkreise, der Päpste Clemens' VIII. und Pauls V., sondern auch des Königs Philipp III. zu erhalten gewußt habe. Im Jahre 1592 hätte de Mendoza „wegen ungehörigen Betragens“ nahe vor der Ausstoßung aus dem Orden gestanden, lesen wir S. 445. Sind denn wirklich schlüssige Beweise für dieses Betragen und nicht bloß unbewiesene Anklagen vorhanden? Das „weltliche Treiben“ des „entarteten Jesuiten“, des „gefährlichen Menschen“, des „selbstherrlichen Untergebenen“, des „Übermütigen“, des „aufrührerischen Untergebenen“ hätte schließlich dazu geführt, daß Paul V. sich entschloß, ihn zum Bischof von Cuzco in Perú zu machen, etwas, was dieser angesichts der spanischen Vorrechte doch so ohne weiteres gar nicht konnte! Das hätte sogar Pastor wissen müssen, wenn er sich mit diesen Dingen befassen wollte. König Philipp III. schlug ihn für den Bischofssitz vor, der Papst ernannte ihn dann und veranlaßte ihn, die Ernennung anzunehmen. Dieser angeblich so unwürdige, gefährliche und aufrührerische Mensch war nun höchst merkwürdigerweise ein ganz ausgezeichnete Bischof; er wird *la luz de la América española*, das Licht des spanischen Amerika genannt und nimmt in dem Werke: „*Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*“ des Gil González Dávila einen hervorragenden Platz ein. Es bliebe also zu beweisen, wie sich die beiden zeitlich aufeinanderfolgenden, in scharfem Gegensatze stehenden Schilderungen über das Wirken dieses Mannes vereinbaren lassen. Die Anklagen der Gesellschaft gegen einen Mann, der unter anderem auch Visitator verschiedener Provinzen gewesen war, in allen Ehren; aber ohne schlüssige Beweise kann sie der Forscher nicht in allem für zutreffend halten.

Pastor verweist XI, S. 469 auf ein von mir I, S. 223 besprochenes Verbot eines

Buches des früheren Kapuzinergenerals Geronimo da Polizzi, wobei ich den einschlägigen Eintrag des Kardinals Santorio in sein Konsistorialbuch ganz abdrucke. Pastor umgeht diese Tatsache und verweist seinerseits auf die Acta consistorialia des Kardinals und stattet den Hinweis mit einem * aus, obschon ich den Eintrag doch schon gedruckt hatte, was Pastor natürlich bekannt war. Die Sternchen scheinen demnach nicht immer zuverlässige Zeugen zu sein.

Über die Zensurierung der sämtlichen Werke des Gallikaners Charles du Moulin (XIII, S. 470) und die gewährten und verweigerten Licentias legendi opera Caroli Molinaei ist jetzt zu vergleichen Neue Kunde II, S. 42, 14* und 66*. Die Forschungen über das damals bearbeitete kirchliche Rechtsbuch habe ich in II, S. 42, 15* und 16* gegenüber den Ausführungen Pastors (XI, S. 478, 479) weiter gefördert. Verschwiegen hat Pastor den sehr bedeutsamen Umstand, daß die Gleichgültigkeit — um diesen milden Ausdruck zu gebrauchen — des Papstes Clemens VIII. gegenüber den Arbeiten des Ausschusses einzig und allein die Schuld daran trägt, daß das Ergebnis der umfangreichen Studien völlig unbrauchbar war. „Nach Aufwendung gewaltiger Kosten und nach langen, langen Jahren angestrengtester wissenschaftlicher Betätigung legte Clemens VIII. das Rechtsbuch als nicht entsprechend beiseite.“

Ebenso hat Pastor verschwiegen, daß der von Clemens VIII. als falsch, wegen und ärgerniserregend verworfene Satz, „man dürfe durch einen Brief oder durch einen Boten beichten und von dem abwesenden Beichtvater die Losprechung empfangen“, in einzelnen Teilen von dem berühmten Jesuiten Francisco Suárez mit Hartnäckigkeit vertreten worden ist. Dafür kam sein Buch auch auf den Index, und die Inquisition verurteilte ihn zweimal.

Als Kardinal Bevilacqua am 16. Mai 1621 nicht weniger als 77 Büchertitel in einem einzigen Index-Dekret veröffentlichen ließ, da wurden auch alle ohne Genehmigung der Kongregation erlassenen gedruckten Bücherverbote indiziert (Neue Kunde I, S. 235): Indices, & Syllabi omnes particulares, extra Urbem absque autoritate, & approbatione Sacrae Indicis congregationis impressi, post Indicem communem Sacri Concilij Tridentini, Pii Quarti autoritate editum, postea verò à Sixto Quinto auctum & tandem iussu Clementis Octavi recognitum, & publicatum. Angesichts der vorhandenen portugiesischen, spanischen, belgischen, bayrischen usw. Indices hätte dieses Verbot einer kurzen Besprechung durch Pastor bedurft.

Als sehr bedeutsame Ergänzung zu den allgemeinen Angaben Pastors über die Geldgebarung Clemens' VIII. (XI, S. 586) dienen die unter Paul V. gemachten vergleichenden Ausgabenlisten, die Pastor entgangen sind, bei denen Clemens VIII. am schlechtesten abschneidet (Neue Kunde II, S. 31). Die sehr großen Ausgaben für die völlig überflüssige Reise nach Ferrara mit einem Riesengefolge findet man II, S. 29. Pastor verweist dafür auf das römische Staatsarchiv. Er hätte das viel näher im Spoglio Borghese haben können.

5

Im folgendem gebe ich eine Auswahl aus der Fülle der dringend notwendigen Einzelberichtigungen. Das Personenregister des zwölften Bandes ist außergewöhnlich nachlässig angefertigt worden. Es ist eine Milchmädchenrechnung, die Pastor aus Astrain abschreibt, daß es nämlich in den großen Wirren der spanischen Jesuitenprovinzen nur etwa dreißig Unzufriedene gegeben habe (XII, S. 202). Ich habe diese völlig irreführende Behauptung der ganzen Lage schon früher richtig gestellt. Baronius sei „wiederholt durch die heilige Wegzehrung gestärkt“ worden, steht auf Seite 230! Innerhalb von vier Zeilen wird Seite 256 von Erzbischöfen von Goa und Crangnor und von Bischöfen von Goa und Crangnor gesprochen! René Benoist ist Pastor ganz unbekannt geblieben, da er ihn (S. 347) in der Liste der französischen Controversschriftsteller nicht nennt. Und

doch war er einer der bedeutendsten und dazu Beichtvater Heinrichs IV. Pastor läßt (S. 601) zwei Doppeltreppen in die Confessio von St. Peter hinabgehen. Ich weiß nur von einer. Das kuriose Durcheinander in der ersten Anmerkung auf Seite 606, sowie die Wiederholung vieler Angaben auf den Seiten 666, 668, 675, 688 und 679 hätten durchaus vermieden werden müssen. Seite 39: „Jedoch über sieben Tage dehnte er seinen Aufenthalt in der 1614 von dem Herzog von Altemps gekauften Villa Mondragone fast niemals aus.“ Dagegen auf Seite 635: „Da der Papst von 1614 an bis zu seinem Lebensende im Frühling wie im Herbst für längere Zeit in der Villa Mondragone seinen Aufenthalt nahm. . . .“ Welche Angabe ist nun die richtige? Was ist das für eine Frucht: Pinien-nüsse? (S. 57.) Auf Seite 38 heißt es: „Sechs Arme wurden täglich in seinem Palaste gespeist; später wurde die Zahl auf dreizehn erhöht.“ Dagegen steht auf Seite 673: „Si dara a mangiare a 27 poveri ogni giorno.“ Was ist nun richtig? Vom Palazzo Borghese sagt Pastor (S. 632), „daß er eine unregelmäßige, im Grundriß einem Klavier ähnliche Gestalt“ hätte. Das ist aber doch offenbar ein Unsinn. Statt Klavier muß es „Flügel“ heißen, und das Volk hatte recht, wenn es vom Clavizembalo Borghese sprach. Pastor bespricht (S. 197) die Ordensgründung des heiligen Joseph von Calasanza in Rom bei San Pantaleo. In einer Anmerkung steht: „Über Pietrasantas Visitation siehe die Literatur bei Sommervogel“. Es ist sehr befremdlich, daß die skandalöse Visitation des Jesuiten Pietrasanta mit diesen Worten, die dem Leser gar nichts sagen, erledigt wird. Die neueste Schrift über diesen Vorgang ist von de Récalde: *Une victime des Jésuites / Saint Joseph Calasanz / Le P. Pietrasanta S. J. contre les Écoles Pies d'après le chanoine Timon-David* (Paris 1922). Die sehr bemerkenswerten Ereignisse, die sich um den Generalarchivar der Gesellschaft Jesu Giuseppe Boero und um den Domherrn von Marseille Timon-David herum bewegten, muß man bei de Récalde, S. 33—44 nachlesen. Die Spanier arbeiteten gegen die Wahl des Cesare Baronio unter anderem auch mit dem Vorwurfe, daß er die Anwesenheit des heiligen Jacobus in Spanien bezweifelt habe. Dazu ist jetzt zu vergleichen in Baumgarten, *Hispanica I*, Spanische Beiträge zur *Emendatio Decreti Gratiani* (Traunstein 1827) S. 27—33.

In dem großen Kampfe Papst Pauls V. mit der Serenissima vom Jahre 1606 beklagte sich, wie Kardinal Delfino am 27. Mai 1606 berichtete, der Papst über die *cardinali furibondi nell' attizarlo contro i Veneti* (XII, S. 92). Ich kann diese *furibondi* namhaft machen. Es sind die Kardinäle Tarugi, San Giorgio, Conti, und Bevilacqua; etwas milder gesinnt waren die Kardinäle Bianchetti, Cesi und Piatto. In der aus elf Kardinälen bestehenden *congregatio Veneta* stimmte nur der Kardinal San Giorgio für den Krieg: *Quod solus [Papa] possit et etiam debeat mouere arma et facere bellum*. Über das Erbitten von Hilfe und das Bereitstellen von Waffen beschloß diese Kongregation: *Quod pro defensione Status Ecclesiastici omnino sit necessarium habere arma prumpta et quod auxilium a Principibus petatur mediantibus Nuntiis*. Die verschiedenen im Spoglio Borghese vorhandenen Sitzungsberichte über die Beratungen der Kardinäle im ganzen oder in Sonderausschüssen lassen erkennen, daß die dem Papste gemachten Vorwürfe, er habe ohne Befragung der Kardinäle die wichtigsten Maßregeln in diesem Streite getroffen, völlig unbegründet sind. Diese bedeutsamen Papiere des Spoglio Borghese sind Pastor unbekannt geblieben.

Daß „eine beträchtliche Zahl“ von Priestern im geheimen hingerichtet worden sei, „weil sie ihren Beichtkindern die Beobachtung des Interdiktes zur Pflicht“ gemacht hatten, erzählt Pastor, S. 101 von Venedig. Hätte er geschrieben: *inzelne Priester*“, dann könnte man das wohl glauben. Von einer beträchtlichen Zahl zu sprechen, halte ich nach dem Überlieferungsbefund für durchaus unzutreffend. — Tausend Stück der papstfeindlichen Schrift: „*Risposta di Pasquino al Gobbo di Rialto*“ wurden vom Kardinal Madrutsch in Trient beschlagnahmt, was als Ergänzung zu Pastors Mitteilungen XII, S. 106 von Bedeutung

ist. — „Heinrich IV. ließ trotz seiner vermittelnden Stellung den venetianischen Gesandten bei der Taufe seiner Kinder nicht zu“ (XII, S. 120). Wieviele Kinder hat der französische König wohl im Jahre 1606 taufen lassen? — Wenn Pastor bei Erwähnung eines Stiergefechtes, das im Kolleg der Jesuiten von Villagarcia aus Anlaß des „Sieges“ von Luis de Molina gefeiert wurde, bis ganz in den Beginn des 16. Jahrhunderts hinabstieg, um das durchaus obligate Stiergefecht anzuführen, daß der nachher so berühmt gewordene Doktor Navarrus, Martin de Azpilcueta, bei seiner Doktorpromotion in Salamanca hatte bezahlen müssen, so hätte es viel näher gelegen auf die Verhandlungen von 1578 hinzuweisen (Neue Kunde II, S. 122): „Und so kamen denn auch Anfangs Juni 1578 zwei doctores universitatis studii generalis von Salamanca zum Nuntius nach Madrid, um ihm mit großer Eindringlichkeit eine Bitte vorzutragen.“ Er weigerte sich hartnäckig ihnen zu willfahren, konnte sie aber nur los werden, indem er ihnen auftrag, ihm ein memoriale einzureichen. Dieses Schriftstück führt nun den Titel: „El estudio y Vniversidad de Salamanca sobre el poder correr toros [Stierkämpfe abzuhalten] en los doctoramientos.“ Daß Rom mit seinem Verbot der Stierkämpfe nicht durchgedrungen ist, ist bekannt.

Die Seligsprechung des Francisco Javier sei am 25. Oktober 1619 erfolgt, berichtet Pastor XII, S. 188. Wie kam es denn zu paß, daß, wie dieser uns erzählt, seine Heiligsprechung schon zwei Jahre früher, im Jahre 1617 eingeleitet worden ist? Daß er sich mit keinem Worte über den Prozeß selbst geäußert hat, muß einigermaßen befremdlich wirken, zumal darüber, sowie über die angeblichen und wirklichen Wunder die kritischen Bedenken einer Autorität wie Joseph Schmidlin (Katholische Missionsgeschichte, S. 239—241) schon seit 1924 gedruckt vorliegen. Der Verweis auf die Monumenta Xaveriana ist ungenügend und sagt dem Leser nichts.

Die für die Nachwelt bedeutsamste Tätigkeit des am 29. Juli 1619 zum Kardinal ernannten Dominikaners Desiderio Scaglia ist Pastor (XII, S. 241) unbekannt geblieben. Im Spoglio Borghese IV, S. 98 liegt ein allgemeiner Leitfaden für jene vor, die sich in den Geschäftsgang und den Geschäftsumfang des Tribunals der Heiligen Inquisition einarbeiten wollen: *Prattica per procedere nelle cause del Tribunale del Santo Offizio*. Mit großer Klarheit werden alle einschlägigen Fragen in 25 Abschnitten erörtert: „Il Cardinal Albizio ne fa più volte menzione nel suo libro: *De inconstantia in fide*.“

Pastor meint (XII, S. 246), daß M. v. Brandt viel zu stark das unkluge Verhalten der Missionare in Japan betone: „Daran ist nur so viel richtig, daß die Bettelorden nicht mit der gleichen Vorsicht wie die Jesuiten verfahren. . . .“ Zu dieser Bemerkung gehören nun die folgenden Feststellungen über die Jesuiten aus Schmidlins Missionsgeschichte: „Wie in ihren europäischen, so spielten auch in den japanischen Häusern und Chroniken Feuerzeichen und Kreuzeserscheinungen, Krankenheilungen (durch das Kreuzzeichen, Weihwasser, geweihtes Brot u. dergl.) wie Teufelsaustreibungen, also wohl auch allerhand Spuk und Aberglauben eine große, ja übergroße Rolle“ (S. 280). „Zum Teil weil die Ordensverfassung sich an die Stelle der eigentlichen kirchlichen setzte“, machte sich in der Jesuitenmission in Japan wie andernwärts als größter Mangel die schlechte Organisation geltend (S. 281). „Nach den Jesuiten Unklugheiten der Dominikaner und Franziskaner, besonders das Entweichen eines Dominikaners; nach dem Dominikaner Collado auch materialistische Bereicherungssucht der Jesuiten, die Handel für den Schogun trieben“ (S. 285).

Neben den so ungemein freigebig gespendeten Lobsprüchen für den königlichen Beichtvater, den Jesuiten Pierre Coton, wäre es angemessen gewesen, auch auf seinen schon sehr ausgebildeten Regalismus, wenigstens ganz schüchtern, hinzuweisen. Aber nicht einmal das hat Pastor (XII, S. 345) erreichen können. Und in dieser Allgemeinheit ist es einfach nicht richtig, was XII, S. 347 steht, daß die Jesuiten „sich auch in Frankreich als die eifrigsten Verteidiger von Kirche

und Papsttum bewährten“. Ebenso ist die Behauptung (XII, S. 346) in ihrer allgemeinen Fassung durchaus unzutreffend, daß die Jesuiten als Lehrer „sich mit ganzer Seele ihrer Aufgabe widmeten“.

Daß „namentlich die öffentlichen Disputationen“ vielfach Übertritte zur katholischen Kirche bewirkten, ist eine starke Übertreibung (XII, S. 348). Der Beichtvater des Königs Heinrichs IV. René Benoist, neben Du Perron der berühmteste und erfolgreichste Kontroversist seiner Zeit, war zusammen mit anderen gelehrten und angesehenen Männern der Ansicht, daß der König den Unfug der öffentlichen Disputationen durchaus unterdrücken müsse.

Über eine gewisse Toleranz, die Maximilian I. gegen Andersgläubige gelegentlich zeigte, spricht Pastor XII, S. 565. Hätte er die Schriften des ebengenannten René Benoist gekannt, so hätte er eine weit umfangreichere Befürwortung von Duldung kennen lernen können.

Im ersten Bande von Neue Kunde habe ich S. 45—48 alle Nachrichten zusammengetragen und kritisch bewertet, die ich über die gewaltige Bücherei von Aldo Manucci dem Jüngeren hatte finden können. Aus meiner Untersuchung ergibt sich, daß 65 Kisten voll Bücher aus dieser Bibliothek in die Vaticana gekommen waren. Wegen der immer noch vorhandenen Unvollständigkeit der Nachrichten bemerkte ich (S. 148): „Man sieht aus alledem, daß uns der eigentliche Schlüssel noch fehlt. Daß er vorhanden ist, dessen bin ich gewiß. . . . Es handelt sich also nur darum, daß ein glücklicher Finder die in Frage kommende Buchung bekanntgibt.“ Pastor hat nun einen wichtigen und glücklichen Fund gemacht, glaubte aber von jeglicher Verwertung desselben absehen zu sollen, da er lediglich (XII, S. 36, Anm. 4) Folgendes mitteilt: „Vat. 5480: Nota delli libri donati dalla Santità di Nostro Signore Paolo V. alla libreria Vaticana (libri 1906, parte stampati et parte manoscritti cioè libri 1564 stampati et libri 342 manoscritti pagati agli heredi d'Aldo Manutio scudi 500).“ Im Anschluß an meine Feststellungen hätte es Pastor ein Leichtes sein müssen, in dieser wichtigen Frage vielleicht das letzte entscheidende Wort zu sprechen, zumal es sich um so wertvollen Zuwachs der Vaticana aus einer so berühmten Bücherei von angeblich 80 000 Bänden handelte.

An der gleichen Stelle heißt es: „Als dieser [Kardinal de Torres] 1609 starb, ward Scipione Borghese Bibliothekar, dem 1618 Scip. Cobelluzzi folgte.“ Dazu bemerke ich, daß Kardinal Borghese schon im Juni des Jahres 1608 auf Befehl des Papstes „la visita personale di tutti gli officiali“ der Vatikanischen Bibliothek gemacht und seine Untersuchung auch auf die sachlichen Belange ausgedehnt hatte. Daraus ergibt sich, daß Kardinal de Torres unmöglich bis 1609 das Amt eines Bibliothekars geführt haben kann. Der Bericht des Kardinals Borghese an den Papst über das Ergebnis seiner visita findet sich Neue Kunde II, S. 50*, Nr. 133.

Der Vater von Paul V. hatte für seinen ältesten Sohn Orazio um 70 000 scudi die Einkünfte des Auditoriates der Apostolischen Kammer gekauft. Orazio starb aber bald, und da meint Pastor (XII, S. 32): „Von Rechts wegen hätte nun die erledigte Stelle der Apostolischen Kammer zufallen sollen; allein Kardinal Montalto bewirkte, daß Gregor XIV. Camillo [dem späteren Papste Paul V.] gestattete, das freigewordene Amt unter sehr günstigen Bedingungen für sich zu erwerben.“ Daran ist eigentlich nur richtig, daß Camillo der Nachfolger seines Bruders Orazio in dem genannten Amte wurde. Alles übrige ist völlig unzutreffend, wie Pastor aus Neue Kunde II, S. 26 und 122* leicht hätte entnehmen können, wenn er den Band herangezogen hätte. In seinem Chirographus — früher sagte man Chirographum, während die Acta Apostolicae Sedis, seit sie in neuester Zeit auch Urkunden dieser Art veröffentlichen, nunmehr Chirographus schreiben — vom 6. Dezember 1590 sagt Gregor XIV. ausdrücklich: „Hauendo noi uisto la concessione dell' offitio dell' Auditoriato generale della Camera fatta dalla felice memoria di Sisto Vo nostro predecessore à Monsignor Horatio Borghese con decreto, che per tre anni non uacasse, et essendo detto Monsignor Horatio

morto durante detto tempo, hauendo considerato ch' il detto offitio non uaca...“, so erhält Camillo das Amt. Wie dieser dann das Amt für die Familie weiter sicherte, als er 1593 nach Spanien reiste, kann man II, S. 26 nachlesen. Auf S. 52 steht: „Venedig ernannte die Nepoten gleichzeitig zu Ehrenbürgern“, und auf S. 87, Anm. 4 liest man, Kardinal Borghese und die Brüder des Papstes seien unter die venezianischen nobili aufgenommen worden. Wer kommt in Frage und welche Gunstbezeugung ist die richtige? Lies Kleriker statt Geistliche auf S. 58 Z. 9 von oben.

Daß das folium quoddam mit der Grabschrift Paolo Sarpis tam impressum, quam manu scriptum am 2. Dezember 1622 von der Indexkongregation verfehmt wurde, hätte Pastor auf S. 154 ruhig mitteilen können (Neue Kunde II, S. 447).

Ganz unverzüglich ist Pastors Behauptung (XII, S. 157), daß es ein Bistum Nazaret in Unteritalien gebe. Er hätte doch nur Eubel, Hierarchia III, S. 272 aufzuschlagen brauchen, da hätte er gelesen: „Nazareth in Palaestina, metropolis; quae ecclesia 1455 unita est cum Cannen. (Canna aut Canosa aut Canneto?) in Italia inferiori, suffr. Baren.“ Und weiterhin S. 267: Hieronymus de Caro episcopus Montisviridis: Quo anno 1531 ad Can(n)en. et anno 1534 ad Nazaren. translato ecclesia Montisviridis cum his ecclesiis unitur. Auf S. 235 spricht Pastor wenigstens richtig vom Erzbistum Nazaret.

„Die Cruzada, das Subsidio di 420 000 Scudi und der Excusado wurden von Paul V. für je sechs Jahre bewilligt“ 1605, 1611, 1615 und 1619. Dieses Rechenkunststück für je sechs Jahre (XII, S. 222) ist mindestens merkwürdig. „Paul V.“, meint Pastor (XII, S. 225), „ernannte außerdem die Nuntien nicht mehr zu wirklichen Bischöfen, ... sondern zu solchen in partibus.“ Diese letzteren sind also keine wirklichen Bischöfe, was?

Daß bei der Erörterung des Ritenstreites in China das Buch von A. Thomas, Histoire de la Mission de Pékin depuis les origines jusqu'à l'arrivée des Lazaristes (Paris 1923) fehlt, darf nicht wundernehmen, da Pastor fast allen Büchern dieser Art, die nicht bedingungslos zu den Lobrednern der Gesellschaft Jesu gehören, in großem Bogen ausweicht.

Der kürzlich verstorbene Forscher Lemmens hatte in seiner Geschichte der Franziskanermissionen (Münster 1929) auch etwa zehn Seiten über den Ritenstreit in China und die Akkomodationstheorie stehen. Auf gemessenen Befehl des Präfekten der Congregatio de propaganda fide, des Kardinals van Rossum, mußten diese Blätter herausgeschnitten werden, da er es strenge verboten hatte, diesen Gegenstand zu erörtern. Soweit ich unterrichtet bin, hatte Lemmens den von den Päpsten, nicht jenen von den Jesuiten, eingenommenen Standpunkt vertreten. Pastor hat dagegen seine Ausführungen über Akkomodation und chinesische Riten seelenruhig machen können, und es steht zu erwarten, daß auch der nächste Band sich nicht an dieses strenge Verbot kehren wird. Auch die von Jesuiten herausgegebene Zeitschrift „Die katholischen Missionen“ spricht ebenso seelenruhig über diese Gegenstände. Diesen Zusammenhang der Dinge vermag ich nicht zu erklären. Um aber dem Leser eine gute Handhabe zur Beurteilung dieser Sache zu geben, verweise ich ihn hierfür auf das ganz vortreffliche Buch von A. Thomas. Pastor erzählt auf S. 330, daß die Pariser theologische Fakultät „dank dem Einfluß Bellarmins und Maldonats“ auf dem besten Wege gewesen sei, wieder zur gesunden Lehre zurückzukehren. Von diesem entscheidenden Einfluß der beiden Genannten ist nichts Besonderes bekannt geworden. Dagegen hätte Pastor dafür mit großem Nutzen die Monographie von Pasquier über René Benoist heranziehen können.

XII, S. 355 steht zu lesen, daß die Stiftung des französischen Orationariums durch Bérulle, später Kardinal, vom Jesuiten Coton, königlichem Beichtvater, dem Kardinal Joyeux und anderen mit Freude begrüßt wurde. Dazu ist zu vergleichen die berühmte Denkschrift de Bérulles an den Kardinal Richelieu, zuletzt abgedruckt in der Schrift von J. de Récalde: „Abbé de Margon / Lettres

sur le Confessorat du P. Le Tellier / Avec une Introduction et des Notes sur La Politique des Jésuites et l'Oratoire (Paris 1922), S. 281—293, an deren Schluß es heißt: „J'aime mieux finir que de rechercher davantage leur excès envers nous, vous suppliant très humblement, Monseigneur, de considérer que leur conduite est fort élevée, leur esprit peu déferent et leur humeur fort difficile, et qu'il est notoire comme ils ont peine à vivre, en Italie avec les Théatins, en Espagne avec les Dominicains, en France avec les Capucins, en Angleterre avec tout le clergé, surtout les Religieux d'Angleterre; et partant, il n'est pas raisonnable de nous imputer s'ils ont peine à vivre avec nous, puisque ce malheur nous est commun avec presque tout le reste de l'Eglise au regard d'eux.“

Wegen der Arbeiten an St. Peter glaubt Pastor von Paul V. aussagen zu dürfen: „Es gehörte eine Persönlichkeit von der Art Sixtus' V. dazu, um in einem Jahrzehnt so Riesenhaftes zu schaffen.“ Wie unstatthaft dieser Vergleich ist, ersehe man aus den von Pastor zusammengestellten, sich etwas widersprechenden Eigenschaften Pauls V.: Bedächtige ruhige Gemütsart (S. 35); sehr ängstlich, gewissenhaft und bedächtig in seinem ganzen Tun (S. 49); Wortkargheit und würdevolle Majestät — Güte und Gelassenheit; tiefe Frömmigkeit und glühender Seeleneifer — von so starkem Willen und festen Charakter (S. 155); ungemein vorsichtig (S. 524); zögernd und vorsichtig (S. 537); seit 1606 ungemein ängstlich (S. 583). Wie kann Pastor es wagen, einen so ängstlichen, zögernden und langsamen Mann mit dem Feuerbrand Sixtus V. ungefähr auf eine Stufe zu stellen? Das ist geradezu albern, auch wenn er den Vergleich nur etwa auf die Bautätigkeit beider beschränkt.

Pastor sagt (XIII, S. 611), daß sämtliche gegen den Glauben verstoßenden Lehren und Äußerungen in den Geschäftsbereich der Inquisition fielen, „weshalb die Kongregation in engster Verbindung mit der des Index stand“. Es wäre sehr angemessen gewesen, wenn Pastor diese engste Verbindung nachgewiesen hätte, weil ich in Neue Kunde an verschiedenen Stellen den Beweis erbracht habe, daß beide Kongregationen sich so fremd gegenüber standen, daß daraus recht ärgerliche Folgen entstanden sind. Ein theoretischer Hinweis kann da nun nicht genügen, weil die engste Verbindung bei zwei Behörden, die so manches miteinander gemein haben, theoretisch ganz selbstverständlich ist; es müßte schon durch praktische Beispiele belegt werden, daß der frühere Zustand der äußersten Entfremdung damals wirklich aufgehört hatte.

An der gleichen Stelle zählt Pastor auf, was alles in den Geschäftsbereich der Inquisition fiel. Hätte er die von mir veröffentlichte amtliche Übersicht über den Geschäftsbereich in Neue Kunde II, 54*, Nr. 146 — eine Urkunde, die wiederum aus dem Spoglio Borghese stammt — herangezogen, dann wäre seine Liste vollständig und besser geworden.

Auf der vorhergehenden S. 610, Anm., gibt Pastor eine Aufzählung der Mitglieder des Santo Offitio „unter Urban VIII.“, die bei der Spärlichkeit dieser wichtigen Nachrichten an und für sich sehr zu begrüßen ist. Für welches der 21 Jahre des Pontifikates Urbans VIII. die Liste aber zuständig ist, erfahren wir nicht. Aus den Todesdaten der unter Urban VIII. verstorbenen, hier genannten Kardinäle hätte Pastor einen wenigstens annähernd genauen Zeitpunkt errechnen können. So wie die Liste da steht, ist sie nahezu unbrauchbar.

Ein ganz heilloses Durcheinander hat der Bearbeiter des Personenregisters mit den Namen Albizzi Antonio und Francesco gemacht, wie ja auch das ganze Register des dreizehnten Bandes sehr viel zu wünschen übrig läßt.

Die reichen Materialien zur Geschichte und Behandlung der Juden unter Paul V. und Urban VIII. sind fast ganz unbenutzt geblieben, obschon eine Übersicht über diese Dinge viel wichtiger gewesen wäre, als manche lang ausgesponnene Erörterung politischer Fragen. (Siehe XIII, S. 614, Anm. 2.)

Mit befremdlichem Erstaunen las ich XIII, S. 726: „Am Petersfest hatte sich

das Befinden Urbans so weit gebessert, daß er, freilich noch zu Bett liegend, aber mit seinen Pontifikalgewändern bekleidet, von Castel Rodrigo die übliche Darbringung des Levenszinses für Neapel entgegennehmen konnte.“ Wer die Pontifikalgewänder eines Papstes auch nur einmal mit wachen Augen gesehen hat, muß sich sofort sagen, daß man mit diesen Gewändern bekleidet ganz unmöglich zu Bett liegen kann. Eine solche Behauptung aus irgendeinem Berichte ganz kritiklos zu übernehmen und abzudrucken, das hätte ich Pastor eigentlich doch nicht zugetraut.

6

„Als die Hauptträgerin alles Verderbens in der Wissenschaft wie im christlichen Leben erschien den jugendlichen Gelehrten (Cornelius Jansen und Jean du Vergier de Hauranne) die Gesellschaft Jesu, die sie mit glühendem Haß verfolgten und aus allen Kräften zu bekämpfen gedachten: die Geschichte des Jansenismus bleibt bis zum Ende ein Kampf gegen die Jesuiten“ (XIII, S. 636). „Nur sein (des Jansenius) Haß gegen die Jesuiten schien ihn zeitweilig von seiner Lieblingsarbeit abziehen zu können“ (XIII, S. 638). „Eine Eigentümlichkeit des ‚Augustinus‘, die für die nun folgende Entwicklung von großer Bedeutung wurde, ist seine Feindschaft gegen die Theologen des Jesuitenordens, deren Anschauungen er als pelagianisch oder semi-pelagianisch bekämpft“ (XIII, S. 659). Auf derselben Seite auch noch einmal: „Jansenius war zu sehr von Haß gegen die Scholastik im allgemeinen und die Jesuitentheologen im besonderen erfüllt, um nicht jeden Ausweg zu versuchen.“ Und ein drittes Mal: „Nach Rapin schreibt er weniger die Geschichte der Pelagianer, als eine Satire gegen die Jesuiten.“ „Endlich aber hielten es einige (!) Löwener Jesuiten unter den obwaltenden Umständen doch für erlaubt, zur Widerlegung des Jansenius und seiner scharfen Angriffe auf ihren Orden nicht nur eine öffentliche Disputation abzuhalten. ...“ (XIII, S. 662). „... in der dabei vorgetragenen Leichenrede wurde nicht nur der Verstorbene (Jansenius) mit Lobsprüchen überhäuft, sondern auch die Jesuiten aufs heftigste angegriffen“ (XIII, S. 663). „Ein junger Doktor Sinnich, der ... seine Vorlesungen zu Ausfällen gegen die Jesuiten benützte ...“ (XIII, S. 665). „Chigi, der sich von zwei Dominikanern hatte sagen lassen, der ‚Augustinus‘ sei nichts als eine fortgesetzte Satire auf die Jesuiten ...“ verlangte die Verurteilung des Buches (XIII, S. 667). Die Löwener theologische Fakultät schrieb an die Sorbonne: „Es handle sich um die Lehre des hl. Augustin, der gemeinsame Feind seien die Jesuiten, die alle Schulen in den elenden Zustand zu versetzen trachteten, in dem sie in Deutschland sich befanden“ (XIII, S. 678). Antoine Arnauld verfaßte „Schrift auf Schrift, um der Sache des Jansenismus zu nützen oder den tödlich gehaßten Jesuiten einen Schlag zu versetzen“. Seine Werke „stoßen ab durch den hochmütigen, bitteren Ton, der sie durchzieht, durch den unersättlichen Haß, mit dem er seine Gegner, die Jesuiten, verfolgt ...“ (XIII, S. 680). Daran schließt sich der Unsinn an: „statt der belebenden Sonne, die er hätte sein können, wird er zum Feuerbrand, der auf Jahrhunderte hinaus verheert und schließlich erlischt, ohne bleibende Spuren zu hinterlassen“. Arnauld „konnte auf seine Hauptgegner, die Jesuiten, losschlagen, ohne doch mit deren großen Theologen sich einlassen zu müssen“ (XIII, S. 683). „Im Widerspruch zu zahlreichen Äußerungen des Heiligen Stuhles verfolgt der Jansenismus von seinen ersten Anfängen an namentlich den Jesuitenorden mit tödlichem Haß“ (XIII, S. 695). Jansenius „leitete jetzt den Federkrieg gegen die verhaßten Gegner ein, der, von Freunden und Verehrern fortgesetzt, nach Jahrhunderten noch nicht zu Ende gekommen ist“ (XIII, S. 696). „In der Folge spitzt sich das Treiben und Schreiben der Jansenisten immer mehr zu einem Kampf gegen die Jesuiten zu“ (XIII, S. 696). Auch noch in zwei Anmerkungen auf dieser Seite wird dieser Gedanke

weiter gesponnen. Aus dieser durchaus nicht erschöpfenden Liste von Stellen, wo von dem tödlichen, glühenden, unersättlichen Haß und all den anderen schönen Dingen gegen die Jesuiten bis zum Überdruß geredet wird, geht hervor, wie Pastor diese Dinge aufgefaßt wissen will.

Für den in diesem Pontifikate behandelten Bruchteil der Geschichte des Jansenismus bis zum Jahre 1644 hätte Pastor unter gar keinen Umständen den Riesenraum von 69 Seiten zur Verfügung gestellt, wenn es sich nicht um die Jesuiten gehandelt hätte. Irgend einem anderen Orden hätte er vielleicht die sachlich vollauf genügenden 20 oder 25 Seiten bewilligt. Wer weiß, wie umfangreich die Abhandlung erst sein wird, die sich mit Blaise Pascal zu beschäftigen haben wird! Und dann all die anderen Ereignisse noch hinterdrein! Jacques Forget, Professor in Löwen, bemerkt: „His consecration took place in 1636, and though at the same time putting the finishing touches to his theological work, he devoted himself with great zeal to the government of his diocese. Historians have remarked that the Jesuites had no more cause to complain of his administration than the other religious orders.“ Jetzt, wo Jansenius als Bischof von Ypern die Macht in den Händen hatte, hätte sich sein „tödlicher, glühender, unersättlicher Haß“ gegen die Jesuiten seines Sprengels ungehemmt austoben können. Davon ist aber nicht das Allergeringste bekannt geworden. Jeder Unvoreingenommene wird bestimmte Schlußfolgerungen gegenüber der Darstellung Pastors daraus ziehen. Es ist mir ganz unverständlich, warum Pastor die Bemerkung des sterbenden Jansenius, als er seinem Kaplan Reginald Lamaeus sein Werk „Augustinus“ zur Weitergabe an Libert Fromond und Heinrich van Caelen anvertraute, unterschlagen hat: „If however the Holy See wishes any changes, I am an obedient son and I submit to that Church in which I have lived to my dying hour. This is my last wish.“ Die Echtheit dieser Äußerung ist nochmals von Forget erwiesen worden, nachdem die Feinde des Jansenius sie mit aller Macht hatten aus der Welt schaffen wollen. Man fragt sich auch, warum diese Bestimmung nicht echt sein soll, da sich eine sachlich noch schärfer geformte Unterwerfung doch im Werke selbst (III, X, Epilogus omnium) vorfindet.

So weit ich sehe, hat Pastor keine Inhaltsangabe des großen Werkes von Jansenius: „Augustinus“ gegeben, so daß der Leser nicht erfährt, was eigentlich in dem Buche alles drinsteht. Wer kein besonderes Interesse an der Polemik zugunsten der Gesellschaft Jesu, wie sie die Seiten der Darstellung Pastors füllen, hat, der greife zu dem trefflichen Aufsätze des vorgenannten Jacques Forget, den er im achten Bande von The Catholic Encyclopedia, S. 285 bis 294 veröffentlicht hat. Fast alle Jesuiten, die in diesem ersten Zeitabschnitt gegen den Jansenismus auftraten, haben sich, um mich ganz milde auszudrücken, nicht unerheblich bloßgestellt. Aus den eigenen Reihen wurde den Löwener Jesuiten aus Rom geschrieben (XIII, S. 671), daß ihr Vorgehen den Eindruck mache, als gehe es ihnen mehr um den eigenen Orden als um das Wohl der Kirche. Vom Standpunkte des Institutum Societatis Jesu aus gesehen, in dem fast ausschließlich nur vom bonum Societatis die Rede ist, hatten die Löwener Jesuiten sowohl, wie auch jene in Frankreich, mit ihrer gerügten Stellungnahme gar nicht so Unrecht.

Die Briefe des Jansenius an seinen Freund St.-Cyran fielen 1638 nach der Verhaftung von St.-Cyran in die Hände des Jesuiten Pinthereau, der sie drucken ließ, wie Pastor XIII, S. 636 berichtet. Nicht dagegen erzählt uns Pastor, wie Pinthereau sich dieses fremde Eigentum verschafft und dann als sein Eigentum behandelt hat. Warum Pastor die Tatsache der zweimaligen Reise des Jansenius nach Spanien in den Jahren 1624 und 1626 gleich dreimal, und die Tatsache, daß Jansenius ein eigenes Werk gegen die Jesuiten verfaßt habe, — was aber kein Mensch je gesehen hat — gleich zweimal erzählt, ist wohl nur, wie so manches andere, mit der Hast und Eile der Arbeit zu erklären.

„Da das Jahr der Menschwerdung am 25. März beginnt, so ist bis zu diesem Tag die Zählung nach der Menschwerdung um ein Jahr hinter der jetzigen Rechnung zurück.“ So zu lesen XIII, S. 673, was aber, so wie es dasteht, ein offener Unsinn ist. Es muß vielmehr heißen: „... so ist vom vorhergehenden Neujahr bis zu diesem Tag...“

„... und es braucht eine große Voreingenommenheit für Port-Royal, um einen Pascal zu bewundern, der den Besen für ein überflüssiges Möbel hält, oder einen Pontchâteau, der nie seine Leibwäsche wechselt.“ Ich möchte Pastors wissenschaftlichen Erben nur ganz schüchtern an Benedict Labre erinnern und dann sehen, ob diese alberne Bemerkung aufrecht erhalten werden wird; denn dieser Heilige hat doch einen Pascal oder einen Pontchâteau in dieser Beziehung vielfach übertraffen.

Richelieus Stellung zu Kirche und Papsttum erörtert Pastor XIII, S. 502—544. Ich stimme in der Beurteilung der ganz skrupellosen Politik dieses Kardinals durchaus mit Pastor überein. So weit ich es übersehe, ist die Verurteilung der Tätigkeit dieses Staatsmannes und Diplomaten — wenn man von Fouqueray absieht — wohl eine ganz allgemeine in allen Lagern. Allein eine bei Pastor ganz ungewohnte Schärfe und Heftigkeit des Ausdruckes bei Kennzeichnung der Persönlichkeit des Kardinals Richelieu empfinde ich als unsachlich und lehne sie deswegen ab. Diese Sprache ist so wenig der sonstigen Ausdrucksweise Pastors ähnlich, daß ich nicht glaube, daß sie seiner Feder entstammt. Ich vermisste die Benutzung der scharfen Schmähschriften gegen Richelieu: *Pièces curieuses pour la défense de la royne mère du roy Louis XIII. / Par divers auteurs / Divisées en 2 tomes / Jouxte la copie imprimée à Anvers.*

Was dem Leser über den in die Ungnade Richelieus gefallenen königlichen Beichtvater Nicolas Caussin S. J. mitgeteilt wird, ist solches Stückwerk, daß ich mich nur lebhaft darüber wundern muß. Durchaus irreführend ist es, wenn Pastor behauptet, die berichtigte Erklärung der Pariser Jesuiten vom 16. März 1626 habe „den Weg zum Eindringen der Lehren des politischen Gallikanismus in ihre Reihen gebahnt“ (XIII, S. 513). Wenn er nicht schon lange bei den französischen Jesuiten gepflegt worden wäre, wäre die genannte Erklärung überhaupt nicht möglich gewesen. Und in engem Zusammenhang mit diesem Vorkommnis bemerkt Pastor: „Durch den Nuntius ließ er [Urban VIII.] den General warnen, zur Beschwörung des Sturmes Mittel anzuwenden, welche vom Heiligen Stuhl mißbilligt werden mußten.“ Wie kommt der Papst dazu, den in Rom lebenden General der Jesuiten durch den Pariser Nuntius warnen zu lassen? Sollte da nicht stehen müssen: „den Kardinal“?

Wie in früheren Bänden schon des öfteren geschehen ist, beutelt Pastor, der augenscheinlich die diplomatischen Unterschiede von Breven und Bullen nicht kennt, auch XIII, S. 537 die Bezeichnungen Breve und Bulle für dieselbe Urkunde gar lustiglich durcheinander. Wenn schon Pastor diese Verstöße machte, so hätte aber einer der gelehrten Korrektoren, der sich sonst überall als Autorität in der Diplomatie aufspielt, die Sache richtig stellen sollen.

Ungemein interessant ist die Empfindlichkeit, die in der folgenden Bemerkung Pastors (XIII, S. 551) einen niedlichen Ausdruck gefunden hat: „Von Leidenschaftlichkeit kann aber auch [der Nuntius] Scotti nicht freigesprochen werden, denn in seinem Bericht findet er kein Wort für die Tätigkeit der Jesuiten in der inneren und äußeren Mission, während er dem, was die Kapuziner auf diesem Gebiete leisteten, großes Lob spendet.“

Als Prüfsteine für die Unparteilichkeit der Darstellung in den noch ausstehenden Bänden von Pastors Papstgeschichte kann man unter anderen die Bearbeitung der Ereignisse bezeichnen, die sich an die Dinge und Namen Blaise Pascal, Regalienrecht, Michael Molinos, Escobar, Tirso González, Francisco Rábago,

Clemens XIV. knüpfen. Aus der bisherigen Stellungnahme Pastors zu verwandten Dingen und Persönlichkeiten kann man kein felsenfestes Vertrauen in die Unparteilichkeit Pastors in den genannten und ähnlichen Fragen herleiten. Um so dankbarer müßte man aber sein, wenn trotzdem eine wenigstens erträgliche Auffassung über diese Probleme dargeboten werden würde.

7

Zum Schlusse noch eine kleine Auseinandersetzung mit der ersten Jesuitenzeitschrift *La Civiltà Cattolica*.

Es ist gerichtskundig, daß Clemens VIII. eine große Abneigung gegen alle Ordensleute besaß. Darüber liegen so zahlreiche, ganz unmißverständliche Äußerungen dieses Papstes vor, daß sich lächerlich machen würde, wer das Gegenteil behaupten wollte. Wenn der Papst der Hilfe der Ordensleute entraten konnte, ohne die Sache zu beschädigen, so tat er das jedesmal. Da aber die Tätigkeit der Orden, zumal in den damaligen Zeiten, ganz und gar nicht entbehrt werden konnte, so erfüllte er stets seine Pflicht, wenn er zum Schutze eines gefährdeten oder verfolgten Ordens aufgerufen wurde. An diesen Feststellungen ändert der Umstand gar nichts, daß der Papst eine kleine Zahl von Ordensleuten, worunter auch einzelne Jesuiten, mit seinem besonderen Vertrauen beehrte und sie zu allerlei Arbeiten heranzog.

La Civiltà Cattolica vom 16. Juni 1928 bringt auf S. 533—543 eine Inhaltsübersicht über Pastors elften Band über Clemens VIII. Auf S. 536 erwähnt der Anonymus dieser Zeitschrift — weitaus die meisten Aufsätze derselben werden gänzlich namenlos in die Welt gesandt — das Eintreten des Papstes für die *restitutio in integrum* der Jesuiten in Frankreich. Er führt, um die heiße Liebe des Papstes — *con gran calore, calorosamente* — zur Gesellschaft Jesu zu erweisen, den einschlägigen Abschnitt aus der oben erwähnten wortreichen Instruktion für den französischen Nuntius Barberini aus dem Dezember 1604 an, um dann fortzufahren: „Abbiamo citato il lungo passo dei documenti riportati nell' appendice [del volume del Pastor], anche per rispondere alle insipienze di recenti calunniatori, che in alcuni dei loro libelli diffamatori della Compagnia di Gesù, abusarono pure, falsando, la storia, del nome e dell' autorità di Clemente VIII; ma per dare insieme un giusto valore a ciò che narra il Pastor in altri luoghi della nota freddezza e talora manifesta prevenzione antica dell' Aldobrandini verso i Gesuiti.“ Der Anonymus muß trotz der Empfehlung der Gesellschaft Jesu in der Instruktion eingestehen, daß der Papst von jeher — *antica prevenzione* — nichts von den Jesuiten hat wissen wollen. Und liest man den langen Abschnitt aus der Instruktion genau durch, dann erkennt man, daß es nur eine fast formelhafte Empfehlung ist, wie sie, mit leisen Änderungen, in vielen anderen Aktenstücken der Kurie in jenen Jahrzehnten vorkommt. Der Anonymus, dem diese Dinge natürlich nicht geläufig sind, hat sich also etwas stark versehen, wenn er darin eine besondere Wärme des päpstlichen Eintretens glaubte feststellen zu müssen.

Was die „Blödigkeiten der neuesten Verleumder“ angeht, die „in einigen ihrer Schmähschriften gegen die Gesellschaft Jesu die Autorität Clemens' VIII. unter Fälschung der Geschichte mißbrauchten“, so unternimmt es der Anonymus mit dieser ungemein kräftigen und vornehmen Sprache einige Bücher von J. de Récalde anzuprangern. Und damit niemand im Zweifel sei, wer die „Verleumder“ seien, wer die „Schmähschriften“ verfaßt habe, wer die „Fälschung der Geschichte“ auf dem Gewissen habe, so schreibt der Mann, der für diese so ungemein vornehme Art der wissenschaftlichen Auseinandersetzung nicht mit seinem Namen einzustehen wagt, in einer Anmerkung:

„Già sanno i nostri lettori quali 'malfaiteurs littéraires', secondo la nota denominazione di uno dei loro maestri, si celino sotto lo pseudonimo [J. de

Récalde], accoppiandosi nel connubio „internazionale“ il Francese Boulin col tedesco Baumgarten e l'italiano Benigni-Mataloni.“

Auf diese Stilübung habe ich zu erwidern: 1. daß ich alle Schriften de Récaldes ohne jede Ausnahme erst kennen gelernt habe, als sie fertig auf den Büchermarkt kamen, der connubio internazionale in der Bearbeitung dieser Schriften also eine freie Erfindung des Anonymus ist; 2. daß mir bis heute der wahre Name de Récaldes so völlig unbekannt geblieben ist, daß ich nicht einmal weiß oder sagen könnte, ob der angeführte Name Boulin überhaupt richtig ist; 3. daß ich mit dem „italiano Benigni-Mataloni“ nie in meinem ganzen Leben die allergeringsten Beziehungen irgendwelcher Art gehabt habe.

Es besteht, nach früheren Erfahrungen zu urteilen, durchaus gar keine Aussicht, daß der Anonymus von dieser meiner Erklärung Kenntnis nehme, um seinen Leserkreis in sachgemäßer Weise aufzuklären. La Civiltà Cattolica hat, so weit man es aus ihrer Praxis ablesen kann, den Grundsatz, persönliche Angriffe auch der allerkräftigsten Art niemals zurückzunehmen oder richtig zu stellen.

Sachlich ist zu bemerken, daß de Récalde in seinen Notes documentaires sur la compagnie de Jésus fast ausschließlich mit Materialien des Vaticanischen Geheimarchivs arbeitet, die den amtlichen Papieren der Kurie entnommen sind. Man muß also lächeln, wenn diese Dokumente, ohne auch nur eine Auseinandersetzung mit ihrem Inhalte zu wagen, in dieser Weise von dem Anonymus in den Augen seiner Leser als verlogenes Zeug herabgesetzt werden. Persönliche Beschimpfung kann niemals sachliche Polemik ersetzen. Es ist aber eine alte Erfahrung, daß Unrecht hat, wer schimpft. Von den obigen ausgesuchten Liebenswürdigkeiten von La Civiltà Cattolica habe ich erst ganz kürzlich durch den Hinweis de Récaldes in seiner neuesten Schrift: „Les Mensonges de Ribadenerya“ (S. 45 Anm. 1) Kenntnis erhalten. Ich ließ mir gleich darauf durch Herder in München die Nummer der Zeitschrift kommen und fand dann diese Beschimpfungen darin, die jene früheren von Pietro Tacchi Venturi S. J. eindrucksvoll weiterspinnen. Viel wichtiger wäre es gewesen, wenn der Anonymus seinen massiven Vorwurf der Geschichtsfälschung auch bewiesen hätte. Aber dazu war er nicht imstande.

Die Jesuiten und Pastor mögen an den Erläuterungen de Récaldes zu seinen Urkunden viel oder alles auszusetzen haben; das ist ihr gutes Recht. Nur sollten die Jesuiten bei Ablehnung der Meinungen wenigstens die Persönlichkeit des Verfassers, seine Ehre und seinen guten Namen aus dem Spiele lassen, wenn das ihnen möglich ist. Was aber die Urkunden angeht, so hat de Récalde mit ihrem für die Jesuiten oft recht unbequemen Inhalt gar nichts zu tun, denn er hat nichts davon genommen und nichts hinzugefügt; der Inhalt ist objektiv gegeben, der Wortlaut jeder Zeit nachprüfbar, und darum müssen sich die Jesuiten, wenn sie nicht den Vorwurf auf sich nehmen wollen, daß sie sich vor diesem Urkundeninhalt so fürchten, daß sie die Schriften, in denen er zu finden ist, für die Welt ihrer Getreuen verfehlen, damit auseinandersetzen! Als ob damit auch die anderen Kreise von einer Kenntnisnahme der Urkunden abgehalten würden! Und was für die Jesuiten gilt, gilt doppelt und dreifach für Pastor (oder den künftigen Bearbeiter), der doch seinen ganzen Stolz darein setzte, alle nur erreichbaren Urkunden heranzuziehen, aber de Récaldes Schätze mit Verachtung hat strafen müssen, weil seine ungenannten Mitarbeiter das so wollten.

Zur Geschichte der Inneren Mission

Von Martin Gerhardt, Hamburg

Eine kurze erste Einführung in die Geschichte und das Schrifttum der Inneren Mission bietet Gerhard Füllkrug, *Die Innere Mission. Arbeitshefte für den evangelischen Religionsunterricht*, 23; Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. o. J. 56 S. brosch. — 90 M. Begriff und Organisation der I. M. sowie die einzelnen Arbeitszweige werden in einer geschichtlich angeordneten, ganz knappen Quellenauswahl berücksichtigt.

1. Zur Geschichte der I. M. in den einzelnen deutschen Landesteilen liegen eine ganze Reihe Neuerscheinungen vor. Stellte das Buch von Fr. Just, *Um Pinne* (vgl. ZKG. 47, 1928. S. 137) eine Art Vorgeschichte der I. M. in Posen dar, so bieten die Fortsetzung dazu Ilse Rhode und Richard Kammel, *Für Volk und Kirche. Ein geschichtlicher Rückblick auf die Arbeiten der Inneren Mission im Posener Lande*. Posen, Lutherverlag 1928, 94 S. — An archivalischen Quellen haben die Verfasser die Akten des früheren Provinzialvereins für I. M., des ehemaligen Posener Konsistoriums, des Centralausschusses für I. M. in Berlin, des Ev. Oberkirchenrates und der Preussischen Hauptbibelgesellschaft benutzt. Wichtige Quellen wie die Akten der früheren Regierung, des Oberpräsidiums und des Staatsarchivs waren ihnen unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht zugänglich. Als einzige brauchbare Vorarbeit für die ältere Geschichte der I. M. in Posen ist die Schrift von J. Schlecht, *Der Anteil der evangelischen Kirche Posens an den Arbeiten der I. M. (Posen 1878)* ausgiebig herangezogen worden. In sieben Kapiteln wird geschildert: Die I. M. im Posener Lande vor Gründung des Provinzialvereins, die Gründung des Posener Provinzialvereins für I. M. (1878), das erste Arbeitsjahrzehnt, die Arbeit D. Hesekiels, neue Wege und Arbeiten, Kriegezeiten, Nachkriegszeit. Von früheren Mitarbeitern, die jetzt auf andern Arbeitsfeldern tätig sind, werden zum Schluß „Stimmungsbilder“ in Form von persönlichen Erinnerungen wiedergegeben. Die lebendige Darstellung ist getragen von heißer Liebe zu dem besonders schweren Dienste an der Kirche der einstigen deutschen Ostmark und bietet einen wertvollen Beitrag zur Gesamtgeschichte der I. M. in Deutschland. — S. 14 wird behauptet, daß Wichern niemals nach Posen gekommen sei. Das ist nicht ganz richtig. Er hat wenigstens die nördliche Ecke der Provinz auf seiner zweiten Gefängnisreise im Jahre 1852 berührt (vgl. M. Gerhardt, J. H. Wichern 2. Bd., Hamburg 1928, S. 297). S. 23 ist das Gründungsjahr des Ostpreussischen Provinzialvereins ungenau angegeben. Dieser Verein ist schon 1849 gegründet worden und wurde 1864 nur neu belebt. Ein gut ausgewähltes Bildmaterial unterstützt die Anschaulichkeit der Darstellung. Leider fehlen beiden Schriften Register.

Zur Ergänzung sei für die Kenntnis der gegenwärtigen Arbeit der I. M. in Posen hingewiesen auf Wilhelm Bickerich, *Evangelisches Leben unter dem weißen Adler*. (Kirchl. Zeitfragen Heft 2.) Posen ebenda 1925, 63 S. — Diese Schrift bietet eine gute „Übersicht über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der evangelischen Kirche im Gebiet des einstigen und jetzigen polnischen Staates“ mit einer reichhaltigen Zusammenstellung der wichtigsten deutschen und polnischen Literatur. Ferner gehört hierher Friedrich Just, *Das evangelisch-kirchliche Jugendwerk Zinsdorf*, 45 S. s. l. et. a., das die Arbeit des von Pastor Dinkelmann geleiteten Brüderhauses und der Jungmännersache schildert. Endlich sei hierzu erwähnt Richard Kammel, *Wort und Werk. Ein Bericht über den Stand der Arbeiten der I. M. in der unierten evangelischen Kirche in Polen*. Posen, Lutherverlag 1928. 32 S. —

Wilhelm Lenkitsch, *Die Innere Mission in Ostpreußen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*. Königsberg i. Pr.

Buchhandlung des Ostpreußischen Provinzialverbandes für I. M. 1928, 279 S. — Der Vereinsgeistliche des Ostpreußischen Provinzialvereins hat in dieser Festschrift, die durchaus wissenschaftlichen Charakter trägt, eine Fülle neuer Quellen erschlossen, aus den Akten seines Vereins, des Königsberger Stadtvereins für I. M., des Evangelischen Konsistoriums der Provinz Ostpreußen, des Centralausschusses, des Archivs des Rauhen Hauses und des Staatsarchivs in Königsberg. Außerdem standen ihm die in Frage kommenden Anstaltsberichte, Gemeindeblätter und Zeitschriften zur Verfügung. Aus diesem reichen Material zeichnet er die Entwicklung der I. M. in Ostpreußen von ihren Anfängen in der Erweckungszeit bis zur Nachkriegszeit hin unter dem leitenden Gesichtspunkt, wie die I. M. in enger Zusammenarbeit mit der amtlichen Kirche das ihre dazu getan hat, die durch mancherlei widrige Umstände steckengebliebene Evangelisierung des Landes durchzuführen, wobei er sich der Erkenntnis nicht verschließt, daß diese Aufgabe gerade im deutschen Osten noch keineswegs als gelöst anzusehen ist (S. 235 f.). Der Anhang gibt einen Überblick über die vom Provinzialverein geleistete Arbeit und über die Entwicklung des Anstaltswesens der I. M. in Ostpreußen. Die Schrift, der nur leider ein dringend notwendiges Namenregister fehlt, darf sonst als ein Musterbeispiel für eine gute Landesgeschichte der I. M. gelten.

Die Innere Mission in Pommern 1878—1928, hrsg. von Pastor Walter Langkutsch. Stettin 1928. 215 S. — Der erste Provinzialverein für I. M. in Pommern ist schon im Jahre 1849 unter Wicherns unmittelbarer Mitwirkung ins Leben getreten. Aber er war Anfang der siebziger Jahre eingeschlafen, und der jetzige Provinzialverein hat daher ein gutes Recht, sich als eine Neugründung des Jahres 1878 zu betrachten. Der Herausgeber entwirft im ersten Teil dieser mit reichem Bildermaterial ausgestatteten Festschrift („Geschichte des Provinzialvereins für I. M. in Pommern“) ein anschauliches Bild von der Arbeit beider Vereine, hauptsächlich aber von der 50jährigen Tätigkeit des heutigen Provinzialvereins. Im zweiten Teil („Aus der Arbeit der I. M. in Pommern“) geben die leitenden Berufsarbeiter kurze Skizzen der einzelnen Anstalten, Vereine und Arbeitszweige, die nicht nur einen guten Überblick über den gegenwärtigen Stand darbieten, sondern auch jedesmal das geschichtliche Werden berücksichtigen. Leider fehlt es außer an einem Register auch an Hinweisen auf die benutzten Quellen.

Die Elberfelder Wohlfahrtspflege. 3. Bd. Eine Übersicht über die Entwicklung und den Stand der öffentlichen und privaten Wohlfahrtspflege in der Stadt Elberfeld. Elberfeld, A. Martini & Grütten, 1928. 657 S. — Das reich illustrierte, vom städtischen Wohlfahrtsamt herausgegebene Werk bietet eine vollständige Darstellung der gesamten öffentlichen und privaten Wohlfahrtspflege in Elberfeld. Im Rahmen der letzteren wird an erster Stelle die I. M. behandelt. Voran geht ein kurzer einleitender Abschnitt über die Entstehungsgeschichte des Elberfelder Systems als der noch heute gültigen Grundlage der städtischen Wohlfahrtsarbeit. Dabei wird allerdings auf die zuerst von Holl nachgewiesene Beeinflussung durch Thomas Chalmers nicht eingegangen (vgl. K. Holl, Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung, Tübingen 1913, S. 48 ff.). Alle Abschnitte enthalten eine kurze geschichtliche Orientierung über den betreffenden Arbeitszweig.

2. Unter den Arbeitsgebieten der I. M. hat zunächst die Geschichte der weiblichen Diakonie zahlreiche Neuerscheinungen aufzuweisen. An erster Stelle ist hier zu nennen Gottlob Großmann, Die Mitarbeit der Frau in der evangelischen Liebestätigkeit in Deutschland von 1800 bis 1928. Berlin-Zehlendorf, Verlag des Evangelischen Diakonievereins, 1928. 307 S. brosch. 6.— M. — Der Direktor des Evangelischen Diakonievereins gibt in diesem Buch einen geschichtlichen und statistischen Überblick über das große Arbeitsfeld der weiblichen Diakonie innerhalb der im Titel angegebenen Zeitspanne. Das Buch ist erwachsen aus dem praktischen Bedürfnis des Schwesternunterrichtes und verzichtet darum auf gelehrtes Beiwerk, Quellen- und Literatur-

angaben. Es behandelt zuerst kurz die Persönlichkeiten, von denen die weibliche Diakonie ihre ersten Anregungen erhalten hat (Klönne, v. d. Reecke-Volmerstein, Hanna More, Elisabeth Fry, Amalie Sieveking), schildert die Geschichte der ersten Diakonissenmutterhäuser und gibt einen Überblick über die heute bestehenden großen Verbände und die ihnen angeschlossenen Anstalten bis hin zur jüngsten Neuschöpfung, der Ansgarschwesterschaft in Bremen. Für jeden, der auf diesem Gebiete arbeitet, erweist sich das Buch als ein hochwillkommenes und zuverlässiges Hilfsmittel. Bei einer Neuauflage wäre die Schreibung der Eigennamen von einigen Versehen zu reinigen und ein Namenregister beizufügen.

Außerdem liegen eine ganze Reihe Anstaltsgeschichten vor: Die Kaiserswerther Seminare. Erinnerungen aus neun Jahrzehnten der Kaiserswerther Lehrerinnenbildung. Hrsg. von Luise Fliedner und Karl Mützelfeldt, Kaiserswerth a. Rh., Verlag der Buchhandlung der Diakonissenanstalt, 1928. 205 S. — Die reichillustrierte Schrift — warum erscheint das Bild Seite 96 auf Seite 151 zum zweiten Male? — bietet einen wichtigen Ausschnitt aus der Geschichte von Fliedners Gründung, der um so mehr Interesse verdient, als die Kaiserswerther Volksschullehrerinnenbildung, die auf eine 82jährige Geschichte zurückblicken konnte (1844 — 1926) durch die Neuordnung der Lehrerbildung in Preußen mit dem Jahre 1926 zu einem vorläufigen Abschluß gekommen ist. Denn die Anerkennung als „pädagogische Akademie“ hat Kaiserswerth bisher noch nicht erhalten. Damit hat das älteste evangelische Volksschullehrerinnenseminar in Preußen seine Pforten schließen müssen. Der erste Teil („Aus der Geschichte“) gibt einen Überblick über das gesamte Lehrerinnenbildungswesen in Kaiserswerth von den Anfängen bis zur jüngsten Vergangenheit (1926 bzw. 1928). Zu dem zweiten Teil („Buch der Erinnerungen“) haben zahlreiche ehemalige Seminarschülerinnen und -lehrerinnen kurze Beiträge geliefert, die das innere Leben der Anstalten anschaulich schildern.

Lauerer, Die Diakonissenanstalt Neuendettelsau. Aus Geschichte und Gegenwart. Neuendettelsau, Verlag der Buchhandlung der Diakonissenanstalt, 2. Aufl. 1928. 108 S. brosch. 1.20 M. — Das Büchlein aus der Feder des jetzigen Direktors der Anstalt bietet eine treffliche kurze Orientierung über die reiche Geschichte der Gründung Löhes und über die weit ausgedehnte gegenwärtige Arbeit. Es ist vor allem als Führer für die Besucher der Anstalt gedacht und darf mit seiner schönen Ausstattung für diesen Zweck als mustergültig bezeichnet werden. Auch eine sorgfältige Zeittafel und ein Namen- und Sachregister fehlen nicht.

(Otto Ris), Die evangelische Diakonissenanstalt in Stuttgart, 1854—1929. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1929. 146 S. — Der erste Teil ist ein Wiederabdruck der Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Anstalt und gibt zugleich eine kurze Geschichte des Diakonissenwerkes in Württemberg überhaupt. Hier haben sich einige Ungenauigkeiten eingeschlichen: Pfarrer Härter wird ständig mit tt geschrieben, statt H. Wichern (S. 6) muß es heißen J. H. Wichern und statt Dettelsau (S. 15) Neuendettelsau. Der umfangreichere zweite Teil aus der Feder des jetzigen Leiters schildert die Entwicklung der Anstalt in den letzten 25 Jahren (1904—1929) mit besonderer Berücksichtigung der Kriegs- und Nachkriegsarbeit.

J. Hoffmann, Die ev.-luth. Diakonissenanstalt für Schleswig-Holstein in Altona 1867—1927. In Kommission bei Herm. Lorenzen, Altona. 2. Aufl. 1928. 147 S. — Die Geschichte dieser Anstalt verdient darum besonderes Interesse, weil sie von einem früheren Mitarbeiter Wicherns im Centralausschuß, Pastor K. L. Biernatzki, ins Leben gerufen wurde und weil sie fast vier Jahrzehnte hindurch (1872—1911) unter der Leitung von Pastor Theodor Schäfer gestanden hat (Vater des Malers Rudolf Schäfer), der in der Generation nach Wichern eine der bedeutendsten Führerpersönlichkeiten der I. M. gewesen ist und sich vor allem um ihr wissenschaftliches Verständnis bleibende Verdienste

erworben hat. Mit aus den Erfahrungen seiner Altonaer Wirksamkeit erwuchs Schäfers dreibändiges Werk „Die weibliche Diakonie“ (1. Aufl. 1879ff., 2. Aufl. 1887ff.), das noch heute nicht durch eine bessere Arbeit ersetzt ist. Man wüßte gern noch mehr über Schäfers Arbeit an seinen Diakonissen, als diese Festschrift des jetzigen Direktors mitteilt. Sie beschränkt sich im wesentlichen auf die äußere Anstaltsgeschichte und auf die Darstellung der gegenwärtigen Arbeit unter Beigabe zahlreicher Illustrationen und vieler statistischer Angaben.

50 Jahre Seminar-Arbeit des Hessischen Diakonissenhauses 1878—1928. Kassel, Friedr. Lometsch-Verlag, 1928, 99 S. brosch. 2.50 M. — Der Herausgeber dieser ebenfalls reich illustrierten Festschrift ist Pfarrer Eduard Grimmell, der Leiter des Hessischen Diakonissenhauses. Sie bietet aus der Feder zahlreicher Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in kurzen aneinandergereihten Skizzen die Geschichte eines der Hauptarbeitszweige der Anstalt, von den bescheidenen Anfängen in Treysa an bis hin zum staatlich anerkannten Seminar in Kassel.

An Biographien gehören hierher Hannah Gleiß, Elise Averdick. Aus dem Leben einer Hundertjährigen. (1808—1907). Hamburg, Agentur des Rauben Hauses, 1926. 231 S. geb. 6.— M. — Eine Großnichte von El. Averdick bietet uns in diesem trefflichen Buch eine gedrängte Zusammenfassung ihrer wesentlich umfangreicheren früheren Werke: El. Averdick, Lebenserinnerungen, ebenda 1908, und El. Averdick als Diakonissennutter, der Lebenserinnerungen, 2. Teil, ebenda 1913. Der erste Teil war vergriffen, der zweite noch nicht. Da dem Verlage eine Neuauflage nur des ersten vergriffenen Teiles nicht ratsam erschien, schritt die Herausgeberin zu dieser Zusammenschreibung, die im wesentlichen ebenfalls aus Briefen, Tagebuchblättern und autobiographischen Aufzeichnungen der Heldin mit kurzem verbindenden Text besteht, genau wie jene früheren Veröffentlichungen. Zu vielen Persönlichkeiten, welche in der I. M. innerhalb und außerhalb Hamburgs eine führende Rolle gespielt haben, hat El. Av. mehr oder weniger enge Beziehungen unterhalten: Amalie Sieveking, Fliedner und seiner zweiten Frau Caroline geb. Bertheau, Löhe, Wichern, Rautenberg, Carl Wilhelm Gleiß, Sengemann u. a. m. Auch zu Louis Harms bestand ein inniges Vertrauensverhältnis (S. 66ff.). Den breitesten Raum nimmt mit Recht die Darstellung ihrer Tätigkeit als Diakonissennutter von Bethesda ein (S. 77ff.). Was Am. Sieveking versagt blieb, das ist El. Av. unter Fliedners, Löhes und vor allem L. Harms' Beistand gelungen, die Gründung eines Diakonissenhauses in Hamburg, das sie 25 Jahre (1856—1881) geleitet hat. Es war der größte Kummer ihres Alters, daß die Schwesterschaft Bethesdas im Jahre 1905 mit ihrer Zustimmung wegen prinzipieller Gegensätze mit dem Hausvorstand nach Rotenburg in Hannover auswanderte. Leider fehlt ein Namenregister und bei zahlreichen Quellenstücken das Datum.

Gertrud Faut, Marie Josenhans. Die Mutter der „Alten Weiblein“. Ein Lebensbild. Stuttgart, Quell-Verlag. 2. Aufl. 1927. 72 S. geb. 1.30 M., in Leinen 1.60 M. — In diesem feinsinnigen Büchlein aus der Feder einer Nichte von M. J. wird mit außergewöhnlichem, liebevollem Erzählertalent das Leben einer seltenen Frauengestalt geschildert, die ohne großen Namen in aller Stille in ihrer Vaterstadt Stuttgart eine reiche freiwillige Liebestätigkeit entfaltet hat.

Eine deutsche Frau. Briefe an einen englischen Freund, von Marianne Wolff. Hrsg. in Verbindung mit Walter Birnbaum von Felix Wolff. Hamburg, Ernte-Verlag, 1928. 189 S. geb. 5.80 M. — Diese lesenswerten Briefe aus den Jahren 1850—1873 an den reichen englischen Kaufmann Georg Sharpe, der Deutschland aus eigener Anschauung gut kannte (S. 10f.), bilden eine willkommene Ergänzung zu der von denselben Herausgebern besorgten Briefsammlung: Marianne Wolff, Leben und Briefe, die 1925 im gleichen Verlage erschien und bereits zwei Briefe an denselben Empfänger enthielt (a. a. O., S. 171ff.). Die Briefschreiberin war in kurzer erster Ehe mit dem Dichter Karl Immermann verheiratet und dann mit Guido Wolff, dem Direktor der Berlin—

Hamburger Eisenbahn. Wolff war mit Wichern befreundet, gehörte lange dem Verwaltungsrat des Rauhen Hauses an und beteiligte sich mit seiner Frau auch an andern Arbeiten der I. M. in Hamburg. So spiegelt sich in diesen Briefen der Hamburger Kirchentag und Kongreß für I. M. im Jahre 1858 wieder (S. 27 f.), ferner Wicherns Stimmung während seiner Arbeit in Preußen (S. 77), die Felddiakonie der Rauhhäusler Brüder im Kriege gegen Dänemark 1864 (S. 103 f.), die Arbeit von Am. Sieveking (S. 33. 38. 45 f. u. ö.) u. a. m., ganz abgesehen von den interessanten Bemerkungen einer geistvollen Frau über andere große Zeitereignisse. — Leider fehlt ein Namenregister. Auch auf die Anmerkungen hätte mehr Sorgfalt verwendet werden dürfen. So wird z. B. Treitschke nur als „Literarhistoriker und Politiker“ vorgestellt (S. 188)!

Heinrich Merz, Christliche Frauenbilder aus neuerer Zeit, neu herausgegeben von Joh. Merz, Kirchenpräsident. Stuttgart, Verlag von J. F. Steinkopf, 7. Aufl. 1926. 370 S. geb. 6.— M. — Der Text dieses altbewährten Buches ist von Kirchenrat Frohnmeyer durchgesehen worden. Derselbe hat auch an Stelle der ausgeschiedenen Lebensbilder neu hinzugefügt die von Therese Stutzer, Pastorin Hahn, Dora Rappard und Laura Gleiß. Von Prälat a. D. Frohnmeyer stammt das Lebensbild von Helene Marie von Kügelgen und die Neubearbeitung des Lebensbildes der Gräfin Zinzendorf. Die übrigen (Berta Sturm, Anna Lavater, Königin Luise, Caroline Perthes, Anna Schlatte, Elisabeth Fry — nicht Frey! —, Amalie Sieveking, Caroline Fliedner und Mathilde Escher) sind vom Herausgeber, dem kürzlich verstorbenen württembergischen Kirchenpräsidenten „auf Grund neuerer Quellen gründlich überarbeitet worden“ (s. Vorw.). In einer künftigen Neuauflage dürfte ein Lebensbild von Elise Averdieck nicht fehlen.

3. Aus dem Gebiet der männlichen Diakonie im engeren Sinne liegt nur eine kleine Neuerscheinung vor: Hans Sommerer, Der erste Bruder des Mutterhauses zu Neuendettelsau aus Löhes Zeit. Neuendettelsau, Buchhandlung der Diakonissenanstalt, 1927. 16 S. — Der Inspektor der Brüderanstalt in N. entwirft in diesem Heft ein kurzes Lebensbild ihres ersten Bruders Johann Georg Heider (1830—1914), der im Jahre 1854 in N. eintrat und, da er von Hause aus reformiert war, von Löhe feierlich in die evangelische, das heißt die lutherische Kirche aufgenommen wurde (S. 6). Es ist das Bild eines charaktervollen Vertreters des „sakramentalen Luthertums“, wie es Löhe seinen Brüdern vorgelebt hat. Die Unterlagen dazu bilden Tagebücher Heiders, die noch viel wertvolles Material über Löhes Arbeit enthalten mögen.

Hier können folgen die Lebensbilder von Persönlichkeiten, die nicht ohne weiteres einem einzigen bestimmten Arbeitsgebiet zuzuweisen sind: Friedrich Zündel, Johann Christoph Blumhardt, ein Lebensbild. 11. neu bearbeitete Aufl. (42.—53. Tausend) von Dr. Heinrich Schneider. Gießen, Brunnen-Verlag 1928, 410 S. geb. 3.60 M. — Das seit 1919 von Dr. Heinrich Schneider in Lübeck neubearbeitete Buch hat in der vorliegenden 11. Aufl., einer billigen Volksausgabe, ca. 140 Seiten verloren. Leider fehlt das ursprüngliche 12. Kapitel: Blumenlese aus Blumhardts Schriften über die Hoffungsgedanken, und das ursprüngliche 22. Kapitel: Der Prediger. Kurze Anmerkungen geben einige Literaturnachweise und ein Verzeichnis von Blumhardts im Druck erschienenen Schriften. Leider fehlt ein Namenregister. Hoffentlich wird uns bald einmal eine wissenschaftlich abschließende Blumhardt-Biographie geschenkt.

Johannes Lenz, Lebenserinnerungen des Lenzheimvaters. Selbstbiographie. Berlin-Steglitz, Verlag des Heilstättenvereins, 1927. IX u. 200 S. — Das Buch knüpft an die bekannte Selbstbiographie von Gustav Lenz an, die erstmalig 1892 als Manuskript gedruckt unter dem Titel „Ein Frühlingsleben“ erschien und später noch zwei Neubearbeitungen erlebt hat (S. V). Der Sohn von G. Lenz schildert nun in gemütvolltem Plauderton sein reich bewegtes Leben: die Jugendzeit im hinterpommerschen Pfarrhaus, die

Studienjahre in Tübingen, Erlangen und Berlin, die Teilnahme als Kriegsfreiwilliger am Kriege 1870/71, die ihn mit dem jungen Hindenburg zusammenführte, das erste pommersche Pfarramt in Tessin bei Köslin, die lange Arbeit im Dienste der I. M., das zweite Pfarramt in einer Arbeitergemeinde der Magdeburger Börde und endlich den „Ruhestand“, der vor allem dem Ausbau des Lenzheim-Liebeswerkes gewidmet war, d. h. der Einrichtung christlicher Kindererholungsheime an Ost- und Nordsee, im Riesengebirge und in Oberbayern. Mit vielen bedeutenden Persönlichkeiten des kaiserlichen Deutschland ist L. in Berührung gekommen, zu deren Charakteristik sein Buch kleine Beiträge liefert.

Karl Nötzel, *Menschen der Liebe*. Wernigerode a. H., Hans-Harder-Verlag, 1928. 287 S. Geb. 5.40 M. — Das Buch will keine neuen Ergebnisse historischer Forschung bringen, sondern kurze Charakterbilder großer Menschenfreunde aus allen Nationen und Konfessionen zeichnen. Wenig bekannt dürften in Deutschland die Namen der beiden altrussischen „Wohltäter“ sein, deren Lebensbilder N. zuerst zeichnet: Uljano Ustinowna Osorjina (1527—1604) und Th. M. Rtschtscheff (1626—1673). Es folgen drei „Apostel der Strafgefangenen“: Elisabeth Fry, Friedrich Haas, der sich besonders um die nach Sibirien deportierten Verbrecher bemüht hat, und Mathilda Wrede. Die Skizze über die Mailänderin Alessandrina Ravizza-Manzoni soll vorbereiten auf die Abschnitte über drei Bahnbrecher auf dem Gebiet der Jugendfürsorge: Thomas Bernardo, der Vater der Londoner Niemandskinder, Gustav Werner und Ben B. Lindsey. Bei letzterem betont N., daß er mit seinen sexualethischen Ausführungen nicht einverstanden sei, weiß ihn aber doch als pädagogisch bahnbrechenden Jugendrichter zu würdigen. Eine Übersetzung aus Dostojewskijs Tagebuch von 1877 bietet ein Bild des Armenarztes Dr. Hindenburg (1793—1877), der in Minsk als großer Philanthrop unter der armen jüdischen Bevölkerung gewirkt hat. Den Abschluß bilden die drei Deutschen Dominikus Ringeis, Bodelschwingh und Wichern. Ein Nachwort behandelt „die Entscheidungen im Leben der großen Menschenfreunde“. Von den Russen abgesehen, schöpft N. meist aus bekannten Quellen, die S. 286 — nicht immer genau — zitiert werden. Bei Wicherns Darstellung haben sich kleine Fehler eingeschlichen: S. 242 u. ö. wird er nur als „Hinrich Wichern“ angeführt, statt Johann Hinrich. Den ersten Neubau im Rauhen Hause hat der noch Unvermählte bereits im Jahre 1834 bezogen (zu S. 253). Die berühmte Rede auf dem Wittenberger Kirchentag wurde am 22. September 1848 gehalten, nicht am 20. (S. 254). — Im ganzen darf man sagen, daß N. in feiner Einfühlungskunst plastische Bilder der von ihm geschilderten Persönlichkeiten zu entwerfen weiß.

4. Eine der ältesten Domänen der I. M. ist die Jugendfürsorge. Hier sind folgende Neuerscheinungen zu nennen: Karl Jung, 100 Jahre Kinderrettungsanstalt Stammheim Calw 1827—1927; o. O. u. J. 124 S. — J., Pfarrer in Möttlingen, gibt zuerst in Anlehnung an die bekannte Biographie Christian Gottlob Barths von Karl Werner ein kurzes Lebensbild des Hauptbegründers der Stammheimer Anstalt und erzählt sodann in anschaulicher Darstellung ihre Geschichte. Er benutzt dazu als Quellen — leider ohne genauere Bezeichnung — die bis zum Jahre 1860 von Barth geschriebenen Jahresberichte der Anstalt (S. 96), die handschriftlichen Protokolle ihres Verwaltungsrates und den Briefwechsel zwischen Barth und dem Calwer Dekan Fischer (S. 42), der zu den Hauptförderern der Anstalt gehörte. Besonderes Interesse verdient ihre Entstehungsgeschichte. Sie versetzt uns in die Anfänge der I. M. in Württemberg, in eine Zeit also, die noch vor Wicherns Auftreten liegt, und beweist aufs neue, wie für die evangelische Anstalterziehung in Süddeutschland Zellers Werk in Beuggen vorbildlich gewesen ist (S. 39 f.).

Ernst Feucht, Carl August Zeller, ein württembergischer Pestalozzianer (1774—1846). (Tübinger Arbeiten zur Geschichte der Pädagogik, hrsg. von Professor Dr. Oswald Kroh. I.) Stuttgart, Verlag von Adolf Bonz & Co.,

1928. 88 S. brosch. 3.— M. — F. gibt in dieser wertvollen Untersuchung auf Grund neu erschlossener handschriftlicher Quellen aus Familienbesitz, aus der Zentralbibliothek in Zürich und aus dem württembergischen Kultministerium im ersten Teil eine ausführliche biographische Skizze und im zweiten Teil auf Grund des umfangreichen gedruckten Materials eine systematische Darstellung der pädagogischen Arbeit C. A. Zellers. Für die Geschichte der I. M. ist es von Interesse, daß der Bruder des Begründers der Beugener Rettungsanstalt an seinem Lebensabend, nachdem er durch eigene Schuld den hohen Erwartungen nicht entsprochen hatte, die man in Preußen auf ihn setzte, in seiner schwäbischen Heimat in Lichtenstern ebenfalls ein Rettungshaus gründete, das später unter Leitung von Chr. H. Zellers Schwiegersohn Völter von großer Bedeutung für die süddeutsche Rettungsarbeit geworden ist (S. 39 f.). Ebenso trug sich Z. damals in Stuttgart mit dem Plan der Gründung einer Diakonissenanstalt nach dem Vorbild von Kaiserswerth, den er jedoch nicht mehr verwirklichen konnte.

A. Wendelin, Fünfundsiebzig Jahre Erziehungsarbeit an gefährdeten Kindern. Dresden 1928. 23 S. — Diese kleine Schrift schildert die Entwicklung des Mädchenerziehungsheimes Berthelsdorf bei Herrnhut, bei deren Gründung einst Wichern seinen Rat erteilt hat. Sie bietet einen interessanten Beitrag für die Kenntnis der frühen Beziehungen der Brüdergemeinde zur Inneren Mission und ist noch besonders wertvoll durch die Veröffentlichung des kurzen Briefwechsels zwischen Wichern und dem Herrnhuter Arzt Dr. Rückert. Wicherns Besuch in Berthelsdorf fiel übrigens in den Sommer, nicht in den Anfang des Jahres 1853, wie S. 4 behauptet wird.

5. Zur Geschichte der Gefährdetenfürsorge liegen folgende Schriften vor: Von Frauennot und Frauenhilfe. Josephine Butlers Leben nach ihren eigenen Schriften, Aufzeichnungen, Briefen, ausgewählt und herausgegeben von George W. und Lucy A. Johnson. Deutsche Ausgabe von Helen Schaeffer. München, Chr. Kaiser Verlag, 1928, 291 S. brosch. 4.80, geb. 6.50 M. — Die Heldin dieses Buches ist die bekannte englische Vorkämpferin für die Abschaffung des staatlich geregelten Bordellwesens (1828—1906). Als solche hat sie nicht nur in ihrer Heimat, sondern auch vor allem in Frankreich, Belgien, der Schweiz und Italien erfolgreich gewirkt. Eine Schweizerin ist es auch, die uns die vorliegende deutsche Übersetzung beschert hat. Für England war J. B. eine nicht unbedeutende Vertreterin der Bewegung für das Frauenstimmrecht. Mit der deutschen Arbeit auf dem Gebiet des öffentlichen Kampfes gegen die Prostitution scheint sie, nach den wenigen diesbezüglichen Andeutungen zu schließen, nicht allzu vertraut gewesen zu sein (vgl. S. 137. 146. 174. 201. 268). Es ist die Eigenart dieses Buches, keine eigentlich zusammenhängende Biographie zu bieten, sondern nur Auszüge aus allerlei Aufzeichnungen, Zeitschriftenartikeln, Flugblättern und Briefen, die durch kurzen verbindenden Text zusammengehalten werden. Wissenschaftlichen Ansprüchen kann eine solche Darstellung nicht genügen. Immerhin gewinnt man ein anschauliches Bild von dem Lebenswerk dieser bedeutenden Frau. Ein kleiner Anhang gibt einige Daten über die Weiterentwicklung der Bewegung in den evangelischen Ländern und in Indien bis zur Gegenwart.

Thora Esche 1850—1920. Das Leben einer Dänischen Frau im Dienste an ihren gefährdeten Schwestern. Übersetzt und bearbeitet von Emmy Schnell. Kaiserswerth a. Rh., Verlag der Buchhandlung der Diakonissenanstalt, 1927. 126 S. — Das Buch schildert unter weitgehender Verwendung autobiographischer Aufzeichnungen (bis 1888 reichend) die Lebensarbeit der dänischen Vorkämpferin auf dem Gebiet der Gefährdetenfürsorge. Mit Hilfe der führenden Männer in der dänischen Inneren Missionsarbeit, Pastor Frimodt und Pastor Wilhelm Beck, hat Th. E. für ihr Vaterland wirklich Bahnbrechendes in ihrer Arbeit geleistet, wenn sie auch ihr letztes Ziel, einen ihr genügend erscheinenden gesetzlichen Schutz der Gefährdeten, nicht erreichte. Bei

der Darstellung der Einführung des Familiensystems im Magdalenenheim (S. 75) hätte bemerkt werden müssen, daß dies System auf Deutschland zurückgeht, nämlich auf Wichern, der es zuerst in der Rettungshausarbeit angewendet hat.

Alfred Urban, *Staat und Prostitution in Hamburg vom Beginn der Reglementierung bis zur Aufhebung der Kasernierung* (1807 bis 1922). Hamburg, Verlag Conrad Behre, 1927. 147 S. brosch. 5.— M. — Auf Grund eines reichen Quellenmaterials aus dem Hamburgischen Staatsarchiv und den Archiven der in Frage kommenden Behörden schildert Urban, ein Schüler Rudolf Launs, die Geschichte der Prostituiertenüberwachung in Hamburg innerhalb der genannten Zeitspanne. Wenn auch fürsorgliche Gesichtspunkte nicht direkt im Gesichtskreis der Darstellung liegen und die Bemühungen der I. M. auf dem in Frage kommenden Gebiet nur gelegentlich berührt werden (z. B. S. 52), so bietet die sorgfältige Untersuchung und Darstellung der tatsächlichen Zustände doch indirekt auch einen wertvollen Unterbau für die Geschichte der Gefährdetenfürsorge. Gegen die im Vorwort von Laun ausgesprochenen Richtlinien zur Überwindung der Prostitution werden allerdings schwerwiegende Bedenken zu erheben sein.

Evangelische Gefährdetenfürsorge. Organisation und Gegenwartsaufgaben. Hrsg. von A. Ellen Scheuner. (Der Evangelische Wohlfahrtsdienst, hrsg. von D. J. Steinweg, Heft 17). Berlin-Dahlem, Wichern-Verlag, 1928. 174 S. — Die von der Geschäftsführerin der Ev.-Konferenz für Gefährdetenfürsorge herausgegebene Schrift gibt die Ergebnisse der Arbeitstagung eben dieser Konferenz, die am 19. Oktober 1927 in Berlin stattgefunden hat. Hier interessiert besonders der Abschnitt „Aus der Geschichte der Gefährdetenfürsorge“ von D. Mahling (S. 11 ff.). Er gibt einen kurzen Überblick über die Entwicklung der „Magdalenensache“ und behandelt dann hauptsächlich die erst im 19. Jhrdt. energisch einsetzende Arbeit auf diesem Gebiet mit besonderer Berücksichtigung der grundsätzlichen Gesichtspunkte. Die Hamburger Anstalt (jetzt Abendrothhaus genannt), die Arbeit von Heldring in Steenbeck in Holland, Löhne, Heinersdorff-Elberfeld und Isermeyer-Hildesheim werden eingehender berücksichtigt. Die Darstellung fußt in der Hauptsache auf den entsprechenden Artikeln in den Fliegenden Blättern. Doch wird auch neuere Literatur herangezogen. — Die übrigen Abschnitte der inhaltreichen Schrift orientieren trefflich über das Gesamtgebiet der Gefährdetenfürsorge und bieten auch die in Frage kommenden Gesetzestexte (S. 125 ff.). Zur Geschichte des Reichsgesetzes zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten bringt Lic. Bohn wertvolle Notizen (S. 38).

Zur Kenntnis der gegenwärtigen Arbeit sei noch hingewiesen auf W. Jahn, *Wer wirft den ersten Stein? Mädchenschicksale unserer Zeit*. Stuttgart, Walter Hädecke Verlag, 1927. 160 S. kart. 2.60 M., geb. 3.80 M. — Der Direktor des Vereins Wohlfahrt der weiblichen Jugend legt in dieser Schrift unter fürsorglichen Gesichtspunkten eine Fülle von Fällen aus seiner Arbeit vor, welche in instruktiver Weise die gegenwärtige Lage der gefährdeten weiblichen Jugend in Stadt und Land charakterisieren. In dem besonders lesenswerten letzten Kapitel „Jugendfürsorge und Seelenpflege?“ zieht er das Fazit und fordert in bewußtem Zurückgreifen auf Wicherns Gedanken eine christliche Fundierung aller Fürsorgearbeit.

6. Eng verwandt mit der Gefährdetenfürsorge ist die Gefängnisfürsorge. Zu ihrer Geschichte liegen vor: Ingeborg Maria Sick, *Mathilda Wrede, ein Engel der Gefangenen*. Einzig berechtigte Übersetzung aus dem Dänischen von Pauline Klaiber-Gottschau. Stuttgart, Verlag von J. F. Steinkopf. 10. Aufl. 1928. 224 S. geb. 4.50 M. — Daß dies Buch schon in 10. Aufl. erscheint, spricht für seine Bedeutung. Es beruht auf der älteren Arbeit von Evy Fogelberg (1920), der Freundin Mathilda Wredes, die aus Briefen, Tagebüchern und anderen handschriftlichen Aufzeichnungen schöpfen konnte, und auf mündlichen Erzählungen der vor kurzem gestorbenen Heldin. Wissenschaft-

lichen Ansprüchen kann es nicht genügen, da J. M. S. keine Bedenken trägt, Ereignisse und Gespräche, die in Zwischenräumen stattfanden, zusammenzuziehen und auf denselben Zeitpunkt zu verlegen (S. 217). Aber im ganzen bietet sie doch ein außerordentlich anschauliches Bild vom Lebenswerk dieser seltenen Frau, die wie ihre große Vorgängerin El. Fry keine Gefängnisfürsorge im modernen Sinn betrieb und in die Fragen des Strafvollzuges sich nicht selbst einmischte, sondern die einfach als Christin an den Seelen der einzelnen Gefangenen arbeiten wollte.

Eine Ergänzung hierzu ist Evy Fogelberg, *Unter Gefangenen und Freien. Neue Züge aus Mathilda Wredes Leben und Wirken. Ins Deutsche übertragen von Josephine von Knorring*. Wernigerode a. H., Missionsverlag „Licht im Osten“. 1928. 144 S. geb. 2.75 M. — Das Buch bietet lose aneinandergereihte bunte Bilder aus Mathilda Wredes ausbreiteter Liebestätigkeit. Im Vordergrund stehen die Schilderungen aus der Arbeit in den Gefängnissen Finnlands. Aber auch die Wirksamkeit unter Zigeunern (S. 64 ff.), unternotleidender Landbevölkerung und russischen Flüchtlingen (S. 135 ff.), sowie für Abstinenz (S. 113 u. v.) und Tierschutz (S. 126 ff.) wird anschaulich und lebendig, der Eigenart der Helden entsprechend, dargestellt.

Lenka v. Koerber, *Meine Erlebnisse mit Strafgefangenen*. Stuttgart, Walter Haedcke Verlag, 1928. 199 S. kart. 3.20 M., geb. 4.50 M. — Die Verfasserin dieses Buches hat aus freien Stücken, ohne einer Behörde verpflichtet zu sein, in Strafanstalten Dienst getan und sich um die Fürsorge für entlassene Strafgefangene bemüht. Auf Grund der dabei gemachten Beobachtungen gibt sie ein anschauliches Bild des heutigen „erziehlichen“ Strafvollzuges und zeichnet mit feinem psychologischen Verständnis die verschiedensten kriminellen Typen, immer unter dem Gesichtspunkt, wie man durch fürsorgerische Maßnahmen aus diesen asozialen Elementen wieder brauchbare Mitglieder der menschlichen Gesellschaft machen kann. Besonders tritt sie ein für die Bekämpfung des öffentlichen Vorurteils gegen „Vorbestrafte“ und für eine ausreichende Fürsorge für Entlassene. Dürftig sind leider die gelegentlichen Bemerkungen über die Geschichte der Reform des Strafvollzuges (S. 39 ff.). Der gewiß verdienstvolle Münchener Strafanstaltsleiter Obermeier wird gewaltig gepriesen, aber Wichern wird mit keiner Silbe erwähnt!

7. Beachtung verdienen mehrere Hefte zur Geschichte der Seemannsmission aus der Reihe „Bilder und Geschichten aus der deutschen Seemannsmission“ von Seemannspastor W. Thun-Altona herausgegeben. — Wilh. Ditlevsen bietet eine kurzgefaßte Geschichte der Seemannsfürsorge (Heft 9) und eine anschauliche Schilderung der dreißigjährigen Arbeit in Hamburg (Heft 7). In Heft 9 setzt dem Vater der Arbeit in Hamburg, Pastor Jungclaussen, seine Gattin ein schönes Denkmal, in Heft 10 J. Röbbelen dem Begründer der Seemannsmission in Bremen D. Paul Oehlkers, dem späteren Führer der Inneren Mission in Hannover.

8. Neben der Liebestätigkeit im engeren Sinne betreibt die I. M. seit längerer Zeit eine Arbeit, die heute unter dem Sammelbegriff „öffentliche Mission“ zusammengefaßt wird. Dazu gehört zunächst „Die Mission des gedruckten Wortes“. Vgl. hierzu: 50 Jahre Deutsche Evangelische Buch- und Traktatgesellschaft, Berlin 1928. 24 S. — Der jetzige erste Vorsitzende der Gesellschaft, Superintendent Israel, schickt dieser kleinen Festschrift eine Betrachtung über den Zweck des Traktates voraus (das Zitat S. 1 ist ungenau!), und ihr Schriftführer, Pfarrer E. F. Klein, schildert kurz ihre Geschichte. Die letzten Seiten bieten eine Übersicht über die größeren Verlagsartikel von 1878—1927. Man kann es nur bedauern, daß uns bei diesem Jubiläum keine ausführlichere wirkliche Geschichte der Gesellschaft geboten wird. Für die nähere Kenntnis der Beziehungen zwischen deutschem und englischem Christentum an wichtigen Punkten und für manche Einzelheiten aus der Ge-

schichte der Gemeinschaftsbewegung in Deutschland wäre eine solche Arbeit dringend erwünscht gewesen.

Georg Arndt, *Pressearbeit und Verlag des Evangelischen Bundes. 1887—1928.* Berlin, Verlag des Ev. Bundes, 1928. 71 S. — 50 M. — Gehört die Arbeit des Ev. Bundes auch nicht eigentlich zur I. M., so darf diese Schrift doch hier im Zusammenhang mit der Mission des gedruckten Wortes genannt werden. Ein dankenswerter geschichtlicher Überblick orientiert uns im ersten Teil über diese älteste evangelische Pressearbeit mit allen ihren Verzweigungen (Korrespondenzen, Vereins- und Vorstandsblätter, Jahresberichte und Jahrbücher, Flugblätter, Schriftenreihen und Zeitschriften, Kalender und wissenschaftliche Publikationen). Das ausführliche „Verzeichnis der Veröffentlichungen“ im zweiten Teil gibt einen Eindruck von dem Umfang der bisher geleisteten Arbeit. Am Schluß ist ein alphabetisches Verzeichnis der Verfasser beigegeben.

Neben der öffentlichen Mission steht heute in breiter Arbeitsfront die Volksmission. Zu ihrer Entstehungsgeschichte liegt eine grundsätzliche Arbeit vor von Herbert Bender, Wicherns Gedanken über die volksmissionarische Aufgabe der Inneren Mission. Neukirchen (Kreis Mörs), Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1929. 64 S. — Der Leiter der Wuppertaler Stadtmission bietet in dieser inhaltreichen Broschüre auf Grund einer sorgfältigen Durcharbeitung des umfangreichen 3. Bandes der gesammelten Schriften Wicherns eine treffliche Übersicht über Wicherns Gedanken zur Volksmission. Diesen Begriff hat Wichern zwar noch nicht gekannt, wie Bender mit Recht hervorhebt (S. 5), aber das Arbeitsgebiet, das heute innerhalb der I. M. darunter verstanden wird (vgl. J. Steinweg: *Die I. M. der ev. Kirche*, Heilbronn 1928, S. 449 ff.), hat auch Wichern vorgeschwebt, und darum kann die heutige volksmissionarische Arbeit auf seine Richtlinien zurückgreifen. Mit Erfolg bemüht sich Bender um ihre systematische Erfassung und Durchdenkung (die Not, die Hilfe, die Wortverkündigung und ihr Ziel, die Arbeitsweise, die Arbeitskräfte).

9. Unter den Begriff der öffentlichen Mission fällt auch die christlich-soziale Arbeit. Zu ihrer geschichtlichen Erfassung sei zunächst hingewiesen auf Gerda Soecknick, *Religiöser Sozialismus der neueren Zeit* unter besonderer Berücksichtigung Deutschlands (Königsberger Sozialwissenschaftliche Forschungen. 5. Bd.) Jena, Gustav Fischer, 1926. VIII u. 151 S. brosch. 6.— M. — Die bei Mann in Königsberg entstandene Arbeit gibt einen dankenswerten Überblick über das behandelte Gebiet vom vormarxistischen religiösen Sozialismus an über eine kurze Darstellung des marxistischen Atheismus und der deutschen Arbeiterschaft zu den religiösen Gegenströmungen im 19. Jhrdt. und in der neuesten Zeit. Der letzte Abschnitt behandelt „Ansätze zu neuer Religion aus dem Sozialismus heraus“. Auch die Bewegungen des Auslandes werden berücksichtigt, soweit sie auf Deutschland Einfluß ausgeübt haben. Wenn die Arbeit eine „vorurteilslose Untersuchung“ bieten will (S. V), so ist diese Absicht gewiß zu begrüßen. Aber gerade der Erscheinung des religiösen Sozialismus gegenüber kommt man mit dem blassen Allgemeinbegriff von Religion, den G. S. als Leitstern nimmt (S. 1) nicht aus. Hierzu bedarf es einer Klarheit über das, was evangelisches Christentum ist, und da zeigt sich der Mangel des Buches. Bei Naumann z. B. hätte gesagt werden müssen (S. 69 u. 73), daß es ihm an Verständnis der letzten Tiefen in Luthers Auffassung vom Verhältnis der weltlichen und geistlichen Dingen zueinander gefehlt hat. S. 29 müßte es heißen, daß Friedrich Wilhelm IV. den Schwanenorden neu begründen wollte, aber nicht tatsächlich begründete. Das Literaturverzeichnis am Schluß bietet eine gute Übersicht über das Wichtigste. Leider fehlt ein Register.

Wilhelm Lütgert, *Der christliche Sozialismus im 19. Jhrdt.* (Hallische Universitätsreden 31.) Halle a. S., Max-Niemeyer-Verlag, 1927. 18 S. geh. 1.20 M. — In dieser am 18. Januar 1927 gehaltenen Festrede zur Reichsgründungsfeier gibt L. einen ideengeschichtlichen Überblick über die Entwick-

lung des christlichen Sozialismus im 19. Jhrdt. Er findet seine Wurzeln bei Franz von Baader und Adam Müller, geht dann ein auf seine erste Ausgestaltung bei Huber und Wichern einerseits und bei Ketteler anderseits, verfolgt seine weitere Entwicklung bei Adolf Wagner, Stoecker und Todt, charakterisiert die kirchliche Gegenstimme von Uhlhorn und die außerkirchliche von Treitschke und skizziert zum Schluß Bismarcks Staatssozialismus. Von einer so stark zusammengedrängten Skizze wird man billigerweise nicht eine Erörterung aller hierher gehörigen Probleme erwarten können. Immerhin sei doch zur Korrektur der hier gegebenen Darstellung bemerkt, daß sich die evangelische Kirche in ihrem Urteil über die Bedeutung der sozialen Frage für die Kirche leider durchaus nicht einig war (S. 4), daß sie vielmehr diese Bedeutung in weitem Maße überhaupt nicht erkannt hat. Ferner hat Wichern seine christlich-sozialen Ideen keineswegs erstmalig nach der Revolution gegen Ende des Jahres 1848 ausgesprochen (S. 10), sondern bereits in den Jahren 1846 und 1847. Darum ist Ketteler nicht gleichzeitig mit ihm anzusetzen, sondern nach ihm (S. 11). Außerdem war Wichern durchaus kein absoluter Gegner des Staatssozialismus (S. 11). Er hat eher zuviel von der gesetzgeberischen Tätigkeit des Staates auf sozialem Gebiete erwartet.

Elfriede Nebgen, Geistige Grundlagen der christlichen Arbeiterbewegung. Berlin-Wilmersdorf, Christlicher Gewerkschaftsverlag, 1928. 62 S. brosch. 1.20 M. — Die gedankenklare Schrift stellt eine erweiterte Neubearbeitung der 1923 im gleichen Verlage erschienenen Broschüre „Die geistigen Grundlagen der christlich-nationalen Arbeiterbewegung“ dar. E. N. schreibt vom katholischen Standpunkt aus, betont aber die Arbeitsgemeinschaft mit den evangelischen Arbeitervereinen im gemeinsamen Kampf um den „sozialen Grundgehalt der christlichen Weltauffassung“ (S. 13), den sie in den Ideen christlicher Gerechtigkeit, christlicher Liebe und christlicher Gleichwertigkeit der Menschen-seelen festgelegt findet. Sie geht davon aus, daß die christliche Arbeiterbewegung als solche im Unterschied zum Marxismus „kein festgelegtes konkretes Programm mit bestimmten Zielen für eine gesetzmäßige Regelung des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens“ aufstellen kann (S. 19), sondern daß es sich für sie immer nur darum handelt, den christlich-sittlichen Ideen innerhalb der Formen irdischen Gemeinschaftslebens Geltung zu verschaffen. Das heißt konkreter gesprochen: die christliche Arbeiterbewegung kämpft dafür, daß der Arbeiterschaft der nötige materielle Lebensraum für die Entfaltung sittlichen und geistigen Lebens gewährt wird.

50 Jahre christlich-sozial. Spandau, Johannesstift, Verlag der Hauptgeschäftsstelle des kirchlich-sozialen Bundes, 1928. 31 S. brosch. — 30 M. — Das Heft bietet in kurzen Aufsätzen einen guten Überblick über Stoeckers Lebenswerk und seine Fortsetzung innerhalb der kirchlich-sozialen Kreise. Es verdankt seine Entstehung der 50jährigen Wiederkehr der bekannten Eiskellerversammlung vom 3. Januar 1878, in der Stoecker den mißglückten Versuch zur Begründung einer christlich-sozialen Arbeiterpartei machte. Die Hauptabhandlungen sind: P. Rüffer, Was bedeutet Stoecker den Christlich-Sozialen der Gegenwart? D. Philipps, D. Adolf Stoecker als Mann der I. M. und Bahnbrecher für eine freie Volkskirche; R. Kundt, A. St. und die Frauenbewegung; D. Mumm, Aktives Christentum; A. Grunz, A. St., der Bahnbrecher der evangelischen Arbeiterstandesbewegung; W. Lambach, A. St. und die Sonntagsruhe; E. Sauer, D. A. St., ein Vorkämpfer der christlichen Gewerkschaften; E. Hartwig, 50 Jahre christlich-soziale Politik. Allerdings ist die Haltung aller Aufsätze Stoecker gegenüber durchweg unkritisch. Das tritt besonders bei Grunz und bei Hartwig hervor. Die gründliche Arbeit von W. Frank hat überzeugend dargetan, daß St. eben leider kein Politiker war. Einer seiner Hauptfehler war die Anlehnung an die Konservative Partei. Dadurch hat er seiner guten Sache am schwersten geschadet. Man vermißt in diesem Heft die Erkenntnis, daß die Christlich-Sozialen aus diesen nicht wegzuleugnenden Tatsachen zu lernen bereit sind.

Paul Le Seur, D. Adolf Stoecker. Ein Gedenken und ein Ruf. Berlin, Hochweg-Verlag, 1928. 55 S. geh. 1.— M. — Der bekannte Leiter des Jugendwerkes auf dem Hainstein bei Eisenach, der als Inspektor der Berliner Stadtmission vom Jahre 1905 ab selbst noch unter Stoecker gearbeitet hat, veröffentlicht mit diesem trefflichen Büchlein einen von der Deutsch-evangelischen Volksvereinigung in Frankfurt a. M. veranlaßten Vortrag. In gedrängter Kürze zeichnet er ein liebevolles Bild des Menschen Stoecker und seines Werkes. Manche wertvollen persönlichen Erinnerungen aus den letzten Lebensjahren des Helden sind in die Darstellung hineingeflochten, die zwar Stoeckers Schwächen und seine Zeitgebundenheit nicht verschweigt, sich aber vor allem mit eindringlichem Ernst bemüht, der Kirche der Gegenwart die starken Antriebe zu sozialem Handeln aufzuweisen, die sie aus Stoeckers Arbeit gewinnen kann und soll. Widerspruch fordert lediglich das einseitige Urteil über Bismarck heraus (S. 8), wonach der Reichskanzler im Kulturkampf „alle antichristlichen Mächte im Volksleben benutzt und damit geweckt und gestärkt hatte.“ Bismarcks treffendstes Urteil über Stoecker (Gedanken und Erinnerungen, 3. Bd., 1919. S. 19) wird leider verschwiegen, während zwei ziemlich belanglose Aussprüche des Fürsten über den Hofprediger wiedergegeben werden (S. 18). Für eine Neuauflage, die man dem Büchlein von Herzen wünscht, wäre eine genaue Quellenangabe der Zitate erwünscht.

Max Braun, Adolf Stoecker, In neuer Bearbeitung durch Martin Braun, Berlin, Ernst Röttgers Verlag, 32.—35. Tausend, 1929. 260 S. geb. 4.— M. — Die volkstümliche Stoeckerbiographie von Max Braun war seit längerer Zeit vergriffen. Nun hat es der Sohn unternommen, eine Neuauflage herauszugeben, die gegen das Werk des Vaters nicht sehr stark geändert ist. Fast ganz neu ist das letzte Kapitel: Bündnis mit der Jugend, in dem der Herausgeber Stoeckers Bedeutung für die innere Haltung der heutigen Jugend gegenüber den sozialen Problemen der Gegenwart feinsinnig würdigt, ohne zu verkennen, wie stark sich hier die Lage verschoben hat. Die Zeittafel am Schluß ist eine willkommene Beigabe. Nur fehlt leider ein Register. Le Seur's und Brauns Stoeckerdarstellungen werden neben dem großen Werke Franks ihre eigene Bedeutung behalten.

Margarete Naumann, Friedrich Naumanns Kindheit und Jugend. Gotha, Leopold Klotz Verlag. 1928, VI, 122 S. geb. 4 M. — Mit feinem Verständnis für die Werdejahre ihres Bruders gibt uns die Schwester Naumanns ein lebensvolles Bild seiner Kindheit und Jugend. Am reizvollsten sind die Kapitel, welche die Meißener Gymnasialzeit, die Studienjahre in Leipzig und Erlangen und die Raubhändler Jahre unter Johannes Wichern behandeln. Im ganzen ist man überrascht, zu sehen, wie wenig eigentlich in der dargestellten Zeit die Bahnen vorgezeichnet sind, die Naumann später eingeschlagen hat. Um so stärker macht sich deshalb das Bedürfnis nach einer umfassenden Naumannbiographie geltend, für welche dies Buch eine wertvolle Vorarbeit bedeutet. Einige kleine Versehen seien richtig gestellt: S. 72 lies Stoecker, statt Stöcker. S. 102: Röhricht wurde Johannes Wicherns Schwiegersohn als Gatte von dessen Stieftochter. Er war zwar als Nachfolger für die Leitung des Rauhen Hauses vorgesehen, ist es aber später nicht geworden. S. 116 lies Moraht, statt Mohrat. Sein hier erwähntes Weihnachtslied ist von Caroline Wichern vertont, der ältesten Tochter J. H. Wicherns, nicht von Moraht selbst. Die Beigabe eines Namenregisters wäre erwünscht gewesen.

Der soziale Pfarrer. Aus Georg Liebsters Lebensarbeit. In Verbindung mit Pfarrer Urban Hager und Pfarrer Hans Vogel herausg. von Johannes Herz. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1928. 186 S. kart. 5.— M. — Die Schrift erscheint als erste Nummer der vom Evangelisch-sozialen Kongreß herausgegebenen Schriftenreihe: Evangelium und soziale Frage. (Herausg. von Reichsgerichtspräsident D. Dr. Walter Simons, Prof. Dr. Walter Zimmermann und Pfarrer D. Joh. Herz.) Sie bietet eine gute Auswahl aus Liebsters Schrift-

tum in drei Hauptabschnitten: 1. Zur sozialen Frage, bearbeitet von Herz (Religion und Sozialismus, Kirche und Sozialdemokratie, das soziale Evangelium); 2. Zur Reform der Kirche, bearbeitet von Vogel (Pfarrerprobleme, Die lebendige Gemeinde, Moderne Apologetik); 3. Zur Lebensgestaltung, bearbeitet von Hager (Der Prediger, Der Seelsorger, Der Natur- und Kunstfreund). Das meiste sind Artikel aus kirchlichen Blättern. Sie zeigen, mit welchem Ernst Liebster die soziale Frage und die Frage innerkirchlicher Reformen angefaßt hat. Ausgehend von der Forderung strengster Neutralität der Kirche in allen politischen und wirtschaftlichen Fragen will er ihre soziale Arbeit beschränkt wissen auf die Gebiete der Verkündigung und der Seelsorge (S. 32 ff.). Mit erfrischender Deutlichkeit wird den Religiös-Sozialen eine Absage erteilt (S. 56). Auf dem Gebiet des innerkirchlichen Lebens steht die Frage der Bildung lebendiger Gemeinden im Vordergrund. Unter Abwehr der rein organisatorisch eingestellten Sulzeschen Reformvorschläge geht Liebster auf die Forderung Luthers nach einer Sammlung aller ersten Christen zurück, die jedoch nicht unter Aufrichtung strenger Grenzlinien innerhalb der Gemeinde erfolgen soll. — Editionstechnisch ist zu bemängeln, daß die Fundorte nicht immer genau genug angegeben sind (Seitenzahlen!). Ferner ist nicht einzusehen, warum innerhalb der einzelnen Abschnitte die chronologische Reihenfolge der abgedruckten Aufsätze nicht innegehalten worden ist. Ein Sach- und Namenregister hätte die Brauchbarkeit des Buches noch erhöht. Ebenso ist der vorangestellte Lebensabriß aus der Feder von Helmut Liebster gar zu knapp gehalten.

Beiträge zur ländlichen Siedlung. Herausg. von Paul Seyferth. (Der evangelische Wohlfahrtsdienst, Heft 18), Berlin-Dahlem, Wichern-Verlag. 1928, 86 S. brosch. 2.50 M. — Die inhaltreiche Schrift, die sowohl über die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen der ländlichen Siedlungsfrage als auch über ihren heutigen Stand gut orientiert, enthält nach einer Einleitung vom Herausgeber folgende Hauptabschnitte: M. Stolt, Das deutsche Volkstum einst und jetzt; Volkmar Löber, Vom Agrarstaat zum Industriestaat, die wirtschaftliche Umstellung des deutschen Volkes im 19. Jahrhundert und ihre bevölkerungspolitischen Folgen; E. Haberkamp, Die deutsche Auswanderungsbewegung; M. Stolt, Die landwirtschaftliche Siedlung und ihre praktische Durchführung; Besch, Kirche und Siedlung; De Laporte, Die Mitwirkung christlicher Kreise am Werke der ländlichen Siedlung. Im Vordergrund steht dabei stets das Bemühen, Richtlinien zu gewinnen für die Mitarbeit der Kirche und ihrer Inneren Mission an dieser brennenden christlich-sozialen Teilaufgabe.

Hermann Stöhr, Die Wohlfahrtsgesetzgebung in den außer-deutschen Staaten Europas. (Der evangelische Wohlfahrtsdienst, Heft 16.) Ebenda. 1928, 110 S. brosch. 3.— M. — In der gegenwärtigen Lage, wo das Verhältnis der evangelischen Liebestätigkeit zur öffentlichen Wohlfahrtspflege im Mittelpunkt des Interesses steht und wo innerhalb der I. M. die internationalen Beziehungen aufs neue kräftig gepflegt werden, ist diese Arbeit besonders zu begrüßen als eine zuverlässige Orientierung über die Wohlfahrtsgesetzgebung in folgenden 13 Ländern: Belgien, Frankreich, Italien, Spanien, Großbritannien, Sowjet-Rußland, Niederlande, Schweiz, Österreich, Tschechoslowakei, Ungarn, Dänemark, Schweden. Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis ermöglicht ein weiteres Eindringen in die Materie auch für mehrere in der Darstellung nicht berücksichtigte Staaten.

10. Zum Schluß sei hier ein bedeutendes Werk zur Geschichte der katholischen Caritas genannt: Wilhelm Liese, Lorenz Werthmann und der deutsche Caritas-Verband. (Schriften zur Caritaswissenschaft, Band V.) Freiburg i. Br. Caritasverlag, 1929. IX, 627 S. — Es ist gewiß ein gewagtes Unternehmen, knapp 8 Jahre nach Werthmanns Tod (10. April 1921) eine so umfangreiche Biographie von ihm vorzulegen. Aber bei der Bedeutung des katholischen Caritas-Verbandes, dessen Gründung und Leitung durch fast ein Vierteljahrhundert Werthmanns

Lebensaufgabe war, für die jüngste Geschichte der christlichen Liebestätigkeit wird man L. für seine sorgfältige und umfassende Arbeit aufrichtig Dank wissen. Neben der trefflich geleiteten reichen Bibliothek des Caritas-Verbandes stand ihm auch der handschriftliche Nachlaß zur Verfügung, den er S. 600 ff. kurz beschreibt. Wenn er dazu bemerkt (S. V), daß der Stoff „für mehrere große Bände“ gereicht hätte, so versteht man allerdings nicht ganz, warum er dem Leser selbst Werthmanns Speisezettel und seine Hotelrechnung in Bad Dürreim nicht vorenthält (S. 522). Solche und ähnliche Einzelheiten hätten besser zugunsten wichtigerer Daten wegleiben können. — Die Vorbildlichkeit der I. M. für die Caritas wird unumwunden zugegeben (S. 1. 247. 573 f.), während man andererseits das Urteil Werthmanns aus seiner letzten Ansprache getrost als reichlich überschwänglich betrachten darf, daß der Caritas-Verband „alle andere Wohlfahrtsorganisationen Deutschlands an Umfang und Bedeutung weit überflügelt hat“ (S. 532). Ebenso unhaltbar ist die Behauptung, daß an der verhältnismäßig späten Entfaltung der Caritas der Kulturkampf schuld sei (S. 1). Merkt L. nicht, daß er damit seiner Sache eigentlich ein Armutszeugnis ausstellte? — L. gibt zuerst eine Schilderung von Werthmanns Leben bis zur Gründung des Caritas-Verbandes und behandelt sodann die Entstehung und die Arbeit des Verbandes, die deutschen Caritastage und die Tätigkeit auf wichtigen Einzelgebieten. Der letzte Abschnitt bietet eine liebevolle Zeichnung von Werthmanns Persönlichkeit und schließt mit dem Silberjubiläum des Verbandes im Jahre 1922 und dem Hinweis auf die internationale Caritasbewegung. Ein gut ausgewähltes Bildmaterial und ein sorgfältig gearbeitetes Register erhöhen den Wert des Buches, das aufs neue beweist, wie großzügig man im katholischen Lager „Caritaswissenschaft“ betreibt.

Neue Literatur zum Jansenismus

Von Karl Bornhausen, Breslau

Bernhard Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. I. Halle, Niemeyer, 1927.

J. Carreyre, Le Jansénisme durant la Régence. Bd. I. 1715—1717. Bureaux de la Revue Louvain, 1929.

P. L. Landsberg, Pascals Berufung. Bonn, Cohen 1929, 51 S.

1. Das Werk von Groethuysen erschien 1926 zuerst in französischer Sprache. Sein erster Band ist der Frage gewidmet, wie das bürgerliche Bewußtsein in Frankreich sich aus der katholischen Weltanschauung gelöst hat. Und damit wird die Hauptfrage nach der Entstehung des modernen Europa und seinen profanen Weltanschauungen gestellt. In Frankreich ist dieser Wandel in der Geistesstruktur viel klarer zu beobachten, und dort zeigt sich auch die Richtigkeit von Ernst Troeltschs These, daß nicht die Reformation das neue Europa erzeuge. Denn diese hat in Frankreich wenig kulturelle Bedeutung. Aber deswegen sind die religiösen Kräfte nicht ausgeschaltet; sie setzen nur später und in anderer Form ein.

Für Frankreich ist der Jesuitismus in Verbindung mit dem neuzeitlichen absoluten Staat der Beginn der geistigen Säkularisation oder der Aufklärung. Die Gedankenlinie müßte einmal ganz klar aufgezeigt werden, daß der Jesuitismus eine bedeutende philosophische und politische, moralische und religiöse Aufklärungsbewegung ist, die auf wissenschaftlichem und pädagogischem Gebiet diese Arbeit noch heute bedeutsam fortsetzt. Gegenüber der säkularisierenden äußerlichen Kirchenart werden alle innerliche Religionsbewegungen in die unvorteilhafte Lage der Reaktionäre gedrängt. Die Gegenreformation hatte den Fortschritt

auf ihrer Seite; daher siegte sie. Und in Frankreich unterlag der Jansenismus mit seiner Innerlichkeit, seinem Heiligungsstreben den starken willensmäßigen Anstößen und Antrieben der modernen, jesuitisch relativisierten Weltanschauung, die sehr leicht in den Unglauben übergeht. An den Vorstellungen: Tod, Gott, Sünde, die sich gut durch die Aufklärungspostulate: Unsterblichkeit, Gott, Freiheit wiedergeben lassen, weist Gr. die Entkirchlichung und Verbürgerlichung des Lebens in Frankreich nach. So sehr der Gegensatz von Priestertum und Bürgertum in Frankreich ausschlaggebend ist, so möchte ich seine Übertragung auf Deutschland und England nicht empfehlen. Denn hier sind nicht so die demokratischen als vielmehr national bewußte Momente ausschlaggebend gewesen. Auch der Franzose des 17. Jahrhunderts zeigt die nationalen Züge, nicht nur als politische Berechnung im Gallikanismus, sondern in seiner Sprache, Wissenschaft, Literatur. Dieses romfreie Volksbewußtsein des Franzosen, im 17. Jahrhundert noch ohne Überheblichkeit und Angriffslust, sondern in bedeutender Geisteskulturleistung begründet, die gerade auch den Jansenismus einschließt, scheint mir die Verbürgerlichung auf geistigere Höhe zu heben. Die ganze Bewegung ist trotz allem ein Aufstieg. (Vgl. RGG.² Art. Jansenismus, Französische Literaturgeschichte.)

2. Diese günstige Beurteilung einer epochalen Bewegung kann durch die geschichtliche Aufhellung einer politisch und kirchlich so jammervollen Zeit wie die der Regentschaft zwischen Louis XIV. und Louis XV. nicht gehindert werden. Denn auch die kläglichen Schiebungen zwischen Kirche und Staat, die J. Carreyre, Professor am Seminar St. Sulpice in Löwen, aufdeckt, haben die bürgerliche Entwicklung Frankreichs beschleunigt. Im Mittelpunkt der politischen Wirren 1715 bis 1717, die den ersten Band des Verf. füllen, steht der Kardinal Noailles, Erzbischof von Paris, dessen Schwanken zwischen jansenistischen und jesuitischen Sympathien gerade für die religiöse und kirchliche Haltung des Volks verwüstend war. Diese Zeit ist ein gutes Beispiel dafür, daß die Abwendung der Geistlichkeit von ihren eigentlichen Aufgaben, der Glaubenspflege, weg zur Politik unweigerlich den Glaubensverfall des Volks hervorruft. Noailles war besten Willens, aber kein Charakter. (Vgl. RGG.² Art. „Noailles“.)

3. Zu diesen wissenschaftlichen Arbeiten fügt sich die den katholisch-weltanschaulichen Interessen entsprungene Rede Landsbergs über Pascals Berufung nicht ganz glücklich. Zwar ist die Anerkennung des humanistischen Charakters Pascals neben dem katholischen richtig, aber doch nicht neu. Und es ist nicht einzusehen, warum ein Privatdozent die an Text und Gedankenwelt Pascals von evangelischen Theologen und Philosophen geleistete Arbeit übersieht und nach einem Justi für Pascal ruft (Anm. 38). Daß man über Pascals Memorial reden und dabei das seit zehn Jahren von mir gestellte Textproblem (vgl. Pascal 1920, S. 150 und ZKG. NF. VII, S. 105f.) ignorieren kann, ist eben nur in der Nähe des allein die katholische Geistesarbeit anerkennenden Romanisten Prof. Platz in Bonn möglich.

Allgemeines

Hans von Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte. 9. stark veränderte Auflage. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1928. VIII u. 318 S. 6.— M., geb. 7 50 M.

Das 1903 erstmals erschienene und seitdem immer mehr zur Gegenwart hin erweiterte Büchlein, dessen letzte stofflich erweiterte (6.) Auflage in ZKG. 1920 (N. F. I, S. 427) angezeigt worden ist, ist nunmehr einer völligen Durchsicht und starken Veränderung unterzogen und damit als Ganzes auf den Stand der gegenwärtigen Forschung gebracht worden. Sind Kapitel 1 von den Voraussetzungen der Christentumsgeschichte (Mittelmeerwelt, Imperium, Mysterien, Philosophie, Judentum u. dgl.), ferner Kapitel 3 über die Bildung der katholischen Kirche und

Kapitel 19 über die Gegenwart am stärksten geändert und streckenweise ganz neu geschrieben, so spürt man die bessernde Hand des Verfassers auch in den anderen Kapiteln auf fast allen Seiten. Möge das wertvolle Buch in seiner neuen Gestalt und mit seiner alten plastischen und lebendigen Sprache den Weg auch zu dem Teil der heutigen studierenden Jugend finden, an den vornehmlich sich die Mahnworte am Schluß wie in dem Vorwort wenden. v. Schubert schärft hier in erfreulichen Worten das Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem geschichtlichen Erbe, das man oft so leichtherzig mit der Phrase des „Historismus“ beiseite schiebt: „Verachtet mir die Historie nicht! Es gibt wenige Zeiten, die so der geschichtlichen Lehre bedürften, und wie mich dünkt, wenige, die so viel Neigung verraten, sich davon abzuwenden.“

Königsberg i. Pr.

Zscharnack.

Joseph Ahlhaus, Verfassungsgeschichtliche Einflüsse auf die Periodisierung der deutschen Geschichte. Mannheim (Selbstverlag) 1929. 43 S.

Der Titel trifft nicht recht zu; denn nachdem man sich durch eine die Hälfte des Heftes umfassende „Geschichte der Periodologie im Überblick“ hindurchgearbeitet hat, die im Grund nur eine Einleitung darstellt, kommt man zu dem eigentlichen Thema: einer „Periodisierung der deutschen Geschichte nach verfassungsrechtlichen Gesichtspunkten“. Das ist aber etwas anderes als was man nach dem Titel vermutet. Die vom Verf. entworfene Einleitung: Kaiserzeit, Kurfürstenzeit, Zeit der Landesherren, Zeitalter des Verfassungsstaates, bedarf entschieden der Berichtigung. Sind denn die Kurfürsten keine Landesherren, und sind die Besonderheiten, die sie von den anderen Fürsten unterscheiden, wirklich so bedeutend, daß man nach ihnen eine besondere Periode ansetzen darf? Die Unteilbarkeit des Landes trifft auf alle geistlichen Fürstentümer zu, das Primogeniturgesetz wieder kann auf die geistlichen Kurfürstentümer keine Anwendung finden, und bei Licht betrachtet, zählen die Territorien der Kurfürsten — gerade in der ersten Zeit — zu den unbedeutenderen. Man wird besser vom 13. Jahrhundert an die ganze Zeit als landesherrliche Periode zusammenfassen und mag dann noch Unterabteilungen ansetzen. Hier würde ich aber statt auf die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, die keine grundsätzliche Änderung in der Verfassungsentwicklung bringt, mehr Gewicht auf den Westfälischen Frieden legen, der einen Abschluß bedeutet, und die folgende Zeit bis 1806 als einen besonderen Abschnitt der ganzen Periode betrachten. Durch den fast überall sich durchsetzenden Absolutismus hebt sie sich doch deutlich von dem vorhergehenden Zeitraum ab. Über Einzelheiten läßt sich ja, wie der Verf. selbst bemerkt, endlos streiten und die in geradezu schaudererregendem Umfang in den Anmerkungen angehäuften Literaturangaben des Verf. beweisen, mit welchem Eifer man sich immer wieder von Zeit zu Zeit mit dem beliebten gelehrten Gesellschaftsspiel der Periodisierung beschäftigt hat. Es läßt sich also nicht leicht etwas sagen, was nicht schon wiederholt gesagt und wieder bestritten worden wäre. Freilich brauchte man nicht beinahe jede Selbstverständlichkeit mit einer Wolke von Zeugen zu belegen, wie der Verf. tut, man muß diesen gelehrten Brauch nicht übertreiben.

Tübingen.

H. Dannenbauer.

Wilhelm Falckenheiner, Universitätsmatrikeln. Verzeichnisse der Drucke nebst anderen Nachweisen. (Göttingische Nebenstunden, herausg. von Otto Deneke, Heft 6). Göttingen (beim Herausgeber) 1928. 25 S. gr. 8°. 2.— M. Das kleine, aber sehr nützliche Heftchen stellt eine Neubearbeitung der von F. 1902 veröffentlichten Bibliographie der im Druck erschienenen deutschen Universitätsmatrikeln dar, die auf den Stand des Herbstes 1928 ergänzt und erweitert ist durch ein Verzeichnis der wichtigsten außerdeutschen Universitätsmatrikeln.

Tübingen.

H. Dannenbauer.

Max Bierbaum, Diözesansynoden des Bistums Münster Sonderdruck aus der „Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte“ 35, 1927, S. 381—411; auch Einzelausgabe: 8°. (II und 32 S.); Freiburg i. Br. 1928, Herder; 1.80 M.

Durch die jüngste deutsche Synodalbewegung angeregt, bietet B. im Überblick eine Geschichte der Münsterischen Kirchentage, wie sie bereits für die Anfänge des Sprengels zu vermuten, jedoch erst seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts ausdrücklich bezeugt sind. Die verschiedensten Fragen kirchlichen Lebens haben diese Versammlungen erörtert oder wenigstens berührt: Bildung, Erziehung, Unterhalt der Geistlichen, Lehre und Lebensführung bei Welpriestern und Ordensleuten, Verhältnis von Pfarrkirche und Kloster, Gottesdienst mit Sakramentsverwaltung, Predigt und Katechismuserklärung, Bittgänge und Wallfahrten, Glauben und Aberglauben, Volksunterricht und höheres Schulwesen, kirchliche Leitung und Rechtspflege in ihren verschiedenen Formen und auf ihren verschiedenen Stufen. So spiegelt denn auch diese Abhandlung eine an Einzelercheinungen reiche Entwicklung und mag wohl, wie der Verf. (S. 382) wünscht, zu eingehenden Sonderforschungen anregen. Gerade Münsters kirchliche Rechtsgeschichte verspricht eine umfassende Erkenntnis, weil hier die drei möglichen Gestalten kirchlicher Entfaltung unter einem Dache gesammelt sind: 1. reine Kirchenhoheit im Archidiaconat Friesland (bis 1559; vgl. G. Krüger, Der Münsterische Archidiaconat Friesland, Hildesheim 1925, dazu Bespr. von J. Bauermann: Zeitschr. d. Sav.-Stift. für Rechtsgesch. 45, Kan. Abt. 14, 1925, S. 541—546); 2. reine Landeshoheit im Niederstift (bis 1667/68; vgl. K. Tücking, Gesch. des Stifts Münster unter Christoph Bernard von Galen, Münster 1865, S. 153f., auch J. Freisen, Verfassungsgesch. der kath. Kirche Deutschlands in der Neuzeit, Leipzig 1916, S. 227f.); 3. vereinigte Kirchen- und Landeshoheit im Oberstift (seit etwa 1200; vgl. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands V, Leipzig 1920, S. 96ff., auch HA. Erhard, Gesch. Münsters, Münster 1837). Leider ist hier die planmäßige Arbeit bisher über Versuche nicht hinausgekommen, nachdem es dem hochbegabten und schaffensfreudigen Wilhelm Diekamp (vgl. Hist. Jahrb. 7, 1886, S. 266—274) versagt blieb, sein großes Wollen zur Tat auswachsen zu lassen.

Wenngleich B. selber seine Darlegung mehr als Weckruf denn als (nach Inhalt und Form) abgeschlossene Untersuchung betrachtet wissen möchte, wird man doch einige Dinge größerer Bedeutung näher ansehen dürfen. Zu den wiederholt genannten Büchern von A. Brand (Fürstbistum M., 1925) und JO. Plaßmann, (Stadt M., 1925) vgl. Jahresberichte für Deutsche Geschichte I, S. 567; damit mag ihre wissenschaftliche Nutzung sich erübrigen. — Zur Schreibung „Bonifatius“ (nicht „Bonifazius“, so S. 381) haben durchaus annehmbar C. Will, Bonifatius, eine etymologisch-diplomatische Untersuchung (Hist. Jahrb. 1, 1880, S. 253—271) und AJ. Nürnberger, Der Name „Vynfreth-Bonifatius“ (28. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft Philomathie zu Neisse, auch Sonderausgabe Breslau 1896) gehandelt. — Bei dem von F. Jostes, Die münsterische Kirche vor Liudger (Zeitschr. für vaterländische Gesch. u. Altertumskunde Westfalens 62, 1904, S. 98—138 der wissenschaftlichen Kirchengeschichte „entdeckten“ Sachsenapostel Bernradh (durch A. Hauck, KG. D.s² II, 1912, S. 371ff. ohne Bedenken übernommen) wird man sich vergegenwärtigen müssen, daß sein Name nicht bei Altfried, sondern erst in der jüngeren und viel weniger zuverlässigen Vita Liudgeri aus Werden a. Ruhr (erstmalig I 17, ed. W. Diekamp, 1881, p. 62) begegnet. — Hinsichtlich des westfälischen Siedlungswesens im Mittelalter sind curtis (= curia), domus, casa zu scheiden: [Schulden-] Hof, Erbe (nicht Haus, S. 385), Kotten; vgl. R. Martiny, Hof und Dorf in Altwestfalen (= Forschungen zur deutschen Landes- u. Volkskunde XXIV, 5), Stuttgart 1926. — Schließlich ein Wort zum geschichtlichen Verständnis des von B. häufiger als Zeugnis sittlichen Verfalles der Münsterischen Kirche berufenen „Konkubinates“ der Geistlichen! Wie die Berichte über Verhör

und Kirchenschau unter den Fürstbischöfen Johann von Hoya (1566—1574), Ernst von Bayern (1585—1612) und Ferdinand von Bayern (1612—1650) ausweisen, die durch WE. Schwarz (1913) veröffentlichten eben wie die (in fünf Bänden) handschriftlich im Bischöflichen Archiv zu Münster erhaltenen, waren im Zeitraume 1550—1650 die Geistlichen des Münsterischen Sprengels in ihrer Mehrheit (zeitweilig beinahe ausnahmslos) verheiratet, konnten aber ihren Kindern natürlich nicht den Pfarrhof vererben: Grund, daß die Söhne größtenteils wiederum dem Kirchendienst sich zuwandten und, mit höherer Genehmigung, auch die Weihen empfingen. Die Gegenreformation bekämpfte und beseitigte nach langem Hin- und her diese Sonderentwicklung der deutschen Kirche. Wenn nun die Quellen in der Sprache des Kirchenrechts diese Verbindung als „*concubinatus*“ (im Gegensatz zum „*matrimonium*“) bezeichnen, so beanstandet dieser Ausdruck eigentlich nur den wirtschaftlichen Mangel (keine Erbberechtigung wie beim *matrimonium* des Bauern und des Handwerkers), nicht einen sittlichen Schaden. Tatsächlich spiegeln die Verböte diese verheirateten Geistlichen fast durchweg als ehrenwerte Männer, wiewohl ihnen jetzt die Entlassung der Frauen anbefohlen und eine Fortsetzung der bisherigen Verbindung als sittliche Entgleisung angerechnet wurde.

Münster i. Westf.

Franz Flaskamp.

Käte Philip, *Julianus Apostata in der deutschen Literatur*. Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur. Hrsg. von P. Merker und G. Lüttke. Heft 3. 1929. Walter de Gruyter & Co. Berlin-Leipzig. 78 S.

Kaiser Julianus bleibt ein geschichtliches Wunder. Den neuplatonischen Christenfeind, den überstudierten Gelehrten und hurtigen Schriftsteller, den Förderer des Reiches nach außen und innen, den Kriegshelden sehen wir im „heidnischen“ Lager, umstrahlt von einem erst spät erlöschenden Ruhmesschein, dastehen, im christlichen umdüstert von Wolken des Hasses und der Verleumdung, die sich bis auf den heutigen Tag noch nicht ganz verzogen haben. Und doch bricht sich auch schon in der Zeit des niedergehenden 4. Jahrhunderts, jener nicht nur von Glaubensleidenschaft durchtobten, sondern auch durch so viele wahrhaft große Persönlichkeiten gehobenen Periode, hier und da die Stimme besonnener Männer Bahn: auf der einen Seite das Urteil des streng gerechten Heiden Ammianus, auf der anderen die Billigkeit des Christen Prudentius. Beide verhelfen uns noch heute zu einer historischen Würdigung des Herrschers, dessen noch nicht zweijährige Regierung einen solchen Sturm der Parteiwut entfesseln und anderthalb Jahrtausende hindurch die Geister entweder erregend spalten oder wenigstens beschäftigen konnte.

Es gibt in der Tat eine gewaltige, fast unabsehbare Literatur der Kulturvölker über den Kaiser, innerhalb deren die Dichtung weitesten Raum beansprucht. Die Verfasserin hat daraus, einer Anregung Gundolfs folgend, einen selbständigen Teil, die Auffassung Julians in der deutschen Literatur, ausgehoben, ohne doch deren mehrfache Beeinflussung durch ausländische Autoren zu vernachlässigen.

Die Arbeit verdient nachdrückliche Anerkennung; das gesetzte Ziel ist m. E. erreicht; es steht ein kulturgeschichtliches Bild von nicht unerheblicher Bedeutung vor uns. Ich rede hier nicht von einem Entwicklungsbild. Dieser Begriff verliert heutzutage etwas seinen früheren Kurs. Es gibt wenigstens keine geradlinige Entwicklung, auf keinem Gebiete auch des geistigen Lebens. Auch hier in der Julian-Dichtung nicht. K. Philip zeigt uns, wie sich aus der mittelalterlichen steten Verkürzung und traditionellen Verfluchung des Christenhassers und „abgefallenen Mönchs“ plötzlich und auf längste Jahrhunderte vereinzelt dastehend die Anschauung der auch sonst durch klerikale Vorurteile nicht allzu beschränkten Hroswitha hervorhebt, die seit den Zeiten des Altertums zum ersten Male wieder ein Verständnis der fast gespenstisch gewordenen Juliangestalt entwickelt. Wie mag die Nonne von Gandersheim inmitten der allgemeinen dogmatisch befohlenen Stimmung zu einer derartigen Erkenntnis gekommen sein?

So fragt der Philologe, nicht ganz zufrieden mit der gewiß an sich richtigen Deutung der Verfasserin, die des Rätsels Lösung in Hroswithas menschlich hoher Art findet (S. 18 f.). Denn es tritt hier noch ein Moment hinzu: Hroswitha ist bekannt als Leserin des Prudentius, dessen Urteil über den Kaiser so vorteilhaft von den Haßausbrüchen aller anderen Christen der Zeit absticht.

Als zweite wichtige Beobachtung der Philipschen Schrift möchte ich die Feststellung der durchweg antijulianischen Stimmungen der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts hervorheben: kein Gedanke daran, daß jetzt die Renaissance, herabgestiegen zu den alten, so lange verschütteten Quellen, daß die Reformatoren, überhaupt die Protestanten anderen Sinnes als das „düstere“ Mittelalter geworden wären: eine Bestätigung ähnlicher Erfahrungen, die wir immer wieder auf so manchem Gebiete des religiösen und geistigen Lebens überhaupt machen. Gleichwohl bahnt sich allmählich und zwar zuerst durch J. H. Rist, den Sohn des Dichters, in Erscheinung tretend ein völliger Wandel an, der mit dem Kampfe gegen die Orthodoxie, mit der Aufklärung einsetzt. Hier ist natürlich Voltaire der große Wortführer, in dessen Urteil alle, voran Friedrich der Große, einstimmen. — Sehr treffend unterscheidet endlich die Verfasserin eine letzte Phase der Auffassung und Darstellung, die individualistische Auflösung der Julianbilder in einer Fülle moderner Dichtungen, innerhalb deren sie mit volstem Recht Ibsen den Lorbeer reicht. — Haben wir es hier nun mit einer ebenso interessanten wie kulturgeschichtlich wichtigen Leistung — ich wiederhole dies — zu tun, so gilt es mir doch noch einen Zusatz anzuhängen, dessen polemische Haltung nicht sowohl K. Philip treffen soll wie vielmehr ein altes Vorurteil, das sie übernommen hat. Es handelt sich um den allem Anschein nach noch immer nicht ausgestorbenen Wahn von Julians Plänen, durch seine Reaktion die verlorene „Griechenschönheit“, die antike Lebensfreudigkeit wiederherzustellen. Diese naive Auffassung, erwachsen aus harmlosester Unkenntnis von Julians Schriften, von der Religionsgeschichte und der Anschauungswelt seiner Zeit, verdient die gleiche nachdrückliche Verwerfung wie das törichte Schlagwort vom „Romantiker auf dem Thron der Cäsaren“. Denn die seelische und geistige Struktur ist bei den „Hellenen“ und Christen jener Zeit dieselbe. Ja, man möchte sogar diesen ein lebhafteres Interesse wenigstens für die altgriechische Literatur nachrühmen als jenen, für die Julian selbst eine Art Kanon *librorum prohibitorum* aufstellen wollte. Es gab damals „Säulenheilige“ hier wie dort. Und wenn die christlichen Schriftsteller über den verhängnisvollen Ausgang von Julians Perserzug frohlockten, so gab ihnen ihr heidnischer Feind nichts nach, dem die Gotteserkenntnis weit mehr als die Herrschaft über das Reich galt. Nur Synesius, der Philosoph und spätere Christ, bleibt mehr Mensch und Patriot als Philosoph und Christ.

Diese Bemerkungen, die hier wieder einmal ausgesprochen werden mußten, bedeuten höchstens nur eine periphereale Ausstellung an der Schrift der Verfasserin. Denn wenn es sich auch wohl empfohlen hätte, unter das obenstehende Thema auch die genauere Kunde des Kaisers selbst, der hier fälschlich als Stoiker und Beherrscher des byzantinischen Reiches erscheint, und dazu seine gegenwärtige wissenschaftliche Beurteilung miteinzubegreifen, so ist doch in der vorliegenden Beschränkung etwas recht Dankenswertes und Förderliches geleistet worden.

Rostock.

J. Geffcken.

Alte Kirche

Richard Laqueur, Eusebius als Historiker seiner Zeit. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann, 11. Teil.) Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1929. X, 227 S. 18.— M.

Das gelehrte Gebäude, das Laqueur hier vor uns errichtet, hat seinen Erbauer durch fast zwei Jahrzehnte beschäftigt. Schon 1911 (Hermes 46, S. 189 ff.) hatte

Laqueur aus einem Vergleich mit parallelen Werken der antiken Literatur den Schluß gezogen, daß das 7., 8. und 10. Buch der Kirchengeschichte Eusebs in bestimmten Perioden jedesmal das Schlußbuch gebildet habe. Schon damals war er zu der Einsicht gekommen, daß das Werk ursprünglich ohne Behandlung der Verfolgungsgeschichte, mit der jetzt das 8. Buch einsetzt, also vor 303, niedergeschrieben worden sei. Ähnlich hatte bereits einige Jahre früher Harnack (Die Chronologie der altchristlichen Literatur II, 1904, S. 112f.) geurteilt, nur daß er — was Laqueur nicht erwähnt — mit Rücksicht darauf, daß Buch 7, 32, 25 der Tod des Pamphilus und die Abfassung der Vita Pamphili vorausgesetzt wird, den Abschluß des Ganzen einige Zeit nach dem Februar 309, jedoch noch vor dem Toleranzedikt (313) ansetzte. Vor allem aber hatte Schwartz mit seiner Ausgabe der Kirchengeschichte (1903 und 1908) und ihren Prolegomena (1909) der Forschung neue Perspektiven eröffnet. Er ließ uns Blicke tun in eine eigenartige, ja einzigartige Überlieferung, deren Zeugen in ihrer starken Unterschiedenheit voneinander die Erkenntnis aufrängten, daß hier nicht die Willkür der Schreiber, sondern bewußte Arbeit des Verfassers vorlag. Schwartzens Ergebnisse ließen sich etwa so zusammenfassen: Die Kirchengeschichte umfaßte ursprünglich acht Bücher, schloß mit der „Palinodie“ von 311 und wurde eingangs 312 herausgegeben. Wahrscheinlich 315 wurde unter Umgestaltung des Schlusses mit dem neunten Buch eine Fortsetzung angehängt; eine dritte Ausgabe, etwa 317, in erster Linie durch die Enkänien der syrischen Basilika (vgl. die Festpredigt 10, 5) und den Tod Diokletians veranlaßt, brachte das Werk auf 10 Bücher, nach 323 entstand die Ausgabe letzter Hand. Die Überlieferungsgruppen BDM (Parisinus 1431 und 1433, Marcianus 338) + Σ (Syrer) und Δ (Rufin) gehen auf ein Exemplar dieser Ausgabe zurück, während die Gruppe ATER (Par. 1430, Laurent. 70, 7 und 70, 20, Mosqu. 50) einer nacheusebianischen, aber noch dem 4. Jahrhundert angehörigen Textrezension entspringt, in der die in der letzten Ausgabe weggelassenen Stücke aus einem Exemplar der dritten nachgetragen sind. Für seine Auffassung, daß der ursprüngliche Schluß des Werkes im achten, also nicht im siebenten Buch zu suchen sei, konnte Schwartz sich darauf beziehen, daß Euseb in der seinem Werk vorangeschickten Disposition erklärt, er wolle abschließen mit den selbsterlebten Martyrien und der endgültigen huldvollen und gnädigen Hilfe des Herrn, Worte, die 8, 16, 1 wieder aufgenommen werden und dort den Bericht über das Edikt des Galerius von 311 vorbereiten.

Diese der Überlieferungsgeschichte entnommenen Beobachtungen haben auch Laqueur den Weg gewiesen. Doch glaubte er auf der von Schwartz geschaffenen Grundlage weiter zu kommen, wenn er zu der handschriftlichen Betrachtung die innere Analyse hinzunahm. Daß er für diese Betrachtungsweise einen geschärften Blick besitzt, hat er in seinem Josephus (1920) zeigen können. Daß mit ihr Gefahren verbunden sind, weiß er selbst und nimmt daher wohl für die Hauptergebnisse seiner Prüfung Zustimmung in Anspruch, „während bei manchen Einzelheiten der Rekonstruktion naturgemäß eine schwankende Beurteilung möglich ist“ (S. 213). Auch macht er selbst darauf aufmerksam (S. 33), wie schwierig es ist, „die Wege dieser Prüfung einem Leser darzulegen, von dem man nicht erwarten kann, was eigentlich notwendig wäre, daß er die entscheidenden Partien des Werkes im Kopfe habe“. In der Tat muß man mit konzentrierter Aufmerksamkeit lesen, wenn man seinem „gelehrten Gebäude“ gerecht werden will, aus dem man zwar den einen oder anderen Stein ohne Gefahr für das Ganze entfernen kann, das aber unfehlbar zusammenbrechen müßte, wenn sich seine Grundlage nicht als tragfähig erweisen sollte. Als Grundlage aber dient eine mit neuen Mitteln geführte Untersuchung des Verhältnisses des Traktats „Die Märtyrer von Palästina“ zum achten Buch der Kirchengeschichte. Die Überlieferung, trotzdem sie gerade hier auf das stärkste schwankt, zwingt doch zu der Annahme, daß der Traktat einmal im achten Buch gestanden hat. Ihn in die jetzige Gestalt des Buches einzugliedern, schien unmöglich, und so lag der Schluß nahe

und ist auch allgemein gezogen worden, daß derjenige, der den Traktat in das achte Buch eingefügt hat, damit gegen die Absicht Eusebs verstieß. Demgegenüber zeigt Laqueur, daß der Traktat, freilich in einer nicht mehr vorhandenen Urform, tatsächlich einen integrierenden Bestandteil des Buches gebildet hat, aus dem ihn Euseb selbst hinauswies, um ihn durch einen allgemeinen Überblick über die Typen bzw. örtlichen Gruppen der Martyrien (sogenannte „Epitome“) zu ersetzen und dann in besonderer Schrift zu seiner jetzigen Gestalt zu erweitern.

Darzulegen, in welcher Weise der nunmehr erforderliche Neubau des achten Buches zustande kam, würde Ausschreiben der Laqueurschen, gerade hier sehr inkrianten Untersuchungen bedeuten und verbietet sich daher von selbst. Der Leser aber, der sich vom Verfasser an diesem grundlegenden Punkt hat überzeugen lassen, wird nun geneigt sein, seinem Führer auch weiter auf den verschlungenen Pfaden zu folgen, die zur Aufhellung der Geschichte auch der beiden letzten Bücher führen sollen. Viele Beobachtungen erweisen, daß sowohl für das neunte wie für das zehnte Buch Schichtungen anzunehmen sind, wie sie sich aus dem sich überstürzenden Gang der Ereignisse und der sich vertiefenden und erweiternden Tatsachenkenntnis des Gegenwartshistorikers ergeben mußten. Daß sich die Spuren dieser Schichtungen verhältnismäßig leicht verfolgen lassen, verdankt man der vielfach zu beobachtenden Gepflogenheit antiker Historiker, auf Grund neu zuwachsender Erkenntnis nicht etwa eine Umformung des Schriftwerkes vorzunehmen, sondern Überholtes neben Zugelerntem ruhig weiter bestehen zu lassen. Natürlich taucht jetzt auch die Quellenfrage auf, d. h. die Frage: woher bezog Euseb seinen Zuwachs an Kenntnissen, erhielt er ihn auf literarischem oder auf anderem Wege, in letzter Zeit vielleicht aus erster Hand, nämlich von Konstantin selbst? L. schreibt einmal (S. 219): „Man mag darüber schwanken, ob diese Darlegungen (aus christlich-konstantinischer Quelle) auf einem bereits geformten Texte beruhen oder ob sie erst von Eusebius selbst konzipiert worden sind.“ Gerade an die Lösung dieser Fragen und die damit verbundenen Rekonstruktionsversuche hat L. viel Scharfsinn verwendet, aber es liegt in der Natur der Sache, daß, sich ein deutliches Bild von diesen „Quellen“, anscheinend oft nur wenige Blätter, und von ihrem Vertriebe zu machen, trotzdem nicht recht gelingen will. Daß wir unserem Führer auch bei diesen Fragen Vertrauen schenken dürfen, hat übrigens die von ihm in der Gedenkschrift für Swoboda 1927 veröffentlichte Abhandlung über „die beiden Fassungen des sogenannten Toleranzedikts von Mailand“ erwiesen, in der Laqueur, wie mir scheint einwandfrei, die Abweichungen der eusebischen Fassung von der bei Laktanz erhaltenen durch Heranziehung des Reskriptes an Sabinus zu erklären wußte. Auch auf die von ihm beeinflussten Dissertationen von Karl Roller, Die Kaisergeschichte in Laktanz „De mortibus persecutorum“ (Gießen 1927) und Hildegard Florin, Untersuchungen zur Diokletanischen Christenverfolgung (1928; siehe diese Zeitschrift 48, S. 274) möchte ich in diesem Zusammenhang hinzuweisen nicht unterlassen.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß an den Ergebnissen dieser Studie nicht nur der Quellenkritiker, sondern auch der darstellende Historiker interessiert ist. Ist es doch einleuchtend, daß, wenn L. in der Hauptsache richtig gesehen hat, Verschiebungen im geschichtlichen Bilde, soweit man es Eusebius nachzeichnen versucht, eintreten müssen. „Auf Grund eingehender Kenntnis des Textes“, schreibt L. (S. 223), „glaube ich es aussprechen zu müssen, daß seine Lektüre und Ausnutzung im gewöhnlichen Sinne einfach unmöglich ist“. Solche Verschiebungen betreffen zum Beispiel das Bild Maximins als Christenverfolger; aber auch die Politik Konstantins erhält in mehrfacher Hinsicht ein anderes Gesicht. Besonders stark möchte L. unterstreichen, daß selbst die nach 323 gemachten Einträge von der Kreuzeserscheinung beim Feldzug Konstantins nichts wissen; „diese ist damit quellenmäßig auf das stärkste diskreditiert“. Beiläufig mag angemerkt werden, daß sich der armenische Krieg Maximins (vgl. Seeck,

Untergang I⁴, S. 138. 148; Stein, Römisches Reich I, S. 136), von dem nur Euseb (9, 8) berichtet, als ungeschichtlich erweisen läßt (Laqueur, S. 103 ff.).

Ich kehre zum Anfang zurück. Wer L.s Darlegung mit Zustimmung für die großen Linien gefolgt ist, wird es nicht mehr als schwierig empfinden, auch bei den ersten sieben Büchern mehr oder weniger einschneidende Zusätze oder Umformungen des Textes anzunehmen. Das gilt von der Bezugnahme auf die letzte Verfolgungszeit im Prooemium, von der Erwähnung des Pamphilus, auch von der Einfügung des Passus über die Pilatusakten im ersten Buch (s. dazu Laqueur, S. 121 ff.). „Wer die kirchlichen Bewegungen der konstantinischen Zeit, in denen Euseb steht, besser kennt als ich“, schreibt L. S. 212, „wird wohl manchen Stücken begegnen, in denen der Kirchenhistoriker aus aktuellem Interesse heraus Einfügungen gemacht hat ähnlich denen, die wir bezüglich der Petrusakten (soll heißen: Pilatusakten) festgestellt haben.“ Es wäre nicht der schlechteste Erfolg seiner mühevollen Arbeit, wenn auch dieser Seite der von ihm angeschnittenen Probleme nunmehr verstärkte Aufmerksamkeit zugewendet würde.

Gießen.

Gustav Krüger.

Hans Freiherr von Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Em. Hirsch und Hans Lietzmann Nr. 12). Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1929. XV und 290 S. 18.— M.

Ambrosius von Mailand ist unter den abendländischen Bischöfen des 4. Jahrhunderts der bedeutendste Kirchenpolitiker, dessen Wirksamkeit sich über die Regierungszeit von fünf Kaisern erstreckt, unter drei von ihnen großen kirchenpolitischen Einfluß ausübt und die Kirche von Mailand zu einer Bedeutung erhebt, die Roms Eifersucht wecken konnte. Gewiß ist diese Seite der ambrosianischen Tätigkeit auch in früheren Darstellungen schon mehr oder weniger beachtet und gewürdigt worden. Da aber seitdem zum Teil neue Quellen erschlossen worden sind und man auch inzwischen gelernt hat, die Dinge vielfach etwas anders zu betrachten, so war es ein glücklicher Gedanke, die Kirchenpolitik des großen Bischofs zum Gegenstand besonderer Untersuchung und Schilderung zu machen. Und der Verfasser des vorliegenden Werkes, ein Schüler H. von Schuberts, ist seiner Aufgabe dank seiner gediegenen Schulung, seiner Kenntnis der Quellen und der bisherigen Forschung und seinem besonnenen, vorsichtig abwägenden Urteil in vorzüglicher Weise gerecht geworden.

Nachdem er einleitend einen Blick auf die verworrene kirchliche Lage des Abendlandes seit dem Tode Konstantins geworfen hat, schildert er im ersten Teil die Klärung dieser Lage in den Jahren 373—383 und zwar in den Kapiteln: Die Anfänge der nicänischen Staatskirche und die Vernichtung der illyrischen Ketzerei, die Stärkung der hierarchischen Position Mailands und das Verhältnis des Ambrosius zu Rom, Ambrosius und der Orient. Im Dezember 373 zum Bischof von Mailand geweiht — dieser Zeitpunkt wird in Anhang I, S. 90 ff. erörtert —, spielt Ambrosius schon auf der großen „illyrischen Synode“ von Sirmium im Jahre 375 — über den Zeitpunkt Anhang II, S. 93 ff. — eine größere Rolle, als gewöhnlich angenommen wird, wie denn der arianische Bischof Palladius von Ratiaria in ihm die treibende Kraft dieser Synode erblickt. Vollends in den durch den Einbruch der Goten in das Reich entstandenen Wirren und dem Zickzack der kaiserlichen Kirchenpolitik wird Ambrosius der Führer der nicänischen Partei, und „der volle Sieg der dogmatischen Staatskirche, mit dem die Entwicklung abschließt, ist in hervorragendem Maße sein Werk“ (S. 37). Auf dem Konzil von Aquileja 381 wird Ambrosius den Arianern gegenüber völlig Herr der Lage. Freilich weicht seine Haltung in dieser Zeit, da er die Macht erst gewinnen muß, von seinem späteren Auftreten, als er die Macht errungen hatte, nicht unerheblich ab. „Wir sehen ihn unter dem Druck der Umstände

sich anpassen und sich beugen. Er schmeichelt und er verstummt da, wo er es später niemals gekonnt hätte. Er verschmäht auch nicht, Machenschaften und Mittel anzuwenden, deren Skrupellosigkeit für ein religiöses Urteil nicht mehr zu rechtfertigen ist“ (S. 90). Hand in Hand mit dem Kampf um das rechtgläubige Dogma geht das Ringen um die Stellung der Mailänder Kirche und um eine starke Metropolitangewalt ihres Bischofs. Hatte Ambrosius in den gefährlichen ersten Jahren seiner Amtsführung und im Kampf gegen die Illyrier beim Papst Anlehnung gesucht und Unterstützung gefunden, so gehen seit dem Konzil von Aquileja die Belange auseinander. Der Bischof von Mailand, der im Kampf gegen die illyrische Ketzerei die Hauptarbeit geleistet, war nicht gewillt, sich die Früchte des Erfolges von seinem römischen Amtsgenossen wegschnappen zu lassen, und der jetzt geeinte oberitalienische Episkopat stand fest zu seinem Metropoliten. So verschiebt sich das Verhältnis zwischen Mailand und Rom zuungunsten Roms. Der römische Bischof hatte wieder einmal, wie anfänglich fast immer, in einem Berufungsfalle sich für eine verlorene Sache gewinnen lassen und den vom oberitalienischen Konzil ausgeschlossenen Bischof Leontius von Salona wieder aufgenommen. Die Ambrosianer aber hielten an ihrem Urteil fest und wiesen dem Leontius zu Aquileja kurzerhand die Tür, und das zur selben Zeit, als Ambrosius, um dem römischen Amtsbruder gegen dessen Widersacher Ursinus beizuspringen, in seinem Schreiben an den Kaiser Gratian die bekannten Worte schrieb, daß „von Rom aus die Rechte der ehrwürdigen Kirchengemeinschaft auf alle (Kirchen) übergehen“. So wenig wollen diese Herren mit ihren gelegentlichen, Rom heraushebenden Äußerungen beim Wort genommen werden! Überhaupt trägt die Kirchauffassung des Ambrosius, wie S. 108 ff. und in Anhang IV, S. 125 ff. dargetan wird, deutlich „episkopatistische“ Züge. Der mit Rom wetteifernde Einfluß der mailändischen Kirche in Illyrien aber ging später durch die Erhebung Aquilejas zur Residenz und zum Erzbistum wieder verloren. Eine weniger glückliche Hand hatte Ambrosius bei seinem Eingreifen in die östlichen Streitigkeiten, da die Forderungen, die das Konzil von Aquileja in dieser Hinsicht stellte, weit über das Erreichbare hinausgingen und sein Eintreten für den „Philosophen“ Maximus als Bischof von Konstantinopel ein verhängnisvoller Mißgriff war. In diesem letzteren Falle war Papst Damasus klüger gewesen. Aber Ambrosius war auch ein Mann, der aus gemachten Fehlern zu lernen verstand, und so enthielt er sich fernerhin aller störenden Einmischungen in die vom Abendland aus so unübersichtlichen Verhältnisse des Ostens.

Der zweite Teil behandelt Kirche und Staat 383—397. War Ambrosius schon unter Gratian eine Art Kultusminister gewesen, so rückt er unter Valentinian II. zum Reichskanzler des Westens auf, der mehr als einmal die Belange seines Herrn zu vertreten hat, seinen Einfluß aber auch soviel wie möglich dazu benutzt, das Heidentum zurückzudrängen und zu unterdrücken (1. Kapitel, S. 161 ff.). Dazu gehört die bekannte Angelegenheit wegen des Altars der Viktoria im Senatssaale, die S. 168 ff. in die richtige politische Umgebung hineingestellt und allseitig gewürdigt ist. Es ist das erste Mal, daß nicht ein Sonderling, wie in den arianischen Kämpfen, sondern ein Kirchenfürst wie Ambrosius dem Kaiser mit Exkommunikation droht und damit seine Forderung durchsetzt. „Durch Ambrosius wird das alte kirchliche Zuchtmittel des Bannes zum erstenmal planmäßig für einen Zweck in Anwendung gebracht, der zwar die Kirche kirchenpolitisch in hohem Maße angeht, mit dem Glauben und der Sittlichkeit der Christen aber nicht das geringste mehr zu tun hat“ (S. 181). Bei aller Kampfstellung gegen das Heidentum gibt sich aber Ambrosius im persönlichen Verkehr mit Heiden durchaus frei und ungezwungen (S. 168 f. u. Anhang VIII, S. 186 ff.). Geradezu als politischer Umstürzler erscheint Ambrosius im Kirchenstreit 385/86, als Valentinian II. auf Betreiben seiner Mutter Justina die kleine Basilica Portiana für einen (arianischen) Hofgottesdienst beanspruchte (2. Kapitel, S. 186 ff.): auch hier siegte das Kirchenrecht über die Staatsgewalt, nicht zuletzt deswegen,

weil die Soldaten zum Teil den Gehorsam verweigerten und der Bischof die Massen, die „Pataria von Mailand“, zu beherrschen verstand. Auch mit Theodosius bestanden kirchenpolitische Spannungen, die sich nur sehr allmählich ausgleichen (3. Kapitel, S. 222 ff.). Dieser Kaiser brachte eine in den Grundzügen feststehende Religionspolitik nach Italien mit, die Ambrosius nur in Einzelheiten unterstützen oder durchkreuzen konnte. Bekannt sind die Zwischenfälle wegen der Synagoge in Kallinikum, bei welcher Gelegenheit Ambrosius sich in ziemlich kräftigen jüdenfeindlichen Äußerungen erging (S. 231 ff.), und wegen des Blutbades von Thessalonich mit der nachfolgenden Kirchenbuße des Kaisers (S. 235 ff.). Die zwischen Predigt und Meßliturgie erfolgte Auseinandersetzung des Bischofs mit dem Kaiser wegen der Synagogenangelegenheit hat inzwischen F. J. Dölger (Antike und Christentum I, 1, 1929, S. 54 ff.) nach ihrer liturgisch-sakramentalen Bedeutung meisterhaft ins Licht gestellt. Die angebliche Abweisung des Kaisers an der Kirchentür wegen des Blutbefehls von Thessalonich aber weist auch von C. mit Recht ins Reich der Legende. Zum Schluß (S. 258 ff.) würdigt er den Mailänder Bischof als kirchenpolitischen Charakter, mit seiner philosophischen und staatspolitischen Auffassung als Hintergrund, und man wird seiner Beurteilung zustimmen müssen. Überblickt man vollends die Entwicklung von Konstantin bis Theodosius, dann fällt einem unwillkürlich das bekannte Wort Mommsens ein, daß unter Konstantin das „Zentrum“ gegründet worden sei.

In Anhang III (S. 95 ff.) wird die auch von mir übernommene Anschauung von R. Wirtz, daß Ambrosius auf Rassenreinheit geachtet habe, mit Recht abgewiesen. Exam. V, 3, 9 (S. 147, 1 ff., Schenke), tadelt zwar Ambrosius die künstliche Kreuzung von Tieren, die Menschheit aber faßt er als ein einziges genus, bei dem von Kreuzung keine Rede sein kann. S. 29 nimmt von C. merkwürdigerweise an, daß Ambrosius nur von einem Presbyter zum Bischof geweiht worden sei. Das ist natürlich für diese Zeit vollständig ausgeschlossen: eine solche Weihe wäre damals von niemanden mehr als gültig erachtet und von den Gegnern in ganz anderer Weise ausgenützt worden. S. 256 lesen wir: „Am 4. April 397 ist er dann nach Empfang der Sakramente in stummem Gebete verschieden.“ Unter den „Sakramenten“, die der Katholik in Todeskrankheit empfängt, versteht man jetzt bekanntlich Beichte, Kommunion und letzte Ölung. Paulinus aber, der Krankheit und Tod des Bischofs schildert, erzählt Kap. 47 (ML. 14, 43 C) nur, daß ihm, als er in die letzten Züge kam, der Leib des Herrn gereicht worden sei und er nach dessen Genuß „bonum viaticum secum ferens“ seinen Geist ausgehaucht habe. Das entspricht einem alten Bericht — ich glaube bei Sokrates oder Sozomenus —, daß es im Abendland und besonders in der römischen Kirche üblich sei, den Sterbenden die Eucharistie zu reichen. Eine Beichte kam natürlich bei Ambrosius nicht in Betracht und die Krankenölung war noch nicht allgemein verbreitet. Auch Possidius schildert in der vita Augustini die letzten Tage des großen Bischofs von Hippo ziemlich eingehend, berichtet aber nicht einmal von einem Empfang der Eucharistie. Er erzählt (cap. 31, ML 32, 63), daß Augustin gesagt habe, auch lobenswerte Christen und Priester sollten nicht absque digna et competenti poenitentia von hinnen scheiden, und darum habe er — die Bußpsalmen gebetet. So steht es also im Altertum mit den „Sterbesakramenten“. Natürlich mußten schwerkranke Büsser die Lossprechung und Kommunion zum Zeichen der wiedererlangten Kirchengemeinschaft erhalten. — Wegen der Barttracht (S. 249, Anm. 4) möchte ich auf Cypr. Testim. III, S. 84, de laps. c. 6 (240, 18 Hartel), c. 30 (259, 10) verweisen: danach haben wenigstens im 3. Jahrhundert die abendländischen Geistlichen sicher noch lange Bärte getragen. Wenn ich mich nicht täusche, brachte aber Kaiser Konstantin eine neue Bartmode auf, und es wäre möglich, daß sich ihr der Klerus zum Teil anschloß und den Bart stutzte. So erklärte es sich vielleicht, daß Papst Damasus bei Bekämpfung des zum Bischof von Konstantinopel geweihten Kynikers Maximus ebenso zum *μισολόγων* wurde, wie vorher der antiochenische Modespießer bei Kaiser Julian.

München.

Hugo Koch.

Ernst Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches. 1. Band: Vom römischen zum byzantinischen Staate (284–476 n. Chr.). Mit 10 Tafeln und 4 Kartenbeilagen. Wien, L. W. Seidel & Sohn, 1928. XXII, 591 S.

Von seinem Werke sagt der Verfasser im Vorwort: „Dieses Buch soll eine nichts Wesentliches außer acht lassende, kritische und der kritischen Nachprüfung zugängliche Darstellung der spätrömischen Geschichte geben. Jedem, der über eine durchschnittliche Mittelschulbildung verfügt, soll es ermöglichen, eine der dramatischsten Episoden der Weltgeschichte näher kennen zu lernen. Dem Mitforscher auf diesem Gebiete soll das Werk als Hand- und Nachschlagebuch dienen. Ferner war es mein Bestreben, den Studierenden der Geschichte eine ihnen bisher fehlende Anleitung zum Studium der Spätantike und des Übergangs vom Altertum zum Mittelalter zu bieten.“ Ich stehe nicht an, Stein zu beschönigen, daß er diese Zwecke erreicht hat. Ein Hauptvorzug des Buches ist seine große Sauberkeit. Es ist nicht nur vortrefflich gedruckt — mir ist kein einziger Druckfehler aufgefallen, was bei einem deutschgeschriebenen Buch unglaublich klingen mag —, sondern zeichnet sich auch durch ein einfaches, überall sachgemäßes Sprachgewand aus; insbesondere sind unnötige Fremdwörter vermieden, Reassumierung (S. 226) — was ist das? — eine Ausnahme. Es ist ferner durchaus zuverlässig in den Zitaten, meidet das verdrießliche „a. a. O.“ und scheut dabei Wiederholungen nicht. Es ist übersichtlich aufgebaut und gegliedert. Es ist nicht so geistreich wie Seecks „Untergang“, aber infolge der Ruhe und Besonnenheit des Verfassers eine viel erfreulichere Lektüre. Sein subjektives Urteil hält Stein im Zaum, ohne es doch zu verbergen. Hätte er dem dicken Bande nur ein Register beigegeben! Wie kann ich wissen, wo von Dalmatius (Vater und Sohn), Hannibalianus e tutti quanti die Rede ist, wenn ich keinen Wegweiser habe? In einem Nachschlagebuch (s. o.) ist dieser Mangel besonders empfindlich. Ihn am Schluß des Werkes auszugleichen, nützt nichts; dann muß man mit zwei Bänden statt einem arbeiten.

Ein sachliches Urteil steht mir über die „profangeschichtlichen“ Teile des Buches nicht zu. Hierzu kann ich nur sagen, daß mich die eingehenden Ausführungen des Verfassers besonders zur Verwaltung des Reiches, der Ausbildung des Beamtenapparats, dem Finanzgebahren lehrreich dünken, zumal man hier seiner Sachkunde auf Grund älterer Studien zu trauen berechtigt ist. Ich wüßte nichts zu nennen, wo man sich so leicht und sicher über den gegenwärtigen Stand der Forschung unterrichten könnte, obwohl ich auch hier den Mangel eines Sachverzeichnisses als Orientierungsmittel schmerzlich empfinde. In den kirchengeschichtlichen Teilen will und kann der Verfasser kaum Neues bringen; aber was er sagt, hat überall Hand und Fuß und überrascht nicht selten durch ein selbständiges Urteil. Dieses tritt schon in der Wertung der Imperatoren hervor. Konstantin stellt Stein nicht so hoch, wie es gemeinhin geschieht, dagegen möchte er Theodosius den Beinamen des Großen nicht absprechen (worin ich ihm nicht zu folgen vermag), und in Julian sieht er „einen der edelsten und begabtesten Menschen der Weltgeschichte und vielleicht den lebenswertesten“, eines der zum Glück nicht zahlreichen Urteile, die um ihrer Superlativität wegen angreifbar erscheinen. Auch die Bezeichnung des Neuplatonikers Maximus als „eines der tüchtigsten Schwindler aller Zeiten“ dürfte sich der „kritischen Nachprüfung“ kaum empfehlen. Und ist Ammianus Marcellinus wirklich „das größte literarische Genie, das die Welt zwischen Tacitus und Dante gesehen hat?“ Das Urteil über die Kirchenhäupter und Kirchenlehrer ist meist gerecht, doch scheint mir Augustin zu schlecht wegzukommen, überhaupt etwas oberflächlich behandelt zu sein. Das mag damit zusammenhängen, daß des Verfassers Interesse überall in erster Linie den politischen Vorgängen und ihren Auswirkungen gilt. Er sieht sie auch da hervorstechend am Werke, wo wir gewohnt sind, die dogmengeschichtlichen Momente zu betonen. So wenn er bestreitet, daß die Formeln in den dogmatischen Kämpfen „der an sich bedeutsame Ausdruck einander entgegengesetzter geistiger und seelischer Massen-

zustände“ gewesen seien. Das gelegentliche unmittelbare Interesse weiterer Kreise daran sei nur durch grob mißverständliche agitatorische Ausdeutung der gegnerischen Dogmatik durch die Führer hervorgerufen worden, den Leitern der streitenden Parteien aber hätten ihre Glaubenssätze regelmäßig nur [?] als Waffen im Kampfe um rein machtpolitische, wirtschaftliche und nationale Interessen gedient. Dem Urteil von Gelzer, der das Chalcedonense „vielleicht das schwerste Unglück“ des oströmischen Staates genannt hat, hält er entgegen, daß es die inneren Motive des christologischen Streites verkenne. Das Monophysitenum habe aber in einem unversöhnlichen Gegensatz ganz anderer als religiöser Interessen zur griechisch-römischen Herrschaft gestanden, und für diese sei, wenn sie sich überhaupt im alten Umfang hätte behaupten lassen, nicht das Chalcedonense zum Unheil geworden, sondern zunächst die Unstetigkeit der kaiserlichen Kirchenpolitik, später aber der Mangel an Einsicht, daß der durch die früheren Fehler erstarkte Monophysitismus nicht mehr aus der Welt zu schaffen, Duldung also jetzt noch das Geratenste sei. Sich darüber mit dem Verfasser auseinanderzusetzen, was ein lohnendes Geschäft wäre, ist hier nicht der Ort. Auch auf Einzelheiten möchte ich nicht weiter eingehen, sondern lieber mit dem Dank für die reiche Belehrung schließen, die ich aus dem Buche erhalten habe.

Gießen

Gustav Krüger

Mittelalter

Alfred Schultze, Augustin und der Seelteil des germanischen Erbrechts. Studien zur Entstehungsgeschichte des Freiheitsrechtes. — Des XXXVIII. Bandes der Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Sächs. Akademie der Wissensch. Nr. 4. Leipzig, S. Hirzel, 1928. VIII u. 246 S. 15.80 M.

Der auf dem theologischen Grenzgebiet auch sonst hochverdiente Forscher widmet diese weitschichtige Untersuchung der Leipziger theologischen Fakultät als ein kostbares Zeichen des Dankes für die ehrenhalber ihm verliehene Doktorwürde, und ihre rechtsgeschichtlichen Ergebnisse, die an dieser Stelle nur in den wesentlichsten Umrissen wiedergegeben werden sollen, sind in der Tat für jeden Kirchenhistoriker von größtem Wert und Interesse. Gestützt auf eine umfassende Kenntnis der Quellen, wird der Nachweis geführt, daß der germanische Freiteil, d. h. der aus der Vermögensgemeinschaft von Vater und Söhnen ablösbare Besitzanteil des Vaters, in erster Linie dem Einwirken religiöser Motive und dem Einfluß der katholischen Kirche seine Entstehung verdankt. Eine von Augustin zuerst ausgesprochene geistliche Mahnung bildet den Ausgangspunkt der Entwicklung. Augustin bezeichnetes nämlich in seinen Predigten wiederholt als wünschenswert, daß ein Christ vor seinem Sterben einen Bruchteil seines Vermögens, der so viel beträgt wie das Erbe jedes einzelnen Sohnes, Christus, d. h. im Interesse der Armen der Kirche vermacht. Salvian hat diesen Gedanken vergrößert, indem er den Vorteil für die Seele des Stifters im Jenseits einseitig betonte, und die aus solchen Forderungen erwachsene christliche Sitte findet auch in den staatlichen Gesetzen ihre Berücksichtigung. Eine einzigartige Bedeutung gewinnt sie aber auf dem Boden der germanischen Welt, da hier ein frei verfügbarer Anteil am Hausgut, mit dem die Kirche hätte bedacht werden können, dem Einzelnen ursprünglich überhaupt garnicht zustand. Erst die Sorge um das Heil der Seele und die zu einem festen Rechtsanspruch ausgebaute Regelung der Kirche hat ihn geschaffen. Indem der christliche Hausvater nunmehr das Recht erhielt, die Abschichtung eines besonderen „Seelteils“ von der Hausgemeinschaft zu verlangen, wurde auch die Vorstellung entsprechender getrennter Anteile für alle Glieder der Hausgemeinschaft und überhaupt eine neue, mehr individualistische und römisch-rechtlich beeinflusste Auffassung des Erbrechts angebahnt. So läßt sich der starke Einfluß, den das kanonische Vorbild auf die germanische Rechtsentwicklung ausgeübt hat, nirgends schöner illustrieren als an diesem bedeutungsvollen Einzelbeispiel. Gerade der innerliche Zusammen-

hang mit den religiösen Überzeugungen der katholischen Kirche tritt hier mit voller Deutlichkeit zutage.

Von Augustin war die Höhe eines „Kopfteils“ als Maß für den vom Erblasser der Kirche zu leistenden Beitrag gemeint und zwar nicht nur als Mindest-, sondern ebenso auch als Höchstmaß, um dessen natürliche Erben nicht über Gebühr zu schädigen. Über diese Schranke drängt schon Salvian energisch hinaus, und spätere kirchliche Vertreter haben es immer wieder versucht, dort, wo der kirchliche Vorteil in Betracht kam, eine unbegrenzte Testierfreiheit durchzusetzen. Doch ließ sich diese Forderung nirgends voll verwirklichen. Im allgemeinen lassen sich je nach der Höhe des Freiteils drei große Rechtskreise unterscheiden, deren Feststellung auch unabhängig von unserem speziellen Zusammenhang von Bedeutung ist. Die Rechte mit Kopfteilung zerfallen in eine südliche Gruppe mit dem langobardischen, bayerischen, alamannischen und burgundischen Recht und eine nördliche Gruppe mit dem nordfriesischen Recht, dem schwedischen Göta-Recht und allen dänischen Rechten. Die fränkischen und von hier aus alle normannischen Rechte bemessen den Freiteil des Vaters dagegen auf ein volles Drittel des Vermögens, offenbar in Anlehnung an das Witwendrittel. Ob daneben, wie der Verfasser meint, auch hier die Mahnung Augustins in einer gewissen sinngemäßen Modifikation auf die Bemessung des Bruchteils eingewirkt hat, mag dahingestellt bleiben. Der dritte, nordskandinavische Kreis hat den Freiteil schließlich nur auf ein Zehntel festgesetzt, da sich der Freiteil hier aus dem großen kirchlichen Zwangszehnt herausgebildet hat. Der religiöse Ursprung des Freiteils als eines ursprünglich von der Kirche geforderten und erst später für andere, beliebige Zwecke dem Erblasser zustehenden „Seelteils“ ist aber bei allen Verschiedenheiten im einzelnen durchweg klar.

Durch die Ergebnisse dieser Untersuchung ist endlich, wie der Verfasser mit Recht betont, die ältere These Heinrich Brunners endgültig widerlegt. Der Seelteil ist nicht, wie Brunner behauptete, aus einer christlichen Umbildung der heidnischen Totenbeigabe hervorgegangen. Diese bestand vielmehr regelmäßig nur aus der persönlichen, beweglichen Habe des Toten und freiwilligen Spenden seiner Angehörigen, und sie hat als das zwar gleichfalls an die Kirche fallende, aber vom Seelteil deutlich unterscheidbare „Seelgerät“ oder „Mortuarium“ nach der Christianisierung ihre eigene Geschichte durchgemacht. Indem der Verfasser zum Schluß den abweichenden religiösen Sinn beider Institutionen feinsinnig kennzeichnet und mit den entsprechenden Erscheinungen des griechischen Kulturkreises den Vergleich zieht, erweist sich seine reichhaltige Studie auch unter allgemein religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt als ungemein fesselnd und aufschlußreich.

Marburg a. L.

Hans v. Campenhausen.

Franz Grivec: Die heiligen Slavenapostel Cyrillus und Methodius. Verlag: Academia Velehradensis, Olmütz; in Kommission bei dem Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1928, 173 S. 5.— M.

Im Jahre 1926, dem Jahr der 11. Jahrhundertfeier der Geburt des hl. Cyrill, hat Gr. unter dem Titel „Slovanska Apostola sv. Ciril in Metod“ in slovenischer Sprache eine „systematische Lebensbeschreibung“ der beiden Slavenapostel verfaßt, die er jetzt in deutscher Übersetzung veröffentlicht. Seine Absicht war eine doppelte: die Biographie sollte „für weitere Kreise“ bestimmt sein, zugleich aber „auch den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechen“ (S. 5). Dies letztere ist dem Verf. aber nur in sehr beschränktem Maße gelungen. Denn was dabei herausgekommen ist, ist im wesentlichen eine umschreibende Nacherzählung der beiden altslavischen (pannonischen) Legenden über Cyrill und Methodius, ergänzt durch die italische Legende, die Papstbriefe, die griechische Klemenslegende und das, was Anastasius Bibl. berichtet — in dieser Reihenfolge zählt Gr. selbst

S. 164 die hauptsächlichsten Quellen auf —; außerdem hilft die Phantasie mit einem „wahrscheinlich“, „wir haben Grund anzunehmen“ o. ä. weiter, wo diese Quellen versagen. Die kritischen Grundsätze, die Ginzler schon i. J. 1857 für die Bewertung dieser Quellen aufgestellt hat, werden nicht im geringsten beachtet, so wenig, daß sogar der Brief Hadrians II., in dem der Papst die slavische Sprache als Kirchensprache erlaubt (vit. Meth. cap. 8), einfach als echter Papstbrief benutzt wird, als ob nie seine Echtheit mit guten Gründen bestritten wäre. Dieser Mangel an Kritik würde es rechtfertigen, keine weiteren Worte über das Buch zu verlieren, wenn nicht die ganze Darstellung von zwei Tendenzen beherrscht wäre, die das Bild der Quellen, auch der von Gr. genannten, sehr erheblich verfälschen. Einmal soll das Buch Propaganda machen für den Anschluß aller Slaven an Rom. „Die Versöhnung des christlichen Ostens mit dem katholischen Westen“ ist „die cyrillo-methodianische Idee“ und diese Idee soll „der Leitgedanke der Slavenapostel“ gewesen sein. Sie werden dargestellt als „die Apostel der christlichen Universalität und kirchlichen Einheit“, „der allumfassenden universellen christlichen Liebe“, „der universellen christlichen Einheit, die ihren Mittelpunkt in Rom hat“ (S. 155 ff.), als ergebene und gehorsame Söhne der Päpste, als rechtgläubige, römisch-katholische Christen; alle Anklagen gegen sie beruhen auf Böswilligkeit und Verleumdung. Die Papstbriefe, die Gr. selbst die „zuverlässigsten Dokumente“ nennt (S. 165), berechtigen aber doch zu starken Zweifeln an der Richtigkeit dieser Darstellung und auch in den Legenden kann man diese Auffassung nicht begründet finden. Neben dieser „panrömischen“ Tendenz steht eine „panslavische“. Dies Buch soll zwar auch der Versöhnung zwischen Slaventum und Germanentum dienen (S. 5). Aber stärker als dieser Wunsch scheint, trotz der Auslassungen S. 5 und 102/103, das Nationalbewußtsein des Verf. zu sein. Cyrill und Methodius erscheinen nicht nur als die Nationalheiligen, sondern fast noch mehr als die Nationalhelden, deren Ziel letztlich die Schaffung eines slavischen Nationalstaates war. Die ganze Geschichte wird hiernach beurteilt, alle Widerstände, die sie fanden, hiernach bewertet, vor allem natürlich die deutschen Bischöfe und Kaiser. So oft von den Deutschen die Rede ist, spürt man die starke nationale Antipathie des Verf.s heraus, die ein gerechtes Urteil verhindert (z. B. S. 117, 137, 139). Die geschichtliche Situation der Deutschen wird darum auch völlig verzeichnet bzw. überhaupt nicht richtig erkannt. In diesem Zusammenhang gewinnt die Tatsache besondere Bedeutung, daß Gr. die für die ganze Frage so überaus wichtige deutsche Quelle, die Denkschrift der bayrischen Bischöfe de conversione Bagoariorum et Carantanorum, nicht unter den Quellen nennt, sondern sie nur gelegentlich (S. 105) erwähnt. So verdient das Buch eine möglichst geringe Verbreitung, auch deshalb, weil es neben mancherlei sprachlichen Unebenheiten, die der Übersetzung anhaften, von grammatikalischen, orthographischen, Interpunktions- und Druckfehler geradezu wimmelt. Der Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz hat dem katholischen Volksteil, für den das Buch bestimmt ist, einen schlechten Dienst geleistet mit der Übernahme des Kommissionsverlages dieser Heiligenbiographie.

Heidelberg.

Julius Wagenmann.

Erich Klibansky, Die topographische Entwicklung der kurmainzischen Ämter in Hessen. Marburger Studien zur älteren deutschen Geschichte, herausg. von Edmund Ernst Stengel, I, 1. 8° (XV und 99 S., 5 Tafeln in Netzsatzung und 2 Karten in Steindruck). Marburg 1925, NG. Elwert (G. Braun). Geh. 6.— M.

Die kirchliche Leitung des Ohm- und Eddergebietes durch Mainz von Zeiten des Wynfrith-Bonifatius her (vgl. F. Flakamp, Das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius², Duderstadt 1926. Ders., Das Hessen-Bistum Buraburg, Münster i. Westf. 1927) hat weltlich-landesherrlich in den vier Mainzer Ämtern Amöneburg und Neustadt, Fritzlar und Naumburg sich niedergeschlagen.

Diese kleinen Gebilde nahmen wie alle Streugebiete ihre sonderliche Entwicklung, wirtschaftlich, rechtlich, sprachlich, künstlerisch, besonders aber, wie der erste Blick auf eine Religionskarte Mitteldeutschlands (Perthes' Staatsbürger-, Westermanns Weltatlas) dartut und jede Volkszählung im einzelnen erläutert, in kirchlich-religiöser Hinsicht: es sind die heute noch fast geschlossen katholischen Inseln im Reformationslande Philipps von Hessen. So wird diese Untersuchung des Werdeganges Mainzer Hoheit einer vielseitigen, vornehmlich aber kirchengeschichtlichen Aufmerksamkeit begegnen. Die treffliche Übersicht von Wilhelm Dersch, Hessisches Klosterbuch, Marburg 1915, erfährt hier eine willkommene Ergänzung und Begründung. K. hat mit großer Sorgfalt gearbeitet, hätte aber m. E. die Quellen noch mehr gegenüber den Ergebnissen zurücktreten lassen (nicht dauernd Text in Text!) und auch sonsthin die Darstellung schlichter und damit durchsichtiger gestalten können.

Münster i. Westf.

Franz Flaskamp.

Percy Ernst Schramm, Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit. 1. Teil: Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts (751 bis 1152). Mit 144 Lichtdrucktafeln (in besonderem Band). (= Veröffentlichungen der Forschungsinstitute an der Universität Leipzig, Institut für Kultur- und Universalgeschichte: Die Entwicklung des menschlichen Bildnisses, herausgegeben von Walter Goetz, 1. Band). Leipzig, Teubner, 1928. XII, 240 S. Lex. 8°. geh. 28.— M., geb. 32.— M.

Der Gedanke die Bildnisse der deutschen Herrscher zu sammeln, hat meinen verstorbenen Lehrer Gustav Beckmann jahrelang beschäftigt; bei dem schweren Leiden, das seine Kräfte in seinen letzten Jahren lähmte, mußte dieser Plan aber hinter vordringlicheren Arbeiten zurückstehen und ist nicht zur Vollendung gekommen. Beckmann hätte die vorliegende Sammlung Schramms gewiß mit höchstem Interesse begrüßt, wenn auch, wie ich vermute, sein Augenmerk vor allem den Herrscherbildern des späteren Mittelalters zugewandt war, und er infolgedessen auch wohl seinen Plan unter anderen Gesichtspunkten verfolgt hat, als Schr. es für das frühere Mittelalter tun mußte. Denn in den von Schr. bearbeiteten Jahrhunderten hat das Herrscherbild eine wesentlich andere Bedeutung und einen anderen Inhalt als seit der staufischen Zeit. Wir pflegen bei Darstellungen der Karolinger oder der Sachsenkaiser vor allem zu fragen: ist das Bild ähnlich, hat der dargestellte Herrscher ungefähr so ausgesehen? und suchen etwa durch Vergleichung einer Anzahl verschiedener Bildnisse derselben Persönlichkeit den Ähnlichkeitswert zu ermitteln. Schr.'s Werk liefert den Nachweis — und er scheint mir überzeugend —, daß diese Fragestellung und Methode irreführt. Wie das Verständnis und die richtige Deutung eines Kaisersdiploms erst möglich ist, wenn man sich über die ganze Entwicklung des Urkundenwesens im klaren ist, wenn man Entstehung und Zweck der Urkunden im Auge behält, feststehende und schließlich zur starren Formel gewordene Teile von den einmaligen, für den Einzelfall bedeutungsvollen scheidet, so muß man auch bei den Herrscherbildern verfahren. Auch sie können nur richtig gedeutet werden im Zusammenhang der ganzen Entwicklung und durch sorgsame Untersuchung der Einzelteile. Was der Verf. in seinem Werk bietet, könnte man also etwa eine Urkundenlehre der Herrscherbilder nennen. Zwei Hauptergebnisse sind hier zu nennen. Einmal ein formales: die Künstler arbeiten bis in scheinbar individuelle Züge mit traditionellen, z. T. seit der Spätantike feststehenden Formen, die sie zwar abwandeln und verschieden zusammenfügen, aber fast nie neuerfinden oder individuell gestalten. Zweitens ein inhaltliches, mit dem das erste eng zusammenhängt: es kommt den Künstlern des früheren Mittelalters gar nicht so sehr darauf an zu zeigen, wie der Dargestellte in Wirklichkeit ausgesehen hat, das Herrscherbild ist vielmehr in erster Linie ein Bild des Amtes, nicht des Menschen, und zwar ein Bild vollgefüllt mit tieferer Bedeutung, ein Ausdruck der Vorstellungen, die mit

dem Königtum und Kaisertum verknüpft werden. Es ist künstlerischer Ausdruck der Weltanschauung, der Staatstheorie.

Diesen Grundgedanken wird man zustimmen können, die Ausführungen des Verf. sind m. E. überzeugend. Doch scheint mir, daß in der Verwertung dieser Erkenntnisse Übertreibungen nicht immer vermieden sind. Eine Einschränkung muß ich vor allem machen an der Bewertung der Herrscherbilder als Quellen für die Vorstellungen des früheren Mittelalters vom deutschen König- und Kaisertum. Sie „den deutlichen Ausdruck aller dieser Vorstellungen“ zu nennen (S. 12, ebenso S. 76) geht entschieden zu weit. Abgesehen davon, daß man doch auch damit rechnen muß, daß ein „Künstler“, der gerade aus irgendeinem Grund ein Königsbild zur Illustration zu liefern hatte, ohne allzu große Belastung mit staats-theoretischen Spekulationen einfach mit Hilfe der überlieferten Vorbilder und Formen eine Figur zeichnete und mit allerlei Beiwerk versah, vor allem ist doch zu bedenken: wir bekommen hier nur die Auffassung zu sehen, die die Kleriker hatten, genau wie in den Aufzeichnungen der Geschichtsschreiber. Daß uns die erzählenden Quellen des früheren Mittelalters nur eine schiefe Vorstellung von den Menschen, den Einrichtungen und Ereignissen der Zeit geben, weil sie alles durch die geistliche Brille sehen und an kirchlichen Maßstäben messen, das ist zwar nicht unbekannt, in der Praxis wird aber von dieser Erkenntnis nicht immer der nötige Gebrauch gemacht. Wie die Menschen und Dinge in den Augen der Laien aussahen, wie die Herrscher selbst dachten, das erfahren wir von unseren Geschichtsschreibern, die für Staatseinrichtungen und Politik selten viel Verständnis besaßen, fast nie. Gerade das aber scheint mir der Verf. bei seiner Einschätzung der Herrscherbilder als Ausdruck der Vorstellungen vom Kaisertum nicht genügend berücksichtigt zu haben. Denn die von ihm sorgsam analysierten Bilder, was sind sie anderes als wiederum Erzeugnisse von Geistlichen, z. T. offenbar mit einem schweren Vorrat von Gelehrsamkeit belasteten Geistlichen, die ihre Ausdrucksformen dem reichen Schatz altüberlieferter kirchlicher und spät-antiker, wohl auch byzantinischer Anschauungen, Symbole und Allegorien entnahmen? Das alles dann als Ausdruck der zeitgenössischen fränkischen und deutschen Anschauungen vom Wesen des deutschen Königtums oder Kaisertums auffassen zu wollen, davor wird man sich doch recht hüten müssen. Wie die Nächstbeteiligten, die weltlichen Großen, die Könige und Kaiser selbst, ihre Würde auffaßten, davon sagen diese Zeugnisse so wenig wie die erzählenden Quellen¹.

Ebenso halte ich die wiederholte Betonung des Verhältnisses von Kaisertum und Papsttum als der Kardinalfrage des Mittelalters für die Zeit vor dem Investiturstreit für zu weitgehend. Wir wissen seit dem von Gregor VII. eröffneten großen Kampf, daß zwischen Staat und Kirche — um die modernen Ausdrücke zu gebrauchen — ein ewiger Zwiespalt besteht, der nur durch Kompromisse zeitweilig überbrückbar ist. Aber mit dieser Anschauung auch an die vorhergehenden Zeiten heranzugehen, ist m. E. ein Anachronismus. Für Karl den Großen wie für die Ottonen und die ersten Salier war es selbstverständlich, daß die geistlichen und weltlichen Machthaber Hand in Hand gingen; ein grundsätzlicher Zwiespalt ihrer Interessen war ihnen nicht bewußt. Auch die Beurteilung des älteren Papsttums vor Gregor VII. wird sich vor Anachronismen hüten müssen, z. B. bei der Frage nach den Absichten und Hintergedanken Leos III. Weihnachten 800. Wenn man berücksichtigt, daß für das 8. Jahrhundert das römische Staatsrecht mit seinen Bedingungen für die Erhebung eines Augustus noch durchaus lebendig war, so wird man es auch nicht auffällig finden, daß auf den älteren Kaiserbildern der Papst überhaupt nicht erscheint (zu S. 74), sondern gerade diesen Umstand für eine richtigere Deutung des Kaisertums mitverwerten.

1) Nebenbei: man wird in diesem Zusammenhang sich auch nicht auf die bekannte Notiz Einhards berufen dürfen, daß Karl d. Gr. sich aus Augustin vorgelesen ließ. Vgl. v. Schubert, Frühmittelalter, S. XXII zu S. 359.

Überhaupt fordert fast jedes Wort über das Ereignis von 800 zur Kritik heraus; die Bemerkungen darüber sind von auffälliger Unklarheit. Schon ob man den Vorgang „epochal“ nennen darf (S. 26), kann man bezweifeln; die Zeitgenossen haben merkwürdig wenig Notiz davon genommen. Der weltliche Herrscher Roms war der fränkische König weder vor noch nach 800; Souverän war und blieb der Kaiser, ob er Konstantin VI. oder Karl hieß. Vor 800 war der Frankenkönig lediglich Schutzherr als *Patricius Romanorum* (dem entsprechend ist auch das Mosaikbild im Lateran zu kommentieren). Dem Frankenkönig und Patricius Karl gebührte natürlich keine Adoration (zu S. 28), aber dem Kaiser Karl hat Leo auf diese Weise gehuldigt. Von „Vorzeichen“ oder einer „Vorgeschichte“ der Kaiserkrönung zwischen 796—800 kann man nicht sprechen — die Vorgeschichte beschränkt sich auf den Prozeß gegen Leo — ebensowenig von einem Anschluß Karls an eine „abgerissene“ Tradition der alten Kaiser; Karl ist für seine Zeitgenossen unmittelbarer Nachfolger Konstantins VI. in der nie abgerissenen Reihe der Augusti (zu S. 29) und in legitimer Weise erhoben (S. 74f.).

Man wird im allgemeinen als kritischen Grundsatz festhalten müssen, daß die Interpretation der bildlichen Quellen von der Grundlage der Rechts- und Verfassungsgeschichte auszugehen hat, nicht umgekehrt. Denn im Vergleich mit der notgedrungen stets mehr oder weniger subjektiven Auslegung der bildlichen Zeugnisse sind die anderen Quellen der Rechts- und Verfassungsgeschichte entschieden der zuverlässigere Führer. Das scheint mir der Verfasser nicht immer scharf genug im Auge behalten zu haben, nicht zum Vorteil für seine staatsrechtlichen Ausführungen.

Aufgefallen ist mir auch die Unklarheit über den Begriff des deutschen Reichs und des deutschen König- und Kaisertums. Der Buchtitel spricht von den deutschen Königen und Kaisern und zwar im Zeitraum von 751—1152. Daß die Bildnisse usw. der karolingischen Herrscher in die Untersuchung einbezogen wurden, ist durch den kunst- und formgeschichtlichen Zusammenhang gerechtfertigt. Immerhin hätte das fränkische Reich vom deutschen etwas deutlich abgegrenzt, dieser Abschnitt etwa als Vorgeschichte oder Einleitung behandelt werden sollen. Statt dessen werden sogar die italienischen Fürsten, die sich eine Zeitlang der Kaiserkrone bemächtigt haben, wie Wido, Lambert, Berengar, in die den deutschen Königen und Kaisern gewidmete Untersuchung miteinbezogen (S. 67ff.), wird (S. 68 oben) von der Wiedervereinigung Italiens mit Deutschland (durch Otto I.) gesprochen und spricht die Kapitelüberschrift 5 (S. 63) gar von der Erneuerung des Reichs 962. In den einleitenden Sätzen des Kapitels über die Ottonen (S. 73ff.) sind die zeitlichen Verhältnisse (Burgund und Frankreich standen seit den vierziger Jahren unter deutschem Einfluß) verschoben; die Kaiserkrönung von 962 rückt dadurch in falsche Beleuchtung; in Wirklichkeit hat die Welt längst vor 962 sehen können, daß Deutschland die führende Macht Europas geworden war. Der Kaisertitel der deutschen Könige bedeutete die Souveränität über Rom und die Reste des Imperiums in Italien (zu S. 75). Weder Otto I. noch Otto II. — von Otto III. muß man natürlich absehen — noch die folgenden Kaiser haben jemals einen Anspruch auf Weltherrschaft erhoben. Die Gegenüberstellung dieser historischen Tatsache mit den gelehrten (sozusagen romantischen) Theorien mancher geistlicher Bildermaler ist geeignet eine kritische Handhabe zu liefern zur Beurteilung, wie weit solche Bilder als klarer Ausdruck aller mit dem Kaisertum verknüpften Vorstellungen aufgefaßt werden dürfen (vgl. das anfangs Ausgeführte).

Meine vorstehenden Ausführungen sind zum Teil negativ gerichtet. Das Verdienst des Verfassers, der ein weitverstreutes Material zum erstenmal wohl vollständig gesammelt und kritisch gesichtet hat, soll damit keineswegs herabgesetzt werden, ich möchte im Gegenteil das Verdienst dieser mühevollen Sammlung und der Herausarbeitung leitender kritischer Gesichtspunkte hier ausdrücklich noch-

mals hervorheben; auch würde etwa ein Kunsthistoriker gewiß Gelegenheit haben, auf gewinnbringende Aufschlüsse, die das Buch auf seinem Gebiet gibt, hinzuweisen. Aber es ist schwierig über ein solches Werk ein allseitiges Urteil abzugeben. Der Verfasser erbittet in der Vorbemerkung die Nachsicht seiner Kritiker, weil er bei seiner Arbeit vom historischen Gebiet ständig auf das der Kunstgeschichte, der Münz- und Siegelkunde übergreifen mußte. Der Kritiker muß die Nachsicht des Verfassers erbitten, da er wiederum nur von seinem allgemeinhistorischen und verfassungsgeschichtlichen Standpunkt aus urteilen kann und infolgedessen meistens kaum in der Lage ist, die Bedeutung der Arbeitsergebnisse des Verfassers auf den Spezialgebieten nach Verdienst zu würdigen. Welche Fülle von mühevoller Einzelarbeit in dem Werk steckt, davon gibt der sogenannte Kommentar einen Begriff, der ein vollständiges Verzeichnis aller dem Verfasser bekanntgewordenen zeitgenössischen Bilder der abendländischen Kaiser und deutschen und italienischen Könige von 751—1152 mit dem zugehörigen gelehrten Apparat gibt. Schade, daß das etwas raube gelbliche Papier offenbar nicht für alle Abbildungen günstig war.

Tübingen.

H. Dannenbauer.

The Defensor Pacis of Marsilius of Padua edited by C. W. Previté-Orton. Cambridge, University Press, 1928. XLVII, 517 S. 35 sh.

Laurentii Vallae de falso credita et ementita Constantini Donatione declamatio recensuit et apparatu critico instruxit W. Schwahn. Leipzig, Teubner, 1928. XXIV, 28 S. 5 M.

Die lange herbeigesehnte erste kritische Ausgabe des Defensor Pacis verdient diese Bezeichnung durchaus, obschon die Untersuchung der Handschriften noch nicht abgeschlossen ist und sich gegen die hier vorgenommene Gestaltung des Textes, wie Haller im 18. Bande der kanonistischen Abteilung der Zeitschrift der Savigny-Stiftung (1929, S. 590 ff., vgl. Hallers Aufsatz oben S. 166 ff.) darlegt, kleinere Einwendungen erheben lassen. Auch hätte Scholzens grundlegenden Aufsatz im neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde (46, 1927) stärker herangezogen werden sollen, zumal da er durch die Kritik H. Ottos (ebenda 48, 1929) kaum widerlegt wird. Außer der textkritischen Einleitung gibt der Verf. auch eine kurze Einführung in der Persönlichkeit, das Leben und das Werk des Marsilius. Auch diese Stücke können gewiß nicht als abschließend bezeichnet werden, leisten aber als erste Handreichung für das Verständnis des schwierigen Werkes gute Dienste, dem der Herausgeber auch durch Beifügung kurzer sachlicher Erläuterungen und wichtiger Stellennachweise weitergeholfen hat. Es ist hier nicht der Ort, zum Ganzen und zum Einzelnen kritisch Stellung zu nehmen. Wer sich aber jemals von dem freilich etwas grellen Lichte des großen Paduaners hat anziehen lassen, wird dem Herausgeber für seine mühevollen und sachkundige Arbeit immer dankbar sein.

Die neuerdings wieder in Fluß gekommene Forschung über die konstantinische Schenkung kann an Schwahns kritischer Ausgabe der berühmten Schrift Vallas, die in der Bibliotheca Teubneriana erschienen ist, nicht vorübergehen. Die Filiation der Handschriften wird einleitungsweise klargelegt, wobei Huttens Ausgabe ziemlich schlecht wegkommt. Ohne viel Raum zu beanspruchen, hätte der Herausgeber den Benutzer auch über Valla und sein Werk sonst kurz orientieren sollen.

Hamburg.

J. Hashagen.

Reformation

Robert Holtzmann, *Deutsche Geschichte und konfessionelle Spaltung*. Rede, gehalten bei der Reformationsfeier der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg am 31. Oktober 1928. (Hallische Universitätsreden 38.) Halle, Max Niemeyer Verlag, 1928. 24 S. 8°. 1.20 M.

Die Rede rückt mit klarer Entschiedenheit die Frage nach der Ursache der konfessionellen Spaltung Deutschlands in den Mittelpunkt und betont, daß das Hauptgewicht auf die mittelalterliche Entwicklung der deutschen Reichsverfassung fällt. Ich freue mich, hier von so kompetenter Seite bestätigt zu lesen, was ich selbst vor einigen Jahren in einem Vortrag auszuführen versuchte (siehe Zeitwende 1927, S. 164 ff.). Die mittelalterliche Verfassungsentwicklung hängt eng zusammen mit dem Schicksal des Kaisertums; so wendet sich die Untersuchung der Beurteilung der Kaiserpolitik zu, die neuestens wieder in den Vordergrund der Erörterungen getreten ist. Die ruhige Entschiedenheit, mit der die Erneuerung der Sybelschen Ansicht von Below abgelehnt wird, ist zu begrüßen; die Äußerungen Fr. Kerns zu dieser Frage werden nicht ohne Ironie als Entgleisung behandelt. Die Rede ist in ihrer knappen und ruhigen Form sehr geeignet zur Klärung der von Parteileidenschaft oft verwirrten Frage nach dem Ursprung der konfessionellen Spaltung.

Tübingen.

H. Dannenbauer.

Ernst Kroker, *Aufsätze zur Stadtgeschichte und Reformationsgeschichte*. H. Haessel Verlag, Leipzig 1929. 163 S.

Mit diesem Buche ist dem am 26. August 1927 heimgegangenen Ernst Kroker ein seiner Art entsprechendes schlichtes Denkmal gesetzt worden. In der Einleitung gibt Friedrich Schulze, Direktor des Stadtgeschichtlichen Museums in Leipzig, einen Überblick über sein Leben, Universitätsprofessor Rudolf Köttschke einen solchen über seine reiche und mannigfaltige, immer gründliche und ergiebige wissenschaftliche Schriftstellerei, Joh. Hofmann, Direktor der Stadtbibliothek und des Ratsarchivs, ein sorgfältiges chronologisches Verzeichnis der Arbeiten Krokers mit Ausnahme der Zeitungsaufsätze und Bücherbesprechungen. Die dann folgenden Aufsätze Krokers sind etwa zur Hälfte ungedruckt, zur Hälfte Neudrucke. Die Leser der ZKG. interessieren die zur Reformationsgeschichte: Zwei Leipziger Reliquienverzeichnisse. Das eine kam bei dem Abbruch des alten Altars der Thomaskirche am 18. Juli 1721 zutage, und zeigt, daß bei Einführung der Reformation von einem altgläubigen Priester im Sepulchrum dieses Altars auch Reliquien von anderen Altären und aus der Nikolai-kirche geborgen worden sind. Das andere steht auf der Innenseite des Rückendeckels eines 1487 gedruckten Missale der Zisterzienser und enthält die Reliquien der vor Ostern 1494 geweihten Kapelle des Bernhardinerkollegs in Leipzig. — Tetzels und die Beraubung seines Ablasskastens. Die boshafte Anekdote von der Beraubung des Ablasskastens Tetzels durch einen Ritter, der sich die Vergebung dieser Sünde, die er begehen wollte, vorher von jenem um schweres Geld erkauft hatte, wird in der schon vor 1500 unter dem Titel Rosarium sermonum praedicabilium gedruckten Sammlung von Predigtentwürfen des Mailänder Franziskaners Bernardinus de Busti von einem gewissenlosen Ablassprediger in der Umgegend von Mailand in der Zeit 1450–1466 erzählt. Sie ging in die Predigten der Franziskaner und in den Volksmund über. Auf Tetzels übertragen hat sie wohl Melanchthon (ca. 1556) und in die Gegend von Jüterbog verlegt Andreas Engel 1598. (Obgleich Kroker diese Nachricht im wesentlichen schon in einem 1919 erschienenen Aufsatz gebracht hat, ist die Anekdote in dem — leider ja überhaupt fehlervollen — Lutherfilm in aufdringlicher Breite vor-

geführt worden.) — Kaiser Karls V. Vorladungsschreiben an Luther zum Reichstag in Worms 1521. Es gibt davon zwei Exemplare, das eine in der Wallenrodt'schen Bibliothek in der Universitätsbibliothek zu Königsberg i. Pr., das andere in der Leipziger Stadtbibliothek. Das erstere ist das Original (in Königsberg ist auch der Geleitsbrief Karls V. für Luther vorhanden), das letztere eine in der kaiserlichen Kanzlei für Aleander hergestellte, aber von diesem nicht nach Rom gesandte, sondern wohl in Worms verbliebene Abschrift (dunkel bleibt nur, wie sie in die Leipziger Stadtbibliothek gelangt ist). Wichtig der Nachweis, daß das Vorladungsschreiben erst am 10. oder 11. März 1521 ausgefertigt und auf den 6. März zurückdatiert worden ist. — Die Örtlichkeit von Luthers Tischreden. Hier erstehen vor unseren Blicken besonders die Räume im Schwarzen Kloster und Luthers Gärten. — Joachim Camerarius. Der Aufsatz sucht zu erklären, aus welchem Grunde Camerarius Käte überredet habe, in Luther zu dringen, daß er auf des Erasmus *De libero arbitrio* entgegen, und bringt auch einiges Neue über die Verdienste Kaspar Borners und Camerarius um die äußere und innere Reorganisation der Leipziger Universität, erweckt aber im übrigen nur aufs neue die Sehnsucht nach einer Biographie des gelehrtesten Deutschen des 16. Jahrhunderts.

Ein zweiter Band mit Neudrucken schwer erreichbarer Aufsätze Krokers würde ebenso freudig begrüßt werden.

Zwickau.

O. Clemen.

Forsthoff, H., Rheinische Kirchengeschichte I: Das Reformationsjahrhundert am Niederrhein. Essen, Lichtwegverlag, 1929. 637 S. geb. 15.— M.

Mit dem vorliegenden Werke ist eine lange fühlbare Lücke in der territorialen Kirchengeschichtsschreibung glücklich ausgefüllt. Die bisherige Forschung, die sich in der bedauerlichsten Weise zersplittert hatte und deshalb nicht zu der ihr gebührenden wissenschaftlichen Auswirkung gelangen konnte, bedurfte einer Zusammenfassung, Ergänzung und Weiterführung, wenn die rheinische Kirchengeschichte des Protestantismus in ihrer vollen Eigenart gewürdigt werden sollte. Nur unter dieser Voraussetzung war es möglich, sie in den Gesamtverlauf der Entwicklung zutreffend einzuordnen.

Der Verfasser ist auf dem von ihm zum ersten Male zusammenfassend behandelten Gebiete kein Neuling mehr. In wertvollen Einzelstudien, die sich freilich bislang mehr der nachreformatorischen Zeit zugewandt hatten, war es ihm gelungen, unsere Kenntnis wesentlich zu erweitern. Für das vorliegende Werk bedurfte es des breitesten Unterbaus. Forsthoff hat sich keine Mühe verdrießen lassen, ihn möglichst weit ausgreifend und festzulegen. Er hat sich eine volle Beherrschung des immer mehr anschwellenden Quellen- und Literaturmaterials angeeignet und es, was noch mehr bedeutet, zu einer bei aller Ruhe doch stets fesselnden und nicht selten künstlerisch gehobenen Darstellung verarbeitet. Ohne viel zu rasonnieren, sieht er mit Recht seine Hauptaufgabe darin, den geschichtlichen Verlauf auf sicherer wissenschaftlicher Basis anschaulich, aber ohne Überschwenglichkeiten zu erzählen.

Man wird ihm auch nachrühmen dürfen, daß er in dieser Erzählung überall nach nüchterner Sachlichkeit strebt und insbesondere den kühnen Hypothesen, mit denen die Erforschung des ältesten Protestantismus auch am Rheine bisweilen gearbeitet hat, keinen Eintritt in seinen wohlgefügtten historischen Bau gewährt. Doch macht er kein Hehl daraus, daß er seinen theologisch-kirchlichen Standpunkt mehr auf der rechten Seite nimmt. Das kann ein Vorteil sein, wie bei der Behandlung der ältesten Weseler Entwicklung, wo Wolters' Irrwege mit Recht verlassen werden. Es kann aber auch gewisse Einseitigkeiten im Gefolge haben. Die Art, wie Forsthoff den Erasmus und die Erasmianer und überhaupt die Religiosität des Humanismus behandelt, kann schon deshalb nicht ganz befriedigen, weil kein wirklicher Einblick in die große Wirkung gerade der populär-

erbaulichen Literatur dieses Kreises, insbesondere der Bibelparaphrasen des Erasmus, versucht wird. Die neueste Erasmusforschung, die unter Kalkoffs Führung manches Positivere ans Licht gebracht hat, wird vom Verfasser nicht immer genügend nutzbar gemacht. Auf der anderen Seite steht Forsthoff den Täufern mit Abneigung gegenüber, was auch hier zu gewissen unsachlichen Abschwächungen und Unterschätzungen verführen kann. Auch in der Bewertung der bisherigen Forschung macht sich der Standpunkt des Verfassers vielleicht bemerkbar. Kein Kenner wird die hohen Verdienste verkleinern wollen, die sich seinerzeit der unermüdliche Karl Kraft um die wissenschaftliche Grundlegung dieses Teiles der rheinischen Kirchengeschichte erworben hat. Die Gerechtigkeit verlangt aber, noch mehr anzuerkennen, daß die weiteren Studien über Kraft vielfältig hinausgelangt sind. Hier wäre ein Mann wie Simons häufiger zu erwähnen gewesen, und eine vollständige Übersicht über seine Schriften hätte in die auch sonst etwas magere Bibliographie aufgenommen werden sollen.

Diese und andere Ausstellungen können aber den hohen Wert der Leistung kaum herabsetzen. Er wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß der Verfasser den Begriff „niederrheinisch“ sorgfältig in seine örtlichen Bestandteile zerlegt und die Entwicklungsmöglichkeiten, die sich dem Eindringen der Reformation auf diesem heißen Boden eröffneten, in ihrer örtlich bedingten Verschiedenheit umsichtig klarstellt. Jeder Kenner der allgemeinen rheinischen Geschichte wird für diese lokalgeschichtlichen Kapitel besonders dankbar sein. Sie auch noch auf den freilich wieder ganz anderen Entwicklungsgesetzen gehorchenden Mittelrhein auszudehnen, wäre doch vielleicht möglich gewesen, wenn man auf einiges Entbehrliches, was immerhin vorhanden ist, verzichtet hätte. Auch die Persönlichkeiten erscheinen bei Forsthoff in hellem und vielfach neuem Lichte. Der landesherrliche Charakter des mißlungenen Reformationsversuches Hermanns von Wied wird richtig betont. Die Analyse freilich der von ihm und seinen Beratern herrührenden Reformdekrete hätte bei der allgemeinen Wichtigkeit der Sache wohl noch weiter ausgedehnt werden können. Die neuerdings mit besonderer Liebe behandelten Persönlichkeiten einzelner Prädikanten hätten ebenfalls eine ausführlichere Charakteristik verdient. Sie wäre auch deshalb empfehlenswert, weil sie neben anderem die Stellung zu den allgemeinen kirchen- und dogmengeschichtlichen Grundfragen erleichtern könnte, die gerade vom Boden der niederrheinischen Kirchengeschichte aufzuwerfen sind: die Frage nach dem Charakter der ältesten Bewegung, nach ihrem Verhältnisse zu den reformatorischen Hauptströmungen, nach den Gründen für den Sieg des Calvinismus u. ä. Was der Verfasser darüber sagt, ist schon deshalb höchst wertvoll, weil es manches in eine neue Beleuchtung zu rücken vermag. Das gilt auch von der umstrittenen Bedeutung der niederländischen Einwanderung. Auch wer dem Verfasser nicht überall folgen kann, fühlt sich nun gerade für diese allgemeinen Ausführungen immer wieder verpflichtet. Auch in den Geist und die Taktik der Gegenreformation ist Forsthoff tief eingedrungen, und selbstverständlich wird auch die katholische Literatur zur Genüge verwertet. Immerhin hätte hier manche Linie noch etwas schärfer gezogen werden können. Alles in allem ist Forsthoff mit diesem Werke in die vorerste Linie der territorialen Kirchenhistoriker getreten.

Hamburg.

J. Hashagen.

H. Klugkist Hesse, Adolf Clarenbach. Ein Beitrag zur Geschichte des Evangeliums im Westen Deutschlands. Neuwied, Meincke, 1929. XII, 378 S.

—, Frühlicht am Rhein: Adolf Clarenbach. Sein Leben und Sterben, zur vierhundertjährigen Wiederkehr seines Märtyrertums dem evangelischen Volke dargestellt. Neukirchen (Kreis Mörs) Buchhandlung des Erziehungsvereins 1929. 254 S. 5 M.

Der Verfasser hat sich das Verdienst erworben, die zerstreuten Nachrichten über Clarenbach zu sammeln und sie sowohl zu einer wissenschaftlichen wie zu einer

volkstümlich-erbaulichen Darstellung zu verarbeiten. Die äußeren Daten sind im allgemeinen befriedigend ermittelt. Freilich zeigen sie viele Lücken, und der Verf. hat in seinem Bemühen, sie auszufüllen, zuweilen wohl zu viel aus den Quellen geschlossen. Umstritten ist Clarenbachs dogmengeschichtliche Stellung. Bei ihrer Charakteristik hat sich der Verf. auf die Phantasien L. Kellers und Remberts zu weit eingelassen und von ihnen den unklaren und bedenklichen Begriff „alt-evangelisch“ übernommen, gegen den doch nicht nur Bossert und Karl Krafft längst Einspruch erhoben haben. Waldenser, Brüder vom Gemeinsamen Leben, Humanisten, Böhmisches Brüder und Täufer werden in eine fragwürdige innere Beziehung gesetzt. Richtig ist dagegen, daß sich Clarenbach nicht ganz auf die Seite Luthers gestellt hat, obwohl die vom Verf. eingehend gewürdigten theologischen Anschauungen Clarenbachs mit denen Luthers doch wieder eine weitgehende Verwandtschaft zeigen. Besondere Sorgfalt ist auf die Darstellung des verwickelten Prozesses verwandt worden. Hier erscheinen auch Clarenbachs Gegenspieler in einem vielfach neuen Lichte. Auch sonst darf man dem Verf. nachrühmen, daß er im allgemeinen und im besonderen bisherige Bahnen verläßt und neue Wege einschlägt.

Hamburg.

J. Hashagen.

J. Calvini Opera selecta, ed. P. Barth et G. Niesel; vol. III. München, Kaiser, 1928. Brosch. 13.50 M.; geb. 15.50 M.

Dieser 3. Band der neuen Calvinusausgabe, der die beiden ersten Bücher der letzten Institutio enthält, stellt wirklich einen erfreulichen Fortschritt nicht nur gegenüber Band I, sondern überhaupt gegenüber den bisherigen Ausgaben dar. Es sind vor allem zwei Arbeiten, die diese Ausgabe empfehlen. 1) ist das Wachstum der Institutio von 1536 an durch jeweilige Beifügung der Jahreszahl, von der an der je folgende Abschnitt binzukam, gekennzeichnet. Diese Kennzeichnung, die noch durch den einen textkritischen Apparat, der andere Lesarten, auch Ausgelassenes aus früheren Ausgaben vermerkt, ergänzt ist, ist mit Hilfe der Einführung gut verständlich. 2) ist hier einmal endlich ein gründlicher Versuch zum Nachweis der Quellen gemacht, die Calvin benutzte. Neu an dieser weitschichtigen und überaus dankenswerten Arbeit ist der Verweis darauf, wie Calvin Briefe, Gutachten, Stücke aus eigenen Schriften in sein Buch hineinarbeitet (vgl. S. 134. 139. 239. 448. 509). Am schwierigsten war wohl der Nachweis der zeitgenössischen katholischen Schriftsteller, gegen die Calvin polemisiert; für die von den Herausgebern getroffene Auswahl: Clichtoveus, Cochlaeus, Faber, Fisher, Herborn, Schatzgeyer fehlt eine rechte Begründung; sucht man, was nahe liegt, nach geographischer Nähe, so trifft das „maxime in notitiam Calvini venisse putandum est“ (S. LVIII) eigentlich nur Herborn, der auf Reisen in Frankreich war; Cochlaeus und Faber, die er in Hagenau, Worms und Regensburg getroffen haben konnte. Soviel ich aus Stichprüfungen im Corpus Catholicorum ersah, sind die angeführten Stellen wirkliche Belege; immerhin würde näherer Aufschluß über diese Dinge nur der Treue und Ausführlichkeit entsprechen, mit der anderem wie der französischen Ausgabe von 1536 oder dem Anteil Calvins an der französischen Übersetzung der letzten Institutio nachgegangen wurde (S. VIIff. und 516ff.; XLVIff.).

Was die Gestaltung des Textes angeht, so liegt ihm das Schaffhausener Exemplar des Originals von 1559 zugrunde. Bei Stichproben im Heidelberger Exemplar, das mir zur Verfügung stand, habe ich Treue der Abschrift festgestellt (zu streichen ist S. 189,6 das a vor distantia; 190,3 das erste Komma; zu ändern S. 190,7 renovandum in renovandam; 484,8 ist vinulo Druckfehler für vinculo). Praktischer wissenschaftlicher Gewohnheit widersprechend, unnötig und fürs Auge störend sind die Ziffern (vielleicht auch die Buchstaben) im Text, die auf den zweiten (bzw. auch ersten) textkritischen Apparat verweisen; hierfür dürften wohl in Zukunft die Zeilenangaben genügenden Dienst tun.

Schließlich notiere und verbessere ich einige Fehler im Quellennachweis: S. 228, Zeile 37 nicht 22, 23, sondern 22, 57; 229, 40 nicht 36, 86 sqq., sondern 35, 86 sqq.; 243, 44 nicht c. 34 sq., sondern c. 74 sq.; 254, 41 nicht c. 66, 79 usw., sondern c. 53, 62 MSL. 44, 277, CSEL. 60, 279; 281, 43 nicht c. 5, 5 usw., sondern c. 18, 28 MSL. 44, 168, CSEL. 60, 100; 299, 40 nicht MSL. 33, 88, sondern MSL. 33, 880; 305, 37, nicht c. 116, 32 MSL. 44, 90, sondern c. 16, 32 MSL. 44, 900; 306, 43 nicht MSL. 33, 83, sondern MSL. 34, 83; 297, 42 hat ep. ad Atticum 3, 17 mit dem erwähnten Attilius Regulus nichts zu tun. Gegenüber der erstaunlichen und gründlichen Arbeitsleistung, die diesem 3. Band zugrunde liegt, fallen diese Ausstellungen aber nicht ins Gewicht.

Karlsruhe.

E. Mülhaupt.

Neuere Zeit

John L. Nuelsen, Theophil Mann und J. J. Sommer †, Kurzgefaßte Geschichte des Methodismus von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Zweite durchgesehene und erweiterte Auflage. Bremen, Verlagshaus der Methodistenkirche G. m. b. H., 1929. XII, 876 S. 8°. Preis in Leinen M. 9.50, in Halbfr. M. 14.—

Man hat schon seit Jahren bemerkt, daß der Methodismus im Übergang zur Kirche begriffen war: seine bald zwei Jahrhunderte umfassende Existenzdauer, seine etwa 12 Millionen in allen Erdteilen umfassende Mitgliederzahl, seine kulturellen Leistungen lassen in der Tat dieses Urteil berechtigt erscheinen. Wo eine „Kirche“ ist, da findet sich gar bald auch die Wissenschaft ein. Das vorliegende Buch ist ein erfreuliches Specimen der in der methodistischen Kirche gepflegten Wissenschaft, und ihr leitender Bischof des europäischen Feldes zeigt, daß er über den Sorgen der Praxis auch die Wissenschaft nicht zu vernachlässigen gewillt ist. Das schön ausgestattete Buch hat erfreulicherweise nach acht Jahren schon die 2. Auflage erlebt. — Nuelsen hat zur 1. Auflage den 1., 3. und 5. Teil beige-steuert, Mann lieferte Teil 2 und Sommer Teil 4. Nach Sommers Ableben ist nun seine Arbeit derart verteilt worden, daß sein Sohn, Dozent in Frankfurt, die Darstellung der Geschichte der Arbeit in Deutschland, Mann die der Arbeit im romanischen Südeuropa, in Dänemark, Norwegen und Nordosteuropa, Julén Schweden und Melle Südosteuropa (wo er als früherer Leiter sachkundig war) übernahm. Die übrigen Teile scheinen danach in denselben Händen geblieben zu sein. Sonach hat also Nuelsen den 1. Teil „Geschichte des britischen Methodismus von seiner Entstehung bis zum Tode Wesleys“ (S. 1—205), Mann den 2. „Geschichte des britischen Methodismus vom Tode Wesleys bis zur Gegenwart“ (S. 206—396), Nuelsen wiederum den 3. „Geschichte des amerikanischen Methodismus“ (S. 397—550) und den 5. „Allgemeines“ (S. 811—836) beige-steuert. Der 4. Teil verteilt sich wie oben angedeutet auf die einzelnen Mitarbeiter. Dabei ist der besonderen Bestimmung des Buches für das deutsche Lesepublikum entsprechend Deutschland mit den Seiten 551—686 bedacht. Eine allgemeine Statistik des Methodismus von 1927 (S. 836 f.), eine reichhaltige Bibliographie (S. 838—850) und zwei reichhaltige Register: der Personen (S. 851—858) und der Sachen (S. 859—875) bilden den Schluß. So ist ein Bild der Entwicklung bis etwa 1927 gegeben worden. Störend ist nur, daß das augenscheinlich doch unter ehrlichem Streben nach Wahrheit gearbeitete Buch von F. Fritz „Das Eindringen des Methodismus in Württemberg“ (1927) unter die polemische Literatur eingereiht werden soll. Fabricius' Corpus Confessionum I., das gerade in seinen ersten Lieferungen den genauen Text der methodistischen Kirchenordnungen enthält, erschien leider erst nach Abschluß des Druckes der Bibliographie.

Der Stand des Weltmethodismus von 1927 ist: 59824 Prediger, 93081 Laienprediger, 1186938 Mitglieder, 79372 Sonntagsschulen, 1023673 Lehrer, 10086907 Sonntagsschüler, 105596 Kirchen.

Zu bedauern ist, daß es noch immer keine vollständige Sammlung von Wesleys Briefen gibt. Sein Tagebuch liegt ja in 7 Bänden 1909—16 vor. Ein hervorragender Kenner des Methodismus bezeichnete es mir gegenüber einmal als eine hochwichtige Aufgabe, durch einen genauen Vergleich zwischen Wesleys Tagebüchern und Briefen einerseits und Luthers Äußerungen andererseits doch einmal die psychologischen Unterschiede zwischen beiden Männern festzustellen. Über das Verhältnis zwischen Wesley und den Herrnhuter Brüdern wird ja in dem Buch viel mitgeteilt; weniger über das zwischen Wesley und Luther. Es ist wahr, dogmatisch mag ja der formelle Unterschied zwischen der lutherischen und der wesleyanischen Kirche nicht allzu groß sein. Aber doch liegt in manchem, was uns die unbestreitbar methodistisch beeinflusste Gemeinschaftsbewegung bringt, etwas der deutschen Art Wesensfremdes. Manches was Wesley noch nicht so betont hat mag in der späteren Entwicklung seiner Kirche sich mehr und mehr in den Vordergrund gedrängt haben: etwa Heiligungslehre oder *Jesus saves me now!* Das muß weiterem gründlichen Nachforschen vorbehalten bleiben. Jedenfalls sind doch „Evangelische Gemeinschaft“ und „Heilsarmee“, zwei am Baum des Methodismus gewachsene Äste, zeitweilig heftig durch diese Probleme bewegt worden. — Bei alledem aber ist das reichhaltige Buch, das sich bescheidenweise nur eine „kurzgefaßte“ Geschichte nennt, doch eine wertvolle Fundgrube zur Geschichte des Methodismus. Möge die 3. Auflage so vorwärtsschreiten wie die 2. nach der 1. fortgeschritten ist.

Hoffnung, Post Barmstedt (Holstein).

Stocks.

O. Uttendörfer, Zinzendorf und die Jugend. Die Erziehungsgrundsätze Zinzendorfs und der Brüdergemeine (Bücher der Brüder, Bd. 2), Berlin, Fricke-Verlag, 1923, 200 S.

Uttendörfer liefert in diesem Buch einen wichtigen Beitrag zu einem in dieser Eindringlichkeit bisher nicht behandelten Gegenstand der Brüdergeschichte und der Geschichte der Pädagogik. Seine Hauptquellen sind Zinzendorfs Reden, vor allem auch die im sogenannten Jüngerhaus-Diarium und in den Synodalprotokollen vorhandenen ungedruckten. Weitgehend läßt er Zinzendorf wörtlich oder in leichter Umschreibung selbst zum Leser sprechen und beschränkt sich selbst oft auf kurze verbindende, erklärende und weiterführende Sätze. Nach einem Überblick über die erzieherischen Unternehmungen Zinzendorfs und der Brüdergemeine (bis zu Zinzendorfs Tod, Kap. 1) wird der Ursprung der pädagogischen Ideen Zinzendorfs abgehandelt, m. E. das allgemein-geschichtlich wichtigste Kapitel, da hier der Versuch gemacht wird, Zinzendorf als Pädagogen im Zusammenhang mit der damaligen pädagogischen Bewegung überhaupt zu zeigen; besonders beachtenswert ist hier der Hinweis auf die pädagogischen Traktate eines Unbekannten, als der der Reußische Hofkaplan Math. Cogelius wahrscheinlich gemacht wird. Nachdem im 3. Kapitel die Voraussetzungen der Erziehung nach Zinzendorf behandelt sind, wird in den folgenden Kapiteln die Methode der Erziehung, der Unterricht, die Organisation der Erziehung, die Erzieher und der Gang der Erziehung behandelt; gut kommt für die Erkenntnis des Charakters Zinzendorfs sein Schwanken zwischen nervöser Ängstlichkeit und glaubenstarkem Vertrauen auch in Sachen der Jugenderziehung zum Ausdruck; das Hin und Her in seinen Maßnahmen erklärt sich daraus. Bei einem weiteren Kapitel (über die Bedeutung der Pädagogik Zinzendorfs) vermisste ich eine wirklich befriedigende geistesgeschichtliche Einordnung Zinzendorfs und seiner Ideen; eine nach allen Seiten erschöpfende Zinzendorfdarstellung wird eben, das macht uns auch dies Buch deutlich, nur dem Gelingen, der nicht nur Zinzendorf, sondern auch das 18. Jahrhundert gründlich kennt. Die Schlußkapitel über Zinzendorfs eigene Erziehtätigkeit, Zinzendorfs Mitarbeiter, Zinzendorfs Nachwirkungen und über die Beurteilung der Erziehungsgrundsätze Zinzendorfs und der Brüdergemeine sind mehr oder minder fragmentarisch, was der Verfasser an einigen Stellen selbst hervorhebt. Gerade in diesen Kapiteln wird eine Unausgeglichenheit der sonst so wert-

vollen Arbeit besonders empfindlich; es soll sich in ihr, wie der Untertitel zeigt, um die Erziehungsgrundsätze Zinzendorfs und der Brüdergemeine handeln; hier wird stellenweise auch in die Praxis hineingegangen, und in der Tat ist das der Wunsch, den man dem ganzen Buch gegenüber aussprechen möchte, daß es neben der Theorie stärker auf die praktischen pädagogischen Leistungen Zinzendorfs und des Herrnhutertums einging; dann erst können Wert oder Unwert ganz deutlich werden.

Lübeck.

W. Jannasch.

Scherer, Emil Clemens, Frankreich und der elsässische Klerus im 18. Jahrhundert (S.-Abdr. aus: Archiv f. Elsässische Kirchengeschichte, dritter Jahrg., 1928). 50 S. 8°. Straßburg, Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte, 1928.

Der Übergang des Elsaß an Frankreich hat zur Folge gehabt, daß, nicht auf Druck oder Befehl der neuen Machthaber, sondern, dem zuvorkommend, schon aus Gründen der inneren Verwaltung, die im Elsaß ansässigen Orden und Kongregationen eine organisatorische Umbildung erfahren mußten. Sofern sie zu deutschen Ordensprovinzen gehörten, lösten sie sich von ihnen, um entweder einer französischen zugewiesen oder selbständige Gruppen zu werden; während anderseits die auf deutschem Boden befindlichen Niederlassungen von im Elsaß bodenständigen Krankenpflegerinnengenossenschaften neue besondere deutsche Provinzen bildeten. Diese eingangs von ihm geschilderten Vorgänge veranlassen den Verf. zu der Frage, ob und wie sich entsprechende Vorgänge bei der ersten französischen Besitzergreifung des Elsaß vollzogen haben. Seine die Quellen sorgfältig heranziehende Untersuchung zeigt, wie die französische Regierung durch ein Netz von Verordnungen und Maßnahmen planmäßig darauf ausging, den Welt- und Ordensklerus, wo nicht durchweg zu französisieren, so doch von Deutschland abzuschneiden, um jeden etwa möglichen deutschen Einfluß zu unterbinden. Nur Untertanen des Königs sollen fortan als Weltpriester angestellt und als Novizen aufgenommen, Superioren fremder Nationalität zurückgezogen, Orden von deutschen und schweizerischen Provinzen losgelöst werden. Das alles konnte bei damaligen kirchlichen Verhältnissen nicht auf einen Schlag und nicht ohne Ausnahmen erreicht werden. Neben den französischen wußten sich dank besonderer Protektion trotz gegenseitiger Bekämpfung auch die deutschen Jesuitenniederlassungen zu behaupten; die Mehrzahl der Pfründen des Straßburger Domkapitels verblieb dem deutschen Hochadel; längere Übergangszeiten mußten stillschweigend bewilligt werden. Aber wir erhalten ein lebendiges Bild davon, wie die französische Regierung durch drei Menschenalter dieses Ziel mit aller Zähigkeit verfolgt und weitgehend erreicht hat. Eine Statistik des Stifts- und Ordensklerus von 1721 ist von besonderem Interesse.

Tübingen.

Anrich.

Georg Blümel, Der Kircheninspektor Joh. Friedr. Burg. Ein schlesisches Lebens- und Zeitbild aus den Tagen Friedrichs d. Gr. Breslau, W. G. Korn, 1928. 104 S. 3.50 M.

Eine vom Schlesischen Provinzialkirchenrat gestellte Preisaufgabe hat diese sorgfältige Arbeit glücklich gelöst. Burg, 1689 als Breslauer Arztsohn geboren, hatte hier die höchste Stufe geistlicher Stellen (Past. prim. an Elisabeth und Kircheninspektor des Stadtkonsistoriums) erklommen, als Friedrich II. in drei Kriegen Schlesien eroberte. Von Anfang an dem neuen Herrn huldigend, — 1756 mußte er bei vorübergehender Besetzung Breslaus durch die Österreicher freilich auch auf deren Befehl eine „Huldigungspredigt“ halten und tat es in würdiger Weise — hat Burg viel dazu beigetragen, ihm die Herzen der Schlesier zu gewinnen. Der König ernannte Burg zum Oberkonsistorialrat bei der Breslauer Oberamtsregierung. Ohne seine Schwächen zu vertuschen, schildert Blümel sein erfolgreiches Wirken als Kircheninspektor und Pastor. Seine langen Predigten,

sechs dicke Bände füllend — einigen wohnte auch der König bei —, haben doch eine aktuelle Note und sind religiös anregend. Seine theologische Einstellung (Institutiones theologiae theticae, 1739 und 1745, für seine Vorlesungen an den beiden Breslauer Gymnasien) ist orthodox, allein auch von Pietismus und Rationalismus nicht unberührt. Besonders seine „Einleitung zur natürlich vernünftigen und christlichen Sittenlehre“, 1740, zeigt Wolffs Einfluß. Auch für griechische Patristik und morgenländische Kirche hatte Burg Interesse. Das 1742 bei Korn unter seiner Zensur, seit 1745 (3. Aufl.) unter seiner Ägide erschienene Gesangbuch mit fast 2000 Liedern (letzte Ausgabe 1913) überdauerte nicht bloß die rationalistischen und wird noch heute in einigen altlutherischen Gemeinden Schlesiens und in deutsch-evangelischen Australiens gebraucht. Burg starb 1766, nachdem noch die Feier seines 50 jährigen Amtsjubiläums die dankbare Verehrung, die ihm seine Heimat zollte, bekundet hatte.

Breslau.

G. Hoffmann.

Max Braubach, Das Domkapitel zu Münster und die Koadjutorwahl des Erzherzogs Maximilian (1780) [= Sonderdruck aus den „Historischen Aufsätzen“, Festgabe für Aloys Schulte, Düsseldorf 1927, L. Schwann, S. 239—251].

Friedrich Wilhelm Niemann, Friedrich der Große und die Koadjutorwahl von Köln und Münster 1780. Diss. Rostock. 1928. 77 S.

Braubach behandelt breiter, als es in seinem Lebensbilde „Max Franz von Österreich“ (Münster 1925, S. 45 ff.) geschah, die Koadjutorwahl von 1780, bei der dieser jüngste Sohn Maria Theresias im Ränkespiel gegen den einheimischen Bewerber Franz Wilhelm v. Fürstenberg durchgesetzt wurde, Niemann wieder ausführlicher als Br. die Bemühungen auswärtiger Mächte unter Preußens Führung zugunsten einer Wahl Fürstenbergs und gegen den Habsburger. Hier wie dort empfängt man keine erhebenden Eindrücke.

Münster i. Westf.

Franz Flaspamp.

Friedrich Baun, Das schwäbische Gemeinschaftsleben in Bildern und Beispielen gezeichnet. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus. 2. neubearbeitete Auflage. Stuttgart, Quellverlag der Ev. Gesellschaft, 1929. 206 S. 8°. In Halbl. 3.80 M., in Ganzl. 4.50 M.

Der Wert des vor 20 Jahren zum erstenmal erschienenen, mit Quellenverzeichnis und kurzem Register versehenen, übrigens gut ausgestatteten Buches für den Kirchenhistoriker besteht in der 31 Seiten umfassenden geschichtlichen Einleitung. Der Verf. hat sich bemüht den neuesten Stand der schwäbischen Gemeinschaften, wie dieser durch Rücksprache mit den leitenden Persönlichkeiten ermittelt wurde, zu bringen. Dabei ist einzelnes Früheres gestrichen, dagegen sind Züge aus neuerer Zeit eingefügt worden. Es wird nur die Begründung des Pietismus durch Spener erwähnt, um dann sofort die württembergischen Verhältnisse ins Auge zu fassen. Vor allem wird die Bedeutung des von Bilfinger unter Bengels Mitwirkung 1743 erlassenen Generalreskripts, des sogenannten „Pietistenedikts“, wonach sich noch heute grundsätzlich die Stellung der Landeskirche zu den Gemeinschaften regelt, dargelegt (S. 13 ff.) und Bengels Bedeutung geschildert (S. 15 ff.). Bedeutsam für die Erkenntnis des Wesens der württembergischen Landeskirche ist die auch vom Verf. hervorgehobene Tatsache, daß in ihr niemals so kraß der Pietismus in den Rationalismus umgeschlagen ist. Vielmehr hat hier nur der Supranaturalismus eine Zeitlang geherrscht und die durch Friedrich I. versuchte Einführung eines „Aufklärungs“-Gesangbuches und einer entsprechenden Liturgie (1791 bzw. 1809) ist nur ein Intermezzo geblieben, auf das die Gründung von Kornthal und die „Exodusbewegungen“ kräftige Gegenschläge bedeuteten. Dagegen ist der Rückschlag des „Konfessionalismus“ hier ausgeblieben. Daraus erklärt sich doch auch der konfessionell-irenische Charakter der württembergischen Landeskirche. Der Verf. zählt die vier älteren württembergischen Gemeinschaften

auf: Altpietisten, Herrnhuter, die nie zu größerer Bedeutung gelangt sind, Pregizerianer mit annähernden Zahlenangaben und Michelianer. Dazu kommen noch die neueren Gemeinschaften, vor allem die „Süddeutsche Vereinigung für Evangelisation und Gemeinschaftspflege“. Steht wirklich die letztere so auf landeskirchlichem Boden, wie der Verf. meint? Ich gewann doch aus einem 1927 mit einem der Führer geführten Gespräch den Eindruck, daß das für jeden Christen geforderte „Erlebnis“ allzu methodistisch aufgefaßt wird. Ein paar kleinere Gemeinschaften von mehr nur lokaler Bedeutung z. B. in Tübingen und Dußlingen hat der Verf. weggelassen. Man kann das billigen. Die „Bilder und Beispiele aus dem Gemeinschaftsleben“ sind für die Kenntnis schwäbischer Religiosität sehr instruktiv. Die Wiederholung betr. Kornthals S. 25 und S. 116 hätte vermieden werden sollen. — Der sachkundige Verf. hat uns ein sehr instruktives Buch beschert.

Hoffnung, Post Barmstedt (Holstein).

Stocks.

Rudolf Kayser, Henri Merle d'Aubigné und die Anfänge der Erweckung in Hamburg. (Ztschr. des Vereins für hamburgische Geschichte, Bd. 30, S. 106—135, 1929).

Merle aus Genf war in Hamburg an der französisch-reformierten Gemeinde von 1818—1823 tätig und gehörte zu den Persönlichkeiten, die die Erweckung heraufzuführen halfen. Er mußte seine Tätigkeit aufgeben, weil der Geist der französischen Gemeinde überwiegend rationalistisch gestimmt war, genau wie die Compagnie vénérable des pasteurs in Genf. Die Studie sucht die Eigenart der einzelnen erweckten Persönlichkeiten in Hamburg (z. B. Hudtwaleker, Joh. Rist, Perthes, dessen Religiosität Kayser in Bd. 25 schon dargestellt hat, Pauli aus Lübeck, Joh. Geibel und Curtius in Lübeck) zu erfassen, schildert besonders anschaulich den Geist, der in der Familie Reimarus waltete (vor allen Johanna, seit 1782 Gattin von Georg Heinrich Sieveking). Und so bietet die Arbeit eine sehr wertvolle Ergänzung zu dem, was Möller in Bd. 27 (1926) derselben Zeitschrift in seiner umfangreichen Arbeit über das kirchliche Leben in Hamburg ausgeführt hat.

Berlin.

W. Wendland.

Thomas Specht und Andreas Bigelmair, Geschichte des bischöflichen Priesterseminars Dillingen a. D. 1804—1904. 1928. Verlag der B. Schmidtschen Buchhandlung, Augsburg. XVI und 140 S. 4.20 M.

Der Dillinger Historiker Thomas Specht hatte in seinen letzten Lebensjahren die Geschichte des Priesterseminars seines langjährigen Wirkungsortes von 1804 bis 1904 noch fertiggestellt. Die Drucklegung aber und Weiterführung übernahm pietätvoll Andreas Bigelmair. Auch diese Arbeit zeigt die Vorzüge der Spechtschen Arbeitsweise: umfassende Beherrschung des Stoffes, klare Gliederung, knappe, die Hauptsachen scharf herausstellende Darstellung. Wir erhalten nach einem kurzen Rückblick auf die Geschichte des fürstbischöflichen Seminars (1550—1804) eine genaue Schilderung der Säkularisation desselben und seiner Umwandlung in ein Diözesanseminar. Verfassung, Bildungsmittel, Vermögen, Gebäude, Ökonomie, Seminaristen, Vorstände werden knapp aber doch erschöpfend behandelt. Mit besonderer Liebe verweilt der Verfasser bei dem Neubau des Priesterseminars im Jahre 1909. Die Bedeutung der Arbeit greift auch über das Lokale hinaus; sie bietet eine gute Illustrierung der bayrischen Kirchenpolitik im letzten Jahrhundert; sogar die Zeit des preußischen Kulturkampfes macht sich bemerkbar (S. 83). Weniger erfahren wir über die innere Geschichte des Seminars; sollte alles eine geradlinige Entwicklung gewesen sein oder überhaupt kein Fortschreiten zu spüren sein. Erst im Jahre 1919 verstand man sich zur Aufstellung eines eigenen Spirituals (eines Jesuiten). Jedenfalls gab es auch hier Konflikte, wenn an die Namen Wieland und Fendt erinnert wird. Die vornehme Behandlung dieser gewiß heiklen Angelegenheit würde uns das Urteil des Herausgebers über diese Seite der Anstalt um so wertvoller gemacht haben.

Roth b. Nürnberg.

Schorfbaum.

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Zehn Jahre Gesellschaft für Kirchengeschichte

Ein Rückblick

Von Oberpfarrer a. D. Dr. jur. **Georg Arndt**, Geschäftsführer der Gesellschaft,
Berlin-Friedenau

Zehn Jahre ununterbrochener Arbeit unserer Gesellschaft, in die die schwerste wirtschaftliche Not des deutschen Volkes hineingriff, ohne jedoch die Gesellschaft zum zeitweiligen Stillstand oder gar zum Untergang zu bringen, — zwar kein hochbedeutsamer Zeitabschnitt, aber dennoch ein Abschnitt, nach dessen Verlauf es sich lohnt, kurze Rückschau zu halten und sich klar zu werden, ob die Gesellschaft ihren bei ihrer Gründung und in ihren Satzungen niedergelegten Zweck einigermaßen erfüllt und wenigstens einen Teil ihrer Ziele erreicht hat.

Die Tatsache, daß die kirchengeschichtliche Forschung in den Jahrzehnten vor dem Weltkriege einen bedeutenden Aufschwung genommen hatte, daß das Interesse an der Geschichte der Kirche in den einzelnen Ländern erwacht war und sich in der Gründung von Territorial-Kirchengeschichtsvereinen kundgetan hatte, legte den Gedanken nahe, die Bestrebungen dieser Kirchengeschichtsvereine zusammenzufassen und ihnen besondere Anregungen zu geben, damit dann die Ergebnisse dieser Sonderforschungen zu einem Gesamtbild vereinigt werden könnten. Dieser Gedanke führte zu dem Plan, eine „Gesellschaft für Kirchengeschichte“ zu gründen. Die Vorbereitung für die Ausführung dieses Planes lag in den Händen von Professor D. Achelis und Professor Lic. Beß (Oberbibliothekar an der preußischen Staatsbibliothek in Berlin), dem damaligen Herausgeber der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“. In erster Linie suchten diese die Territorial-Kirchengeschichtsvereine für den Gedanken ihres organischen Zusammenschlusses in einer „Gesellschaft“ zu gewinnen, aber zugleich die wissenschaftlichen Arbeiter und Freunde der Kirchengeschichte in dieser Gesellschaft zu gemeinsamem Forschen zu vereinen. Im Jahre 1917 erging der mit 148 Unterschriften hervorragender Kirchenhistoriker und bewährter Territorial-Kirchengeschichtsforscher versehene Aufruf zur Gründung einer „Gesellschaft für Kirchengeschichte“. Aber infolge der mit Ende des Weltkrieges verbundenen Staatsumwälzung und der ihr folgenden unruhigen Zeiten erfolgte diese Gründung erst am 6. Oktober 1919 in Halle a. S.

In der Gründungsversammlung, zu der sich eine nicht allzugroße Schar von Professoren, Oberlehrer, Pastoren, Studenten aus Halle, Leipzig, Berlin, Jena, Erlangen sowie aus den Provinzen Sachsen, Mark Brandenburg und Niedersachsen zusammengefunden hatten, berichtete Professor Beß, wie der Plan zu dieser Gründung allmählig zur Reife gekommen sei und wie er aus der engeren Begrenzung erweitert worden sei zu dem Plan, alle Forscher und Freunde der Kirchengeschichte zu einer Einheit zusammenzuschließen. Sodann erfolgte die Konstituierung der Gesellschaft durch Annahme der Satzungen, sowie durch die Wahl des Vorstandes und des geschäftsführenden Ausschusses.

Nach § 1 der Satzungen „verfolgt die Gesellschaft für Kirchengeschichte den Zweck, Studium und Kenntnis der Kirchengeschichte in widestem Sinne (also mit Einschluß der Religionsgeschichte, der kirchlichen Kunst und Archäologie, der Kirchenkunde usw.) zu fördern und auszubreiten.

Dieser Zweck soll erreicht werden durch Zusammenschluß der kirchengeschichtlich Interessierten und durch Pflege der kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft und zwar

- a) durch Verbindung mit der im Verlag von Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha erscheinenden „Zeitschrift für Kirchengeschichte“;
- b) durch Herausgabe bzw. Unterstützung anderer auf kirchengeschichtlichem Boden stehender Veröffentlichungen wie Neudrucke seltener kirchengeschichtlichen Quellschriften und ähnliches;
- c) durch regelmäßige Mitgliederversammlungen und Gauversammlungen;
- d) durch Zusammenarbeiten mit den vorhandenen kirchengeschichtlichen Territorial- und Einzelvereinen;
- e) durch Begründung einer bibliographischen Auskunft für die Mitglieder und
- f) durch Verleihung von Ehrengaben und Stipendien an verdiente kirchengeschichtliche Forscher.“

Die Gesellschaft wird geleitet von einem aus dem Vorsitzenden, seinem Stellvertreter und dem Geschäftsführer bestehenden Vorstande; ihm tritt zur Seite der geschäftsführende Ausschuß, der den Vorstand und die Geschäftsführung zu überwachen hat und zwecks Mitarbeit an der „Zeitschrift“ einen Redaktionsausschuß aus seiner Mitte wählt; endgültige Beschlüsse darf nur die jedes Jahr stattfindende Mitgliederversammlung fassen. Der geschäftsführende Ausschuß besteht aus dem Vorstande und mindestens acht Beisitzern, die von der Mitgliederversammlung ebenso wie der Vorstand auf drei Jahre gewählt werden, sowie dem Herausgeber der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, solange diese Organ der Gesellschaft ist. Von den Beisitzern sollen wenigstens zwei Dozenten der Kirchengeschichte an einer Universität, vier Vorstandsmitglieder der kirchengeschichtlichen Einzelvereine sein.

Zur Ergänzung und näheren Ausführung der „Satzungen“ wurde im Jahre 1920 die „Geschäftsordnung“ der Gesellschaft beschlossen;

sie setzt fest, welches die Aufgaben des geschäftsführenden Ausschusses, des Vorstandes, des Geschäftsführers, des Redaktionsausschusses und der Mitgliederversammlung sind.

Dem Vorstand gehörten von 1919 bis 1924 an: Professor D. H. Lietzmann, Professor D. Beß und Oberpfarrer a. D. Arndt; 1925 trat Professor D. E. Seeberg an die Stelle von Professor Beß, und heute besteht der Vorstand aus Professor D. E. Seeberg, Professor D. Freiherr v. Soden und Oberpfarrer Dr. jur. Arndt. Die Zahl der Mitglieder des geschäftsführenden Ausschusses ist von 12 im Jahre 1919 auf 16 im Jahre 1927 vermehrt worden. Den Redaktionsausschuß bildeten damals die Herren Lietzmann, Beß und Scheel und heute: E. Seeberg, Achelis und E. Caspar.

Von den in den einzelnen deutschen Ländern und preußischen Provinzen bestehenden Kirchengeschichtsvereinen ist die Mehrzahl — 18 — unserer Gesellschaft angeschlossen; die wenigen katholischen Vereine sind aus ihrer Zurückhaltung noch nicht herausgetreten.

Auf Anregung aus den Kreisen der Mitglieder der Gesellschaft erfolgte 1923 der bereits 1921 beantragte Anschluß der Neutestamentler an unsere Gesellschaft unter dem Titel: „Abteilung für Urchristentum“, die in Sonderversammlungen die sie besonders interessierenden Fragen behandelt.

Die Gesellschaft bedurfte aber für die Veröffentlichung der Ergebnisse ihrer Forschung eines geeigneten literarischen Organs. Als solches bot sich wie von selbst die von Professor D. Theodor Brieger begründete, später mit Professor Beß und dann von letzterem allein und seit 1918 von Professor D. Zscharnack herausgegebene, im Verlag von Friedrich Andreas Perthes, seit 1925 von Leopold Klotz in Gotha erscheinende „Zeitschrift für Kirchengeschichte“; zugleich hoffte ihr früherer Herausgeber, der die Vorbereitungen für die Gründung der Gesellschaft betrieben hatte, Professor Beß, durch die Gesellschaft den Leserkreis der Zeitschrift noch erweitern zu können und dadurch die Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Forschung weiteren Kreisen zugänglich zu machen. „Durch die Gesellschaft sollte die Zeitschrift werden zu einem Zentralorgan aller kirchengeschichtlichen Bestrebungen, in dem die Gesellschaft der Fachwissenschaft in widestem Umfange mit Einschluß der monumentalen Theologie und der gesamten religiösen Kunst dient, alle Arbeiter und Freunde des Faches miteinander in Verbindung bringt und den gegenseitigen Austausch pflegt, um die Arbeit aller durch diese wechselseitige Berührung zu befruchten.“ — Bei dem Verhältnis zwischen „Gesellschaft“ und „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ konnte es sich nur darum handeln, mit dem Verlag einen sogenannten Liefervertrag zu schließen und durch den festen Bezug einer so großen Anzahl von Exemplaren Einfluß auf die Gestaltung der Zeitschrift nach Form, Umfang und Inhalt zu gewinnen. Um diesen Zweck zu erreichen, wurde

dem vom Verlag bestimmten Herausgeber seit 1921 ein von der Gesellschaft benannter Mitherausgeber (damals Professor D. Scheel, seit 1928 Professor D. Bornkamm) zur Seite gestellt und den beiden Herausgebern überlassen, die Arbeit an der Zeitschrift nach ihrem Ermessen zu teilen; Prof. D. Zscharnack übernahm vorwiegend die Untersuchungen und Prof. D. Bornkamm vorwiegend den literarischen Teil. Der Umfang der Zeitschrift ging in den schwierigen wirtschaftlichen Jahren von 30 Bogen im Jahre 1919 bis auf 15 Bogen zurück, stieg aber seit 1923 auf 30 und 1925 auf 40 Bogen; seit 1927 wurde den Herausgebern und dem Verlag die Freiheit erteilt, auch weniger als 40 Bogen zu bringen.

Die satzungsgemäß in jedem Jahre stattfindenden Jahresversammlungen fanden statt 1919 in Halle a. S., 1920 in Berlin, 1921 in Jena, 1922 in Würzburg, 1923 in Münster, 1924 in Magdeburg, 1925 in Erlangen, 1926 in Breslau, 1927 in Eisenach und 1928 in Frankfurt a. M. Einer auf der Jahresversammlung in Würzburg gegebenen Anregung folgend sind diese Versammlungen seit 1923 an die Tagungen größerer Verbände wie der Historiker und Philologen angeschlossen oder sie haben nur in äußerlicher zeitlicher und örtlicher Anlehnung an andere große Tagungen stattgefunden.

Dem weitumfassenden Zweck der Gesellschaft entsprechend weisen die Themata, die in den Vorträgen auf den Jahresversammlungen behandelt worden sind, eine große Mannigfaltigkeit auf. Es sprachen

- 1919: Professor D. Lietzmann über „Die Entstehung des apostolischen Glaubensbekenntnisses“ und Professor D. Dr. Ficker über „Die Bildnisse Luthers aus den ersten Jahren der Reformation“.
- 1920: Professor D. Dr. v. Harnack über „Marcion und die Entstehung des Neuen Testaments“.
- 1921: Professor D. Anrich über „Die Genesis der Calvinischen Kirchenverfassung“. Professor D. Lietzmann über „Neues über altchristlichen Kirchenbau“.
- 1922: Professor Dr. Merkle über „Die Wirkungen der Säkularisation auf die kirchliche Entwicklung Deutschlands“. Professor D. Lietzmann über „Neue Ausgrabungen altchristlicher Denkmäler in Rom“.
- 1923: Professor D. E. Seeberg über „Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte“.
- 1924: Reichsarchivrat Dr. Schäfer über „Die neuere Patrozinienforschung als Geschichtsquelle mit besonderer Rücksicht auf die mittlere Elbegegend und Magdeburg“.
- 1925: Professor Dr. Rothenbücher über „Rechtliche und geschichtliche Bedeutung der neueren Konkordate“.
- 1926: Pastor prim. D. Bickerich über „Die kirchliche Wirksamkeit des Amos Comenius“. Professor Dr. Seppelt über „Epochen der Breslauer Bistums-geschichte im Mittelalter“. Professor Dr. Caspar über „Die älteste römische Bischofsliste“. Privatdozent Lic. Rückert über „Christentum und Staat bei Johannes Calvin“ und Professor Dr. Laqueur über „Die palästinensischen Märtyrer in der Kirchengeschichte des Eusebios“.
- 1927: Privatdozent Lic. Blanke über „Die Stellung des deutschen Ordens zur Mission in Preußen“.

1928: Professor D. Kohlmeyer über „Die Bedeutung der Kirche bei Luther“,
Kons.-Rat Professor D. Dr. Erich Foerster über „Adalbert Falk und
die Stellung des bürgerlichen Liberalismus seiner Zeit zu Christentum und
Kirche“ und Professor Dr. Weber über „Kaisergeschichte und Kirchen-
geschichte“.

Daß die „Gesellschaft“ mit den Territorial-Kirchengeschichts-
vereinen zusammenarbeiten und den letzteren Anregungen für ge-
meinsame Arbeiten geben wollte, bekundete sich in Vorträgen, die „Die
gemeinsamen Aufgaben für die territorialen Kirchengeschichtsvereine“
(1919 Professor D. Zscharnack) und den „Zusammenschluß und die Auf-
gaben der territorialen kirchengeschichtlichen Vereine“ (1927 Pastor Lic.
Dr. Wendland) behandelten, aber ebenso in Vorträgen, die der Kirchen-
geschichte des Landes oder der Provinz, in der die Gesellschaft tagte, ent-
nommen war; so über „Brandenburgische Pfarrerverzeichnisse“ (Pfarrer
Fischer), über „Denkmäler kirchlicher Kunstgeschichte in Würzburg“
(Professor Dr. Knapp), über „Die Bicht der Predicanten zu Soest und der
Goethesche Faust“ (Professor D. Rothert), über „Die Reformation in
Magdeburg 1524“ (Pastor Frantz), über „den Flacianischen Erbsünde-Streit
in Regensburg“ (Pfarrer Lic. Loy).

Auf der Jahresversammlung 1927 in Frankfurt a. M. wurde ein An-
trag an den Deutsch-Evangelischen Kirchenausschuß angenommen, der
eine bessere und schärfere Beaufsichtigung und namentlich eine
Inventarisierung der kirchlichen Archive nach dem Vorbilde
des Großherzogtums-Freistaats Hessen anregte. Verschiedene deutsche
Kirchenregierungen sind der Anregung nachgekommen und haben den
Verwaltern der kirchlichen Archive deren Bedeutung und gute Auf-
bewahrung eindringlich zur Pflicht gemacht.

In verschiedenen Städten wurde der Tagung eine „Führung durch
kunstgeschichtliche Stätten“ eingefügt, so 1919 durch den Dom
in Halle a. S., 1920 durch das Institut für christliche Archäologie an
der Universität Berlin, 1921 durch die Denkmäler Jenas, 1922 Würz-
burgs, 1923 Münster i. W., und 1924 durch den Dom in Magdeburg.
Die besten Kenner dieser Bau- und Kunstdenkmäler des betreffenden
Ortes hatten die Führung übernommen.

Die Neutestamentler (Abteilung für Urchristentum) boten
Vorträge über „Religionsgeschichtliche Bilder zum N. T.“, „Johannes
und die Synoptiker“, „Urchristentum und Katholizismus“, „Urchristen-
tum und Kultus“, „Paulinische Eschatologie“, „Dionysius von Hali-
karnas und das N. T.“, „Begriff der Erlösung bei den Mandäern und
im N. T.“, und erörterten auf verschiedenen Tagungen die Herausgabe
des neuen Tischendorf, des neuen Wettstein, Nestles Novum Testamentum
graece, v. Sodens Apparat, das Corpus hellenicum u. a.

Nach den Satzungen (§ 5) sollte es ordentliche und außer-
ordentliche Mitglieder geben; erstere zahlten einen Jahresbeitrag
in der Höhe des Verkaufspreises der Zeitschrift und erhielten dafür die

Zeitschrift umsonst; die außerordentlichen Mitglieder zahlten nur 5 RM. und erhielten dafür nur einige Auszüge aus der Zeitschrift. Diese Unterscheidung hat sich nicht bewährt, ist mit der Inflationszeit verschwunden und nicht wieder aufgelebt; ihre Zahl war von 34 auf 9 gesunken; die Zahl der ordentlichen Mitglieder erreichte 1921 ihren Höhepunkt mit 380, sank dann allmählich und weist heute einen festen Bestand von 260 Mitgliedern auf. Um diese Zahl zu erhöhen, sind Werberundschreiben besonders nach Nordamerika ausgesandt worden, jedoch ohne einen wesentlichen Erfolg zu erzielen. Der Mitgliedsbeitrag betrug 20 RM., wurde in der Inflationszeit der Geldentwertung angepaßt, betrug 1924 10 RM. und seit 1925 wieder 20 RM.; er soll von 1930 ab wegen der erhöhten Herstellungskosten der Zeitschrift auf 24 RM. erhöht werden.

Die Kassenverhältnisse der Gesellschaft waren stets normale, haben zur Bestreitung der Unkosten stets ausgereicht und weisen einen kleinen notwendigen Betriebsfonds auf. Nicht unerwähnt soll bleiben, daß die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft seit einer Reihe von Jahren dem Verlag einen Zuschuß zu den Druckkosten dankenswerterweise gewährt, um den jährlichen Fehlbetrag des Verlags zu verringern.

Wenn wir das, was die Gesellschaft in den zehn Jahren ihres Bestehens geleistet hat, vergleichen mit den Zielen, die sie sich bei ihrer Gründung gesteckt hatte, so sind freilich einige dieser Ziele noch nicht verwirklicht worden: die Herausgabe bzw. Unterstützung von Veröffentlichungen oder Neudrucken seltener kirchengeschichtlicher Quellschriften hat sich aus finanziellen Gründen bisher nicht verwirklichen lassen; eine bibliographische Auskunft für die Mitglieder ist noch nicht begründet, aber derartige Anfragen und Bitten um Auskunft sind bisher auch nicht an den Vorstand ergangen; Ehrengaben und Stipendien an verdiente kirchengeschichtliche Forscher sind aus Mangel an Mitteln bisher nicht verliehen worden. Trotzdem kann die Gesellschaft mit Befriedigung auf das erste Jahrzehnt ihres Bestehens zurückblicken; denn sie ist in der Zeit wirtschaftlicher Not nicht etwa, wie andere Vereine, zum Stillstand gekommen, die Zeitschrift ist auch in dieser schwierigen Zeit, wenn auch in vermindertem Umfange, erschienen; der Zusammenschluß der Territorial-Kirchengeschichtsvereine Deutschlands und der Nachbarländer ist bis auf geringe Ausnahmen erfolgt, und diese Vereine haben die Anregungen für gemeinsame Aufgaben (Geschichte des Pietismus, der Aufklärung, Patrozinienforschung, Presbyterologien) dankbar entgegengenommen.

So blickt die „Gesellschaft für Kirchengeschichte“ zuversichtlich und arbeitsfreudig in die Zukunft und hofft durch ihre Arbeit in Wort und Schrift auch weiterhin beizutragen zur Förderung der kirchengeschichtlichen Forschung.

*

*

*

Elfte Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte

Die 11. Jahresversammlung der Gesellschaft fand am 26. September 1929 im Anschluß an die 57. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg in den Räumen der Theologischen Fakultät statt. Die beiden öffentlichen Versammlungen waren von 30 bis 50 Teilnehmern besucht, die den Ausführungen der beiden Referenten großes Interesse entgegenbrachten. Nach Eröffnung der Sitzung durch den Vorsitzenden der Gesellschaft, Professor D. Erich Seeberg, und nach Worten des Dankes an die „Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich“ für die Stiftung einer größeren Anzahl Exemplare ihres 50. Jahrbuchs an die dafür interessierten Teilnehmer der Tagung hielt Professor D. Völker aus Wien seinen Vortrag über **Metternichs Kirchenpolitik**. Aus dem Zusammenbruch im Schönbrunner Frieden (1809) hob Metternich als Minister des Auswärtigen Österreich zu europäischer Geltung wieder empor. Durch den Wiener Kongreß, den er geistig beherrschte, verschaffte er ihm die Führung in dem von ihm geschaffenen deutschen und italienischen Staatenbund. Sein „System“ zielte darauf ab, den Bestand der diese Rechtsordnung garantierenden legitimen Souveränitäten unter allen Umständen sicherzustellen. Auch die Kirchenpolitik richtete er danach ein. Persönlich der Aufklärung zugetan, vertrat er zunächst mit aller Entschiedenheit die Grundsätze des Josephinismus, der sich der Kirche als Mittel zur Erreichung staatlicher Zwecke bediente. Bei der Vermählung der österreichischen Erzherzogin Maria Luise mit Napoleon zwecks Annäherung Österreichs an Frankreich, bei der Neugestaltung des Kirchenstaates und den diplomatischen Beziehungen zur Kurie war er darauf bedacht, die kirchlichen Belange den staatlichen ohne Rücksicht auf die grundsätzlichen Forderungen des römischen Stuhles zu unterordnen. Später nahm er der römischen Kirche gegenüber eine positivere Haltung ein und gab sich den Anschein, als ob er den Josephinismus als eine Geistesströmung mit revolutionärem Einschlag abgetan hätte. Er redete der Koordinierung der beiden Gewalten, Staat und Kirche, das Wort. In Wirklichkeit vertrat er auch jetzt einen verhüllten Josephinismus, insofern er nur in Grenzfragen zu Zugeständnissen an die Kurie bereit war, wohingegen er gerade in den Angelegenheiten, auf die es der katholischen Kirche in erster Linie ankam, wie Ehegesetzgebung und Schule, die staatlichen Rechtsansprüche im vollen Ausmaß gewahrt wissen wollte. Es entsprach infolgedessen nicht dem Tatbestand, wenn er sich nach seinem Rücktritt für einen eifrigen Vorkämpfer des Konkordates ausgab. Den Protestantismus behandelte er unter Wahrung der Toleranz als eine Ausgeburt revolutionären Geistes, während er in der

katholischen Kirche eine feste Stütze der Erhaltung der Legitimität erblickte, ohne daß er ihr aber die Freiheit einzuräumen bereit gewesen wäre, die sie forderte.

In der sich an das Referat anschließenden Erörterung stellte Professor D. Seeberg einige Fragen und Hofrat Professor D. Loesche bot einige Ergänzungen zur religiösen Einstellung Metternichs und zu seiner Stellung zum Staat und Protestantismus.

Nach der Mittagspause sprach Professor Dr. Grabmann aus München über das Thema: „**Religiöse Aufklärung in der Philosophie des 13. Jahrhunderts**“. Er führte folgendes aus:

Während die mittelalterlichen Gestalten, welche H. Reuter in seiner Geschichte der Aufklärung im Mittelalter vorführt, in Wirklichkeit in keinem grundsätzlichen und absoluten Gegensatz zur kirchlichen Lehre und Autorität standen, tritt der unter dem bestimmenden Einfluß des aristotelisch-arabischen Rationalismus und Naturalismus stehende lateinische Averroismus, wie er sich im 13. Jahrhundert hauptsächlich unter der Führung des Siger von Brabant und Boetius von Dacien in der Artistenfakultät der Pariser Universität herausgebildet hatte, als eine unzweifelhafte Form der religiösen Aufklärung, welche gegen Grundlehren der christlichen Glaubens- und Sittenlehre sich wendet, uns entgegen. Die Zusammenstellung averroistischer Sätze in den Verurteilungsdekreten, welche der Pariser Bischof Stephan Tempier in den Jahren 1270 und besonders 1277, letzteres auf Veranlassung des Papstes Johannes XXI. (Petrus Hispanus) erlassen hat, gibt ein deutliches Bild dieser an den Fundamenten der christlichen Weltanschauung rüttelnden Lehren. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung, diese Sätze aus den Werken der Professoren der Pariser Artistenfakultät nachzuweisen, konnte bisher nur teilweise gelöst werden, wobei die wertvolle Ausgabe und Beleuchtung der Schriften Sigers von Brabant durch P. Mandonnet eine sichere Grundlage bot. Die Basis der Forschung ist durch die Auffindung umfangreicher Quaestionen Sigers zu einem großen Teil des aristotelischen Schrifttums durch den Vortragenden wesentlich verbreitert worden. Während der Nachweis der metaphysischen und psychologischen Theorien des lateinischen Averroismus (Lehre von der Ewigkeit der Welt, von der numerischen Einheit der menschlichen Geistseele, Leugnung von Vorsehung und Willensfreiheit) sich aus den bekannten gedruckten und ungedruckten Materialien leichter erbringen läßt, stößt die Feststellung der Sätze, welche sich auf das Lebensziel, auf die Glückseligkeit des Menschen beziehen oder welche christliche Dogmen z. B. die künftige Auferstehung direkt in Abrede stellen, auf größere Schwierigkeiten. Indessen lassen sich zahlreiche Sätze ethischen Inhalts, besonders solche, welche das Lebensziel und die Glückseligkeit des Menschen unter Beiseitelassen der göttlichen Kausalität und der übernatürlichen Offenbarung rein diesseitig und als des Menschen eigenes Werk hinstellen, aus den

ungedruckten Ethikkomentaren eines Aegidius von Orléans, Andreas von Parma und zahlreicher Anonymi nachweisen. Der gleichfalls verurteilte Satz, daß die Philosophie das höchste Lebensziel des Menschen ist, ist das Thema der Monographie: *De summo bono sive de vita philosophi* des Boetius von Dacien. Mit Vorsicht ist die Frage nach dem Einfluß der Theorien des lateinischen Averroismus auf weitere Volkskreise, nach dem Vorhandensein eines vulgären Averroismus zu behandeln, wie ja auch die Verbindungslinien dieser philosophischen Richtung zu anderen Strömungen der Scholastik und auch Mystik (Meister Eckhart) im Dunkeln liegen. Der Vortragende will auf Grund umfangreicher Vorarbeiten in einer Gesamtdarstellung das, was sich bis jetzt mit Sicherheit sagen läßt, zusammenfassen.

Auch an diesen Vortrag schloß sich eine lebhafte Diskussion, in der u. a. Professor D. E. Seeberg und Professor D. Freiherr v. Soden einige geistesgeschichtliche und theologiegeschichtliche Probleme mit dem Vortragenden erörterten. In unmittelbarem Anschluß hieran gab der Geschäftsführer der Gesellschaft, Oberpfarrer a. D. Dr. jur. Georg Arndt einen kurzen Überblick über die zehnjährige Tätigkeit der Gesellschaft, der in diesem Heft eingehender wiedergegeben ist.

Um 6 Uhr begann die **Geschäftliche Sitzung** für die Mitglieder der Gesellschaft. In dieser erstattete der Geschäftsführer den Kassenbericht über das zehnte Vereinsjahr; der Einnahme von 6604,88 RM. steht eine Ausgabe von 5755,80 RM. gegenüber, so daß ein Bestand von 849,08 RM. vorhanden ist. Die Rechnung ist von zwei Mitgliedern der Gesellschaft geprüft und für richtig befunden; die Versammlung erteilte darauf dem Geschäftsführer die beantragte Entlastung. — Sodann wurden einige an den Vorstand ergangene Anträge und Anregungen, nachdem sie durch den geschäftsführenden Ausschuß vorbesprochen waren, eingehend beraten und beschlossen, den Mitgliedsbeitrag für den gegenwärtig erscheinenden 48. Band nicht zu erhöhen und daher über den an den Verlag bisher gezahlten Betrag (14 RM. für jedes Mitglied) nicht hinauszugehen. Auch eine Beteiligung der Gesellschaft an den Autoren-Honoraren konnte wegen Mangel an Mitteln nicht befürwortet werden. Betreffs des Umfangs der Zeitschrift beschloß die Versammlung, an § 1 des letzten, jetzt noch geltenden Vertrages vom 2. bzw. 8. Dezember 1927 festzuhalten (bis zu 40, aber nicht unter 32 Bogen) und den Beitrag für den 49. Band entsprechend dem Buchhändlerpreis der Zeitschrift auf 24 RM. zu erhöhen; auch wurde gewünscht, die Zeitschrift in 4 Heften mit ungefähr gleichem Umfange herauszugeben. Weiter richtete die Versammlung an die Herausgeber der Zeitschrift die dringende Bitte, die in den Jahren 1919 und 1920 begonnenen Berichte über die Tätigkeit und die Veröffentlichungen der sämtlichen Territorial-Kirchengeschichtsvereine in Form einer Bibliographie in das Schlußheft des 48. Bandes aufzunehmen und später regelmäßig fortzuführen (s. Bericht 1

in diesem Heft). Bezüglich des literarischen Teiles der Zeitschrift wünschte die Versammlung eine möglichst rasche, grundsätzlich referierende Berichterstattung über die Neuerscheinungen, verbunden mit einem kurzen, sachlichen Urteil; neben diesen Besprechungen sind „Forschungsberichte“ erwünscht.

Im Anschluß an die 57. Tagung deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg vom 25. bis 28. September 1929 fand auch die 7. NTler Tagung statt. Die Sektion IXa bot am 25. September u. a. einen einschlägigen Vortrag, den des Studienrats Dr. Schecker-Bremen über Flavius Josephus und das NT. Gegen die hier gebotene positive Würdigung des Josephus als eines mit geschickt benutzten Mitteln griechischer Rhetorik die edelsten Gedanken des Judentums vertretenden Schriftstellers erhob in der Aussprache Dr. Robert Eisler lebhaften Einspruch: Er wollte in Josephus nur den Renegaten seines Volkes, der sich mit fremder Hilfe griechisch-literarisch aufputzt, sehen. — Freitag, den 27. September 5 Uhr fand, wie in der ZNW angekündigt, die geschäftliche Sitzung statt, die leider sehr schwach besucht war. Der Vorsitzende D. von Dobschütz warb um weitere Mitarbeiter für das Corpus hellenisticum, indem er die Art der Parallelensammlung an Beispielen aus Maximus von Tyrus belegte.

Betreffend der Jahresversammlung im Jahre 1930 wurde die Frage erörtert, ob die Gesellschaft sich an dem im April 1930 in Halle a. S. stattfindenden Historikertag oder an den für den Herbst in Breslau in Aussicht genommenen Deutschen evangelischen Theologentag zeitlich, ohne innere Einordnung, anschließen solle. Die Entscheidung über diese Frage wurde je nach den eintretenden Verhältnissen dem Vorstand überlassen.

Oberpfarrer a. D. Dr. jur. Georg Arndt
Geschäftsführer.

Aus der Arbeit der territorialen Kirchengeschichtsvereine

Von Leopold Zscharnack, Königsberg

1

In dem Überblick über die Territorialkirchengeschichtsvereine, den wir 1920 (NF. I, S. 138 ff.) veröffentlichten, und den daran anschließenden Sonderberichten der Vereine (ebenda S. 154 ff. 368 ff.; IV, 1922, S. 242 ff.) zitterte noch die Not, die die Kriegs- und die erste Nachkriegszeit ihrer Arbeit gebracht hatte, nach, und die unmittelbar darauf folgenden Jahre haben nicht nur die meisten Pläne und Hoffnungen, die in ihnen geäußert wurden, nicht reifen lassen, sondern sogar manche der noch im Fluß befindlichen Arbeiten vollends zum Stillstand gebracht. Wendet man von da weg den Blick auf heute, so kann es nur geschehen mit einem Gefühl der Freude darüber, daß die inzwischen erfolgte Konsolidierung unserer Lage auch der Arbeit der kirchengeschichtlichen Territorialvereine in so weitem Maße zugute gekommen ist.

Gewiß sind einige Organisationen oder ihre früher vorhandenen literarischen Unternehmungen der Zeit zum Opfer gefallen. Ich nenne die „Zeitschrift für Brüdergeschichte“, von der 1920 das letzte Heft erschienen ist, und das Posensche Jahrbuch („Aus Posens kirchlicher Vergangenheit“) mit der hinter ihm stehenden Organisation, der die regelmäßige Fortführung ihrer Arbeit noch immer nicht möglich ist. Auch der erst kurz vor dem Kriege begründete Verein für kurhessische Kirchengeschichte hat den Plan der Herausgabe eines eigenen Organs noch immer nicht wieder aufnehmen können. Aber alle anderen kirchengeschichtlichen Zeitschriften und Jahrbücher erscheinen nun wieder regelmäßig, und wie Bayern und Schleswig-Holstein neben ihrer Zeitschrift bzw. den kleineren „Beiträgen und Mitteilungen“ ihre größeren Publikationen haben weiterführen können, so haben Niedersachsen 1919, Württemberg 1921, Freiburg 1921, Freistaat Sachsen 1925 ihrer Zeitschrift eine besondere Reihe von „Studien“ bzw. „Abhandlungen“ für umfassendere Veröffentlichungen begründen können. Vor allem aber ist es zu begrüßen, daß in mehreren Territorien, die bisher kirchengeschichtliche Vereinsorganisationen nicht besaßen, solche inzwischen entstanden sind: 1. Der Verein für bayrische Kirchengeschichte (1924), der an Stelle der altbekannten „Beiträge zur bayr. KG.“ seit 1926 eine reichhaltige „Zeitschrift für bayr. KG.“ als eigenes Organ herausgibt und die oben schon gestreiften „Quellen und Forschungen zur bayr. KG.“ unter dem neuen Titel „Einzelarbeiten aus der KG. Bayerns“ fortsetzt; — 2. Der Verein für KG.

der Pfalz (1925), der als sein Organ die „Blätter für Pfälzische KG.“ begründete; — 3. Der Verein für Württembergische KG. (1920), dem in der Gründungsversammlung Karl Müller in seinem weitschichtigen Vortrag „Die künftigen Aufgaben der württembergischen kirchengeschichtlichen Forschung“ wies (abgedruckt im Württembergischen Staatsanzeiger 30. November 1920, Nr. 12, Sonderbeilage); die alten „Blätter für Württ. KG.“ gelten seit 1922 (N. F., Bd. 26) als sein Organ, das seitdem auch eine Reihe von „Sonderheften“ mit größeren Publikationen hat ausgeben lassen; — 4. Die Gesellschaft für Thüringische KG. (seit Januar 1929), die „Beiträge zur Thüringischen KG.“ als Zeitschrift herausgibt (1. Heft soeben); — 5. Hat sich in den letzten Jahren die Badische „Pflegerschaft zur Förderung kirchengeschichtlicher Studien“ fester vereinsmäßig organisiert, wenn auch bisher ohne eigenes Organ; — 6. Läßt die „Landesgruppe Pommern der Luthergesellschaft“ seit 1928 „Blätter für KG. Pommerns“ erscheinen; — 7. Auf katholischer Seite wurde im Juni 1928 der Geschichtsverein katholische Mark begründet, auf dessen Arbeit freilich die erste von ihm ausgehende Veröffentlichung¹ durch ihre tendenziöse Glorifizierung der mittelalterlichen geistigen Kultur der Mark Brandenburg auf Kosten der den Rückgang der Kultur und schlimme politische Folgen veranlassenden Reformation kein gutes Licht fallen läßt; — 8. Als Gegenbild sei endlich auf die neue Gesellschaft für Elsässische KG. hingewiesen, deren erstaunlich vornehm ausgestattetes Organ, das „Archiv für Elsässische KG.“ (seit 1926), neben dem alten „Freiburger Diözesan-Archiv“ die beste katholische territorialkirchengeschichtliche Zeitschrift in deutscher Sprache genannt werden darf.

Der derzeitige Bestand an deutschsprachigen territorialkirchen-geschichtlichen Organen ergibt folgendes Bild:

1. a) Zeitschrift für bayrische KG. (Hrsggeber: Pfarrer H. Clauß, Gunzenhausen, und Dekan Schornbaum, Roth). München, Chr. Kaiser. 1929 = IV. Jahrgang (jährlich 4 Hefte). = **ZBayrKG.**
- b) Einzelarbeiten aus der KG. Bayerns. Ebenda. Bisher 11 Bde 1925—1929².

¹) Karl Heinrich Schäfer, Märkisches Bildungswesen vor der Reformation. 126 S. mit 22 Abbildungen. Berlin, Verlag der Germania, 1928. Das Buch hat trotz mancher Erschließung neuen Materials auf seiten der objektiven Historiker und Kirchenhistoriker einstimmige Ablehnung gefunden. Vgl. G. Abb DLz. 1929, Nr. 10; Joh. Ficker ThStKr. 101, 1929, S. 148 ff.; Peper ThLz. 1929, S. 109 f.

²) Die Titel der Bände sind: Bd. I. K. Braun, Nürnberg und die Versuche zur Wiederherstellung der alten Kirche im Zeitalter der Gegenreformation, 1925; — Bd. II. G. Pickel, Christian Kraft, 1925; — Bd. III. Friedr. Braun, Christoph Schorer von Memmingen (1618—71), 1926; — Bd. IV. Th. Stark, Die christliche Wohltätigkeit im Mittelalter und in der Reformationszeit in den ostschwäbischen Reichsstädten, 1927; — Bd. V. Fr. Roth, Georg Agricola Ambergensis (1530—75), 1926; — Bd. VI. L. Theobald, Joachim von Ortenburg und die Durchführung der Reformation in seiner Grafschaft, 1927; — Bd. VII. Paul

2. Jahrbuch für Brandenburgische KG. (Hrsggeber: Pfarrer W. Wendland, Berlin). Berlin, Kommissionsverlag von Martin Warneck. 1929 = 24. Jahrgang (jährlich 1 Bd.). = **JBrKG**.
3. Archiv für Elsässische KG. (Hrsg.: Diözesan-Archivar Joseph Brauner, Straßburg). Freiburg i. Br., Kommissionsverlag von Herder. 1929 = 4. Jahrgang (jährlich 1 Bd.). = **AElsKG**.
4. a) Freiburger Diözesan-Archiv (Hrsg.: Prof. E. Göller, Freiburg i. Br.). Freiburg i. Br., Herder. 1928 = NF. Bd. 29 (jährlich 1 Bd.). = **FreibDA**.
 b) Abhandlungen zur oberrheinischen KG. Ebenda. Bisher 3 Bde 1921—25¹.
5. Beiträge zur Hessischen KG. (Hrsg.: Prälat W. Diehl, Archivrat Fritz Herrmann, Prof. Ed. Becker, Darmstadt). Darmstadt, Selbstverlag des Historischen Vereins für Hessen (die BhessKG. erscheinen nach Bedarf als Ergänzungsbände zu dessen Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde). 1927 = 9. Bd., 1. Heft. = **BhessKG**.
6. a) Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische KG. (Hrsg.: Konsistorialrat Ferd. Cohrs, Ilfeld). Braunschweig, Druckerei Alb. Limbach. 1929/30 = 34. und 35. Jahrgang (jährlich 1 Bd.). = **ZniedersKG**.
 b) Studien zur KG. Niedersachsens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Bisher 5 Bde. 1919—1929².
7. Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich (Hrsg.: Prof. Gg. Loesche, Königsee). Wien, Verlag Manz;

Schattenmann, Die Einführung der Reformation in Rothenburg ob der Tauber. 1928; — Bd. VIII. A. Gumbel, Das Mesnerpflichtbuch von St. Lorenz in Nürnberg v. J. 1493, 1928; — Bd. IX. K. Schornbaum, Die Einführung der Reformation in Hersbruck, 1928; — Bd. X. K. Schornbaum, Aktenstücke zur ersten Brandenburgischen Kirchenvisitation 1528, 1928; — Bd. XI. A. Gumbel, Das Mesnerpflichtbuch von St. Sebald in Nürnberg v. J. 1482, 1929. — Die Bände sind bereits einzeln besprochen oder werden noch besprochen werden.

1) Bd. I. W. Rauch, Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit, 1921 (vgl. ZKG. 43, S. 479); — Bd. II. Edm. Jehle, Das niedere Schulwesen unter August Graf von Limburg-Stirum, Fürstbischof von Speyer 1770 bis 1797; — Bd. III. Pl. Holtermann, Die kirchenpolitische Stellung der Stadt Freiburg i. Br. während des großen Papst-Schismas, 1925 (vgl. ZKG. 44, S. 622).

2) Bd. I. Rud. Ruprecht, Der Pietismus des 18. Jhd.s in den hannoverschen Stammländern, 1919; — Bd. II. Hnr. Ernst, Urkunden zum Unionsversuch in Ostfriesland um 1580, 1922 (vgl. ZKG. 42, S. 448); — Bd. III. V. H. Weidemann, Gerard Wolter Molanus, Abt zu Loccum, 1925, 1929; — Bd. IV. Georg Matthaei, Die Vikariestiftungen der Lüneburger Stadtkirchen im Mittelalter und im Zeitalter der Reformation, 1928.

- Leipzig, Jul. Klinkhardt. 1929 = 50. Jahrgang (jährlich 1 Bd.)¹. = **JGProtÖst.**
8. Schriften der Synodalkommission für Ostpreußische KG. (Leiter: Pfarrer Flothow, Königsberg). Königsberg, Kommissionsverlag F. Beyer. Erscheinen nach Bedarf. Zuletzt Bd. 26, 1927².
 9. Blätter für Pfälzische KG. (Hrsg.: Pfarrer Gg. Biundo, Bellheim). Grünstadt, Druckerei Emil Sommer. 1929 = 5. Jahrgang (jährlich 5 Hefte). = **BlPfälzKG.**
 10. Blätter für KG. Pommerns (Hrsg.: Prof. Beyer und Privatdozent Laag, Greifswald). München, Chr. Kaiser. 1928/29 = 1. Jahrgang (bisher 2 Hefte) = **BlKG Pomm.**
 11. a) Monatshefte für Rheinische KG. (Hrsg.: Pfarrer W. Rotscheidt-Essen-West). Essen, Evg. Preßverband. 1929 = 23. Jahrgang (jährlich 12 Hefte). = **MRhKG.**
 b) Theologische Arbeiten aus dem Wissenschaftlichen Prediger-Verein der Rheinprovinz (Hrsg.: General-superintendent Klingemann). Neuwied, J. Meincke. 1928 = NF. 24. Bd. (jährlich 1 Bd.). = **ThAPrVRh.**
 12. a) Beiträge zur Sächsischen KG. (Hrsg.: Pfarrer Franz Blanckmeister, Dresden; Prof. Hanns Rückert, Leipzig). Dresden, Ludw. Ungelenk. 1928 = 37. Bd. (jährlich 1 Bd.). = **BSächsKG.**
 b) Denkwürdigkeiten aus der Kirche des Sachsenlandes. Ebenda. Bisher 1 Bd., 1925³.
 13. Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen. (Hrsg.: Superintendent Nebelsieck, Weferlingen). Magdeburg, Kommissionsverlag Ernst Holtermann. 1928 = 24. Jahrgang (jährlich 2 Hefte). = **ZKGProvSachs.**
 14. Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der evang. Kirche Schlesiens (Hrsg.: Pfarrer H. Eberlein, Kupferberg). Liegnitz, Oscar Heinze. 1928 = 19. Bd., Heft 2 (jährlich 1 Heft). = **CblevgKGSchles.**

1) Vgl. den Rückblick Gg. Loesch, Fünfzig Jahre Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich (Sonderdruck aus dem Säemann, Evg. Kirchenblatt für Österreich IX, 1929). Graz, Druckerei Leykam.

2) Heft 23. G. Ad. Benrath, Wie die Königsberger Reformatoren nicht-protestantische Kultprinzipien früher und reiner verwirklichten als Luther, 1920 (vgl. ZKG. 40, S. 263); — Heft 24. Lackner, Ein ostpreußischer Geistlicher, Der eigne Lebensweg geschildert; — Heft 26. Ruth Führer, Die Gesangbücher der Stadt Königsberg, 1927. — Außerhalb dieser Schriftenreihe erschien die Festschrift zum Deutschen Evg. Kirchentag in Königsberg 1927: Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens, hrsg. von Flothow (Mitarbeiter: Fritz Blanke, Arnold Kowalewski u. a.). Königsberg, Verlag Gräfe & Unzer.

3) Bd. I. Franz Blanckmeister, Franz Dibelius, 1925.

15. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische KG. (Hrsg.: Prof. G. Ficker, Kiel). Preetz, Buchdruckerei I. M. Hansen. — 1. Reihe: Größere Publikationen. Bisher 16 Bde¹. — 2. Reihe: Beiträge und Mitteilungen. 1928 = 8. Bd., 4. Heft (die Hefte erscheinen nach Bedarf). = **SchrSchlHKG**.
16. Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. (Hrsg.: Proff. A. Büchi, J. P. Kirsch und L. Wäber, Freiburg, Schweiz). Stans, Verlag von Matt. 1929 = 23. Jahrgang (jährlich 4 Hefte). = **ZSchweizKG**.
17. Jahrbuch des Vereins für Westfälische KG. (Hrsg.: Prof. Rothert, Münster). Münster, Geschäftsstelle des Vereins (Erphostr. 60). 1928 = 29. Jahrgang (jährlich 1 Bd.). = **JWestphKG**.
18. a) Blätter für Württembergische KG. (Hrsg.: Pfarrer J. Rauscher, Stuttgart-Berg). Stuttgart, Chr. Scheufele. 1929 = NF. 33. Bd. (jährlich 4 Hefte). = **BlWürttKG**.
 b) Sonderhefte der Blätter für Württembergische KG. Ebenda. Bisher 3 Hefte².

Die in obigem Verzeichnis fehlenden kath. Archive und Zeitschriften, die in Bd. 38, NF. 1, 1920, S. 379 f. aufgeführt worden sind, liegen leider nicht zur Besprechung vor. Auch müssen die allgemeinen territorialgeschichtlichen Zeitschriften, die oft auch Kirchengeschichtliches enthalten, hier unberücksichtigt bleiben; diese Aufsätze sind, soweit sie zur Besprechung eingesandt worden waren, gesondert angezeigt worden. Die Besprechung der in den letzten Jahrgängen obiger Organe der Kirchengeschichtsvereine enthaltenen Aufsätze wird unser nächstes Heft bringen.

¹) Bd. 14. Erlebnisse und Beobachtungen des ehemaligen Generalsuperintendenten von Schleswig D. Theodor Kaftan. Von ihm selbst erzählt, 1924; — Bd. 15. Ernst Feddersen, Schleswig-Holstein und die Konkordie, 1925; — Bd. 16. Th. Matthiesen, Erweckung und Separation in Nordfriesland (Bordelumer Rotte), 1927 (vgl. ZKG. 47, S. 136 f.).

²) 1. Sonderheft. Martin Leube, Die Geschichte des Tübinger Stifts im 16. und 17. Jhd., 1921; — 2. Sonderheft. F. Fritz, Das Eindringen des Methodismus in Württemberg, 1927 (vgl. ZKG. 47, S. 140 f.); — 3. Sonderheft. Martin Leube, Die Geschichte des Tübinger Stifts 1700—1770, 1929.

Register

I. Aufsätze und Literaturberichte

Achelis, R., Eine donatistische Fälschung = = = = =	344
Altaner, B., Aus den Akten des Rottweiler Provinzialkapitels der Dominikaner vom Jahre 1396 = = = = =	1
Arndt, G., Zehn Jahre Gesellschaft für Kirchengeschichte = =	484
Baumgarten, P. M., Kritische Bemerkungen zum elften, zwölften und dreizehnten Band von Pastors Papstgeschichte = =	416
Becker, E. E., Sammelarchiv oder Einzelarchiv für die Bestände der Pfarreien? = = = = =	75
Betzendörfer, W., Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury = = = = =	354
Bornhausen, K., Neue Literatur zum Jansenismus = = =	456
Clemen, O., Das lateinische Original von Luthers „Vater-Unser vorwärts und rückwärts“ vom Jahre 1516 = = = = =	198
— Die Papstweissagungen des Abts Joachim von Flore = = =	371
Dörries, H., Augustin-Literatur = = = = =	80
Foerster, E., Sohm widerlegt? = = = = =	307
Gerhardt, M., Zur Geschichte der Inneren Mission = = = =	443
Grundmann, H., Kleine Beiträge über Joachim von Fiore = =	137
Haller, J., Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua = =	166
Joachimsen, P., Zwei Universitätsgeschichten = = = = =	390
Kochs, E., Die „Silberne Arche“ = = = = =	261
Maurer, W., Franz Lambert von Avignon und das Verfassungsideal der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 = = =	308
Niesel, W., Calvin und die Libertiner = = = = =	58
Schiele, F. †, Zu den Schriften Valentin Weigels = = = =	380
Schlingensiepen, H., Erasmus als Exeget. Auf Grund seiner Schriften zu Matthäus = = = = =	16
Wolf, G., Allgemeine Reformations- und Gegenreformationsgeschichte = = = = =	82
Zscharnack, L., Aus der Arbeit der territorialen Kirchengeschichtsvereine = = = = =	494

2. Besprochene Bücher und Abhandlungen

- | | | | |
|--------------------------------------|-----|-----------------------------------|-----|
| Acta Conc. Constanciensis Bd. 3 u. 4 | 282 | Carreyre, J., Jansénisme du- | |
| Adam, J., Ev. Kirchengesch. d. | | rant Régence = = = = | 456 |
| elsäss. Territ. = = = = | 291 | Christlich-sozial, 50 Jahre = = | |
| Ahlhaus, J., Periodies. d. deut- | | Chroust, A., Quellen zur Ge- | 453 |
| schen Gesch. = = = = | 458 | schichte Friedrichs I. = = | 109 |
| Anagnine, E. J., Ben. Bossuet | 296 | Constant, G., Concess. l'Alle- | |
| Analecta Bollandiana Bd. 45, 46 | 270 | magne de la communion = | 96 |
| — Vaticano-Belgica = = = = | 97 | — Legation du Morone = = = | 96 |
| Arndt, G., Ev. Kirchenrecht in | | Cordier, L., Evangel. Jugend- | |
| Halberstadt = = = = | 128 | kunde I—III = = = = | 294 |
| — Pressearbeit d. Ev. Bundes = | 452 | Cyprians Schriften, Bd. 1 u. 2 | 103 |
| Augustin, De civit. Dei ed. | | | |
| Dombart = = = = = | 80 | Dalton, vgl. Gregory of Tours | 277 |
| Aus Sozial- u. Wirtschaftsgesch. | 100 | Diakonissenanstalt Stuttgart = | 445 |
| Baer, J., vgl. Cyprianus = = | 103 | Diekamp, F., Bischofssitz des | |
| Baeumker, C., Stud. z. Gesch. | | Methodius = = = = | 106 |
| d. Philos. = = = = | 110 | Dykstra, R., Boek van ryke | |
| Baumgarten, P. M., Erinne- | | herinnering aan de refor- | |
| rungen = = = = = | 303 | matie d. kerk te Amsterdam | 294 |
| — Wanderfahrten = = = = | 303 | Elberfelder Wohlfahrtspflege, | |
| Baun, F., Schwäb. Gemein- | | Bd. 3 = = = = = | 444 |
| schaftsleben, 2. Aufl. = = | 482 | Ephräim, Gegen d. Irrlehrer = | 275 |
| Becker, H., Georg v. Sachsen | 86 | Erbe, H. W., Zinzendorf und | |
| Beiträge z. ländl. Siedlung = | 455 | der Adel = = = = = | 131 |
| Below, G. v., Gedächtnisschr. für | 100 | Erfurt, Bibliotheksgesellschaft, | |
| Bender, H., Wichern üb. volks- | | Jahresbericht 1927 = = = | 101 |
| miss. Aufgaben = = = = | 452 | Esche, Thora, 1850—1920 = | 449 |
| Bern, Universit. Gedächt. d. B. | | Essen, L. v. d., Analecta Vati- | |
| Reformation = = = = = | 121 | cano-Belgica = = = = = | 97 |
| Bickerich, W., Ev. Leben u. | | Falckenheiner, W., Univer- | |
| d. weiße Adler = = = = | 443 | sitätsmatrikeln = = = = | 458 |
| Bierbaum, M., Diözesansyn- | | Faut, G., Marie Josenhans = | 446 |
| den Münster = = = = = | 459 | Feucht, E., C. A. Zeller = = | 448 |
| Bilder der deutschen Seemanns- | | Fliedner-Mützelfeldt, Kai- | |
| mission, H. 7, 9, 10 = = = | 451 | serswerther Seminar = = = | 445 |
| Blanke, F., Hamanns Theologe | 131 | Florin, H., Dioklet. Christen- | |
| Blümel, G., Joh. Friedr. Burg | 481 | verfolgung = = = = = | 274 |
| Böckeler, M., vgl. Hildegard | | Fogelberg, Unter Gefangenen | 451 |
| von Bingen = = = = = | 280 | Forsthoff, H., Rhein. Kirchen- | |
| Brandi, K., Reform und Gegen- | | geschichte I = = = = = | 476 |
| reform. = = = = = | 82 | Frauennot und Frauenhilfe | |
| Brandt, Th., Tertullians Ethik | 272 | (J. Butler) = = = = = | 449 |
| Braubach, M., Domkapitel zu | | Fricke, O., Christ. d. J. Brenz | 287 |
| Münster = = = = = | 482 | Füllkrug, G., Innere Mission | 443 |
| Braun, M., A. Stoecker = = | 454 | Gefährdetenfürsorge, Ev. = = | 449 |
| Brunner, P., Probl. d. Teleol. | | Gleiß, H., Elise Avendieck = | 446 |
| bei Maimonides = = = = | 98 | Gollantz, H., Julian the Apostate | 106 |
| Buch- u. Traktatgesellsch. 50 Jahre | 451 | Großmann, G., Frau i. d. ev. | |
| Calvini Opera selecta, vol. III | 478 | Liebestätigkeit = = = = = | 444 |
| Campanhausen, H. v., Am- | | | |
| brosius = = = = = | 464 | | |

- Greg. of Tours. Hist. of Franks 277
 Grivec, F., Cyrill u. Methodius 469
 Groethuysen, B., Bürgerl. Weltansch. i. Frankreich = 456
 Gülzow, E., Arndts Briefe a. e. Freundin = = = = 132
 Hagen, A., Staat u. katholische Kirche i. Württemberg = = 300
 Hamm, F., Liturg. Einsetzungsberichte = = = = = 102
 Harnack, A. v., Älteste Evangelien-Prologe = = = = 272
 Harris, C. R. S., Duns Scotus Vol. I. = = = = = 281
 Herbst, Wilh., Regensburger Religionsgespräch = = = 127
 Herz, J., D. soz. Pfarrer = = 454
 Hess. Diakoniehaus 1878—1928 446
 Hesse, H. K., A. Clarenbach = 477
 — Frühlicht am Rhein = = = 477
 — Menso Alting = = = = 123
 Hessel, A., Regest. d. Bisch. v. Straßburg II. = = = = 279
 Hildegard von Bingen, Wisse d. Wege = = = = = 280
 Hoffmann, J., Diakonissenanstalt Altona = = = = = 445
 Holtzmann, R., Dtsch. Gesch. u. konfess. Spaltung = = = 475
 Huhn, J., Sacramentum b. Ambrosius = = = = = 107
 Inn. Mission i. Pomm. 1878—1928 444
 Jablowski, L., Kath. Kirchenwesen i. Brandenburg = = 292
 Jaehn, W., Wer wirft d. ersten Stein? = = = = = 450
 Johnson, Jos. Butler = = = 453
 Jung, K., Kinderrettungsanstalt Stammheim Calw. = = = = 448
 Just, F., Jugendwerk Zinsdorf 443
 Kaiserswerther Seminare = = 445
 Kalkoff, P., Friedr. der Weise u. Kaiserwahl = = = = 85
 — P., Hutten als Humanist = 88
 — P., Karl V. und deutsche Fürstenrepublik = = = = 85
 Kammel, R., Wort und Werk 443
 Kayser, R., Henri Merle d'Aubigné = = = = = 483
 Kirn, P., Saul i. d. Staatslehre 99
 Kirn, P., Urkundenwesen der Mainzer Erzbischöfe = = = 284
 Klibansky, E., Kurmainz. Ämter in Hessen = = = = 470
 Kochs, Th., Deutsch-geistliches Tagelied = = = = = 111
 Koerber, L., Erlebnisse mit Strafgefangenen = = = = 451
 Köhler, W., Zwingli und Bern 120
 Kroker, E., Aufsätze = = = 475
 Krüger, G., Kirchengesch. I - 97
 Kuphal, E., Tetzels und Ablassgeld für Deutsche Orden 115
 Laistner, M. L. W., Fulgentius 277
 Landsberg, P. L. Pascals Berufung = = = = = 456
 Langkutsch, W., Innere Miss. in Pommern = = = = = 444
 Laqueur, R., Eusebius a. Historiker = = = = = 461
 Lauerer, Neuendettelsau. 2. Aufl. 445
 Lausanne, 1927 = = = = = 133
 Leeb, F., Leonhard Käser = = 289
 Lenkitch, W., Innere Miss. in Ostpreußen = = = = = 443
 Lenz, J., Lebenserinnerung der Lenzheimvaters = = = = 447
 Leo d. Große, Sermonen deutsch. 109
 Le Seur, P., D. A. Stoecker = 454
 Leube, H., Calvinismus und Luthertum I. = = = = = 126
 Liese, W., Lorenz Werthmann 455
 Loesche, G., Elisabeth von Dänemark = = = = = 121
 Lütgert, W., Christl. Sozialism. 452
 Mann, Th., vgl. Nuelsen = = 479
 Markgraf, B., D. junge Luther 115
 Marsilius of Padua, Defensor pacis 474
 May, O. H., vgl. Regesten von Bremen = = = = = 278
 Mehl, E., Weltanschauung des Villani = = = = = 113
 Merz, H., Christl. Frauenbilder 447
 Meyer, J., Luthers Kl. Katechism. 284
 Milch, W., Gustav Adolf i. d. Literatur = = = = = 129
 Mollwo, H., Hans von Küstrin 87
 Müller, E. F. J., Allokution Pius IX. 1848 = = = = 298
 — K., Kath. Kirche i. d. Schweiz 133
 — L., Kommunismus d. mähr. Wiedertäufer = = = = = 89

- Naumann, M., Fr. Naumann 454
 Nebgen, E., Christl. Arbeiter-
 bewegung = = = = = 453
 Niemann, F. W., Friedr. d. Gr.
 u. Koadjutorwahl von Köln
 u. Münster 1780 = = = = 482
 Nötzel, K., Menschen d. Liebe 448
 Nuelsen, J. L., Geschichte d.
 Methodismus = = = = = 479

 Passion d. Herrn, vgl. Wann = 112
 Pastor, L. v., Geschichte der
 Päpste, Bd. 1, 3 = = = = 95
 — — Bd. 10—13 = 91 u. 416
 Pasture, A., Restaurat. relig.
 aux Pays-Bas = = = = = 97
 Pauck, W., Reich Gottes a. Erd. 125
 Peter, H. G., Inform. Joh. XXIII. 283
 Pfarrer, der soziale, G. Liebster 454
 Philip, K., Julian Apostata in
 deutscher Literatur = = = 460
 Platzhoff, W., Europ. Staaten-
 system = = = = = 90
 Progress of medieval Studies —
 Bulletin VI. 1928 = = = 276

 Quellen z. Geschichte d. Kreuz-
 zugs Friedrichs I. = = = 108

 Ranke, L. v., Geschichte der
 Reformation, Bd. 6 = = = 84
 Rathgen, G., Eigenkirchen-
 rechtl. Elemente d. Kloster-
 und Stiftsvogtei = = = = 279
 Regesten d. Bisch. v. Straßburg, II 279
 — — Erzbisch. v. Bremen, I, 278
 Reu, J. M., Luthers Kleiner
 Katechismus = = = = = 284
 Revue Bénédictine, 39. 40 (1927,
 1928) = = = = = 269
 Rhode-Kammel, Für Volk u.
 Kirche = = = = = 443
 Ris, O., Diakonissenanstalt Stutt-
 gart = = = = = 445
 Rücker, A., vgl. Ephräm = 275
 (Ryland) The John R. Library
 — Bulletin XII, = = = 270
 — — XIII, = = = 271

 Sasse, H., Weltkonferenz
 Lausanne = = = = = 133
 Scherer, E. C., Frankreich u.
 elsässischer Klerus = = = 481

 Scheuner, E., Gefährdetenför-
 sorge = = = = = 450
 Schmaus, M., Psychol. Trini-
 tätslehre Augustins = = = 80
 Schneider, J., Kirchl. Jahr-
 buch 1928 = = = = = 301
 Schnell, Thora Esche = = = 449
 Schoen, P., Neues Verfassungs-
 recht der ev. Landeskirchen
 in Preußen = = = = = 301
 Schornbaum, K., Erste Bran-
 denburg. Kirchenvisitation = 290
 Schramm, P. E., Deutsche
 Kaiser, Könige, I = = = 471
 Schubert, H. v., Evangelische
 Bekenntnisbildung = = = 118
 — Revolution und Reformation
 im 16. Jahrhundert = = = 116
 — Grundzüge der Kirchengesch. 457
 Schultze, A., Augustin und der
 Seelteil. = = = = = 468
 Schwahn, W., vgl. Laurent. Valla 474
 Schwartz, E. Cyrill u. Mönch
 Victor = = = = = 275
 Sellers, R. V., Eustathius of
 Antioch. = = = = = 274
 Seyferth, P., Beiträge z. ländl.
 Siedlung = = = = = 455
 Sick, J., M. Matth. Wrede = 450
 Siegmund-Schultze, Umden
 Weltfrieden = = = = = 133
 Smith, H. P. Heretics Defense 304
 Soeknik, G., Religiöser So-
 zialismus = = = = = 452
 Sokolowski, P. v., August. u.
 christl. Zivilis. = = = = 80
 Sommer, J. J., vgl. Nuelsen = 479
 Sommerer, H., Bruder aus
 Neuendettelsau = = = = 447
 Specht-Bigelmair, Priester-
 sem. Dillingen = = = = 483
 Staehelin, E., Buch d. Basler
 Reform. = = = = = 119
 — Z. Lebenswerk Ökolampads = 120
 Steeger, Th., vgl. Leo d. Große 109
 Stegemann, V., August. Gottes-
 staat = = = = = 80
 Stein, E., Spätrom. Reich. I. = 467
 Stöhr, H., Wohlfahrtsgesetzgeb. 455
 Stolze, W., Bundschuh und
 Bauernkrieg = = = = = 88
 Straßburg, Regesten d. Bisch.
 von Str. = = = = = 279
 Strasser, O., E. Capito Bez.
 zu Bern = = = = = 121

Tihon, C. , Expectatives i. forma pauperum = = = = = 282	Weber, W. , Röm. Kaiser- u. Kirchengeschichte = = = 271
Um den Weltfrieden = = = = 133	Weiske, K. , Pietist. Stimmen a. Erfurt = = = = = 296
Urban, A. , Staat u. Prostitution 450	Weltkonferenz Lausanne 1927 = 133
Uttendörfer, O. , Zinzendorf und die Jugend = = = = 480	Wendelin, A. , Erziehungsarb. d. gefährdeten Kinder = = 449
Veit, L. A. , Zusammenbruch des Mainzer Erzstuhls = = = 297	Wendorf, H. , Zwinglis Stellung zum Staate = = = = = 119
Verhandlungen d. 1. deutschen Ev. Kirchentags 1924 = = = = 300	Willocx, F. , L'introduct. d. dé- crets d. Conc. d. Trente dans l. Pays-Bas. = = = = = 293
— 2. dtsh. Ev. Kirchentags 1927 300	Wolff, Marianne: E. deutsche Frau = = = = = 446
Vogl, C. , Peter Cheltschizki = 112	Wotschke, Th. , Bemühungen, Luthers Briefe zu sammeln 130
Walser, F. , Polit. Entwicklung Huttens = = = = = 88	— Franckes Debora = = = = 296
Walter, J. v. , Depeschen des Nic. Tiepolo = = = = = 87	— Poln. Studenten i. Altdorf = 130
Wann, P. , Passion d. Herrn = 112	Zacher, F. X. , vgl. Wann, P. = 112
	Zündel, F., J. Ch. Blumhardt = 447

171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200

1929 H 1503

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLVIII. BAND **NEUE FOLGE XI** I. HEFT 1929

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †
IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON

LEOPOLD ZSCHARNACK
UND
HEINRICH BORNKAMM



LEOPOLD KLOTZ VERLAG: GOTHA



INHALT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

B. Altaner, Aus den Akten des Rottweiler Provinzialkapitels der Dominikaner vom Jahre 1396	1
H. Schlingensiepen, Erasmus als Exeget. Auf Grund seiner Schriften zu Matthäus	16
W. Niesel, Calvin und die Libertiner	58
E. E. Becker, Sammelarchiv oder Einzelarchiv für die Bestände der Pfarreien?	75

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

H. Dörries, Augustin-Literatur	80
G. Wolf, Allgemeine Reformations- und Gegenreformationsgeschichte	82
Allgemeines	98
Alte Kirche	102
Mittelalter	109
Reformation und Gegenreformation	115
Neuere Zeit	128

Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr., Julchenthal 1
Anfragen und Manuskripte für den Literaturteil an Professor D. H. Bornkamm, Gießen, Wartweg 30
Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLVIII. BAND NEUE FOLGE XI II. HEFT 1929

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †
IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON

LEOPOLD ZSCHARNACK
UND
HEINRICH BORNKAMM



LEOPOLD KLOTZ VERLAG: GOTHA



INHALT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

H. Grundmann, Kleine Beiträge über Joachim von Fiore . . .	137
J. Haller, Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua. . .	166
O. Clemen, Das lateinische Original von Luthers „Vater-Unser vorwärts und rückwärts“ vom Jahre 1516.	198
W. Maurer, Franz Lambert von Avignon und das Verfassungs- ideal der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 . .	208
E. Kochs, Die „Silberne Arche“	261

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Allgemeines	269
Altertum.	271
Mittelalter	276
Reformation und Gegenreformation	284
Neueste Zeit.	292

Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil erbeten an die Adresse
von Professor D. **L. Zscharnack**, Königsberg i. Pr., Julchenthal 1
Anfragen und Manuskripte für den Literaturteil an
Professor D. **H. Bornkamm**, Gießen, Wartweg 30
Besprechungs - Exemplare nur an den Verlag

5112

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLVIII. BAND **NEUE FOLGE XI** III./IV. HEFT 1929

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †
IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON

LEOPOLD ZSCHARNACK
UND
HEINRICH BORNKAMM



LEOPOLD KLOTZ VERLAG: GÖTTA



INHALT

UNTERSUCHUNGEN

	Seite
E. Foerster, Sohm widerlegt?	307
H. Achelis, Eine donatistische Fälschung	344
W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury	354
O. Clemen, Die Papstweissagungen des Abts Joachim von Flore	371
F. Schiele †, Zu den Schriften Valentin Weigels	380
P. Joachimsen, Zwei Universitätsgeschichten I.	390

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

P. M. Baumgarten, Kritische Bemerkungen zum elften, zwölften und dreizehnten Band von Pastors Papstgeschichte	416
M. Gerhardt, Zur Geschichte der Inneren Mission	443
K. Bornhausen, Neue Literatur zum Jansenismus	456
Allgemeines	457
Alte Kirche	461
Mittelalter	468
Reformation.	475
Neuere Zeit	479

AUS DER ARBEIT DER KIRCHENGESCHICHT- LICHEN VEREINE

G. Arndt, Zehn Jahre Gesellschaft für Kirchengeschichte	484
11. Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte	490
L. Zscharnack, Aus der Arbeit der territorialen Kirchen- geschichtsvereine, 1.	494
Register	499

**Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil erbeten an die Adresse
von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr., Julchentel 1**

**Anfragen und Manuskripte für den Literaturteil an
Professor D. H. Bornkamm, Gießen, Wartweg 30**

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

ZWEI NEUE SAMMLUNGEN

BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

1. **Ernst Lohmeyer**, Grundlagen paulinischer Forschung. 1929.
M. 15.—, in der Subskription M. 13.50
 2. **Hugo Koch**, Adhuc virgo. Mariens Jungfrauenschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. 1929.
M. 3.—, in der Subskription M. 2.70
 3. **Joachim Begrich**, Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher. 1929.
M. 15.—, in der Subskription M. 13.50
 4. **Günter Jacob**, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers. 1929.
M. 5.—, in der Subskription M. 4.50
-

SAMMLUNG AUSGEWÄHLTER KIRCHEN-UND DOGMENGESCHICHT- LICHER QUELLENSCHRIFTEN

Neue Folge, herausgegeben von
GUSTAV KRÜGER

1. **Franz Xaver Funk**, Die apostolischen Väter. Teil I. Dritte, neu-
bearb. Auflage von Karl Bihlmeyer. 1924. *M. 4.50, geb. M. 5.50*
 2. **Otto Scheel**, Dokumente zu Luthers Entwicklung. Zweite, neu-
bearbeitete Auflage. 1929. *Steif brosch. M. 12.—
in Gzlwd. geb. M. 14.—*
 3. **Rudolf Knopf**, Ausgewählte Märtyrerakten. Dritte Auflage. Neu-
bearbeitet von Gustav Krüger. 1929. *Steif brosch. M. 5.60*
 4. **Heinrich Böhmer**, Analekten zur Geschichte des Franziskus von
Assisi. Zweite Auflage neubearbeitet von Friedrich Wiegand.
1929. *Unter der Presse. Steif brosch. M. 3.40*
-

VERLAG VON J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK)
IN TÜBINGEN

Zur Förderung der Thüringischen Kirchengeschichte
beginnen zu erscheinen:

Beiträge zur
Thüringischen Kirchengeschichte

Herausgegeben von der
Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.
(Mitglied der Gesellschaft für Kirchengeschichte)



Inhalt des ersten Heftes

Abhandlungen: Karl Heussi, Über die Aufgaben einer Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte / Edgar Henneke, Zur Feststellung von Patrozinien / Rudolf Herrmann, Die Prediger im ausgehenden Mittelalter und ihre Bedeutung für die Einführung der Reformation im Ernestinischen Thüringen / Paul Glaue, Collegia Philadelphica / Reinhold Jauernig, Das Eisenacher Ordiniertenbuch / Erich W. Reichardt, Die Altenburger Landeskirche

Miszellen: Georg Arndt, Ein bisher unbekanntes Gutachten Philipp Melanchthons, Georg Majors und Paul Ebers in Sachen des Thüringer Wucherstreites aus dem Jahre 1555 (?) / Resch, Zwei unbekannte Briefe Philipp Jacob Speners aus dem Thüringischen Staatsarchiv in Greiz

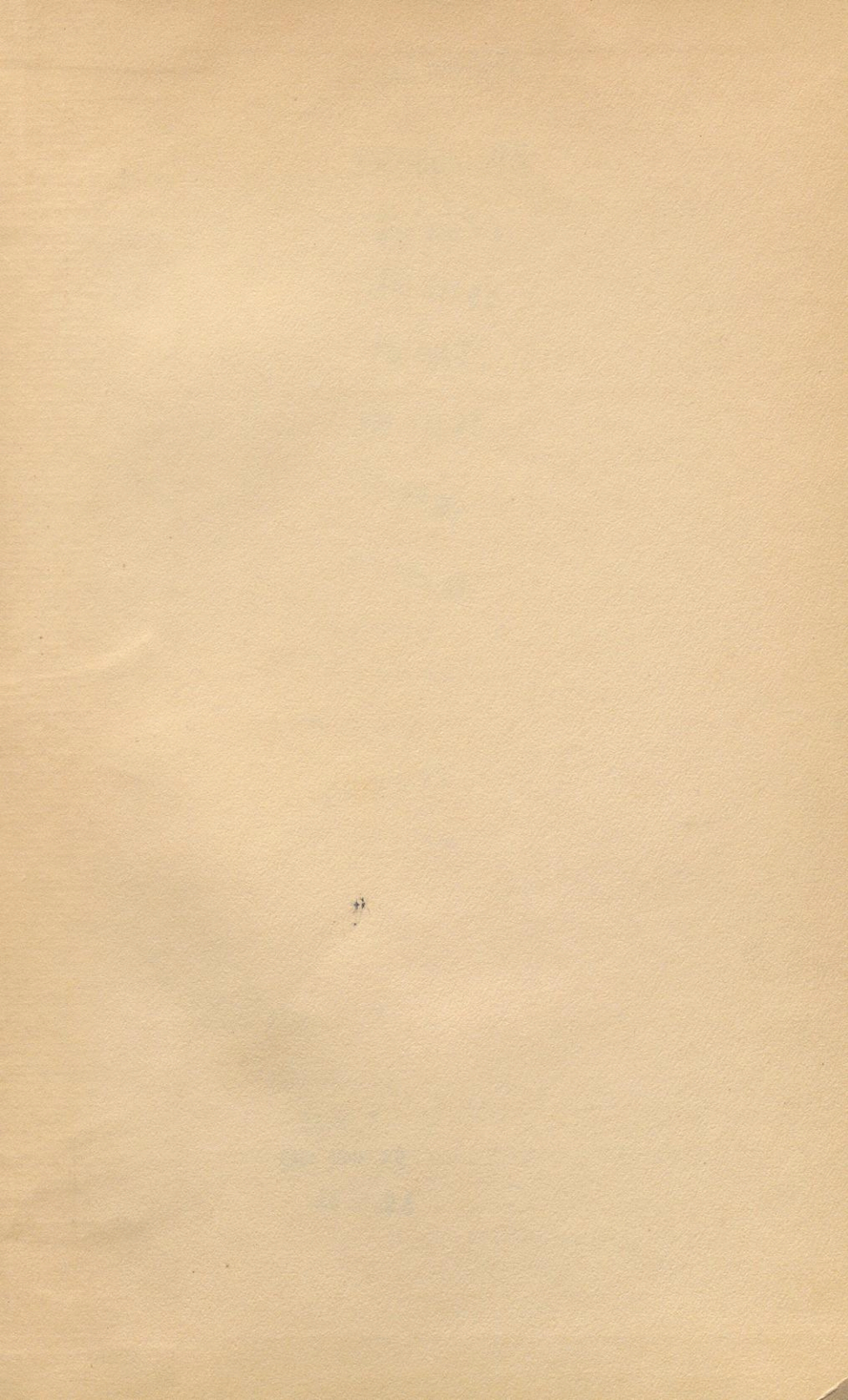
Vereinsnachrichten: Die Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte / Sitzung der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.

Preis des Heftes sechs Mark

Leopold Klotz



Verlag / Gotha



18. OKT. 1964

11. MAI 1967

20. Juli 1967

27. NOV. 1970

23. FEB. 1972

7. AUG. 1972

25. OKT. 1972

15. MAI 1973

26. JUNI 1973

9. NOV. 1974

11. JULI 1974

30. SEP. 1975

20. AUG. 1975

25. Feb. 1977

10. NOV. 1977

- 8. MRZ. 1978

22. OKT. 1980

7. 05. 82

25. NOV. 1982

30. 3. 83

