N12<522321894 021
ubTÜBINGEN

BUCHBINDEREI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †

IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE HERAUSGEGEBEN VON

LEOPOLD ZSCHARNACK
UND
HEINRICH BORNKAMM

XLIX. BAND / NEUE FOLGE XII



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA
1930

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2554

INHALT

ERSTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN Seite

G. Alberty, Gotthilf Samuel Steinbart (1738—1809) und seine Stellung in der theologischen Aufklärung des 18. Jhd.s 1
J. Boehmer, Juan de Valdés und sein Diálogo 45
E. Brandt, Zur Adresse des Dekrets von Sardica Corp. Vind. 65, 4, p. 48 49

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

G. Krüger, Das letzte Werk von Friedrich Loofs 50
B. Altaner, Zur Geschichte der mittelalterlichen Orden . . . 54
B. Schmeidler, Bemerkungen zu Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation 64
H. Holmquist, Neue schwedische Reformationsforschungen . 73
K. Völker, Zur Kirchengeschichte Polens 77
Allgemeines 81
Alte Kirche 90
Mittelalter 99
Reformation 108
Neuere Zeit 121

ZWEITES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

J. Hashagen, Über die Anfänge der christlichen Staats- und Gesellschaftsanschauung 131
O. Clemen, Reformationsgeschichtliches aus drei Sammelbänden der Königsberger Stadtbibliothek 159
W. Stolze, Über die Bedeutung des Bauernkrieges für die deutsche Geschichte 189
J. Loserth, Studien zur Geschichte der Taufgesinnten 198
K. Völker, Metternichs Kirchenpolitik 222

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

T. Bohlin, Drei Kierkegaardbücher 247
Alte Kirche 255
Mittelalter 260
Reformation und Gegenreformation 264
Neuere Zeit 276

AUS DER ARBEIT DER KIRCHENGESCHICHTLICHEN VEREINE

L. Zscharnack, Aus der Arbeit der territorialen Kirchengeschichtsvereine 289

DRITTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN Seite

H. Dannenbauer, Zum Kaisertum Karls des Großen und seiner Nachfolger 301
K. Müller, Zum Text der Deutschen Theologie 307
J. Schnitzer, Ein neues Dokument zur Geschichte Savonarolas 336
W. Niesel, Verstand Calvin Deutsch? 343
G. Ellinger, Melanchthons letztes Gespräch mit seiner Mutter 347
W. Bickerich, Zur Geschichte der Auflösung des Sendomirer Vergleichs 351
Th. Wotschke, Joh. Wilh. Petersen und die hallischen Theologen 382

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

F. Kattenbusch, Theologische Selbstbiographien 386
Allgemeines 390
Altertum und Mittelalter 395
Reformation und Gegenreformation 402
Neuzeit 408

VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

E. Maschke, Nikolaus von Cusa und der Deutsche Orden . . 413

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Fr. Baethgen, Neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Papstgeschichte 443
Allgemeines 452
Alte Kirche 454
Mittelalter 461
Reformation 466
Neuzeit 476
G. Krüger, Neue Augustinliteratur 494

AUS DER ARBEIT DER KIRCHENGESCHICHTLICHEN VEREINE:

Gesellschaft für Kirchengeschichte 502
Verzeichnis der Bücherei der Gesellschaft für Kirchengeschichte 506

Register 509

UNTERSUCHUNGEN

Gotthilf Samuel Steinbart (1738–1809) und seine Stellung in der theologischen Aufklärung des 18. Jhd.s

Von Pfarrvikar Lic. **Gerhard Alberty**, Katscher (Oberschlesien).

1

Es ist auffallend, daß Steinbart bisher in der kirchengeschichtlichen Literatur nur wenig Beachtung gefunden hat[1]. Und doch ist er nicht nur derjenige, der an der Universität Frankfurt a. O. die Aufklärung zum Siege geführt hat. In langjähriger akademischer Tätigkeit theologischer und philosophischer Lehrer unzähliger Studenten, hat er durch sie die Aufklärung auch in weite Strecken von Ostdeutschland und der Mark tragen lassen. Seit 1787 gleichzeitig Mitglied des damals neugeschaffenen Oberschulkollegiums in Berlin und seit 1788 Leiter des von ihm den alten Züllichauer Anstalten angegliederten königlichen Schullehrerseminars, gewann er auch Einfluß auf das preußische höhere Schulwesen[2]. Unter

[1]) Über ihn vgl. Tschackert, Allg. Dtsch. Biographie 35, 1899, S. 687 ff.; Bauke, R. G. G.[1] V, S. 904 f.; ferner Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands IV, 1835, S. 336 ff.; Gustav Frank, Geschichte der protestantischen Theologie III, 1875, S. 119 ff.; Friedr. Jodl, Geschichte der Ethik I, 2, 1906, S. 549 ff.; neuestens Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 85 f. u. ö. Geb. 21. Sept. 1738 in Züllichau, wo sein Vater Direktor des Waisenhauses war, wurde Steinbart im Kloster Bergen durch den pietistischen Abt Steinmetz erzogen, schon dort unter dem Einfluß von Sig. Jak. Baumgartens Dogmatik und Polemik und den Schriften Voltaires. Er studierte dann in Halle unter Baumgarten, in Frankfurt unter Toellner. Mit der Leitung der Züllichauer Anstalten verband er seit 1774 die Tätigkeit als ordentlicher Professor der Philosophie und a. o. Professor der Theologie in Frankfurt. Seit 1787 zugleich Oberschulrat und Mitglied des Oberschulkollegiums in Berlin, wurde er 1806 ordentlicher Professor der Theologie in Frankfurt. Gest. 3. Febr. 1809. Ein Bild von ihm existiert auf dem Titelblatt des 2. Bandes der kleinen Auserlesenen liturgischen Bibliothek für Prediger 1794.

[2]) Steinbart ist der erste gewesen, der in Frankfurt ein Kolleg über Pädagogik anzeigte; vgl. Lektionskatalog für 1775. Über seine Denkschrift vom 27. Dez. 1787 „Gedanken und Vorschläge über die Verbesserung der städtischen Bürgerschulen" sowie über seine Mitarbeit an der Schaffung eines vom Theologenstand geschie-

Wöllner wie andere „Neologen“ gemaßregelt[1], gehörte er zu denen, die König Friedrich Wilhelm III. dann gleich nach seiner Thronbesteigung als seine kirchlichen und theologischen Berater heranzog; er wurde erstmals bereits unter dem 15. Dezember 1797 zu einem Gutachten über die Lage in Kirche und Schule aufgefordert, das dann mit seinen scharfen Anklagen gegen Wöllner, Hermes und Hillmer Hand in Hand mit der gleichzeitig erfolgten Eingabe des Oberkonsistoriums den Weg für die kirchliche Reform in Preußen unter Aufhebung des Religionsedikts und der Examinationskommissionen geöffnet hat[2]. Weit über Preußen hinaus aber hat Steinbart als Schriftsteller gewirkt. Selbst ein zeitgenössischer Gegner wie Lavater konnte nicht umhin, trotz all der Ablehnung, die er ihm zuteil werden ließ, seine Hauptschrift, das „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums“, obwohl er ihr Deismus vorwarf, für eine der besten philosophischen Schriften Deutschlands zu erklären[3], für die Steinbart von der Hallenser theologischen Fakultät, wohl auf Semlers Veranlassung hin, den Doktorhut erhielt.

Als Steinbart 1774 sein Frankfurter Amt antrat, wurde es binnen kurzem klar, daß mit ihm eine neue Ära sowohl für die philosophische als auch für die theologische Fakultät begann. Während die reformierte theologische Fakultät mit unbedeutenden Professoren besetzt ein Schattendasein führte, ist es Steinbart gewesen, der, obwohl Lutheraner, der Fakultät seinen Stempel aufdrückte, und bis zu seinem Tode 1809, also fast bis zum Ende

denen höheren Lehrerstandes vgl. Paul Schwartz, Der erste Kulturkampf in Preußen um Kirche und Schule (1788—98), 1925, S. 57 ff. 296. 417 ff.

1) Zunächst erfolgte 1789 die Entziehung des Oberschulratsgehalts, und Steinbart hat während der Wöllnerschen Periode an der praktischen Arbeit des Oberschulkollegiums nicht mehr teilgenommen (Paul Schwartz a. a. O., S. 293 f.). Vom Juni bis Dezember 1797 galt auch sein Züllichauer Seminar als aufgehoben (S. 420 ff.). Betreffs Steinbarts Frankfurter Professur enthält der Brief Friedrich Wilhelms II. an Wöllner vom März 1794 die Bemerkung: „Zu Frankfurt ist Steinbart, der auch da wird fort müssen“ (ebenda S. 479). Über die tatsächliche Erschwerung seiner Lehrtätigkeit s. unten.

2) Walter Wendland, Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms III., 1909, S. 31 f. 41; Erich Foerster, Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms III., Bd. I, 1905, S. 78. 95 ff.; Paul Schwartz a. a. O., S. 19 ff. 448 ff.

3) Joh. Sal. Semler, Herrn C. Lavaters Urtheil über Herrn C. R. Steinbarts System des reinen Christenthums, Halle 1780, S. 6.

der Universität, ist er der spiritus rector der Theologen gewesen. Und was kann schlagender Steinbarts Wertung seitens der philosophischen Fakultät, der er als ordentlicher Professor angehörte, herausstellen, als daß diese in ihrem 1799 herausgegebenen Studienplan den „Streit der Empiriker und Rationalisten, der Materialisten und Realisten und Dualisten, der Kritiker und Transzendentalen" dadurch zu entscheiden versuchte, daß sie die Steinbartsche eklektische Philosophie als die Art zu philosophieren hinstellte „zur Vorbereitung künftiger Geschäftsgelehrten"[1]. Der Sieg der Aufklärung ist auch in der philosophischen Fakultät mit dem Namen Steinbart eng verknüpft.

Und diesen Sieg der Aufklärung in Frankfurt hat Steinbart erstritten trotz der Hemmungen, die die Wöllnersche Ära schuf, und trotz der Zurücksetzungen und Beschränkungen, die ihm während dieser Zeit widerfuhren. Schon die Wiederbesetzung der durch den Weggang Loefflers nach Gotha erledigten ordentlichen theologischen Professur, auf die Steinbart einen Anspruch hatte[2], wurde nach Grundsätzen vorgenommen, die dem Geist des Wöllnerschen Edikts entsprachen[3]. Die Professur erhielt der Frankfurter Archidiakonus N. F. From, der in seiner Bewerbungsschrift selber versprochen hatte, „die studierende Jugend zu rechtschaffenen Gottesgelehrten nach dem reinen Wort Gottes und den daraus herzuleitenden Bekenntnissen unserer Evangelisch-lutherischen Kirche zu bilden". Die Motive, die zur Berufung dieses ersten unter Wöllner auf einen Lehrstuhl der Theologie berufenen Professors geführt hatten, erhellen deutlichst aus der die neue Lage grell beleuchtenden Kabinettsordre vom 19. Ok-

1) Staatsarchiv Breslau, Fach 45, Nr. 4.

2) Geh. Staatsarchiv Berlin, R. 76, II, Nr. 177, p. 42.

3) Geh. Staatsarchiv, R. 76, II, Nr. 174, p. 26: Schreiben des Königs an Minister Zedlitz vom 27. April 1788, in dem er dem Minister erklärte, daß diese Stelle mit keinem Ausländer besetzt werden solle: „Ich will, daß Ihr aus Königsberg einen Professor verschreiben sollet, wo es noch wahre Orthodoxe giebt." — Ebenda p. 29: Schreiben des Königs vom 15. Juli 1788 (also nach Wöllners Ernennung zum Minister), das Halle zu Vorschlägen aufforderte. — Der Antwort der Hallenser Fakultät (ebenda, p. 35, vom 2. August 1788) liegt ein Brief Semlers an den Minister bei, in dem er charakteristischerweise seiner Freude Ausdruck gibt, „daß durch das weise überlegte Religionsmandat die königlichen Staaten ein Gegenmittel haben wider die bisherige ganz falsche Aufklärung, der ich mich schon viele Jahre, seit 1779 widersetzt habe, als Bahrd hier Professor werden sollte". — Dann folgte die Bewerbung Froms (ebenda p. 63), die den Ausschlag gab.

tober 1788 an Wöllner: „Da ich vermute, daß er kein sogenannter Aufklärer ist, so solltet Ihr ihm diese Stelle conferieren. Ihr müßtet bei Besetzung der Lehrstellen der Theologie auf Meinen Universitäten vor allen Dingen dafür sorgen, daß Ihr solche Subjecte dazu nehmet, von denen Ihr sicher seid, daß sie die christliche Religion rein und lauter und nicht nach dem jetzigen verwerflichen Modeton lehren, welches Ich Euch auf Euer Gewissen binde . . ." [1].

Die Reihe der akademischen Maßregelungen Steinbarts begann damit, daß ihm verboten wurde, „biblische Exegese nach dem Wörterbuch des Propstes Teller über das Neue Testament zu lesen" [2]. Man ging soweit, die Studenten anzuweisen, „das biblische Hauptcollegium" bei From zu hören, „unter Bedrohung, sonst keine Versorgung zu erhalten". Steinbart wollte damals, wie er selbst bekennt, ins Ausland gehen; aber er duldete doch lieber alles, „als von einem Posten zu einer Zeitwende zu weichen, da es höchst wahrscheinlich war, daß meine akademische Lehrstühle von Leuten besetzt werden würden, welche sich durch Heucheley und Intrigen dazu eindrängen wollten" [3]. Daß die Königliche Examinationskommission auch der reformierten Fakultät auf die Finger sah, zeigt das Vorgehen gegen eine 1793 vorgelegte Promotionsschrift über die Inspiration, deren Leugnung der Promovend sine ullo religionis damno für möglich gehalten hatte, — ein Vorgehen, demgegenüber die Fakultät darum bitten mußte, „eine bescheidene Aufstellung wissenschaftlicher disputablen Gegenstände zur Übung der Studierenden auch bei der hiesigen theologischen Fakultät in Gnaden zu vermerken" [4]. Es war die Zeit, wo man u. a. auch dem Frankfurter Professor Muzel verbot, das von ihm angekündigte Kolleg über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu halten! Die Dogmatik war nach der Epitome theologiae christianae des S. Fr. N. Morus (1789) zu lesen, die ja offizielle Universitätsdogmatik geworden war, und zu der man speziell Steinbart noch 1795 zu

1) Geh. Staatsarchiv, R. 76, II, Nr. 174, p. 62; das Original R. 96, 248 B, p. 1.
2) Ebenda R. 76, II, Nr. 197, p. 28.
3) Ebenda Nr. 177, p. 42 ff.
4) Vgl. Pl. Schwartz a. a. O., S. 344 ff.

zwingen suchte, nachdem schon 1794 einmal die Fakultät gemahnt worden war, nach Morus zu lesen[1].

Die Nötigung zur Darstellung dieser Dogmatik mußte Steinbarts innerste Haltung berühren. Für ihn war es charakteristisch, daß er Dogmatik historisch las; dieser Einstellung entsprechend hat er schon 1777 als Erster in Frankfurt Dogmengeschichte gelesen. Wöllner hatte freilich gerade den „bloß historischen Vortrag" verboten[2]. Zur Verteidigung seiner historischen Dogmatik hat Steinbart aber nicht nur in der Zeit vor dem Kampf sich immer wieder darauf berufen, daß er da ein System bieten könne, mit dem „die strengsten Orthodoxisten ebenso völlig zufrieden sein können als die freimütigsten Rationalisten"[3]. Er hat an diesem Urteil auch während der Kampfzeit festgehalten und dabei zugleich den Wert einer auf die Streitfragen der Theologen, auf Sektenhaß u. dgl. verzichtenden Theologie für die Pflege „christlicher Eintracht" „nach dem Geist unserer Staats- und Kirchenverfassung" hervorgehoben[4]. Dieser irenische, ja unionistische Wille ist ein Grundzug der Steinbartschen Theologie, aus dem sich auch radikalere Forderungen des Pädagogen, seine Simultanschulidee[5], seine Wertung der „Natürlichen Religion" im Unterricht[6] u. dgl., erklären, und um dessen willen ihn auch seine Aufnahme in die reformierte Fakultät als Ordinarius im Jahre 1806 mit voller Befriedigung erfüllte; denn mit ihr verband sich ihm das Ziel, daß „der Unterschied zwischen reformierten und lutherischen Fakultäten ganz aufgehoben und dafür eine protestantische Fakultät der Theologen eingeführt" werden, „ein neues Collegium der protestantischen Theologen von beiden Confessionen errichtet werden" sollte: „Die Herren Reformierten nehmen mich, und ich auf ähnliche Art sie in kirchliche Gemeinschaft auf"[7].

1) Geh. Staatsarchiv, R. 76, II, Nr. 197, p. 117. 174.
2) Instruktion der Examinationskommission für die theologische Fakultät in Halle, 30. April 1794.
3) Philosophische Unterhaltungen zur weiteren Aufklärung der Glückseligkeitslehre, Züllichau 1782, 1. Heft, S. XI.
4) Vgl. den in dieser Hinsicht typischen Neujahrsbrief 1796 an Wöllner, bei Pl. Schwartz a. a. O., S. 419.
5) Pl. Schwartz a. a. O., S. 65. 6) Ebenda S. 418f.
7) Geh. Staatsarchiv, R. 89, 33A, Aktenstück „Steinbart betr. Vereinigung der reformierten und lutherischen theologischen Fakultäten"; vgl. auch R. 76, II, Nr. 179, Bd. II.

Wegen dieser positiven Ziele, die ihn beherrschen, und weil er als Grundlage die „heilsame Lehre Jesu", freilich ohne Bindung an kirchliche Autorität oder Traditon ausgelegt, festgehalten zu haben überzeugt war, kann Steinbart sich — fraglos in ehrlichster Überzeugung, ohne jedes Versteckspiel — während seines Kampfes mit Wöllner immer wieder von den aufklärerischen Revolutionären, von „Illuminaten", „politischen Demokraten", „Naturalisten", ja selbst „Rationalisten" scheiden. Er gliedert sich selber den „exegetischen Aufklärern" ein, den biblischen Theologen, die nur in der Auslegung der Heiligen Schrift von den früheren abwichen. „Es sind diese echt orthodoxe Protestanten, welche nach Luthers und seiner Gehülfen Vorgange ... das Studium der Bibel zu ihrer Hauptsache machen, ... durchaus auf den Geist des Christentums oder praktischer Gottseligkeit dringen und die hinzuphilosophierten metaphysischen Lehrbestimmungen des Systems von der Lehre Christi unterscheiden, übrigens jedem es überlassen, in solchen spekulativen Dingen zu denken, wie er es zur Ehre Gottes und Christi nach seiner Philosophie am gemäßesten findet"[1].

Hier liegt eine klare Selbstcharakteristik vor, deren objektive Richtigkeit freilich auf Grund einer genaueren Systemanalyse nachgeprüft werden muß. Zu beachten ist, daß Steinbart dabei selbst auf den philosophischen Einschlag ausdrücklich hinweist. Damit ist tatsächlich ein auch seine Theologie aufs stärkste beeinflussendes Element genannt, und die Untersuchung wird bei seinen philosophischen, zunächst seinen erkenntnistheoretischen Schriften einsetzen müssen, um zunächst hier die Linien aufzuzeigen, die sich in Steinbart kreuzen.

2

Soweit bisher in der einschlägigen Literatur auf Steinbart Bezug genommen wurde, hat man seine geistigen Väter in erster Linie in S. J. Baumgarten und Toellner gesehen. Das ist auch richtig, und Steinbart denkt wohl auch mit an diese beiden, wenn er einmal sagt, er habe bei vier berühmten Philosophen in Halle

1) Schreiben an Wöllner, 28. Okt. 1788, bei Pl. Schwartz a. a. O., S. 291 f.; vgl. S. 419.

und Frankfurt „mit großer Application" logische Vorlesungen gehört[1]; wer die beiden andern sein mögen, ließ sich nicht ermitteln. Sicher ist, daß hinter Baumgarten Christian Wolff steht; doch man sähe Steinbart falsch, vermutete man in ihm einen ausgesprochenen Wolffianer. Er hat sich vielmehr durch Wolff, für dessen System ja bereits die Verbindung des Leibnizschen Idealismus mit dem englisch-Lockeschen Empirismus charakteristisch ist, über Wolff selbst hinaus direkt zu John Locke führen lassen, der seine Erkenntnistheorie entscheidend beeinflußt hat. Im Vorwort zu seiner Logik erzählt er selbst, daß ihm nach seinen Universitätsjahren John Lockes nachgelassener Aufsatz „Of the conduct of the Understanding"[2] in die Hände gefallen sei, und er sagt: „ich fand, daß sogleich die erste Durchlesung desselben mir weit mehr Aufklärung gewährte und mich weit stärker zu einer unbefangenen, freymüthigen und regelmäßigen Prüfung des Wahren und Falschen erweckte als alle die logischen Vorlesungen" der Studentenzeit.

1. Und so beginnt denn gleich der erste Paragraph der „Logik" mit Worten, die an Lockesche Sätze anklingen. Da heißt es: „Die gesamte menschliche Erkenntniß besteht aus lauter Vorstellungen; das, was wir uns vorstellen, heißt das Objekt des Erkenntnisses." Was Steinbart hier „Vorstellung" nennt, ist nichts anderes als Lockes Begriff der „Idee", als Bezeichnung dessen, „was bei der menschlichen Denktätigkeit unmittelbares Objekt der Wahrnehmung, des Denkens oder des Verstandes" ist[3], und dessen

1) Gemeinnützige Anleitung des Verstandes zum regelmäßigen Selbstdenken, 2. Aufl. 1787 (fortan als Logik zitiert), S. 3b. — Außer dieser Schrift kommen für Steinbarts Philosophie in Betracht: Anleitung des menschlichen Verstandes zum regelmäßigen Bestreben nach möglichst vollkommener Erkenntniß, 2 Theile, 1780/83; Philosophische Unterhaltungen zur weiteren Aufklärung der Glückseligkeitslehre, 1782ff. (Daraus Heft 3, „in welchem einige Grundregeln, die beym Forschen nach wahrer Weisheit zu beobachten sind, ins Licht gesetzt werden", 1786), zitiert als „Unterhaltungen"; System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landsleute und anderer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet, 1778; Wichtige Zusätze zu seinem System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Besitzer der ersten Auflage aus der zweiten herausgezogen, 1780.

2) In den „Posthumous Works" 1706 veröffentlicht. Ins Deutsche übertragen von Otto Martin in der Philosophischen Bibliothek 79, 1920.

3) John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand; übersetzt von Carl Winckler, 1913 (Buch I, Kap. 1, § 8; Buch II, Kap. 8, § 8). Vgl. Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1910, Bd. III, 3, S. 1692. Erst

Entstehung Locke im zweiten Buch seines Essay concerning human understanding in psychogenetischer Untersuchung in Widerspruch gegen die Theorie von den ideae innatae dargestellt hat. In Kampfesstellung auch gegen Herbert von Cherburys angeborene Ideen der natürlichen Religion hatte Locke auf die Frage: „Von wo hat der Mensch das gesamte Material für sein Denken und Erkennen?" die Antwort gegeben: „aus der Erfahrung"[1], und hatte diese Erfahrung dann zweigeteilt in sensation und reflexion[2].

Denselben Weg geht Steinbart. Mitunter könnte man fast meinen, es habe Lockes Essay vor ihm gelegen, und er habe nach dessen Aufriß sein Buch geschrieben; der Aufriß, auch die Formulierungen und besonders die Beispiele sind oft dieselben[3]. Seine erkenntnistheoretischen Grundgedanken stimmen völlig mit denen Lockes überein. Im zweiten Abschnitt der Logik lesen wir unter der Hauptüberschrift „Vom Erkenntnis durch die Sinne" im § 31: „Wir kommen ohne alle wirkliche Erkenntniß mit dem bloßen Vermögen zum Erkennen auf die Welt. Alle unsere Begriffe entstehen ursprünglich aus Empfindungen vermittelst des innern und der äußern Sinne. Unsere Seele kann nicht die geringste Vorstellung selbst erschaffen, wozu ihr nicht das Objekt oder die Elemente, woraus sie den Begriff bildet, durch die Sinne vorher dargeboten werden müßte"[4]. Das ist dasselbe, was Locke gewollt hatte. Genau so wenig aber, wie man Locke wegen der Wertung der „Sinne" einen Sensualisten nennen kann, darf man dies bei Steinbart tun. Denn beide nehmen — von anderen Gegengründen zunächst abgesehen — zu dem äußeren Sinn, der „von den Objekten der Außenwelt her dem Bewußtsein dasjenige zuführt, was in demselben jene Wahrnehmungen (von Hitze, Kälte, weich, hart usw.) hervorruft"[5], den inneren Sinn, die Welt des

bei Kant hat ja der Begriff „Idee" seine ursprünglich tiefere Bedeutung wiedererhalten.

1) A. a. O., Buch II, Kap. 1, § 2. 2) Ebenda § 4.

3) Er gesteht das auch selbst in der Widmung an den Leser in der 1. Auflage der Logik: „Da J. Locke mein eigentlicher Lehrer in der Logik ist, so habe ich auch vieles aus seinen Schriften in dieses Lehrbuch, bisweilen sogar wörtlich, aufgenommen." 4) Logik, 2. Aufl., S. 48.

5) J. Locke a. a. O., Buch II, Kap. 1, § 3; vgl. mit Steinbart, Logik, § 27, S. 46: „Der äußere Sinn ist das Vermögen der Seele, die Veränderungen des Körpers sich vorzustellen, und dadurch auch von den Objekten, die auf den Körper wirken, Begriffe zu bekommen."

Geistes, die Selbstbeobachtung hinzu. Lockes reflexion[1] entspricht bei Steinbart „das Vermögen der Seele, sich ihrer inneren Veränderungen bewußt zu werden, welches von einigen auch das Selbstgefühl genannt wird“[2]; „die Begriffe von dem, was denken, begehren, verabscheuen, lieben ist, entstehen aus der Wahrnehmung der inneren Empfindungen“[3]. „Empfinden heißt, sich die Veränderungen vorstellen, die gegenwärtig mit unserem Selbst vorgehen“[4].

2. Solche „Erkenntnis aus den Sinnen“ ist nun für Steinbart nur der eine Weg, um zur Wahrheit zu kommen. Neben ihn stellt Steinbart zwei andere: den der Vernunft (ratio) und den des Glaubens (fides)[5]. Daß die Einführung dieser Begriffe stattfinden muß, erhellt schon aus der Tatsache, daß nach den logischen Sätzen, die Steinbart für die Erkenntnis aus Empfindungen aufgestellt hatte[6], es nicht möglich ist, durch Empfindungen zu einem „allgemeinen Begriff von einer Gattung der Dinge“ zu gelangen, da „alles, was auf unsere Sinne wirkt, nur einzelne wirkliche Dinge (individua)“ sind[7]. Steinbart mußte also eine Instanz aufzeigen, die dies ermöglicht. Auch hierin folgt er aber wiederum Locke. Denn auch in dessen empiristischem System haben ja sowohl das rationale Element wie der „Glaube“ ihre Stelle gefunden.

Die ratio als eine dem Menschen eigentümliche Fähigkeit, „durch die er sich von den Tieren unterscheidet, und kraft deren er ihnen, wie offen zutage liegt, weit überlegen ist“[8], gilt Locke als das „Hilfsmittel für alle unsere übrigen geistigen Fähigkeiten“, und schließt zwei in sich, den Scharfsinn und das Folgerungsvermögen. „Mit der Hilfe des einen macht sie die vermittelnden Ideen ausfindig, mit der des anderen ordnet sie dieselben derart, daß die zwischen jedem einzelnen Glied der Kette bestehende Verbindung zutage tritt, durch die die äußersten Enden zusammengehalten werden, wodurch die Wahrheit, die wir suchen, gewisser-

1) A. a. O., Buch II, Kap. 1, § 4.
2) Logik, § 27, S. 46. 3) Unterhaltungen, Heft 3, S. 63.
4) Logik, S. 49, § 32, vgl. Unterhaltungen, Heft 3, S. 48: „Empfindungen sind Vorstellungen der Veränderungen, die gegenwärtig mit uns selbst vorgehen.“
5) Logik, § 26, S. 45 u. ö. 6) A. a. O., § 42. 7) § 83, S. 138.
8) Essay, Buch IV, Kap. 17, § 1, S. 354; vgl. Steinbart, Logik, § 82, S. 137.

maßen in unseren Gesichtskreis gerückt wird."[1] Vernunft ist also einerseits Ordnungsprinzip, anderseits aber auch Weg zu neuen Erkenntnissen. Ersterem entspricht es, wenn Steinbart Vernunft in ihrer engeren Bedeutung als „das Vermögen, den Zusammenhang der Begriffe deutlich einzusehen"[2], definiert und diesem die Bearbeitung der durch die inneren und äußeren Sinne eingesammelten Erkenntnisse in der verschiedensten Form, wie Trennen und Vergleichen der Begriffe, Urteilen und Schließen auf Grund der Begriffe, zuweist[3]. Aber auch die materiale Seite findet sich; sie liegt für Steinbart in dem Ordnungsprinzip mit eingeschlossen: die Vernunft schafft neue Begriffe. Gerade aus den getrennten Begriffen setzt sie neue zusammen, und sie allein ist es, die letztlich die „Allgemeinen Begriffe — die sogenannten notiones — von einer Gattung der Dinge" klar herausstellt, wozu die „Empfindungen" nicht imstande sind[4]. Man hat den Eindruck, daß Steinbart hier durch eine gewisse Verschärfung des rationalistischen Elements über den Lockeschen Nominalismus hinausdringt. Aber Ansatzpunkte dazu fand er wieder bei Locke selbst. Vernunft überhöht oder vollendet jedenfalls gleichsam die sinnliche Erkenntnis und schafft höhere Einsichten[5]. Insofern ist sie ihm der zweite Weg zur Erkenntnis.

Auch bei dem dritten Weg, den Steinbarts Erkenntnistheorie aufzeigt, dem Weg des Glaubens, konnte er an Locke anknüpfen. Gerade die Abschnitte, in denen Locke sich über das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft äußert, gehören ja zu den interessantesten seiner Religionsphilosophie in seinem „Essay" sowohl wie in seiner „Reasonablenes of Christianity"[6]. Wenn Locke Glauben definierte als „die Zustimmung zu einem Satz, der nicht durch die Deduktionen der Vernunft ermittelt ist, aber auf die Glaubwürdigkeit eines Gewährsmannes hin als von Gott kommend und in außergewöhnlicher Weise vermittelt gilt"[7], so gelten auch

1) Essay, Buch IV, Kap. 17, § 2.

2) Logik, § 82, S. 137; Unterhaltungen, Heft 3, S. 76.

3) Logik, § 28, S. 46. 4) § 83. 5) § 244, S. 458; Unterhaltungen, S. 12.

6) Vgl. die Übersetzung dieser Schrift durch C. Winkler, mit der ausführlichen Einleitung von L. Zscharnack, 1915.

7) Essay IV, Kap. 18, § 2, S. 383.

Steinbart die Einzelbestimmungen des assensus und des Autoritären als fundamental. Glaube ist auch ihm „das Vertrauen auf Autorität oder das Annehmen und Fürwahrhalten eines Satzes auf Versicherung eines andern“ [1]. Bezeichnenderweise fehlt aber bei Steinbart — und darin zeigt sich wieder die Weiterentwicklung des Rationalismus über die älteren Ansätze hinaus — das dritte Lockesche Element des Empfangens einer übervernünftigen, auf besondere Art ermittelten göttlichen Wahrheit, wofür Locke den Namen Offenbarung festgehalten hatte. Dem entspricht bei Steinbart die fraglos geringe Wertung, die der Glaube als „ein neuer vom Empfinden und eigenem Nachdenken verschiedener Weg zur Erkenntniß, wobey wir anderer Erfahrungen oder Vernunfturtheile an die Stelle der unsrigen setzen“ [2], bei ihm findet. Von seiten derer betrachtet, die diese Erfahrungen haben, kann der Glaube freilich „Unterricht“ genannt werden; und Steinbart gibt auch zu, daß „der Unterricht anderer, durch welchen sie uns bekannt machen, was sie empfunden, gedacht, geurtheilt und geschlossen haben, uns nicht nur eine große Menge von Erkenntnissen darbietet, sondern auch das vorzüglichste Hilfsmittel ist, alle unsere Erkenntnißkräfte zu erwecken“ [3]. Letztlich aber hat der Glaube so doch nur eine dienende Stellung, ist nur Hilfsmittel, und „Urquell“ [4] aller unserer Einsichten sind nur Empfindung und vernünftiges Nachdenken. Zwar ist der Glaubensweg quasi die „große Heerstraße“, „auf welcher die meisten Menschen den größten Theil ihrer allgemeinen Erkenntnisse einsammeln“ [5]; denn auctoritati credere magnum compendium, nullus labor [6]. Wer aber denken und selbst sehen will, beschreitet diesen Weg nur im Notfall, nämlich dann, wenn er ein Objekt wirklich nicht selbst erfahren oder durch Nachdenken erkennen kann. Das ist der Fall bei „historischen Dingen“ und manchen Vernunftwahrheiten, wobei aber „geglaubte Erkenntnisse niemals den inneren Werth, nie die vollständige Klarheit, Richtigkeit, Zuverlässigkeit und Anwendbarkeit haben können, welche denenjenigen Erkenntnissen eigen ist, die auf eigener Erfahrung und Einsicht

1) Unterhaltungen, Heft 3, S. 96. Ähnlich ebenda S. 37; auch Logik, § 29.
2) Logik, § 174. 3) Logik, § 29. 4) Ebenda § 244, S. 460 und 484.
5) Unterhaltungen, Heft 3, S. 37. 6) Logik, § 178, S. 347.

in innere Wahrheitsgründe beruhen“[1]. Diese Schwierigkeiten, die der wesentlich katholischen Fassung des Glaubensbegriffs und der Wertung des Glaubens als Erkenntnisprinzips erwachsen, haben auch die Engländer oft behandelt und betont, um sich dann doch bei dem Gedanken, daß Gott, der Geber der Offenbarung, weder irren könne noch lügen wolle, zu beruhigen und Offenbarung, „soweit sie seiner würdig ist“, zu bejahen. Hier ist also Steinbart der Radikalere.

3. Die Frage der Gewißheit, die eben hinsichtlich des „Glaubens“ berührt wurde, hat Steinbart auch hinsichtlich der beiden anderen Erkenntniswege stark empfunden. Es ist für ihn charakteristisch, daß er durch Kompensieren die Schwierigkeiten und Gefahren jedes einzelnen Weges zu beseitigen oder doch wenigstens auf ein Minimum zu reduzieren versucht[2]. Feststehender Grundsatz bleibt ihm allerdings: höchste Autorität ist die eigene Erfahrung[3] oder Empfindung. Vernunft und Unterricht ergänzen aber die Erfahrung zu einer vollkommenen. Vernunft muß auch Fehltritte und Erschleichungsfehler, die sich bei der Erfahrung auch einstellen können, auszuschließen suchen. Gleichwohl kann aber die Gewißheit, daß die aus der Erfahrung geschöpften Erkenntnisse wahr sind, nur subjektiv sein; man kann sie anderen nicht beibringen, ohne sie zu denselben Erfahrungen veranlassen zu müssen. — Die Vernunft hinwiederum erfährt durch die Empfindungen und den Unterricht ihre Anregungen und wird durch sie in Tätigkeit gesetzt. Irre führen kann sie nicht leicht, es müßte denn sein, daß man sie zu wenig benutzt oder falsche und unvollständige Erfahrungen zur Grundlage macht. Sind diese an sich möglichen Fehlerquellen beseitigt, so kann sie am intensivsten Erkenntnisgewißheit geben durch „die deutliche Einsicht in die Übereinstimmung und den Widerspruch der Begriffe“; und das ist eine allgemeine, für alle gültige Gewißheit, so daß hier der Unterricht eingreifen kann, um diese Gewißheit anderen weiterzugeben. Dieser Unterricht oder Glauben

1) Unterhaltungen, S. 101. 2) Logik, § 244.

3) Locke würde diese Aussage auf die reflexion beschränken, deren Gewißheit (selfevidence) erst an zweiter Stelle die Gewißheit der rationalen Demonstration und erst an letzter Stelle die der Sensation folgt.

ist freilich, wie schon oben berührt, der unsicherste Weg, mit verschiedensten Graden der Gewißheit und Wahrscheinlichkeit, und doch ist er der Weg der Masse, deren Vernunft „nicht hinlänglich kultiviert" ist.

Das bisher auf Grund der Steinbartschen Logik gezeichnete Bild mit seiner stark negativen Beurteilung des Glaubens bedarf nun aber der Ergänzung durch Heranziehung seiner „Unterhaltungen zur weiteren Bestätigung der Glückseligkeitslehre". Da kann er nicht nur, der radikalen Aufklärung des Auslandes (Bolingbroke, Voltaire u. a.) verwandt, feststellen: „Das Volk muß durch Autorität geleitet werden" [1], sondern er kann sich gar zu dem Ausruf versteigen: „Glücklich, ja dreymal glücklich ist der, welcher gläubet! Glücklicher als der tiefsinnigste philosophische Selbstdenker!" [2] Gewiß ist es bezeichnend, daß Steinbart dies nicht in seiner Logik sagt, wie ja auch bei Locke im „Essay" das Offenbarungs- und Glaubenselement weniger scharf akzentuiert hervortritt als in der theologischen „Reasonableneß". Wo es sich Steinbart jedoch darum handelt, „welcher von den drey Wegen der sicherste sey, um zu höherer moralischer Glückseligkeit oder zu einer fortdauernden Seelenruhe und Heiterkeit des Gemüths zu gelangen" [3], wo er also nicht philosophisch-theoretisch, sondern praktisch, praktisch-ethisch oder praktisch-religiös, eingestellt ist, tritt uns eine positivere, von den Grundsätzen seiner Logik abgehende Wertung des Glaubens entgegen [4]. Sie ist freilich behindert durch einen Skeptizismus, der letztlich alle drei Wege antastet, wenn er gelegentlich äußert, daß „weder eigene Erfahrung und inneres Licht oder Gefühl, noch das vernünftige Nachsinnen, noch auch der Glaube an Autorität hinreichend sind, uns zu festen Einsichten in unsere Wohlfahrt zu führen" [5]. Wenn er hier auch wieder den Glauben an Autorität, den überlieferten Glauben mitverwirft, ist man für die oben

1) Unterhaltungen, S. 31. 2) Unterhaltungen, S. 39. 3) A. a. O., S. 1.

4) Steinbart vollzieht also eine Scheidung zwischen den Wissenschaftsdisziplinen und ihren Gewißheitsnormen, wie ja auch im altprotestantischen System die experientia universalis und die ideae innatae und der „Syllogismus" die philosophischen Erkenntnis- und Gewißheitsnormen sind und nur der Theologe darüber hinaus die revelatio benutzt.

5) A. a. O., S. 44. Vgl. dazu unten Absatz 4.

zitierte positive Bejahung des Glaubens wohl zu der These gedrängt, daß er da an das innerliche Gläubigsein denkt. Zwischen der philosophischen und, wenn man so sagen darf, der theologischen Erkenntnistheorie scheint jedenfalls ein Bruch vorzuliegen. Aber vielleicht ist es doch nur Schein, und wird dort, wo das Problem in der Logik abbricht oder vielmehr durch das Kompensationsverfahren zu lösen versucht, letztlich aber doch in der Schwebe gelassen wird (denn auch der Weg der Erfahrung war dort nicht ganz sicher), — der Faden in den „Unterhaltungen" weitergeführt und das Problem endgültig zu lösen versucht.

4. Diese These gewinnt an großer Wahrscheinlichkeit, wenn man aus dem Vorwort zur ersten Auflage der „Logik" sich den Satz vor Augen hält: „Des Herrn geheimen Rath Darjes Weg zur Wahrheit führet von da, wo ich aufhöre, weiter ... Beyde Bücher haben eine freundschaftliche Beziehung aufeinander, und machen zusammen, da wir in den Prinzipien eins sind, ein harmonisches Ganzes aus"[1]. Und in der Tat wird das Moment, was in der Philosophie von Darjes[2] die Hauptrolle spielt, von Steinbart in seinen „Unterhaltungen" als die Instanz angeführt, die allein aus den Schwierigkeiten der drei Wege herausführt. Darjes war es, der, vielleicht unter den Nachwirkungen der schottischen Schule, wohl besonders Thomas Reids, die in Deutschland unter anderem auch auf Jacobi[3] gewirkt hatte, vielleicht aber auch unter den Einwirkungen Voltaires, jene populärphilosophische Theorie vom Gemeinen Menschenverstand, vom common sens oder Gemeinsinn, auf den Schild gehoben hatte. Ebendiese Philosophie baut auch Steinbart auf seine Erkenntnistheorie auf als den vierten Weg.

Man muß sich zunächst nochmals vor Augen halten, daß es sich hierbei für Steinbart ganz besonders um die Ausfindigmachung des Erkenntnisweges handelt, der zur „moralischen Glückselig-

1) Logik, 1. Aufl., p. 4.

2) Via ad veritatem commoda auditoribus Methodo demonstrata, 2. Aufl., 1764; Weg zur Wahrheit, auf Verlangen übersetzt und mit Anmerkungen erläutert, 1776. — Über Joach. Georg Darjes vgl. A. D. B. IV, S. 758, ferner R. Hönigswald, Die Philosophie von der Renaissance bis Kant, Berlin 1923, S. 199ff.

3) Interessanterweise beruft sich Steinbart selbst an einer Stelle auf ihn. Unterhaltungen, S. 92.

keit", zur „Gemüthsruhe und Lebensweisheit" führt. Wir haben es also im Grunde nicht mehr mit reiner theoretischer Philosophie zu tun. Die Argumente gegen die Sicherheit der drei Wege zur Erkenntnis, die er hier anführt, sind im großen und ganzen dieselben wie in der Logik. Interessant ist nur, daß beim Weg des „inneren Gefühls" sich das Bedenken des rationalen Theologen einstellt, der Angst hat vor der Mystik, ihren dunklen Gefühlen und ihren Wirkungen wie Überspannung, Täuschung und Schwermut[1]. Unter den Gründen, die er gegen die Anwendung der bloßen Vernunft anführt, steht der Hinweis auf die Erfahrung und die Geschichte. Der Glaube schließlich gilt ihm als das Einfallstor für Täuschung und Betrug, Irrtum und Aberglauben u. ä.[2]. Über all diese Schwierigkeiten soll der common sens hinwegführen. Er soll gleichsam die auf den ersten drei Wegen sich ergebenden Erkenntnisse in „Harmonie" bringen und ist die Orientierungsnorm für alle Erkenntnis. Es sei „für uns das sicherste Merkmal der praktischen Wahrheit und Zuverlässigkeit unserer Einsichten, wenn sie mit den einförmigen Erfahrungen und daraus unmittelbar hergeleiteten Begriffen und Urtheilen des gemeinen Menschenverstandes übereinstimmen, und daß wir bey allem Weiterforschen nach Erkenntniß, es sey auf dem Wege der Empfindung, oder der Spekulation, oder des Glaubens, uns immerfort nach dem gemeinsamen Menschensinn und was durch diesen schon als Wahrheit erkannt ist, orientieren müssen, wenn wir uns nicht von wahrer Lebensweisheit entfernen und in Träumereyen, die uns der menschlichen Gesellschaft unbrauchbar machen, verirren wollen"[3].

Dieses Programm bleibt freilich Programm; Steinbarts „Unterhaltungen" brechen mit der Themastellung ab und vertrösten den Leser auf ein nächstes, nie erschienenes Heft, wo man erst hätte sehen können, „wie sie (die gewonnenen Erkenntnisse) gemeinschaftlich zu benutzen und die sich darauf uns darbietenden Erkenntnisse nach den Regeln des Gemeinsinns in Harmonie zu bringen sind, um darnach die Lehren der Weisheit auszumitteln

[1]) Hierbei empfiehlt Steinbart besonders Spaldings Schrift „Über den Werth der Gefühle im Christenthum."
[2]) Unterhaltungen, S. 37ff. [3]) S. 45f.

und festzustellen“ [1]. Er wollte dies dann tun unter „Anwendung auf die christliche Glückseligkeitslehre, für welche sich die Aussprüche der höchsten Autorität, der gesunden Menschenvernunft und der täglichen und allgemeinen Erfahrung vereinigen“ [2].

Daß es den common sens tatsächlich gibt, zeigt sich ihm zum Beispiel schon an der Tatsache der Sprache und der Verständigungsmöglichkeit durch sie. Denn Gedankenmitteilung ist durch nichts anderes möglich als durch die „Übereinstimmung der Empfindungen aller Menschen von einerley Gegenstand“ [3], das heißt aber durch den Gemeinsinn. Dieser besteht nicht nur hinsichtlich der äußeren Empfindungen, von denen es gilt, daß alles, „was wir durch äußere Empfindungen übereinstimmig erkennen, auch eine reelle und objektive Wahrheit habe“ [4]. Ebenso gilt es für die inneren Empfindungen: man halte sich an die Begriffe, die der Gemeinsinn „aus dem Bewußtsein unserer inneren Veränderungen bildet“ [5]. Einer dieser Begriffe ist der der Freiheit, auf den wir an anderer Stelle noch zu sprechen kommen. Im Bunde mit der Erfahrung geht auch die Vernunft den Weg des Gemeinsinns, wenn sie bis zu den einfachen Empfindungsbegriffen vorgedrungen ist, diese miteinander verglichen hat und die „allgemeinen Eigenschaften der Dinge“ erforscht hat, dann daraus den Zusammenhang von Ursache und Wirkung sich möglichst klar gemacht hat und schließlich daraus die „allgemeinen Regeln des Wohlverhaltens“ herleitet [6]. Über das Verhältnis von Glauben und Gemeinsinn schweigt Steinbart sich aus, so daß dieser ganze Abschnitt bei ihm etwas Torsohaftes bleibt, vielleicht auch bleiben muß. Es ist doch immerhin ein Unterfangen, auf Lockesche Erkenntnistheorie und dessen scharfe Kritik des consensus omnium eine Philosophie vom gemeinen Menschenverstand aufpfropfen zu wollen, und das Schicksal von Eklektikern ist es ja zumeist, daß ihr System etwas Wahlloses, Uneinheitliches an sich trägt. Dazu kommt, daß Steinbart im Grunde auch nicht genau weiß, was common sens sein soll. Wüßte er es, dann dürfte er sich nicht solchen

1) S. 101. 2) S. 102. 3) S. 46. 4) S. 49f. 5) S. 64. 6) S. 89.

Schnitzer erlauben, Kants Kritik der reinen Vernunft für seine Philosophie des Gemeinsinns in Anspruch zu nehmen[1].

5. In diesem System der Erkenntnistheorie ist eines noch genauer zu behandeln: das Problem, das man ja wohl das Zentralproblem aufklärerischer Theologie nennen kann, das aber durchaus Menschheitsproblem ist, nämlich das Verhältnis von Glauben und Vernunft, oder von Offenbarung und Vernunft.

Wir hatten oben gesehen, daß Steinbart trotz sonstigen Anschlusses an Locke in der Definition, die er vom Glauben gegeben hat, das von Locke bejahte Moment der übervernünftigen, auf besondere Art vermittelten Wahrheit ausgeschlossen hat. Bei Locke war es doch noch so, daß die Offenbarung zwar nicht der Vernunft widersprechen, aber doch über sie hinausgehen durfte. Es klingt an Locke an, wenn Steinbart sagt: „Es wird uns etwas geoffenbart, so oft uns bekannt gemacht wird, was wir bisher noch nicht wußten“[2]. Das könnte aufs Erste so klingen, als wenn hier bei dem „bisher uns Unbekannten“ von einer Übersteigerung der natürlich-vernünftig möglichen Erkenntnis die Rede wäre. Tatsächlich würde er zwar eine der Vernunfterkenntnis zuvorkommende Offenbarung zugestehen, aber nicht zugeben, daß uns da Geheimnisse offenbart werden, die von uns selbst schlechterdings niemals entdeckt worden wären. Und damit entscheidet Steinbart sich wie gegen seinen Lehrer Baumgarten[3] so auch gegen Locke. „Zu einer göttlichen Offenbarung ist nicht erforderlich, daß die geoffenbarten Wahrheiten der menschlichen Vernunft durchaus unentdeckbar seyn müßten“[4]. Die Offenbarung kann nur „in den deutlichen Einsichten der Vernunft“ gefunden werden. Die Offenbarung muß nicht nur vor der Vernunft bestehen können, sondern der Glaube selbst ist Steinbart letztlich ja Wirkung der Vernunft in dem Sinne, daß nur durch die Vernunft die

1) Logik, Vorwort, S. 6b.

2) Unterhaltungen, S. 69. S. 70 heißt es: „noch garnicht, oder noch nicht völlig richtig oder nicht mit genugsamer Gewißheit wußten“.

3) Vgl. Paul Knothe, Siegm. Jak. Baumgarten und seine Stellung in der Aufklärungstheologie (ZKG. XLVI, N. F. IX, 1929, S. 495).

4) Unterhaltungen, S. 69; vgl. auch System, S. 69: „Dies ist das proton pseudos, die Urquelle alles Unrichtigen und aller Verwirrung im theologischen System, daß man von einer göttlichen Offenbarung Entdeckungen solcher Begriffe und Sätze erwartet, die nicht in der Natur der Dinge gegründet sind.“

„geglaubten höhern Wahrheiten eingesehen und die Gründe des Glaubens und der Göttlichkeit der Lehren geprüft werden" können[1]. Darum wäre es geradezu widersinnig, „in Sachen der Religion die Vernunft und ihren Gebrauch zu verwerfen"[2]. Es läßt sich vielleicht das Wort „Vernunft" hier noch etwas klarer machen, besser umschreiben: Offenbarung und Gewissen, Offenbarung und „der vor Augen liegende Naturplan der Werke und Regierung Gottes" müssen harmonieren[3]. Bei Steinbart ist aber im Grunde nicht nur der Vorrang der Natur vor der Offenbarung und der normative Charakter von Vernunft und Natur betont, sondern Vernunft und Offenbarung sind ihm dasselbe. Hierin steht er jenseits der noch supranatural eingestellten Neologie und gehört auf die Linie des eigentlichen Rationalismus als der letzten Stufe der Aufklärungstheologie, obwohl er an anderen Punkten den Zusammenhang mit der Neologie aufrecht erhält[4]. Von da aus erklärt sich auch letztlich „seine Hochwertung" der „Natürlichen Religion" im Unterricht, auf die eingangs hingewiesen war.

6. Damit haben wir Steinbarts Erkenntnistheorie in den wichtigsten Grundzügen charakterisiert, soweit es sich nämlich handelt um die Frage: wie entsteht unsere Erkenntnis? Wir haben nun ergänzend auf seine Psychologie einzugehen.

Der beherrschende Begriff der Vorstellung war uns schon in der Erkenntnistheorie entgegengetreten. Mit ihm bewegt sich Steinbart in den Bahnen seines Lehrers S. J. Baumgarten, wenn man es noch weiter zurückverfolgen will, in der Psychologie Wolffs. Und wie für Wolff, so ist für Steinbart die Vorstellung der entscheidende Faktor auch im Prozeß der Willensentscheidung. Er kennt keinen Willen als „eine besonders wirkende

1) Unterhaltungen, S. 76. 2) Ebenda.

3) Unterhaltungen, S. 73. Neben diesem Kriterium der Übereinstimmung von Offenbarung und Natur stehen als Kriterium für die Offenbarungsurkunden die Fragen, ob sich die Urzeugen nicht geirrt haben und wahrhaftig sind, ob man den Zwischenzeugen trauen darf, ob unsere hermeneutischen Hilfsmittel auch ausreichen, den Sinn der Urkunden zu entdecken (Logik, S. 440f., § 238).

4) Wenn K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 85f., ihn ohne jede Unterscheidung innerhalb der Neologenreihe Sack, Jerusalem, Spalding usw. aufmarschieren läßt, so scheint mir dies dem Tatbestand nicht voll gerecht zu werden.

Kraft“ [1]; vielmehr läßt sich der Wille stets von den „Einsichten des Verstandes leiten“. Und wenn es auch nur „ein Schein des Erkenntnisses“ ist, der unsere „Begierden bestimmt“, — es ist „schlechterdings unmöglich, daß wir etwas, wovon wir gar keine Vorstellung haben, begehren oder fliehen könnten“. Das ist das Grundgesetz des menschlichen Begehrens: „Was sich mir als gut oder unter mehrern Guten als das Beste im Augenblick der Wahl vorstellt, das will ich, darnach bestrebe ich mich; und was sich mir als böse und unter mehrern Übeln als das größte darstellt, das will ich nicht, dessen Wirkung auf mich suche ich möglichst zu hindern.“ [2] Man könnte also hier in der Tat von einem Primat der Vernunft über den Willen reden, — eine interessante Analogie zur mittelalterlichen Psychologie! [3] Dem entspricht es, daß auch der Freiheitsbegriff die Vorstellung zur Voraussetzung hat.

Steinbart betont im Sinne der deutschen Aufklärung die Notwendigkeit des Freiheitsbegriffs. Wenn er auf die Folgen hinweist, die sich aus einer Ablehnung der Freiheit ergeben würden: „Ohne Freiheit ist der Mensch keiner Moralität, keiner Verpflichtung durch Gesetze, keiner Belohnung noch Strafe fähig, sondern Maschine“ [4] — so ist dies eine Formulierung, die zeigt, daß der in der französischen Aufklärung auch in die Anthropologie eingebrochene Mechanismus (l'homme machine) die deutsche Aufklärung in ihrer antideterministischen Haltung nur noch gestärkt hat. Beweis für die Freiheit ist ihm dabei das Vorhandensein des Freiheitsbewußtseins im „inneren Sinn“, indem die Freiheitsvorstellung einem jeden durch den „gemeinsamen Menschensinn sehr wohltätig im Bewußtsein und durch das Gewissen“ dargeboten wird als Grundlage für das „Gefühl von moralischer Würde“ und für die „Betriebsamkeit, sich zu vervollkommnen“ [5]. Wie das untere Erkenntnisvermögen, das der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, durch die Sinnlichkeit bestimmt und durch die Passivität der

1) Logik, § 1. 2) Logik, S. 110, § 70.

3) Bezeichnend ist, daß dieses Verhältnis von Verstand und Willen auch auf Gott übertragen wird: „Gott kann nicht ungerecht handeln, weil sein Verstand nicht irren kann.“ Gottes Güte ist durch seine Weisheit bedingt. Siehe System, S. 156, § 64, 3a.

4) Unterhaltungen, Heft 3, S. 66. 5) Ebenda.

Seele charakterisiert ist, während das obere Erkenntnisvermögen „auf der freien Selbsttätigkeit der Seele, ihre Vorstellungen selbst zu ordnen", beruht[1], so ist auch das untere Begehrungsvermögen die Sphäre der Sinnlichkeit, der Triebe, während das obere Begehrungsvermögen — der freie Wille — charakterisiert ist durch die „Selbsttätigkeit, sich nach eigenem Belieben sowohl nach sinnlicher als auch nach vernünftiger Erkenntnis bestimmen zu können"[2]. Die genannten Unterscheidungen wie die Betonung der bestimmenden Rolle der Erkenntnis auch im Ethischen entstammen der Wolffschen Psychologie[3].

7. Viel selbständiger gegenüber der Wolff-Baumgartenschen Tradition bewegt sich Steinbart auf dem Gebiet der Logik. Er hat zwar aus dieser Tradition die Sätze vom Widerspruch, von der Einstimmung und vom zureichenden Grunde als Grund aller unserer Erkenntnisgewißheit festgehalten[4] und kennt auch die dort übliche Demonstriermethode. Aber hier hat ihm der bei ihm vorhandene englisch-philosophische Einschlag eine gewisse Zurückhaltung auferlegt. Denn gerade in dem Charakteristikum dieser „geometrischen Methode", ihrem Definieren und ihrem Versuch, alles „aus lauter allgemein anerkannten Wahrheitsgründen" zu erweisen (cognitio certa ex certis)[5], sieht er das Gefährliche. In der Mathematik läßt diese Methode sich wohl anwenden; jedoch mit den physikalischen und moralischen Wahrheiten hat es eben eine andere Bewandtnis[6]. In der Mathematik hat man es mit Zahlen zu tun, „deren ganzes Sachwesen wir durchschauen können", aber in der Physik und Moral eben mit „denkenden Kräften, deren innere Natur wir nicht durchaus kennen, sondern nur aus ihren mannigfaltigen Wirkungen, die uns nach und nach bemerkbar werden, gleichsam zu errathen suchen müssen"[7]. Und solange man damit rechnen muß, „unvollständige

1) Logik, S. 18f. 2) Ebenda S. 19, § 12, Anmerkung.
3) Vgl. über diese M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Auflage, Bd. I, S. 64ff.
4) Unterhaltungen, Heft 3, S. 85. 5) Ebenda, S. 90.
6) Hier geht Steinbart problemgeschichtlich den gleichen Weg wie Leibniz, der auch dagegen polemisierte, daß man mathematische Wahrheiten (besonders den Satz des Widerspruchs) auch als „Fundament für die von der Mathematik unabhängigen physikalischen Prinzipien" gebrauchte. Siehe Vorländer, Geschichte der Philosophie II, 7. Auflage, 1927, S. 137. 7) Unterhaltungen, Heft 3, S. 90.

und willkürliche Definitionen und Hypothesen" als Voraussetzung zu haben, solange kann nie und nimmer etwas mit Gewißheit daraus herausdemonstriert werden. Bleibt man sich aber bewußt, daß alle Folgerungen, die man anstellt, nur bedingte Wahrheit und Gewißheit haben, „nämlich insoweit als unsere allgemeinen Begriffe von den Dingen bereits durchaus richtig und vollständig sind"[1], dann kann man auch nach Steinbarts Urteil die Wolffsche Methode mit Nutzen beibehalten. Und unter diesen Kautelen finden wir Steinbart die vier Wege gehen, die Knothe auch für Baumgartens Glaubenslehre aufgezeigt hat[2].

Dabei spielen die Definitionen[3], die sich selbstverständlich in der „Logik" ganz besonders zahlreich finden, auch in seinem theologischen „System" eine bedeutende Rolle[4]. — Hinsichtlich der Methode der Zergliederung berichtet er[5], schon als Schüler habe er nach Baumgartens Methode „Begriffe kunstmäßig spalten und bis in solche kleine Theile zergliedern müssen, die nicht mehr mit dem bloßen Verstande, sondern nur vermittelst dazu ganz eigentlich zugespitzter technischer Redformeln annoch gefaßt werden könnten". Was man ihm aber nicht habe beibringen können, sei dies, „aus allen Splittern wiederum ein richtig zusammenhängendes Ganze, einen vollständig deutlichen Sachbegriff zusammenzusetzen". Am Begriff der Taschenuhr sei es ihm aufgegangen, daß es sinnlos ist, nun selbst „die Räder in ihre Zähne zu zerspalten und aus jedem Stift noch neue Theile zu machen"; dadurch werde die Vorstellung von der Uhr in der Tat „mehr verwirrt als aufgeklärt". Aber wenn auch Steinbart nun aus dieser Erkenntnis heraus erklärt, er habe „in der Folge diese ganze Kunst als für sich unfruchtbar aufgegeben", so stimmt das doch nur zum Teil. Er hat diese Kunst nur aufgegeben in ihren Ausartungen. Aber er braucht sie; denn sie ist ihm das „erste Geschäft der Philosophie"[6], das einzige Mittel, um Urteile und Sätze

1) Unterhaltungen, Heft 3, S. 92. 2) Paul Knothe a. a. O., S. 505 ff.
3) Über „Definitionen" handeln die §§ 120—126 der Logik.
4) Vgl. z. B. Unterhaltungen, S. 10 die Definition von Seligkeit; ebenda S. 151 von Gottes Heiligkeit; Heft 3, S. 152 von Gottes Gerechtigkeit; ebenda S. 179 von Buße; System S. 223 von Gebet.
5) System, 1. Auflage, 1778, Anrede an das lesende Publikum, S. IIIf.
6) Zweite Aufgabe der Philosophie ist nach Steinbart, „das Wesen jedes erheblichen Gegenstands unserer Erkenntniß aufzusuchen und deutlich anzugeben".

zu prüfen. Erst dann, wenn man sich durch Zergliedern der Worte die Sachbegriffe deutlich und klar vor Augen gestellt hat, so daß sie nicht mehr verworrene Vorstellungen für uns sind, versteht man den Satz selbst [1]. Aber man wird auch an Punkte kommen, wo das Zergliedern keinen Sinn mehr hat; es gibt Begriffe, die man nicht weiter zergliedern kann; das sind die „einfachen Empfindungsbegriffe". Bei diesen muß man stehen bleiben und sie „als die reellsten Grundtheile aller unserer Erkenntniß ganz und ungesplittert beybehalten, wenn man sich nicht in leere Spekulationen verlieren will" [2]. Solche Begriffe sind z. B. „die Begriffe von Bewegung, Denken, Begehren, Selbstthätigkeit, Freyheit, Kraft, angenehm, widrig" usw. — Was die dritte Methode, die des Beweises (Syllogismus) betrifft, so haben nach Steinbart „alle Folgerungssätze nur eine bedingte Wahrheit und Gewißheit, nämlich insoweit als unsere allgemeine Begriffe von den Dingen bereits durchaus richtig und vollständig sind" [3]. Unter dieser Kautele hat der Syllogismus für Steinbart aber auch seine Berechtigung [4]. Es ist aber zu beachten, daß sein theologisches „System" von diesem Verfahren keinen Gebrauch macht. — Bei dem logischen Schematismus und dem Tabellenwesen endlich, die für Baumgarten typisch waren, legt sich Steinbart auch in den philosophischen Schriften größere Zurückhaltung auf. Seine Unterteilungen bewegen sich gegenüber Baumgarten noch immer im Maß des Erträglichen und gehen nicht bis zur Benutzung hebräischer oder doppelter Buchstaben. Aber im Prinzip ist auch hier Übereinstimmung mit Baumgarten vorhanden.

*

Damit können wir die Erörterungen über den Philosophen Steinbart schließen. Es ergab sich das Bild eines typischen Eklektikers. Seine Logik ist Wolffisch; seine Psychologie ist Wolffisch; seine Erkenntnistheorie ist ein Gemisch aus Locke und

Wesentliche Bestimmungen einer Sache sind die, die sie „nothwendig haben muß, wenn sie ein Ding derjenigen Arth seyn soll, wovon sie den Namen hat". Der Gegensatz von wesentlich ist zufällig. Diese Definitionen aus den Unterhaltungen, Heft 3, S. 83 sind wichtig auch für die Frage nach dem Wesen des Christentums, s. unten S. 29.

1) Logik, S. 249, § 134. 2) Unterhaltungen, Heft 3, S. 82.
3) Ebenda S. 92. 4) Logik, §§ 135 ff.

der Philosophie des common sens. An keinem Punkte Selbständigkeit, wenn man nicht in dieser Verbindung der einzelnen Philosophien das Selbständige sehen will. Und dabei einerseits an gewissen Punkten ein Hinausgehen über die noch konservativen Züge bei den genannten Vorgängern, und anderseits ein Festhalten an ihrem Intellektualismus, zu einer Zeit, wo auf deutschem Boden längst die idealistische Gegenbewegung eingesetzt hatte, die gegen den Intellekt die Empfindung, die Phantasie, das Unbewußte u. dgl. als das Schöpferische zu werten begonnen hatte.

Es erhebt sich nun die Frage, ob von dieser philosophischen Grundlage aus eine Brücke hinüberführt zu dem, was Steinbart als Theologe zu sagen hat.

3

Steinbart als Theologen zu zeichnen, ist zunächst nicht ganz einfach; denn er hat kein geschlossenes dogmatisches System aufgestellt. Er hat keine Dogmatik im landläufigen Sinne des Wortes geschrieben; vielmehr hat er das bewußt abgelehnt. Und wenn er auch dem Buch, in dem er in erster Linie seine „Theologie" niedergelegt hat, den Namen „System" gegeben hat, so wollte er doch nicht mehr liefern als nur „eine Zusammenordnung der allgemeinsten Religionswahrheiten, wodurch Glaube, Liebe und Hoffnung unmittelbar erzeugt werden"[1]. Das Ganze trägt also einen etwas zwanglosen, essayhaften Charakter an sich, im Gegensatz zu dem, was Steinbart bei seinem Lehrer S. J. Baumgarten gelernt hatte, und was er in seiner philosophischen „Logik" doch noch durchzuführen versucht hatte. Äußerlich, auf die Darstellungsmethode gesehen, geht, wie oben schon berührt, das „System" vielfach andere Wege, so daß man fast meinen könnte, der Philosoph und der Theologe Steinbart seien zwei ganz verschiedene Menschen.

1. Und doch findet man bei aufmerksamer Untersuchung bald den Faden, der beide Systeme miteinander verbindet und eine gewisse Einheitlichkeit zutage treten läßt. Dieser Begriff, von dem aus sich die Linie leicht ziehen läßt, stammt nicht aus der Logik, auch nicht aus der Erkenntnistheorie (auf das, was sich

[1]) System, S. 292.

an theologischen Konsequenzen aus der Erkenntnistheorie ergab, gingen wir gelegentlich schon ein, als es sich um das Verhältnis der Erkenntnis aus Vernunft und der aus Offenbarung handelte). Vielmehr findet sich dieser Begriff in der Psychologie Steinbarts. Es ist der Begriff „Vorstellung", von dem aus die Linie über die Freiheit hin zur Moral führt, und aus der anschauenden Vorstellung heraus erwachsen auch die Begriffe, die schließlich zusammengenommen den Inhalt dessen bilden, was der Kern des Christentums ist. Dabei erweckt der Begriff „anschauende Vorstellung"[1] unser besonderes Interesse, weil er, obwohl sich nicht sagen läßt, woher Steinbart ihn hat, jedenfalls ideengeschichtlich in den spinozistisch beeinflußten Idealismus hineingehört und an das für die antirationalistische, antiintellektualistische Umformung auch der Religions- und Christentumsauffassung grundlegende Prinzip der Anschauung auf der Linie Hamann, Herder, Goethe, Schleiermacher erinnert. Die Folgerungen aus diesem Prinzip hinsichtlich der Wertung des Historischen, überhaupt des Plastischen, fehlen freilich bei Steinbart durchaus.

Als die zentralen Begriffe nennt Steinbart die Zufriedenheit und das Vergnügen. Die Zufriedenheit erwächst nach Steinbarts Definition „ aus dem Bewußtsein des Übergewichts der Vollkommenheiten unseres gesamten Zustandes über die Unvollkommenheiten desselben, besonders in Beziehung auf die Zukunft"[2]. Je mehr also die Vollkommenheiten unseres Lebens über die Unvollkommenheiten überwiegen, desto größere Zufriedenheit kann „gegründet" stattfinden; aber erst dann wird sie auch wirklich emp-

[1]) Steinbart unterscheidet gelegentlich die anschauende Erkenntnis von der symbolischen: „Unsere Erkenntnis von einem Objekt wird symbolisch genannt, wenn wir uns dasselbe mehr vermittels des Zeichens, als durch eine wirkliche Abbildung desselben, in der Seele vorstellen; und sie heißt anschauend (intuitiva), wenn sich die Sache so in uns vorstellt, wie sie empfunden wird." Alle Allgemeinbegriffe bleiben notwendig symbolisch (Logik, S. 10). „Sobald die Objekte anschauend oder sinnlich klar vorgestellt werden, empfinden wir sogleich Gemütsbewegungen, die der Beziehung derselben auf unsere Grundtriebe gemäß sind; um Erkenntnisse von Objekten lebendig zu machen, stelle man sich solche möglichst so vor, wie sie auf die Sinne wirken oder empfunden werden würden, das ist, umständlich im concreto und anschauend." Logik, S. 122. Das könnte fast anklingen an Kants Unterscheidung der diskursiven und intuitiven Deutlichkeit.

[2]) System, S. 11.

funden, „wenn das Übergewicht des Guten von uns gehörig bemerkt und anschauend vorgestellt wird“ [1]. Aus anschauender Vorstellung erwächst Zufriedenheit. — Aus ihr erwächst auch das Zweite: das Vergnügen. Es „entsteht aus der anschauenden Vorstellung des Anwachsens unserer Vollkommenheiten“ [2]. Beruhte die Zufriedenheit mehr auf der „Vorstellung von den fortdauernden guten Bestimmungen unseres Zustandes, insofern wir sie als Gründe guter Folgen betrachten“, so entspringt das Vergnügen „aus der Vorstellung eines neuen Guten oder eines Anwachsens der Vollkommenheit, folglich aus den Veränderungen des Zustandes“ [3]. — In solchem „Bewußtsein des Übergewichts der Vollkommenheiten des Zustandes endlicher Geister über die Unvollkommenheiten, mit wahrscheinlicher Hoffnung der Fortdauer und des ferneren Anwachsens desselben“ [4], d. h. aber nichts anderes als in dem „Zustand einer fortdauernden Zufriedenheit und des herrschenden Vergnügtseyns unseres Gemüths“ [5], besteht nun aber die Seligkeit. Je mehr der Mensch Zufriedenheit und Vergnügen aus anschauender Vorstellung heraus empfindet, um so seliger ist er. Für diese Seligkeit, „das höchste Ziel unserer Wünsche, dem alle übrige kleinere Güter allenfalls aufgeopfert, und alle übrige Zwecke untergeordnet werden müssen“ [6], hat Steinbart den anderen Namen Glückseligkeit. Und unter diesen Gedanken stellt er sein ganzes System.

Bei der bisherigen Betrachtung konnten wir den Gedanken der Freiheit ausschalten; der Weg von der Vorstellung zur Glückseligkeit war ein direkter. Aber auch der Weg von der Vorstellung über die Freiheit führt zum Steinbartschen Kernproblem. Wie wir schon oben sahen, ist der Freiheitsbegriff ein einfacher, aus dem Selbstgefühl sich ergebender Empfindungsbegriff. All das nun, was in unseren Handlungen „von der Freyheit unseres Willens abhängt, oder wobey eine Wahl nach eigener Einsicht stattfindet“, nennt Steinbart moralisch [7]. Je mehr nun ein Mensch moralisch gute Handlungen tut, desto mehr „verbessert sich sein gesamter Zustand; und dabei entsteht wieder das „Bewußtsein des wachsenden Übergewichts der Vollkommenheiten unseres ge-

1) Ebenda, S. 12. 2) A. a. O., S. 14. 3) S. 17. 4) S. 20. 5) S. 10.
6) S. 1. 7) S. 33.

samten Zustandes", d. h. aber wiederum Glückseligkeit. Je höher die Erkenntnis eines Menschen, desto besser seine moralischen Gesinnungen, desto besser seine moralischen, d. h. freien Handlungen, desto höher auch die moralische Glückseligkeit. Alle Grade der menschlichen Glückseligkeit hängen also auch nach dieser Ableitung von der „Moralität der Denkungsart" ab.

Das ist die Brücke, die von der Psychologie Steinbarts, also der philosophischen Grundlegung, hinüberführt zum theologischen Problem, und dieses theologische Problem spitzt sich zu im Begriff „Glückseligkeit". Wie die vorangehende Analyse bereits zeigte, ist diese Seligkeit als ein „innerer Zustand der Seele" zu verstehen, nicht etwa, wie Steinbart es von der protestantischen Tradition her kannte, als „ein Zustand einer süßen Ruhe nach dem Tode"[1]. Seligkeit ist ihm also kein eschatologischer Begriff, sondern ein diesseitig-zeitlicher. Und alles was wir Menschen tun, tun wir nicht deshalb, weil wir uns nach irgendeiner transzendenten Norm richten, sondern heraus aus der Rücksicht auf ganz diesseitige Normen. Denn Zufriedenheit und Vergnügen sind der Inhalt dieser Normen. Wenn man mit Carl Stange[2] zwischen der imperativen Moral und der Güterlehre unterscheidet, dann handelt es sich hier in der Tat um eine Güterlehre, d. h. um eine Ethik, die in aufklärerisch-utilitaristischer Art das sittliche Handeln als ein Handeln nach Zwecken bestimmt; „indem sie darauf ausgeht, die sittlichen Normen zu begründen, hält sie sich an den Inhalt derselben, d. h. an die Zweckvorstellungen, welche dem sittlichen Handeln zu Grunde liegen, und sucht diesen Inhalt dadurch zu begründen, daß sie die einzelnen Zwecke auseinander und letzten Endes aus einem einheitlichen, gemeinsamen Endzweck ableitet"[3]. Für diese Güterlehre trifft hier der von Stange gesetzte Fall ein, daß nämlich „der höchste Zweck alles menschlichen Handelns im handelnden Subjekt", aber eben nur „in der Eudämonie des handelnden Subjekts, d. h. in dem physischen und geistigen Wohlbefinden oder der Lust des Subjekts" gefunden werden kann[4]. Vergnügen und Zufriedenheit sind nichts anderes als Lust und Wohl-

[1]) S. 9. [2]) Carl Stange, Einleitung in die Ethik, 1901.
[3]) A. a. O., S. 21. [4]) A. a. O., S. 22.

befinden des Subjekts, so daß wir hier in Steinbarts Ethik oder Glückseligkeitslehre eine eudämonistische Ethik vor uns haben. In solcher Ethik kann man keine ethischen Werte etwa neben den Lustwerten gelten lassen; die ethischen Werte — und zwar, wie ausdrücklich betont werden muß, in streng sittlicher Fassung[1] — sind ja eben Lustwerte. Dann kann man auch nicht das sittliche Handeln gegenüber dem natürlichen Handeln abgrenzen; das Sittliche fällt mit dem Natürlichen, dem Angenehmen und Nützlichen, zusammen. Steinbart sagt das selbst auch, daß wir von unseren „uneigennützigsten" Handlungen „den allergrößten und dauerhaftesten Nutzen" erwarten[2]. Die Formulierung bekundet einen Utilitarismus, dessen Parallelen wiederum in der englischen Geistesgeschichte der Aufklärungszeit liegen.

Man könnte noch viele Stellen nachweisen, aus denen sich diese Haltung des weiteren ergibt. Wir beschränken uns auf die eine Stelle, in der Steinbart selbst diese Theorie des Eudämonismus als allgemein anerkannte Voraussetzung bezeichnet. Er sagt da: „Ich setze als zugestanden voraus, daß alle Menschen bey ihren Bemühungen nach Erkenntniß der Religion und bey allen praktischen Uebungen derselben, die Absicht haben, sich der Gottheit gefällig zu machen, um durch deren Begünstigung ihre Wohlfahrt zu sichern und zu erhöhen: folglich, daß alle Religion als eine Glückseligkeitslehre vernünftig freyer Wesen zu betrachten sey"[3]. Wir wählten diese Stelle, weil sie uns nicht nur deutlich sagt, daß es Steinbart um das Wohlbefinden des Menschen, also seine Eudämonie, geht, sondern auch deswegen, weil uns an ihr ein Zweites klar wird: daß es sich nämlich ebensosehr um die Religion wie um die Moral handelt, wenn von Glückseligkeitslehre die Rede ist. Man kann nach Steinbart zwischen Religion und Moral nicht scheiden. Und gerade daß in manchen Lehrbüchern der Moral zwar von Glückseligkeit die Rede war, aber dann in der Glaubenslehre auf sie keine Rücksicht genommen wurde, ist Steinbart ein Stein des Anstoßes; „gerade als ob die moralische Glückseligkeit eine ganz andere wäre als die, welche

1) Darauf legt z. B. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 85 mit Recht den Ton.
2) System, S. 227. 3) Unterhaltungen, Heft 2, S. 38.

der Glaube bewirken soll“ [1]. Man sieht also hier den moralistischen Einschlag, durch den die Religion wie zur Moral, so schließlich auch zur eudämonistischen Moral wird.

Woher Steinbart diesen Eudämonismus hat, läßt sich nicht sagen; vielleicht haben Einflüsse, die wir nicht kennen, auf ihn eingewirkt. Sicher ist, daß selbst Männer auch der vernünftigen Orthodoxie und der Neologie den Eudämonismus abgelehnt hätten. Und doch könnte man versucht sein, gerade an diesem Punkte zwischen Steinbartscher Aufklärung und Orthodoxie die geistigen Verbindungslinien zu sehen. Ja, man könnte sagen, daß der Glückseligkeitsgedanke — bei Steinbart allerdings der Transzendenz entkleidet — geistiges Erbe aus der Orthodoxie in gröberer Form ist. Sowie diese auf die analytische Methode in ihrer Dogmatik verfiel und vom finis, also von der Seligkeit aus, ihr Gebäude aufrichtete, war der Glückseligkeitsgedanke zum Ansatz des Ganzen gemacht. Allerdings war für die Orthodoxie die Seligkeit ein eschatologischer Begriff, und darin liegt auf der anderen Seite wieder der starke Unterschied; Steinbart und Orthodoxie grenzen sich hier gegeneinander ab.

2. Wenn von Glückseligkeitslehre die Rede ist, handelt es sich bei Steinbart nicht um irgendeine Religion, sondern um das Christentum. Christentum ist Glückseligkeitslehre; es gibt die „moralische Hilfe“, die ein Mensch braucht bei seinem Bestreben nach „Wohlfahrt und Seligkeit“, oder, wie Steinbart an anderer Stelle sagt: „Jesu Lehre ist ein Unterricht zur Glückseligkeit“ [2]. Christentum stimmt also im Ziel, in seinem Wesen mit dem überein, was Steinbart als philosophische Weisheitslehre entworfen hatte. Dann darf also im Christentum nichts enthalten sein, was Zufriedenheit und Vergnügen und Wohlfahrt irgendwie in ihrem Bestand und in ihrem Wachstum hindern könnte.

Wir stoßen damit auf die Frage nach dem Wesen des Christentums, die, wie Heinrich Hoffmann [3] unter Eingehen auch auf Steinbart nachzuweisen versucht hat, schon vor Steinbart

1) System, S. 6. 2) Unterhaltungen, Heft 2, S. 41.

3) Heinr. Hoffmann, Zum Aufkommen des Begriffs „Wesen des Christentums“ (in ZKG., N. F. VIII, 1927, S. 452ff.). Vgl. auch: Derselbe, Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie (Harnack-Ehrung 1921, S. 353ff.).

akut geworden war durch Crusius und A. F. W. Sack. Steinbart steht also schon in einer Tradition verwurzelt, wenn er die Frage nach dem „Wesen" des Christentums erhebt. Wenn in der ersten Auflage seines „Systems" der Begriff „das Wesen" selbst noch nicht vorkommt, sondern nur von der „wesentlichen Lehre"[1] die Rede ist, so ist, auf die Sache gesehen, damit doch schon dasselbe gesagt, was „Wesen" ausdrücken soll. Aber es ist immerhin möglich, daß erst im Laufe der sich um das „System" entspinnenden Debatte Steinbart von seinen Gegnern diesen Begriff aufgenommen hat. Schon in seiner „Logik" hat er ihn, wo sich neben „wesentlich" auch „Wesen" findet: Als Aufgabe der Philosophie gilt es ihm, das Wesen eines Gegenstandes aufzusuchen. Er versteht dabei „unter wesentlichen Bestimmungen diejenigen, welche eine Sache nothwendig haben muß, wenn sie ein Ding derjenigen Arth sein soll, wovon sie den Namen hat"[2]. „Wesentlich" ist also als Gegensatz zu „zufällig" gemeint, entsprechend der Leibnizschen Tradition: res necessariae — res contingentes. Über diese Begriffsbestimmung geht Steinbart aber in seinen „Unterhaltungen" hinaus und prägt dort den Begriff, den man natürlicherweise als den Gegenbegriff erwartete, nämlich „außerwesentlich"[3]. Diese neue Begriffsbestimmung ist besonders bei der Frage nach dem Wesen des Christentums zu beachten. Hier wird eine Umformung der Frage nach den „fundamentalen" und den „nichtfundamentalen" Glaubenswahrheiten[4] vorgenommen, wie sie von den alten Irenikern und Unionsfreunden, denen Steinbart, wie Eingangs berührt, im Ziel sich verwandt fühlte, behandelt worden war. Zum Außerwesentlichen nämlich, „worüber man der Glückseligkeit unbeschadet, ungewiß bleiben kann", gehören all die Wahrheiten und Lehrmeinungen, um die in der Christenheit die Gelehrten streiten und sich nicht haben einigen können. Dann besteht aber „das Wesen des Christentums" als Glückseligkeitslehre nur in den „wenigen Wahrheiten, worüber alle christliche

1) 1 Auflage, S. 79.
2) Unterhaltungen, Heft 3, S. 83 f. (zitiert oben S. 21, Anm. 6). Vgl. Logik, § 90, S. 151.
3) Unterhaltungen, Heft 1, S. 6.
4) Vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. IV, 1925; Derselbe in R. G. G., 2. Aufl., II, S. 76 ff.

Religionspartheien von jeher einig gewesen sind“[1], worin die „apostolischen Lehrvorträge“ übereinstimmen[2]. Für diese wenigen Wahrheiten finden sich noch Ausdrücke, die dasselbe besagen sollen, wie das „reine Christentum“[3], „der Geist des Christentums“[4], der „Geist der Religion Jesu“[5] — letztere also unter Verwendung des seit Montesquieu aufgekommenen esprit-Begriffes, der innerhalb der theologischen Aufklärung auf deutschem Boden (Jerusalem, Storr u. a.), mehr noch im deutschen Idealismus (Herder u. a.) Aufnahme gefunden hatte.

Die „Einigkeit des Glaubens und des Geistes“, die „das einzige ächte Symbolum der wahren allgemeinen christlichen Kirche“ ist, konzentriert sich Steinbart zunächst in dem historischen Jesus, d. h. in seiner Verkündigung. Hier geht er also methodisch den üblichen Weg der „Neologen“, die im Namen der Bibel Kritik am Dogma üben durch Scheidung des Späteren vom Ursprünglichen. Dieses Ursprüngliche sieht Steinbart insonderheit in der Liebesforderung des johanneischen Christus, in dem Satz: „Liebe zu Gott und zu unseren Mitmenschen“[6]. Mit dieser Definition geht parallel jene, in der die Rede ist von Liebe und Vertrauen zu Gott, von Rechtschaffenheit, Menschenliebe und „vernünftiger Betriebsamkeit zu allem Guten“, wo dann gesagt wird: „In diesen Gesinnungen liegt die Quelle der Seligkeit, sie machen das Wesen und den Geist des Christenthums aus“[7]. Man könnte also sagen: das Wesen des Christentums besteht im tätigen Glauben, d. h. in der Liebe. Steinbart scheint aber zu fühlen, daß damit noch nicht genug gesagt ist, daß mindestens auch der Gottesglaube irgendwie dabei berührt werden muß. Auch für die Herausstellung des Wesens der Religion im allgemeinen konzentrierte sich ihm alles in dem einen Satze: „Es gibt einen höchstgütigen Regierer der Welt, der allen vernünftig freyen Wesen so viel Gutes zutheilet, als sie nach ihrem moralischen Verhalten zu empfangen fähig werden“[8]. Dann muß auch in die Wesensbestimmung des Christentums der Gottesglaube einbezogen werden, und in dem berühm-

1) Unterhaltungen, Heft 1, S. 6. 2) System, S. 275.
3) 1. Auflage des Systems, S. 79. 4) System, S. 317. 5) Ebenda S. 70.
6) System, § 90, S. 267. 7) S. 317. 8) Unterhaltungen, Heft 2, S. 40.

testen Paragraphen seines „Systems", gegen den sich die meisten Gegner erhoben, im § 81, hat er ihn auch berücksichtigt[1]. Ja, wenn man dort jene fünf Hauptsätze genau analysiert, ergibt sich auch noch ein drittes konstitutives Element, das die Eschatologie einschließt, so daß man in der Tat als Wesen des Christentums jene deistische Trias von „Gott, Tugend und Unsterblichkeit" herausschälen kann. Unzweifelhaft ist diese letzte Wesensbestimmung die weitere, umfassendere; aber sie schließt die am johanneischen Christus orientierte nicht aus, begreift sie vielmehr in sich.

Von jenen fünf Hauptsätzen beschäftigen sich die ersten beiden Sätze mit dem Gottesgedanken. Gott, der Schöpfer dieser Welt und alles dessen, was in ihr ist, ist „Geist von dem allerhöchsten und vollkommensten Verstande". Er ist „großmüthigste und uneigennützigste Güte", die ihre Freude daran hat, allen Wesen nur Gutes zu tun; und da er seine Güte durch seinen Verstand leiten läßt, ist sie „heiligste, gerechteste Güte, deren Wirkungen durchaus die besten und vollkommensten sind" (dementsprechend ist auch diese Welt gut, die beste aller Welten!). In ihm kann daher keine Willkür herrschen[2], und Furcht vor ihm kann nicht sein Wille sein[3]. Er ist der Heilige, wenn alles glückselig ist[4]. — Neben diesem Zentralgedanken der Güte Gottes steht der der Providenz. Ohne Gottes „Vorherwissen und Genehmigung" geschieht nichts in der Welt. „Es gibt eine göttliche Vorhersehung für jedes Geschöpf, so, daß alles zu desselben möglichstem Besten in Absicht der ganzen Zeit seiner Dauer abzielet und mitwirkt." Gott ist immer am Werk, eine Vorstellung, die beachtenswerterweise von der deistischen Gottesvorstellung fernab liegt.

Diese Lehre der gütigen Vorhersehung Gottes ist nun „ganz allein die Quelle, woraus wahrer Trost für Menschen geschöpft werden kann"[5], die Quelle der „Glückseligkeit": Wenn der Mensch sich ergibt in Gottes Führung, dann hat er die „Zu-

[1]) System, S. 210ff.

[2]) S. 68. Vgl. auch S. 161: Die größte moralische Unglückseligkeit ist die „Vorstellung einer über uns zürnenden Gottheit".

[3]) A. a. O., S. 73. [4]) A. a. O., S. 160. [5]) S. 84.

friedenheit mit seinem gegenwärtigen Zustande" und „getrosten Muth in Absicht der Zukunft". Aus solcher Ergebung in Gottes Willen, solcher Zustimmung zum „Plan Gottes und allen Regeln der Ordnung desselben" entspringt der Wille, sie zu befolgen. Aus der anschauenden Erkenntnis der Liebe und Güte Gottes heraus, die er gegen den Menschen hegt, erwächst die „dankbare Liebe gegen Gott" und die Liebe zum Nächsten von seiten des Menschen, d. h. die Tugend[1]. Das ist nichts anderes als der Ansatz Luthers, wenn es so ist, daß bei Luther die Ethik aus dem Gefühl der Dankbarkeit heraus entspringt. Diese Linie von Luther her zur Aufklärungsethik, vielleicht über den pietistischen Einfluß Zinzendorfs hinweg, ist nicht zu übersehen, so sehr auch auf der anderen Seite der Abstand zwischen beiden betont werden muß, der sich in der Fassung der Ethik als Güterlehre bei Steinbart zeigte[2].

Der vierte und fünfte der Sätze, die das Wesen des Christentums ausmachen, ist dann der Unsterblichkeit gewidmet. In einem etwas bombastischen, zum Teil geschmacklosen Stil redet Steinbart von Tod und ewigem Leben. Im Tode werden in Steinbarts Sprache „die gröberen fremden Theile, welche unseren ursprünglichen Schematismus angeschwängert und ausgedehnet haben, wieder aufgelöst". ... Aber wie der Keim im Samenkorn durch den Tod zu neuem Leben ersteht, so soll auch nach unserem Tode der im Körper liegende „Grundstoff zu einem neuen Empfindungswerkzeuge eine weitere Ausbildung erhalten", ... durch eine abermalige „Anschwängerung"; und dann werden all die Anlagen im Menschen, die sich hier nur wenig ausgebildet haben, sich zur Vollkommenheit verwandeln. Neben dieser aufklärerischen Ausdeutung des Auferstehungsgedankens steht schließlich die Hoffnung auf ein ewiges Leben. Dabei ist zwischen Zeit und Ewigkeit kein eigentlicher Bruch; sondern jenes zukünftige Leben ist „ganz eigentlich Fortsetzung des gegenwärtigen Lebens". All unsere „innere Denkart und moralische Fertigkeit" wird durch den Tod nicht verändert; sondern alles wird sich dort „völlig äußern" und „aufklären". „Welche

[1]) S. 191. [2]) Vgl. oben S. 26.

Aufmunterung zur Rechtschaffenheit, zur uneigennützigen Wohlthätigkeit, zum Fleiß in unserem Beruf, bietet eine solche Aussicht dar!"

So dienen sowohl Gottesgedanke wie Eschatologie jenem einen Zentralpunkte: der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Und dies alles ist der „ganze wesentliche Inhalt aller göttlichen Offenbarungen oder Anweisungen zur Glückseligkeit; die ganze praktische Philosophie des Christentums", das Wesen des Christentums.

3. Dabei ist aber eins zu beachten. Das, was Steinbart hier als das Wesen des Christentums herausgestellt hat, kann durchaus nicht von allen Menschen als solches eingesehen werden. Diese drei Hauptwahrheiten sind nur für denkende Menschen ein „vollständiges System", die in der Lage sind, die „transzendenten" Wahrheiten ohne weiteres einzusehen[1]. Aber für die „Einfältigen"[2], d. h. also für die Masse der Menschen, an die Steinbart in seiner Erkenntnistheorie zunächst allein gedacht hatte, wenn er vom Glauben redete[3], muß man einen Unterschied machen zwischen dieser „Philosophie des Christenthums oder den eigentlichen Anweisungen desselben zur Glückseligkeit" einerseits und dem „in Geschichte eingekleideten Christenthum"[4] anderseits. Dem großen Haufen, der nur sinnlich denken kann, muß das Christentum sinnlich, d. h. in Geschichte eingekleidet, geboten werden; den geistigen Begriffen muß „einige Haltung und sinnliche Unterstützung"[5] gegeben werden, während der denkende, vernünftige Mensch ohne das Historische auskommt.

Damit begibt sich Steinbart auf die Bahnen der Akkommodationstheorie oder, wie sein göttingischer Rezensent[6] es nennt, der Condescendenztheorie. In der Form, wie sie hier ausgesprochen

1) Das heißt: ohne erst „nach Arabiens Wüste zu reisen und Hor und Sinai zu erklettern," S. 5.

2) S. 89. 3) Vgl. oben S. 11 und 13.

4) System, S. 93. Die anschauende Vorstellung (s. oben S. 24) gehört zusammen mit der Einkleidung in Geschichte. A. a. O., S. 90f.: die Einkleidung in Geschichte macht die höheren Religionswahrheiten dem großen Haufen leichter „verständlich, anschauend und zuverlässig".

5) A. a. O., S. 208.

6) Die Göttingischen Gelehrten Anzeigen vom 14. April 1781, 15. Zugabe; auch abgedruckt als Beilage zum ersten Heft von Steinbarts „Unterhaltungen", 1782, S. 127.

ist, stammt sie vermutlich von Woolston[1]. Damit tut Steinbart kund, wie sehr er die Distanz zwischen der Form des Evangeliums Jesu und dem eigenen Denken und Sprechen empfindet. Denn zu dem in Geschichte eingekleideten Christentum gehört nicht nur das Christentum, das sich in 17 Jahrhunderten bis zu Steinbart hin ausgebildet und durch die verschiedensten Einflüsse seine sinnliche Einkleidung ausgeprägt hat; auch Jesus selbst und die ersten „Lehrer" des Christentums gehören zu denen, die ihre Lehre in historischer Einkleidung bieten mußten. Nur dadurch, daß sie sich „herabließen" zur Denkart des Volkes und anknüpften an die Erkenntnisse, die da waren, konnten sie weiterbauen, das Volk bessern und eine größere Aufklärung und Seligkeit nach und nach bewirken[2]. Deswegen sind die apostolischen Schriften nicht ein „Unterricht des menschlichen Geschlechts überhaupt"[3], sondern sie sind zunächst nur für besondere Orte und Personen, „in Beziehung auf Lokalumstände und herrschende Sitten und Vorurtheile abgefaßt worden".

Zu diesen Lehren, die da eine „Brücke" sind von dem Standort der Juden zur Zeit Jesu hin zum Christentum, gehörten bekanntlich, nach den Auffassungen der Aufklärung, in erster Linie die Dämonenvorstellung und die Lehre vom Versöhnungstod Jesu. Auch Steinbart wertet sie als solche[4]. Das ist nichts Besonderes. Interessant ist aber, daß von ihm schließlich das ganze Leben Jesu als solche Akkommodation, als Einkleidung der höheren Religionswahrheiten, die dem einfachen Verstande zu denken zu schwierig sind, in Sinnlichkeit und Historie aufgefaßt wird, wobei das Leben Jesu gleichsam symbolhaften Charakter bekommt.

1) Der göttingische ungenannte Rezensent hat die Parallelen zwischen Steinbart und Woolston herausgekehrt. Er verweist auf Woolstons Moderator und die Six discourses on the miracles; ferner auf Damms Buch vom historischen Glauben und die Betrachtungen über die Religion; ebenda S. 127. Vgl. L. Zscharnacks Artikel über Deismus, R. G. G. II, 2. Aufl., S. 1805 ff.

2) System, S. 232. Von hier aus gewinnt Steinbart auch seine hermeneutischen Grundsätze: erste Regel muß sein, daß man sich ganz „in die Situation und Erkenntnisse der ersten Lehrer hineindenkt". Das, was diese damals gedacht haben, ist der einzige hermeneutisch richtige Sinn (S. 232). Dann hat jedes Wort auch nur einen „Wort- und Sachverstand" (S. 294). Daneben erkennt Steinbart die erbauliche Schriftauslegung an; aber aus apologetischen und praktisch-theologischen Gründen, weil dadurch das Ansehen der Bibel und ihr erbaulicher Gebrauch gestärkt wird (S. 295).

3) S. 232. 4) S. 285 ff.

Aus der Tatsache der Menschwerdung des Logos, der einst das Licht erschuf, wird dem einfachen Menschen die „ganze Denkart Gottes gegen die Menschen" klar. Gott wurde Mensch, und aus der Geschichte dieses Menschen leuchtet „die väterliche, nachsichtsvolle und wohlthätige Menschenliebe Gottes in jeder Beziehung in die Augen". Dieser Mensch Jesus hat gelitten, hat sein „verdienstvolles Leben" mühselig unter Verfolgungen hinbringen müssen und es mit dem Tode gebüßt; aber Gott hat ihn erhöht. Was kann der „schwächste Verstand" anderes daraus ersehen, als daß „der arme, geringe und unterdrückte Wahrheitsfreund" von Gott nicht weniger geliebt ist als der Gewaltige, und daß „der Lohn der Tugend und Freimüthigkeit" um so größer ist, je mehr der Mensch gelitten. Christi Opfertod ist Zeichen dafür, daß es keines Opfers, keiner Satisfaktion mehr bedarf; und die Tatsache der Auferstehung am dritten Tage ist „dem gemeinen Christen eine größere Gewißheit seiner künftigen Wiederauflebung, als noch kein Philosoph sich durch die tiefsinnigste Demonstration hat verschaffen können". So bietet schließlich das ganze Leben Jesu als historisches Faktum dem „Nachahmungstriebe das höchste Muster der Vollkommenheit" dar[1]. Die Akkommodationstheorie steht, verbunden mit der Idee der Imitatio Christi, im Dienste der Anweisung zur Glückseligkeit, im Dienste der Moral.

Da aber Glückseligkeit, der Sinn des Lebens, auch Ziel der Geschichte ist, so steht diese Theorie auch im Dienste von Steinbarts Geschichtsphilosophie. Die Akkommodation Jesu an seine Zeit war nötig, da die Juden von damals „im Zeitalter der Kindheit" lebten, Kindheitsgottesdienst hielten[2]. Sie waren in die „Kinderschule" gegangen; Mose als der „Kinderlehrer" hatte sie „im Alter der Minderjährigkeit, da sie nur bloß sinnlicher Begriffe fähig gewesen, durch sinnliche Gesetze und willkürliche Strafen vor Ausschweifungen zurückhalten müssen"[3]. Ab und zu aber erschienen Männer, von Gott erweckt, durch die wie in der jüdischen Religion so auch in den Volksreligionen nach und nach vieles Kindische verbessert wurde. Mose war der

1) S. 89 ff., § 39. 2) S. 76, vgl. auch S. 181. 3) S. 73.

erste unter ihnen; aber auch er hatte noch vieles Sinnliche beibehalten müssen[1], und dann „erschien Christus“[2], um durch seinen „Unterricht zur Glückseligkeit“ die Juden aus ihrem sinnlichen Alter herauszuführen[3]. Er, der göttliche Wegweiser zu höherer Glückseligkeit[4], hat sie aus „der Kinderzucht entlassen“, sie „für majorenn erklärt“, in völlige „Freiheit gesetzt“, ins Zeitalter der „Volljährigkeit“. Nun, da die Zeit erfüllt war, hat er das „Sinnliche und Willkührliche“ für unbrauchbar erklärt, und sie berechtigt, „nach den eigenen Einsichten ihrer Vernunft zu handeln“[5], wenngleich das Volk diese „geistigere Religion“ auch damals noch nicht verstehen konnte und damals wie heute die Einkleidung in Geschichte nötig war. Denn auch heute sind wir de facto noch im Zeitalter der Kindheit, nachdem besonders im Mittelalter die Vernunft erneut „verkindert“[6] war. Aber die „Aufklärung“ kommt einmal, wenn sie das Eigentum aller geworden ist; nur: „alles entwickelt sich allgemach“. Darum wird es auch bis ans Ende der Welt eine „Mannigfaltigkeit der Religionen und der besonderen Lehrbegriffe über das Christentum geben“[7]. Aber das ist nur die „Vorbereitung“ des Menschengeschlechts „zu seiner weiteren Bestimmung“, bis sich der „höhere Plan der moralischen Erziehung des Menschengeschlechts zu seiner Bestimmung“ verwirklicht[8].

1) Von hier fällt ein Licht auch auf die Wertung des AT. durch Steinbart. Es ist „Vordämmerung zu dem helleren Licht des Christenthums“ und für uns daher nichts anderes als eine „ehrwürdige, historische Urkunde von der großen Unvollkommenheit der Religionsbegriffe vor Christo, und von der allmähligen zunehmenden Dämmerung bis zum Anbruch des Tages bey Erscheinung Christi“. A. a. O., S. 252 und 266. 2) A. a. O., S. 315.

3) Unterhaltungen, Heft 2, S. 89 und 41. 4) S. 166. 5) System, S. 72.

6) S. 316 f. Derjenige, dem die Schuld daran zugeschrieben wird, ist Augustin. Er hat sein „Privatsystem“ in die Kirche eingeführt, zusammen mit all dem „afrikanischen Brast der willkürlichen Lehrbestimmungen“, der der Kirche bis zu Steinbarts Zeiten hin vielfach angehangen hat. A. a. O., S. 95, 110 u. a. Daher lautet auch Steinbarts Losung: „Heraus aus dem Labyrinth und den Irrgängen des Kirchensystems“, S. 4.

7) S. 316 f. Beim Problem der Mannigfaltigkeit der Religionen erhebt sich auch die Absolutheitsfrage, die damals Männer wie Lessing, Teller oder Krug beschäftigte. Interessant ist, daß auch Steinbart keine andere Lösung weiß, als jede religionsgeschichtliche Fragestellung auch nur finden kann: Bisher ist das Christentum das Höchste; „es ist noch nicht ein einziger Satz gefunden worden, welcher uns mehr Zufriedenheit, mehr Geneigtheit zur Tugend, mehr Muth und Hoffnungen einflößen könnte, als die Wahrheiten, die Christus schon versichert“ und „mit der erhabensten Simplizität vorgetragen hat“. A. a. O., S. 231 f.

8) S. 304.

Der Erziehungsgedanke als Prinzip der Religionsgeschichtsbetrachtung, — das läßt uns Steinbart und Lessing auf einer Ebene sehen. Ob persönliche Berührungen zwischen beiden stattgefunden haben, ist nicht bekannt; der Name Steinbart begegnet bei Lessing nirgends, weder in seinen Schriften noch in seinen Briefen, und Steinbart selbst schreibt nirgends etwas davon, daß er Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts", von der beim Ersterscheinen von Steinbarts „System" ja auch nur der erste, als Gegensatz zu den Reimarschen Fragmenten veröffentlichte Teil (seit 1777) vorlag, oder überhaupt Lessing gekannt habe. Daher wird man zum mindesten vorsichtig sein müssen mit der Vermutung einer Abhängigkeit Steinbarts von Lessing. Denn die Idee der Erziehung ist ja nicht bloß Lessing eigen, sondern auch Zinzendorf z. B. hatte schon früher die Konfessionen gewertet als tropoi paideias[1]. Auch in den Einzelheiten unterscheiden sich Lessing und Steinbart. Verlief bei Lessing die Erziehung des Menschengeschlechts in drei Perioden, so kennt Steinbart im Grunde doch nur zwei: das Zeitalter der Kindheit und das durch Christus heraufgeführte der Volljährigkeit. Lessings Gedanken des neuen ewigen Evangeliums hat er nicht; was er als endliche Aufklärung erhofft, ist ja schließlich doch nur die Vollendung der Volljährigkeit, die durch das Zurückfallen in den Zustand der Kindheit aufgehalten war. Hier taucht bei ihm der Gedanke der Depravation auf, der gleichsam das Band ist, durch das alle aufklärerische Geschichtsbetrachtung sich miteinander verbunden fühlt.

4. An die letztberührte Frage nach der Vollendung des Christentums schließt sich nun ein letzter Problemkreis an, der hier herausgestellt werden soll: Steinbarts Stellung zur überlieferten protestantischen Dogmatik und ihren Begriffen. Sein Buch ist zwar, wie schon oben erwähnt, keine Dogmatik im herkömmlichen Sinne des Wortes, und doch ist Steinbart gezwungen, an den verschiedensten Stellen die Begriffe zu bringen, mit denen es die protestantische Dogmatik zu tun hatte.

[1]) Vielleicht liegt auch hier pietistisches Erbe vor. Auf andere Schriftsteller des 18. Jhd.s weist Gustav Krüger, Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts, 1913, S. 33f. hin.

Der Offenbarungs- und Gottesbegriff sind schon gelegentlich an anderer Stelle herangezogen worden. Als besonders typisch und wichtig soll hier zunächst das geprüft sein, was die Tradition unter dem Titel „de homine" abzuhandeln pflegte[1], die Probleme vom status integritatis und status corruptionis. In Steinbarts Anthropologie ist das, was diesen Lehren in der Orthodoxie jenen ungeheuer ernsten, man könnte fast sagen, pessimistischen Ton gegeben hat, ganz abgestreift. Schon Steinbarts Lehrer S. J. Baumgarten hatte hier Erweichungen des orthodoxen Systems vorgenommen[2]. Jetzt ist die Säkularisierung des Dogmas gänzlich durchgeführt, und an Stelle des düsteren Gefühls der Zerrissenheit zwischen Gott und Mensch, das auf den Urstand folgte, tritt ein ausgeprägter Optimismus und das Prinzip der Harmonie, — zwei Gedanken, die orthodoxer Haltung ganz fern lagen, aber für das moderne Lebensgefühl des Neuprotestantismus des 18. Jahrhunderts, in Aufklärung und Idealismus, typisch sind. Oberster Satz von Steinbarts Weltbetrachtung und Anthropologie ist der Popesche Satz: Was immer ist, ist gut, und das gilt ihm auch als neutestamentliche Lehre, „daß die Natur, womit wir geboren werden, gut ist"[3]. Die Leibnizsche Lehre der Harmonie, sowohl auf Gott[4] wie auch auf die Schöpfung angewandt, von Steinbart in die Worte gekleidet, „daß in dem ganzen Plan Gottes lauter Harmonie sey, und auch unsere Naturtriebe an sich keine Dissonanz veranlassen"[5], ist ja nur eine Folge aus diesem Optimismus. Zu beachten ist freilich, daß die Vorstellung, der Mensch werde auch noch nach Adams Fall gut geboren, von Steinbart doch nicht ganz konsequent durchgeführt werden kann. Der Sündenfall macht ihm offensichtlich Schwierigkeiten; und so kann er einmal auf den Ausweg verfallen, Stadien des Gutseins festzustellen, um einerseits seinen Optimismus nicht aufzugeben und anderseits den Fall zu verwerten. Denn die Tatsache, daß der Mensch ganz gut ist, würde ja jede Lehre zur Glückseligkeit unnötig machen. So wird denn erklärt, daß

1) Vgl. Heinr. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1876, 6. Aufl., S. XIII f.

2) Siehe Paul Knothe a. a. O., S. 517 f. und 631 f. 3) System, S. 50.

4) S. 77. 5) S. 150.

allerdings die Kinder mit an sich guten Trieben auf die Welt kommen; aber diese guten Triebe machen sie doch bloß einer „tierischen Wohlfahrt" fähig. Kinder können nur sinnlich denken und daher auch nur Sinnliches wollen; das erfordert schon die Wolffische Psychologie. „Kinder der Natur überlassen, heißt sie zu Raubthieren bestimmen"[1]. So müssen denn alle die guten Triebe durch Erziehung „modifiziert" werden. Diese Theorie bedeutet aber eine Abschwächung und Verflüchtigung des Begriffs „gut". Der status corruptionis unterscheidet sich seinerseits vom status integritatis nur durch Grade; im Grunde sind beide dieselben geblieben, da für sie beide das Wort „gut" gilt. Und doch sind beide wiederum voneinander verschieden, wenn die gute Natur, mit der der Mensch geboren wird, zu einer sinnlichen „tierischen" Natur gestempelt wird und überhöht werden muß, falls der Mensch zu wahrer Tugend gelangen will.

Sünde ist dabei nicht ein dem Guten absolut entgegengesetztes Prinzip — so erfordern es Paulinismus und Reformation —, sondern eine Abschwächung oder Krankheit des Guten, immer ein „Noch-nicht", wie es der vom Neuplatonismus herkommenden Linie der Dogmengeschichte entspricht. Sünde entspringt bei Steinbart also nicht der Natur; sie hängt letztlich auch nicht mit dem Willen zusammen; sondern da über dem Willen ja die Erkenntnis steht, ist Steinbarts Sündenbegriff am Begriff des Erkennens orientiert. Sünde ist der Umstand, daß wir nicht „Weisheit" genug haben, „alle Handlungen zu vermeiden, deren physische Folgen uns elend und unglücklich machen"[2]; Sünde besteht darin, daß wir den Gebrauch unserer Vernunft vernachlässigt haben[3]. Darum verwirft Steinbart konsequent auch den Begriff der Erbsünde und Erbschuld. Das sind für ihn Theorien, die durch Augustin[4] und Anselm erst aufs Christentum aufgepfropft worden sind, aber mit dem ursprünglichen Christentum nichts zu tun haben, auch nicht mit Paulus. Allerdings weiß Steinbart, daß schon bei Paulus das Problem liegt; aber nur scheinbar werden nach ihm Augustins Theorien von der Erb-

1) S. 57. 2) S. 134. 3) S. 118.
4) Nur aus den afrikanischen „Vorstellungen einer materiellen Fortpflanzung der Seelen" konnte die Erbsündenlehre entstehen. A. a. O., S. 114.

sünde und ihrer Fortpflanzung durch den Römerbrief begünstigt. Paulus redet für Steinbart nicht von einer Verderbnis der Natur, sondern nur — und hier tritt die Verflüchtigung zutage, die Steinbart an Paulus vornimmt, — „von einem Verderbniß der damaligen Nationen in Absicht der unter ihnen herrschenden Grundsätze, Gottesdienstlichkeiten und Laster“ [1]. Der Heiden Laster sind nur Strafe dafür, daß sie die in ihnen vorhandene Wahrheit in Lügen verwandelt haben, daß sie ihre Vernunft, ihr natürliches Gewissen und die „übrigen äußeren Gelegenheiten zu besserer Erkenntnis“ nicht gebraucht haben. Bei der Ablehnung der Erbsündenlehre spielt auch die pädagogische Erwägung eine Rolle, daß bei ihrer Annahme „der Mensch seine Vergehungen dann nicht sich selbst, sondern der Verdorbenheit seiner Natur, wofür er selbst nichts kann, zur Last legt, auch es für vergeblich hält, auf seine Verbesserung Mühe zu verwenden“ [2]. Dasselbe wird gegen die Erbschuldtheorie eingewandt. Der Begriff der imputatio der Sünden Adams gilt ihm als Erfindung menschlichen Witzes ohne biblischen Grund [3], voll von inneren Widersprüchen. Gott sieht den Menschen so, wie er in seinen Gesinnungen und in seinem Verhalten beschaffen ist, und nicht „in Rücksicht auf irgendeinen andern“, also Adam [4].

Es ist selbstverständlich, daß von diesem Sündenbegriff alles weitere im dogmatischen System beeinflußt wird. Das zeigt sich besonders hinsichtlich der Erlösungs- und Versöhnungslehre. Daß Christus uns von unseren Sünden erlöst oder befreit hat, heißt wieder entsprechend der Steinbartschen Wertung des Wissens und Erkennens nichts anderes, als daß er uns durch seine Lehre nun die Weisheit übermittelt, die nötig ist, um Handlungen zu vermeiden, die uns unglücklich machen, daß er uns den besseren Unterricht zur Glückseligkeit gibt [5]. Aber mehr noch: Christus hat uns auch von den natürlichen Folgen unserer Handlungen befreit. Nicht so, daß er uns den „inneren Verdruß“, das „moralische Mißvergnügen“ [6] genommen hätte; aber die Folgen, die sich für die Gestaltung des Gottesbegriffs ergeben müssen, hat er beseitigt: Furcht vor Gott, dessen Gesetz übertreten ist, den

1) S. 116 ff. 2) S. 115 f. 3) S. 111. 4) S. 114. 5) S. 140. 6) S. 135.

Versuch, ihm zu entfliehen und sich zu verbergen. Die Verkündigung des liebenden Vatergottes ist der zweite Sinn seiner Erlösungstat[1]. Diese bestand, obwohl Steinbart dabei auch auf den Tod Jesu zurückgreift, nicht etwa darin, daß Christus grausame Strafen des Willkürgottes auf sich genommen hätte, stellvertretend für uns. Diese Theorie der satisfactio vicaria wird von Steinbart schroff abgelehnt[2], wenn er Jesu Tod als Vergewisserung der Gnade Gottes wertet, wie er auch die inhaltlich der Erlösung gleichstehende Versöhnung nicht dahin deutet, daß Gott ausgesöhnt werden sollte[3], sondern als Umstimmung des Menschen faßt. „Lasset euch versöhnen mit Gott" will dazu mahnen, „erfreulichere Begriffe von ihm zu fassen"[4], das heißt „alle fürchterliche Begriffe von willkührlichen Behandlungen Gottes aufzugeben, und Vertrauen und Freudigkeit zu ihm zu fassen, und nunmehro gern seinen väterlichen Rathgebungen zu folgen"[5].

Dieses Moment der Umstimmung des Menschen führt uns hinüber zu dem, was die Dogmatiker die gratia spiritus sancti applicatrix nannten, zu den Stufen, die den ordo salutis ausmachen. Steinbarts Darlegungen beschränken sich im großen und ganzen auf zwei Begriffe: den des Glaubens und den der Bekehrung. Er tut das bewußt und schaltet all die anderen Begriffe aus, weil dadurch „blos schwankende und verworrene Begriffe, zum Theil auch nur Worterkenntnisse selbst bey Theologen veranlasset und unterhalten werden"[6]. Wiedergeburt, Geburt aus Gott, neue Schöpfung, Vereinigung mit Gott und Christo, Hervorbringung eines neuen Geistes und Herzens, Rechtfertigung und Heiligung sind ihm solche unklaren Begriffe.

Soweit dem Begriff des Glaubens erkenntnistheoretische Bedeutung zukam, mußte schon im ersten Teil auf ihn eingegangen werden. Hier handelt es sich aber um die Frage, welche Stellung ihm im ordo salutis gebührt; und da ist er das Fundament, auf

1) S. 137 ff. 2) S. 142—162.
3) Vgl. schon W. A. Teller, Wörterbuch des NT. 1772, im Artikel „Versöhnen" zu 2 Kor. 5, 19; Joh. Gottl. Toellner, Der thätige Gehorsam Jesu Christi, 1768; dazu Albr. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, 2, 1882, S. 388 ff.; Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 285 ff. — Gegen Steinbart schrieb der Erlanger Georg Friedrich Seiler, Über den Versöhnungstod Jesu Christi, Bd. II, 1779.
4) S. 150. 5) S. 141. 6) S. 169.

dem sich alles aufbaut. Und zwar ist da nicht vom Glauben schlechthin die Rede, sondern — was gerade wegen der oben festgestellten Erweichung der Christologie betont werden muß — vom Glauben an Christus. An Christus, an seinen Namen glauben, heißt: ihm „die höchste Autorität in der Religion" zueignen, und also „völliges Vertrauen zu seinen Anweisungen" haben[1]. Dieser Glaube bringt die *μετάνοια*, die „Veränderung der Denkart in der Religion" mit sich; und schon allein dieser Glaube, dieses bloße Vertrauen zu Christus genügt, um „auf dem Wege zum Leben zu seyn", wenn auch noch so mangelhafte Erkenntnisse von den einzelnen „Anweisungen" Jesu vorhanden sind[2]. Die zweite Stufe, die sich auf diesem (also wieder stark intellektualistisch gefaßten) Glauben aufbaut, ist der Wille, von Jesus zu lernen und ihm nachzufolgen.

Je mehr der Mensch nun Jesu Unterricht[3] versteht, je mehr sich seine Einsichten in Gottes Gesinnungen erweitern, desto mehr Seligkeit entsteht in seiner Seele. Diesen Prozeß nennt Steinbart die Bekehrung[4]. Bekehrung ist für ihn nicht die plötzliche Umwandlung der Gesinnung, sondern ein langsamer Umbildungsprozeß. Und wenn sie wirklich irgendwo plötzlich erfolgt ist, dann versteht auch hier Steinbart, seine pietistische Erziehung nicht verleugnend, die Technik meisterhaft, alles auf psychologische Gesetze zurückzuführen und einen Entwicklungsprozeß daraus zu machen[5]. Ergebnis dieses Prozesses ist die Umbildung des Menschen, der Zustand der Harmonie, was die Dogmatiker wiederzugeben pflegten mit Ausdrücken wie: „Der Glaube heiliget und schaffet ein neu Herz, er erfüllt mit dem Geist Gottes, er vereinigt den Menschen mit Gott, er macht uns göttlicher Natur

1) S. 166f.

2) Das ist nichts anderes als die Annahme der Lehre von der fides implicita.

3) Auffallend ist der Wechsel zwischen „Anweisung", „Lehre" und „Unterricht". Unzweifelhaft wird aber bei Steinbart die ethische Orientierung durch die intellektualistische überwogen: am meisten ist von Jesu Lehre und Unterricht die Rede; Jesus selbst ist ja „göttlicher Lehrer", die christliche Religion die „Gesundheitslehre" oder „Unterricht zur Glückseligkeit" (System, S. 275, Unterhaltungen, S. 35. 41).

4) Den Ausdruck „Buße" für Bekehrung lehnt Steinbart ab, weil er leicht den Klang von „betrübt und niedergeschlagen sein" an sich trägt; und Bekehrung ist eine doch „durchaus erfreuliche" Sache. S. 178.

5) S. 187ff.

teilhaftig." Der Mensch wird nach Steinbarts Terminologie, aus der wieder das pietistisch-mystische Erbe hindurchklingt, „gottesgeistig", er hat „den Sinn Christi", d. h. nun will der Mensch, was Gott will, und er tut, was Gott will, und „wirket mit Gott zu einerley Zweck, zur allgemeinen Wohlfahrt und Glückseligkeit"[1]. Das ist der Zustand der „höheren moralischen Glückseligkeit oder der Gnade bey Gott".

Es ist unleugbar, daß in diesen Gedankengängen neben dem pietistischen Erbe ursprünglich lutherisch-reformatorische Erinnerungen anklingen: Die Umschaffung des Menschen, die Gottesgeistigkeit, ist ihrem tiefsten Wesen nach nichts anderes als Luthers These von der Notwendigkeit des Bruches und des Aufbaus einer Ethik erst auf der Grundlage des vollzogenen Bruches. Es läßt sich allerdings auch nicht verkennen — und das muß auch hervorgekehrt werden —, daß der von Luther verlangte Bruch hier nur in verkürzter Form vorliegt. Denn Voraussetzung bei Luther ist doch nun die Anerkennung des schlechthinnigen Gegensatzes von Gott und Mensch; diese Voraussetzung ist für Steinbart unmöglich, da er an der Güte des Menschen irgendwie festhalten will. Gleichwohl darf darüber nicht übersehen werden, wie reformatorisches Gut doch auch in der Aufklärungsdogmatik noch nachzuwirken imstande ist.

*

Überblickt man diese nur an Beispielen charakterisierte Theologie, so tritt uns auch in ihr wie in der Philosophie Steinbarts der Eklektiker entgegen, der Altes und Neues zu verarbeiten unternimmt. In weitgehender Abstoßung des Überlieferungsstoffes mit der alten Unionstheologie einig, ist er der Neologie seiner Zeit entsprechend willens, das biblisch Ursprüngliche in seiner Christentumsauffassung zur Geltung zu bringen. Wenn sich besonders in seinen prinzipiellen erkenntnistheoretischen Ausführungen über Vernunft und Offenbarung und seiner pädagogischen Wertung der natürlichen Theologie ein schärferer Rationalismus findet, und wenn er durchgehends das aus der Tradition Übernommene bewußt nach den aufklärerischen Leitgedanken

[1]) S. 173f.

umgestaltet hat, so fühlt er sich selbst gleichwohl in so starkem Zusammenhang mit dem „Wesentlichen" der christlichen Tradition, daß er sich, wie eingangs berührt, von einem revolutionären Rationalismus oder gar Naturalismus scheiden zu können glaubte. Diese Selbstwertung hat wegen der Geltung von ratio und natura in Steinbarts „Logik" und „System" ihre Schwierigkeiten, wird aber bei allem nur graduellen Unterschied, der zwischen Steinbart und jenen Schroffsten bestand, respektiert werden müssen. Jedenfalls vertritt er auf Grund der eigenartigen Mischung deutscher und englischer Erkenntnistheorie einerseits, neologischer und rationalistisch-theologischer Gedanken anderseits einen besonderen Typ deutscher Aufklärungstheologie, der zwecks Herausarbeitung des Gesamtbildes Beachtung erfordert, und der zugleich zeigt, wie wenig die damals doch schon vorhandene idealistische Gegenbewegung trotz Aufnahme auch gewisser Begriffe (vor allem des Anschauungsbegriffs) zunächst die rationalistische Linie umzubiegen imstande gewesen ist. Im Blick auf sie und ihre Durchschlagskraft in der Zukunft müßte man fast sagen, daß Steinbart sich einer alternden, veralteten Theologie verschrieben hatte. Aber ebenso fraglos ist, daß sein „System" zu seiner Zeit noch starke Wirkungskraft gezeigt hat[1] und Steinbart noch zu Ende des Jahrhunderts zu den Führenden im theologischen und kirchlichen Leben gerechnet worden ist. Seine Gestalt ist also als für seine Zeit typisch zu bewerten.

1) Nicht bloß der radikale Friedrich Bahrdt urteilte im „Kirchen- und Ketzeralmanach", 1781, S. 171: „Seine Glückseligkeitslehre verdient das allgemeine Kompendium der Religion zu werden!" Auch Herder nennt das Buch, trotz Kritik im einzelnen, „unwidersprechlich schön und brauchbar". Vgl. Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, 1929, S. 85 f. — Lavaters Urteil ist oben, S. 2 zitiert.

Juan de Valdés und sein Diálogo

Von **Julius Boehmer**, Magdeburg-Crakau

Dem französischen Gelehrten Marcel Bataillon, jetzt Professor an der Universität in Algier, war es gegeben, vor wenigen Jahren in der Nationalbibliothek zu Lissabon den bis dahin als verloren geltenden, 1529 in Alcalá anonym veröffentlichten Diálogo de doctrina cristiana des Juan de Valdés zu entdecken. Der glückliche Finder hat ihn 1925 durch die Universitätsdruckerei zu Coimbra in Faksimile herausgegeben[1], mit einer umfassenden, unsere Kenntnisse vielfach erweiternden Einleitung, in der er den Verfasser, nebst seinem Zwillingsbruder Alfonso, seinen Weg von Escalona (südwestlich von Madrid) nach Alcalá sowie die Geistesrichtungen des Illuminismus (Mystik) und des Erasmianischen Humanismus behandelt, um dann näher auf den Diálogo einzugehen und die aus ihm erkennbare Religiosität des Juan de Valdés zu würdigen.

Der Diálogo behandelt in Form einer Unterredung zwischen Eusebio, Antronio und einem Erzbischof[2] in katechismusartiger Kürze das Apostolikum, die zehn Gebote, die sieben Todsünden, die sieben Tugenden (vier Grundtugenden, drei theologische Tugenden), die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die fünf Gebote der Kirche, das Vaterunser, die Heilige Schrift sowie einiges andere und bietet zuletzt eine Übersetzung der Bergpredigt nach Matth. 5—7 aus dem Griechischen in die Landessprache, das kastilianische Romanisch. Das Ganze umfaßt 108 Fol., genau 215 Seiten. Die einzigartige Bedeutung dieses Büchleins liegt darin, daß es die älteste Reformationsschrift auf spanischem Boden in spanischer Sprache darstellt, Reformationsschrift im weitesten Sinn des Worts genommen.

Während Valdés sich später der Lutherschen Art der Reformation mehr genähert hat, darf der Diálogo freilich in keinerlei Sinn als von Luther beeinflußt gelten. Das ist um so auffallender, als Lutherschriften bekanntlich schon früh nach Spanien gelangt sind. Bereits unter dem

---

1) Eine neue Ausgabe des Diálogo veröffentlichte der hierbei ungenannt bleibende Leiter des heutigen spanischen Evangelisationswerks Theodor Fliedner in Madrid: Juan de Valdés, Diálogo de doctrina cristiana. Madrid 1929, Libreria nacional y extranjera (Caballero de Gracia 60). 144 S. Gegen Einsendung von 2.50 M. zu beziehen vom Kommissionsgeschäft von Ernst Bredt in Leipzig, Königstr. 5.

2) Gemeint ist der beim Erscheinen des Büchleins schon verstorbene Erzbischof von Granada, namens Fray Pedro de Alba, während hinter dem Mönch Eusebio der Verfasser selber steckt und Antronio den mächtigen Marquis von Villena andeutet.

14. Februar 1519 schrieb der Basler Buchhändler Johann Frobenius an Luther, er habe von verschiedenen seiner Bücher, die er habe neu drucken lassen, sechshundert Stück nach Frankreich und Spanien versandt. Diese Bücher, die Froben nach Spanien leitete, waren selbstverständlich lateinische, da deutsche nicht verstanden worden wären, und erreichten daher zunächst nur die gelehrten Kreise. Doch folgten bald spanische Übersetzungen von Luthers deutschen Werken. Sie sind schon 1521 von der Inquisition verboten worden. Gleichwohl wurden ihrer genug auf dem Landweg über die Pyrenäen und auf dem Seeweg von Antwerpen über die spanischen Hafenstädte eingeführt, das heißt eingeschmuggelt. Daß Luthers Bücher nach jenem Brief Frobens auf dem gleichen Wege auch nach Italien, Brabant und (über Antwerpen nach) England gingen, sei hier nur darum erwähnt, weil ja Brabant und Nachbarschaft zu den Erblanden Karls V. gehörten, und daher namentlich durch sein spanisches Gefolge (nachgewiesenermaßen) manches Lutherbuch so auch den Weg nach Spanien fand, und weil ferner zwischen Italien und Spanien nicht minder enge Beziehungen bestanden. Die Bedeutung Antwerpens für den geistigen Verkehr zwischen Deutschland und dem Ausland bezeugt übrigens u. a. auch Aleander, der Legat des Papstes, der damals in den Niederlanden tätig war. Er berichtete nicht nur schon 1519, die deutschen Buchhändler ließen ihre Ware, weil er sie ihnen sonst wegnehme, über Antwerpen ins Ausland gehen; sondern er nennt Antwerpen speziell auch als Druckort spanischer Übersetzungen von Lutherschriften, hinter denen er die in die Niederlande geflüchteten spanisch-portugiesischen Marrano vermutet[1].

Trotz dieser Verbreitung von Lutherschriften in Spanien zeigt Valdés, Diálogo sich nicht durch sie beeinflußt, sondern steht teils im Zusammenhang mit der spanischen Mystik, mehr aber noch mit dem erasmianischen Humanismus. Dies sind ja die beiden Bewegungen, durch die auch der Boden Spaniens in gewissem Sinn für die Reformation vorbereitet worden war. Die dortigen Mystiker, genannt Alumbrados (= Erleuchtete), hatten sich schon immer den äußerlichen Vorschriften der Kirche gegenüber unabhängig und selbständig gehalten. Der Minorit Francesco de Osuna z. B. lehrte in seinem seit 1521 erscheinenden Abecedario espiritual de las circonstancias de la passion de Christo nuestro Sennor y otros mysterios Teil 3 (1527) die Verdienstlosigkeit aller guten Werke und die sola fides, außerhalb des Zusammenhangs mit Luther. Zur Mystik gesellte sich dann der Humanismus, zumal erasmischer Richtung, der in Spanien, auch unter dem Gesichtspunkt der Kritik an der Kirche, vor allem an ihren unwissenden und

[1] Vgl. Aleanders Brief an den päpstlichen Vizekanzler vom 28. Februar 1521 (abgedruckt z. B. in Fredericqs Corpus documentorum 5, S. 394). In Antuverpia se imprimea Luther in hispanico, credo per solicitudine di Marani, che sono in Fiandra, et se devea mandar in Hispania. Cesare ci ha detto haverci remediato.

herrschsüchtigen Geistlichen, sich ausbreitete und auch auf Juan de Valdés, wie auf seinen Zwillingsbruder Alfonso de Valdés, den Geheimschreiber Karls V., der den Kaiser auch nach Deutschland begleitet hat, abfärbte. Das gilt auch von dem Diálogo.

Man merkt es diesem an, wie sehr sein Verfasser sich am Neuen Testament, namentlich an Paulus, außerdem an Jesaia gebildet hat. Doch empfiehlt er auch ausdrücklich, mit Namennennung, Schriften von Erasmus (so Fol. 96: dessen Enchiridion, Erklärung des Vaterunsers, Colloquia usw.), schließt sich auch in der Übersetzung von Matth. 5—7 fast ganz an Erasmus an, wohl weil er mit Recht in Erasmus Geist von seinem Geist erkannte, da dieser ja z. B. auch über die bestehende und von der Kirche geförderte Werkheiligkeit die Lauge seines Spottes ergoß, das Breviergebet der Geistlichen lächerlich machte und das Papsttum aufs heftigste angriff usw. Da Erasmus, z. B. von Aleander, seit 1520 beargwöhnt wurde, so konnte es wohl nicht ausbleiben, daß die spanische Inquisition auch den Diálogo zum Gegenstand ihrer Untersuchung machte, zunächst aber (wohl weil sie die Tragweite nicht übersah oder sich durch die geschickte Einkleidung täuschen ließ) keinen Grund zum Einschreiten fand. Doch wurde das Büchlein ferner zum Gegenstand von Gesprächen, Schriften, Predigten gemacht, und seit 1532 blieb es der Inquisition verdächtig. Als der erste spanische Index 1547 veröffentlicht wurde, der indes nicht mehr vorhanden ist, hat es aller Wahrscheinlichkeit nach darin gestanden; tatsächlich angeführt ist der Diálogo im ersten Index von Toledo 1551.

Vom katholischen Standpunkt aus erscheint das begreiflich. Denn obwohl für die Unwissenden (Einfältigen) geschrieben, stellt das Buch Christus und seine Nachfolge über die „Kirche" nebst ihren Sonntags- und Fastengeboten, bekämpft die Kirche als Pflegerin des Geldes und der Unwissenheit, setzt Mönchtum, Messe, Marienverehrung, Beichte, Fasten, Kommunion herab und erhebt dafür Bibel, Gebet (das mehr im Geist als in Worten geschehen solle) und Innerlichkeit, indem des Christen Weg von der äußeren Kirche zur Frömmigkeit des Herzens führen solle. Neben dieser Verinnerlichung steht bemerkenswerterweise der ethische Gedanke im Vordergrund. Die Forderung der Vollkommenheit wird am Christentum stark betont. Dem entspricht es, daß im Anhang des Diálogo, wie schon erwähnt, die Bergpredigt in Übersetzung dargeboten ward, und ebenso stimmt dazu die Tatsache, daß das beste, sozusagen das persönlichste Stück des Diálogo die Ausführungen über die zehn Gebote sind. In dieser Betonung des Ethischen, die der Auffassung des Christentums nicht eigentlich als evangelium, sondern als lex Christi entstammt, bewahrt der Diálogo wie das übrige Schrifttum der „Vorreformatoren" aller Länder die katholische Art, obwohl er den katholischen Verdienstgedanken ausstößt und sich der Idee der Rechtfertigung durch den Glauben in gewissem Sinne

nähert: Fol. 12 wird als nötig betont, auf den Namen Christus alles Vertrauen und die Hoffnung unserer Rechtfertigung zu setzen.

Wie es inhaltlich nicht über Erasmus hinausführt, so muß man dem Büchlein auch nachsagen, daß die ganze Aufmachung des Gesprächs sich nicht allzu geschickt, nicht eigentlich lebensvoll ausnimmt und weder inhaltlich noch formell befriedigt, z. B. auch weit zurücksteht hinter seinem Vorbild, hinter des Erasmus Dialogen. Es darf als eine Art bescheidener Vorläufer von des Constantino Ponce de la Fuente, des großen Predigers von Sevilla, Suma de doctrina cristiana, einem weit vollkommneren Katechismus in Gesprächsform, gelten. Allein das nimmt unserem Diálogo nichts von der religionsgeschichtlichen und reformationsgeschichtlichen Bedeutung, die er an seiner Stelle als erstes Kompendium evangelischen Zeugnisses im Reformationszeitalter auf spanischem Boden hat.

Es ist lehrreich, daß in dem Verfahren der Inquisition in den späteren Jahrzehnten hin und her auch der längst tote († 1541) Juan de Valdés, d. h. seine Bücher mitwirken. So steht in den Inquisitionsakten von Sevilla auf der Liste der verbotenen Bücher (Schäfer[1] II, S. 392. 396) auch Johannes Vallesius' Comentario sobre la epistola de s. Pablo ad Romanos en Romançe; ebenso sein Kommentar zum ersten Korintherbrief (ebd. 400). Ferner werden unter den am 2. Januar 1558 in Valladolid öffentlich verbrannten Büchern auch eben diese beiden namhaft gemacht. Noch andere Bücher von Juan de Valdés werden in Inquisitionsprozessen als von dem Angeschuldigten gelesen erwähnt (Schäfer III, S. 391. 393. 572. 789f. 794). Seine Wirksamkeit hat also noch auf Jahrzehnte hinaus, auch in Spanien, Früchte getragen, obwohl er bekanntlich 1531, um der Inquisition aus dem Wege zu gehen, sein Heimatland verlassen hatte und die letzten zehn Lebensjahre in Neapel verbrachte.

1) Ernst Schäfer, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition, 3 Bde., 1902.

Zur Adresse des Dekrets von Sardica Corp. Vind. 65, 4, p. 48

Von **Edward Brandt**, München

In seinem Aufsatze „Eine donatistische Fälschung", Band 48, S. 344 ff. dieser Zeitschrift, hat H. Achelis in sehr einleuchtender Weise dargelegt, daß die in die Wiener Ausgabe an Stelle des verderbt überlieferten Wortes ‘Ariminiacleno’ aufgenommene Konjektur ‘Ariminensi clero’ kaum das Richtige treffen kann. Gegen seine eigene Annahme, daß ‘acleno’ aus ‘episcopo’ entstanden sei, ergeben sich bei einer Prüfung von paläographischem Gesichtspunkte aus Bedenken. Aus diesem Grunde und weil, wie der Verfasser mit Recht hervorhob, vor dem folgenden ‘Campaniae episcopo’ ein Stadtname vermißt wird, habe ich in dem verderbten ‘acleno’ einen solchen vermutet und glaube ihn durch die leichte Änderung in ‘Caleno’ gefunden zu haben. Zum Namen der Stadt ‘Cales’ in Kampanien gibt es keinen Genetiv (Thesaurus Onom. II, 78, 49); an seiner Stelle wird das Adjektiv verwendet. Der Bischof der Stadt heißt also ‘episcopus ecclesiae Calenae’ oder ‘Calenus’ scil. episcopus (Thesaurus Onom. II, 79, 11. 17; an letztgenannter Stelle in einer Reihe adjektivischer Bezeichnungen der Bischofssitze). An der sich auf solche Weise ergebenden Formel ‘Maximo Caleno Campaniae episcopo’ ist kein Anstoß zu nehmen; man vergleiche z. B. Hier. vir. ill. 26 ‘Apollinaris Asiae Hierapolitanus episcopus’. 104 ‘Apollinaris Laodicenus Syriae episcopus’. Gennad. vir. ill. 42 ‘Petronius Bononiensis Italiae episcopus’. 56 ‘Theodorus Ancyranus Galatiae episcopus’. Rustic. synod. (Conc. ed. Schwartz I, 4) 82, p. 28, 19 ‘Severus episcopus Synnadensis Frygiae salutariae subscripsi’. Zwischen ‘Arimini’ und ‘Caleno’ wäre ‘episcopo’ zu ergänzen; aber vielleicht hat der Schreiber an dieser Stelle den Titel, wie das zuweilen geschah, weggelassen und damit selbst den Anstoß zum Zusammenwachsen der beiden aufeinanderfolgenden Ortsnamen zu einer Unform gegeben. Ich schlage also vor, in der von H. Achelis S. 349 aufgestellten Liste zu lesen:

6. Euthicio Arimini ⟨episcopo⟩
7. Maximo Caleno Campaniae episcopo.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Das letzte Werk von Friedrich Loofs

Von **Gustav Krüger**, Gießen

Friedrich Loofs, Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus. (Texte und Untersuchungen, hrsg. von Adolf von Harnack und Carl Schmidt. Vierte Reihe, erster Band. Der ganzen Reihe 46. Band, 2. Heft.) Leipzig, Hinrichs. 1930. XII u. 462 S. 36.— RM.

Es ist eine glückliche Fügung, daß Loofs dieses schwerwiegende Werk, von dem befreundeten Kollegen, der es dem Druck übergeben hat, Johannes Ficker, mit Recht als ein Lebenswerk bezeichnet, so hat vollenden dürfen, daß es von der ersten bis zur letzten Zeile sein geistiges Eigentum darstellt. Daß er vor der Drucklegung hier und da noch geändert, das eine oder andere verschoben oder zurechtgestellt haben würde, worauf seine letzten Notizen hindeuten, verschlägt dem gegenüber nichts, ist ja nur ein weiterer Beweis für die Unermüdlichkeit, mit der der nie Zufriedene an seinen Arbeiten zu feilen pflegte. Dies sein letztes Buch gewährt uns, was wir brauchten, den vollen Einblick in die tiefgreifenden Probleme, mit denen sich der Dogmenhistoriker seit langen Jahren trug, über die er in seiner „Selbstdarstellung" (Die Religionswissenschaft der Gegenwart 2, 1926) zusammenfassend berichtete, und von denen wir hofften, er werde sie uns bei einer neuen Bearbeitung seiner „Dogmengeschichte" im Zusammenhang reif geformt darlegen können. Daran hat ihn der Tod gehindert; was er uns hinterlassen hat, muß uns genügen.

Über ein Buch von Loofs zu referieren, ist eine schwere Aufgabe. Ich wüßte unter den neueren theologischen Schriftstellern kaum einen zu nennen, bei dem zu richtiger Beurteilung des Ganzen jeder Vorstoß in irgendwelche Einzelheit, jeder Seitenblick — ich sage absichtlich nicht Seitensprung —, ja jedes Wort von einem gewissenhaften Berichterstatter so genau zu erwägen ist, buchstäblich auf die Wagschale gelegt werden muß wie bei Loofs. Das scheint ein Ding der Unmöglichkeit, wenn man nun doch das ganze Buch nicht so im Kopfe haben kann wie der Verfasser, vollends nicht den Irenäus oder gar die Abgrenzung der bei diesem von Loofs angenommenen Quellenschriften. Will man nicht einfach ausschreiben, so muß man, auf die Gefahr hin, Wesentliches nicht genügend auszuwerten, Kleineres zu übersehen, sich auf die großen Linien beschränken und die Haltbarkeit der Einzelheiten der stillen Nachprüfung der Wenigen überlassen, die sich zu solcher mühevollen, freilich lohnenden Arbeit die Zeit nehmen werden.

Dabei gehen wir am besten aus von dem, was merkwürdigerweise im Titel des Buches nicht zum Ausdruck kommt, was aber hier wie schon in früheren Arbeiten als die dem Verfasser besonders am Herzen liegende Abzweckung seiner quellenkritischen Kleinarbeit hervortritt: von dem Nachweis einer christologischen Traditionskette, die sich von der Urzeit bis tief in die altkirchliche Theologie hinein verfolgen läßt. Worauf es dabei ankommt, ist am besten in folgendem Satz (S. 205) zusammengefaßt: „Es ist für die Dogmengeschichte der älteren

---

[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.

Zeit und m. E. auch für die biblische Theologie von großer Bedeutung, daß, ehe (die hellenistischen Gnostiker und) die Apologeten in verhängnisvoller Weise die Logoslehre der Zeitphilosophie in die christliche Theologie einführten, also ehe eine Logoschristologie entstand und sich Bahn brach, die Geistchristologie in der Christenheit die weiteste Verbreitung gehabt hat, ja die einzige christologische Theorie gewesen zu sein scheint, die man hatte." Unter Geisteschristologie ist dabei die Theorie zu verstehen (S. 204), nach der Christus in seiner menschlichen Erscheinung der persönliche Offenbarer Gottes und der Anfänger einer neuen Menschheit gewesen ist, weil der Geist Gottes in ihm wohnte. Diese Geistchristologie wurzelte in alter, mit trinitarischem Monotheismus und dyoprosopischer (diesen Terminus setzt L. [vgl. S. 83[1] und 450] jetzt an Stelle des von ihm im „Paulus von Samosata" eingeführten, aber für die ältere Zeit mißverständlichen, weil die Naturenspekulation nahelegenden „dyophysitisch" ein) Auffassung der einheitlichen Person Christi verbundener Überlieferung (S. 147). L. findet sie in der gesamten urchristlichen Schriftstellerei (auch von Celsus beobachtet, S. 114—119), einschließlich der christologischen Vorstellungen im Neuen Testament (S. 444), auf die einzugehen es ihm hier an Zeit und Raum gebricht (doch vgl. seine Ausführungen in ThStKr. 100, 1927, über „Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle Phil. 2, 5—11", bes. S. 76ff. [Paulus]), bis tief in die altkirchliche Schriftstellerei hinein. Die reichhaltigen Paragraphen seines Buches, in denen er dafür den Einzelnachweis führt, worauf aber an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann, dürfen von keinem Dogmenhistoriker übersehen werden. Für die Kreuzung der aus der Geistchristologie stammenden Elemente mit den der philosophisch-apologetischen Tradition angehörenden ist Tertullian besonders charakteristisch. Bei ihm geht (S. 142) die trinitarisch-monotheistische Unterströmung allmählich, d. h. im Lauf seiner Schriftstellerei, in eine metaphysisch-ökonomische Trinitätslehre über: Die (S. 136) henprosopisch nur mit dem λόγος ἔνσαρκος rechnenden Ausführungen hängen mit der apologetischen Tradition zusammen, die dyoprosopischen und die religiöse Wertung des homo Christus mit der bei Tertullian stark nachwirkenden Geistchristologie. Nachdrücklich betont L. von neuem (s. seine Selbstdarstellung von 1926, S. 32) die Nachwirkung des Schemas κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα (Röm. 1, 3f.) in den christologischen Vorstellungen der ersten Jahrhunderte. Den dafür bedeutsamen Terminus διπλοῦν κήρυγμα entnimmt er (S. 136[4]) der pseudoathanasischen Schrift gegen Apollinaris.

Aber was hat das alles nun mit Theophilus von Antiochien zu tun, und welche Rolle spielt Irenäus dabei? Die Antwort gibt uns L. auf Grund einer „bis in die äußersten Einzelheiten vorstoßenden historisch-kritischen Quellenarbeit" (Ficker im Vorwort S. VIII), für die ich zum Vergleich aus verwandten Gebieten kein anderes Beispiel heranzuziehen vermag. Vielfach greift er dabei auf Aufstellungen Harnacks und vornehmlich Boussets zurück, der in seinem anregenden Buch über den „Jüdisch-christlichen Schulbetrieb in Alexandria und Rom" (1915) freilich „mehr geahnt als bewiesen hat" (S. 81), und dessen Ausführungen im einzelnen richtiggestellt oder wenigstens nachgebessert werden müssen. Ich referiere zunächst über die literarkritische Seite der L.schen Aufstellungen und stelle die dogmengeschichtlichen Erwägungen, die sie stützen, zurück. Es handelt sich dabei um den Nachweis bzw. die Ausscheidung der Quellen, die den systematischen (also nicht den polemisch-antignostischen) Ausführungen des Irenäus, soweit sie sich nicht ohne weiteres als sein geistiges Eigentum erweisen, zugrunde liegen mögen. Der Einflußbereich der Quellen ist so groß, daß er, wenn L. recht behält, eine ganz erhebliche Einschränkung des irenäischen Eigengutes bedeutet, was wiederum eine völlige Umkehr unseres Bildes vom Theologen Irenäus zur Folge haben muß. Grundlegend ist (S. 10—100) der Nachweis einer sich durch das ganze Werk des Irenäus, vornehmlich aber im vierten und fünften Buch, bemerkbar machenden Quelle, die sich bei näherer Betrachtung als die

verlorene Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Marcion erkennen läßt, zwischen 161 und 180 geschrieben und somit älter, als die uns überlieferten Bücher an Autolykus. Eine reinliche Ausscheidung dieser Quelle ist freilich nicht möglich (S. 397), schon weil man nicht wissen kann, was Irenäus beiseite gelassen haben mag (S. 408); doch läßt (S. 431) die fast plagiatorische Abhängigkeit des Irenäus von ihr die Möglichkeit zu, uns von ihrer theologischen Art eine deutliche Vorstellung zu machen. Eine weitere Quelle (S. 101—113) liegt, leicht erkennbar und fest abzugrenzen, in dem 4, 27, 1—4, 32, 1 wiedergegebenen antimarcionitischen Vortrag (Harnack: exegetisch-polemische Homilie; Bousset, Schulvortrag) vor, den Irenäus einst von einem kleinasiatischen Presbyter gehört hatte, der noch in der Lage gewesen war, von Apostelschülern zu lernen. Eine dritte (S. 211—256) zeigt sich in den Stücken 5, 6, 1—13, 5 und 5, 15, 1—17, 4 sowie einzelnen Sätzen in 5, 1, 1—5, 6, 1. Hier liegt deutliche Verwandtschaft zu den in den Sacra Parallela überlieferten Bruchstücken der Schrift „De resurrectione" vor, die man gewöhnlich ohne — so meint auch L. — ausreichende Begründung für Justin in Anspruch nimmt. L. möchte diese Quelle in Kleinasien lokalisieren. Ihre Nachwirkung meint er (S. 281—299) noch bei Aphraates spüren zu können, so zwar, daß es sich nicht nur um Gemeinsamkeit der Gedanken, sondern um literarische Vermittlung (direkt oder indirekt?) handelt. Das gibt ihm Anlaß, in einem besonderen Abschnitt (S. 257—280), auf den zu stoßen wir in diesem Zusammenhang kaum erwarten durften, über die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Syrers überhaupt zu reden, ein Abschnitt, der also wiederum der besonderen Aufmerksamkeit der dogmengeschichtlich Interessierten empfohlen werden muß. Weitere Quelle ist, wie genugsam bekannt, das Werk des Papias (S. 325—338), von dem eine besondere „Seniorenüberlieferung" abzutrennen kein Grund vorliegt (S. 310—325). Endlich ist der Einfluß Justins in Rechnung zu stellen. Aber gerade ihn und die eigene Theologie des Irenäus auseinanderzuhalten, erweist sich, weil die literarkritischen Handhaben fehlen, als unmöglich (S. 339—343).

Setzt man nun diese literarkritischen Erwägungen zu dem, was oben zum Dogmengeschichtlichen ausgeführt wurde, in Beziehung, so ergibt sich zunächst für die kleinasiatische Quelle (und ebenso auch für Aphraates) eine enge Verwandtschaft mit der kleinasiatischen Geistchristologie (S. 256). Das Gleiche gilt von dem antimarcionitischen Presbytervortrag. In eine andere Richtung aber weist die Theophilus-Quelle. Hier liegt die Vorstellung einer vorzeitlichen Trias „Gott, sein Logos und seine (mit dem Heiligen Geiste gleichgesetzte) Sophia" (S. 46) bei streng monotheistischer Färbung des trinitarischen Gedankens (S. 50) vor, eine Vorstellung, die sich beim jetzigen Stand unserer Quellenkenntnis nur noch bei Paul von Samosata und Eustathius, also bei Antiochenern, außerdem gelegentlich bei Tertullian und Hippolyt, nachweisen läßt (S. 46f.). Mit ihr ist eine dyoprosopische Christologie verbunden, die sich, ebenso wie die Pauls von Samosata, dadurch und durch die Abwesenheit der Naturenlehre von der späteren, pluralistisch gebundenen antiochenischen Christologie unterscheidet (S 94). Ist das richtig, so sind die ditheistische (trinitarische) Gotteslehre und die henprosopische Christologie im Eigengut des Irenäus von dieser antiochenischen deutlich verschieden (S. 385). Vorhandene Berührungspunkte dürfen als gemeinchristlich gelten (S. 386). Nur der auch im Einflußbereich der antiochenischen Quelle, wenn auch selten, vorkommende Begriff des Logos-Sohnes macht Schwierigkeiten, die L. durch den Nachweis, daß hierbei die Hand des Irenäus im Spiele sei (S. 393), zu lösen sucht. Indem er nun endlich (S. 432—440) dazu übergeht, die Bedeutung seiner Ergebnisse für die Beurteilung des Irenäus herauszustellen, hält er mit dem Bekenntnis nicht zurück, daß ihm Irenäus als Schriftsteller wie als Theologe viel kleiner erscheinen will, als man bisher annahm. Er gebraucht dabei ein hochpoetisches Bild, das bei der Nüchternheit seiner Beweisführung fast stilwidrig wirkt (S. 433): „Wenn man von Abschnitten,

in denen Irenäus von seiner kleinasiatischen Quelle oder von Theophilus abhängig ist, „zu Ausführungen kommt, in denen man nur ihn selber hört, so ist's, wie wenn man aus einem Walde, der Herz, Augen und Lungen erfrischt, auf ein Blachfeld hinaustritt, das nur spärliche Bäume noch aufweist." Selbst „seine vielgerühmte Rekapitulationslehre ist, wenn man davon absieht, was er von Lesefrüchten in dies bunte Gefäß hineingesteckt hat" (vgl. dazu S. 357—374), „ein spielerischer Gedanke, der nicht einmal auf seinem Boden gewachsen ist" (S. 434). Die übliche Behandlung der Lehre in den Dogmengeschichten rechnet eben mit dem Text als gleichwertigen Einheiten (S. 357[2]). Auch vieles von dem, was man den „Paulinismus des Irenäus" genannt hat, stammt schon aus seinen Quellen. Wie unbedeutend seine theologische Selbständigkeit war, zeigt sich auch in der „Epideixis", die L. (S. 434—440) wesentlich geringer einschätzt als ihre zahlreichen Lobredner.

Man sieht, das sind einschneidende, ja grundstürzende Ergebnisse. Sind sie haltbar? Diese Frage wird unter dem unmittelbaren Eindruck frischer Lektüre niemand, auch der Sachkundigste nicht, entscheiden wollen. Solche schwere Speise muß von der Forschung erst einmal verdaut werden. Das freilich dürfte schon heute feststehen, daß nämlich an dem überlieferten Bilde der Dogmengeschichte des zweiten (und dritten) Jahrhunderts manches zu ändern sein wird. Allerdings steht dem ein gewichtiger Faktor entgegen: das ist die vis inertiae, die sich nach aller Erfahrung auch in diesem Fall geltend machen wird, das Festhalten an eingewurzelten Lieblingsvorstellungen, nicht zuletzt auch, daß dem gegenwärtigen Geschlecht die Lust und die Fähigkeit abhanden zu kommen scheint, sich mit solchen verwickelten Einzeluntersuchungen abzuplagen. „Vielleicht", schreibt Ficker im Vorwort (S. VIII), „ist mit dem Verfasser einer der letzten der Generation begraben worden, die solche Arbeit tun konnte."

Es erübrigt noch, eine Reihe von Einzelbeobachtungen anzufügen, die neben den großen Linien nicht übersehen werden dürfen. S. 46[2]: L. erklärt, daß er die Trinitätslehre der Theophilus, Paulus und Eustathius der metaphysisch-ökonomischen Trinitätslehre Tertullians nicht mehr so nahe rücken könne, als er es in seinem „Paulus von Samosata" getan habe. — S. 59[3]: Auseinandersetzung über εἰκών und ὁμοίωσις im Anschluß an H. Kochs von Loofs mehrfach hervorgehobenen Aufsatz in ThStKr. 98, 1925. — S. 88[3]: Die lateinische Übersetzung des Irenäus wird unter Bezugnahme auf A. Souter zwischen 370 und 420 angesetzt. Koch hat diesem Ansatz wiederholt, zuletzt Theol. Stud. Kritik. 102 (1929) S. 468, zugunsten der Zeit zwischen Tertullian und Cyprian widersprochen, mich damit freilich nicht überzeugt. — S. 138[11]: Längere Ausführung über die Geschichte des Terminus homo dominicus im Abendland; κυριακὸς ἄνθρωπος findet sich erstmalig in dem von E. Schwartz für Eustathius in Anspruch genommenen pseudoathanasischen Sermo major. Die Unempfindlichkeit für die folgerichtige Reinheit der dogmatischen Ausdrücke wirft nach L. den Schatten eines Zweifels selbst auf Schwarzens „glänzende Hypothese" (S. 140 unten). — S. 146[2]: Zur Deutung von 1. Kor. 15, 28 in der abendländischen Theologie des 4. Jahrhunderts. — S. 158[1]: Die sogenannten monarchianischen Prologe zu den Evangelien ist L. geneigt, mit Chapman Priszillian zuzuschreiben. Vgl. hierzu auch die lange Auseinandersetzung mit Corssen S. 161[2]. Hier (S. 163, Z. 1 v. u.) einer der sehr seltenen Druckfehler: brilliant s. brillant. — S. 169[1]: Auseinandersetzung mit Harnack über Zephyrins Glaubenserklärung. — S. 175[1], 177[3] und 179[1]: Zur Charakteristik der dynamistischen Christologie. Dazu S. 182[3] die auch von mir schon seit Jahrzehnten erhobene, aber immer noch notwendige Forderung, daß man nicht mehr (mit Harnack) von „adoptianischen" Monarchianern reden möge. — S. 193[7]: Harnacks These vom römischen Ursprung des zweiten Klemensbriefes wird abgewiesen. Meine Abhandlung in der Festschrift für B. W. Bacon (Studies in Early Christianity, New York 1928), in der diese Abweisung ausführlich begründet wird, konnte L. nicht mehr benutzen. — S. 196[1] (vgl. 448[1]): Ignatius Magn. 13, 1. 2 ist ἐν πνεύματι und

τῷ πνεύματι aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen zu streichen. Da so der Anklang an eine Trinitätslehre bei Ignatius wegfällt, wird Widerspruch nicht ausbleiben. — S. 199[3]: Ign. Eph. 7, 2 soll mit Lightfoot das gut bezeugte und sachlich passende ἐν ἀνθρώπῳ statt ἐν σαρκὶ γενόμενος gelesen werden. — S. 210: Melito von Sardes, der hier und noch einige Male kurz erwähnt wird, scheint mir nicht ausreichend gewürdigt zu sein. — S. 287[2]: Mit Connolly gegen Burkitt (und K. Müller) hält L. daran fest, daß die „Bundesbrüder" bei Aphraates nur als eine besondere Asketen-Gruppe in der Gemeinde anzusehen sind. — S. 317[2]: Über die Tradition, nach der Jesus 40—50 Jahre alt geworden sein soll. — S. 329[1]: Papias' Werk erst nach 140 entstanden sein zu lassen (Harnack), ist unbegründet. Unter den πρεσβύτεροι des Proömiums sind dieselben Senioren, von denen Papias auch sonst redet, zu verstehen, also nicht Apostel oder andere unmittelbare Jünger Jesu. — S. 406[4]: Textkritische Bemerkungen.

Zur Geschichte der mittelalterlichen Orden

Von Berthold Altaner, Breslau

Ein Sammelbericht über die neueste Literatur zur Geschichte der mittelalterlichen Orden kann angesichts der auch für den Spezialisten unübersehbaren Fülle der Veröffentlichungen niemals Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Hier kann, abgesehen von den zufällig bei der Redaktion eingelaufenen Sendungen, nur auf einige auch für die allgemeine Kirchengeschichte beachtenswertere Neuerscheinungen hingewiesen werden. In einem ganz unverhältnismäßig hohen Prozentsatz werden neue wichtige Forschungen zur Geschichte des Ordenswesens und der einzelnen Klöster und neuerdings auch der Ordenstheologie in den immer zahlreicher werdenden, von den Orden vielfach selbst herausgegebenen und zum größten Teil von deren Mitgliedern gespeisten wissenschaftlichen Zeitschriften niedergelegt. Leider besitzt in Deutschland keine der großen öffentlichen Bibliotheken, auch nicht die Berliner und Münchener Staatsbibliothek, sämtliche hier in Betracht kommenden Ordenszeitschriften. Man kann beobachten, wie seit einiger Zeit zwischen den alten großen Orden geradezu ein edler Wettstreit ausgekämpft wird und man, zum großen Teil mit ordensamtlicher Unterstützung, bemüht ist, die verschiedenen die eigene Vergangenheit berührenden Probleme durch ernste wissenschaftliche Arbeit einer Lösung näher zu bringen.

Getragen von einer großen wissenschaftlichen Tradition marschiert auch heute noch der Benediktinerorden in der ersten Reihe, nur daß jetzt neben ihn der Franziskanerorden getreten ist. Angehörige dieser beiden Orden tragen die Hauptlast der Arbeit selbst, die gegenwärtig auf die Erforschung der Geschichte dieser zwei Institutionen verwendet wird. Eine ganze Reihe von streng wissenschaftlichen Zeitschriften werden von benediktinischer Seite herausgegeben, die sich ausschließlich oder zum größten Teil mit der eigenen Geschichte im weitesten Sinne beschäftigen. An erster Stelle ist hier das von der bayrischen Benediktineracademie herausgegebene Organ zu erwähnen, die „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige", dessen 48. Band im laufenden Jahre (1930) erscheint. Die französischen und italienischen Benediktiner haben sich in den „Archives de la France monastique" (Bd. 32, 1929) mit der dazu gehörenden „Revue Mabillon" (Bd. 19, 1929) und in der „Rivista storica benedettina", die seit 1906 erscheint, entsprechende Forschungsorgane geschaffen. Spanien hat seit 1917 seine „Analecta Montserratensia". Die belgischen Benediktiner von Maredsous geben die „Revue Bénédictine" heraus (42. Bd., 1930), die zwar in erster Linie der Erforschung der altchristlichen und mittelalterlichen Literatur dient,

hier aber vor allem wegen des der Zeitschrift beigegebenen, die gesamte Literatur vollständig registrierenden „Bulletin d'histoire bénédictine" genannt werden muß. Viel Material zur Benediktinergeschichte bietet auch die belgische „Revue liturgique et monastique (14. Jahrgang 1929) und neuerdings (seit 1929) geben belgische Benediktiner die „Recherches de théologie ancienne et médiévale" heraus, die besonders die Theologiegeschichte berücksichtigt. Die seit 1919 in Beuron erscheinende „Benediktinische Monatsschrift", wendet sich im Stil der Jesuiten-Zeitschrift „Stimmen der Zeit" an einen weiteren Leserkreis und ist nicht fachwissenschaftlich eingestellt; sie bringt jedoch gerade aus dem Gebiete der Ordensgeschichte recht oft Beiträge, die das Interesse des Fachmanns verdienen.

Der im Franziskanerorden seit etwa der Wende zum 20. Jahrhundert ganz ungewöhnlich und überraschend schnell entwickelte Sinn für Erforschuug der eigenen Geschichte tritt schon durch eine Reihe von Zeitschriften, die fast durchweg auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung stehen, deutlich in Erscheinung. Das Zentralorgan für die Erforschung der franziskanischen Vergangenheit ist seit 1908 das von den Patres des internationalen St.-Bonaventura-Kollegs in Quaracchi bei Florenz betreute „Archivum Franciscanum historicum. Die Franziskaner einzelner Länder lassen daneben noch eine ganze Reihe anderer historischer Zeitschriften erscheinen. Besonders rührig sind die französisch-belgischen Franziskaner-Provinzen. Ich nenne „La France franciscaine" (2. sér. XII. Bd. 1929), die „Etudes franciscaines" (25. Jahrgang 1929, jedes Jahr zwei Bände), die auch Beiträge aus anderen theologischen Disziplinen bringen; die Revue d'histoire franciscaine (seit 1924) und schließlich die Zeitschrift „Orient Revue de pénétratiou franciscaine (13. Jahrgang 1929), die jedoch nicht ausschließlich historisch ist. In Deutschland erscheinen seit 1914 „Franziskanische Studien"; daneben gibt die Redaktion der „Studien" größere Untersuchungen als eigene „Beihefte" heraus. Die franziskanische Missionsgeschichte erfährt durch das von spanischen Ordensbrüdern besorgte „Archivo Iberico-Americano, Madrid (seit 1914) besondere Pflege. Katalanische Franziskaner lassen die „Estudis Franciscans (23. Jahrgang 1929) in katalanischer Sprache in Barcelona-Sarria erscheinen; die Zeitschrift berücksichtigt sämtliche theologischen Gebiete. Eine relativ große Rolle spielen hier besonders theologiegeschichtliche Beiträge. Das Gleiche gilt auch von der Vierteljahrschrift „Antonianum", die von Dozenten des gleichnamigen römischen Zentralseminars der Franziskaner im Jahre 1926 gegründet wurde.

Wenn wir uns die Stellung und Bedeutung des Dominikanerordens für die Entwicklung der katholischen Theologie seit dem Hochmittelalter vergegenwärtigen, fällt es auf, wie wenig noch im Orden das geschichtliche Interesse an der eigenen Vergangenheit entwickelt ist. Sicherlich ist dieses wissenschaftliche Defizit in erster Linie daraus zu erklären, daß die historische Theologie auch heute noch im Lehr- und Studienbetrieb der dominikanischen Ordensschulen allzu stiefmütterlich behandelt wird. Wenn wir von der von deutschen Dominikanern herausgegebenen Serienpublikation, den seit 1907 in bereits 25 Heften erschienenen „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland" absehen, besitzt der auch heute noch in der Kirche so einflußreiche Orden keine einzige vorzüglich der Erforschung der Geschichte des Ordens dienende Zeitschrift. Die führenden dominikanischen Organe beschäftigen sich in erster Linie und, nur zu oft unbekümmert und unbeschwert durch die von der historischen Theologie aufgeworfenen Probleme, mit Fragen der systematischen, kanonistischen und praktischen Theologie. Hier sind zu nennen: Die im 35. Jahrgang stehende „Revue Thomiste", ferner die seit 1909 in Madrid erscheinende „Ciencia Tomista", dann die von Dozenten der Ordenshochschule in Saulchoir (Französisch-Flandern) herausgegebene „Revue des sciences philosophiques et théologiques (18. Jahrgang,

1929), die von französischen Dominikanern 1919 begründete „La vie spirituelle ascétique et mystique“ und schließlich die seit 1924 erscheinende, von Professoren des Dominikaner-Zentralseminars in Rom geleitete Zeitschrift „Angelicum“. Für den Kirchenhistoriker wertvoll sind aus den genannten Revuen vor allem die in letzter Zeit häufiger werdenden Beiträge zur Theologiegeschichte des Ordens. Die wenigen auf dem Gebiete der Ordensgeschichte arbeitenden Dominikaner veröffentlichen, neuerdings wieder etwas häufiger, ihre Beiträge auch in den ordensamtlich herausgegebenen „Analecta Ordinis Praedicatorum“ (Rom, seit 1893). — In diese Übersicht von ordensgeschichtlichen Zeitschriften gehören auch die im 5. Jahrgang stehenden „Analecta Praemonstratensia“, die von Prämonstratensern der flämischen Abtei Tongerloo begründet wurden und die Hoffnung erwecken, daß durch die in diesem Organ im Laufe der Zeit veröffentlichten Einzelforschungen die Grundlagen für die noch sehr im argen liegende quellenmäßige Kenntnis der Geschichte dieses Ordens gelegt werden wird, der gerade auch für Deutschlands kulturelle Entwicklung bedeutsam gewesen ist. Die in Bregenz (Vorarlberg) erscheinende „Cisterzienser Chronik“ zählt 1930 bereits den 42. Jahrgang. In den „Études Carmélitaines“ (14. Jahrgang 1929) haben sich die Unbeschuhten Karmeliter einen für die Erforschung der Geschichte und Theologie ihres Ordens wichtigen Mittelpunkt geschaffen. Schließlich erwähne ich noch die seit langem in Rom erscheinenden „Analecta Ordinis Carmelitarum“ die von Mitgliedern des anderen Zweiges des Karmeliterordens herausgegeben werden.

Zur Geschichte des Benediktinerordens

Angesichts der schier unübersehbaren Einzelforschung verdient der Mut zu zusammenfassender Darstellung besondere Anerkennung. Die letzte Zeit brachte hier einige Neuerscheinungen, die unsere Aufmerksamkeit verdienen. Im 1. Heft des Jahrgangs 1928 hat die Redaktion der „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige (vgl. S. 1 ff. 4 ff. 138 ff. 143 ff., Jahrgang 1929, S. 209 ff.) eine Aussprache darüber eröffnet, ob und wie eine „auf wissenschaftlicher Höhe stehende Geschichte des Ordens“ geschrieben werden könne. Gleich die erste Stimme, die zu dieser Frage das Wort ergriffen (W. Frank O. S. B.-Metten) vertritt die Auffassung, es gebe deshalb keine brauchbare Geschichte des Benediktinerordens, weil es keinen Benediktinerorden im Sinne der anderen großen im wesentlichen von Anfang an zentralorganisierten und regierten Orden gegeben habe und auch bis heute nicht gebe. Damit ist wohl die Hauptschwierigkeit, die der Erfüllung des schon oft geäußerten Wunsches entgegensteht, genannt. Die in den „Studien und Mitteilungen“ (l. c.) sich äußernden hierfür zuständigen Fachleute sind der Meinung, daß zur Zeit die Vorbedingungen für eine zusammenfassende Geschichte noch in keiner Weise gegeben seien. B. Sentzer O. S. B.-St. Paul in Kärnten u. a. bezeichnen eine Monasteriologie mit genauen Quellen- und Literaturangaben als vorderhand allein zu verwirklichendes wissenschaftliches Ziel der Forschung. Wenn nun trotzdem ein junger Benediktiner, Stephan Hilpisch mit einer „Geschichte des Benediktinischen Mönchtums in ihren Grundzügen dargestellt“. Freiburg, Herder, 1929. X u. 433 S. 11.— M. auf den Plan tritt, ist nach dem Gesagten von vornherein klar, daß es sich nur um einen mutigen Versuch einer Zusammenschau der vielverschlungenen und nicht einheitlichen Entwicklungslinien handeln kann. Es ist schade, daß sich nicht Ursmer Berlière-Maredsous, der Altmeister benediktinischer Geschichtsforschung, entschließen konnte, die wissenschaftliche Welt anläßlich des 14. Zentenariums der Gründung von Montecassino mit einer umfassenden Geschichte seines Ordens zu überraschen. Für den Überblick, den uns Hilpisch unter Ausschluß der Geschichte der Benediktinerinnen in vier Teilen gibt, werden ihm nicht nur seine Mitbrüder und die Freunde des Ordens dankbar sein, sondern auch der Historiker wird das verläßliche Werk zur

ersten schnellen Orientierung über die Hauptetappen der 1400jährigen Geschichte gern benützen.

Einen Gesamtüberblick über die Geschichte des Ordens von einem bestimmten Gesichtspunkt aus werden wir von R. Molitor, Abt von St. Joseph bei Coesfeld i. Westf., in einem auf zwei Bände berechneten Werke erhalten. Der vorliegende erste Band „Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände", Untersuchungen und Skizzen. Erster Band: Verbände von Kloster zu Kloster. Münster, Aschendorff, 1928. XL u. 348 S., geh. 17.25 M. stellt sich uns dar als eine imponierende ganz aus den Quellen schöpfende und vielfach auf Archivalien aufbauende Leistung, die die Entwicklung der Verfassung in zum Teil lose aneinander gereihten Untersuchungen bis ins 18. Jahrhundert verfolgt. Die verfassungs- und rechtsgeschichtlichen Fragen spielen in der Geschichte des Benediktinerordens eine viel größere Rolle als in anderen Orden. Bekanntlich ist in der Regel des hl. Benedikt nirgends von einem Verbande mehrerer Klöster, geschweige von einer zentralen Leitung des Ordens die Rede. Trotzdem kennt die lange Geschichte des Ordens nicht nur Verbände von Kloster zu Kloster (Kongregationen), sondern auch Verbände von Kongregation zu Kongregation und in der Neuzeit schließlich auch einen Gesamtverband aller Kongregationen. Molitor verfolgt das Entstehen und Vergehen der zum Teil organisch gewachsenen, zum Teil von zufälligen äußeren Umständen abhängenden Organisationsformen und deckt zugleich auch in vielen Fällen die günstigen und ungünstigen Wirkungen dieser Entwicklungen auf den inneren Ordensgeist auf. Eine große Fülle neuer Erkenntnisse nicht nur über die Verfassungsgeschichte, sondern ebensosehr auch über zahlreiche damit zusammenhängende religiöse und kulturelle Fragen wird vor uns ausgebreitet. In den Rahmen der in dem eben genannten Werke vereinigten Untersuchungen gehört noch ein weiterer Beitrag Molitors, der in „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens", 1929, S. 91—102 erschienen ist: „Über die Oberservanz kassinesischer und süddeutscher Bendiktinerklöster gegen Ende des 16. Jahrhunderts".

Als drittes Werk, das, wiederum von einer anderen Seite gesehen, in gewissem Sinne eine Einführung in die Gesamtgeschichte des Ordens zu vermitteln geeignet ist, ist die von dem englischen Abt Cuthbert Butler verfaßte Schrift Benedictine Monachisme, London 1919, 2. Aufl. 1924 zu nennen, die jetzt im Missionsverlag St. Ottilien, Oberbayern, unter dem Titel Abt Cuthbert Butler, Benediktinisches Mönchtum. Studien über benediktinisches Leben und die Regel des hl. Benedikt, XIV u. 491 S., 1929, in deutscher Übersetzung erscheint. Das durch die Übersetzung einem weiteren Leserkreis zugänglich gemachte Werk ist seiner Zeit mit Recht viel beachtet und anerkannt worden; vgl. TLZ. 1921, 50 (G. Krüger); Rev. Bénédictine 1920, S. 232—38; Benediktinische Monatsschrift 1921, S. 164 ff. Es handelt sich, wie Abt P. Glogger-Augsburg im Vorwort zur deutschen Übersetzung sagt, „um eine vollendete Wesensschau des Benediktinertums". Wir erhalten von einem anerkannten Fachmann der Mönchsgeschichte in der Tat eine glänzende Einführung in den spezifisch benediktinischen Frömmigkeitstyp. Die Schilderung benediktinischen Strebens und mönchischer Ideale, die in 21 Kapiteln geboten wird, beschließt ein 22. Kapitel (S. 376—93), das von der Stellung der Benediktiner in der heutigen Welt spricht und dabei das innere Leben einer Benediktinerabtei des 20. Jahrhunderts beschreibt. An der deutschen Übersetzung haben verschiedene nicht genannte Benediktiner gearbeitet. Als „Hauptübersetzer" hat sich Prof. Dr. J. N. Hebensperger-Dillingen verdient gemacht. B. Danzer O. S. B. hat die Literaturangaben Butlers ergänzt und die ausführlichen ausgezeichneten Indices hergestellt.

In diesem Zusammenhang weise ich noch auf ein für die Kirchenkunde der Gegenwart wichtiges Sammelwerk hin, das in breitester Ausführlichkeit vom Geiste

den Zielen und Aufgaben des benediktinischen Mönchtums in Deutschland handelt: „Benediktinisches Klosterleben in Deutschland. Geschichte und Gegenwart". Mit 700 Abbildungen, herausgegeben von der Abtei Maria-Laach. Berlin, St. Augustinus-Verlag, 1929. VIII u. 638 Sp., M. 30.—

Das zuverlässigste historische Dokument für die Erfassung des ursprünglichen Benediktinertums und eine Quelle allerersten Ranges für die Erkenntnis der Persönlichkeit des hl. Benedikt bleibt angesichts des sonst spärlich fließenden Quellenmaterials für alle Zeit die S. Benedicti Regula monasteriorum. Seit etwa 50 Jahren bemüht sich die Forschung um die Herstellung eines kritischen Textes und die historische Interpretation dieser Quelle. 1929 erschien in zweiter Auflage die Editio critico-practica C. Butlers (s. d. Zeitschr. 1928, S. 279). Noch kurz vor seinem Tode legte der als Spezialist auf diesem Gebiete bekannte Benediktiner B. Linderbauer (vgl. seinen Philologischen Kommentar zur Regel, 1922; † 20. Oktober 1928; vgl. den Nachruf in „Studien und Mitteilungen", 1929, 1. Heft, Chronik S. 1—6) in dem von B. Geyer und J. Zellinger herausgegebenen Florilegium Patristicum, Bonn, Hanstein, als Heft 17, 1928, 84 S., 3.50 M., eine neue Ausgabe von Benedikts Regula Monasteriorum vor, die hauptsächlich der philologischen Kritik zu genügen bestrebt ist. Der Text schließt sich eng an den ältesten und maßgebenden Cod. Sangall. 914 an. Die Vulgarismen sind fast durchweg beibehalten. Zu gleicher Zeit hat B. Linderbauer auch noch eine neue deutsche Übersetzung der „Klosterregel des hl. Benedikt", Metten, Verlag des Benediktinerstifts Metten, Niederbayern, 1928, 103 S., erscheinen lassen. Angesichts seiner vorausgegangenen gründlichen philologischen Forschungen bedeutet diese Übersetzung gegenüber den älteren Übertragungen wieder einen entschiedenen Fortschritt. Weitere neue Beiträge zur historischen Regelerklärung finden sich in den „Studien und Mitteilungen", 1928, S. 361—70, und 1929, S. 196—200. Außerdem nenne ich hier noch P. Volk, Die Schriftzitate der Regula S. Benedicti in: Texte und Arbeiten (Heft 15, Beuron 1929, 34 S.). Benedikt benützt einen Schrifttext der dem von Cassiodor gebrauchten nahe steht. — Neue Gesichtspunkte für die Herstellung des endgültigen Regeltextes macht geltend: Otto Gradenwitz, Die Regula S. Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik. Weimar, H. Böhlau, 1929. 48 S. 4.— M. Gradenwitz weist in scharfsinnigen Ausführungen aus inneren Kriterien nach, daß Benedikt im Laufe der Jahre im Zusammenhang mit der immer größeren Ausbreitung des Ordens nicht nur redaktionelle, sondern auch sachlich bedeutsame Erweiterungen und Umgestaltungen der einzelnen Gesetze vorgenommen habe. Nachdem die Spezialforschung der letzten Jahrzehnte sich mit ungewöhnlicher Intensität der „Regula" zugewandt hat, dürfen wir von H. Plenkers, der inzwischen in den „Studien und Mitteilungen", 1929, S. 183ff., wichtige Ergänzungen zu Linderbauers Edition bringt und demnächst eine für das Wiener CSSEL. angekündigte Ausgabe erscheinen läßt, eine abschließende Leistung erwarten. Der † B. Linderbauer hat übrigens eine fast druckfertige ausführliche Grammatik der lateinischen Bibelsprache im Ms. hinterlassen. Hoffentlich wird es seinen Mitbrüdern möglich sein, dieses wichtige Werk im Druck erscheinen zu lassen.

Neben der „Regula" kommt als Hauptquelle für eine Biographie des hl. Benedikt das zweite Buch der Dialoge Gregors d. Gr. in Betracht. Das von L. Salvatorelli veröffentlichte Werk San Benedetto e l'Italia del suo tempo. Bari, Laterza e Figli, 1929, 198 S., 14.00 Lire, steht dem von Gregor gesammelten Legendenmaterial kritischer gegenüber als dies z. B. in der seiner Zeit viel beachteten Schrift von J. Herwegen, Der hl. Benedikt, 2. Aufl. 1919, der Fall ist. — In den Ricerche religiose, Roma IV (1928) S. 534—37, versucht derselbe Verfasser unter Hinweis auf den in Gregors Dialogus II, 15

enthaltenen Terminus post quem mit guten Gründen das bis jetzt ungewisse Todesdatum Benedikts auf frühestens den 21. März 547 zu bestimmen.

Anläßlich der bereits erwähnten Jubelfeier von Monte-Cassino haben belgische Benediktiner verschiedene in der Revue liturgique et monastique, 1929 (Nr. 7 und 8) veröffentlichte Aufsätze auch im Sonderdruck erscheinen lassen: Mélanges publiés par les Abbayes Bénédictines de la congrégation belge à l'occasion du XIVe centenaire de la fondation du Mont-Cassin (529—1929), Abbayes de Maredsous-Mont-César et St. André, 1929, 270 S., 5.00 Belgas. In der Hauptsache handelt es sich um Beiträge zur Regelforschung und ältesten Geschichte des Ordens. Aus den zehn Aufsätzen seien hier besonders folgende hervorgehoben: Ph. Schmitz, Le Mont-Cassin et son histoire (S. 9—26), B. Capelle, Les œuvres de J. Cassien et la règle bénédictine (S. 27—39), C. Lambot, L'influence de St. Augustin sur la Règle de S. Bénoit (S. 40—50); D. Gorce, La part des Vitae Patrum dans l'élaboration de la Règle bénédictine (S. 58—119); U. Berlière, Coup d'œil historique sur l'ordre de S. Bénoit en Belgique dans le passé et dans le présent (S. 158—242). 45 Bilder und eine Karte sind den meist neue Forschungen bietenden Beiträgen beigegeben.

Aus den Jahrgängen 1926—29 (Bd. 44—47) der „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens" nenne ich hier folgende wertvolle Untersuchungen: Im Jahrgang 1926 (S. 1—56) liefert G. Wachinger „Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte des Klosters Niederaltaich", der einst neben Tegernsee berühmtesten Abtei in Bayern. — Die einst von d'Achery und Ballerini edierten Werke des Ratherius von Verona († 974) sind während des 19. Jahrhunderts immer wieder durch neue Funde vermehrt worden. G. Morin, der glückliche Finder zahlreicher Schriften des christlichen Altertums und Mittelalters, publiziert hier (S. 80—88) ein Ineditum der Ambrosiana S. 17, fol. 61 v—64 v, das ein Bruchstück einer wahrscheinlich dem Dogen von Venedig, Petrus II (932—39) gewidmeten Schrift über den Wert des Mönchtums ist; der Doge scheint sich mit Klostergedanken getragen zu haben. — Band 45 (1927) S. 72—93, P. Lehmann, „Ein Mirakelbuch des Cisterzienserordens"; hier werden aus einer Weimarer Handschrift wichtige Nachträge und Untersuchungen zu dem auch bei Migne, Patr. lat. 185, S. 1273 ff. abgedruckten kultur- und religionsgeschichtlich beachtenswerten Schrift eines spanischen Cisterziensers Herbert geboten. Über die ebenda S. 94—222 veröffentlichte Arbeit von Fr. X. Thoma, Petrus von Rosenhein und die Melker Benediktinerreformbewegung vgl. d. Zeitschr. 1928, S. 282. S. 223—83: Chr. Gremper, „Des Kardinals Joh. von Turrecremata Kommentar zur Regel des hl. Benedikt". Das dem Dominikaner Joh. von T. von manchen abgesprochene Werk ist echt und wurde 1442 auf Bitten des Reformabtes Arsenius in der Kongregation von St. Justina geschrieben. Das große Ansehen und die weite Verbreitung des Kommentars lassen erkennen, daß das Werk von Einfluß auf die Reformbewegung gewesen ist. — S. 12—44: Abt B. Wöhrmüller, „Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation"; aufschlußreiche Mitteilungen über die seit 1760 immer zahlreicher werdende klosterfeindliche Tagesliteratur, die die große Säkularisation von 1803 vorbereiten half. — Jahrgang 1928, S. 12—22 und S. 146—58: P. Albers, „Cassians Einfluß auf die Regel des hl. Benedikt". Es werden alle Stellen der Collationes Cassians herausgehoben, die irgendwelche Anklänge an die Regel Benedikts enthalten, ohne daß damit in jedem Einzelfall eine Abhängigkeit Benedikts von Cassian behauptet werden soll. — Ebenda S. 333—60, S. Mitterer, „Die Bedeutung des hl. Bonifazius für das bayrische Klosterwesen". — Jahrgang 1929, S. 45—51 weist P. Lehmann für den kürzlich von G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin, S. 35 ff. edierten Scárapsus Pirmins (s. d. Zeitschr. 1928, 279 f.) zwei neue Mss. nach. Lehmann stimmt der von Jecker vertretenen These von der spanischen bzw. spanisch-süd-

französischen Heimat Pirmins zu; s. dagegen Fr. Flaskamp in d. Zeitschr. 1925, S. 199ff. — S. 146—56: P. Volk, „Ein Säkularisationsplan sämtlicher deutscher Benediktinerklöster zu Anfang des 17. Jahrhunderts". Wir erfahren von einem von seiten der deutschen Jesuiten ausgeheckten Plan, wonach sämtliche Benediktinerklöster in Deutschland aufgehoben und die Klöster und Güter dieses Ordens dem Jesuitenorden übereignet werden sollten. P. Volk weist u. a. auch die von Pastor, Papstgeschichte XII gegebene Darstellung, die die Beteiligung der alten Orden an der katholischen Restaurationsarbeit nicht erkennen läßt, zurück.

Im Turiner „Didaskaleion" VI (1928) Fasc. 1, S. 81—112 und Fasc. 2, S. 1—157 schreibt Maria Massani die uns bisher noch fehlende, quellenmäßig gut fundierte Monographie über Columbans letzte Klostergründung, Bobbio an der Trebbia (612): S. Columbano di Bobbio nella storia, nella letteratura, nell'arte". Die Gründungsgeschichte, ferner das kulturelle Milieu der Frühzeit und weiterhin die Bedeutung des Klosters in der Geschichte der Wissenschaft und Kunst bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts wird besonders berücksichtigt.

Zur Geschichte des Franziskanerordens

Von kürzlich erschienenen zusammenfassenden Werken zur Geschichte des Franziskanerordens verdient besondere Beachtung das letzte Werk des jüngst verstorbenen, bis zuletzt rastlos tätigen L. Lemmens O. F. M., Geschichte der Franziskanermissionen. Münster, Aschendorff. XX u. 376 S. 10.— M. und außerdem die Schrift eines französischen Kapuziners P. Gratien, Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle. Paris, Librairies. Francois, Gembloux (Belgique) Duculot 1928. XXIV u. 699 S. 30.— Fr.

Das Lemmenssche Buch ist insofern ein bibliographisches Unikum, als daraus auf Weisung des Kardinal-Präfekten der Propaganda van Rossum zehn Seiten bereits abgesetzten Textes (S. 135—144), die den chinesischen Ritenstreit behandelten, aus dem Werke entfernt werden mußten. Man darf mit Sicherheit annehmen, daß diese mehr als merkwürdige Maßnahme durch leitende Kreise des Jesuitenordens veranlaßt worden ist. Die über die zehn gefährlichen Seiten der Lemmensschen Darstellung verhängte Sperre wurde damit begründet, daß das alte päpstliche Verbot, das eine Polemik über den Ritenstreit untersagte, noch weiter fortbestehe. Abgesehen davon, daß es sich um ein rein wissenschaftliches Werk handelt, ist aus den Bemerkungen P. M. Baumgartens in dieser Zeitschrift 1929, S. 436 zu ersehen, wie parteiisch man in der Hervorholung dieser veralteten Waffe verfährt. Für seine letzte Gabe ist die Wissenschaft dem verstorbenen rastlosen Erforscher franziskanischer Geschichte aufrichtig dankbar. (Über Lemmens' literarisches Schaffen vgl. „Antonianum" IV (1929), S. 337—350.) Ein gewaltiger Stoff ist hier auf engem Raume verarbeitet. Mit großer Objektivität hat L. auch die missionarischen Leistungen der anderen Orden zur Darstellung gebracht bzw. auf sie Bezug genommen, und ebenso gewissenhaft hat er unter Benützung der vielen Spezialuntersuchungen einen guten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung gegeben. Angesichts der zahlreichen noch ungeklärten Einzelfragen kann die gebotene Darstellung mit ihren gut gewählten Hinweisen auf die Quellen und die Lireratur als geeigneter Ausgangspunkt für weitere Forschungen bezeichnet werden.

Das vorhin genannte Werk P. Gratiens hat dem Referenten nicht vorgelegen. Ich verweise nur auf die von sachkundiger Seite geschriebenen Anzeigen der Schrift im Archivum Franciscanum hist. 1929, S. 187—192 (M. Bihl) und in der Revue d'histoire ecclésiastique 1929, S. 312—314 (D. B. Heurtebize). Der Verfasser gibt eine von starkem Streben nach Objektivität zeugende Darstellung der kritischen Zeit der Franziskanergeschichte bis zum Jahre 1318. Berücksichtigt

wird jedoch nur die innere Geschichte des Ordens und diese noch mit Ausschluß der wissenschaftlichen und literarischen Tätigkeit seiner Mitglieder. In drei Exkursen (S. 513—670) handelt G. über die geographische Verteilung der Niederlassungen, über die hierargische Stellung, die hervorragende Mitglieder eingenommen haben und schließlich über die Teilnahme von Franziskanern an kirchenpolitischen Aktionen.

Als Opus postumum Paul Sabatiers, des Begründers der modernen Franziskusforschung, liegt jetzt endlich die seit langem erwartete neue kritische Ausgabe des Speculum perfectionis vor, die die provisorische Edition von 1898 ersetzen soll: Le Speculum perfectionis ou Mémoire de Frère Léon sur la seconde partie de la vie de Saint François d'Assise, t. I. Texte latin préparé par P. Sabatier. Manchester, The University Press 1929, XXXII u. 350 S. (British Society of Franciscan Studies, vol. XIII). Der vorliegende Textband, dem in einem zweiten Bande der Kommentar folgen soll, leistet alles, was heute editionstechnisch von einem Herausgeber gefordert werden kann, aufs vollkommenste. Nur die Liebe und Hingebung des Patriarchen der Franziskusforschung war imstande, uns den mit größter Akribie hergestellten kritischen Text zu schenken. Besonders hervorgehoben zu werden verdient, daß uns auch noch ein ganz ausgezeichneter Nachweis aller irgendwie in Betracht kommenden Schriftstellen und aller Anklänge an zahlreiche andere literarische Quellen gegeben und schließlich noch vortreffliche quellenkritische Hinweise geboten werden. Gerade die Fülle des bereits Dargereichten wird uns das Fehlen des von Sabatier versprochenen zweiten Bandes, über dessen handschriftliche Existenz uns A. G. Little in seinen einleitenden Bemerkungen leider nichts zu sagen weiß, um so schmerzlicher vermissen lassen. Zudem fehlt diesem ersten Band noch jeder Index. Die in der Ausgabe von 1898 vertretene These, die im „Speculum" eine bisher unbekannte, bereits 1227 von Frater Leo geschriebene Franziskusbiographie sehen wollte, hatte bekanntlich den heftigsten Widerspruch gefunden und wurde von den maßgebenden Spezialforschern einmütig abgelehnt; vgl. H. Tilemann, Speculum perfectionis und Legenda trium sociorum, Leipzig 1902; W. Goetz, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franziskus, Gotha 1904, S. 147 ff.; F. van den Borne, Die Franziskusforschung in ihrer Entwicklung dargestellt, München 1917, S. 65 ff. Aus dem Titel und der Einleitung der neuen Ausgabe (S. XIII ff.) ist zu entnehmen, daß Sabatier bis zu seinem Tode seiner alten These treu geblieben ist. Der ausstehende zweite Band sollte oder soll offenbar eine erneute Begründung seiner Anschauung bringen. Aus Sabatiers Nachlaß bringen hierzu bereits einiges die „Studi Medievali", Torino, Nova, Ser. I (1928), S. 352—361. Die Wissenschaft ist P. Sabatier für diese seine letzten Gaben aufrichtig dankbar.

In das Milieu, aus dem das „Speculum perfectionis" hervorgegangen ist, in die Zeit der Spiritualenkämpfe am Anfang des 14. Jahrhunderts, versetzt uns eine neue Studie von H. Grundmann, der sich durch seine aufschlußreichen Forschungen über Joachim von Fiore und seine Gedankenwelt bekannt gemacht hat. Grundmann ist es gelungen, eine bislang vergeblich gesuchte Kampfschrift der Spiritualen, den Liber de Flore, in verschiedenen Handschriften zu entdecken. Im Historischen Jahrbuch 1929, S. 33—91 widmet er diesem Traktat eine gründliche Untersuchung, die die Tendenz, die Abfassungsbedingungen und die literarisch-historischen Beziehungen weitgehend klärt. Als Verfasser der anonymen Abhandlung kommt vielleicht Konrad von Offida in Betracht.

Im 10. Bande der von den Franziskanern von Quaracchi bei Florenz herausgegebenen Analecta Franciscana sind vor kurzem in vier Heften die verschiedenen Franziskusschriften des Thomas von Celano erneut der wissenschaftlichen Welt in verbesserter kritischer Ausgabe zugänglich gemacht worden. Im Zusammenhang damit hat der rühmlich bekannte Erforscher franziskanischer Vergangenheit, Michael Bihl in eingehenden überlieferungsgeschichtlichen und quellenkritischen Untersuchungen zahlreiche bisher ungeklärte und wenig beachtete

Fragen, die das Schrifttum des Thomas von Celano betreffen, mit sicherer Methode gelöst. Seine umfangreichen „Disquisitiones Celanenses" (Archivum Franciscanum hist. 1927, S. 433—496 und 1928, S. 161—205), in deren Mittelpunkt die Vita secunda s. Francisci und der Tractatus de miraculis s. Francisci stehen, verdienen die volle Beachtung des Forschers. — Die kürzlich von V. Facchinetti herausgegebene Bibliographie der Franziskusliteratur „S. Francesco d'Assisi Guida bibliografica", Roma Parroni, 1928, XLVIII u. 352 S. in 16° ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

Unter den neuesten Quellenpublikationen zur Ordensgeschichte verdient besondere Beachtung der von dem flämischen Franziskaner A. van den Wyngaert bearbeitete Band „Sinica Franciscana vol. I. Itinera et relationes fratrum Minorum saeculi XIII et XIV, Quaracchi-Firenze 1929, CXVIII u. 637 S. 90.— Lire. Die Neuedition der für die Missions-, Religions- und Kulturgeschichte des mittelalterlichen Asien äußerst wertvollen Quellen ist nicht nur deshalb verdienstlich, weil die älteren Ausgaben der hier vereinigten Berichte zum Teil schon sehr selten sind; die Arbeit van den Wyngaerts bringt eine Förderung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Texte sind verbessert zum Teil mit Heranziehung neuen handschriftlichen Materials. Dankenswert ist nicht nur die allgemeine historische Einführung in die edierten Quellen (S. XLIII—CXVIII), besonders wertvoll ist auch für den Benützer der unter dem Text dargebotene Kommentar. Folgende Quellenschriften sind im vorliegenden ersten Bande ediert: Johannes de Plano Carpini, Historia Mongalorum; Relatio Benedicti Poloni; Itinerarium Fr. Guilelmi de Rubruc; Epistolae Fr. Johannis de Monte Corvino; Relatio Fr. Odorici de Portu Naonis (Pordenone); Relatio Fr. Johannis de Marignolli und der Liber del Conoscimiento eines spanischen Anonymus. Dazu kommen noch vier weitere ganz kurze Berichte verschiedener Orientmissionare, darunter die Epistola Fr. Peregrini, die ich jedoch mit G. Golubovich, Biblioteca Bio-Bibliografica III (1919), S. 194f., und Arch. Franc. hist. XXII (1929), S. 408, n. 5, für unecht halte. In diesem Zusammenhang möchte ich noch auf den allerdings nicht gerade tief grabenden Kommentar hinweisen, den H. Matrod kurz vorher zum Reisebericht Odorichs geschrieben hat; vgl. Etudes franciscaines XL (1928), S. 19—41 und S. 153—72.

Wenig bekannt ist die Tatsache, daß der Franziskanerorden durch sein Brevier, das 1277 durch Nikolaus III. für die römischen Kirchen und dann später durch Pius V. 1568 für die ganze katholische Kirche vorgeschrieben wurde, für das liturgische Leben der lateinischen Kirche von weittragendster Bedeutung gewesen ist. Der Franziskaner A. Le Carou untersucht in seiner Schrift „L'office divin chez les Frères Mineurs au XIII. siècle. Son origine sa destinée". Paris, Lethielleux, 1928. XXXIII u. 222 S., 16 Tafeln. 35.— Fr., die Beziehungen des ältesten Franziskanerbreviers, das durch die zweite Regel des hl. Franziskus vorgeschrieben war, zu den verschiedenen Brevieren, die damals (1220) in Rom verbreitet waren. Er stellt enge Beziehungen zum Officium der Laterankirche fest und erklärt die zwischen beiden bestehenden Unterschiede aus der Abhängigkeit des Franziskanerbreviers von dem an der päpstlichen Kurie gebrauchten Brevier, das kurz vorher durch Innocenz III. reformiert worden war. Ein Exemplar dieses bislang unbekannten Kurienbreviers weist jetzt M. Andrieu in: Revue des sciences religieuses IX (1929), S. 456, nach. Außer der von Andrieu l. c., S. 455 ff., geschriebenen Rezension, vgl. noch Theologische Revue 1930, S. 20 ff. (H. Dausend.)

Ein dankenswerter Beitrag zur Geschichte der dem Franziskanerorden von seiten der Päpste im Widerspruch zum „Testament" des Stifters verliehenen Privilegien liegt in einer Arbeit des Kapuziners B. Mathis vor: „Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311),

Paderborn 1928. XVI u. 179 S. 6.— M. Ich verweise hier nur auf meine Besprechung der Schrift in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt. XVIII (1929), S. 618ff.

Dominicana

Von den „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland", Leipzig, Otto Harrassowitz, liegen aus den Jahren 1928 und 1929 zwei neue Hefte vor. Über W. Wilms, Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster, 1928, 112 S., 6.— M., Heft 24, habe ich eingehender in der Theologischen Revue, 1929, S. 69f., referiert. Von einer um 1303 aufgestellten, jetzt von Wilms kritisch edierten Konventsliste ausgehend, klärt der bekannte Forscher in sorgfältigen Untersuchungen die Anfänge der deutschen Klöster auf. Aus der späteren Geschichte der einzelnen Konvente werden uns Nachrichten regestenartig nur insoweit vorgelegt, als dadurch die Beziehungen der Frauenklöster zum Hauptorden beleuchtet werden. — Fast völliges Neuland wird von J. H. Beckmann, in seiner Arbeit „Studien zum Leben und literarischen Nachlaß Jakobs von Soest O. P. (1360—1440)", 1929, 127 S. 6.— M., beackert. Die Arbeit ist von H. Finke angeregt, der selbst schon 1888 diesem gewöhnlich nur als Chronisten genannten Dominikaner seine Aufmerksamkeit zugewandt hatte. Der Verfasser schöpft ganz überwiegend aus umfangreichem handschriftlichen Material, dessen vollständige Durcharbeitung jedoch nicht in seiner Absicht lag. Zur Biographie des Jakob von Soest und besonders über seine inquisitorische Tätigkeit glaubt er so ziemlich Abschließendes zu bieten. Das Schrifttum des meist oberflächlichen Vielschreibers ist bis in die jüngste Zeit sehr überschätzt worden. Beckmanns Interesse gehört in erster Linie den historischen und homiletischen Schriften, weniger den theologischen und kanonistischen Abhandlungen. Die zuletzt bei Seibertz (1857) auf 51 Nummern angewachsene Liste der Schriften wird durch Beckmanns kritische Studien auf fast die Hälfte reduziert. Zahlreiche Schriften werden als unecht erwiesen. Von den Jakob zugeschriebenen historischen Traktaten ist kein einziger von ihm verfaßt, nur unbedeutende Zusätze stammen von ihm. Auch in den echten Schriften erweist sich Jakob immer nur als Kompilator. Für die ertragreiche Rode- und Entlarvungsarbeit müssen wir Beckmann dankbar sein.

Jeanne Ancelet-Hustache ist mit bestem Erfolg bemüht, weitere Kreise der französischen Öffentlichkeit mit der deutschen mittelalterlichen Mystik bekannt zu machen. Zwei früher von ihr herausgegebene Schriften bespricht K. Bihlmeyer in der Theolog. Quartalsschrift 1928, S. 325f., vgl. auch Ph. Strauch in: Deutsche Literaturzeitung N. F. IV (1927), 2001f. Das uns vorliegende Schriftchen „La vie mystique d'un monastère de Dominicaines au Moyen âge d'après la chronique de Tœß, Paris Perrin et Cie 1928, 224 S., 12.— fr. erzählt nach einer Einführung in die Geschichte des Klosters Tœß in zusammenhängender Darstellung, die mosaikartig aus den 37 kurzen von E. Stagel geschriebenen Schwesternbiographien zusammengestellt ist (ed. F. Vetter, Berlin 1906) über das Gebetsleben, die Arbeit, die Askese, die Werke der Nächstenliebe und vor allem über das mystische Leben der Schwestern. Daran schließt sich (S. 169—221) die Übersetzung der gleichfalls von E. Stagel niedergeschriebenen Vita der Elisabeth von Ungarn († 1336) an. Ancelet-Hustache bereitet übrigens auch eine kritische Ausgabe der lateinischen Chronik des Klosters Unterlinden vor.

Zur Prämonstratensergeschichte liegt uns in der als Sonderabdruck aus den Analecta Praemonstratensia 1926—28 erschienenen Schrift von H. Th. Heijman, Untersuchungen über die Praemonstratenser-Gewohnheiten, Tongerloo 1928, Verlag der Abtei, XXI und 138 S., 4.— M. ein wirklich ergebnisreicher Beitrag vor. In methodisch sauberen Untersuchungen werden z. T. ganz neue Lösungen gebracht. Der Verfasser stellt die Vorlagen der ältesten, in seinem Orden gebräuchlichen zur Ordensregel hinzugekommenen

„Consuetudines" fest, die die Liturgie und das gesamte klösterliche Leben bis ins Einzelne genau normiert haben und bringt darüber hinaus interessante Gesichtspunkte zum Verständnis der Organisation des Ordens. Aus den Ergebnissen seien hier nur hervorgehoben: Die älteste Fassung der „Consuetudines" benützt die „Gewohnheiten" und die „Charta caritatis" von Citeaux und außerdem die „Gewohnheiten" des der Hirsauer Kongregation angehörenden Klosters Berge bei Magdeburg. Wichtig ist vor allem der Nachweis, daß die „Gewohnheiten" der Viktoriner dem Redaktor nicht vorgelegen haben. Die „Consuetudines" der Prämonstratenser und Viktoriner gehen, unabhängig voneinander, auf die „Gewohnheiten" von Citeaux und Cluny zurück. Da sich der Prämonstratenserorden als erster außer der mönchischen Selbstheiligung auch der seelsorglichen Arbeit gewidmet hat, wurde ein neuer Ordenstyp geschaffen. Die Organisation des Ganzen wurde erklärlicherweise durch diesen neuen Aufgabenkreis merklich beeinflußt. Die Ackerhöfe (curiae) der Prämonstratenser-Abteien wurden z. B. zugleich auch Seelsorgsposten; für die im Cisterzienserorden analogen Gutshöfe (grangiae) galt dagegen die Bestimmung, daß in den dort bestehenden Oratorien die Messe nicht gelesen werden durfte.

Bemerkungen zu Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation

Von **Bernhard Schmeidler**, Erlangen

Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der Deutschen Bildung. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

Band II: Briefwechsel des Cola di Rienzo, von Konrad Burdach und Paul Piur. II, 1: Konrad Burdach, Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit. VIII, S. 1—368 (+ 6 S.), 1913, 12.— M. und XIV, S. 369—728, 1928, 24.— M. II, 2: Burdach und Piur, Kritische Darstellung der Quellen zur Geschichte Rienzos. XII, 404 S., 26.— M., 1928. II, 5: Burdach und Piur, Nachlese zu den Texten. Kommentar. XIX, 519 S., 1929. 34.— M.

Band III, 2, 1. Hälfte: Burdach, Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit. LXVIII, 262 S., 1926. 21.— M.

Band IV: Aus Petrarcas ältestem deutschen Schülerkreise. Texte und Untersuchungen. Unter Mitwirkung Richard Kienasts herausgegeben von Konrad Burdach. Mit Beiträgen von Heinrich Anz, Ludwig Bertalot. Paul Piur. XI, 278 S. 2 Tafeln, 1929. 19.— M.

Band V: Burdach, Schlesisch-böhmische Briefmuster aus der Wende des vierzehnten Jahrhunderts. Unter Mitwirkung Gustav Bebermeyers. XXXII, 363 und 147 S., 1926. 34.— M.

Das große Werk von Burdach, von dem in dieser Zeitschrift schon zweimal (Bd. 34 [1913], S. 626f. und Bd, 38 [1920], S. 445f.) kurz die Rede gewesen ist, beginnt nunmehr als Ganzes hervorzutreten und übersehbar zu werden. Die Gesamtheit der Umstände fordert, daß jetzt auch hier etwas ausführlicher davon gesprochen werde. Ich berichte über den Inhalt einiger neuerdings erschienenen Bände oder Halbbände und knüpfe ein paar Bemerkungen würdigender Stellungnahme daran.

Von dem zweiten Bande des Gesamtwerkes, der sich in fünf Teilbänden mit dem Briefwechsel des Cola di Rienzo beschäftigt, ist der Teilband über Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit nun zum Abschluß gelangt. Eine erste Hälfte davon war bereits 1913 erschienen; der Krieg mit allen seinen Folgen

hat das Erscheinen der zweiten Hälfte, von der 1913 größere Teile schon im Satze standen, andere als Manuskript im wesentlichen abgeschlossen waren, bis 1928 verzögert. Dieser Band ist bisher der größte und wichtigste an geistesgeschichtlicher Darstellung in dem ganzen Werk, der für die Gedanken von Burdachs Akademievorträgen 1910 über Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation (wieder abgedruckt in: Reformation Renaissance Humanismus; Berlin 1918, 2. Aufl. 1926) zahlreiche Belege und ausführliche Erörterung bringt. Er gibt weit ausholende Analyse, eine Geistesgeschichte aller Gedankenelemente, die in Rienzos Briefen und gesamten Äußerungen vorkommen, will Rienzos Bild und das seiner Zeit aus den in ihnen selbst enthaltenen Elementen in langer, geduldiger Arbeit zusammensetzen. Er sammelt so: 1. Gleichzeitige briefliche Stimmen über Rienzo; verfolgt 2. die Gedanken über „Roms heilige Brautschaft und die Umwandlung des Imperiums"; 3. Die Vorbereitung des Apollinischen Imperiums; 4. Rienzos imperiale Tendenzen; 5. Der Apollinische Kranz, das Insigne des neuen Imperiums; 6 Der homo spiritualis und der neue Persönlichkeitsbegriff der Renaissance; 7. Die ersten beiden Romjubiläen und die Idee der Renaissance. Es sind antike und mittelalterliche mystische Gedanken, Gedanken über Kaisertum und Papsttum, die Stadt Rom, die Freiheit Italiens und die gesamte Weltlage, die hier in weitem Gang durch die Jahrhunderte verfolgt und zu der Gedankenschöpfung Rienzos in Beziehungen gesetzt werden. Die Grundüberzeugung und das Hauptergebnis sind dabei dieselben wie in Burdachs genannten Akademievorträgen: die Renaissance beruht auf einer Steigerung der Kultur und der Kräfte der Persönlichkeit, aber diese Steigerung geht nicht im Gegensatz zu Mystik und Religion, zu den Kräften des Mittelalters, vor sich, sondern wächst im Gegenteil aus ihnen heraus und vollendet sie. In diesem Bande ist das vielleicht am deutlichsten in Kap. VI: Der homo spiritualis und der neue Persönlichkeitsbegriff der Renaissance (S. 528—595, besonders in Abschnitt 2: Die Theorie des homo spiritualis in Bonifaz' VIII. Bulle „Unam sanctam", S. 538ff., besonders S. 542f.) ausgesprochen. Burdach will an Stelle eines bisher herrschenden, wie er meint, schematischen Begriffsgegensatzes von Renaissance (Humanismus, etwa gleich Paganismus) einerseits, Reformation andererseits die lebendige Wirklichkeit der führenden Menschen und großen Persönlichkeiten von ehemals, die in mittelalterlicher Religiosität und Mystik wurzelten und aus solcher Triebkraft heraus allmählich zu anderen Gedankeninhalten hin fortschritten, erstehen lassen. Er ist überzeugt und legt den größten Wert darauf, damit echte historische Forschung und Aufklärungsarbeit an Stelle bisher herrschender Vorurteile zu setzen.

Burdachs Werk ist weitschichtig und tritt in einer ganzen Anzahl von Abteilungen und Einzelbänden nur allmählich ans Licht. Der gleichzeitig mit II, 1, 2 erschienene Band II, 2 gibt eine „kritische Darstellung der Quellen zur Geschichte Rienzos", nämlich Nachweise von benutzten Handschriften und Drucken, eine Übersicht über unsere Kenntnisse von den päpstlichen Registern, Bemerkungen über Register von Florenz und Lucca, die Rienzostücke enthalten, Mitteilungen über Aktensammlungen bischöflicher Notare, denen durch vieles Suchen noch sehr wichtige Stücke abgewonnen worden sind. Das fünfte Kapitel charakterisiert zeitgenössische Chroniken, das sechste die sehr wichtige böhmische Sammlung von Briefen und Aktenstücken zur Geschichte Rienzos, die Burdach vermutungsweise auf Karls IV. Kanzler Johann von Neumarkt zurückführt. Im siebenten Kapitel liefert Paul Piur wertvolle Untersuchungen über die Korrespondenz Petrarcas (dazu gehören Exkurs 1—3, S. 332—359); das achte bis elfte verarbeitet das Material an und aus Gesandtschaftsreden, Formelbüchern und Sammlungen von Musterbriefen, Miszellanhandschriften, älteren Drucken. Das zwölfte Kapitel behandelt unechte Rienzostücke; das dreizehnte stellt verlorene Briefe aus Rienzos Korrespondenz zusammen. Bemerkungen über die äußere Einrichtung der Ausgabe, Orthographie, Interpunktion und Lesarten schließen sich an, dann

vier Exkurse, der vierte über Herkunft und Schriften eines Magisters Dybinus. Schließlich Liste der textlichen Emendationen, der besprochenen Handschriften in alphabetischer Anordnung ihrer Aufbewahrungsorte, Nachträge und Berichtigungen, Namen- und Sachregister. Das Ganze bietet mit einem Wort die philologischen Grundlagen und die Rechtfertigung des philologischen Vorgehens für die Texte vor allem von II, 3—4, aber auch für andere Teile des Gesamtwerkes.

II, 5: Nachlese zu den Texten. Kommentar, bringt 17 zum Teil sehr wichtige Texte, Berichte, Briefe, Reden und Teile aus solchen über Rienzo und seine Bewegung (S. 1—49) und den Kommentar zu Brief 1—80, S. 53—468, eingehend Seite für Seite, Zeile für Zeile. Der reichhaltige Einzelinhalt des Kommentars, in dem auch wieder noch viele Dokumente und Texte mitgeteilt und besprochen werden, kann hier natürlich nicht wiedergegeben werden. Mit diesem Bande ist, wie Burdach ausspricht, seine Arbeit am Rienzo nunmehr abgeschlossen.

Von Burdach III, 2, 1: Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit, mag hier vor allem auf S. I—LIX, Einführung in das Gesamtwerk, und LX—LXVIII, das Vorwort, hingewiesen werden. Der erste Teil enthält eine 1916/17 niedergeschriebene, ausführliche Darlegung und erneute Rechtfertigung des Planes des weitschichtigen und nicht leicht übersehbaren Werkes, das Vorwort von 1926 einen Bericht über die bisherige Aufnahme des Ackermannbandes und Auseinandersetzung mit hervorgetretener Kritik (Joachimsen). Auf die Darlegungen des Bandes selbst über die Person des Ackermann-Dichters und seine Beziehungen zu seiner Zeit, auf die Elemente seiner Anschauungen einzugehen, wird es an der Zeit sein, wenn dieser Band abgeschlossen vorliegt.

Band IV: Aus Petrarcas ältestem deutschen Schülerkreise, gibt zunächst Untersuchungen von Burdach, nämlich I. Beschreibung, Datierung (um 1405—1410) und Lokalisierung (Olmütz) der Handschrift Nr. 509 des Olmützer Domkapitels, die eine frühe deutsche Sammlung von teilweise sonst unbekannten Petrarcastücken enthält. Der Urheber der in der Olmützer Handschrift abgeschriebenen Sammlung war vielleicht Johannes Conversino von Ravenna, jedenfalls ein Italiener und Mitglied aus dem engsten Kreise des Petrarca bzw. seines Schülers, des älteren Pier Paolo Vergerio, von dessen Petrarca-Vita die Olmützer Sammlung eine frühe, um 1397 fallende Fassung bietet. Zur Begründung seiner Vermutung, daß die Olmützer Handschrift auf fortwirkende Anregungen des Johann von Neumarkt zurückgehe, stellt Burdach dessen Lebensdaten, besonders Beziehungen zu Italien und Petrarca zusammen. Er tritt dann für die Echtheit sämtlicher hier, zum Teil nur hier überlieferter Petrarcastücke ein, beschreibt die Anordnung der Handschrift, gibt wertvolle Zusammenstellungen und Nachweise über den Frühhumanismus Mährens, mit Beiträgen zur Charakteristik König Wenzels und des Markgrafen Jost von Mähren, und trägt endlich einiges Material über Vergerio, Johannes Conversino und Uberto Decembrio zusammen, um diese Männer als Mittler der Renaissance nach Böhmen und Mähren zu erweisen. Eine Übersicht über den Inhalt der Handschrift schließt diesen Teil.

Gemeinsam mit Richard Kienast gibt Burdach dann seine Texte heraus, ein dem Mailänder Magister Ambrosius gewidmetes Gedicht gegen Ovid (Antiovidianus) mit einem Epilog Petrarcas, eine Prosaauflösung von vier Reden des Cicero, je einer des Pompeius und Caesar aus Lucans Pharsalia, die Burdach als ein Erzeugnis des von ihm sehr ausführlich behandelten Liviuskultes der Renaissance wertet und in Gegenüberstellung zu dem Lucantext abdruckt (das Ganze der Reden mit Einleitung usw. beansprucht S. 113—191). Daran schließen sich ein paar Anekdoten der Handschrift, Gelegenheitsverse von Petrarca mit Erläuterungen des unbekannten, aber kenntnisreichen ursprünglichen Sammlers, endlich sechs Briefe Johanns von Neumarkt, an Karl IV. (im Namen Wenzels und im eigenen Namen, zusammen drei Briefe), an den Bischof von Leitomischl Albert von Sternberg, an den Erzbischof Johann von Prag und den Markgrafen

Johann Heinrich von Mähren. Nachträge und Exkurse, ein Namen- und Sachregister beschließen auch diesen Band.

Endlich Band V, die Schlesisch-böhmischen Briefmuster aus der Wende des 14. Jahrhunderts. Gegenstand der Publikation sind einige Formularbücher schlesischen Ursprungs mit nachweisbarem Einfluß Johanns von Neumarkt und der böhmischen Kanzlei, mit lateinischem und zum Teil deutschem, übersetztem (oder nah angeglichenem) Text, wobei sich in den deutschen Texten der Einfluß der lateinischen Muster, des lateinischen Stils und der Regeln des lateinischen Rhythmus (Kursus) nachweisen läßt. In der ausführlichen Einleitung (363 Seiten) behandelt Burdach teils philologische, teils historische Fragen, unter den letzteren die Ausstrahlung des neuen Renaissancestiles, wie er ihn faßt (Petrarca und Johann von Neumarkt) von Böhmen nach Schlesien und dem deutschen und europäischen Osten überhaupt. Über niedere und höhere Kanzlei und ihre Bestrebungen, Stadtschreiber und Humanisten, altgriechischen und altrömischen Stil, Rhodos und asianischen Stil, Cicero, Augustin und Petrarca und alles, was damit zusammenhängt, erfährt man unendlich viel auch in diesem Bande.

Ein alle Vorreden, Einleitungen usw. Burdachs zu diesen Bänden durchziehendes Element ist die Beschwerde und Klage, daß seine umfassenden und tiefgreifenden Forschungen entweder überhaupt nicht beachtet würden oder aber auf Grund veralteter oder durch ihn überholter Vorstellungen kurzweg und manchmal selbst ironisch, in überheblicher Weise abgelehnt würden. Zum Teil liegt es sicherlich mit an der Not der Zeit und dem durch sie verschuldeten, unendlich langsamen Hervortreten von Burdachs Werk, daß es sehr schwer war, es aufzunehmen, beurteilende Stellung dazu zu nehmen; aber einige, Burdachs gesamten Standpunkt grundsätzlich erwägende und zwar ablehnende Besprechungen sind doch auch erschienen, deren Argumente sehr zu bedenken und besonders jetzt auch mit dem von Burdach nun vorgelegten Material und seinen erneut auseinandergesetzten Gesichtspunkten zu vergleichen sind. B. hat nunmehr soviel von seinen Gedanken und dem dazu gehörigen Material vorgelegt, daß die Pflicht erwächst, erneut zu prüfen, ob man nun ihm zustimmen muß oder die Einwände der Gegner ihre Kraft behalten.

Burdach selbst bleibt, wie bereits erwähnt, durchaus bei seinem Standpunkt. Die Summe seiner Anschauungen ist, daß die Renaissance nicht eine neue, heidnische, dem Mittelalter entgegengesetzte Weltanschauung ist, sondern eine aus dem Mittelalter herausgewachsene Steigerung seines Wesens und dann erst ein aus dieser Steigerung verständlicher Umschlag. Franz von Assisi brachte eine gesteigerte Glut religiöser Empfindung bei sich selbst, zahlreichen Einzelpersönlichkeiten und breiten Volksmassen hervor, eine erhöhte Seelenkraft des homo spiritualis des 13. Jahrhunderts ist die wahre Wurzel der gesteigerten Individualität und Persönlichkeit, die Burckhardt zu einem grundlegenden Merkmal der Renaissance erklärt hatte. Rienzo und viele andere Persönlichkeiten der werdenden Renaissance zeigen sich aufs stärkste beeinflußt von Joachim von Fiore und dem Joachimismus, von starken mystisch-sybillinisch-apollinischen Strömungen, halb antiken und halb vulgär-mittelalterlichen Anschauungen, die besonders im 13. und 14. Jahrhundert in vielfach chaotischer Mischung und Stärke zutage treten. Renaissance — bezeichnet durch die Worte renasci, reformare — ist ursprünglich in keiner Weise ein Gegensatz dazu, sondern eine Steigerung und erst allmählich eine Klärung davon, mit alsdann anschließender inhaltlicher Neuausrichtung und Weiterentwicklung zur spezifischen, gesteigerten, eigentlichen Renaissance.

Gegen diese Burdachschen Kernanschauungen sind von drei Forschern Bedenken geäußert, ist Einspruch erhoben worden, von K. Brandi in den GGA. 1923, S. 187—198, Paul Joachimsen, Vom Mittelalter zur Reformation (Historische Vierteljahrsschrift, Bd. 20 [1920/21], S. 426—470) und R. Wolkan, Über den Ursprung des Humanismus (Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien, Bd. 67

[1916], S. 241–268). Lasse ich alle anderen Auseinandersetzungen über mehr äußerliche Punkte, die angebliche Erweiterung des Grundplanes von Burdachs Werk, die R. Wolkan in den MIOeG. 35 (1914), S. 741 f. behauptet hat, wogegen Burdach sich wendet, und andere Mißverständnisse, gegen die er kämpft, hier als unerheblich außer Acht, so erheben diese drei Forscher so ziemlich den gleichen Grundeinwand gegen Burdachs Anschauungen. Sie halten an der Begriffsbestimmung der Renaissance als einer dem Mittelalter entgegengesetzten, nicht aus ihm hervorgehenden Geistesbewegung fest, erklären besonders Rienzo für eine mystisch-religiös-mittelalterliche, nicht für eine Renaissance-Erscheinung. Für das Wesen der Renaissance habe es durchaus bei der Burckhardtschen Begriffsbestimmung zu bleiben, wenn diese auch etwas einseitig und in Einzelheiten, besonders nach der Seite des religiösen Lebens der Renaissance, ergänzungsbedürftig sei. Das bringt besonders Brandi in Form einer Anzeige von B.s Buch (II, 1, 1) in kurzen, klaren und grundsätzlichen Darlegungen zum Ausdruck; der Aufsatz des mit Niederschrift dieser Ausführungen leider vorzeitig verstorbenen Joachimsen ist gleichfalls eine Anzeige von B.s Werk mit Stellungnahme dazu, schreitet aber selbständig zu weiteren Gliederungen des Renaissancebegriffes fort und entwickelt da wieder noch im einzelnen eine Fülle von gegensätzlichen Anschauungen zu Burdach. Er behandelt vielleicht auf verhältnismäßig knappem Raume mehr Fragen in einem für Burdach kurzweg und schärfer ablehnenden Sinne, als sich so schnell ausmachen läßt; man kann wohl gelegentlich den Eindruck haben, als ob er der außerordentlich umfangreichen und mühevollen Forscherarbeit von Burdach nicht immer ganz gerecht wird. Aber in der Hauptsache steht er jedenfalls auf einem ganz klar durchdachten Standpunkt, der dem von Brandi ganz gleich, von J. schon vorher eingenommen worden ist. Und auf demselben Standpunkt steht endlich auch der zeitlich als erster hervorgetretene R. Wolkan, der zwar auch von der Nennung Burdachs und seiner Akademievorträge ausgeht, seine Ausführungen aber weiterhin nicht ausschließlich und offen als eine Polemik gegen Burdach gibt, sondern mehr selbständig und allgemein eigene Anschauungen über sein Thema zu entwickeln unternimmt. W. gibt eine freie Übersicht über die Geistesbewegungen und Kräfte des hohen und des späteren Mittelalters, er reiht den Humanismus in die anderen Bewegungen und Kräfte der Zeit ein, weist ihm seine Stellung an. Das Charakteristikum des späteren Mittelalters und aller seiner Geisteserscheinungen ist ihm der Gegensatz gegen die Kirche; in der inhaltlichen Gegensätzlichkeit gegen das Frühmittelalter sieht er den wesentlichen Punkt für die Auffassung alles Späteren. Burdach erklärt diese Einwendungen der drei Forscher und ihre gesamte Geschichtsauffassung für diese Zeiten für veraltet und schematisch, für ein starres Festhalten an einem unlebendigen Begriffsgegensatz, der durch die Fülle des durch seine eigene (Burdachs) Forschung erschlossenen individuellen Lebens überholt und überwunden worden sei. Kann man dem auf Grund des von Burdach nunmehr ausführlich vorgelegten Beweismaterials zustimmen?

Ich glaube nicht, ich kann mich nur dem Standpunkt von Brandi, Joachimsen und Wolkan grundsätzlich anschließen. Meines Erachtens hat Burdach durch seine Forschungen nunmehr bewiesen — wie das auch Brandi S. 198 geradeso formuliert hat —, daß Rienzo ein durch und durch mittelalterlicher Mensch gewesen ist, mystisch, joachimisch, apollinisch (oder wie man es sonst nennen mag), auch wenn sich diese Elemente bei ihm mit beginnender römischer Begeisterung für das Altertum mischen; ob man ihn deswegen auch mittelalterlich-klein im Gegensatz zu renaissancemäßig, neuzeitlich-groß nennen soll, ist noch eine Frage einer eigenen Bewertung für sich und kann hier auf sich beruhen bleiben. Burdach hat meines Erachtens weiter bewiesen — was man vor ihm keineswegs so gewußt oder ausreichend beachtet hat —, daß auch bei Petrarca, erst recht bei vielen anderen seiner frühhumanistischen Zeitgenossen, solche mystisch-mittelalterlichen Elemente in starkem Ausmaße mit vorliegen, daß die Frührenaissance eine in ihren geistigen

Elementen ganz und gar gemischte, vielfältige Erscheinung ist. In dem Nachweis dieser Zusammengesetztheit der Gesamterscheinung und der Vielartigkeit ihrer Elemente sehe ich geradezu einen unbestreitbaren Hauptwert des ganzen Werkes. Aber beweist die Gemischtheit einer Erscheinung, daß die in ihr gegenüber den Vorerscheinungen neuen Elemente aus den alten hervorgegangen sind, aus ihnen sich entwickelt haben? Kann man eine geschichtliche Erscheinung — vielleicht muß man genauer und einschränkend sagen: eine geistesgeschichtliche Erscheinung — überhaupt aus ihrem Anfangsstadium begreifen und danach charakterisieren, nicht vielmehr erst aus ihrer Höhe, wenn sie in der Reinheit der überwiegenden Bestandteile ihres Wesens hervortritt und eindeutig zu erkennen ist? Kann man von der Frührenaissance, die aus Mittelalter und — rein erst später hervortretender — Altertumseinwirkung gemischt ist, behaupten, eben das zeitlich frühere Mittelalter sei darum auch der Grund zu dem Umwandlungsvorgange? Ist nicht viel wahrscheinlicher, daß der — rein und ungemischt erst später hervortretende — neue Bestandteil schon von Anfang an der Gärungsstoff gewesen ist, der den ganzen Prozeß überhaupt erst in Gang gebracht hat?

Burdach glaubt es an vielen Stellen seiner Darlegungen mit Händen greifen zu können und stellt es als absolut evident, aus den Dingen von selbst sich ergebend hin, daß man hier sehe, wie Neues, Unmittelalterliches aus dem Alten, Mittelalterlichen erwachse und unmittelbar sich ergebe. Auch wenn man alles Tatsächliche, was er beibringt, uneingeschränkt und in seiner Gruppierung — das kann aber immer schon eine große Frage sein — annimmt und als eine mit unendlicher Mühe errungene Bereicherung unseres Wissens mit Dank begrüßt, so kann und muß man doch seine psychologische Deutung und Auffassung an vielen Stellen, wie ich glaube, sehr stark in Zweifel ziehen und andere Deutungen als mit demselben Tatbestand völlig vereinbar oder aus ihm sich ergebend in Erwägung ziehen. Die Folgerungen auf die innere Natur der geistigen Wachstumsvorgänge, die sich in den Jahrhunderten des späteren Mittelalters vollzogen haben, sind keineswegs so eindeutig und selbstverständlich, wie Burdach glaubt; da hat meines Erachtens die Kritik zur weiteren Klärung der Ansichten noch eine große Scheidearbeit zu leisten.

Das führt aber bei weiterem Durchdenken zu einem zweiten allgemeinen, noch tiefer greifenden Einwand gegen Burdachs Renaissance-Auffassung hinüber, der nicht so sehr inhaltlich-begriffsbestimmender als vielmehr dynamischer Natur ist. Ich habe diesen Einwand schon vor Jahren gegen die damals neuere Auffassung der Renaissance in meiner Habilitationsschrift [1] erhoben, nicht mit Beziehung auf Burdach, dessen Akademievorträge damals noch nicht vorlagen, sondern auf Thode (aber auch ohne ihn zu nennen), auf dem Burdach hier fußt. Wolkan und besonders Joachimsen haben diese meine Ausführungen mit Zustimmung zitiert (Wolkan, S. 266, Joachimsen, S. 435), andere haben sich gegen die von mir vertretene Ansicht ausgesprochen; ich halte es für angebracht und notwendig sie hier mit Unterstreichung und Nachdruck zu wiederholen.

Wenn man behauptet, daß die Renaissance eine Steigerung an psychischer,

---

[1]) Italienische Geschichtschreiber des 12. und 13. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. (Leipziger historische Abhandlungen, herausg. von Brandenburg, Seeliger und Wilcken, Heft 11, Quelle & Meyer, 1909, S. 68—71.) Vgl. dazu etwa noch meine Ausführung in der Festschrift für Walter Goetz, Kultur- und Universalgeschichte (1927), S 35f. Den entgegengesetzten Standpunkt als Aufgabe formuliert z. B. A. von Martin, Petrarca und die Romantik der Renaissance. Histor. Zeitschrift, Bd. 138 (1928), S. 328; vgl. früher schon von demselben, Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal (Beitr. z. Kulturgesch. d. Mittelalters u. d. Renaissance, Heft 23), 1916, S. 1—4. Die Aufgabe als solche ist gewiß lockend; die Möglichkeit, sie zu lösen, bezweifle ich, wenigstens für die Quellenlage der meisten historischen (geistesgeschichtlichen) Probleme.

besonders auch etwa an religiöser Kraft gegenüber dem Mittelalter bedeute —, was heißt denn das und wie beweist man das? Wie will man denn messen, daß die religiöse Erlebniskraft und psychische Intensität irgendwelcher Art bei Franz von Assisi stärker gewesen sei als bei Bernhard von Clairvaux oder irgendeinem mittelalterlichen Mystiker? Wie will man gar beweisen, daß die psychische Kraft und Intensität einer ganzen großen Epoche stärker gewesen sei als die einer anderen Epoche? Wo ist der Maßstab für die Stärke geistiger Empfindungen und psychischen Erlebens, der eine objektiv beweisbare Vergleichung irgendwelcher Art gestattet? Es gibt schlechterdings keinen! Die Naturwissenschaften mühen sich zum Beispiel heutzutage, mit unendlichem Nachdenken und feinsten Versuchen nachzuweisen, welche Summe von exakt meßbarer Kraft in dem winzigen Vorgang der Grünfärbung eines Chlorophyllkörperchens durch die Einwirkung von Licht enthalten sei, welche meßbare Kraft vielleicht in dem kleinsten Wachstumsvorgang eines Pflanzensamens nachgewiesen werden könne. Wenn es bisher kaum möglich ist, auf diesem Anfangsgebiet organischen Lebens über die grundlegenden Dinge beweisbare Aussagen zu machen, mit welchem Recht glaubt man dann eigentlich, über die verwickeltsten Vorgänge geistigen Werdens und Wachstums ganzer Zeiten und Völker etwas aussagen zu können? Eine Wissenschaft, die etwas auf die Beweisbarkeit ihrer Aussagen hält, sollte sich dergleichen abgewöhnen. Das ist nicht etwa allein oder auch nur vorzugsweise gegen Burdach gesagt, sondern gegen alle, die glauben, über die Ursachen und inneren Zusammenhänge großer geistiger Wandlungen Bestimmtes aussagen, es ohne weiteres aus den äußeren Erscheinungen ablesen zu können. Diese Dinge sind doch wohl unendlich viel verwickelter, als wir heute auch nur ahnen und jedenfalls in den durchschnittlichen und üblichen Behauptungen über große geistige Vorgänge und Wandlungen berücksichtigen.

Da ich bisher solche Gedanken beigebracht habe, die kritisch, einschränkend, zweifelnd zu Burdachs Gedanken Stellung nehmen, möchte ich doch gleich noch ein paar Bemerkungen anschließen, die gleichfalls mehr kritischer Natur sind, wenn auch etwas mehr auf Außendinge und nicht so sehr den zentralen Gehalt von Burdachs Stellung gerichtet; abschließende Erörterungen über die Hauptsachen, und zwar dann den zustimmenden Teil meiner Ausführungen, lasse ich dann erst später folgen. Eine Grundeigentümlichkeit von Burdach und seinem Werk, die auch allerhand Folgen im einzelnen hat, ist ihr philologischer Charakter. Burdach geht aus von Wortbedeutungen, von Zusammenstellung ihres Vorkommens und Bedeutungswandels, wie er ihn zu sehen meint, und schließt daraus auf geistige Vorgänge und Wandlungen der Zeit. Bereits Brandi und Joachimsen haben m. E. mit vollem Recht bemerkt, daß solche Wortgeschichte für die Geistesgeschichte wenig oder nichts bedeutet, daß man aus Worten nicht auf große Geistesbewegungen, auf Verwandtschaft von Renaissance und Reformation im Sinne des Hervorgehens aus gleicher Wurzel (der gesteigerten psychischen Regsamkeit, siehe oben) schließen kann. Für wirklich geistesgeschichtliche Arbeit bedient der Historiker sich anderer Methoden, die Burdach auch anwendet; aber sie fließen ihm immer mit seiner philologischen Betrachtungsweise zusammen, und er will auf diese mehr Ergebnisse gründen als sie (m. E.) tragen kann. Daher sind in allen Bänden des Werkes breite philologische Teile enthalten, Untersuchungen von Lautbeständen und dergleichen, die für den Historiker (Geistesgeschichtler) jedenfalls nur sehr mit Einschränkung Wert und Bedeutung haben.

Eine zweite Eigentümlichkeit fließt gleichfalls aus dieser philologischen Einstellung, das ist eine gewisse, ich möchte sagen, Wortgläubigkeit. Burdach wendet sich mit einem gewissen Nachdruck überall, vor allem natürlich in den Rienzobänden selbst, gegen die herkömmliche und weitverbreitete Beurteilung Rienzos als eines Phantasten, eines Narren oder selbst Geisteskranken. Burdach kann natürlich nicht verbergen, daß die Beurteilung des Mannes und seines Unternehmens als „fantastico“ uns schon überall in den Quellen der Zeit entgegen-

tritt, und dieser Beurteilung kann es m. E. nicht den geringsten Abbruch tun, wenn man nachweist, daß außer Rienzo Tausende und Abertausende jahrhundertelang die gleichen Vorstellungen gehabt haben. Alle diese Mystiker, Spiritualen und wie man sie nennen mag, waren eben Phantasten, und jeden Anhänger solcher Ideen muß man noch mehr als einen solchen kennzeichnen in dem Augenblick, wenn er wie Rienzo tatsächliche Politik auf solcher Grundlage treiben will. Wenn heute die Gesellschaft der ernsten Bibelforscher irgendwo die Mehrheit gewönne und ein tausendjähriges Reich auf der Grundlage ihrer Ideen einrichten wollte, so würde man sie immer Phantasten, vielleicht Narren und schlimmer nennen, selbst wenn sie eine Zeitlang die Masse beherrschen und frei zu schalten in der Lage sein sollten. Burdachs Wortgläubigkeit zeigt sich vielleicht am deutlichsten, wo er berichtet (II, 1, 522 ff.), daß man an der Kurie unter Innocenz VI. den Tribunen von der Anklage der Ketzerei und des Aufruhrs freigesprochen habe, weil er ein poeta sei. Burdach erörtert da mehrere Seiten lang, was das bedeute, was poeta und was orator sei; er spricht von dem ehrlichen Respekt, den Innocenz VI. wie Karl IV. vor der neuen geistigen Macht empfunden hätten, der dieser Papst als erster die Kurie öffnete. Wer sieht bei diesem „poeta" nicht das leichte Lächeln auf den Lippen der welterfahrenen und klugen Männer an der Kurie, als sie den Tribunen mit dieser Begründung freisprachen, weil es ihnen sonst so paßte! Auch wir Deutschen haben einmal bei den anderen europäischen Völkern im 18. und 19. Jahrhundert das Volk der Dichter und Denker geheißen, und es war ganz gewiß nur zum kleinsten Teil „ehrlicher Respekt", was bei solcher Bezeichnung mitsprach, vielmehr mitleidige Geringschätzung. Auch ist es zum Beispiel meines Erachtens nicht richtig, daß der Bericht des Bischofs Hildebrand von Padua an seinen Vikar (II, 5, Nachlese zu den Texten Nr. 1) in vollem Respekt und Ernst von dem Tribunen spricht; es stehen genug Urteile in seinem an sich sachlichen und nüchternen Bericht (Significatus est progressus officii, sequitur processus honoris. Expensas in Capitolio facit satis magnas et largas, ut dicitur, longe maiores solito. ... Frequenter mutat vestes sericas et laneas, et uxor sua procedit ornata et comitata. ... intimavit se ornandum corona tribunicia, quam alium hominem habuisse non legi), man muß sie nur richtig empfinden. Der hohe Kirchenfürst begnügt sich damit, seine Ironie über den Kleidernarren, der sich und seine Frau putzt, beständig kostspielige Feste feiert, ganz kurz anzudeuten; aber sie ist doch unzweideutig in seinem Bericht enthalten. Und so meine ich, daß Burdach mit großer Begeisterung für Worte, Parallelstellen und dergleichen überhaupt dazu neigt, vieles ungeheuer ernst und sehr buchstäblich zu nehmen, was der Historiker vom Standpunkt der geistigen (psychologischen) und allgemein weltlichen Erfahrung aus oft sehr anders auffassen wird.

Endlich noch ein Bedenken — es sei nur kurz angedeutet und mit Einschränkung ausgesprochen, weil es als unbedingt nicht gelten kann — das ist der große und immer wachsende Umfang der Bände, des ganzen Werkes, bei hoch gestiegenen Bücherpreisen. Nicht wenige neue Bände werden dauernd in den letzterschienenen für weiterhin angekündigt, das Werk damit jedenfalls zum reinen Bibliothekswerk, fast nur für die großen Bibliotheken. Man soll im allgemeinen den Schaffenden nicht beschränken und dankbar entgegennehmen, was er Besonderes zu bieten hat. Aber gewisse Bedingungen der Existenz und, was vielleicht mehr besagen will, der Wirksamkeit gibt es doch auch. Das Nebeneinander von sachgeschichtlichen und sprachgeschichtlichen Untersuchungen, Handschriftenbeschreibungen, Quellenanalysen, zum Teil mit Darlegung sehr bekannter Dinge wie der Beschaffenheit der päpstlichen Register, Burdachs Neigung, alles sehr ausführlich zu sagen und bis ins letzte zu verfolgen — alles das läßt das Werk immer umfangreicher, unübersichtlich und schwer benutzbar werden. Die ausführlichen Register und Inhaltsverzeichnisse möchte ich bei diesem Tatbestande ausdrücklich loben und beileibe nicht etwa gerade für ihren Fortfall eintreten, aber ließe

sich nicht vielleicht sonst manches kürzen? Die Möglichkeit, Band für Band dieses Werkes durchzuarbeiten, aus ihnen die Beweise für die neuen Anschauungen, für die Burdach kämpft, zu entnehmen, werden je länger desto Wenigere sich abgewinnen können.

Ich breche die Darlegung dieser Bedenken und kritischen Bemerkungen zu Burdachs Werk, die ich doch nicht ganz unausgesprochen lassen konnte, um so lieber ab, als ich nun zu dem zweiten großen Gedankeninhalt und wichtigen Neuergebnis komme und mich da von anderer Seite her, ganz unabhängig von B.s Beweisen und Betrachtungsweise, uneingeschränkt zustimmend verhalten kann. Burdach will die Geschichte der deutschen Schriftsprache und deutschen Bildung im späteren Mittelalter verfolgen, und da ist seine Hauptthese, daß diese großen geistigen Güter der Nation in den großen östlichen Territorien des Reiches, in Böhmen, Mähren, Schlesien, Sachsen (Meißen) gewachsen seien, nicht im alten, an sich kulturreicheren Westen und Süden. Dazu möchte ich eine Beobachtung hier erstmalig aussprechen, die sich mir bei eingehender Durcharbeitung der allgemeinen politischen Geschichte des späteren Mittelalters seit einigen Jahren mit wachsender Deutlichkeit aufgedrängt hat. Diese Geschichte ist nicht so wirr und unübersehbar, wie man allgemein zu behaupten pflegt; es gibt eine wichtige Hauptformel, die den großen Gang der Dinge in wenigen Zügen verständlich und übersichtlich macht: das ist der Kampf der neuen östlichen, weltlichen Territorien, in erster Linie Böhmen, Österreich und etwa noch Bayern, dazu mehr von ihnen abhängig und später heranwachsend Sachsen und Brandenburg, mit den alten westlichen, kurfürstlichen, vorwiegend geistlichen Territorien am Rhein. Von 1250 an bis tief ins 15. Jahrhundert hinein kann man alle Königswahlen, alle großen politischen Ereignisse, alle einzelnen Handlungen und dauernde Politik der Könige und anderen großen Fürsten des Reiches vollauf nur verstehen, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt des Kampfes um die Macht, um die Vormacht in Deutschland betrachtet, eines Kampfes, der zwischen den alten Mächten am Rhein und den neuen im Osten ausgefochten worden ist, bei dem der letzte Zweck einer Wiedererrichtung einer höchsten leitenden, königlichen Gewalt von allen Beteiligten keinen Augenblick aus dem Auge gelassen worden ist; dabei haben sich die östlichen Mächte je länger desto mehr als die stärkeren, zukunftsreicheren erwiesen. Ich werde diesen Gedanken, der in unserer bisherigen Literatur über das spätere Mittelalter meines Wissens bisher kaum hie und da einmal gestreift, nirgends nach der ihm zukommenden Bedeutung als der Kern und eigentliche Sinn der Ereignisse erkannt worden ist, zum Mittelpunkt der Betrachtungsweise der politischen deutschen Geschichte in einem hoffentlich in 1—2 Jahren erscheinenden Handbuch über das spätere Mittelalter machen und dort die Belege für diese meine Anschauung beibringen.

Es liegt nun auf der Hand, wie sehr dieser Gedanke mit dem Burdachschen gleichgerichtet ist, wie gut sich beide ergänzen. Der deutsche Osten ist der Neugestalter Deutschlands nicht nur in der Neuzeit, was längst bekannt und vielbeachtet ist, er kämpft darum, im eigenen Interesse, schon im späteren Mittelalter. Und er ist zur gleichen Zeit nach Burdach der Neugestalter und Schöpfer der deutschen Schriftsprache, der deutschen Bildung. Man kann es vielleicht dahingestellt sein lassen, ob und wie weit eine Beteiligung des Westens an diesem kulturellen Werke ganz auszuschließen ist, ob nicht Verbindungsfäden und kleinere Flüsse humanistischer Einwirkung auch dorthin führten; eine ebenso umfängliche und eindringliche Forschung, wie sie Burdach dem Osten zugewandt hat, könnte vielleicht auch im Westen dies oder das Beachtenswerte finden. Aber solche etwaige Berichtigung im einzelnen und Ergänzung vorbehalten: ich glaube, daß Burdach mit der Betrachtungsweise im ganzen, der Gegenübersetzung von deutschem Osten und Westen im späteren Mittelalter einen Grundzug des damaligen deutschen Geschehens aufgedeckt hat, der in ganz anderem Maße als bisher in den Mittelpunkt der Betrachtung deutscher Geschichte jener Zeit gerückt werden muß.

Es ist so im ganzen der Zweck dieser Zeilen, auf das Nachdrücklichste auf Burdachs Werk aufmerksam zu machen und seine weitere Verarbeitung anzubahnen. Auch wenn ich einem seiner Hauptgedanken eher ablehnend als nur reserviert gegenüberstehe, so erscheint mir doch ein anderer als äußerst wahrscheinlich und fruchtbar, die Fülle der geleisteten Forschungsarbeit als so bedeutsam, daß sie unbedingt in das Bewußtsein möglichst weiter Kreise der Gelehrten und aller Gebildeten aufgenommen, weiter geklärt und verarbeitet werden müssen. Auch die Kirchengeschichtler, die sich mit der Vorreformation beschäftigen, müssen von diesen „Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung" in umfassendstem Maße Kenntnis nehmen.

Neue schwedische Reformationsforschungen[1]

Von **Hjalmar Holmquist**, Lund

Conrad Bergendoff, Olavus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden (1521—1552). New York, Macmillan, 1928. 264 S.

Diese Arbeit ist das Ergebnis der jahrelangen Forschungen des schwedisch-amerikanischen Pastors von Chikago in den Bibliotheken von Uppsala, Lund, Kopenhagen, Berlin. Sie sammelt die Ergebnisse der neuesten schwedischen Reformationsforschung in einer gut übersichtlichen Darstellung, die für die Zeit nach 1531 auch die einzige zugängliche moderne Zusammenfassung ist. Aber der Verfasser bringt auch eigene Forschungsergebnisse von nicht geringem Interesse und Wert. Sie gelten vor allem der schriftstellerischen Tätigkeit von Olavus Petri. Schon an ihrem Beginn 1526 steht das in letzter Zeit so lebhaft besprochene Problem, wie weit Olavus Petri oder Laurentius Andreä der Hauptautor bei der Übersetzung des Neuen Testaments ins Schwedische war. Bergendoff liefert einen neuen Beitrag zur Lösung der Frage, indem er die Übersetzung genau mit den zahlreichen Zitaten aus dem Neuen Testament vergleicht, die in Olavus' kurz zuvor erschienener Schrift „Ein nützlicher Unterricht" („En nyttig Undervisning") vorkommen. Es zeigt sich, daß sich Olavus schon in diesem Buch einer Übersetzung bedient, welche nicht sklavisch einer der damals vorliegenden folgt, wenn sie auch Luther und Erasmus am nächsten kommt, und die darum von Olavus selbst herstammen muß. Diese Übersetzung hat er in mehr geglätteter Form dem halboffiziellen Neuen Testament von 1526 zugrunde gelegt. Der königliche Minister Laurentius Andreä, welcher die Übersetzung veranstaltete und ihre Zurückhaltung in kirchenpolitisch gefährlichen Punkten wie auch ihre Sprachform genau überwachte, scheint sich vom Galaterbrief an selber als Mitarbeiter an der Übersetzung beteiligt zu haben.

Auch hinsichtlich Olavus' erster Schrift „Ein nützlicher Unterricht" bringt B. eine interessante Hypothese. 1525 erschien das erste schwedisch gedruckte katholische Erbauungsbuch, ein „Tageszeitenbuch" („Tidebok"). Olavus' Schrift folgt ihm offenbar eng in Anordnung und Stoffbehandlung, obgleich das Katholische durch eine deutlich evangelische Auslegung ersetzt ist. Wahrscheinlich sollte Olavus' Buch ein evangelisches Gegengewicht bilden, mit dem katholischen Buche konkurrieren — der erste Versuch in Schweden zu lutherischer Propaganda in nicht polemischer Form.

1527 mußte Olavus im Zusammenhang mit der Zuspitzung der kirchenpolitischen Lage zu direkter Polemik übergehen. Wohl mit Olavus' Beistand ließ König Gustav zwölf Disputationsthesen aufstellen zur Beantwortung durch beide, Katholiken und Evangelische. Bergendoff hat nachweisen können, daß Gustav hier

[1] Aus dem Schwedischen übersetzt von Privatdozent Dr. E. Haenchen, Tübingen.

bei sich ganz eng dem Vorbild des Markgrafen Kasimir von Brandenburg anschloß und daß auch die Thesen („Fragen", „spörsmålen") dem „Ratschlag" entnommen sind, welchen 1524 eine Kommission in Nürnberg als Antwort auf die Fragen des Markgrafen aufstellte und im Druck erscheinen ließ. Es zeigt sich, daß auch Olavus' bedeutsame „Antwort auf 12 Fragen" im Mai 1527, die unmittelbare religiöse Vorbereitung für die Entscheidung auf dem Reichstag zu Västerås, in vielen Stücken Material aus dem Brandenburger Ratschlag von 1524 (gedruckt 1525 in Nürnberg)[1] entnimmt mit der für Olavus bezeichnenden Mischung von reiner Übersetzung, freier Bearbeitung und eigener Originaldarstellung.

Damit war Olavus' Verbindung mit Nürnberg nicht zu Ende. In seinem großen Schriftstellerjahr 1528 erschien u. a. anonym „Ein kleines Buch von den Sakramenten" („En liten bok om sakramenten"), das zu ansehnlichem Einfluß kam. Es verrät gewisse Abweichungen von Olavus' anderen Schriften, ist aber von hervorragenden Literatur- und Kirchengeschichtlern wie Schück und Westman Olavus zugeschrieben worden; ich fand („Die schwedische Reformation", S. 109 f.), die Eigenheiten deuten darauf hin, daß die Schrift eine Übersetzung ist. Bergendoff hat jetzt gezeigt, daß das letztere der Fall ist. Die Vorlage ist auch hier der Brandenburger Ratschlag von 1524 gewesen.

Aber die Kommission des Markgrafen war nicht die einzige, die auf seine Fragen eine Antwort abgab. Eine Antwort wurde u. a. von Andreas Osiander in Nürnberg auf Veranlassung des Rates abgefaßt[2]; ein Teil dieser Antwort wurde auch 1525 gedruckt unter dem Titel „Ein gut Unterricht usw.", obgleich er sich als zu ausführlich für den Zweck des Rates erwies. In seinem ersten Teil findet man eine spekulative, metaphysische Auslegung des Begriffes „Wort Gottes" mit einem starken mystischen Einschlag. Diese Darstellung ist, wie B. beweist, von Olavus wesentlich aufgenommen worden im ersten Teil seines berühmten „Von Gottes Wort und der Menschen Gebot und Satzungen" („Om Guds ord och människors bud och stadgar") 1528. So kam frühzeitig in die schwedische Reformation ein mystischer Zug, der sonst der Frömmigkeit des Olavus fremd war; und er gewann an Stärke, als Olavus aus ihm heraus sein vollendetstes Kirchenlied schuf, das immer noch so viel gesungene Nr. 21 im gegenwärtigen schwedischen Gesangbuch. B. weist nach, daß dieses Lied in seiner ursprünglichen Form direkt aus in Verse gebrachten Sätzen aus Olavus' Schrift „Von Gottes Wort" bestand, und daß es so auch den Beweis liefert für die alte, streng genommen bisher unbewiesene Annahme, daß der anonyme Liederdichter und Herausgeber unseres ersten Gesangbuchheftes wirklich Olavus war.

Weitere Beispiele für Olavus Petris engen Anschluß an Nürnberg lassen sich anführen. Bischof Rodhe und Dompropst Brilioth, beide in Lund, haben in ihren großen liturgischen Arbeiten nachgewiesen, daß Olavus' schwedische Messe von 1531, die Grundlage für die jetzige schwedische Hochmesse, sich am nächsten an Döbers Nürnbergermesse anschloß, wenn auch mit gewissen schwedischen Sonderzügen. Bergendoffs Untersuchung gipfelt darin, daß die Nürnbergermesse keine gleichförmige Größe blieb, sondern bald in mehreren Varianten auftrat, darunter einer niederdeutschen, die man in des Rostocker Predigers Sluters Gesangbuch von 1531 wiederfindet. Diese letztere ist es, der unsere Messe am nächsten kommt — ein weiterer Beleg dafür, wie gut es Olavus verstand, das für die schwedische Religiosität Geeignetste auszuwählen und zu bearbeiten. Sogar Olavus' Absicht, die gesprochene Messe in der Muttersprache zunächst wenigstens nur für die Nebengottesdienste einzuführen, aber nicht an Stelle der gesungenen lateinischen Hochmesse, scheint von gleichartigen Ansätzen in Nürn-

[1]) Neuausgabe erscheint von Schornbaum u. Schmidt, Die fränkischen Bekenntnisse, München, Chr. Kaiser, 1930 (Bornkamm).

[2]) Ebenfalls bei Schornbaum u. Schmidt.

berg beeinflußt worden zu sein. — Auch unter Olavus' Schriften aus den vierziger Jahren finden sich ein paar Übersetzungen von süddeutschen Originalen nach Ausgaben in Rostock. Auch das anonyme „Trost und Haltung der Seele" („Själens tröst och läkedom") von 1537, das noch Bergendoff wie auch Westman als Originalschrift des Olavus annimmt und das eins der verbreitetsten Erbauungsbücher des Jahrhunderts in Schweden wurde, ist eine Übersetzung einer Schrift des Urbanus Rhegius, dessen Schriftstellerei Olavus auch sonst kennt, wie sich zeigt.

Die oben hervorgehobene Verbindung zwischen der schwedischen Reformation und Nürnberg, welche durch Bergendoffs Forschung deutlich geworden ist, kann Anlaß zu interessanten Hypothesen geben und wirft in der Tat ein zum Teil neues Licht über die Auffassung von der Entstehung unserer Reformation, die ich in der oben angeführten Arbeit vorgelegt habe. Es sieht aus, als wäre Olavus in voller Harmonie mit seiner eigenen Anschauung und unter Anpassung an die gleichzeitig vorsichtige und kühne reformistische Religionspolitik Gustav Wasas und Laurentius Andreäs gleichsam an Wittenberg vorbeigegangen — wir haben kein Dokument eines Briefwechsels oder einer anderen direkten Verbindung zwischen seinen Reformatoren und Schweden während der großen Umwälzung des ersten Jahrzehnts, ganz anders als in Dänemark — und habe statt dessen an die deutsche Hauptstadt des Humanismus mit ihrem evangelischen Kirchenwesen angeknüpft, wobei wichtige Züge im schwedischen Geistesleben eine Stütze fanden und ihre Eigenart entwickeln konnten.

In diesem Zusammenhang darf man auch daran erinnern, daß die erste offizielle schwedische evangelische Kirchenordnung, die berühmte KO. des Erzbischofs Laurentius Petri von 1571, nach den neuesten Forschungen eine weitgehende Anlehnung an deutsche Kirchenordnungen zeigt über die Visitationsordnung des Markgrafen von Brandenburg von 1528 hin bis zu der Kirchenordnung von Nürnberg-Ansbach von 1532, der württembergischen KO. von 1536 und der neuen KO. Württembergs von 1553. Seit den 1560er Jahren wurden in Schweden regelmäßig als die drei deutschen Hauptautoren genannt: Luther, Melanchthon, Brenz.

Sigfrid Estborn, Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet. Akademisk avhandl. Lund 1929, XXXV—433 sid. och ett flertal planscher.

Diese im Dezember 1929 veröffentlichte, außerordentlich gründliche und kritisch gewissenhafte Untersuchung beleuchtet weiterhin die Verbindung zwischen deutscher und schwedischer Frömmigkeit; zugleich gibt sie eine höchst wertvolle und vermutlich das Wesentliche erschöpfende bibliographische Darstellung der schwedischen Gebetbücher bis ins 17. Jahrhundert. Der Verfasser beginnt mit einer Übersicht über die Gebetbücher des Mittelalters in Deutschland und Schweden und einer allgemeinen Charakteristik von ihnen, wobei er auch die neueste deutsche Forschung auf diesem Gebiet berücksichtigt. Darauf gibt er in gleicher Weise eine Übersicht über die evangelische Gebetsliteratur der Reformationszeit in Deutschland, die Andachtbücher der Jesuiten und die katholisch gearteten evangelischen Gebetbücher, hier recht stark beeinflußt von Paul Althaus: „Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur." Dann kommt der quantitativ wie qualitativ bedeutendste Teil der Abhandlung, die oben genannte bibliographische Untersuchung der schwedischen evangelischen Gebetbücher aus dem 16. Jahrhundert und ihrer deutschen Vorlagen. Der Verfasser hat dabei unsere Kenntnisse über die Herausgeber der schon vorher bekannten schwedischen Gebetbücher und über ihre Verbreitung und religiöse Bedeutung wesentlich erweitert und es ist ihm auch gelungen, neue zu entdecken, die auch unseren hervorragendsten Literaturforschern unbekannt waren. Man ist erstaunt darüber, wie zahlreich diese Gebetbücher waren, und wie wenig sich darin fand, was unmittelbar aus schwedischer Wesens-

art entsprungen war. Die religiöse Ermattung, die in Schweden eine Zeitlang dem gewaltsamen Vorgehen folgte, das König Gustav auf ökonomischem Gebiet gegen die Kirche auch nach ihrer evangelischen Reform anwandte — es mangelte ihm an Sinn für geistige Kultur —, wird durch die Gebetsliteratur grell beleuchtet. Anderseits zeigt sich bei den beiden Erzbischöfen Laurentius Petri (nach m. M. scheint auch hier Olavus Petri beteiligt zu sein) wie bei einzelnen Laien ein merkwürdiges Vermögen, das Beste im deutschen Luthertum aufzusuchen und sozusagen zu verschwedischen, wobei der direkte oder indirekte Anschluß an Nürnberg und Württemberg immer weiter besonders hervortritt. Die Arbeit, welche der Verfasser geleistet haben muß, um alle diese deutschen Verbindungslinien aufzuspüren, und die gesunde, vorsichtige Kritik, womit dies geschehen ist, sind geeignet, Eindruck zu erwecken, und dürften wohl auch für die deutsche Forschung auf diesem Gebiet nützlich werden.

Die letzte Hauptabteilung in Estborns Buch sucht die behandelte Gebetsliteratur allgemein zu charakterisieren: die neue Gebetsauffassung, die Vaterunser-Paraphrase, die Kindeszuversicht, Christus als der einzige Mittler, die Biblizität, das Tröstliche, die didaktische Tendenz, die neuen Gebetsthemen usw. Besonders hält sich der Verfasser bei der Veränderung auf, welche von der Mitte des Jahrhunderts an durch Anknüpfung an vorreformatorische und gleichzeitige katholische Gebetsliteratur mit der Bußstimmung, Christusmystik usw. eintrat. Bei der Analyse der Ursachen dieses katholischen Einflusses auch auf die schwedische Andachtsliteratur (übrigens hat ihn schon E. Liedgren innerhalb der Kirchenlieddichtung betont in seinem berühmten Werke „Schwedisches Kirchenlied und geistliche Weise“ [Svensk psalm och andlig visa] 1926), findet Estborn die Theorie von Althaus, daß wesentlich nur äußere, literarische Gründe vorlagen, unzureichend. Der Verfasser macht geltend, daß dieses Greifen nach katholischem Erbauungsmaterial damit zusammenhing, daß etwas in der evangelischen Seelsorge mit ihrer überwiegend objektiven Einstellung fehlte, daß das in jede innerliche Frömmigkeit eingehende mystische Element etwas zu kurz kam und daß die Andachtsübung selber und ihre Technik, welche von katholischer Seite so genial ausgebildet worden war, auch als für die Evangelischen notwendig empfunden wurde. Daneben stellt der Verfasser die allgemeine Wendung der Orthodoxie zu einem mehr alttestamentlichen Geist und den starken Rest katholischer Anschauungen, welcher in Schweden in den breiten Volksschichten bis zur Versammlung von Upsala 1593 und vielleicht teilweise noch länger fortlebte, etwas, was auch unsere Kultgeschichte bezeugt. Doch scheint mir, die dogmengeschichtliche Analyse hätte hier vertieft und die Grenze deutlicher zwischen Katholischem und Vorreformatorischem und zwischen Technik und Inhalt gezogen werden müssen. Vielleicht wird man von der Untersuchung des Verfassers aus auch Licht zurückwerfen und schärfer als gewöhnlich den evangelischen Einschlag in der vorreformatorischen Frömmigkeit beleuchten können, den wieder vorzuholen die beginnende Orthodoxie gleichsam instinktiv als notwendig empfand. Aber aus dem wertvollen Material, das Estborn jetzt auch in den Dienst der dogmen- und ideengeschichtlichen Forschung gestellt hat, wird man offenbar vor allem besser erkennen können, wie auch in Schweden das gewaltige befreiende Erlösungserlebnis des ursprünglichen Luthertums gleichsam zusammengepreßt wird zwischen zwei Polypenarmen aus dem katholischen Mittelalter: Anselms juristischer Versöhnungslehre und Bernhards Christusmystik, zur Enge der Orthodoxie und des Pietismus und zur Verwässerung der Aufklärung. Darüber dürfte bald eine größere Darstellung erscheinen von Professor G. Aulén (Lund) im Zusammenhang mit den Olaus-Petri-Vorlesungen in Uppsala, mit deren Abhaltung er im Frühjahr 1929 beauftragt worden war.

Ragnar Bring, Dualismen hos Luther. Akademisk avhandling. Lund 1929. 374 sid.

Der eben genannte lutherische Erlösungsgedanke tritt in ein neues starkes Licht durch Brings Abhandlung, die gleichzeitig mit Estborns der Fakultät vorgelegt wurde. In der reichen Blüte, welche die systematische Theologie jetzt in Schweden und überhaupt in der heutigen Lutherforschung erlebt, nimmt Brings dogmengeschichtliche Untersuchung einen der ersten Plätze ein. Man merkt wohl hier wie sonst die Inspiration der schwedischen Lutherforschung durch Billing und Aulén wie der deutschen namentlich von Holl. Aulén hat in seiner bemerkenswerten Arbeit über die Geschichte des christlichen Gottesbildes gefunden, daß der Dualismus bei Luther ein Hauptfaktor ist, wenn es gilt, tiefer in die Theologie und Religiosität des Reformators einzudringen. Die Untersuchung darüber, zu der er aufgefordert hatte, hat nun sein Schüler Bring mit großer Gelehrsamkeit, Gründlichkeit und scharfsinniger Analyse durchgeführt. In mehreren Punkten hat Brings Abhandlung — das muß man sagen — die Lutherforschung vorwärtsgeführt und bisher schwer durchsichtige Probleme aufgeklärt. Schon in der ersten Abteilung mit ihrer Untersuchung von Luthers Dualismus und Teufelsglaube in seinem Verhältnis zum Aberglauben der Zeit merken wir das. Aber der Höhepunkt wird unzweifelhaft erreicht, wenn der Verfasser im zweiten Kapitel: „Der Dualismus des Versöhnungsdramas" die Überwindung des Gesetzes und das Versöhnungswerk Christi nach Luther analysiert und wenn er im dritten Kapitel: „Der Dualismus und das Gottesbild" das schwere Problem des Prädestinationsgedankens in Angriff nimmt. Hier sieht man fast mit Überraschung, in wie hohem Grade der angewendete Gesichtspunkt dazu verhelfen kann, den Herzpunkt in Luthers Denken besser zu erkennen. Vielleicht führt diese starke Betonung der Bedeutung des Dualismus bei Luther bisweilen zu einer gewissen Verschiebung des geschichtlichen Lutherbildes; das möchte die deutsche Lutherforschung prüfen. Vermutlich wird bald in einer Zeitschrift für systematische Theologie über die Hauptergebnisse der Bringschen Arbeit berichtet werden. Bring wurde unmittelbar zum Dozenten an der Universität Lund ernannt und beinahe gleichzeitig berufen, eine Professur an der schwedischen Universität in Åbo zu übernehmen.

Zur Kirchengeschichte Polens

Von **Karl Völker**, Wien

1. Konrad Górski, Grzegorz Paweł z Brzezin. Monografja z dziejów polskiej literatury arjańskiej XVI wieku (Eine Monographie aus der Geschichte der polnischen arianischen Literatur des 16. Jhdrts.). Krakau, Akademie der Wissenschaften, 1929, S. 296.

Die vorliegende Arbeit füllt eine Lücke in der Forschung aus. Die Gestalt des Gregor Paulus, des eifrigsten Vorkämpfers des polnischen Antitrinitarismus vor dem Auftreten Fausto Sozzinis, war in ihrer Gesamterscheinung bisher wenig greifbar. Th. Wotschke hat als erster das Dunkel einigermaßen aufgehellt, worauf Brückner, Grabowski, Kot, Bartl u. a. weitere Einzelheiten aus der Wirksamkeit desselben klargestellt haben. Aber erst G. blieb es vorbehalten, ein Gesamtbild G. P.s zu entwerfen. Auf dem Hintergrund der polnischen Reformationsgeschichte zeichnet er seinen Helden, der alle Stadien derselben vom Luthertum über den Calvinismus, Tritheismus, das Täufertum zum Unitarismus durchlaufen hatte. G. P. erscheint nach den Ausführungen G.s als theologischer Dilettant, der in seinem ehrlichen Wahrheitsstreben nach jeder neuen Lehrmeinung griff, ohne aber in die Tiefe einzudringen. Von einer bestimmten Autorität erfaßt, trat er sofort für dieselbe in Wort und Schrift ein, um sie alsbald wieder fallen zu

lassen, wenn eine andere, die ihn mehr anzog, in seinen Gesichtskreis trat. So kam es, daß der einst glühende Verehrer Calvins den Genfer Reformator nachher als ein Werkzeug des Antichrist bekämpfte, als es Blandrata gelang, ihn in sein Schlepptau zu nehmen. Der Eindruck der Unbeständigkeit wird noch dadurch erhöht, daß G. P., der geborene Agitator, gegebenenfalls sich von seinem Temperament zu Handlungsweisen, die die berechtigte Kritik der Gegner hervorriefen, hinreißen ließ. G. hält es ihm aber anderseits zugute, daß er ungeachtet seines brennenden Ehrgeizes, der ihn eine Rolle neben den führenden Geistern der Zeit spielen lassen wollte, für die Ideale, die ihn jeweilig erfüllten, ohne Rücksicht auf persönliche Vorteile — er blieb zeitlebens arm — rückhaltlos eintrat. Man wird nach seinen Darlegungen G. ohne weiteres darin zustimmen dürfen, daß G. P. als der eigentliche Begründer der Sekte „der polnischen Brüder" anzusehen ist. Fausto Sozzinis Anteil an dem Aufbau der religiösen Gemeinschaft, die nach ihm benannt wurde, rückt im Hinblick auf die allerdings zum Teil unter seinem Einfluß geleisteten Vorarbeiten G. P.s, die der Verf. aufzeigt, in eine neue Beleuchtung. G. legt den Hauptnachdruck auf die literarhistorische Bedeutung G. P.s; in Kap. 5 und 7 erörtert er eingehend die einzelnen Schriften desselben, wobei er auch den Inhalt der verloren gegangenen festzustellen sucht. Zum klareren Verständnis dieser ist er bemüht, in die religiös-theologische Gedankenwelt seines Helden, bei dem er eine eigenartige Mischung von Rationalismus und Irrationalismus mit vollem Recht feststellt, einzudringen. Gute Einfühlung in die verschlungenen dogmengeschichtlichen Probleme muß man dabei dem Nichttheologen zugestehen, auch wenn man im einzelnen nicht immer seiner Meinung ist. Das von G. entworfene theologische System G. P.s, einer wichtigen Etappe auf dem Wege zum Rakower Katechismus, den derselbe unmittelbar vorbereitet hat, zeigt zugleich, in welcher Weise die vom Ausland eingedrungenen neuen religiösen Vorstellungen die polnische Denkweise umzubilden vermocht haben. Anderseits greift G.s sorgfältige Untersuchung über den Rahmen der polnischen Reformationsgeschichte hinaus.

2. Reformacya w Polsce [1], Organ des Vereins zur Erforschung der Gesch. der Reformation in Polen, hrsg. von Stanisław Kot. Warschau, Jahrg. V, 1928, Heft 20, S. 81—160.

Josef Siemieński untersucht in Auseinandersetzung mit E. Bursche den Begriff „Dissidenten in der Gesetzgebung" mit dem Ergebnis, daß es den Veranstaltern der Warschauer Konföderation im Jahre 1573 nicht um eine grundsätzliche, sondern um eine rein praktische Regelung des Verhältnisses von Katholiken und Protestanten mit Ausschluß der daran unbeteiligten Schismatiker zu tun war, weshalb schon mit Rücksicht auf den Doppelsinn des Begriffes „Dissidenten" sowohl die Gleichberechtigung als auch die bloße Duldung der Evangelischen daraus abgeleitet werden konnte. — Stanisław Ptaszycki stellt „archeographisch-sprachliche Erwägungen" über „die Warschauer Konföderation 1573" unter Heranziehung ihrer textlichen Überlieferung an. Die umstrittene Wendung, daß die Grundherren berechtigt seien, die unter dem Vorwand der Religion ungehorsamen Hörigen tam in spiritualibus quam in secularibus zu bestrafen, deutet er in dem Sinne, daß in den polnischen Übersetzungen der Konföderation ergänzt werden mußte „Sachen", aber nicht „Güter", wohingegen im lateinischen Original die Anlehnung der adiectiva absolute posita an ein Substantiv wegfallen konnte. Diese Deutung wendet sich gegen die Auffassung J. Siemieńskis, der im darauffolgenden Aufsatz gegen W. Sobieski „zur Verteidigung der Güter" in der Konföderation 1573 darzulegen sucht, daß bei dem Abschluß dieser Vereinbarung das allgemeine Rechtsempfinden die Bestrafung der Hörigen nach der Seite des Besitzes vorausgesetzt habe. Die von

[1]) Vgl. ZKG. XLVII, S. 288 ff.

Sobieski in Heft 19 dieser Zeitschrift gegen S. geltend gemachten Gründe macht er dabei für sich geltend. — Bei dieser Auseinandersetzung wird außer acht gelassen, daß die näheren Bestimmungen absichtlich unklar gelassen wurden, da bei den geistlichen Grundherren mehr die „weltlichen Güter" und bei den weltlichen Besitzern mehr „die geistlichen Sachen" im Falle des Religionswechsels der Hörigen auf dem Spiele standen. Die Gewissensfreiheit sollte unter ausdrücklicher Geltendmachung des Hörigkeitsverhältnisses grundsätzlich zugestanden werden, wobei allerdings durch den Zusatz „nach eigenem Gutdünken" sofort eine Einschränkung gemacht wurde. — Stanisław Bodniak möchte „Hieronim Baliński, einen unbekannten katholischen Polemiker im Ausgang des 16. Jhdrt.s", einen übergetretenen, seinerzeit in Wittenberg und Leipzig gebildeten Protestanten, dessen Streitschriften handschriftlich aus der ehemaligen, öffentlichen kaiserlichen Bibliothek nach Warschau gebracht wurden, der Vergessenheit entreißen. In seinem dogmatische und staatsrechtliche Fragen behandelnden Schrifttum erhebt sich der Sandomirer Wojski nicht über den Durchschnitt seiner Zeit: B. erblickt aber darin ein Kennzeichen der erstarkten katholischen Reaktion. — Stanisław Kot veröffentlicht den dem Dedikationsexemplar eingelegten, eigenhändig geschriebenen „Brief des Andreas Frycz Modrzewski an den König Sigismund August bei der Übergabe des Werkes über die Staatsreform". Es fällt darin die nicht erfüllte Bitte des nachmaligen eifrigen Vorkämpfers der Reformation um die Verleihung einer kirchlichen Pfründe, aber ohne seelsorgerliche Verpflichtung, zur Sicherstellung ungestörter wissenschaftlicher Arbeit auf. K. verweist weiter auf die aus den späteren Ausgaben entfernten Ausführungen M.s über die Möglichkeit einer kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Polen und Deutschland wegen Preußens. — Włodzimierz Budka bringt neue Einzelheiten über den Aufenthalt des „Fausto Sozzini in Krakau". — Aus dem Literaturbericht verdienen Ed. Burses Ergänzungen zu Wilburs, Our unitarian heritage, Erwähnung.

3. Theodor Wotschke, Polnische Studenten in Frankfurt. In: Jahrbücher für Kultur und Gesch. der Slaven. NF. Bd. V, Heft 2, 1929, S. 228—244.

W. hat bereits die Universitätsmatrikeln von Wittenberg, Heidelberg, Leiden und Altdorf auf die polnischen Studenten hin geprüft. Nun nimmt er die von Frankfurt vor. In den ersten 120 Jahren ihres Bestandes stellt er etwa 500 Söhne des polnischen Adels, die in der Oderstadt ihre Ausbildung erhielten, fest; die örtliche Nähe brachte es mit sich, daß auch im 17. und 18. Jhdrt., als der Katholizismus bereits längst in Polen das Feld behauptete, vereinzelt polnische Adelssöhne, die in Wittenberg und Leipzig seit lange eine unbekannte Erscheinung geworden sind, die Viadrina aufsuchten. In den Zeiten der Not wurde Frankfurt die hauptsächlichste Bildungsstätte der evangelischen Geistlichkeit in Polen. W. kennzeichnet im einzelnen die spätere Stellung der ehemaligen Frankfurter Studenten in der polnischen Reformationsgeschichte. Der als Kirchenliederdichter weithin bekannte Fraustädter Pastor Valerius Herberger gehört ebenso zu diesem Kreis wie der erbitterte Bekämpfer des Luthertums Stanisław Reszka, des Ermländischen Bischofs Hosius' Sekretär und Biograph.

4. Derselbe, Hilferufe nach der Schweiz. Sonderabdruck aus Heft 15 f. der Deutschen Wissenschaftlichen Zeitschrift für Polen, 1929, S. 91.

W. veröffentlicht 33 Schreiben, die in der Zeit von 1720 bis 1746 von Lissa aus nach der Schweiz in Angelegenheit der schwer bedrängten reformierten Kirche Polens gerichtet wurden. Im Anhang bringt er sieben an die maßgebenden Berliner Stellen, darunter an Friedrich d. Gr., in der gleichen Sache 1747 bis 1763 verfaßten Berichte. Die Briefe vermitteln einen unmittelbaren Eindruck von der traurigen Lage, in der sich das reformierte Kirchenwesen in Polen infolge der Willkür des wieder zu unumschränkter Macht gelangten katholischen Episkopates und der Geldlüsternheit der bestechlichen Behörden befand. Um die Folgewirkungen des für die protestantische Glaubensfreiheit verhängnisvollen 4. Artikels des War-

schauer Traktates 1717 abzuwehren, mußten die Evangelischen bedeutende Geldbeträge an den katholischen Klerus und die Staatsämter entrichten. Das evangelische Ausland half durch Kollekten und diplomatische Vermittlung über die Schwierigkeiten hinweg. Die von W. mitgeteilten Stücke verdeutlichen diese Zusammenhänge.

5. Derselbe, Caselius' Beziehungen zu Polen. In: Archiv f. Reformationsgesch. XXVI, Heft 1/2, 1929, S. 133—152.

Aus der Wolfenbüttler Bibliothek veröffentlicht W. zehn Schreiben des Helmstedter Professors Caselius, des Lieblingsschülers Melanchthons, an Polen, die im öffentlichen Leben deutlicher hervortraten, wie z. B. der nachmalige Lemberger Erzbischof Solikowski. Der Briefwechsel dreht sich nicht um Fragen der Kirchenlehre, sondern der Pflege der humanistischen Geistesrichtung, besonders an der Zamoscer Akademie. Wie in allen seinen Arbeiten sucht W. auch in dieser mit besonderer Sorgfalt die Personalien der in den Schreiben erwähnten Personen aufzuhellen. Dadurch fördert er auch die allgemeine Kirchengeschichte erheblich.

6. Rudolf Kesselring, Die evangelische Kirchengemeinde Lemberg von ihren Anfängen bis zur Gegenwart (1778—1928). Lemberg, Verlag der evangelischen Gemeinde, 1929, S. 208.

Zur Feier des 150jährigen Bestandes der evangelischen Kirchengemeinde zu Lemberg entwirft ihr derzeitiger Pfarrer auf Grund eingehender, besonders archivalischer Studien ein sehr anschauliches Bild ihres Werdeganges. Das Buch enthält mehr als bloß die Geschichte einer östlichen Diasporagemeinde; es beleuchtet zugleich die Kulturarbeiten der Nachkommen evangelischer Einwanderer aus dem deutschen Westen, und darf deshalb den Anspruch auf volle Beachtung auch über den engeren Kreis der daran unmittelbar Interessierten hinaus erheben. Von der österreichischen Regierung zur wirtschaftlichen Hebung der Hauptstadt der bei der ersten Teilung Polens erworbenen Provinz Galizien herbeigeholt, haben die evangelischen Handelsleute und Professionisten ein blühendes Kirchen- und Schulwesen auf eigenem Gemeindegrundbesitz zustande gebracht. Da die Lemberger Pastoren im ersten Jahrhundert des Bestandes der Gemeinde zugleich das Amt eines galizischen Superintendenten bekleideten, liefen daselbst die Fäden der gesamten evangelischen Diasporakirche des Kronlandes zusammen. Aus dieser Reihe ragt besonders hervor der gebürtige Sachse Adolf Theodor Haase (1832 bis 1870), in der Zeit des Überganges von der Duldung zur Gleichberechtigung die führende Persönlichkeit des österreichischen Gesamtprotestantismus. Über Personen und Einrichtungen erfahren wir aus K.s fesselnder Darstellung, die stets die großen Zusammenhänge im Auge behält, sachlichen Aufschluß und kritische Würdigung. Man gewinnt den Eindruck, daß ein Historiker von guter Schulung die Feder führt. Bilder in guter Auswahl erhöhen den Wert der fleißigen Arbeit. — Den Grundstock des Vermögens der Lemberger evangelischen Gemeinde bildet das Gut Kulparkow, das ihr der unter Haase zur evangelischen Kirche übergetretene polnische Dichter Stanisław Dolira Graf Starzyński testamentarisch vermacht hat. Demselben widmet K. eine besondere Studie in polnischer Sprache (1929, S. 52) unter erstmaliger Würdigung seines zum großen Teil nur handschriftlich überkommenen literarischen Nachlasses.

Allgemeines

Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III: Der Westen. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1928. XIII u. 602 S., geh. 21.— M., Hlw. 24.— M., Gld. 29.50 M.

Dem II. Band ist rasch noch ein umfänglicherer abschließender III. Band gefolgt, der abendländischen Kirche gewidmet. Die Luther-Aufsätze darin (5—12) können als Ergänzung des I. Bandes gelten; seine Besonderheit erhält das Buch durch Abhandlungen, die der neueren Kirchengeschichte gelten, mag auch die ältere lateinische Kirche in dem Augustin-Aufsatz durch ein höchst bedeutsames Stück vertreten sein.

Die großen Abhandlungen über Calvin, die Geschichte der lutherischen Rechtfertigungslehre, die Bedeutung der großen Kriege für den Protestantismus, über Th. Chalmers lassen — das gibt diesem Bande die ungemein praktische Kraft — das Geschichtsstudium unmittelbar dem Leben der Gegenwart dienen, wirken im Sinne einer klar bestimmten religiösen Auffassung.

Das gilt schon von dem Calvin-Aufsatz, einer durch umfängliche Anmerkungen erweiterten Rede des Jubiläumsjahres 1909. Sie enthält eine Art Grundriß zu einer Calvin-Biographie, wie sie von Holl vorbereitet, aber leider nicht mehr geschrieben worden ist. Dabei sind die Züge besonders herausgehoben, die als dauernde den reformierten Kirchen geblieben sind oder es mindestens sein sollten: die Gotteslehre, die „Theokratie", der pädagogische Sinn, der soziale Geist, das wissenschaftliche Interesse. War es doch für Holl geradezu ein persönliches Anliegen, Calvin als Gegenwartsmacht darzustellen. „Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus" hat in dem Schlußaufsatz „Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen" — der einzigen systematischen Arbeit Holls — eine Anwendung gefunden, die das ideelle Ziel der historischen Untersuchung ausdrücklich zu bezeichnen scheint. An der protestantischen Kernlehre wird als an einem Gradmesser die Christlichkeit der theologischen Einsicht der verschiedenen Zeitalter geprüft. Zusammen mit der Schrift „Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus" schildert der Aufsatz über die Geschichte der Rechtfertigungslehre die geistige Entwicklung des deutschen Luthertums in eindringlicher Klarheit. Die Größe und Eigenart der lutherischen Lehre, ihre — durch Holl nachdrücklich behauptete — Veräußerlichung durch Melanchthon, der ernste und doch nicht wirklich siegreiche Kampf um sie in der Orthodoxie und im Pietismus, die Gefährdung durch die Aufklärung, die eigentümliche Leistung des Idealismus, die moderne Aufgabenstellung, — die Linien sind mit einer Sicherheit ausgezogen, daß sie als einfaches Nachzeichnen des wirklichen Geschehens erscheinen. Neu und bedeutsam ist an dem Aufriß auch die Einordnung des Pietismus als Erben orthodoxer Gedanken, und man bedauert nur, daß keine ausgeführte Einzeluntersuchung diese Auffassung hat näher begründen lassen. Auch die Würdigung der Aufklärung und der Schwierigkeit ihrer Situation ist höchst lesenswert.

Dem Aufsatz über die großen Kriege sind besonders zahlreiche Zusätze aus Holls Handexemplar angefügt, das fortdauernd rege Interesse des Verf.s gerade an dieser Schrift bekundend. Nur zwei Einzelabschnitte aus der deutschen Geschichte sollen dargestellt werden, der Dreißigjährige und der Befreiungskrieg; aber es sind besonders folgenreiche, und sie sind nicht isoliert beschrieben, sondern reichen von der lutherischen Orthodoxie zum Pietismus und von der Aufklärung bis tief ins 19. Jhdrt. So sind denn die kirchlichen Zustände und Reformbewegungen aus drei Jahrhunderten, mit ihren Anlässen und Erfolgen, vor Augen geführt, eine Schilderung, in der z. B. auch die Entstehung des landesherrlichen Kirchen-

regiments und der Union im 19. Jhrdt. ausgiebig behandelt ist. Auch da reihen sich die Ereignisse mit einer Folgerichtigkeit aneinander, daß die historische Erkenntnis wie mit zwingender Gewalt die Gegenwartspostulate nach sich zieht.

Auch in dem Aufsatz über Chalmers schließlich wird deutlich, wie sehr Holl die Förderung des kirchlichen Lebens am Herzen liegt, gibt er angewandte Geschichtswissenschaft. Seine Anregungen, nach schottischem Muster das Diakonat zu beleben, verdienen die Beachtung des praktischen Theologen. Auch an sich ist diese Schilderung des mit Kingsley wichtigsten englischen Sozialreformers des 19. Jhrdt.s ein schönes Stück der Sammlung.

Unter den Luther-Aufsätzen ragt hervor Nr. 9, „Die Geschichte des Wortes Beruf". Sie lehrt die Umgestaltung eines einzelnen Begriffs als eine Geschichte der Lebensauffassung verstehen. Nachdem lange Zeit dem Mönchtum vorbehalten war, seine Daseinsform auf göttliche vocatio zurückzuführen, hat, nach dem bezeichnenden Vorgang der deutschen Mystik, Luther ein gleiches Recht dem Laien zugesprochen, es schließlich allein auf die „Berufs"-Arbeit beschränkt.

Der Aufsatz davor, „Die iustitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes", gibt den — dogmengeschichtlich höchst lehrreichen — historischen Unterbau zu Holls in Bd. I entwickeltem Verständnis von Luthers Religionsauffassung. Nr. 5 „Luther und die mittelalterliche Zunftverfassung" nennt soziale Forderungen Luthers unter Hinweis auf den fortschrittlichen Konservativismus des Reformators. Die Studie Nr. 7 über Christentum und Krieg ist vorwiegend der Auseinandersetzung mit Ragaz und den schweizerischen Pazifisten gewidmet. Über die bleibende Unterschiedenheit von Rechts- und Liebesordnung, das Verhältnis von Schöpfung und Evangelium stehen dort gedankenreiche Sätze, denen man eine nähere Ausführung wünschte. Dasselbe gilt von dem Aufsatz Nr. 22 über „Christentum und Sozialismus", der doch auch in seiner Kürze schon Beachtung heischt. Für die Luther-Forschung wichtig ist Nr. 6. In der Kontroverse über die Zurechtweisung des Petrus in Antiochien durch Paulus hatte das Mittelalter im allgemeinen Augustin, Erasmus dem Hieronymus recht gegeben, beide eine dogmatische Verwertung vermieden. Luther gewinnt hier sein stärkstes Argument gegen den päpstlichen Primat und verficht es in Leipzig siegreich gegen Eck.

Holls psychologische Kunst kündigt sich schon in seinem ältesten Aufsatz über „Tertullian als Schriftsteller" an (Nr. 1); ihre Meisterschaft zeigt Nr. 14 „Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola", wo das folgenreichste Buch des neueren Katholizismus auf seine Mittel und Grundmotive hin geprüft wird, seine Wirkungen erklärt werden. Dem modernen Katholizismus gilt noch die Studie Nr. 18 „Der Modernismus", aus Anlaß der Kämpfe um das Recht freier Wissenschaft 1908 geschrieben. Die mittelalterliche Kirche steuert in Nr. 4 wenigstens einen Beitrag bei, in dem ihre Missionsmethoden den altkirchlichen gegenübergestellt werden. Für die alte Kirchengeschichte ist Nr. 2, eine Untersuchung über Zeit und Heimat des ps.-tertullianischen Gedichts adv. Marcionem, namentlich auch durch die Ausführungen über die Adamslegende, von Interesse. Nr. 3 aber, „Augustins innere Entwicklung", eine Berliner Akademieabhandlung von 1922, gehört zu den bedeutsamsten Augustin-Publikationen der letzten Jahre. Auf schmalem Raum ist ein Aufriß von Augustins Entwicklung gegeben, der auch seine Reifezeit umfaßt. Holl hat den Confessiones ihre Stellung mit zurückerobert, hat eine eigene Auffassung der Gnadenlehre, die sonst die Augustinforscher aus dem Auge verloren hatten, entwickelt, aus gründlicher Kenntnis des Schrifttums wichtige Hinweise auf die Staatsanschauung, die Kirchenlehre Augustins gegeben. Freilich, daß die Gesamtdeutung, die den Kirchenvater dem Katholizismus zurückgibt, sich durchsetzen wird, ist nicht zu erwarten, mag auch schon ihre Wirkung bei den jüngsten Augustin-Veröffentlichungen spürbar geworden sein.

Es ist nicht die Aufgabe dieser den Reichtum der Sammlung längst nicht erschöpfenden Anzeige, auf das Einzelne einzugehen, geschweige denn Kritik zu üben. Aber auch das ist nicht erforderlich, eine zusammenhängende Würdigung

zu versuchen. Sie ist für das ganze Lebenswerk Holls pietät- und verständnisvoll von Lietzmann in einer Gedächtnisrede gegeben, die dem Buche beigedruckt ist. Das Wichtigste von dem, was an kleineren Aufsätzen in Zeitschriften verstreut oder in Sonderdrucken erschienen war, ist nun in diesen Bänden vereinigt, eine vollständige Bibliographie dem 3. angefügt. Der kirchengeschichtlichen Forschung ist ein Erbe hinterlassen, das sie an Wissen und an Aufgaben bereichert. Denn wenn auch seine Methode bei ihrer ganz persönlichen Eigenart nicht einfach von anderen nachgeahmt werden kann, so ist doch Holl auch in der schweren Kunst, Fragen zu stellen, nicht nur sie zu beantworten, ein Lehrmeister, von dem auch künftig zu lernen bleibt.

Göttingen. *Hermann Dörries.*

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Aufl. 2. Band: E—H. Tübingen 1928. J. C. B. Mohr. 2068 Sp.

Der erste Band des großen Nachschlagewerkes ist in dieser Zeitschrift von Zscharnack, dem um das ganze Werk in erster Linie verdienten Herausgeber, unter kurzer Angabe der wichtigsten kirchengeschichtlichen Artikel selbst angezeigt worden. (Zuletzt Band 46, 1928, S. 591.) Wenn ich es an seiner Statt übernehme, die weiteren Bände etwas ausführlicher und zugleich kritisch zu würdigen, so liegt es nahe, daß ich zunächst zum Ausdruck bringe, was ich gegenüber dem erstaunlich regelmäßig fortschreitenden Werk als Ganzem empfinde. Das ist einmal das grundsätzliche Bedenken, das ich nicht loswerde. Dies Bedenken müßte sehr scharf formuliert werden, wenn ich als Theologe über das Ganze als Selbstdarstellung der Theologie unserer Tage zu urteilen hätte. Kann ein reines Bild von der Richtung und aufbauenden Lebendigkeit unseres theologischen Ringens zustande kommen, wenn Forschern ganz verschiedener Art und Grundhaltung irgendwelche einzelnen kleinen Teilgebiete etwa aus der neutestamentlichen oder dogmengeschichtlichen oder systematischen Arbeit zugewiesen werden, indes die nächsten Nachbargebiete an Männer ganz anderer Art und Grundhaltung fallen? Muß darunter nicht das Verständnis des Gegenstandes leiden, der immer nur aus einheitlich geschauten Zusammenhängen heraus beurteilt werden kann? Ist die Theologie unserer Tage wirklich die Arbeitsgemeinschaft, welche die Einzelentfaltung ins Kleine und Kleinste hinein aus einer einheitlichen Zusammenschau üben kann, die dann wirklich ein verantwortlich gesehenes Bild der Religion in Geschichte und Gegenwart gibt? Das wären Fragen, denen ich nachzugehen hätte. Aber an dieser Stelle habe ich ja nur als Kirchenhistoriker zu den Fachgenossen zu sprechen. Auch da können die angedeuteten Bedenken nicht schweigen. Dazu kommt die Frage, ob gerade den geschichtlichen Artikeln Raum und Entfaltungsmöglichkeit genug geboten ist, um wirklich fruchtbar werden zu können. Gerade unter diesem Gesichtspunkt habe ich den vorliegenden Band geprüft. Das Ergebnis läßt sich etwa so formulieren: Den Pfarrern und den Religionslehrern bietet die neue Auflage die allerreichsten Möglichkeiten, wenn sie sich die Mühe machen, sich aus den knappen Angaben unter geschickter Ausnutzung aller Verweisungen die Antwort auf die Fragen, mit denen sie an das Werk herantreten, zu erarbeiten; der Kirchenhistoriker wird für manchen wertvollen Hinweis, manchen hier zuerst klar ausgesprochenen Gedanken dankbar sein; aber dann wird ihn gerade angesichts der neuen RGG. der heiße Wunsch überkommen, daß ein Verlag und Fachgenossen den noch größeren Mut aufbrächten, an eine Neugestaltung der Protestantischen Realenzyklopädie heranzugehen, die den heutigen Stand unseres Wissens und Verstehens der geschichtlichen Entwicklung von Theologie und Kirche in vollem Umfang zur Entfaltung brächte. Aber vorläufig haben wir nun die neue RGG. Und schon zu ihrer Gestaltung, so wie sie uns jetzt vorliegt, gehörte Mut, für den wir den Unternehmern des Werkes großen Dank schulden. Ihn zum vollen Ausdruck zu bringen,

ist das andere Anliegen, das ich habe, ehe ich in eine Besprechung von Einzelnem eintrete.

An einer Stelle wird die Spannung zwischen nüchtern sachlichem Bericht vorliegender Tatsächlichkeit und subjektiver Äußerung persönlicher Beurteilung schwebender Dinge, wie sie für alle systematischen Beiträge besteht, auch für den Kirchenhistoriker höchst deutlich: in Bornhausens Artikeln Geschichtswissenschaft, Geschichtsphilosophie, geschichtlich und metaphysisch. Bornhausens knapp zusammengefaßte Geschichtsmetaphysik ist ein höchst eigenes Gebilde, über das man schon debattieren kann, wenn man um das Anliegen ihres Schöpfers weiß. Aber die Problematik der heutigen Geschichtsphilosophie wird aus seinem Aufsatz auch nicht entfernt deutlich. Und ich weiß nicht, wie viele Kirchenhistoriker den merkwürdigen Sätzen Recht geben werden, in denen der Systematiker über den angeblich bei der akademischen Jugend völlig diskreditierten „Vortrag der Geschichtsforschung" spricht, von dem verdächtigenden Ton zu schweigen, in dem „die jüngeren Kirchenhistoriker zumeist" charakterisiert werden. Eine ganz sachliche und dabei tiefe Einführung in die Probleme bietet dagegen F. W. Schmidt unter den Stichworten: Glaube und Geschichte.

Wichtig sind natürlich in erster Linie solche Artikel, in denen für einzelne Teilgebiete unserer Wissenschaft Zusammenfassungen des heutigen Standes der Forschung gegeben werden, wie wir sie so bequem sonst nicht haben. Als Beispiel kann man etwa den in aller Knappheit höchst wertvollen Aufriß der Geschichte des christlichen Gottesdienstes nennen, den Lietzmann und F. Rendtorff gegeben haben. Gut war auch der Gedanke, dem Heidenchristentum einen eigenen umfangreichen Artikel einzuräumen, der K. L. Schmidt Gelegenheit zu einer recht interessanten Herausstellung der um dieses Stichwort kreisenden Probleme gegeben hat. Der Aufsatz von Achelis über die Geschichte der Heiligenverehrung fällt durch seine vorbildliche Verbindung literargeschichtlicher und archäologischer Forschung auf.

Mit Interesse schlägt man natürlich auch die Artikel auf, in denen die besten Sachkenner die Grenzgebiete unseres Arbeitens behandeln. In Larfelds Artikel über Christliche Epigraphik ist sein hartes Urteil über C. M. Kaufmanns Handbuch, es sei „durch reichen Bilderschmuck nützlich", sicher berechtigt. Gerade weil Larfeld über den Mangel eines brauchbaren Handbuchs klagt, wäre aber wenigstens eine exakte Zusammenstellung der einschlägigen Publikationen in ihrem neuesten Stande wertvoll gewesen. Schade, daß diese Gelegenheit nicht benutzt worden ist. Daß selbst Diehls Inscriptiones latinae christianae veteres (1924 ff.) nicht erwähnt werden, ist vollends unbegreiflich. Gern liest man Konrat Zieglers zusammenfassende Darstellung der Griechischen Religion, zu der man Joels Behandlung der Griechisch-römischen Philosophie hinzunehmen muß. Auch die Kirchenrechtler haben uns in einer Anzahl von Beiträgen Wichtiges zu sagen. Beim Episkopalismus (Koeniger) vermißt man freilich eine schärfere Abgrenzung von episkopalistischen und konziliaristischen Ideen, deren Wurzeln nicht in ihrer gedanklichen Verschiedenheit aufgezeigt werden. Der Zusammenhang der mittelalterlichen Gedanken mit denen der alten Kirchengeschichte wird nicht einmal erwähnt. Ein recht interessanter Artikel ist der über Einigungsbestrebungen. Die katholischen behandelt K. Völker, die innerprotestantischen O. Ritschl aus seiner glänzenden Sachkenntnis heraus. Und dann gibt Söderblom ein reizvolles Bild davon, wie er die Einigungsbestrebungen der Gegenwart ansieht. Es zeichnet sich durch eine von allen Überschwenglichkeiten freie, sehr ruhige und vorsichtige Beurteilung des Geschehenen und der künftigen Möglichkeiten aus, hinter der doch das ernste Verpflichtungsgefühl in seinen Beweggründen ganz deutlich wird, aus dem heraus Söderblom gehandelt hat.

Eine eigene Stellung haben bei der Anlage des Werkes die dogmengeschichtlichen Artikel durch die Einbettung in die biblische Theologie und die Systematik, in der sie sich befinden. So etwa die Geschichte des christlichen

Gottesglaubens (Wiegand). Mitunter schreibt der Systematiker den dogmengeschichtlichen Teil selbst, etwa Althaus auf seinem ureigensten Felde, der Eschatologie. Die dogmengeschichtliche Stellung Augustins in dieser Frage hätte sich noch deutlicher machen lassen, wenn sie mit der Eschatologie der Jungnicäner an den entscheidenden Punkten kontrastiert worden wäre. Von Soden sieht in einem die geistesgeschichtlichen Linien schön herausstellenden Versuch die Erlösung dogmengeschichtlich ganz in ihrem Verhältnis zum Schöpfungsglauben. Merkwürdig, daß auf diesen gerade die gegenwärtige Problematik so feinfühlig von der Geschichtsbetrachtung her vorbereitenden Artikel nur ein solcher über den religionsphilosophischen, aber kein solcher über den dogmatischen Sinn der Erlösung folgt. Sehr reichhaltig ist der Artikel Gebet in seinen verschiedenen Teilen. Heiler faßt den Ertrag seiner religionsgeschichtlichen Arbeiten knapp zusammen. Hans Schmidt bespricht Gebet und Gebetssitten in Israel und im nachexilischen Judentum, Elbogen das gleiche im modernen Judentum, Schmitz das Gebet im Neuen Testament. Hohlwein gibt einen Überblick über das Gebet in der Kirchengeschichte, der besonders nützlich ist, da Entsprechendes in der RE. und auch sonst fehlt. So deckt die neue RGG. auch manche ungelösten Aufgaben wissenschaftlicher Erkenntnis auf. Hirsch behandelt schließlich den dogmatischen Sinn des Gebets und Mensching seine liturgische Gestaltung. Völlig unverständlich ist mir dagegen der Artikel Gesetz und Evangelium dogmengeschichtlich (Aner). Ich gebe einige Proben: „Das Problem Gesetz und Evangelium ist angesichts der Gegebenheit beider Größen langehin nicht empfunden worden: weder von Paulus, der das Gesetz als Heilsweg bestritt, aber für sich wenigstens als Lebensordnung beibehielt, noch in der ältesten Kirche." „Luther selbst stellte die Gesetzespredigt, durch die allein der Sündenschmerz (contritio) vom Heiligen Geist gewirkt werde, und die Evangeliumspredigt, die das erschrockene Gewissen beruhige und zum Vorsatz der Besserung aus Liebe zu Gott aufrichte, auf eine Ebene." „Über solche rationalistische Koordination mit dem Gesetz hat Luther wie einst Marcion das Evangelium irrationaliter nur erhoben, wenn er, frei von pädagogischer Rücksicht, »nicht wegwerfend und gehässig genug« vom Gesetz reden zu können meinte."

Ein sehr wertvolles Hilfsmittel zu rascher Orientierung, die sonst nur mit Mühe zu gewinnen ist, stellen die Artikel dar, in denen Sachkenner in knapper Zusammenfassung über die Kirchengeschichte einzelner deutscher Landesteile berichten, wie Hannover (Rolffs), Hessen (von der Au), Hessen-Nassau (E. Foerster), Elsaß-Lothringen (Anrich). Hier ist aus großer Kenntnis das Wichtigste gesagt.

Für weitere Kreise sind die zusammenfassenden Darstellungen des kirchengeschichtlichen Ablaufs der großen europäischen Länder nützlich. In dem Artikel England (H. Kittel) etwa ist bei aller Kürze, die man ja in dem ganzen Werke immer wieder wohltuend und schmerzlich zugleich empfindet, nicht nur eine Aufreihung von Daten gegeben, sondern ein wirkliches Geschichtsbild, das die Fülle der religiösen Bewegungen zeichnet, aus deren Kenntnis erst die Gestaltung des kirchlichen Lebens in England verständlich wird. Daneben steht noch ein besonderer Artikel Englische Literaturgeschichte (Schirmer), der sogar umfangreicher ist als der über die Kirchengeschichte. Ähnlich steht es für Frankreich (Lachenmann) und die Französische Literaturgeschichte. Bei dem letzteren empfindet man dankbar, daß ihn nicht ein Literarhistoriker, sondern ein Theologe geschrieben hat, wodurch es ermöglicht ist, daß die Literaturgeschichte wesentlich auf die sich in ihr spiegelnde religiöse Bewegung hin abgehorcht wird. Nur wird es wenige Theologen geben, die sich so in den Gesamtumfang einer fremden Literatur eingelesen haben, wie Bornhausen das gegenüber der französischen getan. Hinweisen möchte ich auch auf die Behandlung Finnlands (Israel) und der Finnischen Religion (Uno Holmberg-Harva).

Reizvoll sind natürlich auch solche Abschnitte, die uns einzelne Landschaften

oder Örtlichkeiten der alten Kirchengeschichte in ihrem kulturellen Leben und ihren geschichtlichen Beziehungen schildern wie etwa Ephesus (Achelis). Auch knappe Universitätsgeschichten und die ihrer theologischen Fakultäten werden geboten. Zu der Greifswalds (Lother) möchte ich doch bemerken, daß die Reformationsgeschichte in Greifswald doch wesentlich anders verlaufen ist, als es hier nach der üblichen Lesart dargestellt wird.

Am häufigsten aber wird der Historiker wohl nach den Angaben über einzelne Persönlichkeiten greifen, die das Buch natürlich in großer Fülle enthält. Man denke nur an die vielen Papstartikel Baethgens und Anrichs. Sie sind fortan die bequemsten Hilfsmittel für eine rasche geschichtliche Auffüllung der Papstlisten. Zscharnacks Darstellung des Erasmus verrät vorbildlich die erfahrene und geschickte Hand des modernen Enzyklopädisten. Die Lebensdarstellung ist mit wirklichem Leben erfüllt, und das Hauptproblem, mit dem der Kirchenhistoriker an Erasmus herangeht, sein Verhältnis zur Reformation ist sehr klar herausgearbeitet. Wiegands Biographie des Franz von Assisi ist ein Beispiel dafür, wie auch eine Spalte eines Wörterbuches in stilistisch glänzender Form gefüllt werden kann. So verschiedene Geister wie Friedrich der Große (Zscharnack) und Hegel (Brunstäd) erfahren sehr schöne Würdigungen. Dagegen weiß ich schlechterdings nicht, wer von Artikeln wie Eckehart (Dörries) oder Gottschalk (G. Ficker) etwas haben soll, die über das an diesen Gestalten theologiegeschichtlich Wichtige so gut wie gar nichts aussagen. Bei Euseb von Cäsarea (Klostermann) hätte ich eine Einführung in seine Kirchengeschichte für sehr wertvoll gehalten. Die Möglichkeit, diese wichtigste Quellensammlung für die Geschichte der ersten drei Jahrhunderte in ihrer Art und Struktur zu erläutern, wäre schon ein paar Spalten wert gewesen. Wie gut das möglich ist, können etwa die entsprechenden Artikel über Sokrates und Sozomenos im Pauly-Wissowa zeigen.

Auch eine Reihe großer Kirchenhistoriker hat in dem vorliegenden Bande feinsinnige Würdigungen erfahren: Hase durch K. Bauer, Harnack durch von Soden, Holl durch Jülicher. Dagegen ist Hauck (K. Bauer) zu kurz gekommen.

Dabei möchte ich auf eine Unterlassung aufmerksam machen, die nicht hätte vorkommen dürfen: Im ersten Bande fehlt der Name des Mannes, der in den letzten Jahren wohl das größte Stück Arbeitsleistung zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes, darunter auch der Apostelgeschichte und damit der Anfänge der Kirchengeschichte geleistet hat, und von dessen Fleiß jetzt alle zehren, die irgendwie am Neuen Testament arbeiten, der Name Paul Billerbecks — während der jedes eben habilitierten Privatdozenten Aufnahme gefunden hat.

Greifswald. *Hermann Wolfgang Beyer.*

Jahresberichte für deutsche Geschichte. Unter redaktioneller Mitarbeit von Staatsarchivrat Dr. V. Loewe hrsg. von Alb. Brackmann und Fritz Hartung. — K. F. Koehler Verlag, Leipzig. 2. Jahrg. (1926). XIV u. 805 S. 1928. 3. Jahrg. (1927). XIV u. 800 S. 1929. Geh. je 40.—, geb. 46.— M.

Das höchst verdienstliche Unternehmen, auf dessen 1. Band (1925) ZKG. 46, S. 592 hingewiesen worden ist, hat sich auf den vorgezeichneten Bahnen weiterentwickelt. Jeder Band bringt eine Bibliographie und ihr in der Einteilung ziemlich angeglichene Forschungsberichte. Da die Berichterstattung ihrer Anlage nach hinter den Neuerscheinungen um 2—3 Jahre zurückbleibt, erfüllt sie im Fachgebiet des einzelnen mehr die Aufgabe, auf Übersehenes noch aufmerksam zu machen, während sie in benachbarten oder entfernter liegenden Interessensgebieten eine ungemein dankenswerte Orientierung bedeutet. Der Kreis der Gebiete und Mitarbeiter ist im wesentlichen der gleiche geblieben. Doch macht sich schon jetzt aus äußeren oder inneren Gründen die Nötigung bemerkbar, einzelne Teilgebiete (Territorien, aber auch große kulturgeschichtliche Überblicke) nur in zwei-

jährigem Wechsel zu behandeln. Die Geschichte des Auslandsdeutschtums, die in Bd. 2 ganz wegfiel, ist in Bd. 3 dafür wesentlich reicher berücksichtigt worden als in Bd. 1. Man wird das ebenso begrüßen wie die immer sorgfältiger werdende Berichterstattung über Arbeiten zur deutschen Geschichte in osteuropäischen Sprachen. Münzgeschichte ist in Bd. 3 hinzugekommen, Zeitungsgeschichte wird für Bd. 4 angekündigt. Es wird wohl, da die Bedürfnisse noch immer wachsen werden, bei den technischen Fächern wie bei den Territorien schon bald nötig sein, zu einer zweijährigen Berichterstattung überzugehen, in der die einzelnen Abschnitte planmäßig miteinander wechseln. Dadurch läßt es sich vielleicht vermeiden, daß unentbehrliche Gebiete gelegentlich in einem Jahr überschlagen werden müssen, wie in Bd. 2 Geistesgeschichte des Mittelalters und Kulturgeschichte der Neuzeit, und in Bd. 3 Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts.

Die den Kirchengeschichtler unmittelbar angehenden Gebiete befinden sich fast alle noch in den gleichen Händen: Caspar, Papstgeschichte des Mittelalters; Grabmann, Scholastik und Mystik; Schnütgen, Kath. KG. der Neuzeit; Zscharnack, Evang. KG. Nur Kirchenverfassungsgeschichte des Mittelalters ist leider aus den sicheren Händen H. Hirschs in Bd. 3 an E. Klebel übergegangen, der z. B. in einer stark katholisch-apologetischen und sehr undurchsichtigen Rezension die gesuchtesten Einwände gegen H. v. Schuberts „Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts" erhebt. Kirchen- und Ordensgeschichte des Mittelalters ist bisher nur in Bd. 2 (von G. Kallen) behandelt worden. Auf den Scholastikabschnitt ist besonders hinzuweisen, da er den Normaljahren der Bände vorauseilt (I: 1921—25, II: 1926—28, III: 1928—29) und eine eigene Bibliographie enthält, die das Gesamtgebiet, nicht nur die deutsche Scholastik und Mystik umfaßt. Wenn es einmal nicht mehr möglich wäre, diese Übersicht im Rahmen der „Jahresberichte" zu bringen, so wäre sehr zu wünschen, daß sich dann eine katholisch-theologische Zeitschrift dazu bereit fände. Daneben steht die Übersicht A. v. Martins über „Geistesgeschichte des Mittelalters", die an Form und Umfang aus den übrigen Betrachtungen herausfällt. Bd. 3 bietet einen Auszug aus einem in Bd. 2 ganz zurückgestellten, zu umfangreich geratenen Bericht. Die Aufgabe trägt sehr große Schwierigkeiten in sich. Nicht nur weil so wesentliche Teile wie Scholastik und Mystik selbständig behandelt werden, sondern auch weil bis zu einem gewissen Grade Kunst-, Philosophie- und Literaturgeschichte in geeigneter Auswahl mit darin vertreten werden müssen. So anregend v. Martins Berichterstattung ist, so sprengt sie doch in ihrer starken Verknüpfung von Bericht und Urteil den Rahmen des Ganzen. Es ist sogar zu fragen, ob der Begriff der Geistesgeschichte schon bibliographiereif ist und ob man nicht besser tut, hier noch schärfer unterzuteilen. Noch größer ist die Verlegenheit bei der Geistesgeschichte der Neuzeit, weil in dem Bericht Andreaes ein Auswahlprinzip nicht recht zu erkennen ist. Während B. v. Wieses Schlegel ebenso wie die Literatur des Pestalozzi-Jahres, Goethe- oder Kant-Literatur fehlen, sind Darstellungen über den Fürsten Pückler besprochen. Wundts Fichte wird wenigstens in der politischen Geschichte, die Idealismusdarstellungen (Groos fehlt überhaupt) in der Evang. Kirchengeschichte behandelt. Zscharnack ist damit seinem Versprechen (ZKG. 46, S. 592), die anderweitig fehlenden geistesgeschichtlichen Linien stärker zu berücksichtigen, dankenswerterweise nachgekommen. Es ist erfreulich, daß ihm in Bd. 3 auch für das sehr ertragreiche Gebiet ein etwas größerer Raum (17 S.) zugemessen worden ist, während er sich in Bd. 2 neben anderen behaglicheren Darstellungen (z. B. Schnütgens Kath. Neuzeit mit 59 Nummern auf 12½ S.) auf 11 S. durch 180 Nummern hindurchhetzen mußte. Man wird ihm durchaus darin zustimmen, daß er möglichst viel in der Bibliographie Verzeichnetes auch wirklich zu besprechen sucht; ebenso daß er häufiger als alle anderen Berichterstatter auf Besprechungen in Fachblättern verweist. Förmliche Rezensionen auch kleinerer Veröffentlichungen von 1½ S. Länge oder mehr, gehören nicht in die Jahresberichte hinein. Doppelrezensionen (z. B. von E. Foersters Falk, den

W. Mommsen bespricht, Schnütgen nochmals auf 1½ Seiten kritisiert, während Zscharnack ihn mit Recht nur kurz erwähnt) sollen, wie die Herausgeber selbst mitteilen, in Zukunft noch mehr vermieden werden, als es bisher schon gelungen ist.

Die Bibliographie erstrebt schon nach dem Programm des 1. Bandes mit Recht keine Vollständigkeit. Es werden sich natürlich immer Lücken in ihr oder sogar in den Forschungsberichten angeben lassen, die man lieber geschlossen sähe, z. B. Literatur aus dem Görres-Jubiläumsjahr oder Nissens-Langbehn in der kath. und Wendlands Studien zur Berliner Erweckung in der ev. Kirchengeschichte der Neuzeit. Da das unvermeidlich ist und so wie so bestimmte Grenzen gezogen sind, ist es um so nötiger, daß auf umfangreichere Bibliographien hingewiesen wird, zumal die umfassende, auch für die geistesgeschichtlichen Teile mit großem Gewinn zu vergleichende Bibliographie der Theol. Literaturzeitung (Leipzig, Hinrichs) um ein Jahr voraus ist. Auch die Lutherbibliographie des Lutherjahrbuchs (München, Kaiser) wäre zu nennen. Das ist mit zwei Zeilen gemacht, führt aber weiter.

Zum Schluß muß nochmals den Mitarbeitern und vor allem den Herausgebern für die hingebende Arbeit an diesem schon unentbehrlich gewordenen Hilfsmittel der Forschung Dank gesagt werden.

Gießen. *H. Bornkamm.*

Revue bénédictine, XLIe Année, 1929. Die zwei ersten Hefte enthalten nicht weniger als drei bisher unbekannte oder nur zum Teil bekannte Sermone Augustins: p. 5—14: A. Wilmart, Un sermon de saint Augustin sur la prière cité per Bède, aus Codex des Escurial R II, 18; p. 134—143: G. Morin, Un sermon inédit de S. Augustin pour la fête de l'ascencion, aus Vatic. Lat. 4951; p. 144—155: A. Wilmart, Un nouveau sermon de S. Augustin sur les deux pêches, aus Handschrift des Kapitels von Worcester 93. Für das Augustin-Jubiläum im nächsten Jahre sollen die seit der Mauriner-Ausgabe neu gefundenen Sermone Augustins veröffentlicht werden. — p. 15—34: Phil. Schmitz, Les sermons et discours de Clément V. O. S. B., alphabetischer Katalog der rednerischen Hinterlassenschaft des Papstes auf Grund der Handschriften. — p. 35—45: A. Wilmart: Les prières envoyées par S. Anselme à la comtesse Mathilde en 1104 untersucht umfassend die handschriftliche Grundlage. — p. 46—69: P. Volk, Das Abstinenzinduls von 1523 für die Benediktiner-Klöster der Mainz-Bamberger Provinz II. — p. 156—170: M. Cappuyns, L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le Semipélagianisme, weist nach, daß die Capitula zwischen 435 und 442, wahrscheinlich in Rom verfaßt sind und daß niemand anders als Prosper von Aquitanien der Verfasser sein kann. — p. 101—133: D. de Bruyne, Étude sur le texte latin de la Sagesse (afrikanischer Text aus der zweiten Hälfte des 2. Jhdrts.). — p. 75—100, 174—196: Comptes rendus.

Das dritte Heft bringt ein unter dem Namen Augustins gehendes, sicher pseudo-augustinisches Stück aus der Handschrift Worcester F 93, A. Wilmart, Un prétendu sermon pascal de Saint Augustin, p. 197—203. — p. 204—217: B. Capelle, Les homélies de S. Grégoire sur le cantique bringt die Vorarbeiten für die künftige Ausgabe des bisher ungenügenden Textes. — p. 218—230: A. Wilmart, La trinité des Scots à Rome et les notes du Vatic. Lat. 378 enthüllt die Geschichte eines schon am Anfang des 13. Jhdrts. eingegangenen Schottenklosters in Rom und hat dabei die Geschicke der englischen Kolonie in Rom zu berühren, auch die Beziehungen zu Monte Cassino. — p. 231—261: U. Berlière, Le nombre des moines dans les anciens monastères beginnt eine sehr gelehrte und inhaltreiche Zusammenstellung der Klöster und hat es hier mit den Klöstern in den alten Niederlanden und in Frankreich zu tun. — p. 262—267: Ph. Schmitz, Lettres de Dom Claude Martin relatives à l'édition de S. Athanase et de S. Jean Chrysostome. — Die Notiz von H. Nelis, p. 268—271 über die Litterae cadassae, litterae gothicae erklärt seltsame Bezeichnungen (zweite Hälfte des 15. Jhdrts.).

Beigegeben ist: Ph. Schmitz, Bulletin d'histoire bénédictine, p. 305*—336*, 337*—352*, und B. Capelle, Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine. Tables du tome I (1921—1928), p. [289]—[309].

Kiel. *G. Ficker.*

Analecta Bollandiana, Tom. XLVII, 1929, p. 5—30: H. Delehaye, L'hagiographie ancienne de Ravenne, gibt ein treffliches inhaltreiches Referat über die Märtyrer von Ravenna, über Ravenna im martyrologium Hieronymianum und über die bischöflichen Heiligen Ravennas auf Grund der zahlreichen neueren Arbeiten. — p. 31—38: P. Grosjean, Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecarum Edinburgensium (4 Handschriften). — p. 39—43: P. Grosjean, S. Caelani cum ave colloquium. — p. 44—76: P. Peeters, La Passion de S. Julien d'Émèse, georgischer Text auf Grund eines verlorenen griechischen; auch ein arabischer Text ist vorhanden; das vorhandene Material wird lichtvoll verarbeitet. — p. 77—88: H. Delehaye, Nouvelles fouilles à Salone, kritisches Referat über die neueren reichen Funde in Salona vom hagiographischen Gesichtspunkte aus. — p. 89—110: M. Coens, Les vierges martyres de Cologne d'après un ouvrage récent, interessantes Referat über Levison, Das Werden der Ursula-Legende, 1928. — p. 241—306: Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae publicae Audomaropolitanae (Saint-Omer). — p. 307—337: Paul Peeters, La passion de S. Pansophios d'Alexandrie ist eine in georgischer Sprache erhaltene Passio, eines auch im griechischen und armenischen Synaxarium erwähnten Märtyrers, deren griechischer Text nicht erhalten ist, apologetischen Inhalts, ohne historischen Inhalt. — p. 338—367: M. Coens, Les vies de S. Cunibert de Cologne et la tradition manuscrite teilt auch eine vita mit aus der Handschrift der Königlichen Bibliothek von Brüssel 8515, wie die übrigen spät und ohne viel historischen Gehalt. — p. 368—375: H. Delehaye, La „Vigilia Sancti Martini" dans le martyrologe hiéronymien, bringt Bemerkungen, die für die Komposition des martyrologiums von Wichtigkeit sind. — p. 376—388: Fr. Halkin, Les vies grecques de S. Pachome, umfassende Zusammenstellung der erhaltenen zahlreichen Stücke und Ankündigung der Veröffentlichung der bisher unveröffentlichen 3. — p. 110—238, 399—463: Bulletin des publications hagiographiques.

Kiel. *G. Ficker.*

Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, Vol. 13, Nr. 2, July 1929. Das Verzeichnis der Zugänge und Schenkungen der John Rylands Bibliothek, S. 234—253, kann uns einen Begriff geben, mit welchen reichen Mitteln eine englische Bibliothek arbeiten kann. — Sehr interessant sind die Reiseberichte aus Kleinasien, die W. M. Calder gibt. S. 254—271: Leaves from an Anatolian notebook; griechische Inschriften von Apotaktiten, Enkratiten, Montanisten sind gefunden worden und erweitern in erwünschter Weise unsere Kenntnis an griechischen Inschriften. Viele Aufsätze sind mehr dem Spezialisten interessant: R. S. Conway, Vergil as a student of Homer, S. 272—292; T. Fish, Assyriology in England during and since the War, S. 293—304; J. Rendel Harris, A further note on Hermes, S. 305—308. In das kirchengeschichtliche Gebiet fällt: F. J. Powicke, The Rev. Richard Baxter and his Lancashire friend Mr. Henry Ashurst, S. 309—325. Ein Briefbuch aus der Mitte des 15. Jhdrts. (Latin MS. 394 der John Rylands Library) veröffentlicht und bespricht W. A. Pantin, A Medieval Treatise on Letter-Writing with Examples, S. 326 bis 382. Endlich setzt A. Mingana die Woodbrooke Studies fort (fasciculus 5), S. 383—425, 426—474, syrischer Text mit Übersetzung und Kommentar einer Vision of Theophilos († 412), Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten aus Cod. Mingana Syr. 5 und 48 und Borgiano Siriaco 128 in der Vatikanischen Bibliothek.

Kiel. *G. Ficker.*

Alte Kirche

Ernst Barnikol, Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief. 94 S.

—, Die drei Jerusalemreisen des Paulus. Die echte Konkordanz der Paulusbriefe mit der Wir-Quelle der Apostelgeschichte. 63 S. — Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche I. II. Kiel, Mühlau, 1929.

Die mit umständlicher Breite und großer Plerophorie geschriebene erste Abhandlung untersucht scharfsinnig die Angaben des Galaterbriefes über die vor- und frühchristliche Zeit des Paulus. Aus Gal. 5, 11 entnimmt der Verf. m. E. mit Recht, daß Paulus vor seiner Bekehrung als jüdischer Heidenmissionar gewirkt hat. Einleuchtend ist mir auch, daß in Gal. 1, 14 γένος die (pharisäische) Genossenschaft bedeutet, der Paulus damals angehörte, wofür sich der Verf. auf den Sprachgebrauch des Josephus berufen kann. Von den Christenverfolgungen des Paulus gibt dieser selbst trotz der superlativischen Schilderung nur ein blasses Bild (1, 13 f.), weil es darüber faktisch wenig zu sagen gab; ebenso blaß ist auch das über ihn verbreitete Gerücht (1, 23). — Am wichtigsten ist die Untersuchung der geographischen Angaben. Zunächst schließt der Verf. nach dem Vorgang Mommsens und Heitmüllers m. E. mit Recht, daß Paulus vor seiner Bekehrung weder in Jerusalem noch überhaupt in Judäa gewesen ist. Dort kann also der Schauplatz seines Verfolgens und seiner Bekehrung nicht gewesen sein. Ebensowenig war es Syrien und Kilikien; denn dorthin „kehrt" er ja nach 1, 21 nicht „zurück". Endlich war es auch nicht Arabien-Damaskus; denn das Nacheinander der Sätze in 1, 17:

ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς τὴν Ἀραβίαν
καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν

darf nicht (wie üblich) im Sinn einer „Addition" verstanden werden („ich ging zuerst nach Arabien und kehrte dann nach Damaskus zurück"), sondern im Sinn einer „Gleichung": „ich zog fort nach Arabien und wandte mich wieder nach Dam.". Paulus muß also vor seiner Bekehrung anderswo gewesen sein. Jedoch kann der Schauplatz nicht allzuweit von den genannten Orten entfernt gewesen sein; vielmehr ist zu vermuten, daß es der durch die drei Städte: Cäsarea am Meer, Damaskus und Antiochien umgrenzte Bezirk gewesen ist, wo Paulus als Verfolger die Bekehrung erlebte, und von wo er nach Damaskus zurückkehrte. Hier in Damaskus nämlich wird er vorher seinen festen Wohnsitz gehabt haben, sodaß also diese hellenistische Stadt für seine Entwicklung die Bedeutung gehabt hat, die man bisher Tarsus zuzuschreiben pflegte. — Das Neue und in seinen Konsequenzen Bedeutsame ist die Erklärung von 1, 17. Sie muß als möglich bezeichnet werden; wahrscheinlich ist sie aber schon deshalb nicht, weil Damaskus (trotz Hieronymus) nicht zu Arabien gehörte. Näher liegt die Auffassung: „ich ging (nämlich von Damaskus, dem Ort der Bekehrung) nach Arabien und kehrte (dann) wieder nach Damaskus zurück". Den einzigen wesentlichen Grund, den der Verf. dagegen anführt, daß nämlich für das καὶ πάλιν ὑπέστρεψα die bestimmte Zeitangabe fehlt, halte ich nicht für durchschlagend; denn an den genauen Zeitangaben ist doch Paulus nur interessiert, soweit es sich um eine Reise nach Jerusalem und den Besuch dort handelt: erst drei Jahre nach der Bekehrung kam er zum erstenmal nach Jerusalem (1, 18); wie die einzelnen Abschnitte innerhalb dieser drei Jahre seit der Bekehrung zeitlich genau zu bestimmen sind, ist für seinen Zweck gleichgültig.

Das zweite, ebenso umständliche und plerophorische Heft sucht das Verhältnis der drei durch die paulinischen Briefe bezeugten Jerusalemreisen des Paulus zu

den fünf Jerusalemreisen, von denen die Acta erzählen, zu bestimmen. Den Ausgangspunkt bildet mit Recht die aus Gal. 1 und 2 sicher zu erschließende Tatsache, daß in der Zeit zwischen dem ersten Besuch in Jerusalem (Gal. 1, 18) und der Reise zum „Konvent" (Gal. 2, 1) keine Jerusalemreise des Paulus stattgefunden hat. Wenn nun die Reise von Gal. 1, 18 zweifellos mit der von Act. 9, 26 zu identifizieren ist und ebenso die Röm. 15, 25 beabsichtigte Reise mit der Act. 21, 17 erzählten, — mit welcher der anderen in Act. genannten Reisen ist dann die Reise zum „Konvent" von Gal. 2, 1 gleichzusetzen? Nach der Meinung des Verf.s, weder mit der Reise von Act. 15 (wenn auch der Autor der Act. dies beabsichtigt), noch mit der von Act. 11, 30; vielmehr mit der Act. 18, 22 nur kurz erwähnten. Das ist — in korrigierender Wiederaufnahme der besonders von Wieseler und Volkmar vertretenen Anschauung — die Hauptthese des Verf.s. Der Beweis für sie wird vor allem darin gesehen, daß die „geographische Struktur" der Berichte von Gal. 2, 1 und Act. 18, 22 die gleiche ist. Aber diese Gleichheit muß der Verf. doch erst herstellen. Und zwar muß er zunächst behaupten, daß Paulus Gal. 2, 1 nicht eigentlich aus den *κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας* (Gal. 1, 21) komme, sondern aus Korinth von der großen (sog. zweiten) Missionsreise. Wenn nämlich Gal. 1, 21 sage, daß Paulus nach dem ersten Jerusalembesuch in die *κλίματα τ. Συρ. κ. τ. Κιλ.* gegangen sei, so sei damit nur über den Anfang der Gal. 2, 1 genannten Zeit von vierzehn Jahren etwas gesagt. — Läßt sich das immerhin verfechten, wenn es mir auch nicht wahrscheinlich ist, so ist die zweite Voraussetzung viel bedenklicher: der Verf. muß annehmen, daß der Autor der Act. in tendenziöser Absicht in dem Reisebericht 18, 22 einen ersten Besuch in Antiochia (vor Cäsarea) unterschlagen habe; denn Paulus kommt ja nach Gal. 2, 1 aus Antiochia nach Jerusalem! Daß der Verf. das wahrscheinlich gemacht habe, kann ich nicht zugeben. Andere Bedenken erwachsen mir daraus, daß beim „Konvent" Petrus und der Zebedaide Johannes noch in Jerusalem weilten. Wenn aber, wie mir wahrscheinlich ist, Petrus infolge der Act. 12 angedeuteten Verfolgung durch Agrippa I. Jerusalem definitiv verlassen hat (er begegnet ja auch in Act. nicht mehr, außer in dem legendarisch gefärbten Bericht c. 15), und wenn damals die Zebedaiden hingerichtet worden sind, wie ich mit Ed. Schwartz u. a. glaube, so muß der „Konvent" viel früher stattgefunden haben, was auch aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich ist. — Hat der Verf. m. E. darin recht, daß als geschichtliche Grundlage von Act. 15 mit Bousset (den der Verf. nicht nennt) ein Bericht anzunehmen ist über eine Versammlung, in der das „Aposteldekret" beschlossen wurde, und daß in diesen Bericht das Auftreten des Paulus und Barnabas vom Autor der Act. hineingebracht worden ist, so ist doch die Konsequenz, die sich aus der These des Verf. für Act. 11, 30 ergibt, m. E. unerträglich: die Act. 11, 30 berichtete Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem muß beseitigt werden, und der Verf. tut das durch folgende Umdeutung: „Die Antiochenische Gemeinde sendet ihre Beihilfe durch die Hand des Paulus und Barnabas. Das bedeutet aber nicht: diese reisen nach Jerusalem, sondern sie sind die Organisatoren der Kollekte, welche andere, nicht genannte antiochenische Gemeindemitglieder überbringen" (S. 43).

Natürlich ist auf diesem Gebiet nichts mit Sicherheit zu erweisen. Die These des Verf.s aber scheint mir der willkürlichste und unwahrscheinlichste Ausweg aus den Schwierigkeiten zu sein. Mir ist das Wahrscheinlichste, daß die Reise von Gal. 2, 1 mit der von Act. 11, 30 gleichzusetzen ist; zu ihr ist die Reise von Act. 15 eine durch den Autor der act. geschaffene Dublette. — Wenn der Verf. auf seiner Grundlage weiterbauend, wie in Aussicht gestellt, eine „Darstellung der echten Geschichte des Paulus" geben wird, die „dann der Exegese seiner echten Briefe und damit der christlichen Theologie" dient, so wäre zu wünschen, daß er sich kürzer faßt, und daß er den Druck sorgfältiger überwacht, als es in diesen an Druckfehlern reichen Untersuchungen geschehen ist.

Marburg. *R. Bultmann.*

Johannes Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. 2. Tausend. Religionswissenschaftliche Bibliothek hrsg. von W. Streitberg, 6, Heidelberg (C. Winter) 1929. 365 S. 10.— M., geb. 12.50 M.

Die Neuauflage des bekannten Buches ist ein einfacher Abdruck der ersten, nur um Nachträge vermehrt. In ihnen verteidigt der Verf. kurz seine Methode gegen einen Angriff Holls (Urchristentum und Religionsgeschichte), geht auf einige kritische Bemerkungen Roberts und Prächters ein und durchmustert im übrigen die seither erschienene Literatur, wieweit sie Ergänzungen oder Modifikationen seines Textes nötig mache. Er bringt auch selbst Korrekturen an, die aber keine wesentlichen Fragen betreffen.

Göttingen. *Hermann Dörries.*

Hugo Koch, Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. (Beiträge zur historischen Theologie 2.) Tübingen Mohr, 1929, 44 S., geh. 3.— M.

Koch führt den Nachweis, daß die Vorstellung von Mariens virginitas in partu und post partum in den ersten Jahrhunderten nur ein apokryphes Dasein geführt hat, und daß sich vielmehr eine gewisse „Überlieferung" von den Evangelien her nicht für die ἀειπαρθενία, sondern für eine tatsächliche und wirkliche Ehe nach der Geburt Jesu aus dem Zeugnis der Väter herleiten läßt. Besonders bedeutsam ist dabei die Exegese der einschlagenden Irenäusstellen, die bisher nicht genügend gewürdigt und oft falsch verstanden wurden. Wie alle Arbeiten Kochs ist auch diese durch die lückenlose Heranziehung und vorurteilsfreie Deutung aller in Betracht kommenden Quellenstellen ausgezeichnet.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Wilhelm Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Übersetzt von Pastor W. Baur. Tübingen, Mohr 1929, II, 225 S., geh. 12.60 M.

Diese ursprünglich dänisch geschriebene Abhandlung wird uns hier in deutschsprachlichem, sauber gearbeitetem Gewande vorgelegt. Dem Übersetzer hat der Verfasser insofern vorgearbeitet, als er sehr klar und bestimmt schreibt und seine Gedanken deutlich herausstellt. Das Lob, das man der Form erteilen darf, gilt aber auch dem Inhalt. Die Untersuchung ist methodisch musterhaft geführt, reich an Aufschlüssen und ergiebig in den Ergebnissen. Der erste Teil („Die neue Prophetie"), an den man vielleicht mit dem Vorurteil herangeht, daß hier viel neues nicht mehr zu sagen sei, nimmt den Leser schon darstellerisch durch den geschickten Aufbau gefangen und überrascht durch zahlreiche kluge Bemerkungen oder leise Korrekturen bisheriger Auffassung. So bezüglich der Kenonen, über deren Wesen wir trotz aller bisherigen Bemühungen noch immer im Ungewissen sind, bezüglich der Osterberechnung, der ursprünglichen Bedeutung der Exhomologese u. a. Die treffliche Auseinandersetzung über Tertullians Stellung zu Buße und Sündenvergebung und die damit zusammenhängenden, so oft erörterten Probleme, die man nach dem Titel hier kaum erwartet, sollte eben darum nicht übersehen werden. Aber der Schwerpunkt der Arbeit liegt nicht hier, sondern im zweiten Teil („Der Montanismus und die phrygischen Kulte"). Hier wird uns zunächst von einem Sachkenner eine Zusammenstellung des religionsgeschichtlichen Materials geboten, wie sie bisher in der Literatur noch nicht zu finden war. Es geschieht in kritischer Auseinandersetzung mit der Forschung (z. B. mit Calder bezüglich der Formel Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς, mit Hepding [Attis] u. a.). Nachdem so „Gräberpflege und Totenkult in Phrygien", „Die phrygischen Sühneinschriften", „Das phrygische Frühlingsfest" und „Die phrygischen Weihen" ausführlich dargestellt sind, wendet sich der Verfasser zu der vielumstrittenen Frage, ob und inwieweit sich der Montanismus zu den phry-

gischen Kulten in Beziehung setzen läßt. Sch. ist eher geneigt, sie zu verneinen, indem er die charakteristischen Erscheinungen der „neuen Prophetie" als gemeinchristlich oder wenigstens nicht speziell „phrygisch" in Anspruch nimmt. Man braucht an dieser Feststellung nicht zu zweifeln, kann sich aber gerade angesichts des von Sch. ausgebreiteten Materials des Eindrucks nicht erwehren, daß die montanistische Ekstase eben doch Züge aufweist, die sich aus phrygischer Eigenart am besten erklären lassen. Und ist wirklich die Angabe des Hieronymus, daß Montanus ein abscisus, d. h. in diesem Fall, daß er ein Kybelepriester gewesen war — Sch. geht nicht darauf ein —, als legendarisch zu verwerfen? Mag man aber an diesem Punkt von Sch. sich nicht völlig überzeugt erklären, so ist doch sicher, daß er unbesonnenen Folgerungen aus etwaiger Verwandtschaft ein für allemal die Tür geschlossen hat. S. 61 Mitte lies karthagische statt alexandrinischer.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Joachim Meifort, Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 17.) Tübingen, Mohr, 1928. IV, 93 S. 4.40 M.

Absicht des Verfassers ist, zu untersuchen: „Wo sind für Clemens die Verbindungslinien, die von Platon hinüberführen zur ‚wahren Philosophie' d. h. dem Christentum? Auf welche Seiten der platonischen Lehre legt er den Nachdruck? Welches Bild vom Wesen der platonischen Philosophie schwebt ihm vor, daß er gerade als Christ die innere Verwandtschaft mit Platon fühlt und die geistige Verbindung mit ihm sucht?" Diese Fragestellung ist nicht neu, aber sie an allen Einzelheiten durchzuführen verdienstlich. Es ergibt sich, daß echter Platonismus und Christentum hinsichtlich des Grundprinzips ihrer Denkweise nicht innerlich verwandt sind. Die Anerkennung, die die Väter dem Philosophen haben zukommen lassen, widerspricht dem nicht, und die Bedeutung, die der Platonismus durch vergleichende und angleichende Behandlung einzelner Lehrstücke für die christliche Lehrentwicklung der ersten Jahrhunderte gehabt hat, ebensowenig. Das ist richtig, aber es will mir scheinen, wir hätten das schon längst gewußt. Von De Fayes Clément d'Alexandrie ist 1905 eine zweite Auflage erschienen.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Harry James Baylis, Minucius Felix and his Place among the Early Fathers of the Latin Church. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1928. VI, 376 S. 15 sh.

Jüngst hat von Soden (RGG.[2] 4, 29) die Ansicht geäußert, daß sich die Anerkennung der Priorität Tertullians vor Minucius durchsetzen dürfte. Er scheint dabei das mir vorliegende Buch nicht gekannt zu haben. Ob er sein Urteil modifizieren wird, wenn er es kennen lernt, weiß ich nicht, möchte es auch kaum glauben, denn gerade in dieser Frage halten seit Olims Zeiten die Streiter an einmal eingenommener Stellung mit merkwürdiger Zähigkeit fest. Da ich mehrfach für die gegenteilige Auffassung eingetreten bin, so ist mir eine so eingehende, auch die kleinsten Argumente der Gegner berücksichtigende Verteidigung der Priorität des Minucius, wie sie Baylis geliefert hat, natürlich willkommen. Ich glaube aber auch ohne Voreingenommenheit sagen zu dürfen, daß das ruhige Plaidoyer des englischen Forschers ganz ernst genommen werden muß. Zur Entscheidung reicht es nicht zu, da auch Baylis neues Material nicht beizubringen vermag. Das bleibt zu bedauern, denn die Frage, die zur Entscheidung steht, ist keine Quisquilie. Baylis widmet ihr die ganze zweite Hälfte seines Buches. Die erste bringt eine Einführung in den Dialog unter den Titeln: The „Octavius" and his Author. — The Pagan Case. — The Reply of the Christian. — Stoicism and the „Octavius". — The Objective of Minucius.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Joseph Lortz, Tertullian als Apologet. 2. Band. Münster, Aschendorff, 1928. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 10. XI u. 250 S. Geh. 10.75 M.

Den ersten Band habe ich in dieser Zeitschrift Bd. XLVI, NF. IX, S. 144f., besprochen. Der zweite bietet gegenüber der unnötigen Breite des ersten in anerkennenswerter Konzentration eine gedrängte Zusammenfassung des apologetischen Stoffes bei Tertullian mit ständigen Seitenblicken auf die übrige apologetische Literatur des zweiten Jahrhunderts. Zu Unrecht verteidigt L. im 8. Kapitel: „Die Religion des Monotheismus", Tertullian gegen den Vorwurf des Rationalismus. Die Beeinflussung durch die Stoa wird hier nicht genügend gewürdigt. Kommt vielleicht hierin schon der konfessionelle Standpunkt des Verfassers zum Ausdruck, so ist das in noch stärkerem Maße im 10. Kapitel: „Die Religion der Sittlichkeit und der Innerlichkeit" der Fall. Vergeblich wehrt sich L. gegen den Nachweis Holls, daß der Lohngedanke bei Tertullian die Vorstellung erzeugt, daß der Mensch „einen gewissen moralischen Druck" auf Gott ausübt (S. 79f.). Am vorurteilsfreisten sind Kap. 12 u. 13: „Die Ziele der apologetischen Arbeit" und „Die Taktik", doch bieten auch sie keine grundsätzlich neuen Erkenntnisse. Auch das „Charakterbild Tertullians" (Kap. 14) läßt unbefriedigt. Zum Schluß sind noch drei Exkurse angefügt: 1. „Die juristische Grundlage der Christenverfolgung". 2. „War Tertullian Jurist?" 3. „Der Verlauf der Christenverfolgung und des Christenprozesses nach Tertullian." Die nun schon fast zum Überdruß oft erörterte Frage des zweiten Exkurses wird dahin bejaht, daß Tertullian Advokat gewesen sei. Doch bringt dieser „Nachweis" keineswegs die „abschließende Entscheidung", die L. für ihn in Anspruch nimmt (S. 231).

Hamburg. *M. Gerhardt.*

Germain Morin, Pour l'authenticité du De Sacramentis et de l'Explanatio de S. Ambroise. (Aus: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8, 1929, S. 86—106.)

Die sechs Bücher De sacramentis, die unter dem Namen des Ambrosius gehen, gelten fast allgemein für unecht. Morin bricht eine Lanze für ihre Echtheit. Er geht aus von der Identität der Verfasserschaft von S. mit der Explanatio Symboli, deren Echtheit s. E. — trotz Caspari u. a. — dann feststeht, wenn man sie nicht als unmittelbar aus der Feder des Ambrosius geflossen, sondern als eine von einem etwas ungeschickten Hörer aufgezeichnete Katechese ansieht. Ähnlich ist auch S. nicht im strengen Sinn ein Werk des Ambrosius, sondern eine Verarbeitung stenographischer Notizen. Bei dieser Sachlage lösen sich alle Bedenken, die gegen die ambrosische Herkunft der Schrift geltend gemacht worden sind. Dazu kommen allerhand positive Erwägungen zugunsten der Echtheit. So erscheinen E. wie S. als wertvolle Urkunden der Urzeit christlicher Liturgie im Westen, im besonderen Norditalien. Die Beweisführung wird durch eine reiche Auswahl stilistischer Vergleichsproben aus anerkannt echten Schriften des Ambrosius wirksam unterstützt und wird das Urteil der Sachverständigen stark beeinflussen.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Eduard Schwartz, Der Prozeß des Eutyches. (Aus: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Jahrgang 1929, Heft 5). München, Oldenbourg Komm., 1929. 93 S.

Ein neues Kabinettstück aus dem Schatz von Schwartzens Quellenausnutzungs- und Darstellungskunst. Man vergleiche nur einmal die älteren Arbeiten, selbst Loofs' trefflichen Eutyches-Artikel in RE , um zu erfahren, wie reichlich die Quellen fließen, wenn man sie nur richtig zu befragen weiß. Schwartz geht jeder, auch der kleinsten Phase des Prozesses nach und weiß sie so anschaulich zu gestalten, daß der Leser ihm mit Spannung folgt. Besonderer Nachdruck ist da-

bei auf die rechtliche Seite der Verhandlungen gelegt. Man kann nur hoffen, daß der Appell zur Nachprüfung, den Schwartz an die Rechtshistoriker richtet, nicht ungehört verhallt. Ob sie „sachkundiger" sind als er, wie er selbst vermutet, möchte ich bezweifeln.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Helmut Lother, Der Pfau in der altchristlichen Kunst. Eine Studie über das Verhältnis von Ornament und Symbol. Mit sechs Bildtafeln (= Studien über christliche Denkmäler, herausgegeben von Johannes Ficker, 18). Leipzig, Dieterich, 1929. 87 S. Geh. 5.50 M.

Wenn der Reiz der altchristlichen Kunstdarstellungen für den Freund des christlichen Altertums darin liegt, daß sie die Rätsel des Todes und was danach sein wird in Form und Farbe liebenswürdig heiter umkleiden und analogisch zu deuten versuchen und damit zugleich eine kräftige Anschauung der damaligen Lebenszustände vermitteln, so scheint der von dem jugendlichen Verfasser für seine Abhandlung gewählte Gegenstand, die er seinem Lehrer Hans Achelis widmete, fast zu eng begrenzt zu sein, um die im Nebentitel angedeutete Prinzipienfrage in weiterer Ausdehnung lösend vorzuführen, nachdem dies schon von verschiedenen Forschern in umfassenderem Rahmen versucht wurde. Er liefert aber mit seiner Darlegung, die auch religionsgeschichtliche Ausblicke eröffnet, den Beweis, daß auch die Einzelstudie in der Hinsicht Vorteile bieten kann. In der besonderen Lösung trifft er in der Hauptsache mit L. von Sybel zusammen, legt aber im Anschluß an ein bekanntes Katakombengemälde eher noch einen stärkeren Akzent auf die Bedeutung des Pfaus als Versinnbildlichers des Aufenthalts im Paradiese, mag sie dann auch vielfach wieder abgeschliffen sein und sonst manches in der Schwebe zwischen Heidnischem und Christlichem und anderseits zwischen Ornamentalem und Symbolischem bleiben. (Wie weit man übrigens in der Darstellung von Vorgängen, die auf der Grenze des sittlichen Gefühls liegen, gehen konnte, zeigt das eindrucksvolle Katakombenbild von Susanna und den beiden Ältesten in Peter und Marzellin, dessen Veröffentlichung nach der höchst unzureichenden von Wilpert wirklich wünschenswert wäre und vielleicht von einem deutschen Archäologen noch einmal besorgt wird.) Was den für die vorliegende Abhandlung gewählten Gegenstand anbelangt, so wird man über die hier geübte verfeinerte Methode der Untersuchung hinaus kaum weiter kommen.

Betheln (Hann.) *E. Hennecke.*

Kornelios Kekelidse, Prof. der georgischen Staatsuniversität zu Tiflis, Die Bekehrung Georgiens zum Christentum. Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, hrsg. von Prof. Dr. W. Schubart, Heft 18. Leipzig, Hinrichs, 1928. 51 S. Geh. 2.— M.

Dieser höchst interessante und anregende Aufsatz ist zuerst im Jahre 1926 in Tiflis in der Zeitschrift der geschichtl.-ethnogr. Gesellschaft „Mimomhilweli" (Der Beobachter) I, S. 1—53, in georgischer Sprache erschienen. Nur die Karte und ein Teil der Einleitung (S. 5—6) sind dem georgischen Aufsatze für das deutsche Publikum hinzugefügt worden. Der verdienstvolle und gelehrte Verfasser versucht die Bekehrung Georgiens aus dem Zeitalter Konstantins, das bis jetzt sowohl in den georgischen Chroniken als auch bei den Forschern in Geltung gewesen, in das seines Sohnes Konstantios zu verschieben und zwar in die Jahre 355—356. Er versucht seine These zu beweisen, indem er zunächst die Legenden, die die Anfänge des Christentums in Georgien in das Zeitalter der Apostel oder gar Christi zurückdatieren, zu widerlegen sucht (Kap. I—II). Danach schildert er das Eindringen des Christentums in die verschiedenen Stämme Westgeorgiens (Kap. III—IV), und versucht eine Skizze der damaligen (4. Jhdrt.) geographischen Lage verschiedener Stämme Ostgeorgiens zu geben (Kap. V—VI). Das Ergebnis: Ostgeorgien zerfällt in zwei Teile: Hezethi oder Iberien der klassischen Schriftsteller und südlich das eigentliche

Kharthli oder Gogarene (Gugarkh) der Griechen. Ferner (Kap. VII) weist K. auf die armenischen bezw. von Jerusalem ausgehenden Ursprünge des Christentums in Kharthli-Gogarene hin. Danach werden (Kap. VIII—X) die Quellen, sowohl griechische als auch georgische, die die Anfänge des Christentums in Herethi-Iberien betreffen, mitgeteilt. Endlich werden vier Argumente, zur Rechtfertigung seines Zeitansatzes, bekannt gemacht (Kap. XI—XIII). Es wird weiter die Persönlichkeit der Missionare von Herethi-Iberien (hl. Nino) (Kap. XIV) und ihr Verhältnis zum hl. Gregor dem Parther (nach K. Missionar von Kharthli-Gogarene) skizziert.

Bevor wir auf diese Argumente eingehen, müssen wir, wenn auch sehr kurz, die Theorien über die Einführung des Christentums in Ostgeorgien uns vergegenwärtigen. Die Arbeiten konnte man in drei Kategorien teilen. 1. Diejenigen, die uns neue Texte erschließen, ohne auf die Zusammenhänge mit den bestehenden Texten näher einzugehen: Rich. Raabe, Petrus der Iberer, Leipzig 1895; Marr, Taufe der Armenier, Georgier, Abchaser und Alanen durch den hl. Gregor (arabische Version der Vita Gregor des Parthers), Petersburg 1903 (russ.); die Arbeiten von Oscar von Lemm, Zur Geschichte der Bekehrung der Iberer zum Christentum, kleine koptische Studien, in den Nachrichten der russischen Akademie, Studie IX, S. 416—434, Petersburg 1899, und Iberica II, S. 19—32, 1906 (Ort und Verlag a. a. O.), die uns koptische und aethiopische Nachrichten zur Bekehrung Iberiens erschließen, und endlich die Arbeit von An. Glas, Die Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisareia, die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins, Leipzig, Teubner, 1914. Ganz besonders aber müssen hier die von Thaqaišwili entdeckten georgischen Quellen genannt werden, Die Bekehrung Georgiens in den drei historischen Chroniken, S. 1—39, Tiflis 1890 (georg.) und Neue Variante der Vita der hl. Nino, Tiflis 1891 (georg.), die russische Übersetzung dieser beiden Bücher von demselben, Tiflis 1900.

2. Nach so umfangreicher Literatur wäre m. E. die erste Aufgabe der Gelehrten gewesen, alle Quellen zusammenzustellen, um eine gewisse Klarheit zu schaffen, das Geschichtliche herauszuschälen. Es wäre auch der Wissenschaft sehr gedient, wenn man eine Synopse gemacht hätte und alles zusammen hätte erscheinen lassen. Es liegen hier zwei Versuche vor: Ḫaḫanoff, Die Quellen zur Einführung des Christentums in Georgien, Die orientalischen Altertümer, Bd. I, Heft 3 (Moskau 1893), S. 299—345 (russ.), und Dżanašwili, Geschichte der georgischen Kirche, Bd. I, Bekehrung der Kharthweler (Tiflis 1898, russ.). Ihre Arbeiten, wenn auch methodisch richtig, müssen neu gemacht werden, denn sie sind nicht kritisch genug, und viel Wichtiges ist erst später entdeckt worden.

3. Andere dagegen greifen ein Problem oder eine Reihe von zusammenhängenden Problemen heraus und versuchen sie zu erleuchten. Dazu gehört die mir leider unzugänglich gebliebene Arbeit von Kakabadze, Die hl. Nino und ihre Bedeutung in der georgischen Geschichte (Tiflis 1912, georg.) und die vorliegende Arbeit. Nach meiner Ansicht sind sie beide durch die Hypothese Marrs, nach der die hl. Nino Missionarin von Westgeorgien bezw. von Mingrelien sein soll (a. a O., S. 169—170), irregeleitet worden und versuchen sie für Ostgeorgien zu retten. Kakabadzes Ansicht nach soll die hl. Nino bei den dagestanischen Stämmen (östlich von Ostgeorgien) gewesen sein (a. a. O., S. 12, nach Dżawaḫišwili, Geschichte des georgischen Volkes, I. Bd.[3], Tiflis 1928, S. 179), dagegen nach der Meinung K.s in Iberien selbst. Deswegen werden hier die geographischen Spekulationen angestellt, die nach der Meinung Dżawaḫišwili auf Kakabadze zurückgehen (a. a. O., S. 109. 193). Es kann nur gesagt werden, daß die Geographie bezw. die Grenze verschiedener georgischer Stämme Ostgeorgiens des 4. Jhdrt.s noch nicht erforscht sind und die Geographie K.s Ostgeorgien des 8. bis 12. Jhdrt.s vor Augen hat (Dżawaḫišwili a. a. O., S. 191).

Das Neue und Wichtige, was K. uns bringt, ist das Datum (355—356), erwiesen durch je zwei Argumente aus der georgischen Geschichte und aus der byzantinischen Literatur bezw. Kirchengeschichte.

Georgische Argumente: 1. „Sowohl Gelasios von Kaisareia, Rufinus und andere byzantinische Historiker als auch Moses Choreneli und hiesige georgische Quellen stimmen darin überein, daß der nächste Anlaß der Bekehrung des iberischen Königs eine Sonnenfinsternis zur Zeit der Jagd in der Gegend von Mzchetha und Kaspi auf dem Berge ‚Tchothi' gewesen wäre. Solche Naturerscheinung mußte freilich auf den Mann, dessen Herz schon vorbereitet war, die neue Lehre anzunehmen, einen außergewöhnlichen Eindruck machen und in seinen Augen ihren Naturcharakter verlieren." Nach der astronomischen Berechnung sind im 4. Jhdrt. in der Gegend von Mzchetha und Kaspi folgende Sonnenfinsternisse beobachtet worden: 1. im Jahre 319, 2. im Jahre 346, 3. im Jahre 348 und endlich 4. am 28. Mai des Jahres 355 (K., S. 41). — 2. „Diese Datierung (355—356) unterstützt ein vielleicht zufällig in ‚Kharthlis Bekehrung' erhaltenes Datum, nämlich, daß Nino ‚nach fünfzehnjährigem Aufenthalt in Kharthli, nach Christi Himmelfahrt im Jahre 338' gestorben sei. Wenn wir den Satz ‚nach Christi Himmelfahrt' nach seiner wirklichen Bedeutung verstehen, unter ‚Ninos Ankunft in Kharthli' aber ihre Bekehrung annehmen (!), so wird Ninos Todesjahr auf das Jahr 33 + 338 = 371 fallen. Wenn Nino im fünfzehnten Jahre nach Ankunft in Kharthli (nach Kharthlis Bekehrung [!]) gestorben war, so muß sie in Kharthli im Jahre 371 — 15 = 356 bekehrt haben" (K., S. 42).

Zwei Argumente aus der byzantinischen Literatur: 3. Iberien soll zu gleicher Zeit bekehrt worden sein wie Äthiopien (K., S. 38—41). — 4. Bekehrung Iberiens kann nicht zur Zeit Konstantins stattgefunden haben, sonst hätte Eusebios von Kaisareia darüber in seiner „Vita Constantini" etwas gesagt (K., S. 36—37).

Ad 1. Was hat es mit dieser „Sonnenfinsternis" für ein Bewandtnis? Nach der ältesten georgischen Chronik, Bekehrung Georgiens a. a. O., S. 15, „nach siebenjähriger Tätigkeit in Mzchetha macht sie (die hl. Nino) den König durch ein Wunder — das durch Christus geschah — gläubig". Thaqaišwili, der Herausgeber dieser Chronik, macht hier ein Fragezeichen. Unter den byzantinischen Quellen ist wohl die älteste die des Theodoret. Demnach ist nur der König blind (Ḫaḫanoff a. a. O., S. 309), während die anderen das Licht genießen. Dies wiederholt auch der Theophanes: die Gefangene (hl. Nino) hat den König von der Blindheit geheilt, die ihm während der Jagd zustieß (ib. S. 310). Rufin, Sokrates und Sozonen schmücken dies Motiv etwas aus, indem sie vom Nebel reden (ὁμίλη Sokrates; ἀχλὺς πυκνοτάτη Sozonen; ζόφος Theodoret und endlich obscurari densissimi tenebris diem . . . densissima obscuritate circumdatus Rufin, vgl. Džawaḫišwili a. a. O., S. 208). Nur der König allein sieht nichts, die anderen dagegen sehen das Licht; auch nach Moses Choreneli betrifft die Finsternis nur den König (bei Ḫaḫanoff a. a. O., S. 311). Die rätselvolle Mitteilung der georgischen Chronik wird durch die neue Variante der Vita der hl. Nino erläutert. Der König sagt selbst, ihm sei das Kreuz erschienen, neue Variante, S. 61. 70. 73, a. a. O. Abgesehen von der Mitteilung des Baronius, die m. E. auf die ältesten und zuverlässigsten Quellen zurückgehen kann: daß die Heilung der Königin vollständig genügt, um den König gläubig zu machen (Ḫaḫanoff, S. 310), lassen sich hier zwei Motive gewinnen. Gemeinsam ist nur die Tendenz: das Wunder auf den König zu beziehen, ihn zu bezwingen, denn durch den König kann man schon alles erreichen. Ein Motiv, entstanden auf georgischem Boden, dem des Konstantin, und der zweite auf dem griechischen Boden, dem des Paulos. Selbst Theodoret verbirgt dies nicht: κατὰ τὸν Παῦλον ἐθήρευσε (Kirchengesch. ed. L. Parmentier, 1911, S. 75).

Ad 2. So wird in den georgischen Chroniken oft die Ära nicht nach Christi Geburt, sondern nach Christi Himmelfahrt berechnet. So z. B. „im Jahre 310 nach Christi Himmelfahrt zeichneten sich die Feinde im Kriege aus und besiegten den Kaiser Konstantin", Die Bekehrung Georgiens a. a. O., S. 12 (russ.).

Bei den byzantinischen Historikern steht die Bekehrungsgeschichte Georgiens zwischen der Bekehrung Äthiopiens und dem Brief Konstantins an

Sapor und zwar an die Bekehrung Äthiopiens mit κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον angeschlossen. Nach K. soll der russische Kirchenhistoriker Bolotoff fast mathematisch nachgewiesen haben (K., S. 40), daß die Bekehrung Äthiopiens zwischen den Jahren 355 und 356 vollzogen war. „Wenn also Äthiopien und Iberien zu ein und derselben Zeit zum Christentum bekehrt wurden, Äthiopiens Bekehrung aber in den Jahren 355—356 stattgefunden hat, so muß auch Iberien in denselben Jahren bekehrt worden sein."

Ad 3. Meiner Meinung nach bezieht sich κατὰ δὲ τὸν κτλ. in erster Linie nicht auf die Bekehrung Äthiopiens, sondern überhaupt auf das Zeitalter, das im ersten Buch geschildert wird, d. h. auf die Ära Konstantins. Wenn die Angaben der griechischen Historiker bezüglich Äthiopiens sich als unwahr erwiesen haben, so wird auf diese Weise zwar unser Vertrauen zu ihren Angaben vermindert; damit ist aber längst noch nicht gesagt, daß alles, was sie berichten, unwahr ist. Man soll zunächst versuchen, mit den gleichen Methoden wie Prof. Bolotoff die Unrichtigkeit der Angaben bezüglich Äthiopien nachgewiesen hat, auch für Georgien bezw. Iberien nachzuweisen.

Ad 4. Das Fehlen der Georgier in der „Vita Konstantini" ist auch leicht zu erklären. Eusebius hat nicht βίος Κωνσταντίνου, sondern εἰς τὸν βίον K. (nicht Vita K.i, sondern de Vita K.i) geschrieben. Er hat also sich zur Aufgabe gesetzt, nicht alles, was mit dem Namen Konstantins im Zusammenhang stand, zu erwähnen, sondern nur das, was wichtig war, oder dessen aktiver Urheber Konstantin war. Abgesehen davon, daß in dieser „Vita" auch die Armenier fehlen, wird dem Konstantin in den georgischen Chroniken keine aktive Rolle zuerkannt: er soll nur auf die Bitte des Königs bezw. der Missionarin aus Konstantinopel einen Bischof und einige Kleriker geschickt haben. Das Nichterwähnen der Georgier in der „Vita" ist vielleicht ein willkommenes Argument dafür, daß die Anfänge des Christentums auch in Iberien nichtgriechischen Ursprungs sind. Ein endgültiges Urteil kann aber erst dann erzielt werden, wenn das Quellenmaterial besser verarbeitet ist.

Noch zwei Bemerkungen zur Person der hl. Nino und des ersten christlichen Königs Iberiens. Der eigentliche Missionar Ostgeorgiens ist der hl. Gregor der Parther (Illuminator), der als solcher von den georgischen Schriftstellern bis zum Ende des 9. Jhdrt.s bezeichnet wird. Der Name der hl. Nino taucht in den georgischen Chroniken Ostgeorgiens erst im 10. Jhdrt. auf; er scheint also ein Import zu sein und zwar aus Westgeorgien. Über dies Problem habe ich eine Untersuchung vor. Nach K. ist die hl. Nino weder Griechin noch Armenierin, sondern Georgierin, doch ist dies eine reine Vermutung. Was aber den Namen „Nino" anbetrifft, so kann er nicht von nonna, was Nonne bedeutet, abgeleitet werden und zwar nicht deswegen, weil, wie Prof. Bolotoff meint (bei K., S. 47): „wenn auch die Kriegsgefangene eine Nonne gewesen wäre, war sie vom christlichen Westland so entfernt, daß sie einen lateinischen Namen nicht erhalten konnte", sondern deswegen, weil der Name nonna für die Nonnen erst seit dem 8. Jhdrt. allgemein gebraucht wird. (KL. IX, S. 432, RE³ XIV, S. 155.) Auch die Ableitung des Namens „Nino" aus dem Pantheon der Iberer „Ainina und Nina", die K. gibt (S. 48), halte ich für unzulässig. Die Göttinnen heißen nämlich: „Ainina-Danana (oder Danina)", „da" bedeutet im Georgischen auch „und". Ob hier „da" zum Namen gehört oder nur „und" bedeutet, wird noch bestritten (Džawaḫišwili, S. 92—95). — Nach den georgischen Chroniken heißt der erste christliche iberische König Mihran (Mirian), dagegen nach der hochwichtigen syrischen Vita des Petrus des Iberers der große Bakurios, Großvater des hl. Petrus. K. hält Mihran für wahrscheinlich. Kurz vor seinem Ableben zeigte mir Prof. Markwart Korrektur seiner letzten, demnächst in Leipzig erscheinenden Arbeit, wo er u. a. die Anfänge des Christentums in Georgien berührt und in seinen Ergebnissen mit K. übereinstimmt. Nach M. sind die Anfänge des Christentums in Georgien arianischen Ursprungs und auch unter dem

Sohne Konstantins vollzogen. M. hält den Mihran für den ersten arianischen König, dagegen den Bakurios für den ersten orthodoxen König.

Man sieht, daß die Ausführungen K.s in ihrem Kern nicht von ungefähr sind, obwohl seine Argumente, wie ich oben nachzuweisen versuchte, nicht stichhaltig sind, und es würde sich lohnen, diese Fragen einer gründlichen und eingehenden Untersuchung zu unterziehen.

Bonn. *Gregor Peradze.*

Paul Schorlemmer, Die Kollektengebete. Mit Text, Übersetzung und einem Glossar. Gütersloh, K. Bertelsmann, 1928. 129 S. Geb. 5.50 M.

Die Arbeit behandelt die altkirchlichen Kollektengebete nach ihrer äußeren Form, ihrem Charakter und nach ihrer Verwendungsmöglichkeit im evangelischen Gottesdienst. Für die liturgiegeschichtliche Forschung ist bedeutsam die Feststellung, daß die Kollektengebete — und man muß einschränkend und unterstreichend hinzusetzen: die römischen Kollektengebete — aus einem einzigen, in bestimmten Rhythmen ablaufenden Satz bestehen und sprachlich und stilistisch in den Formeln der Anrede und des Beschlusses sowie in der eigentlichen Prägung der Bitte und der Zielsetzung festzulegen sind. Der Verfasser hat diese Untersuchungen mit peinlicher Genauigkeit geführt. Damit ist ein wesentliches Kriterium für die Sichtung des überlieferten Gebetsgutes gegeben. Die sorgfältige Erhebung der in ihnen lebenden Theologie bringt sonderliches nicht zutage, insbesondere nichts, das die Fragen der Liturgiewissenschaft nach der Entstehungszeit der Gebete und ihrem Urheber beantworten könnte. Dem Verfasser geht es wesentlich darum, die behandelten Kollektengebete auch für den evangelischen Gottesdienst als brauchbar zu erweisen. Daß sie von der Reformation ausgeschieden wurden, liege vor allem an der Schwierigkeit der Übersetzung, weniger an ihrem Charakter. Das Gebet Luthers, das aus den Erfahrungen am Wort erwächst, ist aber nicht durch „Anbetung" oder „Verkündigung" mit den katholischen Kollektengebeten in Vergleich zu stellen. Das ist vielmehr der Unterschied, daß die Kollektengebete mehr oder minder deutlich fordern, da wo Luther im Gebet auf eine „private Predigt" antwortete. Die vorgelegte, durch das beigegebene ausgezeichnete Glossar begründete Übersetzung ist recht gelungen. Die Verwendung der Texte im evangelischen Gottesdienst möchte mir bei ihrer Verbindung mit dem Sündenbekenntnis sinnvoll erscheinen.

Eilenburg. *Hans Hohlwein.*

Mittelalter

Richard Wallach, Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter. (Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 34.) Leipzig, Teubner. 58 S.

Die Geistesgeschichte bedarf weithin der Desillusionierung. Allzuleicht und allzugerne glauben wir den „Ideen" — auch wenn sie vielleicht oft weithin nur „Ideologieen" sind. Was steckte an Gehalt in der mittelalterlichen Idee „der Christenheit oder Europa"? Und stand hinter ihr eine entsprechende Haltung? War jener Ideengehalt durch eine adäquate Lebenshaltung gedeckt? Lebte jener „Geist" im Sein der Zeit, ja auch nur in ihrem Bewußtsein, ein echtes Leben? Selbst im „rein" geistesgeschichtlichen Sinne, d. h. im Sinne einer bloßen Bewußtseinstatsache, haben wir die Selbstanpreisung der mittelalterlichen „Einheitskultur" vielleicht zu gutgläubig hingenommen. Wie weitgehend sie außerreligiös bedingt, wie vielfältig sie durchkreuzt war von individualisierend (also antiuniversalistisch) wirkenden Momenten, — das aber heißt: ihre ganze Fragwürdigkeit — tritt uns eindrucksvoll entgegen in der W.schen Abhandlung, die

ein weitschichtiges Quellenmaterial [1] in höchst dankenswerter Weise verarbeitet, und der nur vielleicht ein etwas energischerer soziologischer Aspekt zu wünschen gewesen wäre.

Wohl wußten wir schon immer, wieviel Sonderbewußtsein es im Mittelalter unter der Decke des Gemeinschaftsbewußtseins gab, wieviel Stammesbewußtsein vor allem. Aber wir glaubten doch, das einigende, die vorhandenen Gegensätze überbrückende Moment sei in ganz bestimmender Weise die Glaubensgemeinschaft gewesen. Demgegenüber geht W.s These dahin, daß es allgemein-kulturelle und ethnische Bande waren, welche die abendländische Völkergemeinschaft miteinander verknüpften, und daß das Gemeinschaftsbewußtsein nur kirchlich „verkörpert", das Glaubensbekenntnis mehr ein Sinnbild, ein Symbol, nur das „sinnfälligste Merkmal unter den anderen ... Eigenheiten" war. Die ganze germanisch-romanische Völkerfamilie empfand sich — angesichts der weitreichenden Blutmischung — als untereinander blutsverwandt [2]. Und ebenso als kulturverwandt — seit die einstigen germanischen „Barbaren" „zu Römern geworden" waren (S. 46). „Abendland" gegen „Morgenland". „Erst angesichts des gemeinsamen Gegensatzes" gegen das orientalisierte, griechisch-orthodoxe Byzanz lernte die latinisierte und katholisierte romanisch-germanische Welt sich als eine Gemeinschaft begreifen. Aber das kirchliche Moment war dabei eben „nur eine besonders sichtbare Seite des Gegensatzes", welcher „die beiden ethnisch-kulturellen Sphären" entzweite, — der „Glaubenshaß" war „nur Wahrzeichen".

Man fühlte sich zunächst schon geographisch fern und fremd: die Adria wurde als die Scheide empfunden zwischen der „citramarinen" und der „überseeischen (transmarinen)" Welt. Man fühlte sich sprachlich entfremdet — was zum Teil eine Folge des kirchlichen Gegensatzes, zum Teil ein Grund zu seiner weiteren Verschärfung war. Man fühlte sich — gegenseitig! — einander „überlegen": kriegerisch [3], politisch [4], an geistiger Bildung [5], an allen „Tugenden" [6]; und die „Rechtgläubigkeit" figurierte nur als eine unter diesen (S. 16)! Der Gegensatz zweier „Rechtgläubigkeiten", die sich gegenseitig als „Irrglauben" betrachten, erscheint eingeordnet in den Gegensatz zweier Nationalcharaktere (denn gegenüber den Morgenländern erscheinen die Abendländer gewissermaßen als eine Nation). Noch das beiderseitige Gefühl, zu tieferer Religiosität prädesti-

---

[1]) Weniger gut ist die darstellende Literatur berücksichtigt. So vermißt man etwa eine Beachtung der Arbeiten von Finke über nationalistische und imperialistische Strömungen im späteren Mittelalter, von Fedor Schneider über den mittelalterlichen Romgedanken, Hans Naumanns verschiedentliche Darlegungen zum Universalismus der ritterlichen Kultur und ihr Verhältnis zum Orient, die den deutschen und den französischen Imperialismus im Mittelalter beleuchtende Arbeit von Eugen v. Frauenholz über die Octavianssage (im Hist. Jb. d. Görresges.), die Dissertation von Tiedemann über den Einfluß der humanistischen Wiedererweckung von Tacitus „Germania" auf das deutsche Nationalgefühl (zu S. 38) usw.

[2]) Demgegenüber — und andrerseits gegenüber dem Sonderbewußtsein der einzelnen Völker — konnte sich ein Gefühl der besonderen Zusammengehörigkeit der romanischen im Gegensatz zu den germanischen Völkern nicht geltend machen (S. 17f. 21. 28. 33—36. 46), worauf übrigens auch Burdach schon wiederholt hingewiesen hat.

[3]) Die Abendländer fühlten sich als die ritterlich Tapferen gegenüber dem feigen griechischen Blut (S. 51), wie die Griechen sich jenen an planmäßiger Kriegskunst überlegen fühlten (S. 30).

[4]) Die Abendländer fühlten sich als die Emporgestiegenen und empfanden die Griechen als die Zurückgegangenen (S. 51).

[5]) Jede der beiden Seiten hatte ihren eigenen Kulturstolz.

[6]) Treulosigkeit vor allem und ränkevolle Arglist warf man sich gegenseitig vor; vgl. S. 28 mit S. 30!

niert zu sein (S. 14), gehört in das Gebiet des Völkerpsychologischen. Wie der abendländische Antigräzismus oder Antiorientalismus, so „wurzelte“ (!) auch der byzantinische Antilatinismus „in allgemein kulturellen und ethnischen Beziehungen“ und wurde sich nur „vorwiegend kirchlich bewußt“.

Die „Gemeinchristlichkeit“ blieb im wesentlichen Theorie des abendländischen Mittelalters: Rom betonte zwar immer „seine universalen Ansprüche“, aber gleichzeitig den „lateinischen Charakter“ seiner Kirche (S. 13). Noch ein Kardinal Bessarion konnte als „griechischer Priester“ nicht Papst „der lateinischen Kirche“ werden. Die Byzantiner wurden „in einem Atem mit den Sarazenen genannt“ (S. 16. 50). Und in der Tat mußten die Eroberungspläne der Abendländer gewisse Verbindungen zwischen Byzanz und dem Islam zu gemeinsamer Abwehr hervorrufen. An der Schaffung dieser politischen Spannung aber war gerade das Papsttum stark mitschuldig. Sein Streben gegenüber den byzantinischen „Glaubensfeinden“ ging nur auf ihre kirchliche Wiedergewinnung und auf kirchliche Herrschaft über sie; Hilfe oder Bekämpfung waren dafür nur (je nachdem für geeignet gehaltene) Mittel; und man war zur Hilfe nur bereit sub condicione (S. 48). Schien einmal ein Papst wie Innocenz III. zu einer toleranteren, freundlicheren Stellungnahme bereit, so genügte ein kriegerischer Erfolg (die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner), um — angesichts des fait accompli — sofort eine völlige Schwenkung herbeizuführen (s. S. 24f.). So schuf auch die gemeinsame christliche Not der Bedrohung durch die Türken keine Gemeinschaft: die alten Gegensätze waren stärker (S. 47). Symptomatisch die „gemischten Gefühle“ des Abendlandes bei der Katastrophe von 1453: „ein Unglück“, ja, aber — ein von den Griechen „verdientes“! (S. 51.)

So ist das „gemeinchristliche“ Bewußtsein des abendländischen Mittelalters von höchst fragwürdigem Charakter. Kein Wunder, daß, nach Ausweis der arabischen Quellen, dem Moslem die Kreuzzüge nicht als eine gemeinchristliche, sondern als eine „nationale“ Angelegenheit der abendländischen Völker erschienen (S. 31f.). Was diese zusammenband, war nicht zuletzt das Bewußtsein einer gemeinsam zu wahrenden Ehre (S. 28. 44). Den Päpsten waren die Kreuzzugsunternehmungen fast mehr ein „Mittel zur Befriedung der Christenheit“ — d. h. der lateinischen — als umgekehrt. Die Völker aber begannen hinter all den päpstlichen Friedens- und Schiedsgerichtsbarkeitsbestrebungen mehr und mehr nur päpstliche Herrschsucht zu wittern, die sie „auch für das Mißlingen der Kreuzzüge geradezu verantwortlich“ machten (S. 40).

Die „christliche Einheitskultur“ des Mittelalters hatte von Haus aus ihre Grenzen. Aber auch in diesem Notbau klafften allmählich immer stärkere Sprünge und Risse auf. Die Kirche hatte — indem sie die katholische Glaubensgemeinschaft über und gegen Blutsgemeinschaft und Blutsgegensatz setzte — ein Einheitsbewußtsein planmäßig „wachgerufen“ und „gefördert“ (S. 12), das kirchlich geprägt war, aber doch nur die einer bestimmten ethnisch-kulturellen Struktur korrelative Idee darstellte: eben wegen dieser Korrelation war die Idee lebendig und echt; aber sie enthielt von Anfang an Elemente der Kirchenpolitik in sich, denen als solchen die Tendenz innewohnte, die Idee zur bloßen Ideologie zu deteriorieren. So mußte die Idee sterben, als die politische und kulturelle Weltsituation sich wandelte, als die nationalen Gegensätze mit dem Vordringen der nationalstaatlichen Bestrebungen sich immer mehr akzentuierten, und als eine Zeit, die selbst die Ungläubigen des Islam unter die Gesichtspunkte „des Naturrechts und des Völkerrechts“ stellte, ja sie als „entfernt glaubensverwandt mit der Christenheit“ betrachtete (S. 41f.), erst recht für den mittelalterlichen Antigräzismus den Sinn verlor und ihm einen humanistischen Philhellenismus entgegensetzte (S. 51).

München. *Alfred v. Martin.*

Adolf Hofmeister, Das Leben des Bischofs Otto von Bamberg von einem Prüfeniger Mönch übersetzt und eingeleitet. (Die Geschichtsschreiber der Deutschen Vorzeit. Band 86.) Verlag der Dykschen Buchhandlung. Leipzig 1928. 6.— M. In Halbleinen geb. 7.50 M.

Das Interesse für die Pommersche Kirchengeschichte, das 1924 durch die Erinnerung an die Einführung des Christentums durch Otto von Bamberg in Pommern weithin wachgeworden ist, hat auch darin seinen Niederschlag gefunden, daß mancherlei über Otto von Bamberg veröffentlicht wurde. Dabei ist die Gefahr glücklich vermieden, daß nur populäre Darstellungen erschienen: Aus berufener Feder sind uns wertvolle wissenschaftliche Untersuchungen geschenkt. Vor allem denke ich an die Arbeiten von Adolf Hofmeister aus Greifswald. Er legte in dem 1. Band der Denkmäler der Pommerschen Geschichte meines Erachtens überzeugend dar, daß die Prüfeniger Vita des Bischofs Otto von Bamberg den Biographien Ebos und Herbords vorzuziehen sei und zwar vor allem deshalb, weil sie die älteste und nicht die jüngste, abgeleitete Quelle sei, wie man bis dahin angenommen hatte. Diese Feststellung hat zur Folge, daß die erste Missionsreise Ottos von Bamberg ein ganz anderes Aussehen bekommt, als man bisher angenommen hatte (vgl. A. Hofmeister: Zur Chronologie und Topographie der ersten Pommernfahrt des Bischofs Otto von Bamberg, Pommersche Jahrbücher XXII (1924). Bei dieser Sachlage ist es zu begrüßen, daß die Biographie des Prüfeniger Mönches nun auch in Deutscher Übersetzung einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht wird. Auch diejenigen, welche sich weniger für die Lokalgeschichte Pommerns interessieren, werden reichen Gewinn für die Lektüre haben, weil in den Anmerkungen Seite für Seite gezeigt wird, wieweit unser Schriftsteller in seinen Ausführungen und in seiner Darstellungsform abhängig ist von der Bibel, von heidnischen Schriftstellern und gewissen Modebiographen, die immer wieder ausgeschrieben wurden. Wer in die Quellenkritik mittelalterlicher Dokumente eingeführt werden will, der nehme die gründliche Arbeit Hofmeisters zur Hand.

Gr. Bünzow bei Greifswald. *H. Laag.*

Richard Haupt, Kurze Geschichte des Ziegelbaus und Geschichte der deutschen Ziegelbaukunst bis durch das zwölfte Jahrhundert. Heide in Holstein („Heider Anzeiger") 1929. 148 S.

Der im hohen Alter stehende geschätzte Verfasser der Bau- und Kunstdenkmäler in der Provinz Schleswig-Holstein (seit 1886. 6 Bde.) in Preetz, vormaliger Provinzialkonservator, legt hier eine abschließende Studie vor, die sich in engerem Sinne mit den kirchlichen Backsteinbauten des 12. Jhdrts in Wagrien befaßt, dem damals erst voll für das Christentum gewonnenen Küstenabschnitt östlich von Neumünster mit dem Bischofssitz Oldenburg-Lübeck. In Anknüpfung an seine gleichartige Abhandlung in der Zeitschr. f. Gesch. d. Architektur 1913 sowie an frühere Arbeiten über die Vizelinkirchen gipfeln die gegenwärtigen Ausführungen in dem Nachweise, daß die niederdeutsche Ziegelbaukunst nicht in den brandenburgischen Marken (von Holland her) wurzele (Adler), wo sie allerdings ihren vollendeten Ausdruck gefunden hat, noch weniger durch Anregungen von der Lombardei her entstanden sei, wo eine andere Technik vorliegt (S. 44) und sich Wechselwirkungen erst mit dem Ausgang der romanischen Periode einstellen, sondern ihre ersten Ansätze eben in Wagrien gehabt hat, und zwar in Neumünster, dem Chorherrnstift Vizelins (jetzt verschwunden), verkörpert in der Person von dessen Mitarbeiter Volchart, der aus Flandern (!) stammte. Von da aus wurde bald schon, nach einer Anwesenheit des dänischen Herrschers, die dänische Kirchbaukunst in einigen hervorragenden Bauten beeinflußt und hat dann ihrerseits ihre Einwirkungen auf Mecklenburg und Pommern, besonders Rügen, erstreckt. Der Nachweis der ansteigenden Entwicklung und Abwandlungen des einfachen Bautypus innerhalb Wagriens wird an neun Mustern vorgeführt, unter denen die Stiftskirche in Segeberg (Kaiser Lothar) und später die Dome

von Lübeck und Ratzeburg im Vergleich mit dem zu Braunschweig (Heinrich der Löwe) hervorragen. Nach Süden hin sind nähere Beziehungen zwischen Diesdorf (Altmark) und Eutin ca. 1161, zwischen Lübeck und Jerichow zu beobachten. Rätselhaft bleibt vorläufig eine isoliert dastehende Backsteinbautätigkeit in und um Verden, die auch schon früh auftritt, ohne Epoche zu machen, immerhin sich der lombardischen annähert (S. 20. 133 f.). Für den engeren Bezirk, der in dem Buche behandelt wird, trifft es sich glücklich, daß den Baudenkmälern geschichtliche Zeugnisse zur Seite treten. Durch ihre Einarbeitung gewinnt die Darstellung, die mit erläuternden Abbildungen versehen ist, Frische und Temperament. Wenn der Verfasser am Schluß „longaevi studii ... aequanimis ultima dona" zu bringen erklärt, so werden diese vielmehr auf Grund des bisher Geleisteten wünschen, daß es ihm vergönnt sein möchte, seine fördernden Darbietungen doch noch fortzusetzen.

Betheln (Hann.) *E. Hennecke.*

E. W. Williamson, The Letters of Osbert of Clare, Prior of Westminster. Oxford University Press, London, Humphrey Milford, 1929. 232 S. 15 sh.

Osbert von Clare, benannt nach seinem kleinen Geburtsort in Suffolk, war ein Prior der Westminster Abtei in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, dessen Name der Vergessenheit entrissen zu werden verdient. (Bisherige Literatur außer dem gleich zu nennenden nur: H. Bradley im Dict. of Nat. Biogr. X, 386 ff. Vgl. Athenae Suffolcienses or: A Catalogue of Suffolk Authors, I, fol. 6, das jedoch nur handschriftlich existiert: Brit. Mus. Addit. Mss. 19165.) Denn seine Gelehrsamkeit und seine Vertrautheit mit klassischen Autoren stellen ihn in die Reihe der „Humanisten" des 12. Jhdrts., während sein Eifer für die Wahrung der kirchlichen Belange, für Beseitigung vorhandener Mißstände und für Vertiefung und Erweiterung der Heiligenverehrung ihn zu einem der hervorragendsten Vertreter der von Anselm begonnenen damaligen „hochkirchlichen" Bewegung in England macht. Er entfaltete in Westminster eine Lehrtätigkeit, die ihm einen auch über die Mauern des Klosters hinausgehenden Hörerkreis schuf, und er kam durch seinen hochkirchlichen Eifer mit einer Reihe führender Persönlichkeiten der damaligen Zeit in Verbindung. An der Erneuerung und entgültigen Einführung des Festes Mariä Empfängnis, die vor allem auf Anselm, den Abt von Bury St. Edmunds und Neffen des Heiligen Anselm von Canterbury, zurückgeht, hatte er hervorragenden Anteil. Auch leistete er mit seiner Vita Eduardi Confessoris und mit persönlichen Bemühungen bei maßgebenden Persönlichkeiten, sowie am Hofe Innocenz' II. die wertvollste Vorarbeit für die Heiligsprechung dieses englischen Königs, die er allerdings nicht mehr erleben durfte. War er so mit seinem Wirken im wesentlichen erfolgreich, so war sein persönliches Leben voller Mißgeschicke, die teils in gewissen Härten seines in manchem recht unsympatischen Charakters, teils aber auch darin ihre Ursache hatten, daß der außergewöhnliche Mann viele Neider und Feinde besaß. Er wurde zweimal in der Hoffnung, Abt seines berühmten Klosters zu werden, enttäuscht und mußte beide Male in die Verbannung gehen, da sein Eifer unerträglich wurde. Schließlich ist er in Armut und Einsamkeit gestorben. — Die Kenntnis dieser Tatsachen verdanken wir in allen wesentlichen Punkten dem Aufsatz: „Westminster in the Twelfth Century: Osbert of Clare", den der Domdekan von Wells, D. Armitage Robinson in der Julinummer 1909 der „Church Quarterly Review" erscheinen ließ und der — mit wenigen Änderungen — in das hier zu besprechende Werk als biographische Einleitung aufgenommen ist. In diesem hat E. W. Williamson auf Anregung Robinsons und unter seiner Leitung die Korrespondenz Osberts in sauber gearbeiteter kritischer Ausgabe herausgebracht und mit einer Reihe von mit großem Fleiß zusammengetragenen Anmerkungen, sowie mit einer literarkritischen Einleitung versehen. In dieser werden außer den Briefen auch andere Werke Osberts (einige Heiligenleben) nach ihrer handschriftlichen Überlieferung und ihrer Bedeutung kurz gewürdigt. Seine liturgischen Schriften über die Ver-

ehrung der Heiligen Anna, deren Bedeutung schon daraus hervorgeht, daß Teile daraus in das berühmteste der mittelalterlichen englischen Breviere, nämlich das von Salisbury, übergegangen sind, sind hier ausgelassen, da sie erst 1926 von Dom A. Wilmart in den „Annales de Bretagne" herausgegeben worden sind. Darauf wird später hingewiesen (S. 211), jedoch gehörte dies eigentlich schon in den einleitenden Abschnitt über die Werke Osberts. — Es gibt bereits eine ältere Ausgabe der Briefe Osberts von R. Anstruther (Epistolae Herberti de Losinga, Osberti de Clara et Elmeri, Bruxelles 1846), die aber nur Auszüge enthält und wegen Benutzung eines Transkripts aus dem 17. Jhrdt. an Stelle der originalen Handschrift und wegen des Fehlens jeder Textkritik völlig unzulänglich ist. Die kritische Ausgabe Williamsons, die aus der einzigen erhaltenen Hs. im Brit. Mus., von deren guter Lesbarkeit ich mich dort persönlich überzeugen konnte, hergestellt wurde, ist, soweit durch Stichproben festzustellen war, durchaus zuverlässig. Die Briefe sind nicht nur deshalb einer kritischen Ausgabe wert, weil sie die quellenmäßige Grundlage für Robinsons Darstellung des Lebenswerks Osberts bilden — die vom Herausgeber im Gegensatz zu der Hs. und Anstruther gewagte Neuordnung in chronologischer Reihenfolge ist hierfür begrüßenswert — sondern auch weil sie neben manchem guten Gedanken interessante Ausführungen über das im Zeitalter des Kampfes um den Priesterzölibat wichtige Problem der Virginität enthalten, endlich weil sie teilweise an Personen von hervorragender Bedeutung gerichtet sind. Die in letzterem liegenden Werte sind durch die Anmerkungen des Herausgebers, die eine Reihe wertvoller biographischer Informationen über die Empfänger enthalten, für die Geschichtsschreibung nutzbar gemacht worden. Hier ist vor allem auf die Biographie des oben genannten Neffen und Namensvetters Anselms hinzuweisen, die einen größeren Raum einnimmt (S. 191 bis 200). — Einiges ist kritisch geltend zu machen: ep. 5 und 27 sind keine selbständigen Briefe; ep. 42 ist eine Abhandlung mit mehreren Kapiteln in Briefform; ep. 16—20 sind keine Briefe Osberts, sondern Schreiben anderer im Zusammenhang seiner Reise nach Rom. Wenn man es für zweckmäßig hielt, diese Stücke hier — der Hs. folgend — aufzunehmen, so wäre Hervorhebung durch kleineren Druck ratsam gewesen; jedenfalls ist die durchgehende Mitzählung irreführend. Die Wiedergabe des Textes in klassischer Orthographie hat viel für sich, sollte aber folgerichtig auch für die Anmerkungen durchgeführt werden. (Warum meistens „dominus" und manchmal — S. 114 u. 116 — „domnus" oder „pulcritudo" S. 117?) Die kurzen Inhaltsangaben am Rand sind leider nicht immer ganz zutreffend und lassen öfters Wichtiges aus. Sodann hätte man eine eigentliche inhaltliche Würdigung der Briefe im Zusammenhang der Gedankenbewegung der Zeit gewünscht. Aber das Geistesgeschichtliche liegt den Engländern leider nicht; wie man überhaupt angesichts einer solchen Ausgabe ein Bedauern darüber nicht unterdrücken kann, daß die Werke solcher Autoren minderer Bedeutung eine kritische Ausgabe erleben, während die großen Denker der Oxforder Schule des 14. Jhrdts. (Ockam, Bradwardin, Fitzralph) von ihren Landsleuten sehr stiefmütterlich behandelt werden und reiche Schätze der Oxforder u. a. Bibliotheken ungehoben bleiben, die für die Dogmengeschichte von großer Bedeutung sind.

Gießen. *J. F. Laun.*

Hans Vollmer, Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters. Bd. 2: Eine deutsche Schulbibel des 15. Jahrhunderts, Historia scholastica des Petrus Comestor in deutschem Auszug mit lateinischem Paralleltext erstmalig hrsg. (XLVI, XII, 864 S. gh. 24.— u. 36.— M.); Bd. 3: Ein deutscher glossierter Auszug des 15. Jahrhunderts aus den alttestamentl. Propheten (X, 100 S. geh. 10.— M.); Bd. 4: Die neue Ee; eine neutestamentl. Historienbibel (LXIV, 233 S. geh. 12.— M.). Berlin, Weidmann, 1925—1929.

Vollmers wertvolle Materialien sind in den letzten Jahren um mehrere Bände erweitert worden. Während sich die beiden zuerst veröffentlichten Teile (I, 1 1912

und I, 2 1916) mit Bestandsaufnahmen von Bibelbearbeitungen beschäftigten, ging Vollmer 1925 mit Band II, 1 zur Veröffentlichung besonders wichtiger Texte über, die deutsche Bearbeitungen der Heiligen Schrift darstellen. Der Band II, 2 führt den II, 1 begonnenen Auszug aus der Historia scholastica des Petrus Comestor zu Ende; Band 3 gibt einen kommentierten Prophetenauszug wieder, Band 4 eine Bearbeitung des Neuen Testaments.

Alle drei Texte sind von größter Bedeutung für die Bibelgeschichte des Mittelalters, und man muß V. sowohl wie auch denen, die ihm zu der außerordentlich kostspieligen Drucklegung verholfen haben, ganz besonders dankbar sein, daß uns jene Texte nun in so einwandfreien Ausgaben zur Verfügung stehen. Außer den Texten selbst gibt V. inhaltreiche und gelehrte Ausführungen über ihre Geschichte und ihre Bedeutung. Die ausführliche Einleitung von II, 1 handelt über Petrus Comestor (seine Herkunft, sein Leben, seinen Namen) und über seine Historia scholastica. Über ihre Verbreitung und ihre Einwirkung besonders auf die deutsche Literatur seit Rudolfs von Ems Weltchronik erhalten wir wertvolle Nachweise; auch nach den Quellen der Hist. schol. wird gefragt. S. XXIXff. geht V. näher auf die deutsche Bearbeitung ein; die unmittelbare Vorlage, d. h. die lateinische gekürzte Fassung, die dem deutschen Auszug entspricht, ist unbekannt. V. hält es für wahrscheinlich, daß der deutsche Bearbeiter unmittelbar aus der lateinischen vollständigen Fassung ausgewählt hat, und zwar hat er das mit der deutlichen Absicht, „einer strafferen Konzentration auf den biblischen Geschichtsinhalt" getan. Der Bearbeiter muß ein Geistlicher gewesen sein, der seine Übersetzung um 1400 im Bayrisch-Österreichischen hergestellt hat. Über die Hss. gibt Band I, 1 S. 137ff. Auskunft. Neben dem deutschen Auszug druckt V. die entsprechenden Teile des vollständigen lateinischen Texts ab, und zwar enthält Bd. II, 1 die Bücher Genesis bis Ruth; II, 2 gibt 1. Regum bis 2. Makkabäer. Während der eine der Texte, die V. als Zusätze zu der Gruppe III b, seiner Hss. der Historienbibeln aufgestoßen sind, als Band III erscheint, stehen andere kleinere solcher Zutaten als Anhänge zu dem Comestortext in II, 2. Unter ihnen ist besonders interessant das Stück, das Vollmer als „Gottes Beratung mit seinen Tugenden" überschreibt und das zu dem bekannteren „Wettstreit der Tugenden vor Gottes Thron" *(sich huob vor gotes trône)* in Beziehungen steht. Das wertvolle Neue ist, daß jene Beratung nun auch als Prosastück belegt ist. Die Vorlage für die Prosa war das Gedicht, das Vollmer in seinen Materialien I, 1 S. 24 abgedruckt hat; in der Einleitung S. XII macht er darauf aufmerksam, daß seine frühere Vermutung („letztlich scheint mir jüdische Haggada zu Grund zu liegen") schon durch Scherer ausgesprochen und bewiesen war. Den Zitaten aus den betr. Bänden der Zs. f. deutsches Altertum wäre noch der Hinweis auf den Ausgangspunkt von Scherers Darlegungen, Heinzels Aufsatz Zs. f. d. A. 17, 1—57, hinzuzufügen, und es sei für den Wettstreit der Tugenden darauf aufmerksam gemacht, daß Helene Luther inzwischen dieses Gedicht in seiner gesamten Überlieferung behandelt und Wanderung des beliebten Stoffes vom Epos über das Drama zum Meistergesang gezeigt hat.

Das Motiv vom Wettstreit der Tugenden verwendet auch das mittelhochdeutsche Gedicht von der Erlösung, und eben diese „Erlösung" ist auch von besonderem Interesse für das, was Vollmer in der umfangreichen Einleitung zum 3. Band bietet, wo er der Frage nach der Verbreitung der alttestamentlichen Propheten im Mittelalter nachgeht. Wie stand es um ihre Kenntnis bei Laien und Priestern vor Luther? V. stellt mit Recht fest, daß Übersetzungen auch der prophetischen Bücher vor Luther vorhanden waren, wenn auch lange nicht in dem Maße, wie das etwa bei den Evangelien der Fall ist; „volkstümlich, so meint V., sind sie allerdings nicht gewesen". Das liegt weniger an der nicht befriedigenden Verdeutschung als an dem Stoff und Inhalt der prophetischen Bücher; sehr mangelhafte Verdeutschungen der Evangelien sind uns in unendlich größerer Zahl überliefert; daß alle diese Bücher im eigentlichen Mittelalter nicht sehr verbreitet

waren, hängt mit der Schwierigkeit ihrer Vervielfältigung zusammen. Die Kenntnis ihres Inhalts ist gleichwohl weiter verbreitet gewesen und so auch die der prophetischen Texte und Worte. Auch V. zieht zur Feststellung ihrer Verbreitung weitere Quellen heran: die Zitate bei den Predigern (besonders eingehend wird Berthold untersucht), geistliche Dichtungen (wie das Speculum humanae salvationis, die biblia pauperum und die geistlichen Spiele) und schließlich die Stellen in Dichtwerken von Laien. Zu der zweiten Gruppe, die die wertvollsten Ergebnisse bringt, wäre vor allem noch auf einen für V.s Untersuchung sehr wichtigen Text, die oben genannte Erlösung[1], hinzuweisen; in der nahezu die sämtlichen Propheten, vermehrt durch Abraham, Moses, David, Virgil, die Sibylle u. a., der Reihe nach auftreten mit Verkündigungen, die auf Ereignisse des Neuen Testaments hinweisen. Hier bestätigt sich völlig, was V. als Ergebnis seiner Untersuchung formuliert (S. XLVI): Die prophetischen Texte waren auch dem Mittelalter bekannt; aber die Bedeutung liegt für diese Zeit vor allem in zwei Richtungen: jene Texte sind einmal beliebt in ihren erzählenden Teilen als Geschichtenbücher; zweitens aber werden immer und immer wieder solche Worte der Propheten zitiert und dichterisch geformt, die auf Ereignisse des N. T. hinweisen, wie das besonders stark in der Erlösung und in den von ihr abhängigen geistlichen Spielen[2] der Fall ist. In der Gruppe der Laien faßt V. den Begriff des Mittelalters etwas weit: auch Sebastian Brant wird behandelt und zwar er am eingehendsten; daneben liefern Walther von der Vogelweide und Freidank einige Belege. Die Dichter des 13. und 14. Jahrhunderts wären noch näher zu prüfen und werden sicher noch manches für die interessante Frage der Bibelkenntnis im Mittelalter ergeben. Schon daß man z. B. (wie V. meint) bei Wolfram vergeblich anklopfen würde, stimmt nicht ganz; vgl. die Hinweise in Martins Wolframkommentar S. XLVIII. Jedenfalls stellt die vorlutherische Bibel wie in vielen anderen so auch in dieser Richtung reizvolle Aufgaben, und es ist Vollmers Verdienst, zur Bewältigung dieser schwierigen Probleme wertvolle Beiträge geliefert zu haben.

Dies gilt nicht zum wenigsten auch von dem 4. Band, der eine neutestamentliche Historienbibel bringt und wieder in einer umfangreichen Einleitung zu verschiedenen wichtigen Fragen in anregender Weise Stellung nimmt. Der hier gegebene Text ist zum großen Teil Prosaauflösung einer gereimten Vorlage, die nach V. unter den sogenannten Schwellhss. der Christherre-Chronik zu suchen ist; am nächsten steht unserem Text der Gothanus, wenn auch die Schwesterhs. aus Efferding in einigen Punkten eher als Vorlage gelten kann. Die ältesten Textzeugen weisen ins bayrisch-österreichische Gebiet, die frühste erhaltene Abschrift stammt von 1434. Über Hss. und Drucke gibt die Einleitung genau Auskunft, soweit nicht auf die früheren Bände der Materialien zu verweisen war. V.s Textanalyse (S. XXIV ff.) legt sodann im einzelnen dar, daß „eine Menge Stoff bleibt", der nicht aus den uns bis jetzt bekannten Hss. der Christherre-Chronik stammen kann; der Verfasser der Neuen Ee hat nach V. neben dieser Vorlage das Passional, Philipps Marienleben, das Evangelium Nicodemi, die Urstende, die Acta Pilati, die Historia scholastica, die legenda aurea und viele andere Werke benutzt. Im übrigen rechnet V. sehr mit Recht mit der eigenen schöpferischen Tätigkeit des Bearbeiters, „der ganz gewiß nach allerlei Reminiszenzen und Lesefrüchten, aber auch aus eigener Gestaltung dazu getan hat" (S. XXVI). Wenn man sieht, wie der Herausgeber bei der eingehenden und mühevollen Analyse von Quelle zu Quelle springen muß und wie doch immer wieder Stücke bleiben, für die die Vorlage nicht nachzuweisen ist; wie sich aber daneben

[1]) Hrsg. von K. Bartsch, Quedlinburg und Leipzig 1858. Eine Neuausgabe bereite ich vor.

[2]) Vgl. Carl Schmidt, Studien zur Textkritik der Erlösung. Diss. phil. Marburg 1911. S. 23 ff.

auffallende Berührungen mit geistlichen Dichtungen einstellen, die nicht als Vorlagen anzusetzen sind, so wird um so mehr jener Gesichtspunkt der eigenen Gestaltung Bedeutung gewinnen. Es ist nicht nötig, daß bei allen Berührungen mit wirklichen „Vorlagen" gerechnet wird. Zu solcher Auffassung führt auch die Tatsache, daß kürzlich in einem ganz ähnlich liegenden Fall C. T. Carr beim gleichen Versuch der Quellenanalyse nicht zu „der Vorlage" des Gedichts gelangt, das er herausgibt und das sich inhaltlich sehr nahe mit unserem Stoff berührt[1]. Solche Berührungen sind auch mit der schon oben mehrfach erwähnten mhd. Erlösung nachzuweisen, besonders stark etwa bei dem descensus und der Ankunft Christi vor dem Höllentor. Diese Szenen und Motive waren allgemein bekannt und so geläufig, daß sie jeder Dichter, jeder Erzähler in ähnlicher Weise wiedergeben konnte. Sehr bekannte Motive stellen auch die Abschnitte vom Antichrist und vom jüngsten Gericht dar (nebst Prophetenaussprüchen, Gespräch der Sibylle mit Salomo, den 15 Vorzeichen des jüngsten Gerichts), die z. B. der für V.s Text wichtige cgm. 522 als „drittes Buch" anführt, nachdem er Altes Testament als erstes, die vorliegende neue Ee als zweites Buch gegeben hat. Auszüge aus jenem „dritten" Buch druckt V. als Anhang des 4. Bandes ab, den im übrigen ein sehr dankenswertes und nützliches Namen-, Stellen- und Sachregister beschließt.

Gießen. *Friedrich Maurer.*

Friedrich Maurer, Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther. Heidelberg, Carl Winter, 1929. (Germanische Bibliothek II, 26.) XII u. 144 S. 8°.

Maurer hatte schon 1925 das im Archiv der Stadt Bensheim an der Bergstraße aufgefundene Bruchstück einer deutschen Evangelienübersetzung des 14. Jhdrt.s veröffentlicht, dessen Verwandtschaft mit der längst bekannten sogenannten Beheimschen Evangelienübersetzung alsbald hervortrat; doch zeigte diese jenem Bruchstück gegenüber auffällige Übereinstimmungen mit einer deutschen Evangelienharmonie, wie sie in dem Münchener Cg. 532 vom Jahre 1367 vorliegt. Inzwischen hatte W. Lüdtke in den Orientalia Hamburgensia 1926 auf die Uffenbachsche Evangelienharmonie hingewiesen, die in naher Beziehung zu der erwähnten Münchener Handschrift steht, sowie auf ein mittelniederdeutsches Plenar, d. h. ein Perikopenbuch, ein Lektionar, dessen Evangelienabschnitte nach der Beheimschen Übersetzung gegeben sind, und das dieselben Epistelstücke bietet wie die Uffenbachsche Evangelienharmonie. Die Harmonie ist bisher vollständig nur in mittelniederländischer Gestalt herausgegeben von J. Bergsma (De levens van Jezus in het middelnederlandsch [1895—98]). In diesem Vielerlei ist es nun Maurer gelungen bisher nur teilweise geahnte Zusammenhänge nachzuweisen und unsere Kenntnis dieses kleinen Ausschnittes aus der Geschichte der vorlutherschen deutschen Bibelübersetzung zu einem Bilde abzurunden, das uns zugleich auch wichtige Einblicke tun läßt in die Kreise, wo man sich um solche Übertragung bemühte. Von Köln aus hat sich seit dem 13. Jhrdt. durch die Dominikaner die Verdeutschung einer lateinischen Evangelienharmonie verbreitet, nach Holland wie in die Schweiz und den deutschen Süden, aber auch über Mittel- und Niederdeutschland, insbesondere in der Diözese Magdeburg. Hier war im Anfang des 14. Jahrhunderts eine auch im Westen Mitteldeutschlands verbreitete Evangelienübersetzung im Gebrauch. Diese wurde nun im Magdeburgischen nach jener Evangelienharmonie überarbeitet, vor allem durch Hinzufügung der Leidensgeschichte. Noch vor Mitte des 14. Jhrdt.s muß dann, gleichfalls durch Dominikaner aus der überarbeiteten Evangelienübersetzung ein Evangeliar ausgezogen worden sein, das durch ein Epistolar zu einem Plenar ergänzt und 1390 ins Niederdeutsche umgeschrieben wurde. So entstand das von Lüdtke ans Licht

[1]) Von unsers herren liden; a middle high german poem ed. from the British Mus. manuscript, add. 24, 946 by C. T. Carr. Manchester 1929.

gezogene Plenar, aus dem Maurer am Schluß seiner Arbeit u. a. Textproben bietet. Die verbesserte Evangelienübersetzung wurde 1343 für den Klausner Matthias Beheim zu Halle abgeschrieben, während die Harmonie mit dem Epistolar im Westen, wohl unter Mainzer Einflüssen, sich zu der Uffenbachschen Harmoniehandschrift gestaltete. Besonders interessant ist der Nachweis der nötigen Voraussetzungen für die verschiedenen Kreuzungen im Gebiet der Magdeburgischen Diözese.

Wie gesagt: im ganzen wirken M.s Darlegungen überzeugend, und die erwähnten Ergebnisse dürfen als erwiesen gelten. Wichtiger aber noch scheinen mir einige methodologische Gesichtspunkte, die M. aufstellt. Er macht endlich Ernst mit der Berücksichtigung der Vulgatavarianten bei der Untersuchung des Verhältnisses deutscher Übersetzungszweige zu einander. Und wenn sich diese Methode auch nicht überall, wo M. sie anwendet, gleich ergiebig zeigt, so ist sie deshalb doch ebenso richtig wie wichtig. Sodann tritt die Verwendung des liturgischen Elementes, des Heiligenkalenders wie auch besonders des sogenannten Comes, der Lektionenordnung, für die Festlegung sonst schwer oder gar nicht zu lokalisierender Handschriften hervor. Solche liturgischen Momente in Verbindung mit einigen sprachlichen Beobachtungen weisen z. B. für die Uffenbachsche Harmonie in die Mainzer Diözese.

In dem einleitenden Überblick über die Literatur wären neuerdings zu nennen Walther Ziesemers „Studien zur mittelalterlichen Bibelübersetzung“ (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, gw. Kl. V, 5) mit ihrem lehrreichen Nachweis der Vorbereitung des Luther-Deutsch durch die schon vorluthersche Beeinflussung auch der Literatursprachen des Südens und Westens vom ostmitteldeutschen Kolonialgebiet her, zu dem auch das Ordensland Preußen gehörte, sowie A. Freitags Versuch „Die Urschrift der Lutherbibel als Dokument für Luthers Benutzung der deutschen Bibel des Mittelalters“ im letzten Heft der Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Phil. hist. Kl. 1929. XIII).

Aber angesichts der an sich so erfreulichen immer wachsenden Fülle von Einzeluntersuchungen auf unserm Gebiet erhebt sich doch die Frage: Wie will man auf diesem Wege zum Ziel gelangen, zu einem Gesamtüberblick über das Werden der deutschen Bibelübersetzung vor Luther? Ich glaube, es ist an der Zeit, mit Nachdruck zu fordern, daß die Forschung über die Bibelverdeutschung vor Luther zentralisiert werde. Einen umfassenden Plan für eine solche Organisation hoffe ich baldigst vorlegen zu können.

Hamburg-Schmalenbeck. *Hans Vollmer.*

Reformation

Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der Vatikanischen Handschrift herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hanns Rückert. (Arbeiten zur Kirchengeschichte herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann, Nr. 13.) Berlin und Leipzig 1929. Verlag von Walter de Gruyter & Co.

Es ist mit besonderem Dank zu begrüßen, daß Hirsch und Rückert den Mut gehabt haben, Luthers Glossen und Scholien zum Hebräerbrief, diesen Niederschlag seiner 1517/18 darüber gehaltenen Vorlesung, allein nach der bereits 1899 von Hermann Vopel und Joh. Ficker entdeckten Vatikanischen Handschrift herauszugeben, obwohl ihnen die andere vorhandene (Dessauer) Handschrift nicht auch zur Verfügung stand. Sie meinen, daß sie von deren künftigem Bekanntwerden „eine wesentliche Erschütterung“ ihrer Ausgabe nicht zu befürchten brauchen, und man kann nur wünschen, daß sie mit dieser Erwartung Recht behalten. Nach dem Ablauf eines vollen Menschenalters war es doch auch wirklich an der Zeit, daß der Lutherforschung jene neue Quelle der vorreformatorischen Theologie des Reformators nicht mehr länger vorenthalten blieb.

Die Ausgabe ist äußerlich angesehen ebenso angelegt wie die Ausgaben, die Joh. Ficker 1908 von Luthers Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16 und H. v. Schubert 1918 von der über den Galaterbrief von 1516/17 veröffentlicht haben. Das heißt, für die Glosse (S. 1—100) bietet jede Seite vier Abschnitte untereinander. Der erste enthält den lateinischen Text des Hebräerbriefs, der, abgesehen von etwa 30 Abweichungen in Einzelheiten, mit dem der Baseler Vulgata von 1509 übereinstimmt, und in den Luthers Interlinearglossen gleich eingefügt sind; der zweite Luthers Randglossen; der dritte den textkritischen Apparat; der vierte den Nachweis der Zitate nebst anderen zum Verständnis der Auslegung Luthers dienlichen Angaben und Erläuterungen. Ebenso folgen diese beiden letzten Abschnitte auf derselben Seite den über ihnen abgedruckten Scholien Luthers (S. 101—280). Im Anhang (S. 281—299) ist vor dem Register der Bibelstellen und einem Verzeichnis der von Luther und von den Herausgebern genannten Schriftstellern eine dankenswerte „Übersicht über Anführungen von Hebräerbriefstellen bei Luther 1515—1520" gegeben. Nach ihrem Vorwort (S. V f.) berichten die Herausgeber in einer Einleitung (S. VI—XXVII) über die Handschrift, ihren Zustand und Wert, über zeitgenössische Bezeugungen von Luthers Hebräerbriefvorlesung und über die Grundsätze, nach denen sie bei der Herstellung ihrer Ausgabe verfahren sind. Besonders haben sie sich eine möglichst reichhaltige Ausgestaltung des letzten Abschnitts auf jeder Seite angelegen sein lassen, indem sie zahlreiche Zitate aus Luther und aus altkirchlichen und mittelalterlichen Schriftstellern, die dieser, sei es selbst erwähnt und benutzt, sei es vermutlich gekannt hat, vielfach wörtlich mitgeteilt und da und dort auch ihre eigenen Auffassungen schwierigerer Stellen angegeben und begründet haben. Dabei reden sie nicht selten auch in der ersten Person Singularis, ohne daß man erfährt, wer von ihnen beiden gerade das Wort hat. Es wäre doch erwünschter gewesen, daß man wenigstens in diesen Fällen bestimmt erfahren hätte, welchen speziellen Anteil jeder von ihnen an der gemeinsamen Arbeit gehabt hat, für die sie beide insgesamt auch die gemeinsame Verantwortung zu übernehmen erklären (S. V).

Die Dignität von Luthers Hebräerbriefvorlesung ist geringer als die seiner Galatervorlesung von 1516/17 und die dieser wieder geringer als die der Römerbriefvorlesung von 1515/16. Denn diese liegt noch in Luthers Originalmanuskript vor, die Galaterbriefvorlesung in einer studentischen Nachschrift von Luthers Kolleg, die Hebräerbriefvorlesung dagegen nur in der Abschrift einer solchen Nachschrift. Bei Galater und Hebräer also haben wir nur die mehr oder weniger treu überlieferten Vorlesungsdiktate Luthers, bei Römer jedoch sein eigenes „Heft". Als Quelle für seine vorreformatorische Theologie ist daher dieses den beiden anderen Vorlesungen von vornherein überlegen. Durch seinen reichen theologischen Inhalt gibt es aber auch überhaupt ein sehr viel vollständigeres Bild von ihr, als die beiden späteren Vorlesungen. So wird durch diese jenes Bild wohl da und dort mehr oder weniger ergänzt. Aber etwa allein aus der Hebräervorlesung wie auch aus der Galatervorlesung ohne ausgiebiges Zurückgreifen auf die Römervorlesung Luthers damalige Anschauungen erheben zu wollen, wäre eine wenig sinnvolle Aufgabe, die nur etwa als Übungsarbeit in einem theologischen Seminar einen immerhin didaktischen Nutzen haben würde. Daher ist denn auch in diesem Bericht davon abzusehen, über den theologischen Gehalt der Hebräervorlesung zusammenhängende Auskunft zu geben. Es genügt festzustellen, daß diese im wesentlichen, wenn auch in mehr oder weniger verkürzter Gestalt, dieselben Auffassungen und Gedanken zum Ausdruck bringt, die schon aus der Römervorlesung bekannt sind. Auch scheinen mir noch keine erheblichen Fortschritte über Luthers ursprüngliche Theologia crucis und deren durchaus weltflüchtige Einstellung hinaus vorzuliegen, sowie sie doch schon seit 1518 und vollends seit 1519 und 1520 Luther weit hinweg über seinen bisher charakteristisch mönchisch eingeengten Gesichtskreis geführt haben. Dazu kommt, daß gerade der Hebräerbrief sehr vielen Stoff darbot, der zu einer genauen Einzelexegese nötigte, viel weniger aber auch

zu dogmatischen Erläuterungen und Abschweifungen Anlaß gab. Und mit der Einzelexegese nahm es Luther noch sehr gewissenhaft und gründlich. Namentlich die altkirchlichen und mittelalterlichen Vorarbeiten zur Auslegung des Hebräerbriefs benutzte er reichlich und folgte ihnen auch oft, während er anderseits in wichtigen Fragen doch sein selbständiges philologisches und theologisches Urteil wohl zur Geltung zu bringen verstand. Aber auch auf seine nunmehrige kommentatorische Arbeit trifft noch völlig zu, was Schubert (S. VIII) in Beziehung auf seine Galatervorlesung festgestellt hat: sie „zeigt uns durchaus noch die mittelalterliche Form, die, von dem Enträtseln des einzelnen Ausdrucks ausgehend, zu einer zusammenhängenden Texterklärung nicht kommen ließ: man blieb im einzelnen stecken".

Die vermeintlich paulinische Herkunft des Hebräerbriefs scheint Luther mindestens nicht mehr als sicher gegolten zu haben. Zwar nennt er einmal (S. 80, 7) als dessen Verfasser ganz unbefangen Paulus und bezeichnet ihn auch sonst in der Regel als apostolus (S. 17, 14. 17; 55, 16; 186, 22; 188, 13; 189, 2; 216, 8; 229, 19 u. ö.). Anderseits erwähnt er, zum Teil sogar an denselben Stellen, bei jeder sich darbietenden Gelegenheit, daß die paulinische Abfassung des Briefs bestritten sei, und führt auch mehr oder weniger treffende Gründe für diese Ansicht an (S. 8, 13ff.; 12, 13ff.; 55, 16ff.; 90, 16ff; 216, 8ff.), der er selbst einmal direkt beipflichtet (S. 8, 14). Den beiden novatianisch anmutenden Stellen Hebr. 6, 4ff.; 10, 26ff., die Luther seit 1522 als starke Zeugnisse gegen die paulinische Herkunft des Briefes wichtig waren, sucht er noch einen allenfalls erträglichen Sinn abzugewinnen (S. 33, 8ff. 18ff.; 186, 22—189, 2; 255, 6—256, 15), indem er sie mit der nach seiner Ansicht allein richtigen Lehre von der Wiederholbarkeit der Buße harmonisiert. Doch war er sich der Schwierigkeit dieses Unternehmens wohl bewußt, da er darüber ausdrücklich erklärt: quare ex aliis locis astruenda est veritas et confutanda haeresis, et tunc demum textus hic (quantum fieri potest) conciliandus (S. 187, 13ff.).

Obwohl Luther schon in der Galatervorlesung (Schubert S. 60, 5—32) die Lehre von einem vierfachen Schriftsinn einer treffenden Kritik unterzogen hatte, macht er in den Hebräerscholien zuweilen doch wieder Gebrauch von der Annahme eines tropologischen, mystischen und allegorischen Sinnes (S. 158, 18; 178, 17; 189; 229, 19; 247, 3), ohne auf jene kritischen Bedenken zurückzukommen. Das Wort substantia (ὑπόστασις) in der Stelle Hebr. 11, 1, die für seine Auffassung von der unsichtbaren Art der Objekte des Glaubens von grundlegender Bedeutung war, versteht er zunächst mit Hieronymus im Sinne einer possessio rerum futurarum (S. 152, 13ff. 26ff.), gewinnt dann jedoch dieser Anschauung im Anschluß an Chrysostomus auch die Gegenwartsbedeutung ab, daß durch den Glauben Christus unsere Substanz oder Reichtum sei und wir zu seiner neuen Substanz oder Kreatur gemacht werden (S. 153, 1ff. 19ff.; vgl. S. 257, 4—262, 5). So nahm er im wesentlichen schon damals die Einsicht vorweg, die er im Galaterkommentar von 1519 (WA. II, 595, 12ff.) erst Melanchthon zu verdanken bekannte. Für die nach Luther allein dem Glauben an unsichtbare Größen erreichbare Erkenntnis Gottes ist charakteristisch folgender Ausspruch: Nos ... sumus imagines dei nobis potius quam deo, quia non deus se per nos, sed nos deum per nos cognoscimus (S. 104, 14ff.). In diesem nos wird freilich Christi Menschheit mit eingeschlossen zu denken sein, da Luther doch vielmehr sie als der eigentliche und wirklich leistungsfähige Erkenntnisgrund für Gott und seine Gesinnung galt: Notandum quoque, quod prius humanitatem quam divinitatem Christi ⟨apostolus⟩ recitet, ut corporalem regulam illam approbet deum fideliter agnoscendi. Humanitas enim illa sancta scala est nostra, per quam ascendimus ad deum cognoscendum (S. 102, 28ff.; vgl. 167, 14; 182, 14f.). Zugleich ist zu beachten, daß Luther, anscheinend wieder von Chrysostomus abhängig, ähnlich wie später ihm selbst folgend Brenz[1], den Begriff des Himmels nicht zwar im natür-

[1]) Vgl. meine DG. d. Prot. IV, S. 78—81.

lichen oder metaphysischen (S. 236, 3 ff.), sondern in einem verinnerlicht religiösen Sinne völlig spiritualisiert (S. 110, 6 ff.) und so in engste Verbindung mit seiner Anschauung von der unter dem Schein des Gegenteils versteckten Verborgenheit des Christenlebens und überhaupt der an sich unsichtbaren, nur durch auditus den empfänglichen Menschen zugänglich werdenden göttlichen Dinge gebracht hat (S. 234, 14—236, 2). Mit dieser Gedankenverbindung steht vor allem Luthers Anschauung von der Seligkeit als einem schon im irdischen Leben anhebenden geistigen Besitz der glaubenden Christen in engstem Zusammenhang. Durch sie wird aber auch Luthers Annahme von Christi dauerndem Sein und Bleiben im Himmel (S. 251, 25) und seine später durch diese begründete immaterialistische Ansicht von Christi persönlicher Gegenwart im Abendmahl erst eigentlich verständlich und sinnvoll. Es ist wichtig, daß der Ausblick auf diesen Zusammenhang in Luthers frommem Denken schon so früh erkennbar wird. Bemerkenswert ist ferner, wie nachdrücklich Luther die Meditation über Christi Leiden in der Art eines nur menschlichen Mitleidens als unfruchtbar und heidnisch ablehnt, während er sie vielmehr nur in dem Gedanken geübt wissen will, daß Christi Blut für die eigenen Sünden eines jeden vergossen sei: hoc est enim bibere et manducare spiritualiter, scilicet hac fide in Christum impinguari et incorporari (S. 227, 1—8). Für die Frage nach der Entwicklung von Luthers ursprünglich augustinischer Lehre von der Rechtfertigung zu deren Verständnis im Sinne einer primären göttlichen Imputation ist die Hebräervorlesung im Unterschiede von der zwei Jahre älteren Römervorlesung völlig unergiebig. Wohl findet sich wiederholt der in recht allgemeinen Wendungen ausgedrückte Gedanke von der Justifikation des Sünders allein durch den Glauben und überhaupt nicht durch eigene Werke. Aber an die Vorstellung von einer göttlichen Imputation ist mir nur ein recht entfernter Anklang aufgefallen (S. 250, 12 f.). Um so bestimmter jedoch tritt Luther dafür ein, zwar nicht den Menschen mit gefühllosen und harten Nacken, denen vielmehr das Gesetz wie mit Blitz und Donner zu enthüllen sei, wohl aber den erschreckten und gedemütigten Sündern des Evangelium sanft und freundlich nahezubringen (S. 137, 26 ff.), um sie per blanditias fiduciae willig zu machen (S. 34, 22); „Non furiis neque tempestatibus verborum debemus Christum praedicare. imo Christus non potest praedicari nisi pacifice atque tranquille. fragosus enim sermo pertinet ad legem (S. 137, 19 ff.; vgl. 126, 11 ff.; 127, 16. 31). Neque enim sic sunt increpandi peccatores, ut vulnerentur tantum et in desperationem urgeantur, sed etiam rursus fovendi, ut animentur ad oboedientiam. id autem fiet, si nunquam reprehendantur, quin aliquid laudis intermisceatur, rursus nunquam sic laudentur, quin in aliquo reprehendantur (S. 190, 9 ff.).

Von den Anspielungen auf den bereits entbrannten Ablaßstreit, die die Herausgeber feststellen zu können geglaubt haben, ist allerdings die eine (S. 79, 15 f.) kaum anders zu verstehen. Die anderen (S. 77, 20 ff.; 89, 10 f.; 98, 10) scheinen mir weniger sicher zu sein und können allenfalls auch anders verstanden werden. Freilich stimmt, worauf die Herausgeber ausdrücklich hinweisen die Stelle 89, 10 mit Luthers zweiter These von 1517 überein. Ebenso aber hatte er sich zuweilen auch schon früher ausgesprochen [1]. Anderseits ist es geradezu auffällig, wie sehr sich im übrigen Luther in der Hebräervorlesung einer Polemik gegen die Priester und Theologen seiner Zeit enthält, während er in den Römerscholien manchmal recht kräftig gegen sie und sogar schon gegen den Papst losgezogen ist (Ficker II, S. 165, 17 ff.; 180, 10 ff.; 239, 8 ff.; 243, 21 ff.). Es sieht fast so aus, als ob er sich in den nächsten Monaten nach seinem Thesenanschlag aus dem Angriff in die Verteidigung zurückgedrängt gesehen hätte.

Druckfehler: S. VII Z. 3 l. Vopel st. Vogel. S. VIII Z. 12 l. Bl. st. Bd.

Bonn. *O. Ritschl.*

---

[1]) Vgl. meine DG. d. Prot. II, S. 158 Anm. 2.

Ernst Borkowsky, Das Leben Friedrichs des Weisen, Kurfürsten zu Sachsen. Aus „Deutsche Volkheit". Jena, Eugen Diederichs, 1929. 79 S.

Wie zu seinem früheren Buche: „Aus der Zeit des Humanismus, Gestalten aus der deutschen Vergangenheit", so hat B. auch zu dieser Monographie sich mit den Quellen und der Literatur wohl vertraut gemacht, so daß er aus dem Vollen schöpfen und anschaulich und fesselnd erzählen kann. Daß er nicht immer die nötige Kritik übt und ab und zu ein kleiner Fehler durchschlüpft, wird man ihm nicht verübeln.

Zwickau. *O. Clemen.*

Kurt Beckey, Die Reformation in Hamburg. Hamburg, C. Boysen, 1929. 252 S. Kart. 3.50 M.

Johann Simon Schöffel, Hamburg und die Reformation, eine ideengeschichtliche Untersuchung. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1929. 32 S. Brosch. 1.— M.

Das Buch B.s ist entstanden aus Aufsätzen, die der Verfasser in der Hamburgischen Kirchenztg. „zur Vorbereitung des 400jährigen Jubiläums der Hamburgischen Landeskirche am 23. Mai 1929" veröffentlicht hat. Es fußt auf der noch immer grundlegenden Arbeit von W. Sillem: Die Einführung der Reformation in Hamburg (Halle 1886), berücksichtigt aber sorgfältig alle neueren Forschungsergebnisse. Die Darstellung reicht von den Anfängen der Reformation in Hamburg bis zum Bremer Vergleich von 1561, hält sich aber nicht immer frei von rein chronikartiger Färbung. Besonders dankenswert sind die Anmerkungen, die der Spezialforschung eine willkommene Handhabe bieten. Leider fehlt ein Register.

Die Schrift Sch.s eröffnet die Reihe der „Beiträge und Forschungen zur Kirchengeschichte Hamburgs", welche die Hamburger Hauptpastoren D. Schöffel und D. Knolle „im Auftrage der Landesgruppe Hamburg der Luthergesellschaft" herausgeben. Dafür konnte kaum eine bessere Wahl getroffen werden. Es ist die für den Druck erweiterte und ergänzte Rede, die Sch. beim Festakt des Hamburger Reformationsjubiläums am 25. Mai 1929 gehalten hat. Von sicherer Beherrschung der historischen Tatsachen aus entwirft er ein lebendiges Bild der Motive, die in Hamburg zur Reformation geführt haben: Nicht der staatliche Machtwille, die „Geldgier der Herrschenden" haben die Entscheidung gefällt, sondern das Gewissen des Bürgertums hat trotz der Ungunst der Zeit nach dem zweiten Speyerer Reichstagsabschied tapfer die Loslösung von Rom gewagt. Auch in Hamburg ist die Reformation „eine Eigenbewegung im Strome der Zeit" gewesen (S. 25), und nur dadurch hat sie den Sieg davongetragen über alle anders gearteten Strömungen, deren Bedeutung und Mitwirkung Sch. keineswegs verkennt. Der ständige Blick auf die Gesamtgeschichte der Reformation und auch auf die Probleme der Gegenwart erhöhen den Wert dieser mit heißer Liebe zur Kirche geschriebenen Studie.

Hamburg. *M. Gerhardt.*

Joh. Eck, Vier deutsche Schriften gegen Martin Luther, den Bürgermeister und Rat von Konstanz, Ambrosius Blarer und Konrad Sam. Nach den Originaldrucken mit bibliographischer und sprachgeschichtlicher Einleitung, Anmerkungen und einem Glossar herausgegeben von Karl Meisen und Friedrich Zoepfl. (= Corpus catholicorum 14.) Münster i. W., Aschendorff, 1929. LX u. 82 S. 6.80 M., Subskriptionspreis 5.80 M.

Schon öfters ist es als ein Mangel der Weimarer Lutherausgabe bezeichnet worden, daß bei den Streitschriften Luthers aus seinen „großen Jahren" nicht auch die Schriften seiner Gegner, auf die er erwidert oder die doch mit seinen Schriften eng zusammenhängen, mit abgedruckt sind. Das Corpus Catholicorum leistet u. a. dies, daß es diese Lücke ausfüllt. So sind früher Ecks Defensio contra

amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones (vgl. WA. 2, S. 154) und Emsers De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est, und A venatione Luteriana aegocerotis assertio (WA. 2, S. 655. 657) neugedruckt worden, und so erhalten wir jetzt als erste der „Vier deutschen Schriften Ecks" dessen „Entschuldigung des Concilii zu Konstanz". Von der WA. aus war dieser Neudruck nicht unbedingt erforderlich, da hier zu Luthers Entgegnung „Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen" (6, S. 576ff.) schon die Stellen aus Ecks „Entschuldigung", auf die Luther erwidert, angeführt sind. Trotzdem ist der Neudruck willkommen. Die Schrift bietet des Interessanten genug. Sie ist nicht nur eine Entgegnung auf die Stelle in Luthers Schrift an den Adel, an der der Reformator von der Gegenseite das Eingeständnis verlangt hatte, daß Huß und Hieronymus von Prag zu unrecht, wider päpstlich und kaiserlich Geleit in Konstanz verbrannt worden sind, sie will auch der Verdammungsbulle gegen Luther, mit der sie sich mehrfach berührt und die Eck an demselben Tage, an dem er in Leipzig die „Entschuldigung" vollendete (29. September 1520), in Brandenburg anschlagen ließ (vorher am 21. in Meißen, am 25. in Merseburg), „den Eingang erleichtern" (Knaake, WA. 6, S. 576). Beachtenswert ist z. B. S. 5 der plumpe Versuch, die deutschen Fürsten und Adligen auf der altkirchlichen Seite festzuhalten durch den Nachweis, daß sie an dem Fortbestehen der Bischofssitze und Domstifte materiell interessiert seien, S. 10 die Bemerkung Ecks, glaubwürdige Personen (dazu Luther, WA. 6, S. 584: wohl Hermann Rab und Alfeld in Leipzig?) zeigten an, von ihm in der Predigt (Luther scheint zu denken, daß seine in Leipzig am 29. Juni 1519 gehaltene Predigt gemeint sei) gehört zu haben, „das eeleuthe, die stethe ee und trew einander gehalten hetten, möchten nicht selig werden, den sie übernhemen sich des und fielen in hoffarth" (Vielleicht hat Luther das Augustinwort besprochen: „Si quis non potest caste vivere, ducat uxorem et securus procedat ad iudicium", WA., Tischr. 1, S. 187; 3, S. 39f.), ebd. das Eingeständnis Ecks, daß der Mißbrauch der Ablaßsammler nicht nur Luthern, „sunder vil Christen geistlich und weltlich" mißfalle (vgl. dazu Eck an Cuspinian 13. Oktober 1518, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 37, S. 74: „quamvis ipse non negem maximos esse indulgentiarum abusus" und was Luther aus Ecks Leipziger Predigten wiedergibt, Enders 2, S. 84. 111). Schade nur, daß nicht auch gleich noch des Chuntz von Oberndorff „Dialogus . . . wider Dr. Ecken Büchlein, das er zu Entschuldigung des Concilii zu Costnitz hat ausgehen lassen" (Weller, Nr. 1735f., Zentralblatt für Bibliothekswesen 17, S. 581[2]) neugedruckt worden ist.

Das Heft enthält außerdem zwei Schriften Ecks von 1526 und 1527, mit denen dieser die Einführung der Reformation in Konstanz und Ulm zu hindern gesucht hat (die zweite ist in der Neuausgabe zerlegt worden, daher im Titel: „Vier deutsche Schriften . . ."). Neu an diesem Hefte ist die gründliche germanistische Bearbeitung der Texte durch Karl Meisen. Ob seine Vermutung richtig ist, Eck habe es verstanden, „sich weit über den Rahmen seiner heimatlichen Sprachlandschaft und seines Wirkungskreises hinaus den sprachlichen Bedürfnissen anderer Landschaften, auf die er mit seiner Abwehrschrift einwirken wollte, anzupassen" (S. XXXVI) — so daß also nicht erst und nur die Drucker die Sprachgestaltung beeinflußt hätten —, mögen andere entscheiden.

Zwickau. *O. Clemen.*

P. Polman, La méthode polémique des premiers adversaires de la réforme. Extrait de la Revue d'Histoire Ecclésiastique t. XXV, p. 471 bis 506. Louvain 1929.

P. zeigt, wie Luther und Calvin durch ihre Berufung auf die Bibel als die einzige und völlig genügende Wahrheitsquelle sich Blößen gaben und wie die katholischen Gegner dadurch zu einem ihrer Hauptthemen, daß die in der Bibel niedergelegte Gottesoffenbarung in der Tradition, dem vivum evangelium, sich fort-

setze und ergänze, gedrängt wurden. Er gibt zu, daß die Angriffe der Protestanten die katholischen Polemiker vielfach zu einer kritischen Stellung der Tradition gegenüber veranlaßt hätten. Er gibt zu, daß sie in bezug auf die Unfehlbarkeit der Konzilien und der Päpste nicht übereinstimmten — überhaupt zeige die vortridentinische Theologie „en plusieurs endroits des divergences très sensibles, non seulement dans des théories particulières, comme p. ex. sur le péché original et la iustification, mais aussi dans des points plus fondamentaux" (das Buch von Lämmer über die vortridentinische Theologie sei unvollständig). P. gibt auch zu, daß einige katholische Polemiker den Protestanten scheinbar recht gegeben hätten, indem sie unter Beiseitelassung der Kirchenväter, Konzilien und Päpste sich mit jenen ausschließlich auf den Boden der Heiligen Schrift gestellt hätten. Er macht darauf aufmerksam, daß umgekehrt einige Protestanten ihrem Fundamentalprinzip untreu geworden wären und zu dem historischen Beweis (unter subjektivtendenziöser Verwertung der Zeugnisse) ihre Zuflucht genommeu hätten. Im ganzen aber gelte: „En proclamant la suffisance de la Bible comme principe fondamental de leur religion, les reformateurs protestants se sont heurtés, dès le debut, à l'opposition unanime de tous les théologiens qui entendaient rester en communion avec Rome." Das ist ja im allgemeinen uns nichts Neues. Das schließt aber nicht aus, daß wir dem Verf. für seine Einzelnachweise sehr dankbar sind und daß wir von seinem Buche, von dem die vorliegende Abhandlung nur ein Teil ist, über „le rôle de l'argument historique dans les controverses religieuses pendant le premier siècle de la Reforme", nicht nur (wie von so mancher einschlägigen Veröffentlichung von katholischer Seite) eine Erweiterung unserer Kenntnisse, sondern auch eine Vertiefung unserer Erkenntnisse und eine Modifikation unserer Urteile erwarten.

Zwickau. *O. Clemen.*

J. Kuckhoff, Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins 1525—1552: Katholisches Leben ... im Zeitalter der Glaubensspaltung 3, 1929. Münster, Aschendorff. VI u. 59 S. 1.70 M.

Ausgehend von der „Sonderstellung des humanistischen Schulwesens am Niederrhein beim Ausbruch der Glaubensspaltung" zeichnet der Verfasser nach bekannten Quellen und unter gelegentlicher Heranziehung von Ungedrucktem einzelne niederrheinische Schulmänner wie Bredenbach, Monheim, Kerssenbroch, Leichius u. a. Dabei nimmt er Veranlassung, auch auf ihre didaktischen Ideen näher einzugehen. Er bemüht sich, ihre Schulen als organische Vorstufen der späteren Jesuitenschulen nachzuweisen, was aber in vollem Umfange kaum gelingen kann. Der katholische Standpunkt des Verfassers tritt kräftig hervor. Um so notwendiger wäre es gewesen, die über den Gegenstand schon vorhandene Literatur umfassender auszubeuten und reichlicher zu zitieren.

Hamburg. *J. Hashagen.*

Die Protokolle des Mainzer Domkapitels seit 1450. III. Band, 1. Hälfte. Aus der Zeit des Erzbischofs Albrecht von Brandenburg 1514—1545. Bearbeitet und herausgegeben von D. Fritz Herrmann. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1929. 508 S. 4°. 36.— M. (Arbeiten der Historischen Kommission für den Volksstaat Hessen.)

Die Herausgabe der Mainzer Domkapitelsprotokolle ist ein alter Plan der Darmstädter Historischen Kommission. Professor L. A. Veit in Freiburg i. Br. ist mit der Bearbeitung der Protokolle aus der vorreformatorischen Zeit beschäftigt, der jetzige Direktor des Hessischen Staatsarchivs Herrmann legt bereits den ersten Band aus der Reformationszeit vor, der die erste Hälfte der Regierungszeit Kardinal Albrechts umfaßt. So umfangreich und vielseitig die Literatur zur Geschichte der deutschen Domkapitel ist (vgl. Werminghoff, Verfassungsgesch.², S. 143 f.), so

ausnehmend ist die Wiedergabe der gesamten Kapitelsverhandlungen, wie sie hier geboten wird. Wenn auch die Einleitung, die Literatur- und Quellenverzeichnisse, die Listen der Kapitulare und Dignitäre und die Register noch fehlen, so muß doch jetzt schon auf diese einzigartige Veröffentlichung kurz hingewiesen werden. Aus anderen Arbeiten des Verf.s über die evangelische Bewegung in Mainz (1907) und die Topographie und Statistik der Stadt Mainz (1914) wissen wir, welche Bedeutung diesen im Staatsarchiv zu Würzburg verwahrten Protokollen zukommt. Diese Arbeiten haben auch den Herausgeber für sein Werk ganz besonders befähigt. Seine hervorragende Kenntnis des gesamten hier in Frage kommenden Quellenstoffes erhellt allein aus den inhaltreichen Anmerkungen, die für einzelne Persönlichkeiten alle erreichbaren Nachrichten beisteuern. Die Wiedergabe der protokollarischen Niederschriften in lesbaren Regesten, in denen durch Sperrdruck eine rasche Übersicht ermöglicht wird, ist sehr zu loben. Vereinfachungen und Kürzungen erleichtern die Benutzung. Wertvoll sind die aus den Protokollen des Sekundarklerus herangezogenen Ergänzungen. Großen Ertrag bringen die Auszüge für die Verfassungs- und Rechtsgeschichte des Domkapitels, für die Geschichte seiner Besitzungen und der in ihm tätigen Persönlichkeiten, deren Tun und Lassen. Die Geschehnisse der Reformationszeit finden hier ihren Widerhall: der Mainzer Reichstag von 1517, Franz v. Sickingen, der Bauernkrieg, die Packschen Händel, Kaiserbesuche in Mainz (1520 und 1530) u. a. m. Das Erscheinen der zweiten Hälfte des Bandes wird Veranlassung geben, auf den Inhalt näher einzugehen.

Breslau. *W. Dersch.*

Quellen und Forschungen zur Geschichte der oberdeutschen Taufgesinnten im 16. Jahrhundert. Pilgram Marbecks Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542, herausgegeben von J. Loserth. Wien und Leipzig, Carl Fromme, 1929. XII u. 592 S.

Der hochverdiente Nestor der deutschen Täuferforschung legt ein bisher unveröffentlichtes wichtiges literarisches Erzeugnis der Taufgesinnten vor: die entscheidende Auseinandersetzung Marbecks, des Hauptes der zwischen dem Neckar und Ulm entstandenen Täufergemeinden, mit Schwenckfeld auf dessen „Judicium" über das „Taufbüchlein", einer täuferischen Darlegung der durch Taufe und Abendmahl bewirkten Bundesvereinigung. Der Veröffentlichung kommt eine über den behandelten Gegenstand hinausreichende kirchenhistorische Bedeutung zu: wir erhalten einen unmittelbaren Eindruck von den Spannungen innerhalb der Dissenterkreise. Der Streit zwischen Marbeck und Schwenckfeld dreht sich letzten Endes um eine verschiedene Auffassung des Wesens der christlichen Religion. Schwenckfeld wirft Marbeck mangelndes „geistliches Verständnis" vor, während dieser jenem vorhält, er „lehre nur den verklärten und verherrlichten, nicht den leidenden Heiland". Dem Spiritualismus des einen stellt sich der Biblizismus des anderen in der Streitschrift, „einer der eigenartigsten auf dem Gebiete der Polemik im Reformationszeitalter", entgegen. In hundert Reden und Gegenreden wird der gesamte strittige Lehrkomplex erörtert, im ersten Teil die Lehre von der Taufe, im zweiten die von der Erbsünde, von der Kindschaft Gottes, vom Worte Gottes, von der Obrigkeit, der Kirche, den alten Vätern, Patriarchen und Propheten und vom Nachtmahl Christi. Der oben angedeutete Gegensatz macht sich bei der Behandlung der Einzelfragen durchgehend bemerkbar, so wenn Marbeck die Erbsünde auf das Erbe der mangelhaften Erkenntnis des Guten und Bösen nach erlangter Reife beschränkt, während Schwenckfeld an „der Verderbnis menschlicher Natur seit Adams Fall" festhält, oder wenn der erstere bei dem Worte Gottes den Nachdruck auf die Wortverkündigung legt, wohingegen der letztere darunter den sich im Fleisch verkündigenden Christus als den Samen aller Gotteskinder versteht. Bei einzelnen Stücken hat es den Anschein, als ob eine dem Wortlaute nach mögliche Verständigung durch die damit ver-

bundene verschiedene religiöse Grundeinstellung verhindert werde, so in der Frage des Herrnmahles, dessen „innerliche Wirkung durch den Heiligen Geist" Marbeck gegen Schwenckfeld, der ihm mangelndes „Wissen von der geistigen Speise" vorgeworfen hat, betont. Zur Beurteilung des Werdeganges Schwenckfelds sind die zum Schluß vorgebrachten „Widersprüche in seinen Schriften" beachtenswert. — Loserths Name bürgt für die Gediegenheit der Ausgabe, die er auf Grund der drei in Zürich, München und Olmütz vorhandenen wenig voneinander abweichenden Handschriften hergestellt hat. Aus der Einführung ist die Darlegung der Quellen der Verantwortung von besonderem Interesse, insofern hier von kundiger Hand die literarischen Verbindungsfäden der Täufer aufgedeckt werden. Als an 76 Stellen wörtlich angeführte Hauptquelle erscheint, wie L. einwandfrei feststellt: die nur in einem Berliner und einem Züricher Exemplar vorhandene sogenannte Testamentserläuterung, eine Art täuferischer biblischer Theologie; bemerkenswert ist ferner die von L. nachgewiesene Verwertung einer polemischen Schrift Schwenckfelds gegen Butzer. — Die vorbildliche Arbeit des Altmeisters weist zugleich der vom Verein für Reformationsgeschichte in die Wege geleiteten planmäßigen Erfassung der Täuferquellen den Weg.

Wien. *Karl Völker.*

Heribert Sturm, Die Bücherei der Lateinschule zu St. Joachimsthal (= Nordwestböhmische Heimatbücher II). Verlag: Stadtmuseum in St. Joachimsthal, Kommissionsverlag: Deutsche Volksbuchhandlung in Komotau. 1929. 196 S. 2.50 M.

Von dem Vorhandensein der Reste einer alten Lateinschulbibliothek in Joachimsthal waren weitere Kreise unterrichtet durch das Verzeichnis, das Gg. Loesche in den Mitteilungen für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte 1892, S. 207ff. veröffentlicht hat. Den rechten Einblick gewährt aber erst der Katalog nebst einer „Einführung in die zeitgeschichtlichen und kulturellen Gegebenheiten und Grundzüge der Bücherei", den uns jetzt der Stadtarchivar Dr. H. Sturm geschenkt hat. Der Katalog läßt ein gut Stück sudetendeutscher, speziell nordwestböhmischer Kulturgeschichte vor uns aufleben. Die Bibliothek ist während des achtjährigen Rektorats des Joh. Mathesius (1532ff.) entstanden, 1540 als öffentliche Bibliothek gegründet worden und hauptsächlich in der Zeit von 1544 bis Mitte der 60er Jahre gewachsen, d. h. in der Zeit, in der Mathesius, im April 1542 als Prediger nach Joachimsthal zurückgekehrt, als Pfarrer das dortige geistige Leben beherrschte; er wird bei den Neuanschaffungen das entscheidende Wort gesprochen haben. Diese Neuanschaffungen waren größtenteils Spenden; nahezu drei Viertel aller Bücher sind durch Einträge auf der Innenseite des Vorderdeckels oder auf dem Vorsatzblatt oder durch einen Aufdruck auf dem Einband als Spenden bezeichnet. In der genauen Wiedergabe dieser und anderer Einträge liegt ein besonderer Vorzug des Katalogs. Ich mache hier nur aufmerksam auf Nr. 35, ein Ex. der dritten vorlutherischen deutschen Bibel mit dem bedeutsamen Zeugnis, daß die vorreformatorische Bibel auch wirklich von Laien gelesen worden ist (vgl. Falk, Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz 1901, S. 82ff.), auf Nr. 109, ein Ex. der Streitschrift Emsers A venatione Luteriana Aegocerotis assertio (WA. 2, 657) mit einer merkwürdigen Widmung von der Hand des Autors auf dem Titelblatt, und auf den Plutarch Nr. 252, den Fürst Georg von Anhalt geschenkt hat (vgl. Loesche, Joh. Mathesius I, 201). Ein Verzeichnis der Druckorte und Drucke, eine chronologische Übersicht der Drucke und ein Sachgruppenverzeichnis (leider nicht auch ein Verzeichnis der ehemaligen Besitzer und Spender) findet man am Schluß.

Zwickau. *O. Clemen.*

Außerordentlich reichhaltig und wissenschaftlich wertvoll ist Katalog 70 J. Halle Antiquariat München 1929: Neue Zeitungen, Relationen, Flugschriften, Flugblätter, Einblattdrucke von 1470

bis 1820. Bei jeder der 2229 Nummern Angaben über Verfasser, Drucker, Inhalt, Ausstattung, Literatur. Treffliche Register am Schluß. Reproduktionen von Titelblättern, besonders aus dem 16. Jhdrt. über den Band verstreut. Hier sei nur auf die vielen seltenen Flugschriften 1517—1550 aufmerksam gemacht. Der Einblattdruck Nr. 121 (Freiberger Mönchskalb) WA. 11, S. 360f. fehlend. Eigenhändige Widmungen von Joh. Eck, Nr. 69. 72. 77, von seinem Bruder Simon Thaddäus (Wiedemann, Dr. Joh. Eck, 1865, S. 425), Nr. 278. Auf Nr. 143 von unbekannter Hand: „Pro Erasmo Fabricio Lithopolitano" (Zwinglis Freund, vgl. Zwinglis sämtliche Werke 7, S. 84[1], Zwingliana 4, Nr. 137; Bücher aus seinem Besitz auch in Isny, vgl. Otto Leuze, Isnyer Reformationsdrucke 1924, Nr. 226. 274). Besonders wichtig die handschriftliche Widmung auf Nr. 105 (Ratschlag eins der von ‖ hertzen begerdt . . . = Weller, S. 1975): „Meinem gnedigen Herrn Hertzog Johann Friedrichen zu Sachsen". Dieselbe Widmung von Erasmus' Hand in Gotha auf einem Exemplar der deutschen Übersetzung der Sileni Alcibiadis (Bibliotheca Belgica deuxième série t. VII E 269). Stammt auch jene Widmung von Erasmus, dann dürfte kaum mehr daran zu zweifeln sein, daß er das Consilium cuiusdam ex animo cupientis verfaßt hat (Kalkoff, AfRg. 1, S. 12ff.).

Zwickau. *O. Clemen.*

Beiträge zur thüringischen und sächsischen Geschichte. Festschrift für Otto Dobenecker zum 70. Geburtstage am 2. April 1929. Jena, Gustav Fischer, 1929. VI u. 554 S.

29 Gelehrte haben sich vereinigt, um in dieser Festschrift Abhandlungen aus den verschiedensten Gebieten der thüringischen Geschichte zu veröffentlichen. Wir greifen nur diejenigen Artikel heraus, welche für den Reformationshistoriker beachtenswert sind. Einen interessanten Einblick in ein Dominikanerkloster Ende des 14. Jhdrts. gewährt uns ein Artikel von Bernh. Willkomm (S. 139ff.). Im Jenaer Stadtarchiv lagert nämlich ein Verzeichnis der Ausgaben des dortigen Dominikanerklosters von Mai 1382 bis Oktober 1383, aus welchem sich lehrreiche Schlüsse nicht nur auf die Finanzverwaltung, sondern überhaupt auf das ganze Mönchsleben ziehen lassen. Bleibt auch manches im Dunkel, so ergibt sich jedenfalls eine ziemlich laxe Handhabung der Ordensregeln. Da die zeitgenössischen Quellen zur älteren deutschen Dominikanergeschichte spärlich fließen, sind Willkomms Mitteilungen sehr dankenswert. — In den Vorabend der lutherischen Bewegung führt uns das von Friedr. Schneider (S. 177ff.) mitgeteilte Privileg Nikolaus' V. für Heinrich d. Ä. zur Wahl eines Beichtvaters, welches sich den sonstigen Bemühungen dieses Papstes anreiht, durch persönliches Entgegenkommen die weltlichen Landesfürsten sich politisch zu verpflichten. Rud. Herrmann verdanken wir schon manche Studien über das Verhältnis von Kirche und Staat in Thüringen und die erste Organisation von jener. Ihnen reiht sich eine Arbeit über „das Verfügungsrecht über die städtischen Pfarrstellen im Ernestinischen Thüringen" (S. 227ff.) an, welche zeigt, mit welchen Schwierigkeiten die Einführung der Reformation zu kämpfen hatte. Aus seiner Statistik geht hervor, daß von 59 städtischen Pfarrstellen 46 in geistlichen Händen waren und noch dazu die übrigen meist in unbedeutenden Orten lagen — ein Beweis, wie die Inkorporationen um sich gegriffen hatten. Hierdurch waren diejenigen Faktoren, welche die Stadtpfarren besetzten, die Interessenten an der Erhaltung des Kirchenwesens. Herrmanns Vermutung dürfte zutreffen, daß diese Tatsache wesentlich mit Friedrich den Weisen zur Vorsicht bestimmt hat. Herrmanns Abhandlung ist übrigens nur ein erster Anfang, dem sich weitere Studien über die Entstehung der sächsischen Landeskirche anschließen sollen. — Biereye hatte schon in den Jahrbüchern der Erfurter Akademie 43 (1917) sich Oergels Meinung angeschlossen und Luthers Erfurter Studentenwohnung in die Georgenburse verlegt. Der Ansicht schien zu widersprechen, daß Degering aus dem Eisenacher

und Erfurter Lutherkreise Briefe veröffentlichte, darunter einen, dessen Verfasser aus der Erfurter Himmelspforte 1501 datierte und sich Martinus viropolitanus nannte. Wenn dieser Martinus Luther war, so war damit seine Wohnung in der Himmelspforte entgegen Oergels Behauptung bewiesen. Aber Biereye bezweifelte schon in der Akademieabhandlung die Identität zwischen Martinus viropolitanus und Luther, weil zu viele innere Gründe gegen die Annahme bestanden, daß Luther in der Himmelspforte geweilt hätte. Nichtsdestoweniger glaubte A. Freytag in zwei 1918 erschienenen Abhandlungen den Schluß aus Degerings Funden bestätigen zu können. Mit diesen beiden Artikeln setzt sich Biereye in seinem Beitrag (S. 243ff.) auseinander und verstärkt seine früheren Argumente. In solchem Zusammenhange erörtert er auch, wo andere berühmte Zeitgenossen wie Crotus Rubianus, Nikolaus Marschalk und Spalatin gewohnt haben. — Herbert Kochs Aufsatz über die Jenaer Türkensteuer von 1542 (S. 267ff.) fußt auf einer im Weimarischen Staatsarchiv aufbewahrten Veranlagung und gewährt Einblick in die ganzen städtischen Wirtschaftsverhältnisse. Bemerkenswert ist u. a. der Umfang des damaligen Weinbaus, welchem gegenüber die Landwirtschaft als Einnahmequelle nicht ins Gewicht fiel, und die Verschuldung, die allerdings teilweise durch Darlehen nach auswärts wieder ausgeglichen wurde. Aber die Bedeutung der Kochschen Studie beschränkt sich nicht auf die Wirtschaftsgeschichte. Mit Recht betont Koch, daß das ganze Register unbeabsichtigt zu einem fast lückenlosen Adreßbuche wurde und für Jena das älteste derartige Dokument bildet. Dadurch erhalten wir auch gute familiengeschichtliche Aufschlüsse. — Georg Arndt behandelt Christof Fischer und seine Tätigkeit als Generalsuperintendent im Thüringer Lande (S. 295ff.). Eine Persönlichkeit ersten Ranges war Fischer nicht; auch verschweigt Arndt nicht, daß ihm manche Fehler, z. B. große Selbstherrlichkeit anhafteten. Doch wie Fischer sich das Vertrauen Melanchthons erworben hatte und durch dessen Fürsprache schon mit 33 Jahren Superintendent in Schmalkalden wurde, wirkte er als Visitator und Organisator einschneidend. Doch hat er offenbar gerade durch diese Tätigkeit nach oben angestoßen und ist später kaltgestellt, zuletzt sogar aus Thüringen weggeärgert worden. Anhangsweise teilt Arndt ein Verzeichnis von Fischers literarischen Arbeiten aus seiner Thüringer Zeit mit und ergänzt damit frühere unvollständige Bibliographien. — Wilh. Engel beschäftigt sich unter dem Titel „Ein bellum diplomaticum des 16. Jhdrts." (S. 327ff.) mit den Bemühungen des Abtes von Hersfeld, unter Benutzung alter Urkunden, die Pfandschaft Kreyenberg wieder einzulösen, und den kursächsischen Gegenbemühungen. Der ganze Kampf ist ein lehrreiches Beispiel, wie damals die Echtheit und Unechtheit der Urkunden bewiesen wurde. — W. Schmidt-Ewald gibt uns ein Verzeichnis der im Gothaischen Kriege (1567) vernichteten Bibliothek des bekannten Mitarbeiters an den Magdeburger Zenturien Markus Wagner mit Angabe des Entschädigungsanspruchs für die einzelnen Bücher und schließt daran Betrachtungen über die literarischen Interessen ihres bisherigen Besitzers. Auf diese Listen folgen in Schmidt-Ewalds Vorlage Verzeichnisse der übrigen Verluste, für welche Wagner ebenfalls Schadenersatz forderte, aus denen der Herausgeber soviel mitteilt, um uns eine Vorstellung des Wagnerschen Haushalts zu gewähren.

Freiburg i. Br. *Gustav Wolf.*

Adolf Brenneke, Vor- und nachreformatorische Klosterherrschaft und die Geschichte der Kirchenreformation im Fürstentum Calenberg-Göttingen. 2 Bde. Hannover, Helwingsche Verlagsbuchhandlung, 1928/29. 396 und 512 S., geh. 38.— M., geb. 42.— M.

Dies große, überaus bedeutsame Geschichtswerk des Direktors des Staatsarchivs in Hannover hat einen umständlichen Titel, der sich aus der Entstehung des Werkes erklärt. Die Klosterkammer in Hannover wollte zur Feier ihres 100jährigen Bestehens 1918 eine Geschichte des Klosterfonds heraus-

geben. Der damit beauftragt war, sie zu schreiben, Dr. Hatzig, war als eins der letzten Kriegsopfer im Felde geblieben. Der ursprüngliche Plan wurde erweitert; es sollte auch die Vorgeschichte des Klosterfonds gegeben und darin die älteren Beziehungen der Landesherrschaft zu den Stiftern und Klöstern in dem Bezirk, von dem die Bildung des Klosterfonds ausging, in dem Fürstentum Calenberg-Göttingen, behandelt werden. Dieser Auftrag wurde Dr. Brenneke erteilt, und dieser schrieb nun dies umfangreiche Werk, das erst die Vorgeschichte des Hannoverschen Klosterfonds (bis 1584), ist und von der Historischen Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Schaumburg-Lippe und Bremen veröffentlicht wurde.

Dr. Brenneke sah, daß er sich nicht auf die Geschichte der Klosterherrschaft beschränken dürfe, sondern die Geschichte der Reformation im Fürstentum Calenberg-Göttingen in seine Arbeit einbeziehen müsse. Dadurch hat dieses Werk eine überragende Bedeutung für unsere Heimatgeschichte bekommen, und es bietet nun das Werden und die erste Gestalt der Kirche, um die später die hannoversche Landeskirche gewachsen ist. Dieser Teil des Werkes ist nun auch der umfangreiche Kern der großen Arbeit geworden. Der erste Abschnitt: Herkunft und Entwicklung eines vorreformatorischen landesherrlichen Klosterregiments in Calenberg-Göttingen und der dritte Abschnitt am Schlusse des 2. Bandes: die Klöster und Stifter unter Erich II. umfassen 240 Seiten des Werkes, der mittlere Teil 630 Seiten. Obwohl der erste Abschnitt darauf verzichten muß, eine Geschichte der einzelnen Stifter und Klöster zu geben, sondern sich beschränkt auf die Fragen der Rechtsverhältnisse zum Landesherrn und seinen Rechtsvorgängern, bietet er doch eine Fülle geschichtlich wichtigen Stoffes und führt hinein in die verwickelten Verhältnisse zwischen den Klöstern und den Landesherren. Der dritte Abschnitt zeigt dann, wie das Klosterregiment in der Reformationszeit sich wandelte, und wie es sich bis 1584 in den nachreformatorischen Verhältnissen gestaltete. Für eine spätere ausführliche Geschichte der Landeskirche auf urkundlicher Grundlage ist hier sicherlich wertvollste Vorarbeit geleistet.

Das große Mittelstück des Werkes bietet die Geschichte des vormundschaftlichen Regiments und der Kirchenreformation der Herzogin Elisabeth, die Geschichte der Jahre 1540—1546, in denen die Herzogin Elisabeth, beim Tode ihres katholisch gesinnten Gatten, Erichs I., 30 Jahre alt, mit einer erstaunlichen Umsicht und Tatkraft, aber auch mit starker Glaubensüberzeugung ihr Lebenswerk durchgeführt hat, das dann in dem folgenden Jahrzehnt noch einmal bedroht, aber endgültig gesichert wurde. Wir danken es Dr. Brenneke ganz besonders, daß er das Bild dieser Fürstin lebensvoll und anschaulich, viel schärfer und klarer als es bisher gesehen werden konnte, dargestellt hat. Er sagt selbst darüber: „Die gedämpften Farben, in denen das Bild der Fürstin vor noch nicht langer Zeit erschien, sind nun glühender geworden. Die Gloriole ist nun freilich verschwunden, aber eine lebensvolle Persönlichkeit dafür eingetauscht, die den markanteren Erscheinungen unter den deutschen Fürsten der Reformationszeit sich genähert zu haben scheint. Aber nun ist diese Gestalt auch erst eine wirklich tragische geworden. Nichts von dem, was auf sie Schatten werfen könnte, ist hier verschwiegen, und manches davon aus ihrer späteren Lebenszeit tritt dem Forscher aus den Quellen unmittelbar nicht ohne erschütternde Wirkung entgegen." Darin liegt m. E. der besondere Wert der umfangreichen Arbeit Dr. Brennekes, daß er zum ersten Male den umfangreichen archivalischen Stoff für die politische und kirchenpolitische Wirksamkeit aus den verschiedensten Archiven, besonders aus dem politischen Archiv des Landgrafen Philipp von Hessen im Staatsarchiv in Marburg, dem Landeshauptarchiv in Wolfenbüttel und dem Hennebergischen Archiv in Meiningen, ans Licht gezogen und gründlich und planmäßig verarbeitet hat. Und wenn er nun auch nicht ein geschlossenes Lebensbild der Elisabeth bieten wollte, so läßt er uns die sechs Jahre ihrer vormund-

schaftlichen Regierung mit starker Spannung miterleben; auch die zwölf Jahre bis zu ihrem frühen tragischen Tode werden eindrucksvoll dargestellt. Professor Dr. Brandi, der seinen Schüler Brenneke zur Ausdehnung seiner Arbeit auf die gesamte Reformationsgeschichte unseres Bezirks ermutigt hat, kann nun in seiner „Deutschen Reformation" sagen, daß wir die „überragende Persönlichkeit der Elisabeth erst neuerdings genauer kennen" (S. 285).

Brenneke hat für die hannoversche Landeskirche den großen vorbildlichen Dienst geleistet, „zu erzählen, wie das Land evangelisch wurde". Aber seine Darstellung hat darüber hinaus Bedeutung. Es ist zwar „nur ein Seitental der Reformation in seinen noch unbekannten Teilen erschlossen", aber wie Brenneke die Geschichte dieses Gebiets in die allgemeine deutsche Kirchengeschichte hineinstellt, so läßt sich nun auch an diesem Gebiete zeigen, was im einzelnen die Entwicklung beeinflußt hat und wie unter schweren Hemmungen und scharfen Kämpfen die Reformation sich langsam durchgerungen hat. So einfach, wie man es sich bisher vorgestellt hat, wie es Havemann in seiner Geschichte der Lande Braunschweig-Lüneburg darstellt (danach auch Ranke), ist es doch nicht gewesen. Der Kampf um die Reformation in Calenberg-Göttingen ist „ein charakteristisches und lehrreiches Beispiel für das Zusammenwirken aller Art von geschichtlichen Kräften und für das schwere Emporringen der geistigen Mächte unter ihnen". Der Gegensatz zwischen Heinrich dem Jüngern von Wolfenbüttel und Philipp von Hessen, die politischen Beziehungen Elisabeths zu Philipp, ihr Kampf nicht nur um die Reformation des Landes, sondern auch um die Sicherung der dynastischen Macht, der Gegensatz der evangelischen Fürstin zu ihrem zur katholischen Kirche übergetretenen Sohn — in all das schauen wir an der Hand auch der geheimen Dokumente jener Zeit hinein. Besonders interessant ist es, mit welch diplomatischer Klugheit die Herzogin gegenüber den Landständen ihren Plan durchgesetzt hat — sie konnte es doch wohl nur, weil sie auf eine schon starke evangelische Stimmung in ihrem Lande rechnen durfte.

Wie hat sich die Reformation in den Gemeinden selbst allmählich durchgesetzt, wieviel war schon vorhanden beim Regierungsantritt der Herzogin? Zu diesen Fragen führt ganz von selbst dieses große Geschichtswerk. Es ist vollendet in dem Jahre, in dem die Stadt Göttingen, damals die größte Stadt des Landes, in der auch zuerst die Reformation eingeführt ist, eben die Gedächtnisfeier begehen durfte — für diese Stadt ist Brennekes Werk eine besonders dankenswerte Gabe. Aber nun möge es auch Anregung geben, daß die Geschichte der Anfänge der Reformation in den übrigen Städten und in den Dorfgemeinden aus den noch vorhandenen Urkunden erforscht werde. Dr. Brennekes Werk hat für diese Arbeit vortrefflich den Grund gelegt.

Göttingen. *A. Saathoff.*

Kurt Dietrich Schmidt, Der Göttinger Bekehrungsstreit 1566 bis 1570. Sonderdruck aus der Zeitschr. d. Ges. f. Niedersächs. Kirchengesch., Jahrgg. 34/35, 1929, S. 66—121.

Eine vornehmlich auf Material aus dem Göttinger Stadtarchiv zurückgreifende sehr sorgfältige Untersuchung des durch den 1566 aus Erfurt an St. Johannis in Göttingen berufenen M. Philipp Keyser (S. 99 Kaiser) einerseits, den Ältesten des Göttinger Ministeriums, Hartmann Henzemann an St. Nicolai anderseits hervorgerufenen Streites um die These: „Spiritus sanctus datur repugnantibus". Die eingehende Darstellung des von gelegentlichen Erwähnungen und einer ganz kurzen unter den Gesichtspunkt der Tätigkeit des Martin Chemnitz gestellten Behandlung in den erstaunlich reichen Antiquitates ecclesiasticae inclytae urbis Brunswigae, Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen-Histoire des Phil. Jul. Rehtmeyer (Teil III, S. 366 ff.) abgesehen unbeachtet gebliebenen Vorgangs bedeutet eine Bereicherung nicht bloß der Kirchengeschichte Niedersachsens, sondern der Theologen- und Lehrgeschichte des deutschen Protestantismus in seiner

zweiten Generation überhaupt. So stellt denn Verf. den göttingischen Streit in eine dogmengeschichtliche Beurteilung ein, die abschließend als ein Ergebnis verzeichnet, daß dieser Sondergang im Rahmen der synergistischen Lehrkämpfe „die Ursache gewesen ist, warum die FC. ausdrücklich die These ‚Spiritus sanctus datur repugnantibus' als gefährlich abgewiesen hat" (S. 105). Dieses Urteil trifft wohl im allgemeinen zu; aber: einmal scheint die Behauptung, daß die entscheidenden Aussagen der FC. in Art. II (Müller, S. 608f.) mit Worten gegeben werden, „die im wesentlichen in Göttingen geprägt sind" (S. 102) nur bei nachdrücklicher Unterstreichung des „im wesentlichen" gewagt werden zu können: die S. 103f. gebotenen Paralleltexte der Göttinger Artikel und der FC. vermögen sie nicht zu tragen. Ich kenne Wendungen — aus den Akten des Weimarer (1560) und des Altenburger (1568/69) Gesprächs, die hier dem Wortlaut des Torgischen Buchs und der an dieser Stelle mit ihm fast völlig übereinstimmenden FC. näherkommen. Und zweitens dürften — zumal Chemnitz an der Fassung des Art. II FC. nicht in der Maßgeblichkeit beteiligt ist wie bei Art. I — gerade jene beiden größeren theologisch-akademischen Auseinandersetzungen bei den Verhandlungen über Bekehrung, freien Willen und Repugnanz noch für die FC. in erster Linie bestimmend gewesen sein. Eine Kleinigkeit — wer die Schwierigkeit der theologiegeschichtlichen Arbeit für jenen Zeitabschnitt kennt und sich der vorliegenden Untersuchung dankschuldig weiß, will nicht damit einfachhin bemängelt haben — merke ich noch an: aus dem handschriftlichen Material sind zahlreiche Stücke abgedruckt, aber leider nur abgedruckt, abgesehen von ganz vereinzelten Erläuterungen; man sollte doch, wo man unseren Bestand an Quellen zur Kirchengeschichte durch eine Veröffentlichung bereichert, gleich das entsprechende Beiwerk hinzufügen, ich meine den genauen Nachweis der Zitate, auch der Schriftstellen, und vor allem die Klarlegung der zahlreichen nicht sogleich von außen kenntlichen Anspielungen und versteckten Abweisungen, von denen gerade die theologischen Gutachten und Bekenntnisse jener Zeit durchsetzt sind. Schließlich noch nebenbei (aus Anlaß des S. 72 wohl mit O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantismus II, S. 427 gefällten Urteils): daß die Gnesiolutheraner allesamt keine „eigentlichen" Deterministen seien, weil sie den Bereich der iustitia civilis dem freien Willen offenlassen, kann, zumal bei einem Theologen, der die Repugnanz der Adamica voluntas auch nach der Bekehrung lehrt, nur dort behauptet werden, wo man sich über Determinismus im allgemeinen und im besonderen, hier im theologischen Verstand begrifflich nicht eigentlich klar zu sein scheint. (Im Augustinzitat, S. 99 — aus Ep. CXCIV 18, CSEL. 57, 190 — ist inhabitans für innabitans zu lesen.)

Rostock. *Ernst Wolf.*

Neuere Zeit

M. Hildburgis Gies, Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann" des Angelus Silesius. 144 S. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Band XII.) Breslau, Müller & Seiffert, 1929. M. 8.50.

Die Bedeutung der von außerordentlichem Fleiß zeugenden Arbeit von Hildburgis Gies wird erst dann klar, wenn man sich die heutige Situation der Scheffler-Forschung vergegenwärtigt. Und diese wiederum zu begreifen, bedarf es eines kurzen Hinweises auf Genesis und Fortgang des in letzter Zeit mit teilweise recht scharfen Waffen geführten Streites um die Quellen des „Cherubinischen Wandersmannes". Da sich diese Diskussion zum größten Teile außerhalb des Lagers der protestantischen Theologie abgespielt hat, darf hier in Umrissen wenigstens auf die wichtigsten Etappen der Auseinandersetzung hingewiesen werden.

1895 gab Georg Ellinger im Rahmen der „Neudrucke deutscher Litteraturwerke" Schefflers „Geistreiche Sinn- und Schlußreime" nach der ersten Ausgabe

von 1657 heraus. In einer knappen Einleitung erörterte er die Abhängigkeitsverhältnisse und verwies auf Valentin Weigel als Hauptgewährsmann, in zweiter Linie auf Tauler, die deutsche Theologie und Böhme. Ruysbroek, Herp und die neukatholischen Mystiker treten seiner Ansicht nach ganz zurück. Formal fußt Scheffler auf Czepko.

1896 bereits erschien C. Seltmanns Schrift „Angelus Silesius und seine Mystik", die Schefflers vor der Konversion verfaßte Zweizeiler völlig in katholischem Sinn deutet.

1926 wandte sich P. Richstätter S. J. (Stimmen der Zeit, Band 111) gegen Ellinger. Er teilte mit, daß er in der Universitätsbibliothek zu Breslau ein durchschossenes Exemplar der „Clavis pro theologia mystica" des Maximilian Sandaeus gefunden habe, das Exemplar enthalte eigenhändige Anmerkungen Schefflers aus der Oelser Zeit; es ginge aus den eigenhändigen Notizen hervor, daß gerade Herp, Ruysbroek und die neukatholische Mystik Hauptquellen für Scheffler gewesen seien, so daß der Seltmannschen Deutung nichts mehr im Wege stünde.

1927 hielt Ellinger in seiner Monographie (Angelus Silesius, Breslau, bei Korn) seinen alten Standpunkt im wesentlichen aufrecht, im gleichen Jahre setzte er sich in einem Aufsatze (Zeitschrift für deutsche Philologie, Band 52) ausführlich mit Richstätter auseinander, konnte einige seiner Positionen durch biographische Nachweise stärken, kam aber nicht zu abschließenden Ergebnissen.

1928 rezensierte Richstätter Ellingers Buch (Zeitschrift für Aszese und Mystik, Band 3) und teilte eine neue Entdeckung mit: Scheffler hat sich bereits sieben Jahre vor Erscheinen der ersten fünf Bücher der „Sinn- und Schlußreime" die fünfbändige Gesamtausgabe des Ludovicus Blosius angeschafft, also sicherlich bereits als Protestant eifrig kirchlich-katholische Mystik studiert.

1929 nun ersteht Seltmann und Richstätter in Hildburgis Gies eine streitbare Mitkämpferin. Der Hauptwert ihrer genauen Studie besteht in der systematischen Gegenüberstellung des „Cherubinischen Wandersmannes" und der „Clavis" des Sandaeus; die Verf. begnügt sich nicht damit, beliebige herausgerissene Stellen zu vergleichen, sondern unter methodisch genau gewählten Gesichtspunkten (Läuterungsweg, Beschauung, Vergöttlichung, Gotteserkenntnis des Mystikers und Stellung des Mystikers zu Christus) erweist sie Schritt vor Schritt die teilweise wörtliche Übernahme von Sätzen des Sandaeus und anderer kirchlicher Mystiker bei Scheffler.

Damit ist aber der Streit noch nicht entschieden und nicht einmal die Quellenfrage vollständig gelöst. Eine wichtige biographische Feststellung trifft zunächst Peuckert in seiner Rezension des Buches von Gies (Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens, 1929). Er unterscheidet in Schefflers durchschossenem Exemplar der „Clavis" zwei Gruppen von Eintragungen. Einmal nämlich schreibt Scheffler die Zitate aus, ein anderes Mal begnügt er sich mit knappen Hinweisen und Nennung von Seitenzahlen. Daraus folgert Peuckert doppelte Beschäftigung mit der „Clavis", einmal zu einer Zeit, als Scheffler die Werke der kirchlichen Mystik noch nicht besaß, ein zweites Mal, als sie in seiner Bibliothek standen. Da sie aber mit ziemlicher Sicherheit aus der Hand Abraham von Franckenbergs in seinen Besitz gelangt sind, hat Scheffler zumindest bei der ersten Beschäftigung Sandaeus unter dem Einflusse des Pansophen gelesen.

Man kann auch eine zweite Frage stellen: Der formale Einfluß Czepkos auf Scheffler wird heute von keiner Seite mehr bestritten, aber auch die gedanklichen Anklänge sind erstaunlich genug. Man hat diese Frage bisher nicht so sehr in den Vordergrund rücken können, weil mit Ausnahme Ellingers, dem die Handschriften vorlagen, wohl alle Bearbeiter Czepkos „Monodisticha" nur in der Auswahl Koffmanes (Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der Ev. Kirche Schlesiens, I) kannten. Aber abgesehen davon, daß Koffmane nur die Hälfte des Werkes druckte, ist sein Text fehlerhaft und vielfach sogar sinnentstellend. Ich benutze im folgenden meine eigene Ausgabe der Monodisticha (Breslau, Priebatsch, 1930). Hildburgis Gies stellt Partien der „Clavis" mit den „Schlußreimen" zusammen, dem sei nunmehr je einer der Czepkoschen Zweizeiler hinzugefügt.

Ang. Sil. Cherub. Wandersm. V, 96:

Das Höllische brennt nur.
Die Hölle schad't mir nichts,
wär' ich gleich stets in ihr;
daß dich ihr Feuer brennt,
das lieget nur an dir.

clavis (Gies, S. 26):

Es höre der Eigenwille auf, und die Hölle ist nicht mehr. Worin wütet jenes Feuer, wenn nicht im Eigenwillen?

Ich stelle dazu Czepko (Mon. V, 57):

Hollisches Feuer.

Was ist die Höll? Ich sprech: es ist der eigen Willen.
Was brennt? Der eigen Nutz, der nimmermehr zu stillen.

Ang. Sil. Cherub. Wandersm, V, 30:

Der Teufel ist so gut dem Wesen nach als du,
Was gehet ihm denn ab?
Gestorbener Will' und Ruh.

clavis (Gies, S. 26):

Die Ichheit und Selbstheit sind ganz und gar das Wesen des Teufels, und deshalb der Teufel selbst.

Hierzu Czepko (Mon. IV, 5):

Kein Wesen ohne Gott.

Indem der Teuffel ist, ist er so gut als du,
Dem Wesen nach, in Gott, nichts mangelt ihm, als Ruh.

Derartige Parallelen lassen sich nach Belieben vermehren.

Es erhebt sich nun die Forderung für die Verfechter der Seltmann-Richstätterschen These, auch Czepko in katholischem Sinne zu deuten, wenn anders die konfessionelle Deutung des „Cherubinischen Wandersmanns" auf Grund der von Gies beigebrachten Parallelen Bestand haben soll. Gerade aber Czepko wird einer kirchlichen Eingliederung stets widerstreben; er hat sich gerade in der Zeit der Abfassung der „Monodisticha" aktiv im Lager der Lutheraner betätigt, er war für die Erbfürstentümer Schweidnitz und Jauer eine der Säulen, die der Gegenreformation Widerpart zu bieten versuchten, er hat mehrfach für seine protestantischen Landsleute beim Kaiser petitioniert, der rasche Bau der im Westfälischen Frieden bewilligten Friedenskirche zu Schweidnitz ist größtenteils sein Werk, im Archiv eben dieser Friedenskirche (in der er auch unter großem Gepränge beigesetzt wurde) finden sich Akten über Streitigkeiten, die Czepko im Namen der protestantischen Bürger mit dem katholischen Landeshauptmann von Bibran ausgefochten hat, kurz, die „Monodisticha" stammen von einem Mann, der keinesfalls katholisch war, und eben diese Zweizeiler weisen nahezu wörtliche Anklänge an den „Cherubinischen Wandersmann" auf.

Günther Müller hat das Verdienst, den Streit Ellinger-Richstätter auf eine höhere Ebene gehoben zu haben. Er hat (Zeitschrift für deutsche Bildung, 1928) in einem Aufsatz „Zum Streit um den Cherubinischen Wandersmann" eindeutig erklärt, daß beide Parteien im Unrecht bleiben müssen, weil sie die Quellenfrage zur Grundlage der Deutungsfrage machen. „Weder die von Ellinger dargetane Abhängigkeit Schefflers von pantheisierenden Mystikern, noch die von Richstätter gemutmaßte Abhängigkeit von katholischen Mystikern beweisen unmittelbar etwas für den Geist des ‚Cherubinischen Wandersmann'. Es gibt Stellen bei Weigel, bei Czepko, die an sich durchaus kirchlich ‚korrekt' klingen, und umgekehrt Stellen bei kirchlichen Mystikern, die an sich pantheistisch ‚korrekt' klingen. Erst der weitere Zusammenhang weist das nähere aus. Und das fordert die grundsätzliche methodische Besinnung darauf, daß in diesem Bereich des ‚Weltanschaulichen' nicht der Erlebnistypus und nicht der Ideenbestand an sich das Entscheidende sein kann.... Das trotz seiner Vorgänger und Nachfolger einzigartige Werk ist darum weltanschaulich nicht eindeutig zu bestimmen, weil es in sich mehrdeutig ist." Für die geistesgeschichtliche Betrachtung — dies fügt der Herausgeber der Zeitschrift Carl Viëtor dem Aufsatze des katholischen Literar-

historikers Günther Müller hinzu — ist es entscheidend, „daß Scheffler auf die Linie Weigel—Böhme und sein Kreis—Pietismus" gehört. Sache des Dogmenhistorikers wäre es, Schefflers und Czepkos Spruchwerke, die in dieser Betrachtungsweise eng zusammengehören unter rein theologischen Gesichtspunkten zu scheiden. Erst dann wäre die Katholizität des „Cherubinischen Wandersmannes" erweisbar. Der Vorwurf, das von Günther Müller mit aller Schärfe exponierte Problem nicht gesehen und sich auf Quellenforschungen, die sekundär sind, beschränkt zu haben, kann der genauen und eindringlichen Studie von H. Gies nicht erspart werden.

Breslau. *Werner Milch.*

Summerfield Baldwin, The Catholic Negotiation 1717—1719. Benedictine Historical Monographs Nr. 1, St. Anselm's Priory, Washington 1926. 36 S.

Ein kleiner, aber wertvoller Beitrag zur Geschichte des Römischen Katholizismus in England seit der Reformation. Die Kompliziertheit der Situation am Anfang des 18. Jhrdts. lag in Folgendem: Die englische Regierung der hannoveranischen Dynastie sah in den Katholiken, die für die Restauration der Stuarts und der päpstlichen Autorität in England eintraten, Landesverräter, ging aber doch nicht vernichtend gegen sie vor, weil zu ihnen eine Anzahl der reichsten Großgrundbesitzer gehörten und die ihnen auferlegte Sondersteuer wertvolle Einnahmen brachte. Die Katholiken wollten einerseits diesen Druck und die ständige Gefahr der Konfiskation ihrer Güter loswerden, was durch einen Treueid auf die Regierung möglich erschien, anderseits jedoch der Sache der Stuarts treubleiben. Der in Frankreich lebende Kronprätendent, Jakob Stuart, wünschte schon den englischen Katholiken eine Erleichterung ihrer Lage, jedoch nicht auf Kosten ihrer Anhängerschaft an ihn; er hintertrieb daher durch seinen Vertreter an der Kurie, Kardinal Gualterio, alle Versuche der englischen Katholiken, die päpstliche Genehmigung eines Untertaneneides zu erreichen. Der Papst wünschte einen solchen Eid zu genehmigen, um die Lage des Katholizismus in England zu legalisieren, wollte aber auch nicht die Aussicht verlieren, die katholischen Stuarts wieder auf dem englischen Thron zu sehen. Diese Lage wurde 1716 verschärft durch ein neues „Antipapisten-Gesetz", das die englischen Katholiken zwang, die päpstliche Genehmigung zu einem Eid dringend zu erbitten. So kam es zu den „Katholischen Verhandlungen 1717—1719", die zwar ergebnislos verliefen, das „katholische Problem" aber in seiner weltpolitischen Tragweite — Kriegsgefahr wegen des Spanischen Thronfolgestreits, England braucht das Bündnis des katholischen Kaisers — so völlig aufrollten, daß man dem Verfasser dankbar sein muß für den wohlgelungenen Versuch, einige Ordnung in das Chaos zu bringen. Besonders dankenswert ist die erstmalige Benutzung der im Britischen Museum aufbewahrten Korrespondenz des Kardinals Gualterio (Add. Mss. 20310—313). Diese meist französisch geschriebenen Briefe sind hochinteressant und eine noch längst nicht ausgeschöpfte Fundgrube wertvoller Informationen. Wie notwendig diese Studie war, zeigt die Tatsache, daß die Historiker der englischen Geschichte diese Verhandlungen bisher entweder nur sehr oberflächlich erwähnten oder sie gar völlig unerwähnt ließen (so J. S. Leadam in Bd. IX von Hunt & Poole's Political History of England [1909]!).

Gießen. *J. F. Laun.*

A. Salomon, La Catholicité du monde chrétien d'après la correspondance inédite du comte Louis de Zinzendorf avec le cardinal de Noailles et les évêques appelants 1719—1728. (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses publiés par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg Nr. 17.) Paris, Librairie Félix Alcan, 1929. 80 S. 8°. 2.— M.

In diesem Heft liegt eine Edition des Briefwechsels zwischen Zinzendorf und dem Kardinal de Noailles vor. Alle Briefe dienen der Verständigung zwischen

den Protestanten und den Römisch-katholischen. Einige wenige Briefe Z.s an andere französische Freunde und entsprechende Rückäußerungen vervollständigen die Sammlung, für die also rein sachliche Gesichtspunkte maßgebend waren. Die Briefe sind dem Archiv der Brüdergemeine in Herrnhut entnommen, fast alle waren bisher ungedruckt. Eine knappe Einführung gibt den historischen Rahmen. Die Sache, um die es sich handelt, ist in der Kirchengeschichte bekannt. Trotzdem ist die Edition dankbar zu begrüßen. Das Bekenntnis Z.s zu einer überkonfessionellen Vereinigung aller Christusgläubigen findet hier seine innere Begründung. Z. lehnt als simple Chrétien ebenso den „Sekten"geist der Kirchen wie die religiöse Ungehemmtheit der Schwärmer ab. Von dem Austausch der Erbauungsbücher (Johann Arnds Wahres Christentum u. a.) erwartet Z. viel für die Annäherung der Konfessionen. Als Quellen zu Z.s religiösen Ideen sind diese Briefe wertvoll. Den Antworten der Franzosen ist dagegen nicht die gleiche Bedeutung zuzusprechen.

Leipzig-Gohlis. *Hans Leube.*

Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit. Halle, Max Niemeyer, 1929. XI, 376 S. Geh. 15.—, geb. 18.—.

Unter diesem Titel bietet Aner eine zusammenfassende Darstellung der sogenannten Neologie, der sich von 1740—1790 erstreckenden zweiten Phase der deutschen Aufklärungstheologie, die dem theologischen Wolffianismus folgte und dem konsequenten Rationalismus voranging. Das vor etwa drei Dezennien erwachte, aber immer nur von wenigen gepflegte kirchengeschichtliche Interesse an der Aufklärung hat es bisher — abgesehen von Wernles großzügigem und umfassendem Buch über den schweizerischen Protestantismus im 18. Jhdrt. — nur zu Monographien gebracht. Demgegenüber bietet Aner ein zusammenfassendes Werk wenigstens über einen Teil der deutschen Aufklärung, das die Vorzüge intimer Quellenkenntnis (auch ungedruckte Quellen werden herangezogen), fester Blickrichtung auf die großen Zusammenhänge und anziehender Darstellungsweise verbindet. — Es setzt mit der Schilderung der theologischen Situation um 1740 ein, charakterisiert die führenden Neologen: die Sack, Jerusalem, Töllner, Teller, Nösselt, Lüdke und ihre Genossen, darunter auch Friedrich Nicolai, den Herausgeber der für die neologische Bewegung so einflußreichen „Allgemeinen deutschen Bibliothek". Dann wird dargetan, worin sich die Neologie vom theologischen Wolffianismus unterschied: Während jener die Offenbarung und das auf der Offenbarung ruhende Dogma vor der Vernunft rechtfertigte, untersuchte die Neologie das Recht der einzelnen Dogmen und kam dabei zu weitgehender Kritik. Ihre Norm dabei war — das betont Aner nachdrücklich — nicht mehr ein intellektualistischer, sondern ein erweiterter Vernunftbegriff, der die Ethik und das Herz über das rein Verstandesmäßige stellte. Auch den Rückgriff vom Dogma auf die schlichtere Bibellehre erweist Aner als starkes Motiv der Neologen. Sehr entschieden zeigt er, daß die Neologie nicht unhistorisch gewesen ist, sondern bahnbrechende historisch-kritische Arbeit in Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte leistete und daß diese historische Arbeit der Aufklärung „die Fackel vortrug". Dann werden die Hauptkämpfe der Neologie vorgeführt: der Angriff auf das der neuen Auffassung vom Menschen widersprechende Erbsündendogma (Jerusalem), die Kämpfe gegen den Glauben an Besessenheit, schließlich an den Teufel überhaupt (Semler, Teller), der Abendmahlsstreit (Heumann), der Kampf gegen die Bindung an Bekenntnisse (Lüdke, Töllner), die Ablehnung der Verdammnis der Heiden und der ewigen Höllenstrafen (Eberhard), Abweichungen in der Lehre von der Genugtuung, den übernatürlichen Gnadenwirkungen und der Rechtfertigung (Töllner, Eberhard, Danovius). Schließlich wird die Neologie in ihrer vollen Entfaltung gezeigt, wie sie uns besonders in den Altersschriften Jerusalems entgegentritt, mit ihrer Kritik auch am Erlösungsdogma und an der Eschatologie, in ihrer Sicherheitsempfindung gegenüber dem Fragmentenstreit und durch Vor-

führung der wissenschaftlichen Resultate der neologischen Forschung über Bibel und Kirchengeschichte. Ein letztes Kapitel zeigt die Ablösung der Neologie durch den Rationalismus. Während die Neologie nach Aners Ergebnissen noch am Offenbarungsbegriff festhielt, aber den Offenbarungsinhalt preisgab, indem sie die Offenbarung als übernatürliche Einführung von Vernunftwahrheiten ansah, löste der Rationalismus den Offenbarungsbegriff völlig auf, gewann aber Verständnis für manche Offenbarungsinhalte, indem er aus ihnen einen Vernunftkern herausschälte. Hier tritt Lessing, auf den Aner in seinem ganzen Buche häufig seine Blicke richtet, entschieden in den Mittelpunkt: er wird als erster Rationalist gewertet. — Dies die Hauptzüge des Buchs. Der aus dem Vollen schöpfende Verfasser bietet aber außerdem eine Fülle interessanten Details, von dem nur der Nachweis genannt sei, wie viel neologische Kritik sich schon bei Gottsched findet. Aners Buch zeigt markante Linien und erschließt wertvolle Erkenntnisse. Aber daß einer solchen ersten Zusammenfassung gegenüber auch Fragen und Einwände auftauchen, ist natürlich. — In Aners Buche tritt sehr stark Jerusalem hervor, dessen Entwicklungsgang und dessen sympathische Gestalt ja sicher für die Neologie sehr charakteristisch ist, und dessen von Aner herausgearbeiteten dogmengeschichtlichen Erkenntnisse in der Tat bedeutsam sind. Aber Aners Vorliebe für ihn ist zu einseitig. Spalding, Töllner, Steinbart und der stark vorwärts treibende Teller hätten ebenso intensiv herangezogen werden müssen. Semler wird, abgesehen von seinen historischen Leistungen, überhaupt nicht zur Neologie gerechnet und sein Vorgehen gegen Bahrdt scharf verurteilt. Gewiß war er konservativer als viele Neologen, anderseits aber doch in vielem der entscheidende Bahnbrecher. Das kommt bei Aner nicht zu seinem Rechte. Sehr beherzigenswert ist, was Aner über die Erweiterung des Vernunftbegriffs bei den Neologen sagt, die sicher nicht vorwiegend Intellektualisten waren. Es ist auch richtig, daß Herder, ja selbst Goethe manches mit ihnen gemeinsam haben. Aber es ist doch auch zwischen einer die Rechte des Herzens stark betonenden Form der Aufklärung, wie es die Neologie war, und der Gefühlstiefe von Sturm und Drang und damit zwischen den Neologen und Herder ein größerer Unterschied, als Aner zugibt. Zuzustimmen ist dem Protest gegen die nicht auszurottende Behauptung von der „unhistorischen Aufklärung". Aber derselben ist nicht ein bedingungsloses Ruhmeswort über ihre historische Leistung gegenüberzustellen, sondern der Tatbestand ist komplizierter: Wertvolle historische Erkenntnisse, neu aufgehendes Verständnis für lokale und zeitliche Eigenart und Fehlen letzter historischer Einfühlung liegen bei den Neologen nahe beieinander. Scharf hat Aner den Unterschied zwischen dem theologischen Wolffianismus und der Neologie erfaßt. Aber der Wolffianismus ist nicht das Ganze der ersten Phase der theologischen Aufklärung, sondern nur ein Zweig derselben. Daneben gab es eine praktisch-biblisch-historisch gerichtete Übergangstheologie, die schon vieles in starken Keimen enthielt, was die Neologie zur vollen Entfaltung brachte. Diese von Stolzenburg in seinem „Buddeus und Pfaff" herausgearbeitete Linie ist bei Aner zu wenig beachtet. Treffend scheint mir Aners Auffassung von Lessing zu sein, die durch die Hineinstellung in das theologische Zeitmilieu und die Abhebung von ihm, wie sie Aner vollzieht, an Sicherheit und Klarheit gewinnt. Es ist meines Erachtens sehr richtig, gegen Haug das Exoterische von Lessings Reden über die Offenbarung entschieden zu behaupten. „Die Offenbarung sagt" heiße bei Lessing — meint gut und richtig Aner — „auf der Offenbarungsstufe sagte man". Bedenken habe ich wieder, wenn Aner als charakteristisch für den Rationalismus, neben dem Aufgeben der Offenbarung als Introduktionsform, das Umdeuten der Dogmen hinstellt. Das gilt zweifellos für Lessing, Kant und Hegel; aber nicht für den theologischen Rationalismus der Henke, Röhr und Wegscheider, deren Dogmenkritik sehr ähnlich, nur noch entschiedener, als die der Neologen, war. — Die ernsthafte kirchengeschichtliche Erforschung der Aufklärung muß auch heute, wo die theologische Zeitstimmung weithin der Aufklärung wiederum schroff entgegengesetzt ist, weitergehen. Aners Buch ist

ein namhafter Beitrag dazu und wird hoffentlich die Forschung, auf deren Lücken er mehrfach hinweist, zu weiterer Arbeit anregen. Auch die hier gemachten Andeutungen von abweichenden Auffassungen mancher Fragen wollen bezeugen, wie stark das lebendige Buch von Aner zur Diskussion der Probleme anreizt.

Bern. *Heinrich Hoffmann.*

Ernst Barnikol, Weitling, der Gefangene und seine Gerechtigkeit. 280 S. — Wilhelm Weitling, Gerechtigkeit, Ein Studium in 500 Tagen. 379 S. Hrsg. von E. Barnikol. (Bd. I und II von Christentum und Sozialismus. Quellen und Darstellungen. Hrsg. von E. Barnikol.) Kiel, Verlag Walter G. Mühlau, 1928.

Die beiden vorliegenden Bände eröffnen eine größere Schriftenreihe, welche folgende andere später erscheinende Werke umfassen soll: zwei weitere, bisher unbekannte Schriften Wilhelm Weitlings „Klassifikation des Universums" und „Theorie des Weltsystems", ferner „August Becker: Geschichte des religiösen und atheistischen Frühsozialismus". Das Ziel der gesamten Schriftenreihe „Christentum und Sozialismus" legt der Verfasser in der Einleitung des ersten Bandes dar. Ähnlich wie Jülicher eine Demokratisierung der Kirchengeschichte verlangte, so möchte auch der Verfasser mit seinen Veröffentlichungen einen Beitrag zu einer „Kirchengeschichte von unten" geben. Zu diesem Zwecke sollen auch die kirchlichen und antikirchlichen Strömungen im Volke untersucht werden, und die Vertiefung in den religiösen Sozialismus vormarxistischer Zeit soll die Bausteine für diese noch zu schreibende Kirchengeschichte liefern. Die Schriftenreihe soll aber nicht nur im Dienste der Kirchengeschichte, sondern auch im Dienste der Geschichte des Sozialismus stehen. Und in der Tat ist auch dieses Ziel für eine Schriftenreihe überaus zu begrüßen. Ist man sich doch heute in der Nationalökonomie darüber klar, daß die vormarxistische, sozialistische Lehre und Bewegung einer ganz anderen Erforschung wert ist, als ihr bis jetzt zuteil wurde. Die scharfe Kritik, welche Marx und Engels an den Lehren der Utopisten übten, das heißt an all denjenigen, welche eine andere Wirtschaftsform auf Grund eines Ideals forderten, war die Ursache dafür, daß man lange den Schriften eines Weitling, Owen u. a. interesselos gegenüberstand. Ferner war der Marxismus durch die Fundierung des Sozialismus auf Wissenschaft, speziell auf den Gedanken der Entwicklung, einer Zeit, die wie die unsere von Verstandeskultur und historischer Einstellung getragen ist, angepaßter, als die Arbeiten jener Frühsozialisten, welche ihrerseits von Idealen des Naturrechtes, zum Teil auch von Forderungen des Christentums ausgingen, von Werten, die sie als für alle Zeiten und Völker gültig ansahen. Die bisherige Ansicht der Wissenschaft war, daß der Frühsozialismus sich so entwickelt habe, daß die Forderungen der Aufklärung von der staatlichen Sphäre auf die Wirtschaft übergriffen, dort immer radikaler wurden, so daß neben das Postulat freier Konkurrenz das Postulat einer Aufhebung des Privateigentums trat. Eine genauere Analyse Weitlings weist jedoch Merkmale auf, welche man bis dahin für Wunderlichkeiten seiner Persönlichkeit hielt, die sich aber wahrscheinlich durch Sektentradition erklären lassen, — Sekteneinflüsse, die in der einsetzenden Handwerkernot im Frühkapitalismus wieder radikalere, daß heißt kommunistische Färbung annahmen. Diese Möglichkeit einer zweiten Quelle frühsozialistischen Denken zu untersuchen, dafür ist die Arbeit eines Theologen besonders geeignet. Den religiösen Sozialismus glaubt der Verfasser — trotz Marxismus — auch heute im Volke nicht überwunden. Ihn gelte es zu verstehen, evangelisch-dienend, nicht herrschend zu überwinden. Das ist das dritte Ziel der Schriftenreihe. So soll zum Beispiel durch Rückgang auf die geschichtlichen Ursprungsquellen die Entscheidung der Menschen zwischen Weitlings „Evangelium eines armen Sünders" und dem primären, vorkirchlichen Menschheitsevangelium erleichtert werden. Es handele sich also um „kirchengeschichtliche Arbeit und Dienst im tiefsten, evangelischen Sinne, um bewußte Pionierarbeit, wie sie die protestan-

tische Theologie seit 150 Jahren, seit der Aufklärung und seit Schleiermacher, oft gehemmt und verdrossen getan habe".

Der erste Band der vorliegenden Veröffentlichung bringt eine kritische Verarbeitung eines bisher unbekannten und von dem Verfasser aufgefundenen Werkes W. Weitlings, dazu die Wiedergabe der Weitlingschen „Kerkerpoesien", und noch einiges andere Material. Der zweite Band enthält die aufgefundene Arbeit Weitlings, mit dem Titel „Gerechtigkeit", in vollständigem Abdruck. Man muß nach der Einleitung des Verfassers erwarten, in dem aufgefundenen Werk einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis des religiösen Frühsozialismus zu erhalten. Leider ist dies nicht der Fall. Es handelt sich bei dieser Arbeit Weitlings um eine nachträglich aus der Erinnerung niedergeschriebene Notizsammlung über seine Schweizer Gefängniszeit, die sich zum größten Teil nur aus Berichten über Behandlung, Essen, Gespräche, Stimmungen zusammensetzt, durch die sich der Weitling quälende Glaube an Mordpläne der Gefängnisbehörde gegen ihn zieht. Aus diesem Bande sind nur die beiden bisher nicht bekannten Verteidigungsreden, die Weitling vor Gericht hielt, und einige hin und wieder gemachten Darlegungen über die Ungleichheit des Rechtes von Interesse. Herausgehoben aus der überwiegenden Menge des für eine Schriftenreihe „Christentum und Sozialismus" völlig irrelevanten Materials, hätten diese Teile eine kleine, wertvolle Veröffentlichung gegeben, die nicht in so krassem Widerspruch zur Einleitung und den dort vom Verfasser dargelegten Zielen gestanden haben dürfte.

Kann man so einigen, wenn auch geringen Teilen des zweiten Bandes Bedeutung zusprechen, so ist es leider dem Verfasser im ersten Band nicht gelungen, uns in der Verarbeitung des von ihm aufgefundenen Materiales etwas zu bieten. Trotz des ungeheuren Fleißes, welchen B. aufgewendet hat, um die verschiedenen zeitlichen Niederschriften des neu gefundenen Weitlingschen Werkes zu scheiden und um uns eine Fülle von genauesten Angaben zu machen. Da das verarbeitete Material nationalökonomisch und theologisch großen Teils irrelevant ist — auf die Verteidigungsreden geht B. kaum ein —, so müssen es auch die Ausführungen darüber sein. Einige Zeilen, aus denen sich Anregung schöpfen ließe — so z. B. der Hinweis auf die Frage, ob die religiöse Unterbauung des Sozialismus bei Weitling nur Taktik war oder ob er innerlich primär mit dem Geist der Evangelien verbunden war und die sozialistischen Forderungen sich bei ihm erst aus der mangelnden Deckung der ihn umgebenden Wirklichkeit, jener Zeit des Frühkapitalismus, und den Forderungen des neuen Testamentes ergaben, bedeuten innerhalb 300 Seiten nicht viel. Wenn der Verfasser erörtert, ob die Behauptung Weitlings, daß gegen ihn während seiner Gefängnishaft Mordpläne der Behörden bestanden hätten, richtig sei, oder nicht, so ist doch dagegen zu sagen, daß diese Erörterungen eben weder den Theologen, noch den Nationalökonomen interessieren. Der Schluß des ersten Bandes bringt — neben der Wiedergabe der Gefängnisgedichte Weitlings — deren Abdrucksnotwendigkeit etwas zweifelhaft erscheint, da sie ja im Druck bereits zugänglich waren — zum größten Teil leider auch recht bedeutungslose Dokumente. So zum Beispiel dreimal das Polizeisignalement Weitlings mit genauester Angabe seines Aussehens!

Die Schriftenreihe „Christentum und Sozialismus" dürfte somit unter wenig günstigem Vorzeichen begonnen sein. Ich darf anfügen, daß nach Angaben Weitlings über den Inhalt seiner beiden anderen Werke, deren Veröffentlichung folgen soll, es sich wohl nicht um Arbeiten handelt, die in diese Schriftenreihe passen. Das eine Werk ist zum Beispiel eine astronomische Arbeit.

Gießen. *Charlotte v. Reichenau.*

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

DEM
REFORMATIONSGESCHICHTLICHEN
FORSCHER

D. Dr. MAX LENZ

ZU SEINEM 80. GEBURTSTAG

13. JUNI 1930

Über die Anfänge der christlichen Staats- und Gesellschaftsanschauung

Von **Justus Hashagen**, Hamburg

I. Bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts

Wären die urchristlichen Gemeinden wesentlich proletarisch gewesen, so würden sich ihre Anschauungen über Staat und Gesellschaft vielleicht als proletarische Ideologie darstellen, etwa im Stile gewisser radikaler Lehren, wie sie bei den aus niederen Volksschichten stammenden Kynikern oder Stoikern hervortreten. Sie müßten dann Staat und Gesellschaft ablehnen und durch ein einheitliches Ressentiment gegenüber Staat und Gesellschaft charakterisiert sein. Ähnliches würde dann auch für die urchristliche Sozialethik gelten. In der Tat hat Nietzsche sie als Sklavenmoral bezeichnet.

Allen diesen und ähnlichen Mißdeutungen ist durch die verbreiterte sozialgeschichtliche Forschung der Boden unter den Füßen weggezogen. Die ältesten christlichen Gemeinden machen gesellschaftlich keinen einseitigen, sondern einen vielseitigen Eindruck. Sie werden nicht durch das Band der Klasse, sondern durch das Band der Religion zusammengehalten, ähnlich wie die Stoa in ihrer späteren Entwicklung. Infolgedessen ist auch das theoretische und praktische Verhalten des Urchristentums zu Staat und Gesellschaft weit entfernt davon, einheitlich und folgerichtig zu sein. Es ist vielmehr zwiespältig, ausgezeichnet durch offenkundige Disharmonien, Polaritäten, Widersprüche. Staatsfeindschaft und Loyalität gegenüber dem Staate sind beide ausgiebig vertreten. Kulturfeindschaft, aber daneben ein ernster Wille, die Kultur mit christlichem Sozialgeiste positiv zu durchdringen, kommen beide vor. Es ist die complexio oppositorum, die als charakteristisches Merkmal der urchristlichen Staats- und Sozialanschauung zu bezeichnen ist. Und die Spannungen werden in der Welt des

werdenden Christentums noch schärfer als in der heidnischen Spätantike, weil das Christentum über ganz andere Energien verfügt. Wenn wir keine direkten Zeugnisse über die soziale Vielseitigkeit der Zusammensetzung der ältesten Gemeinden besäßen, so müßten wir diese schon aus dem Zwiespalt der Anschauungen erschließen.

Damit hat die Staats- und Gesellschaftslehre des Urchristentums Töne angeschlagen, die die folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart zuerst beherrscht und später immer noch beeinflußt haben, das Mittelalter und dann den weiteren Katholizismus, aber auch den gläubigen Protestantismus.

Diese Töne ließen sich nicht immer zu einem einheitlichen Klangbilde zusammenschließen. Das war vielleicht auch deshalb nur schwer zu erreichen, weil ein klarer und eindeutiger Ausgangspunkt für diese ganze Ideenentwicklung kaum gefunden werden kann. Denn die einigermaßen sicher beglaubigten Aussagen Jesu über Staat und Gesellschaft sind überaus spärlich und haben von jeher zu den verschiedensten Ausdeutungen Anlaß gegeben. Das Herrenwort vom Zinsgroschen (Mark. 12) wird gerne als Zeugnis der Loyalität Jesu gegenüber dem Staate behandelt. Aber diese Auslegung befriedigt nicht durchaus. Weinel vermutet „eine geringschätzige Handbewegung nach der Kaisermünze hin", und Deißmann sieht darin einen „stillen Protest gegen den Caesarenkult", da die Münzen gerade aus der Zeit des Kaisers Tiberius in ihrer Legende einen deutlichen Hinweis auf den Divus Augustus enthielten. Anderseits liegt aber auch eine Spitze gegen die Pharisäer und ihre revolutionäre Gesinnung gegenüber der römischen Herrschaft nahe. Jesus lehnte das politisch-kriegerische Messiasideal der Juden durchaus ab, wie H. Windisch in seiner Schrift über den Messianischen Krieg und das Urchristentum (1909) gezeigt hat. Ähnliche Schwierigkeiten stellen sich der Deutung der einschlägigen Äußerungen der Bergpredigt entgegen, wenn in ihnen gewiß auch der Gegensatz gegen die Welt und ihre Ordnungen weit stärker hervortritt als in dem Worte vom Zinsgroschen.

Erst als die rasch sich ausbreitenden Christengemeinden mit dem römischen Staate in noch nähere Berührung kamen, was häufiger schon in der apostolischen Zeit geschah, erhielten sie

einen starken Antrieb, sich mit politischen und sozialen Fragen näher auseinanderzusetzen. Das geschah zunächst in durchaus feindseliger Weise. Man begreift, daß die Staatsbeurteilung in den christlichen Gemeinden, die sich vor den Schergen des Staates nie ganz sicher fühlten, anders ausfallen mußte, als im Kreise der behaglichen spätantik-heidnischen Philosophenschulen, die nur ausnahmsweise einmal vorübergehend in Konflikt mit dem Staate gerieten. Es sind Zeugnisse genug vorhanden, welche eine leidenschaftliche Staatsfeindschaft in urchristlichen Kreisen allen Zweifeln entrücken. Die Ablehnung des Kaiserkultes nach jüdischem Vorbilde ist die bekannteste Tatsache. Sollte diese Ablehnung, verschärft durch eine erbitterte Staatsfeindschaft, nicht auch in der aus der Zeit Kaiser Domitians stammenden, auf jüdische Quellen zurückgehenden Apokalypse zum Ausdruck kommen? Die neueste Exegese, vertreten etwa in Ernst Lohmeyers Kommentar von 1926, bestreitet das mit kaum durchschlagenden Gründen. Die altstoische Ansicht, daß der Staat ein Produkt der menschlichen Sünde und Unvollkommenheit sei, wird im zwölften Kapitel dahin verschärft, daß der als Drache vorgestellte Staat vom Satan stamme. Im siebzehnten Kapitel wird der Haß gegen den Staat doch wohl auf Rom zugespitzt. Da erblickt der Seher die große Hure, die auf einem rosinfarbenen Tiere reitet und in einen roten Mantel gehüllt ist. Trunken aber ist sie vom Blute der Heiligen und der Zeugen Christi. Aber sie wird stürzen. Wir vernehmen den Triumphruf des Engels, der den Untergang der großen Babylon verkündet. Das ganze achtzehnte Kapitel erscheint doch wohl als ein wildes Triumphlied über den Sturz des von der rächenden Hand des allgewaltigen Gottes getroffenen römischen Staates. Das neunzehnte Kapitel, in dem der königliche Logos als Werkzeug Gottes erscheint, reitend auf einem weißen Pferde, macht dem Staate vollends den Garaus. Man kann doch wohl in der Literatur aller Jahrhunderte lange suchen, ehe man eine derartige haßerfüllte Vernichtung des historischen Staates findet wie in diesen furchtbaren Bildern. Immerhin darf man auf den aus der Zeit des Kaisers Hadrian und aus der alexandrinischen Schule stammenden Barnabasbrief verweisen, der im Anschluß an das siebente Kapitel des Danielbuches den römischen

Staat als das vierte und schlimmste der Weltreiche brandmarkt. Noch schwerer fällt der etwa gleichzeitig in Rom von einem römischen Christen verfaßte „Hirt des Hermas" ins Gewicht, in dem der erhabene Weltindifferentismus des Urchristentums bereits zu der bekannten schroff gegensätzlichen Verkörperung der „beiden Städte" hinüberführt. Auch haben ja die alten Christen die politischen Ehrennamen des römischen Kaisers auf ihren eigenen Herrn Jesum Christum übertragen und damit wenigstens indirekt dem ihnen verhaßten Staate die religiös-sakrale Weihe geraubt: die Namen Kaiser, Herr, Heiland werden auf Christum angewandt, d. h. die geheiligten Prädikate des Kaiserkults (Deißmanns Theorie vom „polemischen Parallelismus").

Es gewinnt den Anschein, als wenn eine Verständigung mit dem Staate in immer weitere Fernen rückt. Und doch trügt dieser Schein. Bei näherer Einsicht in die Quellen und in die Literatur zeigt sich doch, daß die Staatsfeindschaft nie eine vollständige Alleinherrschaft ausgeübt hat. Schon das praktisch, abgesehen von der Verweigerung des Kaiserkultes, vorsichtige Verhalten der Christen ist geeignet, die Bedeutung der theoretischen Staatsfeindschaft abzuschwächen. Es gibt eine Reihe von Gegenbeispielen, die lehren, daß ganz ähnlich wie in der Stoa eine Verständigung mit dem Staate doch wieder versucht wird. Freilich bleibt die originär religiöse Beurteilung des Staates durchaus gewahrt. Aber sie wird nun nicht mehr zur Bekämpfung oder zur apokalyptischen Vertilgung des Staates verwandt, sondern ganz im Gegenteil zur Rechtfertigung und zur theoretischen Unterstützung.

Besonders das praktische Verhalten des Apostels Paulus zum Staate und zu den staatlichen Behörden war im allgemeinen durchaus korrekt. Er machte von seinem römischen Bürgerrechte Gebrauch und appellierte an den Kaiser. Freilich wird man dabei auch jenen urchristlichen Weltindifferentismus nicht übersehen dürfen. Denn auch die Staats- und Gesellschaftsanschauung des Apostels Paulus zeigt die bekannte Gegensätzlichkeit des Urchristentums. Zwei Strömungen kreuzen sich in ihr, ohne daß die eine die andere aufhöbe. Daß auch Paulus dem Staate in feierlichen Augenblicken ganz gleichgültig gegenüberstehen konnte, zeigt der Satz aus dem römischen Gefangenschaftsbriefe an die

Philipper 3, 20ff.: „Unser Staatswesen (πολίτευμα) ist im Himmel, von wo wir auch als den Heiland erwarten den Herren Jesum Christum." Aber daneben finden sich über den Staat auch ganz andere, viel positivere und geradezu loyale Äußerungen. Pauli Verhältnis zum Staate hat wohl nicht zufällig eine Ähnlichkeit mit seinem Verhältnisse zum jüdischen Gesetze: auch dies Verhältnis ist gegensätzlich, widerspruchsvoll, von Spannungen erfüllt. Der Apostel urteilte abfällig über das jüdische Gesetz, wenn er die Heiden gewinnen wollte. Aber er predigte auch den Juden die frohe Botschaft. Da mußte er mildere Saiten aufziehen. Sind vielleicht auch seine Aussagen über den Staat durch missionarische Rücksichten bestimmt?

Es gibt kaum eine Stelle im Neuen Testamente, die in der staatsfreundlichen Literatur des Mittelalters so häufig zitiert würde wie die ersten sechs Verse des dreizehnten Kapitels des paulinischen Römerbriefs. Diese autoritativen Darlegungen haben aber auch noch über das Mittelalter hinaus auf die Neuzeit, ja auf die Gegenwart eingewirkt. Es wurde für alle christlichen Freunde des Staates von größter Bedeutung, daß sie sich auf diese autoritativen und dabei völlig klaren und in keiner Weise in paulinisches Dunkel gehüllten Sätze als auf ein eindeutiges Apostelwort berufen konnten. Die Loyalität gegenüber dem Staate ist hier einmal völlig einwandfrei apostolisch bezeugt, während man die Staatsfeindschaft nicht selten nur auf indirektem Wege erschließen kann. Noch Ranke erklärte gewiß nicht zufällig, die Sätze seien das Wichtigste, was der Apostel hinterlassen habe. Der erste Grundgedanke ist die Zurückführung der Obrigkeit, d. h. doch des heidnischen römischen Kaisertums auf Gott. Der Gehorsam gegen die Obrigkeit wird deshalb als etwas Gottgewolltes hingestellt. Wer dem Staate und dem Kaiser den Gehorsam verweigert, verweigert ihn auch Gott. Mit dieser Lehre war der klerikal-hierokratischen These des Mittelalters, daß der Staat nicht direkt von Gott stamme, eigentlich schon das Urteil gesprochen. Denn der Apostel ist nun fernerhin weit davon entfernt, diese Ableitung des Staates von Gott nun einfach kraft apostolischer Autorität zu diktieren. Er begründet sie auch, und zwar mit dem ernsten Hinweise auf den sittlichen Zweck des Staates: die Unterdrückung des Bösen und

die Förderung des Guten. Daher braucht nur der Böse, nicht aber der Gute den Herrscher zu fürchten. Der Apostel erklärt deshalb sinngemäß, daß der Gehorsam gegen die Obrigkeit nicht nur in der Furcht begründet sein dürfe, sondern im Gewissen. Er begründet also diesen Gehorsam innerlich-sittlich. Paulus scheut sich deshalb, wiederum sinngemäß, keineswegs, auf die heidnische Obrigkeit religiös-sittliche Prädikate anzuwenden. Er nennt sie Gottes Gehilfen. Ja, er bezeichnet sogar die Juden und Heiden gleich verhaßten Steuerbeamten als Gottes Beamte. Er muß also doch wohl die Überzeugung gehabt haben, daß der Staat nicht nur mit seiner Handhabung des Rechtes, sondern auch mit seiner Verwaltung den Dienst Gottes versehe.

Der erste Petrusbrief, der vielleicht erst der nachneronischen Zeit angehört, führt 2, 13—17 den Staat zwar nicht mehr direkt auf Gott zurück. Er bezeichnet ihn vielmehr als eine menschliche Schöpfung (*ἀνθρωπίνη κτίσις*). Aber der Staat hat auch hier Anspruch auf Gehorsam, weil er sittliche Zwecke verfolgt: „Fürchtet Gott, ehret den Kaiser!"

Einen sichtbaren Ausdruck findet die loyale Richtung der urchristlichen Staatsanschauung in der merkwürdigen Sitte, im Gottesdienst für den Kaiser zu beten, von der schon in den Pastoralbriefen die Rede ist. Wir besitzen am Schlusse des sogenannten ersten Clemensbriefes c. 60, 4—61, 2, d. h. eines gegen Ende des ersten Jahrhunderts in griechischer Sprache geschriebenen Briefes der römischen an die korinthische Gemeinde, ein förmliches Formular für ein liturgisches Gebet für die heidnische Obrigkeit, in dem dreimal versichert wird, daß Gott den Kaisern ihr Amt verliehen habe: „Du, Herr, hast ihnen kraft Deiner erhabenen und unsagbaren Macht die Kaiserherrschaft gegeben, damit wir zur Erkenntnis der Majestät und Ehre, die Du ihnen verliehen hast, gelangen und uns ihnen unterwerfen. . . ." Eine Abwandlung der paulinischen Motivierung wird hier deutlich. Gott hat dem Fürsten nicht in erster Linie deshalb die große Macht verliehen, damit sie das Recht schützen und das Unrecht strafen, obwohl natürlich auch der Friede in diesem Gebete eine Rolle spielt, sondern ganz allgemein: um seine göttliche Majestät den Menschen sichtbar vor die Augen zu führen. Der Fürst ist hier

also bereits ein mit göttlicher Majestät ausgestattetes Wesen, entwicklungsgeschichtlich eine Lehre von einschneidender Bedeutung auf dem Wege zum Gottesgnadentum. Die mehr sachlich motivierte paulinische Loyalitätstheorie erhält hier bereits eine persönliche Färbung.

Freilich darf man dies alles nicht überschätzen. Man kennt aus den Kreisen der Stoa einen ähnlichen Zwiespalt in der Staatsanschauung: einerseits die Bekämpfung und anderseits die Anerkennung, Rechtfertigung und Verteidigung des historischen Staates und seiner Machthaber. Vielleicht kann man sowohl den stoischen wie den christlichen Zwiespalt und insbesondere die Existenz einer loyalen neben einer staatsfeindlichen Richtung auf ein und dieselbe Wurzel zurückführen: das Interesse für die jenseitige Welt ist in beiden Fällen höher, brennender als das Interesse für die irdische und für die staatliche Welt. Dies schlechthin transzendente Interesse führt einerseits gewiß zur heftigsten Bekämpfung des Staates, wo er mit diesem höchsten Interesse im Widerspruch lebt. Es führt aber anderseits auch zu einer überlegenen Duldung des Staates, der doch nur ein irdisch Ding ist und wie alles Irdische in Abhängigkeit von dem Allerhöchsten steht.

* * *

Es ist anzunehmen, daß sich auf dem Gebiete der Gesellschafts- und Wirtschaftsanschauung ein ähnlicher Befund ergeben wird, so bei der Stellungnahme zu den Fragen der Gliederung der menschlichen Gesellschaft, besonders der Sklaverei, im Verhältnis zu Arbeit und Geld, zu Armut und Reichtum.

Das Urchristentum entwickelt einen eigentümlichen, durchaus überirdisch begründeten Gleichheitsgedanken. In der geistvollen, von Otto Schilling keineswegs widerlegten Darstellung, die Troeltsch von den Soziallehren des Urchristentums gegeben hat, kann man seine Behandlung des Gleichheitsgedankens und dessen Verflechtung mit der Idee der Prädestination als einen Höhepunkt bezeichnen, vor allem deshalb, weil Troeltsch diesen Gleichheitsgedanken den irdischen sozial-wirtschaftlichen Bedingungen und Auswirkungen durchaus fernhält und ihn vielmehr in ein überirdisch-religiöses

Fluidum eintaucht. Gerade weil der urchristliche Gleichheitsgedanke religiös so stark und einseitig ist, neigt er zu sozialpolitischer Schwäche. Es ist „nicht eine Gleichheit des Anspruchs, sondern eine Gleichheit des Abstandes ... gegen die unendliche Heiligkeit Gottes ...: in der gemeinsamen Sündhaftigkeit verschwinden Gott gegenüber alle Unterschiede der Menschen". Aus dieser rein religiös-soteriologischen Auffassung der Gleichheit ergibt sich auch sofort, daß sie zunächst nur auf einem Gebiete eine wirklich durchschlagende praktische Wirkung ausübt, nämlich auf dem Gebiete des Kultus, so daß sogar Sklaven zu Kultusvorstehern emporsteigen können. Als ein zweites Gebiet wäre die mit dem Kultus enge zusammenhängende Kirchenverfassung hinzuzufügen. Eine gesellschaftliche Qualifikation für die Bekleidung auch des höchsten Kirchenamtes ist auch heute noch grundsätzlich nicht erforderlich, und so oft der Grundsatz in der Praxis von Jahrtausenden durchbrochen worden ist: der Grundsatz selbst ist stets bewußt geblieben. Aber diese religiöse Gleichheit gilt nach Troeltsch nicht absolut, sondern nur relativpotentiell. Es folgt aus ihr nicht der gleiche Anspruch auf die Erlangung der göttlichen Gnade. Paulus lehrt die Prädestination im Zusammenhange mit der voluntaristischen jüdischen Gottesidee: „Es bleibt Gottes Sache, die einen zu berufen und die andern nicht zu berufen. ... Der prädestinatianische Gedanke zerbricht den Nerv der absoluten ... Gleichheitsidee. ..."

Wer sich auf den idealen Boden dieser spezifisch urchristlichen Gleichheitslehre stellte, die in dieser Form weder im Heiden- noch im Judentume eine genaue Parallele zu haben scheint, für den verlor der schroffe Unterschied zwischen Freien und Sklaven seine herkömmliche Bedeutung. Paulus brauchte deshalb kein Mißverständnis zu befürchten, wenn er die sittlich-religiöse Erlösung unter dem Bilde der Freikaufung aus der Sklaverei verständlich machte und seine Rechtfertigungslehre mit Anleihen aus dem heidnischen Sklavenfreilassungsrechte ausstattete. Die religiös-prädestinatianische Gleichheitsidee des Urchristentums hat zusammen mit anderen äußeren und inneren Gründen, nicht zuletzt mit der Erwartung der nahen Parusie, zusammengewirkt, um jene Distanz gegenüber Staat, Gesellschaft und Wirtschaft hervor-

zurufen, die auch noch in den folgenden Jahrhunderten wirksam bleibt.

Aber diese Distanz ist nun ähnlich wie beim Staate nichts Einhelliges oder Eindeutiges. Sie enthält Spannungen, Antinomien, Polaritäten. Sie zeigt wie die Staatsanschauung eine negative und eine positive Seite.

Wird die Distanz rein und schroff zur Geltung gebracht, so erfolgt die Abkehr von der Welt. Hier liegen Wurzeln der urchristlichen theoretischen und praktischen Askese, die sich ungeachtet protestantischer Ableugnungen schon auf Herrenworte berufen konnte, freilich darüber hinaus auf die Anregungen der nichtchristlichen Umwelt zurückgriff.

Aber es gibt auch hier eine positive Kehrseite. Jene Distanz befruchtet doch auch positiv die Anschauungen über die Gliederung der Menschen in nationaler und sozialer Beziehung. Indem sie ideell Schranken niederlegt, führt sie zu einem gewissen nationalen und sozialen Universalismus. Auch hier wurde es für alle Folgezeit von grundlegender Bedeutung, daß autoritative Aussprüche der paulinischen Briefe vorlagen. An die Galater 3, 28 und an die Kolosser 3, 10f. schreibt der Apostel in diesem universalistischen Sinne. Wesenhaft sind von den Unterschieden unter den Menschen nur noch die religiösen. Das war ja schon eine wichtige Voraussetzung der Predigt Jesu gewesen, ganz abgesehen von reichlich vorhandenen spätantiken Parallelen heidnischer und jüdischer Provenienz. Die Christengemeinden schließen sich zu einer weltbürgerlichen Genossenschaft zusammen, die auf der praktischen Bruderliebe beruhte. Man hat mit Recht von einer „Neugliederung der Menschheit nach der Gesinnung" gesprochen, die über die nationalen Schranken hinwegschreitet. Ganz ähnlich steht es mit der theoretischen Beseitigung der sozialen Unterschiede unter den Menschen, insbesondere mit der Stellung des Urchristentums zur Sklaverei. Nach dem Vorbilde der Stoa verwarf Paulus die aristotelisch-aristokratische Annahme, daß die Natur selbst eine tiefe Kluft zwischen Freien und Unfreien aufgerichtet habe. Aber das für den entlaufenen Sklaven Onesimos an seinen christlichen Herren Philemon in Kolossä gerichtete Empfehlungsschreiben predigt nur die theoretische, nicht aber

die praktische Emanzipation. Die Stoa, besonders Seneca, hatte vielfach eine radikalere Haltung angenommen. Das Urchristentum verhielt sich dagegen gegenüber der praktischen Lösung der Sklavenfrage schon im Hinblick auf die Nähe des Weltendes passiv. Wenn christliche Sklaven das Ansinnen stellten, sie auf Gemeindekosten freizukaufen, wurden sie abgewiesen. Sie wurden vielmehr dazu angehalten, in ihrem Stande ihre Pflicht zu tun. Da die Sklaverei durch die Gleichheitslehre religiös geadelt war, galt sie nicht mehr als entwürdigend. Ebensowenig wie im allgemeinen die Stoa hat das Christentum nach der praktischen Emanzipation gestrebt. Sowohl Jesus, wie seine Jünger Petrus und Paulus nahmen die Sklaverei als etwas Gegebenes hin. Petrus predigt im ersten Briefe 2, 18—25 die Unterwürfigkeit der Sklaven auch gegenüber launenhaften Herren. Auch wird den Christen nirgends verboten, Sklaven zu halten. Freilich scheint es in den ersten vier Jahrhunderten auch kein Beispiel dafür zu geben, daß ein Christ einen Sklaven an einen anderen Christen verkauft habe. Wenn die altchristlichen Kirchenordnungen sich nirgends gegen den Sklavenhandel wenden, so darf man daraus vielleicht schließen, daß er unter Christen im allgemeinen nicht vorkam. Wenn andererseits auf den Grabdenkmälern die Bezeichnung Sklave oder Freigelassener selten auftritt, so folgt daraus wohl, daß man das Unfreienverhältnis für nicht so belangreich hielt, um es auf einem Grabsteine zu verewigen. Für die Bekleidung hoher kirchlicher Ämter war die rechtliche Freilassung keine notwendige Vorbedingung. Noch zu Beginn des dritten Jahrhunderts wurde ein noch dazu mit einem betrügerischen Bankrott belasteter Sklave unter dem Namen Callistus Papst (217—222).

Ähnlich gestaltet sich das Verhältnis des Christentums zu Arbeit und Geld, zu Armut und Reichtum. Entscheidend bleibt auch hier die Distanz. Aber ihre Wirkungen sind auch hier nicht nur negativ-asketisch, sondern auch positiv, befruchtet von den spätjüdischen stark religiösen Anschauungen, die von Dunkmann (Lehre vom Beruf, 1922) mit Recht in den Vordergrund gestellt werden. Die hellenistisch-römischen Anregungen traten dahinter zurück. Schon im Alten Testamente war die Würdigung der Arbeit durchaus positiv gewesen. Weit mehr als die griechischen, römischen

oder germanischen Volksreligionen verband das Judentum die Frömmigkeit mit der Arbeit. Der jüdische Sabbat hat nur Sinn, wenn an den übrigen sechs Tagen gearbeitet wird. Daß redliche Arbeit ihren Lohn findet, davon ist man überzeugt. Die Besten des auserwählten Volkes arbeiten, die Könige und die Propheten: es gibt eine Ehre der Arbeit. Und auch außerhalb des Alten Testamentes bleibt die religiöse Hochschätzung der Arbeit im Spätjudentum unerschüttert. Jeder Schriftgelehrte muß ein Handwerk lernen. Es ist also nicht so wie bei den Heiden, wo die Gebildeten und die Vornehmen nicht mit der Hand arbeiten. Daß diese spätjüdische Wertung der Arbeit von den Christen im allgemeinen nicht aufgegeben wurde, ist anzunehmen.

Auch die freundliche Stellung des Urchristentums zu den Armen ist jüdisch beeinflußt. Schon das Alte Testament enthielt eine umfassende Gesetzgebung zugunsten der Armen, schon in vorprophetischer Zeit. Schon dem Alten Testamente ist der Gedanke nicht fremd, daß Armenpflege ein Gott wohlgefälliges Werk sei. Das hebräische Wort für Gerechtigkeit (Sedakah) wurde später auch für Almosen gebraucht. Nach der Rückkehr aus dem Exil erwiesen sich gerade die Armen als die religiös Strengeren, und so konnten die Gleichungen arm = fromm und reich = gottlos aufkommen. Bis tief in das Mittelalter und die Neuzeit haben diese spätjüdischen Gleichungen nachgewirkt. Es ist der Grundsatz: Richesse oblige, den die Juden ähnlich wie ihre späteren Nachfolger, die Calvinisten, den Reichen einschärfen. Aber es wird schon im Judentum nicht zur Abschaffung, nicht einmal zur Einschränkung des Reichtums aufgefordert. Denn Reichtum und Armut sind von Gott verordnet. Das ist auch wohl Jesu Ansicht.

Es ist verfehlt, wenn Kautsky den ersten Christen „einen wilden Klassenhaß gegen die Reichen" zuschreibt, und wenn sogar Pöhlmann am Schlusse seines bedeutenden Werkes über die soziale Frage und den Sozialismus in der antiken Welt viele Worte und viele Zitate an den Nachweis dieses Satzes verschwendet und insbesondere auch Jesum keineswegs ausnimmt. Aber ist der Reiche Mann im Gleichnisse nicht die proletarische Karikatur des satten Kapitalisten? Aber dieser Reiche wird im Gleichnisse doch nicht deshalb angegriffen, weil er reich ist, sondern weil er im Sinnen-

genusse aufgeht und den armen Lazarus brutal behandelt. Mit Recht hat man gesagt: „Der Reichtum, der hier gestraft wird, ist ein ethisch qualifizierter ..., und die Armut, die hier Wertschätzung findet, ist eine ethisch qualifizierte Armut."

Auch Jesu Stellung zum Gelde ist nicht sozial-wirtschaftlich, sondern religiös bedingt. Wenn Gott das „einzig wahre" Gut ist, kann es das Geld natürlich nicht mehr sein, und am wenigsten kann es besondere Verehrung verlangen. Wenn Gottes Hauptforderung die Bruderliebe ist, dann darf man sein Herz nicht mehr an das Geld hängen. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon." Das aramäische Wort Mammon, das ursprünglich nur Geld ohne üble Nebenbedeutung meint, wird von Jesus offenbar verächtlich gebraucht, weshalb es im griechischen Texte auch nicht durch ein griechisches Wort wiedergegeben wird. Daß der Heiland zwischen Arm und Reich keinen grundsätzlichen religiös-sittlichen Unterschied macht, ergibt sich aus seinem praktischen Verkehr mit beiden Gruppen. Treffend meint F. Hauck: „Der so scharf gegen das Geld redet, steht doch unabhängig allen Gruppen des Volkes gegenüber." Er kann nicht der von modernen Sozialisten und ihrem Gefolge ausgemalte wilde Fanatiker gewesen sein, wenn er von den Reichen immer wieder zu Gaste geladen wird. Das Religiöse ist bei Jesus nicht eine Nebenfrucht des Wirtschaftlichen, wie Kautsky es darstellt, sondern umgekehrt. Anschauungen über Wirtschaft und Gesellschaft werden nur im Zusammenhange mit religiösen Anschauungen ausgesprochen und können deshalb auch nur vor einem religiösen Hintergrunde richtig gewürdigt werden. Auf das soziale Gesamtverhalten Jesu fällt abermals helles Licht von den jüdischen Quellen her, besonders von den alttestamentlichen Propheten, die man ebenfalls ganz zu Unrecht in moderne Sozialreformer verwandelt hat. Aber der Gedanke an eine primäre Sozialreform lag ihnen ebenso fern wie ihrem größeren Nachfolger.

Die Lebensverhältnisse der christlichen Urgemeinde in Jerusalem, wie sie in der Apostelgeschichte des Lukas (2, 44—47. 4, 32—35) geschildert werden, haben bekanntlich Kautsky dazu verführt, von einem modernen Kommunismus dieses urchristlichen Lumpenproletariats zu sprechen, während es sich in Wirklichkeit

nur um Liebes- und nicht um Zwangskommunismus handelt. Die Ergebnisse der protestantischen Forschung werden hier von katholischer Seite bestätigt. Otto Schilling erinnert daran, daß der griechische Ausdruck *κοινωνία* Liebes-, Sakraments-, Lebensgemeinschaft im Herrn bedeute, nicht aber Gütergemeinschaft. Außer der Freiwilligkeit des ganzen Zustandes sind auch die von Lukas selbst angeführten Ausnahmen wohl zu beachten. Jedenfalls sind die idealen Zustände der Urgemeinde, wie sie sich im Liebeskommunismus ausdrücken, vereinzelt geblieben und haben sich auf die heidenchristlichen Gemeinden nicht ausgedehnt. In den paulinischen Briefen gibt es keine Stelle, aus der man auf etwas Ähnliches schließen könnte.

Paulus' eigene Anschauungen über Eigentum und Geld sind mit denen seines Meisters durchaus verwandt. Den Mammondienst erklärt er für Götzendienst. Der Christ muß vom Gelde innerlich unabhängig sein. Es findet sich bei ihm der Begriff der *αὐτάρκεια*, der ja auch der spätgriechischen Wirtschaftsethik nicht fremd war. Besonders verächtlich sind ihm diejenigen, die aus der Religion eine Erwerbsquelle machen. Anderseits schätzt Paulus die Arbeit sehr hoch. „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen", heißt es 2 Thess. 3, 10. Im Gegensatze zu manchem Heiden sieht auch Paulus in der Arbeit das selbstverständliche Mittel zur Gewinnung des Lebensunterhalts. Mit Stolz spricht er den Thessalonichern gegenüber von seiner Zelttuchweberei. Wenn der Apostel ein Handwerk lernte und sich dadurch eine gewisse wirtschaftliche Selbständigkeit sicherte', so folgte er nur altrabbinischer Tradition. Freilich hat auch Paulus ebensowenig wie Jesus der Arbeit einen höheren Kulturwert zugesprochen. Außer dem Zwecke der Lebensfristung kann die Arbeit nur noch den religiösen Zweck haben, die Heiligung zu befördern. Vor allem aber ist die Arbeit ein Gebot der Bruderliebe.

Der Jakobusbrief hat gewiß einen beträchtlichen sozialen und sozialpolitischen Inhalt. Meisterhaft zeichnet er in wenigen Strichen einige Typen von Ausbeutern, den nur auf seinen Gewinn bedachten Kaufmann, der nach Gott und dem Nächsten nichts fragt, oder den Grundherrn auf dem Lande, den Lohndrücker und den Leuteschinder. Aber die Armen bekommen auch ihr Teil, be-

sonders wenn sie einer gehässigen Gesinnung Raum geben: wer seinen Bruder haßt, der ist ein Mörder. Wenn die Armen nichts weiter tun, als äußerlich nach der Lebensführung der Reichen zu streben, so sind sie nicht besser als diese. Es ist nach Ansicht des Verfassers „dieselbe buhlerische Weltliebe und dieselbe unchristliche Überschätzung des irdischen Besitzes und des sinnlichen Genusses, welche den Reichen hartherzig, den Armen ... unzufrieden macht" (Th. Zahn). Im übrigen ist es bemerkenswert, daß Sklaven nicht vorkommen, weil sie offenbar bei den Judenchristen ebenso selten vertreten sind wie bei den Juden selbst. Auch für den Jakobusbrief ist ein gewisses Maß von sozialpolitischem Quietismus charakteristisch. Der Verfasser ist gewiß kein Freund der reisenden Kaufleute. Aber er verlangt von ihnen nicht, daß sie sich äußerlich irgendwie umstellen. Es kommt ihm lediglich auf den inneren Geist an. Die Grundherren sollen daher ihren Arbeitern keinen höheren Lohn geben. Man findet keinen praktischen Vorschlag zum Ausgleiche zwischen Reich und Arm und ebensowenig wie bei Paulus einen Hinweis auf Jesu Wort an den Reichen Jüngling oder auf den Liebeskommunismus der Urgemeinde.

In der nachapostolischen Zeit treten dann die positiven Gedanken über die Arbeit noch stärker hervor. Das ergibt sich aus der Apostellehre (Didache) vom Ende des ersten Jahrhunderts. Sie weist der Arbeit einen festen Platz im Gemeindeleben an und ist bemüht, die paulinischen Arbeitsermahnungen in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Bruderliebe soll nicht schranken- und kritiklos ausgeübt werden, sondern ihre Grenzen an der Arbeitspflicht finden, die besonders gegenüber den Zureisenden mit Schärfe geltend gemacht wird. Es gibt sogar einen technischen Ausdruck für Tagediebe, die sich unter dem Deckmantel des Christentums dem Müßiggange ergeben und mit dem Heilande gewissermaßen Geschäfte machen wollen. Das sind die *χριστέμποροι*. Infolgedessen gelang es vielleicht, die Arbeitsscheuen den jungen Gemeinden fernzuhalten, damit aber auch den Bettel und den Hang zur Beschaulichkeit. Aber auch hier schwebt ein selbständiger Kulturzweck der Arbeit kaum vor. Der Eigentumsbegriff wird zwar durch die Apostellehre im Dienste der Nächstenliebe erweicht, aber doch keineswegs kommunistisch verflüchtigt.

II. Das frühkatholische Zeitalter bis auf Konstantin

Man kann in der Geschichte der Staats- und Soziallehren vom Urchristentum nicht sofort zu Augustin übergehen; denn drei Jahrhunderte trennen die Zeit seines Todes vom Ausgange des Urchristentums. Diese drei Jahrhunderte sind auch abgesehen von der Anerkennung des Christentums durch den römischen Staat, dem wichtigsten äußeren Ereignisse, an der Entwicklung der Staats- und Soziallehren nicht spurlos vorübergegangen. Man muß diese sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Wandlungen kennen, wenn man zu den für das Mittelalter grundlegenden Lehren Augustins das richtige geschichtliche und besonders ideengeschichtliche Verhältnis gewinnen will.

Gegenüber der urchristlichen Zeit anderseits traten in der frühkatholischen Periode gewisse innere Wandlungen ein. Die erste betrifft das Verhältnis zum Judentum. Die Abgrenzung gegen das Judentum wurde jetzt schärfer durchgeführt. Der jüdische Einfluß auf die christlichen Staats- und besonders auf die Soziallehren fing an, zurückzugehen. Freilich verschwand er keineswegs ganz. Im selben Verhältnisse wuchsen die hellenistisch-römischen Einflüsse nicht nur auf das Dogma im allgemeinen, sondern auch auf die Staats- und Soziallehren. Von diesen Einflüssen ging besonders in Alexandrien eine mildernde Wirkung aus: der altererbte Radikalismus fand hier weniger Nahrung. In dieselbe Richtung wirkte die Tatsache, daß der Glaube an die Nähe des Weltendes, eine entscheidende Triebkraft der urchristlichen Staats- und Sozialanschauung, und damit die ganze herbe sogenannte Interimsethik ins Wanken geriet. Der schroff jenseitige Charakter auch der Sozialethik wurde etwas eingeschränkt. Man findet die Neigung zum Kompromisse häufiger als im Urchristentum. Die apokalyptischen Neigungen brachen zwar auch in der frühkatholischen Periode wieder hervor und wirkten dann wie im Urchristentume sofort gegen den Staat. Auch in dieser Zeit war dafür gesorgt, daß die Bäume der Vermittlungsmänner nicht in den Himmel wuchsen, daß die in der christlichen Staats- und Gesellschaftslehre wurzelhaft steckende Gegensätzlichkeit und Polarität auch jetzt wieder hervortrat. Gerade diese Gegensätzlichkeit wurde nun

aber abgesehen von den selbstverständlichen Nachwirkungen des so hochgeschätzten Urchristentums noch durch eine dritte Wandlung befördert. Denn der Ausdruck „frühkatholisches Zeitalter" deutet ja vor allem an, daß jetzt eine starke Verkirchlichung der christlichen Religion einsetzt. Und diese nun äußert ihre Rückwirkung auf die Staats- und Soziallehren nicht wie die beiden ersten Wandlungen in mildernder, sondern abermals in verschärfender Richtung. Dadurch wird der urchristliche Weltindifferentismus wachgehalten. Er hatte zwar gewisse urchristliche Beweggründe eingebüßt. Aber er erhielt jetzt neue. Zu diesen neuen Verstärkungen gehörte auch das Wachstum des gegenüber der urchristlichen Zeit außerordentlich verschärften asketischen Gedankens. Gewiß ist auch die äußere Geschichte der Christenverfolgungen seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts für die Geschichte der frühkatholischen Staatsanschauung nicht belanglos. Wenn die Verfolgung wütet, meldet sich auf seiten der Christen die alte Staatsfeindschaft. Treten friedlichere Zeiten ein, so wächst die Neigung zum Kompromiß. Doch ist das keineswegs ohne Ausnahme der Fall. Es hieße die tiefreligiöse Verwurzelung der altchristlichen Staatsanschauung unterschätzen, wenn man glaubte: sie ist nur dann gegen den Staat gerichtet, wenn er die Christen verfolgt, und sie tritt nur dann für den Kaiser ein, wenn dieser den Christen ein freundliches Gesicht macht. Vielmehr ist auch hier der Gegensatz, die Antinomie, der Primat der zwiespältigen Idee das Entscheidende, und sie ist nicht immer nur der grobe Reflex des praktischen Verhaltens des Staates.

Trotz des Fortgangs der Verfolgungen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hat die Staatsfeindschaft und Staatsverachtung des Urchristentums im frühkatholischen Zeitalter wenigstens zunächst keine Nachfolge gefunden. Die vorherrschende altchristliche Literaturgattung war damals die Apologetik. Neben der dogmatischen Verteidigung des Christentums erblickte sie ihre Hauptaufgabe darin, sich mit dem Staate auch theoretisch auf guten Fuß zu stellen. Man betont deshalb die politische Harmlosigkeit des Christentums und sucht den Nachweis zu führen, daß in christlichen Kreisen von den Zeiten der Apostel her eine staatsfreundliche Gesinnung geflissentlich gepflegt worden sei. Gerne wollten

die Christen alle staatlichen Pflichten, besonders die Steuerpflicht, auf sich nehmen. Nur den Kaiserkult müßten sie natürlich verweigern, wenn sie auch bereitwilligst für den Kaiser beten wollten. Aus der Zeit nach dem scharf christenfeindlichen Reskripte Marc Aurels ist eine christliche Bittschrift des athenischen Philosophen Athenagoras von ca. 178 erhalten, *πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*, welche ähnlich wie der sogenannte erste Clemensbrief mit einem Gebete für das kaiserliche Haus schließt. Alles Trennende, sofern es nicht den Kern der neuen Religion berührt, wird in den Hintergrund gedrängt. Insbesondere suchen es die Apologeten so darzustellen, als wenn das Verhalten der Christen zum Wirtschaftsleben mit dem ihrer heidnischen Volksgenossen in allen wesentlichen Punkten übereinstimme.

Als weiteren Vertreter dieser staatsfreundlichen Gruppe kann man mit einem gewissen Vorbehalt auch noch den wenig jüngeren Bischof Irenäus von Lyon nennen. Auch bei ihm ist eigentlich der einzige Punkt, wo Kompromisse ausgeschlossen sind, der Kaiserkult. Irenäus beschäftigt sich eingehend mit den auch sonst in der frühkatholischen Zeit immer wieder zitierten loyalen Sätzen aus dem dreizehnten Kapitel des Römerbriefs. Er gibt ihnen eine bestimmtere Ausdeutung und theologische Begründung. Dabei fließen nun freilich dem vorsichtigen und mißtrauischen Exegeten Urteile über den Staat und besonders über die Entstehung und über den Zweck des Staates in die Feder, die von irgendeiner Verherrlichung des Staates wieder weiter abführen. Irenäus bringt, was nahe lag, und was schon die Sophisten getan hatten, die Frage nach dem Zwecke mit der Frage nach der Entstehung des Staates in Verbindung. Die Gründung des Staates durch Gott sei nur deshalb notwendig geworden, weil Gott ein äußeres Zwangsmittel gegen die Sünde habe bereitstellen müssen. Der Staat erscheint damit nach seiner Entstehung und dann auch nach seinem Zwecke als Heilmittel gegen die Sünde. Daraus wurde dann eine besondere Verpflichtung der Obrigkeit gegenüber Gott gefolgert, von der bei Paulus ebenfalls noch nicht die Rede gewesen war. Insbesondere muß sie sich aller tyrannischen Unterdrückung der Guten enthalten. Die Figur des Tyrannen hält damit auch in die christliche Staatslehre ihren Einzug. Jedenfalls ist

aber der Staat erst eine Erscheinung des Sündenzustandes. Ehe die Sünde in die Welt kam, im Urzustande, gab es noch keinen Staat. Damit war denn auch der Wiederaufnahme der stoisch-juristischen Lehre vom „doppelten" Naturrecht der Boden bereitet, über die sich freilich Irenäus selbst nicht näher ausspricht.

Im zeitgeschichtlichen Rahmen wird man diese Ausführungen des Irenäus auch sonst nicht überschätzen. Sie bleiben vorerst noch vereinzelt und können nicht verhindern, auch ihn noch der staatsfreundlichen Gruppe zuzurechnen.

Das damalige christliche Streben, mit dem heidnischen Staate freundschaftliche Beziehungen herzustellen, gelangt bei dem zweiten berühmten Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, bei dem vielleicht aus Athen gebürtigen T. Flavius Clemens Alexandrinus (150—220), zur bezeichnendsten Ausprägung und auf einen leuchtenden Gipfelpunkt. Allerdings folgt bei Clemens auf die erste erklärt staatsfreundliche Periode seit etwa 202 eine zweite, in der er, da wieder eine neue Verfolgung ausbricht, die eingenommene Position teilweise aufgibt. Clemens ist eine ausgesprochen irenische, friedebedürftige Natur, und er ist noch mehr als alle bisherigen christlichen Lehrer von der heidnischen Vergangenheit und Umwelt beeinflußt. Dieser Einfluß ist so stark, daß man sogar gemeint hat, Clemens sei eigentlich ein Stoiker, und sein ganzes Christentum sei nur äußerer Firniß. Freilich könnte man mit ähnlichem Erfolge aus seinen Schriften eine ziemlich vollständige platonische Philosophie zusammenstellen. Clemens verlangt in Übereinstimmung mit den Apologeten von den Christen volle Anerkennung und Erfüllung ihrer politischen Pflichten, nun aber, und darin liegt der beachtenswerte Fortschritt (vom christlichen Standpunkte ist es allerdings ein Rückschritt), nicht nur einem Kaiser gegenüber, der nach Gottes Gebote regiert. Sondern Gehorsam verlangen kann, wer nach dem Gesetze, d. h. nach dem heidnischen Gesetze seine Herrschaft führt (Stromateis I, 24). Es ist die bekannte aristotelische Unterscheidung zwischen der Gesetzesherrschaft und der Gewaltherrschaft, die Clemens damit in der christlichen Literatur einbürgert. Auch die Notwendigkeit des Eides und des Kriegsdienstes, die den Christen sonst manche Skrupel bereiteten, wird von Clemens rückhaltlos anerkannt. Aus dem Alten und

Neuen Testamente trägt er sogar Stellen zusammen, die ihm auf die verschiedenen Berufe des heidnischen Kaiserreichs besonders berechnet zu sein scheinen. Es erinnert an Epiktet, wenn Clemens von seinen Schülern verlangt, sie sollten einerseits treue Christen und anderseits gute Staatsbürger werden. Auch sein Verhältnis zu Arbeit, Geld, Reichtum, Eigentum läßt auf stoischer Grundlage ein starkes Entgegenkommen gegenüber der heidnischen Wirtschaftsethik erkennen. Dagegen hat Clemens einen naturrechtlich oder gar göttlich begründeten Kommunismus ausdrücklich abgelehnt. Clemens fragt echt christlich: wie man denn nach Abschaffung des Privateigentums noch das Gebot der Bruderliebe erfüllen könne? Er hat der alten, schon dem Spätjudentum geläufigen Schwierigkeit, ob ein Reicher selig werden könne, im Anschluß an Mark. 10, 17 ff. eine besondere Predigt gewidmet, die in der Form an eine Diatribe Epiktets anknüpft. Hinsichtlich der Sklaverei fordert Clemens die Veredelung, aber nicht die Abschaffung. Sonst ist er aber als Staats- und Sozialtheoretiker der typische Eklektiker der Spätantike und der Mann der Kompromisse: er saugt aus jeder heidnischen Blüte Honig. Die heidnische Philosophie ist für ihn eine providentielle Einrichtung. Der christliche Weltindifferentismus wird bei ihm abgeschwächt und erweicht. Es ist derselbe Mann, der in der frühkatholischen Dogmengeschichte als Führer bei der Hellenisierung des christlichen Dogmas bekannt ist.

Aber allerdings ist sein Charakterbild damit nicht erschöpft. Denn seine Schriftstellerei wurde durch die unter dem Kaiser Septimius Severus (193—211) im Jahre 202 in Alexandrien und anderen Teilen des Orients ins Werk gesetzte Christenverfolgung in zwei Perioden auseinandergerissen. Es ist begreiflich, daß seine Staatsanschauung von den blutigen Ereignissen nicht unberührt geblieben ist. Die Anerkennung des heidnischen Gesetzes gibt er jetzt auf. Aber Karl Johannes Neumann macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das heidnische Gesetz und das heidnische Vaterland für Clemens selbst jetzt noch keine schlechthin verwerflichen Dinge sind.

Andere waren aus härterem Holze geschnitzt. Sie setzten dem neuen heftigen Vorstoße des Staates jene andere Tendenz der urchristlichen Staatsanschauung entgegen: die Kritik und die Ab-

lehnung des Staates, die Feindschaft gegen den Staat, die nun sofort auch wieder apokalyptisch begründet wird. Ihre wichtigsten Zeugnisse stammen aus den drei damaligen Zentren des kämpfenden Christentums: aus Rom, aus Alexandrien und aus Karthago.

Der asketische Gegenpapst Hippolyt von Rom († 236 als Staatsgefangener in den Bergwerken Sardiniens) hat seine von Neumann meisterhaft analysierten staatsfeindlichen Anschauungen nicht in besonderen politischen oder auch nur apologetischen Schriften niedergelegt, sondern in einer dogmatisch-eschatologischen Schrift über den Antichrist und in einem Daniel-Kommentar, beide in griechischer Sprache. Schon in dem Buche über den Antichrist werden die im zweiten und siebenten Kapitel des alttestamentlichen Buches enthaltenen Visionen Daniels von dem Kolosse auf den tönernen Füßen und von den vier Tieren aus dem Abgrunde eifrig ausgebeutet, die schon vom Verfasser des Barnabas-Briefes zur Bekämpfung des Staates verwertet worden waren. Die Danielischen Visionen von ca. 165 v. Chr. hatten den damaligen seleukidischen Diadochenstaat mit größter Heftigkeit bekämpft. Sie werden nun von Hippolyt gegen den römischen Staat und gegen den Staat überhaupt umgedeutet. Babel wird mit Rom gleichgesetzt. Die Danielischen Weissagungen suchte Hippolyt für seine eigene Zeit nutzbar zu machen und auf das deutlichste gegen das römische Kaiserreich zu richten. Zu diesem Zwecke verband er die ganz verschiedenen Gesichte des zweiten und des siebenten Kapitels miteinander und suchte zu beweisen, daß die fünf Teile des Kolosses im zweiten Kapitel den vier Tieren des siebenten Kapitels entsprächen, eine exegetische Leistung, auf die er gewiß besonders stolz war. Und dann gab er vor allem eine neue zeitgemäßere Deutung der von Daniel geschauten vier Weltreiche, indem er als das letzte und verworfenste das römische Reich brandmarkte. Die Reiche der Welt tragen den Todeskeim immer schon in sich. Das eine wird durch das andere verschlungen. Das Gottesreich der Zukunft aber triumphiert über das letzte dieser Weltreiche, das römische. Im Daniel-Kommentar sagt Hippolyt dann noch deutlicher als in der Schrift über den Antichrist, daß er den Staat für ein satanisches Produkt halte: „Das Kaisertum herrscht nur kraft satanischer

Gewalt." Zugleich werden christliches Gottesreich und römisches Reich in schärfsten Gegensatz zueinander gebracht. Mit der Lehre von den vier Weltreichen verbindet sich die Lehre von den beiden „Staaten", die im Zusammenhange mit der stoischen Metaphysik schon bei Seneca aufgetreten war. Man findet bei Hippolyt endlich auch noch die Keime zu einer neuartigen, spezifisch christlichen, freilich auch jüdisch beeinflußten, von schärfstem Gegensatze gegen den Staat überhaupt erfüllten Tyrannenlehre, die dem Christentum nicht wieder verloren ging und während des Mittelalters eine reiche Nachblüte erlebte. Hauptkennzeichen eines solchen Tyrannen ist weder die Illegitimität des Herrschaftserwerbs noch die Gesetzwidrigkeit der Herrschaftsausübung, sondern der Hochmut, die Hybris, der Ungehorsam gegen Gottes Gebot. Und in seiner Kirchenordnung von ca. 220 verbot Hippolyt den Christen den Kriegsdienst und den Eintritt in die Beamtenschaft.

Auch in Origenes' von Alexandrien († ca. 254) Schrift gegen den Platoniker Celsus von 248 ist von einem Kompromisse mit dem Staate keine Rede. Eine erklärte Staatsfeindschaft liegt auch hier überall am Tage, ja sie geht über Hippolyts apokalyptischen Radikalismus gelegentlich noch hinaus. Das ist von Schilling durchaus verkannt worden. Was Origenes zur Gesetzeslehre, zur Tyrannenlehre und zur Stellung der Christen gegenüber den staatlichen Verpflichtungen ausführt, läßt darüber keinen Zweifel aufkommen. Das positive Recht kann nur dann Gehorsam verlangen, wenn es mit Gottes Gebot übereinstimmt. Tut es das nicht, so ist es eine Schöpfung des Teufels. Ob der Staat die Versammlungen der Christen verbietet, ist völlig gleichgültig: sie werden sich doch versammeln. Origenes verficht dann wirklich auch die Berechtigung des Tyrannenmordes, wobei er sich auf ausgiebigere heidnische Parallelen kaum berufen konnte. Es wird dabei immer eine beachtenswerte Erscheinung bleiben, daß hier der äußerste Radikalismus nicht in bitterer Verfolgungszeit, sondern während äußeren Friedens von einem leidenschaftlichen Kirchenlehrer vertreten worden ist. Auch ist zu bedenken, daß Origenes als Dogmatiker dem Hellenismus ähnliche Zugeständnisse machte wie sein Lehrer Clemens.

Wenn die christliche Staatsanschauung die Bahnen eines Hippolyt oder eines Origenes weiter verfolgt hätte, so war vorauszusehen, daß sie sich dem Staate vollständig entfremdete. Wie nun aber die erstaunliche Anpassungsfähigkeit des Christentums von jeher das Geheimnis seiner weltgeschichtlichen Erfolge gewesen ist, so zeigten sich auch im frühkatholischen Zeitalter, d. h. vor der konstantinischen Versöhnung mit dem Staate, friedlichere Möglichkeiten. Es ergab sich, daß Hippolyt und Origenes noch nicht das letzte Wort gesprochen hatten. Schon hatte ein älterer abendländischer Kirchenlehrer, Tertullian von Karthago († ca. 225), die Lösung der einschlägigen Fragen selbständig in Angriff genommen. Tertullian fing bereits wieder an, zum Rückzuge zu blasen.

Tertullian ist weder ein weltfremder Gelehrter wie Clemens, noch ein von jüdischen und christlichen Phantasien berauschter Apokalyptiker wie Hippolyt, sondern in mancher Beziehung ein nüchterner Wirklichkeitsmensch, übrigens Jurist von Haus aus, jedenfalls aber ein Mensch auch in theologischer Hülle, der sich seiner starken Individualität, freilich auch seiner religiösen Bindungen, wohl bewußt ist. Bei Tertullian ist die Staatsanschauung nicht das Ergebnis vorübergehender Stimmungen, sondern fest eingewurzelter Überzeugungen. Diese Staatsanschauung hat ihre starke Nachwirkung nicht nur dem lateinischen Gewande zu verdanken.

Tertullian hat sowohl in seiner christlichen wie in seiner montanistischen Periode die heidnische Kultur im allgemeinen in Grund und Boden bekämpft. Hier stehen die feindlichen Grundlinien durchaus fest. Kein Mensch kann an ihnen rütteln. Von seinen Anschauungen über den Staat kann man dasselbe nun aber nicht mit derselben Zuversichtlichkeit behaupten. Es zeigen sich in ihr allerlei Unstimmigkeiten, und es ist ein Hauptfehler der katholischen Forschung, daß sie sich nicht dazu herbeilassen will, diese Unstimmigkeiten anzuerkennen.

Zu den apokalyptischen Staatsfeinden kann Tertullian nicht gerechnet werden. Niemals hat er sich, auch wenn er den Staat angreift, jener schauerlichen, vom Judentum entlehnten Schreckbilder bedient, die wir verfolgt haben. Sein Apologeticus von 197,

der während der afrikanischen Verfolgung erschienen ist, sagt vielmehr ausdrücklich: der Staat und besonders der römische Staat sind nicht die Werke Satans, sondern Gottes. Obwohl Tertullian aus einer Offiziersfamilie stammte, so hatte er für die militärischen Erfolge Roms gewiß keinerlei Verständnis. Wenn er von Roms Kämpfen mit den Barbaren spricht, so weiß man nicht recht, auf welcher Seite er eigentlich steht. Und doch erscheint es ihm als undenkbar, daß die Barbaren das Reich stürzen werden. Denn das römische Reich wird wie alle staatliche Ordnung durch den Willen Gottes gehalten. Diese Anschauung überträgt Tertullian ohne jedes Zögern auf das Kaisertum und damit auf die Monarchie überhaupt. Die kaiserliche Macht stammt ebenso wie die ganze Staatsordnung von Gott. Der Kaiser ist Gottes Stellvertreter auf Erden. Als solcher muß er auch von jedem guten Christen verehrt werden: Noster est ... Caesar, a nostro Deo constitutus. Auf den irdischen Monarchen fällt ein überirdischer Abglanz: „Da der Kaiser von Gott eingesetzt ist, so hat der Christ nie einen anderen zum Kaiser zu begehren." Vielleicht gab es auch in Nordafrika revolutionäre Anhänger der origenistischen Rechtfertigung des Tyrannenmordes. Demgegenüber entfaltet Tertullian die Lehre vom Absolutismus des Monarchen, anscheinend beinahe im Stile Bossuets.

Sehr schön sagt Harnack: „Der Thron des Satans ist in Rom aufgerichtet, und hinter jedem Kaiserbilde lauert der Dämon. Das ganze Reich geht dem Untergange entgegen und wartet auf die Flammen, die es verzehren sollen. Aber eben dieses Reich hat einen göttlichen Auftrag, und sein Herrscher ... strahlt in seiner irdischen Monarchie die himmlische ... ab. Kann ein und dasselbe Gemüt beides empfinden, ein und derselbe Kopf beides nebeneinander denken?" Das ist in der Tat die schwierige Frage, die auch für Tertullian zu beantworten ist. Das ist nur möglich, wenn man die unpolitisch-theologischen Triebkräfte seiner Staatsanschauung beachtet. Seine Theorie des Absolutismus ist religiös bedingt. Die Zurückführung der Monarchie auf Gott dient nicht so sehr der Verherrlichung des Monarchen, als der Verherrlichung Gottes. Darin ist Tertullian mit Paulus und Calvin ganz einig. Tertullian ist nicht der politische Anwalt des Absolutismus, son-

dern der religiöse Prediger vor der Gemeinde. Er liefert einen Beitrag zur Theodizee.

Dieser wahre, d. h. der religiös-unpolitische Sinn der Monarchielehre Tertullians wird noch klarer, wenn man einige andere Stücke seiner ebenfalls durchaus religiös bedingten Staats- und Gesellschaftslehre noch kurz berücksichtigt, wie seinen politischen Indifferentismus und verwandte Anschauungen, seine Stellung zu dem Verhältnisse von Kaisertum und Christentum und seine Würdigung der Pflichten der Christen gegenüber dem Staate. Bei Tertullian findet sich im achtunddreißigsten Kapitel des Apologeticus der oft zitierte Satz: nec ulla [nobis] magis res aliena quam publica: was ist uns gleichgültiger als der Staat! Und die Gesellschaft? Nemo alii nascitur, sagt Tertullian. Patriotismus und politischer Betätigungsdrang sind mit der christlichen Bruderliebe unvereinbar. Die Christen sind Fremdlinge in der Welt: sie haben kein Vaterland, sie sind nur Bürger des himmlischen Jerusalems. Es ist bezeichnend, daß die zeitgenössischen christlichen Grabinschriften im Gegensatze zur heidnischen Sitte die Heimat des Begrabenen verschweigen, und daß man in Märtyrerakten auf die Frage nach der Herkunft des Delinquenten die einfache und stolze Antwort findet: „Ich bin ein Christ!“ Diesen grundsätzlichen politischen Indifferentismus muß man sich bei Würdigung der anscheinend so positiven Monarchielehre Tertullians stets vor Augen halten. Damit stimmt die ablehnende Haltung gegenüber der römischen Geschichte, die sich auch bei M. Minucius Felix und später bei Augustin findet. Die entscheidende Bedeutung der religiösen Triebkraft erkennt man ferner daraus, daß Tertullian, der sonst den erblichen Absolutismus für gottgewollt erklärt, diesen selben Absolutismus in schärfsten Gegensatz zum Christentume bringt. Tertullian erörtert die Frage, ob Kaisertum und Christentum sich je würden vereinigen lassen, nur, um sie auf das bestimmteste zu verneinen. Das ist nun doch geeignet, die ganze schöne Lehre von dem von Gott eingesetzten absoluten Herrscher nachträglich beträchtlich zu entwerten. Die Christen haben nichts mit dieser Monarchie zu tun. „Notwendig für die Welt“ ist sie gewiß, aber eben deshalb christenfeindlich, zum mindesten überflüssig für die Christen. Es verdient alle Beachtung, daß ein christ-

licher Kaiser oder ein christlicher Staat ganz außer Betracht bleibt. Ein christliches Kaisertum ist eine contradictio in adjecto. Wie wird sich der Christ verhalten, wenn dieser Staat ihn verfolgt? Tertullians Antwort ist stolz und hoheitsvoll, einfach und klar: der Christ hat nur ein Mittel dagegen: das auch von Origenes so hoch gepriesene und so heiß erstrebte Martyrium. Tertullian war eben doch kein politischer Friedensapostel. Seine Ausführungen über die Pflichten der Christen gegenüber dem Kaiser sind durchsetzt mit Vorbehalten und Ausnahmen aller Art. Tertullians Lehre von den Untertanenpflichten ist beinahe eine Lehre vom Widerstande gegen den Staat, besonders vom passiven, aber auch vom aktiven. Nicht als wenn er gar nichts wüßte von christlichen Pflichten gegen die Obrigkeit. Man findet davon eine ziemlich lange Liste bei ihm. Aber es ist nun eine feine Beobachtung des sonst nicht immer unbefangen genug urteilenden Guignebert, daß in dieser Liste das Wort Gehorsam nicht vorkommt. Denn überall ist der Christ in der Berührung mit der Staatsgewalt nach Tertullian den schwersten Gefahren für seinen Glauben ausgesetzt. Überall muß er im besonderen befürchten, daß er in Götzendienst, Idololatrie, verfällt, die Wurzel aller anderen Sünden. Am schlimmsten natürlich, wenn sich der Christ am Kaiserkulte beteiligt. Äußerlich zwar wird der Christ dem Kaiser alle Ehre erweisen. Vor allem wird er für ihn beten. Des Christen Gebet für den Kaiser wird auch dann noch ertönen, wenn sich schon das Folterwerkzeug in seinen Körper eingräbt, wenn das Kreuz ihn in die Höhe zieht, wenn die Flammen ihn umzüngeln, wenn die Bestie sich anschickt, ihren Sprung zu tun. Aber ebenso gewiß wird der Christ sich gegen die Anerkennung der Göttlichkeit des Kaisers auflehnen oder seines ungesetzlichen Regimentes. Tertullians Tyrannenbegriff vereinigt das heidnische Motiv der Ungesetzlichkeit mit dem christlichen des Ungehorsams gegen Gottes Gebote. Was nützte es denn schließlich, wenn Tertullian versicherte, der Christ sei kein grundsätzlicher Feind des Kaisers, wenn er dem Kaiser den Titel Dominus gnädigst zugestand? Es ist also halber Zufall, wenn Tertullian lediglich aus religiösen Gründen zu einer dem Absolutismus freundlichen Theorie gelangt ist. In der Praxis hat er von dieser Theorie keinen Gebrauch

gemacht. Die Verweigerung des Kriegsdienstes und die Ämterscheu sind neue Beweise für Tertullians Abwendung vom Staate.

Aber anderseits verwirft Tertullian jede Anstiftung eines Aufruhrs oder einer Revolution, wie sie in jener kritischen Phase der römischen Kaisergeschichte an der Tagesordnung waren. Kein Christ darf sich der Staatsgewalt widersetzen, auch wenn er Grund dazu hat. Irgend eine Art von Widerstandsrecht wird ihm nicht zugebilligt.

Wenn wir gegenüber Hippolyt und Origenes bei Tertullian eine Abschwächung der frühkatholischen Staatsfeindschaft wahrzunehmen glauben, so liegt der Beweis darin, daß Tertullian sich fast nie auf eine Bekämpfung des Staates mit apokalyptischen Mitteln einläßt, obwohl er von der Nähe des Weltendes wieder fest überzeugt ist. Gerade aus religiösen Gründen sind für ihn vielmehr Staat und Monarchie gottgewollte Einrichtungen, und zwar auch in der spezifisch römisch-absolutistischen Ausprägung seiner Zeit. Diese Teile seiner Staatsanschauung sind eine Weiterbildung des loyalen Paulinismus. Zieht man nur sie in Betracht, so macht seine Staatsanschauung einen gemäßigten Eindruck. Aber andere Äußerungen zeigen, daß man ihn nicht als politischen Verfechter der Monarchie ansprechen kann. Deshalb bezeichnet der Ausdruck „konservativ", den Noeldechen anwendet, nur die eine Seite der Sache. Jene anderen Äußerungen lassen ihn vielmehr immer wieder als letzten eindrucksvollen Zeugen altchristlicher Staats- und Gesellschaftsfeindschaft und -fremdheit im vorkonstantinischen Zeitalter deutlich werden.

Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts wird dieser Strom christlicher Gedankenentwicklung immer dünner und verschwindet auf lange Jahrzehnte ganz. Es tritt eine merkwürdige Pause ein, die sich bis an den Anfang des fünften Jahrhunderts erstreckt. Als Augustin mit seinem Gottesstaate auf der Szene erschien, trat er gewissermaßen in ein Vakuum ein. Die Gründe für diese Pause sind schwerlich innerlicher Art. Eine so reich entwickelte geistige Erscheinung wie die altchristliche Staats- und Soziallehre kann trotz all ihrer Widersprüche um so weniger aus inneren Gründen zum Erliegen gekommen sein, als sie sich immer mehr mit den religiösen Zentralgedanken des Dogmas verflocht. Es

waren vielmehr die äußeren weltgeschichtlichen Ereignisse, die diese Entwicklung, von einigen Ausnahmen abgesehen, für etwa 1½ Jahrhunderte größtenteils abbrachen. Auch eine hier nicht vorzunehmende Betrachtung dieser äußeren Ereignisse könnte eine wichtige, nicht immer genügend beachtete Voraussetzung für das geschichtliche Verständnis der Staatsanschauung Augustins liefern.

Aus der Zeit nach der Diokletianischen Verfolgung ist wenigstens eine Schrift erhalten, aus der man gewisse Schlüsse ziehen kann auf die allgemeine Stimmung der damaligen Christen gegenüber Staat und Monarchie. Etwa in das Jahr 315 ist das Buch De mortibus [Todesarten] persecutorum zu setzen, die das schreckliche Ende aller christenverfolgenden Kaiser schildert und damit ein Thema behandelt, das schon von Hippolyt gestreift worden war. Die Kritik, die auch hier wieder am Kaisertume geübt wird, kennt abermals kaum eine Grenze. Es ist ein letztes Zeugnis der Kaiserfeindschaft unmittelbar vor dem großen Friedensschlusse mit dem Staate. Nach allgemeiner Annahme war der Verfasser der an klassischen Mustern geschulte Rhetor Laktanz von Karthago († 325). Mit noch größerer Sicherheit sind ihm die sieben Bücher Divinae Institutiones zuzuschreiben, die dem Staate gegenüber die größte Zurückhaltung beobachten. Eid und Kriegsdienst verfallen der Verwerfung. Die römische Geschichte wird verächtlich gemacht. Aber ebensowenig wie bei Tertullian fehlt es bei Laktanz an Gegenbeispielen, besonders auf dem auch von Tertullian kultivierten Felde der Naturrechtslehre. Die Neigung zum Staate stecke doch tief in der Menschennatur, wie Laktanz in gewisser Annäherung an Aristoteles darlegt: Deus animal nos voluit sociale. Auch Laktanz tritt also aus der bekannten Duplizität der altchristlichen Lehren nicht heraus.

Durch den Umschwung, der sich dann in den Jahren 311—323 in der äußeren Lage des Christentums vollzog, sind dem Christentum ganz neue staatstheoretische und politische Aufgaben gestellt worden. Der durch Konstantin begründete Friedenszustand zwischen Staat und Kirche gab der christlichen Staats- und Soziallehre einen neuen Antrieb.

* * *

Die vorstehende Skizze war vor allem dem Nachweise gewidmet, daß in der christlichen Staats- und Soziallehre von Anfang an zwei gegensätzliche Strömungen vorhanden sind: eine negative und eine positive, eine weltindifferente, weltabgewandte, weltfremde und weltfeindliche, die von der gegen Staat und Gesellschaft gerichteten Kritik zu den heftigsten Angriffen übergeht, daneben aber eine ganz andere vermittelnde, die von Kompromissen lebt und jene Teile der heidnischen Kultur in gewissen Grenzen duldet und anerkennt, ja sogar verteidigt, rechtfertigt und im äußersten Falle verherrlicht. Auf den ersten Blick gewiß zwei ganz verschiedene und geradezu gegensätzliche Strömungen, die aber doch in ein und dasselbe Bett gebannt sind. Sie werden zusammengehalten und zu einer höheren Einheit verschmolzen durch eine religiös-theologische, sozusagen apolitische und asoziale Grundanschauung, die sich als Triebkraft genuin christlicher Staats- und Soziallehren bis zur Gegenwart behauptet hat. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß die in den ersten christlichen Jahrhunderten angeschlagenen Leitmotive in späteren Zeiten immer wieder erklungen sind. Besonders Max Lenz hat ihnen gelauscht und sie vor den Zeitgenossen zu Gehör gebracht.

Reformationsgeschichtliches aus drei Sammelbänden der Königsberger Stadtbibliothek

Von **Otto Clemen**, Zwickau

Den Grundstock der Stadtbibliothek zu Königsberg in Preußen bildet die Büchersammlung Johann Polianders. Ende 1540 oder Anfang 1541, als er vom Schlage getroffen daniederlag, bestimmte er, daß seine Bücher nach seinem Tode der Altstadt Königsberg zufallen und zu einer „gemeinen Liberei", d. h. zu einer öffentlichen Bibliothek verwandt werden sollten. Sie wurden einige Zeit nach seinem Tode in der Altstädtischen Kirche, an der Poliander fünfzehn Jahre lang als Pfarrer gewirkt hatte, aufgestellt. Nach der Quittung, die der Rat den Testamentsvollstreckern ausstellte, umfaßte die Büchersammlung 398 eingebundene, 598 ungebundene Bücher und 15 kosmographische Tafeln, sowie einen Tisch mit allen seinen handschriftlichen Collectaneen. Im Jahre 1560 wurde sie neu aufgenommen. Dieses Verzeichnis ist erhalten und in der „Geschichte der Stadtbibliothek zu Königsberg", die vor kurzem der Direktor derselben, Herr Dr. C. Krollmann, herausgegeben hat, abgedruckt. Dabei sind die Sammelbände, die unversehrt erhalten sind, und die Drucke, die aus den ursprünglichen Sammelbänden herausgenommen und für sich oder in neueren Sammelbänden der Stadtbibliothek vorhanden sind, gekennzeichnet. Krollmann bezeichnet es mit Recht als einen besonderen Vorzug der Büchersammlung Polianders, daß sie den Entwicklungsgang ihres Besitzers und seine verschiedenen religiösen und wissenschaftlichen Bedürfnisse und Interessen, die er durch Bücheranschaffungen befriedigte, widerspiegelt. Sie ist in der Tat „ein Stück Lebensgeschichte" ihres Besitzers.

Auf Grund des Verzeichnisses von 1560 erbat ich mir für meine Neuausgabe des Briefwechsels Luthers drei Sammelbände. Sie wurden mir in liberalster Weise zur Verfügung gestellt. Der erste ist einer der ursprünglichen unversehrten Sammelbände (Holzdeckel, Rücken aus gepreßtem Schweinsleder, messingene Schließen), die beiden anderen spätere Schweinslederbände, die aber in bezug auf Reichhaltigkeit, Bedeutsamkeit und Einheitlichkeit des Inhalts dem ersten nicht nachstehen.

Ich gebe Inhaltsverzeichnisse der drei Bände und verweile dann jedesmal bei den unbekannten Drucken und den miteingebundenen handschriftlichen Stücken. Bei den Inhaltsverzeichnissen wiederhole ich die Titel nur soweit, als nötig ist, um sie mit Hilfe der beigefügten

Literatur sicher erkennen zu können. Was die Literaturangaben betrifft, so ist die Weimarer Lutherausgabe immer zitiert, während von der übrigen Literatur in der Regel nur diejenigen neueren Werke genannt werden, in denen der betreffende Druck bibliographisch genau beschrieben ist.

I. Sammelband Ca 118. 4°

Auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels und auf der ersten Seite des vorgebundenen Blattes hat Poliander die 38 Drucke des Sammelbandes verzeichnet. In meinem Inhaltsverzeichnis berücksichtige ich das Poliandersche, wenn es eine interessante Angabe enthält.

1. Contenta in hoc Libello[1]. || Erasmi Roterodami Epistola, ad illustriss, || Principē ac Ducē Saxoniæ &c. Fridericū. || . . . = Zentralbl. f. Bibliothekswesen 21, 164, Nr. 19.

2. Conclusiōes Carolostadij || contra D. Joannem || Eccum . . . = ebd. S. 163, Nr. 16.

3. Disputatio et ex || cusatio Domini Johā- || nis Eccij Aduersus cri- || minationes. F. Martini || Lutter . . . = ebd. 9, S. 26, Nr. 25.

4. Disputatio et excusatio F. Mar- || tini Luther aduersus crimi- || nationes D. Johānis || Eccij. || = WA. 2, 157 B.

5. De ratiōe dispu || tandi, præsertim in re Theologica, Petri Mo || sellani Protegensis oratio. . . . = Enders, Luthers Briefwechsel 2, S. 64.

6. Oratio || Joannis Langij Lembergij, . . . = WA. 2, 251[2]; Beiträge z. sächs. Kirchengesch. 12, S. 64[21].

7. Disputatio || excellentium. D. doctorū Johannis Eccij & || Andreę Carolostadij . . . = Zentralblatt 21, S. 166, Nr. 23. Von Poliander bezeichnet: Disputatio Lipsica ex actis notariorum[2].

8. ACTA LI || PSIAE. || Resolutiones Lutherianæ, de di || sputatione Lipsica. || . . . = Supplementa Melanchthoniana VI, 1, S. 72.

9. RESOLVTIONES LVTHERIANAE || SVPER PROPOSITIONIBVS || SVIS LIPSIAE DISPV- || TATIS. || = WA. 2, 388 A.

10. Resolutio luthe || riana super pro || positione decīa || tertia: . . . = WA. 2, 181 E.

11. CONTRA MALIGNVM IO || HANNIS ECCII IVDICI- || VM, . . . = WA. 2, 623 A.

12. Des heilgen Concilij || tzu Costentz, . . . = WA. 6, 576 f. Wiedemann, Dr. Joh. Eck, Regensburg 1865, S. 517, Nr. XXI.

13. Dialogus ader ein || gespreche wieder || Doctor Ecken Buchlein, das || er zu entschuldigūg des Con- || cilij zu Costnitz ꝛc. außge- || hen hat lassenn, . . . = WA. 6, 577; Zentralblatt 17, S. 581[2].

---

1) Fraktur in den Titeln ist durch gesperrte Antiqua wiedergegeben.
2) Vgl. Neues Archiv für Sächsische Geschichte 51, S. 50[49].

14. AD VVOL- || PHANGVM FABRICIVM CAPITONEM || ... = WA. 2, 698. Wiedemann, S. 505, Nr. XXIV. Enders 2, S. 215. Mit der Widmung von Ecks Hand auf dem Titel: Religiosis et deuotis Patribus Minoritis diui Francisci sacerdotibus lipsię Eckius mittit: et deuotis eorum orationibus committit. (Eck durfte bei den Leipziger Franziskanern Interesse für seine Streitschrift voraussetzen, weil er sie Ingolstadt 2. Sept. 1519 dem Nürnberger Franziskanerguardian Kaspar Schatzgeyer gewidmet hat. Vgl. Nik. Paulus, Kaspar Schatzgeyer, 1898, S. 44. Er dachte wohl besonders an Augustin von Alfeld und Joh. Fritzhans.)

15. Ad Johannem Ecciū || Martini Lutheri || Epistola super || expurgatiōe || Ecciana. || = WA. 2, 699.

16. Apologia Petri Swauenij || Pomerani p Petro Mo || sellano p̄ceptore ... = Beiträge z. sächs. Kirchengesch. 12, S. 63[20].

17. Epistola petri Sua- || uenij Mosellani discipuli. || Cum apologia sua Joanni Cellario p || defensione sui præceptoris || missa. || ... = ebd. S. 65[24].

18. Seria Respon || SIO IOANNIS CELLARII || Gnostopolitani ... = ebd. S. 66[25].

19. De disputatiōe Lip- || sicensi: quantum ad Boemos || obiter deflexa est: ... = WA. 2, 655.

20. AD AEGOCEROTEM || EMSERIANVM || ... = WA. 2, 656A.

21. Joannis Eckij || pro Hieronymo Em- || ser contra malesanam Luteri Ve- || nationem responsio, || ... = WA. 2, 657, 1.

22. A. Venatione Lute- || riana Aegocerotis assertio. || ... = WA. 2, 657.

23. EPISTOLA NOTABILIS- || simi viri & Magistri magistri Joannis Eckij missa || ex Lipsia ad famosum & Reuerendū Patrē || fratrem Jacobū Hoogstratēn. Ma- || gistrū || in Theologia nostrū &c. ... (24. Juli 1519) = Wiedemann, S. 501, Nr. XXII, abgedruckt z. B. Löscher, Vollständige Reformationsakta 3, S. 222—224 und Opera varii argumenti 3, S. 476—479. Vgl. auch WA. 2, 241; Enders 2, S. 87[7]. 3, S. 6[1]; Allen, Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami 4, S. 121.

24. Solutiones ac || responsa wit. Doc- || torum in publica disputatiōe Lip- || sica ... || Per Jo. Ru. Longi. cōportata. || = Beiträge z. sächs. Kirchengesch. 12, S. 70[30]. Unter dem Titel steht von Polianders Hand:

Joannis *Πολιάνδρου* in autorem [dazu am Rande: vel de autore potius] libelli Epigramma.

δίγλοττος librum Rubeus scripsisse trilinguem
Creditur a paulis, fabula vera tamen.
Nec minus est mirum, nigredine nigrius ipsa
Quod sit opus, scriptor cum fuerit Rubeus.
Ipse quidem Gręce tantum sapit atque Latine,
At liber est mendax, barbarus, *ἀπιθανός*.

Est Rubeus titulo tenus Autor, cętera totus
Obscurus, fętum protulit ergo nigrum.
Sed rubeat Rubeus, sua quod cui nigra dicavit
Candidus est Princeps, candida sola probat[1].

25. CANONICI INDOCTI || LVTHERANI. || = Staehelin, Oekolampad-Bibliographie, Basel 1918, S. 16, Nr. 16. Unter dem Titel steht von Polianders Hand: Hoc de Augustanis Adelmannis accipiendum creditur viris vere doctis et bonis, quos impudenter canonicorum indoctorum nomina in nugis suis (Eck in seiner responsio pro Hieronymo Emser contra malesanam Luteri venationem) notauit.

26. Eccius dedo || latus authore Joan || nefrancisco Cotta || Lēbergio Poe- || ta laureato. || = Böcking, Opera Hutteni 4, S. 516, 3. Das ganze Titelblatt faksimiliert bei S. Szamatólski, Eccius dedolatus 1891, S. XVII.

27. ❧ DIALO ❧ || GI. || DECOCTIO. || ECKIVS MONACHVS || ... = Böcking 4, S. 516. 544.

28. Super aposto || LICA SEDE AN VIDELICET || diuino sit iure nec ne, ... Declaratio. || aedita p. F. Augustinū Alueldē- || sem, ... = Lemmens, Pater Augustin von Alfeld, 1899, S. 100, 1 (1. Ausg.). Poliander hat oben auf dem Titelblatt vermerkt: Hic Alueldius tandem mutata sententia ad Lutheri partes se transtulit. (Wohl Verwechslung mit Joh. Fritzhans, s. unten Nr. 31.)

29. Contra Romanistam fratrem || Augustinū Alueldeū. Fran- || ciscanū Lipsicū ... F. || Joānes Lonice- || rus || Augustinianus. || ... = WA. 6, 279. Unten auf dem Titelblatt: Magis: Joanni Grawman.

30. CONFVTATIO INEP- || ti & impii Libelli F. August. AL- || VELD. Franciscani Lipsici, || pro D. M. Luthero. || ... = WA. 6, 280.

31. Epistola exhortatoria fratrs Jo- || annis Fritzehans ad fratrem || Augustinū Alueldianū Franci- || scanū: ... = Hülße, Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg, 1883, S. 34[1]; Lemmens, S. 20. Poliander hat oben auf dem Titelblatt vermerkt: Hic monachus non ita multo post, ubi haec scripserat, totus Lutheranus factus est, relicto Alueldio suo, quousque tandem et hic illum sequeretur.

---

1) Rubeus hatte sein Machwerk, Leipzig, 16. August 1519, dem Würzburger Bischof Konrad von Thüngen (vgl. über ihn Archiv des histor. Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg 54, S. 25 f.) gewidmet. Christoph Hegendorfer veröffentlichte eine besondere Apologetica epistola adversus Rubeum, quod nugas suas reverendissimo in Christo patri, episcopo Herbipolensi, dedicarit (Leipzig, Wolfgang Stöckel). Auf der Titelrückseite ein epigramma ad Rubeum, in dem ganz ähnlich, wie Poliander es getan hat, mit seinem Namen gespielt wird: Rubeus heißt du, aber keine Schamröte ist an dir zu sehn, μελάνουρος (mit schwarzem Schwanze, so heißt eine giftige Otter) solltest du vielmehr heißen.

32. Eyn gar fruchtbar vñ || nutzbarlich buchleyn || vō dē Babstlichē stul: || vnnd von sant Peter: || ... = WA. 6, 280. Lemmens, S. 101, 2 (3. Ausg.).

33. Von dem Bapstum zu Rome: wid || der den hochberumpten Ro || manisten zu Leiptzck || ... = WA. 6, 281 A. Unten auf dem Titelblatt: Magistro Joanni Poliandro.

34. Ad Schedulam inhibitiōis sub no- || mine Episcopi Misnēn editam ... = WA. 6, 143.

35. Doctor Martinus Luthers ant- || wort auff die tzedel, ... = WA. 6, 136 A.

36. Schutzrede vnd Christenli- || che antwort. Eins Erbarn || libhabers gotlicher warheit, der heiligen || geschrifft, ... Apologia. || Das ist der mit der Titelbordüre Joh. Luther Nr. 16 geschmückte, bei Melchior Lotther d. J. in Wittenberg erschienene Nachdruck der Schutzrede Lazarus Spenglers, den Luther in seinem Briefe an Joh. Lang vom 26. Januar 1520 (Enders 2, S. 304) ankündigt. Von Poliander in seinem Inhaltsverzeichnis vorn einfach bezeichnet: „Schutzrede cuiusdam pij pro doctrina Lutheri". Poliander scheint also von der Autorschaft des Nürnberger Stadtschreibers nichts gewußt zu haben.

37. Doctor Martinus Luther || Augustiners Er- || bieten. || = WA. 6, 478 A.

38. EXEMPLVM literarum Illustrissimi Saxo || niæ Ducis Friderici, ad Reuerendissimum || in Christo patrem & dominum, dominum || Thomam T. T. Sancti Sixti Cardinalem || ac Legatum Apostolicum. || Darunter beginnt gleich der Text, der fol. 2^a endet: Datum Aldenburg. || die VII. Decembris. || Anno domini || M. D. XVIII. || Das ist ein Sonderdruck des Schreibens Friedrichs des Weisen an den Kardinal Cajetan Altenburg 7. (nicht 8.!) Dezember 1518, Enders 1, S. 310, Nr. 117, der Enders und seinen Vorgängern unbekannt geblieben ist. Nur Daniel Gerdes in Groningen (vgl. über ihn RE.^{3} 6, S. 545) erwähnt ihn („quam epistolam typis tum iam impressam servo") und druckt danach den Brief ab (Introductio in historiam evangelii seculo XV renovati, 1, Groningae 1744, Supplementa vorn p. **** 2).

Auf fol. 2^b und die beiden Seiten des hinteren Schutzblattes hat Poliander einen „Index lucubrationum Luderanarum ab anno 1518" eingetragen. Ich hebe folgende Titel heraus: unter 1519: (1)Modus inquirendi hęreticos; unter 1520: (2)Acta Wormacie coram Cęsare, (3)Sendbrif zcu ruck an dye Reichstende, Ex Pathmo seu Eremo: (4)Determinatio secunda Parisiensium; unter 1523: (5)Eyn breue Adriani, (6)Idem latine cum Scholijs.

ad 1. Poliander meint offenbar den bei Sigmund Grimm und Marx Wirsung in Augsburg erschienenen Druck, der bei Schelhorn, Amoe-

nitates literariae 9, 1728, S. 771 und in den Mitteilungen aus dem Antiquariate S. Calvary & Co. 1, 1 (Oktober—November 1868) Verzeichnis S. 1 erwähnt wird: Modus inquirendi haereticos ad usum Romanae curiae lectu dignissimus duodecim regulis conclusus. Derselbe Druck ist wohl gemeint in Luthers Brief an Spalatin vom 31. Dez. 1519 (Enders 2, S. 286): ‚Modum inquirendorum haereticorum Hessus noster missurus erat Croto in Italiam, si remisisses.' Luther hatte also den Druck Spalatin zugesandt; dieser hat ihn aber nicht zurückgeschickt; daher konnte ihn Joh. Heß nicht, wie er beabsichtigt hatte, an Crotus nach Italien senden. Unter den Spalatinpapieren der Weimarer Landesbibliothek II (= Kapsel Q 16), 773[a] findet sich ein Stück von seiner Hand: Regulae XII ex arte inquirendi haereticos fratris logumeni ordinis praedicatorii MDXIX, vermutlich ein Auszug, den Spalatin damals sich aus dem Drucke Modus ... gemacht hat. Allerdings klingt der Titel bei Spalatin mehr an die Titel zweier anderer Drucke an: Ars et modus inquirendi et damnandi quoscunque haereticos (= Zwickauer Ratsschulbibl. 12. 9. 5, 9) und: Tractatulus quidam solennis de arte et modo inquirendi quoscunque haereticos (= Böcking, Suppl. 1, S. 489, abgedruckt S. 490—499; A. v. Dommer, Autotypen der Reformationszeit auf der Hamburger Stadtbibliothek 1, Nr. 89; 3 Exemplare in Zwickau). Böcking vermutet als den Verfasser des Tractatulus Crotus, und Walther Brecht, Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum, Straßburg 1904, S. 167 ff. glaubt diese Vermutung zur Gewißheit erheben zu können. Kalkoff AfRg. 23, 125[2] verweist dagegen auf die oben angeführte Stelle aus Luthers Briefe an Spalatin, nach der weder Luther noch Spalatin noch Heß Crotus für den Verfasser gehalten hätten. Unter diesen Umständen ist es immerhin beachtenswert, daß Poliander Luther die Satire zuweist.

ad 2. Mit ‚Acta Wormacie ...' wird Poliander den Bericht meinen, der unter dem Titel ‚Acta et res gestae D. Martini Lutheri in comitiis principum Wormatiae 1521' erschienen ist. Poliander besaß ein Exemplar der Ausgabe WA. 7, 819E[b] (s. unten). Kalkoff, Der Wormser Reichstag von 1521, 1922, S. 320ff. hat den Bericht Justus Jonas zugeschrieben.

ad 3. Luthers Schreiben an die Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reichs, Friedberg, 28. April 1521 (Enders 3, S. 135), wurde hinter seinem Rücken von Joh. Grunenberg in Wittenberg gedruckt. Er schrieb Wartburg, 10. Juni 1521 darüber an Spalatin (Enders 3, S. 171f.): ‚Excusas legi meas literas ad ordines imperii datas in recessu meo, sed mendosas'.

ad 4. Von der ‚Determinatio secunda almae facultatis theologiae Parisiensis super apologiam Philippi Melanchthonis pro Luthero scriptam' besaß Poliander die Originalausgabe WA. 8, 264A (s. unten). In den alten Gesamtausgaben ist die Satire als ‚Ludus Lutheri a stolida et sacrilega Sorbona damnati' abgedruckt. Nik. Müller meint: „Es fehlen

alle Anhaltepunkte, um die Schrift auf Luther als Verfasser zurückzuführen." Das Urteil Polianders wird man aber doch berücksichtigen müssen.

ad 5 und 6. Poliander meint das Breve Hadrians VI. an den Rat von Bamberg, das Luther verdeutschte, mit Randbemerkungen und einer Erwiderung versah und bei Grunenberg drucken ließ (WA. 11, 338 A). Er führt aber auch den Druck des lateinischen Originaltexts WA. 11, 339 auf Luther zurück, der nach Koffmane von einem Anhänger Luthers, der „wohl unter den Wittenberger Schulmeistern zu suchen sei", stammen soll.

Die letzte Nummer in dem Polianderschen Index ist: De morte Thomae Muntzeri in Franckenhusen = Ein schrecklich Geschicht und Gericht Gottes über Thomas Müntzer, WA. 18, 362. Darauf lesen wir noch Folgendes:

Hic duxit Lutherus uxorem quondam monialem. Actum in Junio. et male audivit vehementer ab omnibus pene, primum quod durius videbatur scripsisse de rusticis tumultuantibus principibus adulatus (vgl. Köstlin-Kawerau 1, 714f.), deinde quod talem uxorem duxisset. aiebant enim non integrae pudicitiae fuisse (vgl. ebenda S. 738; Allen 6, S. 199. 240. 242; Zwingliana 4, S. 40). Sed corrupta sunt vulgi iudicia.

II. Sammelband T 73[1]. 4°

1. DE CA || PTIVITATE || BABYLO || NICA || ECCLESIAE. || ... = WA. 6, 489 C.

2. DE BONIS OPERI- || bus Docto. Martini || Lutheri Li- || ber. || Denuo Recognitus. || ... = WA. 6, 199[b].

3. DE INSTI- || TVENDIS MINISTRIS || Ecclesiæ, ... = WA. 12, 163 A.

4. Tessaradecas Consolatoria || ... = WA. 6, 101 A.

5. EPISTOLA DE || Peccato in spiritum sanctū, || ... = Geisenhof, Bibliotheca Bugenhagiana, S. 42, Nr. 20.

6. Sermo de Duplici Justitia || castigatus ... = WA. 2, 144 B.

7. Sermo de Tri- || plici iusticia ... = WA. 2, 42 F.

8. CONFITENDI RATIO DOCTORIS || MARTINI LVTHERI ... = WA. 6, 154 A.

9. FORMVLA || MISSAE ET COMMVNIONIS || ... = WA. 12, 201 A. Unten auf dem Titelblatt handschriftlich: Johanni Poliandro et d. priori Carthusiae. (Poliander seit Sommer 1522 Dompredigerin Würzburg; der Karthäuserprior ist wohl Georg Koberer, vgl. Beiträge z. bayer. Kirchengesch. 6, 63[3].)

10. DE AB || ROGANDA MISSA || PRIVATA ... = WA. 8, 410 A.

11. PROPOSITIONES || DE || MISSA. || PHILIPPI MELAN || CHTHO || NIS. || M. D. XXI. || = CR. 1, 477; Suppl. Mel. VI, 1, S. 169.

12. IVDICIVM MAR- || tini Lutheri de Votis, ... = WA. 8, 319 A.

13. DE VO || TIS MONASTICIS || ... = WA. 8, 570 A.

14. EPISTOLA || DIVI HVLDERICHI AVGVSTENSIS || EPISCOPI,.. = Beiträge z. bayer. Kirchengesch. 6, S. 122; ThStKr. 1920/21, S. 287.

15. AD GASPARIS SCHATZGEYRI MI || NORITAE PLICAS RESPONSIO || ... = WA. 8, 568[1]; Enders 4, S. 104, 4.

16. ADVER || SVS IOHANNEM FA- || brum Constantiē. Vicarium, || ... = WA. 12, 83 A; Enders 4, S. 204, 2.

17. DOMINI IOANNIS EBERLIN || Epistola Apologetica ... = Enders, Joh. Eberlin von Günzburg, sämtliche Schriften 3, S. IX.

18. ❧ DE AVTORITATE || OFFICIO ET POTE || STATE PASTO || RVM ECCLE || SIASTICO || RVM. || ... = ZKG. 18, S. 361 ff. 639 f.; 19, 464 ff.; Deutsche Ztschr. f. Geschichtswiss. NF. 2, S. 159 ff. 347 f.; Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss., philosophisch-historische Klasse 1926, 5. Abh., S. 31 ff.

19. DECLAMATIVNCVLA IN D. || PAVLI DOCTRI- || NAM. || ¶ Epistola ad Johannem Hessum Theologum, || ... = Suppl. Mel. VI, 1, S. 87.

20. ❧ DIALOGVS VE || nerabilis patris D. IOANNIS Goc- || chij Mechliniensis ... = O. Clemen, Joh. Pupper von Goch, 1896, S. 54.

21. ❧ IN DIVINE GRATIE ET || Christianæ fidei cōmendationem, ... = O. Clemen, S. 62; WA. 10[2], 328.

22. Augustin s. unten.

23. IN PSAL. || LXXXII. || DE MAGISTRATI- || BVS, ... = WA. 31[1], 186.

24. In hoc libello grauissi || mis, certissimisqȝ, & in sacra scriptura fundatis racionibus || uariis probatur: Apostolū Petrū Rhomam nō uenisse, || ... = Enders 3, S. 82[7]; Zentralblatt 17, 586 ff.

25. Handschriftliches s. unten.

1. Eine unbekannte Vorrede von Luther von 1512 oder 1522?

In seinen „Mitteilungen aus der Michelstädter Kirchenbibliothek", Beilage zum Jahresbericht der Großherzoglichen Realschule in Michelstadt, Ostern 1905, S. 11 f., macht Adam Klassert aufmerksam auf eine in dem dortigen Sammelbande E 902 befindliche „sonst ganz unbekannte" Druckausgabe von Augustins Schrift De perfectione iustitiae hominis mit einer auf der Titelrückseite stehenden Vorrede, die darum merkwürdig sei, „weil hier Luthers Rechtfertigungslehre so vorgetragen wird, wie sie sich zuerst in dessen Briefe vom 8. April 1516 an Georg Spenlein findet". Die Vorrede schließt: Ex cubiculo nostro 1512. Klassert meint: „Will man 1512 als Druckfehler statt 1522 auffassen, so könnte sich vielleicht Luther, der damals auf der Wartburg weilte, als Herausgeber erweisen." Dazu die Anmerkung: „Man könnte auch an eine geflissentliche Irreführung der Zensur denken."

Mein Gesuch um Zusendung des Sammelbandes wurde abschlägig beschieden. Aber auch aus anderen Bibliotheken war der Druck nicht zu erlangen. Um so größer war meine Freude, als ich ihn in dem

Königsberger Sammelbande fand. Der Titel lautet: ❧ DE PERFECTIONE IVSTITIAE || HOMINIS TRACTATUS BEATI || AVGVSTINI EPISCOPI QVI || de definitionibus Celestii tra- || ctans in hac totus est senten- || tia Iustos non esse sine pec || cato, & nos fide red- || di iustos, confessio || ne veraces || . . . Die Titelbordüre zeigt oben in der Mitte einen weiblichen Oberkörper mit Flügeln statt Armen, unten in der Mitte ein Wappen mit Lilienornament, in den Ecken geflügelte weibliche Gestalten mit Bocksfüßen, die sich nach rückwärts verrenken, so daß die Haare herabhängen, und Schalen tragen, auf denen die Seitenkandelaber ruhen. Auch Karl Schottenloher war die Bordüre unbekannt. Der Druck umfaßt 16 Quartblätter.

Die Vorrede ist nicht darum merkwürdig, weil Luther als Verfasser zu vermuten wäre, wohl aber darum, weil sie auf der Schwelle vom Mittelalter zur Reformationszeit in scharfer Ausprägung augustinische Gedanken wieder zur Geltung bringt. Es ist kein Zufall, daß unser Druck zusammengebunden ist mit dem Dialogus und den Fragmenten des Joh. Pupper von Goch.

Christiano lectori humilitatem animi.

Quoniam diversa admodum est sententia, Christiane lector, et pugnax adeo studium inter Theologicae rei studiosissimos quosque de peccati et iustitiae ratione, visi sumus operae facturi precium, si super ea re Augustini sententiam aperiremus. Qui cum passim alibi, tum in hoc maxime libello (cui de perfectione iustitiae hominis titulum inditum legimus) tractat neminem quantumcunque sanctum iustumve habitum corporea mole pressum vitio carere posse, quando in confesso sit omnibus, charitatem etiam sanctissimo cuique in terris degenti non posse obtingere omnibus suis numeris absolutam, hoc est, quod dicunt in summo et perfecto gradu, si unum illum iuste purum pureque iustum excipias, qui est speciosus forma prae filiis hominum (ps. 44, 3 vg.) et in cuius ore mendatium inventum est nullum (1. Petr. 2, 22). Quam tamen (etsi haberi nequeat) habemus praeceptam, ut exauditis precationibus nostris per fidem in Christi promissa reddamur iusti et per minime fucatam nostrae et humilitatis et infirmitatis confessionem efficiamur veraces, qui ad nostra vertentes oculum mendaces reperimur omnes. Suscipe itaque obviis (quod dicitur) ulnis B. Augustini nunquam satis laudati Theologi (ut verbulo tam Augusti viri laudes complectar) cum Celestio hanc quam emittimus disputationem, in qua ceu in speculo contemplari licebit, quam non tota aberrent via, qui peccari astruunt in quolibet etiam bono opere idque ob charitatis defectum, quem et vitium et peccatum appellare nusquam prohibet scriptura. Quod si hic vehementiorem authoris animum desideres, quantum attinet ad propositi nostri scopum, licebit circuli huius absolutionem (ut sic loquar) ex aliquot hic citatis locis conquirere. Tantum candido, quę damus, animo lege, lecta tecum in animo recolligito, recollecta si mi-

nus voto faciant, satis citata adito loca, male peream, si male huic rei collocatae operae unquam ex vero sis queriturus. vale et studium nostrum candide interpreteris, precor. Ex cubiculo nostro MCCCCCXII.

2. Der handschriftliche Anhang dieses Sammelbandes

fol. 1 f. Friedrich der Weise an den Rektor der Universität Wittenberg, Homburg in Hessen, 18. Nov. 1520. Enders 2, S. 492 [2]; Friedensburg, Urkundenbuch der Universität Wittenberg 1, S. 108, Nr. 98.

fol. 2—10. Bericht über die Verhandlungen der päpstlichen Legaten mit Friedrich dem Weisen, Köln, 4. und 6. Nov. 1520. Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. 2, S. 462 ff.

10 f. Der Anschlag, Köln, 4. Nov. 1520: Novarum rerum studiosis Velamus Alanus. Böcking, Suppl. 1, S. 488; Kalkoff, AfRg. 1, S. 26 f.

12 f. Das Spottgedicht auf Aleander. Böcking 3, S. 468; Kalkoff, AfRg. 1, S. 73. 82 f. Hier mit der Unterschrift: Hec detorta sunt Colonię in Hieronymum Aleandrum, insipidum legatum Romani Pontificis.

14. Iudicium cuiusdam doctissimi viri de doctrina Doctoris Martini. Dura atque gravis videtur haec doctrina . . . Unterschrift: Haec Joannes Faber propria manu testatus est. Das ist das Gutachten, das der Augsburger Augustinerprior Joh. Faber am 2. Nov. 1520 in Köln Albrecht von Mainz erstattet hat. Seckendorf 1, S. 145; Deutsche Reichstagsakten, S. 484 [2]; Kalkoff, AfRg. 1, S. 15.

15. Consilia. Fons rei malus est odium bonarum literarum . . . Unterschrift: Suspicor Erasmica esse. Das sind die Axiomata, die Erasmus am 5. Nov. 1520 in Köln für Spalatin aufgesetzt hat. Deutsche Reichstagsakten 2, S. 464 [1]; Allen 4, S. 370 f.

17. Oecolampadii iudicium de doctore Martino Luthero 1520.

18 f. Alia nova. Äußerungen des Kaisers, des Erasmus, des Grafen Heinrich von Nassau, der Regentin der Niederlande, Margarete von Parma, und des Herrn Philipp von Kleve und Ravenstein.

Diese Stücke fol. 1—19 kursierten handschriftlich, bis die beiden letzten Ende 1520 in einem kleinen Sammeldruck bei Valentin Schumann und darauf die beiden ersten und die drei letzten im Januar oder in der ersten Hälfte des Februars 1521 in einem Sammeldruck gleichfalls bei Schumann erschienen. Zentralblatt f. Bibliothekswesen 43, S. 114 ff.

19 f. Die Aufzeichnung über die Verbrennung der Bannbulle von Joh. Agricola, die M. Perlbach in einer Abschrift von Mitte des 16. Jahrhunderts auf dem hinteren Vorsatzblatt eines Foliobandes der Berliner Staatsbibliothek gefunden hat (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1907, V, S. 5 ff.). Unsere Abschrift ist älter und besser:

De exustione iuris pontificii librorum Witembergę

Die lunę post festivitatem conceptionis B. Marię virginis circa horam nonam antemeridianam combusti sunt Witembergę libri fere omnes, ex

quibus imposturas et fraudes suas exercent Rhomanenses, Decretum, Decretales, Sextus Clementinarum cum extravagantibus dyabolicis. Scotum nemo dedit, Alioqui idem passus iudicium. Chrisopassus Eccii et quicquid ab eo scriptum est. Emserii libelli digni authore tali. Bulla omnium impiissima, quę caput fuit huius incendii, eam ceteris libris iam ardentibus Martinus Lutherus ipse propriis manibus iniecit iis verbis in sententię diffinitivę formam prolatis: Quoniam tu conturbasti veritatem dei, conturbet te hodie dominus in ignem istum. Ad quę verba Amen ab omnibus subclamatum est. Exustor M. Jo. A. E.

201. Invitamentum exustionis die affixum Vuitembergę. Quisquis es qui veritatis Euangelice studio teneris, . . . WA. 7, 183.

21f. Ex epistola quadam Pirchameri ad D. Aurbac . . . [Rest vom Buchbinder weggeschnitten]. Unum addam, ut intelligas . . . O. Clemen, Beiträge z. Reformationsgesch. 3, S. 92.

23. 24 weiß.

25—33. Crotus Rubianus an Luther, Bamberg, 28. April 1520. Enders 2, S. 386.

34f. Conradus Mutianus an Melanchthon [Gotha], 3. Mai 1520.

Prestantissimo doctori utriusque linguę Philippo Melanchthoni de Germanis benemerenti, amico praecipuo.

S. d. p. Incivile arbitror, Philippe decus ęvi nostri[1], Si quis paulo loquacior pluribus tecum agat de re aliena, eciam si videatur epistola digna; neque enim, qui hoc peccant, intelligunt, quod sit illi parcendum, qui studiosis omnibus scribendo et docendo prodesse vult et potest et solet. Itaque, quod ego pretermitto, coram, custodita brevitate. Ludimagister noster[2] Andriscus e gottis[3], Si modo gotticam tenemus coloniam, uti creditur, Profiscens ad celeberrimam scholam gentis Cheruscę, quam tu illustras, Is tui amore rapitur, invitatus Iucunda ac grata varietate tuorum operum, erudiri cupit a te professione prompta ac domestica. Nescio, an grecissare[4] velit, certe multum tribuit hebręorum litteris, quas tu cura singulari et pari acumine proponis. testis est iuventus, quę tibi dedit operam. Verum ne onerosus et suspectus accedat, iuvabitur meo prędiudicio. iterat hic inter suos ordinis senatorij cum Christo regnare et fungi sacerdotio. poterat vel Erphordię vel Lypsi, ubi doctis viris

1) Vgl. Mutian an Joh. Lang, Gotha, 24. Mai 1520 (Gillert 2, S. 262): ‚Philippus post Erasmum mihi primus est'.

2) Er war ludimagister einer der beiden Schulen, die in Gotha bestanden, bevor Myconius 1524 in dem alten Augustinerkloster eine neue Schule gründete, d. h. der Margarethen- oder der Stiftsschule. Max Schneider, Die Lehrer des Gymnasium illustre zu Gotha 1524—1859, S. 1f., zählt die Rektoren und Lehrer dieser beiden Schulen auf, die ihm bekannt geworden sind; unseren Andriscus erwähnt er nicht.

3) Er ist als Gasperius Andriscus Godanus Maguntinensis dioc. am 10. Mai 1520 in Wittenberg immatrikuliert. Album 92b.

4) Vgl. Enders 1, S. 20, 10; 88, 10.

perquam olim fuit familiaris, maiori commodo, si rem spectes, philosophari. utramque utilitatem posthabuit, ut Philippum audiret. De probitate morum quid scribam? pueros in hoc ludo literario ad exemplum modestię suę informavit et probe rexit, non deiectus hac honestissima professione, sed ultro sese quasi abdicavit, quia discere maluit quam docere. Andriscum igitur tuę fidei commendo. Narrabit, quid expetam, sive abutamur facilitate tua. ex evulgatis lucubrationibus tuis pauca quędam ad me perferuntur, sed eiusmodi sunt, quę hactenus legi, ut cupiam videre universitatem vigiliarum editarum. Da mihi nominatim tua. Mitte ad me prędfationes et cętera, sive gręca sive latina, ut intacta mihi et nova cum fructu et voluptate degustem. Quod superest, salutabis Martinum, Esticampianum [1], acerrimos vindices innocencię Christianę. Item Ae . . . (?) Capnioni salutem pro literis dicito. Vale, vive! Anno m d xx die dominice crucis ab Helena [2] repertę Mucianus.

36. Hutten an Melanchthon, 20. Januar 1520. CR. 1, S. 131; Böcking 1, S. 320; Supplementa Melanchthoniana VI, 1, S. 84.

37f. Hutten an Melanchthon, 28. Februar 1520. CR. 1, S. 147; Böcking 1, S. 324; Suppl. Mel. VI, 1, S. 86.

38. 39 weiß.

40f. Eck an Joh. Fabri, 3. Mai 1520. Wiedemann, Eck, S. 516, Nr. XXX; abgedruckt Opera v. a. 4, S. 256—258 und Böcking 5, S. 342f. Vgl. auch WA. 6, 576; Zwinglis sämtliche Werke 7, S. 330; Staub, Dr. Joh. Fabri, 1911, S. 148 [74]; Briefmappe 1. Stück 1912, S. 220 [2].

43f. Haec sequentia princeps Friderichus Elector respondit ad literas Minoritarum ex tota sua provincia in synodum seu capitulum ut vocant Winarie hoc anno 1521 [0] collectorum. Tentzel-Cyprian 1, S. 371.

45—48 weiß.

49—67. Pirkheimer an Mosellan de Eccio Lutheromastiga. Ex arce Neopagensi, 31. Oktober 1520. Dieser Brief ist auch in der Nürnberger Stadtbibliothek (Mscr. Cent. V, App. 34, Umschlag 5) erhalten, und zwar in einer Abschrift Hektor Pömers. Herr Archivdirektor Dr. Reicke wird ihn in seinem Pirkheimer-Briefwechsel veröffentlichen.

68—74 weiß.

75—78. Luther an Bischof Adolf von Merseburg, 4. Februar 1520. Enders 2, S. 311.

79f. Adolf von Merseburg an Luther, 24. Februar 1520. Enders 2, S. 335.

81—84. Luther an Erzbischof Albrecht von Mainz, 4. Februar 1520. Enders 2, S. 307.

---

1) Joh. Rhagius Ästicampianus, seit Winter 1517/18 in Wittenberg, gest. 31. Mai 1520 (Friedensburg, Gesch. der Universität Wittenberg, 1917, S. 113f.).

2) Hs.: Helenę.

85—88. Albrecht von Mainz an Luther, 25. Februar 1520. Enders 2, S. 336.

89—96. Luther an Capito, 17. Januar 1522. Enders 3, S. 278.

97—100. Karlstadt, Agricola und Melanchthon an Bischof Joh. von Meißen, 18. Juli 1521. CR. 1, S. 418; Suppl. Mel. VI, 1. S. 144.

101—112. Responsio pastoris in Kemburg nuptias suas tuentis, qui primus hac parte ausus est pontificios loqueos perrumpere. CR. 1, S. 421; Suppl. Mel. VI, 1, S. 146.

113f. weiß.

115—120. Erasmus an Luther. Löwen, 1. August 1520[1].

Reverendo patri D. Martino Luthero theologo eximio.

S. P. Egranum[2] mihi iampridem e libris cognitum volupe fuit etiam intueri coram. Eduardus Lęus nihil non et molitus est et molitur in meam perniciem, sed adhuc nihil illi successit. Dum studet nostros amicos alienare a me, suos ipse perdidit. docti omnes a me stant, ab illo tantum indocti quidam et hi mali. Regis ac regine animum nonnihil labefactarant, sed adventus meus discussit omnes nebulas. Plane video, qui sic tumultuantur adversus optima studia, non solum indocta promere, verum etiam insana, si comminus excutiantur. Huius rei gustum accipe[3]. Apud regem ac reginam Anglie Minorita quidam Hispa-

1) Auf diesen Brief deuteten schon folgende Stellen in Briefen des Erasmus hin: An Gerhard Geldenhauer, 9. September 1520 (Allen 4, S. 339): ‚Male metuo misero Luthero; sic undique fervet coniuratio, sic undique irritantur in illum principes ac praecipue Leo pontifex. Utinam Lutherus meum secutus consilium ab odiosis illis ac seditiosis abstinuisset! Plus erat fructus ac minus invidiae. Parum esset unum hominem perire; si res haec illis succedet, nemo feret illorum insolentiam. Non conquiescent, donec linguas ac bonas literas omnes subverterint. Jam Capnionem rursus aggrediuntur, tantum odio Lutheri, qui me dissuadente nomen illius suo negocio admiscens et illum degravavit invidia et sibi nihil omnino profuit.' An ?, Dez. 1520 (Allen 4, S. 399): ‚Lutherus in dies scribit atrociora et plane videtur spectare ad seditionem me dehortante.' An Nicolaus Everardus, 25. Februar 1521 (Allen 4, S. 444): ‚Admonueram (Lutherum) ante menses sex, ne quid adderet odii.' An Joh. Henckel, 7. März 1526 (Allen 6, S. 275): ‚Lutherum ante annos quinque literis privatim scriptis admonui, ut ad tam periculosum negocium, si suo fideret spiritui, adhiberet animum modis omnibus incorruptum.' Aber auch in einem Lutherbriefe findet sich eine Andeutung. An Spengler, 17. November 1520 (de Wette 1, S. 525): „Es hat mir wohl gefallen, daß er (Erasmus) von mir will ungenennt sein." Luther fährt fort: „Hab ihm auch drauf geschrieben und verheißen, sein nicht mehr also zu gedenken." Leider fehlt diese Antwort Luthers auf unseren Brief.

2) Joh. Sylvius Egranus war vom Mai bis Oktober 1520 von Zwickau abwesend auf einer Reise, die ihn nach Nürnberg, Augsburg, Basel, Schlettstadt, Straßburg und schließlich nach Wittenberg geführt hat (Mitteilungen des Zwickauer Altertumsvereins 6, S. 18f.). Jetzt erfahren wir, daß er auch bei Erasmus in Löwen gewesen ist. Wahrscheinlich hat er unseren Brief nach Wittenberg mitgenommen. Vgl. auch WA. Tischr. 4, Nr. 4900; 5, Nr. 5670.

3) Vgl. zum Folgenden den Brief des Erasmus an Hermann v. d. Busche vom vorhergehenden Tage, dem 31. Juli. Allen 4, S. 309. Während aber dort alles von dem Franziskaner Standish (vgl. Allen 3, S. 21) erzählt wird, nicht nur, daß er

nus, qui illuc accitus est, ut Scotum doceat (iam enim ex communi consilio agunt illi, ut Scotus ubique doceatur, alioqui perituram Christianam religionem), provocavit theologum quendam, qui regi est a sacris, ut defenderet Erasmum. Ille negans mihi opus esse defensione iussit proponere, quae vellet. Proposuit locum plus quam hęreticum: ‚In principio erat sermo'. Quem sic impugnavit: Sermo non significat tacitum mentis conceptum, igitur haec propositio est falsa: ‚In principio erat sermo', videlicet imaginans verbum non dici nisi tacitum mentis conceptum nec alia ratione Christum dici verbum. Et in hanc sententiam multa stultissime deblateravit apud tantos principes et in frequenti doctorum ac torquatorum corona. Hoc dimisso per reginam, quae miserta est hominis hęrentis in aqua[1], successit Standicius ille furiosus, iam episcopus. Is provolutus in genua et sublatis in cęlum manibus cępit obtestari regem ac reginam, ut exemplo maiorum suorum profligarent hęreses ac schismata, quae plurima proderentur e libris Erasmi. Aderat Thomas Morus, qui iussit, ut proferret ea, quae diceret hęretica. Cępit homo vesanus partiri rem in digitos. ‚Primum, inquit, tollit resurrectionem. Deinde nihili facit sacramentum matrimonij. Postremo male sentit de eucharistia'. Ad hec sollicitis rege ac regina collaudatus est a Moro, quod dilucide proposuisset, nihil restare nisi ut probaret singula. Pollicitus est se facturum. ‚Ubi nos, inquit, legimus: „Omnes resurgemus", Erasmus legit: „Non omnes quidem dormiemus". Tollit igitur resurrectionem.' Ad hoc deliramentum cum Morus tam dilucide respondisset, ut idiotis etiam esset perspicuum, nec haberet stolidus ille, quod hisceret, tandem hanc reperit rimam[2], ut diceret Hieronymum id quod hodie legimus restituisse ex hebręo, somnians eas epistolas hebraice scriptas. Hic cum misere urgeretur a theologo quodam, rex misertus episcopi alio versus diremit disputationem. Si haec dicerentur in convicijs, nonne viderentur insana? Porro cum tanto cum supercilio dicunt eadem apud summos principes, apud eruditissimos viros, quis eos credat habere micam sanę mentis? Huiusmodi fabulas permultas tibi queam narrare. Joannes Turnhout[3] theologus iam mensibus aliquot refellit tuas

---

Erasmus vor König und Königin von England beschuldigt habe, daß er die Auferstehung leugne, das Ehesakrament zu nichte mache und von dem Abendmahl eine falsche Meinung habe, sondern auch, daß er einige Zeit vordem eines Sonntagvormittags von der Kanzel herab Erasmus die falsche Übersetzung von Joh. 1, 1: In principio erat sermo statt verbum vorgeworfen habe, werden hier zwei Attentäter daraus: ein spanischer Minorit, Scotist, und Standish. Vgl. auch Erasmus an Thomas Morus Nov. Allen 4, S. 387.

[1]) Aqua haeret, das Wasser stockt, will nicht laufen, von einer Verlegenheit, bei der man sich nicht helfen kann: Cic. off. 3, 23, 117. Dazu Erasmi adagia 4, 3, 70 (p. 904): Haeret in vado.

[2]) Reperire rimam: Erasmi adagia 3, 2, 75 (p. 677).

[3]) Über Joh. Driedo (Driedoens aus Turnhout, Turenholtus) vgl. Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden 1 (1903), S. 73. 80; 2, 87; Allen 4, S. 390.

propositiones, sed citra nominis iniuriam. Nunc idem agit Latomus [1], qui non sibi temperat, quin aliquando prorumpat in convicia. Non sum idoneus, mi Luthere, qui tibi consulam, tamen, si prorsus damnas omnem philosophiam, non solum tibi res erit cum omnibus academijs, verumetiam cum veteribus omnibus atque etiam cum Augustino tuo, cui libenter adheres. Ut vere sit reicienda prorsus philosophia, tamen inconsultum fuerit tam multa simul complecti. Pilatim melius revellitur equina cauda [2]. Gratulor achademie vestre tranquillitatem istam, sed hoc agendum, ut ea sit perpetua, deinde cum multis, imo cum omnibus, si fieri possit, communis. Dici non potest, quam ubique, quam ubique conspiretur adversus autores novę doctrinę, sic enim illi vocant. Nulla est aula regum, quam non occuparunt. Quid agatur in aula regis Gallię, facile est divinare, cum illic regnet Gilparvus (?) ordinis praedicatorum, in nostra non unus est Hochstratus. Rex Anglie lenis ac benigni est ingenij, sed modo (?) audit quottidie tales quales modo descripsi. Me rogavit, quid de te sentirem. Respondi te doctiorem esse virum, quam ut homo parum eruditus possem de te pronunciare. Optavit, ut quaedam prudentius ac moderatius scripsisses. Idem, mi Luthere, optant, qui tibi bene volunt. Grave est illos provocare, qui sine magno rerum tumultu non possunt opprimi. Tumultus eiusmodi magis etiam metuo, quod sępe alio prorumpant quam fuerit destinatum. Mare si quis admittat, non est illi in manu rursum illius moderari. Si res tumultum poscit, malim alium quam me tumultus autorem esse. Non tamen adversabor animo tuo, ne, si is spiritu Christi agitur, adverser illi. Hoc tantum abs te petam, ne nomen meum aut amicorum tuis scriptis odiose admisceas, quemadmodum fecisti in responsione ad condemnationem Lovaniensium et Coloniensium [3]. Nam istoc pacto facultatem adimis illis opitulandi tibi, dum suspectos reddis, qui integri plus tibi prodessent. Isti nullam non quaerunt ansam, quo nos vocent in odium principum. Apud Anglos detulerunt me tanquam autorem libelli de Iulio excluso [4]. Episcopo Leodiensi pridem miserant epistolam ad te meam Lipsię excusam, in qua nomen illius efferebatur [5]. Tum quidem hominem ut-

1) Über Jakob Latomus vgl. RE³ 11, S. 302 f.

2) Caudae pilos equinae paulatim vellere: Erasmi adagia 1, 8, 95 (Ausg. v. 1559, p. 291).

3) In seiner Responsio auf das Verdammungsurteil der Kölner und der Löwener (versandt am 27. März 1520, WA. 6, S. 171) hält Luther ihnen eine Reihe älterer Fälle vor, wo Universitäten durch hochmütige Machtsprüche über angesehene Gelehrte sich blamiert hätten, und schließt: ‚Omitto hic Wesaliam, Fabrum Stapulensem et arietem illum haerentem cornibus in vepribus Erasmum' (WA. 6, 184). Auch Melanchthon gegenüber klagt Erasmus, daß Luther ihn dadurch in die Debatte mit hineingezogen hätte (Allen 4, S. 287, 33 ff.).

4) Vgl. über diese Satire und die Frage der Verfasserschaft des Erasmus am besten Allen 2, S. 418 ff. und B. Pineau, Erasme et la papauté. Étude critique du Julius exclusus, Paris 1924.

5) Erasmus' Brief an Luther vom 30. Mai 1519, Allen 3, S. 605. 606, 35 ff.; ‚Habes in Anglia, qui de tuis scriptis optime sentiant, et sunt ii maximi. Sunt et hic, quorum est Episcopus Leodiensis, qui tuis favent.'

cumque placavi. Nuper eadem epistola oblata est Romano pontifici [1], qui nonnihil succensuit Leodiensi, qui faveret adversario Romanę sedis, cum ipse favorem illius tot modis experiretur. Ambit Abbatiam, ambit archiepiscopatum Valentinum et haud scio an etiam Galerum Card.[2]. Et tales egent favente pontifice. Hac de re scripserat illi odiose atque etiam inimice amicus meus Hieronymus Aleander. Et hic utcumque placavi hominem. Nunc excuderunt epistolam, qua studui Cardinalem Moguntinum, quem audiebam in te vehementer incensum, mitiorem reddere [3]. Hec quo consilio fiant, nescio. Certe me gravant et tuam causam non sublevant. Satis cum Eccio litigatum est, satis cum cęteris. Optarim te tractare partem aliquam divine scripturę nullis admixtis affectibus. Fortasse hę turbę consilescent interim. Commentarij tui in psalmos mihi redditi sunt, sed post sextum denique mensem [4]. Nondum legi totos. Quod legi, perplacet. Saluta meo nomine Melanchthonem, cui nuper scripsi [5]. Et Carolstadium comparem tuum. Bene vale, frater in Christe charissime. Lovanij Calendis Augusti.

121—124. Erasmus an Herzog Georg von Sachsen, 31. Juli 1520. Allen 4, S. 307.

125f. Ex epistola quadam Fabricii Capitonis Witembergum data [6].

Atqui unum est, quod magnopere desidero, nimirum afflati Christo pectoris idonea verba et mores, maxime autem stili moderationem, ne quemlibet passim sic irritetis. Sunt multa confidenter agenda, fateor, et Christi afflatis [7] ponendum frenum non nego, neque contendo cursum istum felicissimum cohibendum, modo intra alveum euangelica quadam lenitate divitias dominicae bonitatis vehat, ne inconsulto impetu et lutum et saxa cadaveraque putrium bestiarum rapiat. Placiditate priscorum mundus iugum Christi accepit. De repente [8] mundus commu-

1) Erasmus schrieb deshalb an Leo X. am 13. September 1520 (Allen 4, S. 344). In bezug auf jene Stelle, wo er Eberhard von der Mark als einen Gönner Luthers bezeichnet hatte, bemerkte er jetzt, sie sei in den Leipziger Abdruck des Briefes eingeschmuggelt worden. Dieselbe Erklärung hatte Erasmus auch schon in einer Vorrede an den Leser vom November 1519 abgegeben (Allen 4, S. 121, 22ff.). Vgl. aber Kalkoff, Aleander-Depeschen[2] 1897, S. 220[1].

2) Vgl. Kalkoff a. a. O., S. 202ff. 217ff.

3) Erasmus' Brief an Albrecht von Mainz vom 19. Oktober 1519, Allen 4, S. 96.

4) Vgl. schon Erasmus an Luther 30. Mai 1519 (Allen 3, S. 606; WA. 5, 2): ‚Degustavi commentarios tuos in psalmos; vehementer arrident et spero magnam utilitatem allaturos'.

5) Damit ist der oben zitierte Brief Allen 4, S. 286 gemeint.

6) Leider fehlt Datum und Adresse. Vielleicht ist unser Fragment ein Stück aus einem der Briefe, die Felix Ulscenius (seit Januar 1521 in Wittenberg) von Capito erhalten hat, vgl. Nik. Müller, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522, 1911, S. 12 u. ö.

7) Wohl ‚non' einzufügen. 8) Vgl. de improviso.

tari non potest. Crassum quiddam ruditati simplicium permittendum, modo summa consistat et euangelii scopus pateat, qui hactenus misere obscuratus est nugis primum sophisticis, deinde fratrali[1] superstitione, postremo pontificum tum ambitione tum avaritia. Pleraque tamen dissimulanda pro tempore videntur, ne simul universis commotis male obruant subgliscentes herbulas verę pietatis, priusquam in solidam frugem coaluerint. Non placet per omnia temeritas lacessendi omnes indiscriminatim, praesertim principes et magistratus. Ingenium profecto et iudicium requiro. Quis nescit id fieri sine exemplo? Quis dubitat abesse spiritum consilii? Dividendi sunt affectus eorum, maxime vero nemo provocandus animo gladiatorio. Tolerantia vincet et fidei comites, mansuetudo et modestia.

126—132. Aus Briefen Polianders[2].

Ex epistola quadam Jo[annis] Po[liandri] ad M. Casparem Bornerum.

De Colonię et Moguntię cęsis sacrificis nihildum inaudivimus. Molietur tamen multa id genus diabolus, quo maleaudiat deseraturque Euangelium. Hec enim imperitis videntur ductu et monitu Euangelicorum doctorum geri. Ex nova illa quam vocant doctrina Lutherana tales Tragedie nosci dicentur. Atque id eo verisimilius, quod Lutherus eiusmodi turbas et dissidia tribuere videtur verbo dei. Non enim intelligunt isti cęci Lutherum praedicare multa passuros pios orbemque insurrecturum in eos, qui Euangelium adserant adsertoribusque hęreant. Isti autem cum haberi velint Lutherani, aliis vim inferunt excecanteque diabolo Euangelii negotium agere sibi videntur, dum plane pessimos Euangelii hostes agunt. O technas diabolicas, quibus ille hostis antiquus optima semper instituta dolose viciat! Quammultos enim putas subornabat ille contra Christum quamque omnem pietatem et charitatem lutheranę doctrinę titulo ornatos apostolos! Atque utinam non ita passim iam quoque invenirentur, qui non tam fidem et charitatem in populo edificare quam omnia illa assueta qualiscunque pietatis studia evellere nitantur, nihil aliud agentes, quam ut acerrimum ceremoniarum omnium

[1]) der Mönche? fatali?

[2]) Ich bringe diese Auszüge aus Briefen Polianders als einen Komplex, wie sie überliefert sind, zum Abdruck. Leider fehlt jede Datierung, auch jeder Anhalt zu einer genaueren Datierung. Ich nehme an, daß Poliander die Briefe geschrieben hat bald nachdem er von Leipzig als Domprediger nach Würzburg gegangen war. Am 3. Februar 1522 beschloß das dortige Domkapitel, ihn ‚ad probam' zu berufen. „Poliander nahm den Ruf an, sicherte sich aber für einige Zeit den Rücktritt in sein Leipziger Amt" (Kolde, Beiträge z. bayer. Kirchengesch. 6, S. 62). Kaspar Borner, an den zwei Briefe gerichtet sind, bezeichnet sich in einem Briefe an Julius von Pflug vom Juli 1522 als den vicarius Poliandri und übernahm erst Mich. 1522 richtig das Rektorat der Thomasschule (Richard Kallmeier, Kaspar Borner, 1898, S. 14f.).

odium inculcent omnibus, quo facto quid aliud agant carnales illi auditores, quorum maxima pars est, quam ut in summam impietatem delapsi omnia perturbent, se tamen interim strenuos pietatis adsertores existiment. Deus, ecclesię suę rector et protector, has diaboli artes aperiat et dissipet.

Quo iudicio Lutherana legenda, eiusdem monitio.

Alio nos vocat Christianismi perfectio, alio rapit rerum humanarum ęstus corporumque et naturę nostrę corruptę imbecillitas. Christianismus iudicia et bella esse vetat, misera huius vitę necessitas, in qua plures semper mali sunt, secus iubet. Eadem miseria facit, quominus procedere possit sanctissima illa rerum communio et alia id genus Christi et apostolicę vitę instituta optima. Sic Christianismus, qui sabbatismus quidam est et vita plane spiritualis, a legibus, propriis operibus et externis ceremoniis quibuscunque est alienus, quippe per quem deus omnia in nobis operatur, omnis cultus, adoratio, sacrificium fit spiritu et interno affectu. Verum quia in corpore sumus et naturam nostram corruptam atque adeo veterem hominem nondum perpurgavimus nec exuimus, sine legibus, propriis operibus bonis et externis ceremoniis quomodo non in impiam frigiditatem delabi possumus? Hac diversitate pensata minus offendetur, qui Lutherana leget. Ubi enim ad vivum omnia resecare videtur, iuxta scientiam pro firmis docuisse et ad perfectionem referendus est. Est rursus, ubi infirmitati carnis sese accomodat multaque de solito rigore remittit. Quem diversum respectum satis declarat libellus de libertate Christiana et item psalterii quidam locus de ceremoniis et triplici circa eas hominum genere.

Eiusdem de amico pio et prudenti relatio. Ex epistola ad Magistrum Casparem Bornerum.

Dixit nuper quidam non inscite concionatores illos, qui apud populum sacerdotum, monachorum et similium vitia odiosius insectantur et sic vel imprudentes popularem vim in eiusmodi corruptos status incitant, similes prorsus esse civitatibus quibusdam, que propositis praemiis cęcos ad cędendum porcum invitant et concitant. Hii enim dum non vident, seipsos interim non minus quam porcum feriunt. Sic eciam vulgus adhuc cęcum, sua nondum videns vicia, nulla primum fidei ac charitatis doctrina sanatum, dum aliena vicia per vim corrigere conatur, graviter in seipsum delinquit, fitque nocentius, et a christianismo prorsus excidit. Verum si cęcis illis primum visus redderetur, citra sui offensionem porcum facile mactarent. Ita nimirum populus fidei et charitatis doctrina imbutus Christiana mansuetudine errantia tam membra quam capita sua quae vocant admonendo, inducendo, orando, apud deum pro ipsis intercedendo emendare posset.

Eiusdem ad amicum quendam Witembergę sub conatu Witembergensium quorundam de missis privatis abolendis et communione utriusque speciei instauranda iudicium.

Cęterum quae de contentione et fratrum conatu circa missas et communionem scribis, partim his nundinis quoque rumor apud nos divulgavit. Quantum autem ea res me turbet, propter infirmos, quos audio gravissime hic offendi, non facile dixerim. Mihi certe in id genus ceremoniis et corporali, ut ita dicam, Christianismo parum pietatis esse, ita quoque indigna videntur, quae magno tumultu vel immutentur vel aboleantur. Quanto enim melior hactenus reddidit communio utriusque speciei pene quottidiana sacerdotum greges, ut ne dicam de Bohemorum vulgo? Rursus quid obfuit ad pietatem multis anachoretis corporali illa communione multos annos caruisse? An tam iudaicum legislatorem ex Christo facient fratres isti, ut non contentus fide et charitate suorum nihil patiatur in his ceremonialibus cessari? Faciunt adhuc ceremonię, quod solent, nempe discordias. At satius fuerit meo iudicio rem communionis, charitatem curare omnes quam tam anxios in communionis speciebus esse. An vero damnabit deus sacerdotem, qui, dum vescitur ipse, paratus est et aliis, qui velint, qui hunc cibum esuriunt, communicare, Et, ut nemo ad mensam veniat, spirituali tamen manducationi, quae sola necessaria est, epulas proponit, magnum pietatis alimentum? Mihi in ceremonialibus omnibus sufficere videtur libertatis scientia, quam Helias noster sancte docuit. Evertere omnia atque id tam multorum offensione non videtur necessarium, neque expedire possit, nisi essemus omnes spiritales. Sed quanta putas horum est paucitas? Verum quo me rapit animi impetus? Quid de re tanta ego non carnalis tantum, sed et crassus quoque iudico? Apud amicum tamen tam suavissimum omnia mihi licere arbitror. Porro mitigat hos meos ęstus, quod scribis de Jona, Carolostadio et Philippo iudicibus vere Christianis et spiritualibus. Hi viderint, quid in tanta causa pronunciandum sit. His Christi spiritum opto cum lachrymis etc.

Eiusdem ad Joannem Meysen ludimagistrum Neustatinum[1] verba excerpta.

Ut semel dicam, non probo eorum studia, qui omnia ad alienorum viciorum insectationem referunt, sua interim suaviter dissimulantes. Quid in hoc hominum genere ridiculum magis, ut ne quid dicam asperius, quam quod sibi probe Christiani videntur evasisse, dum fratrum tantum errata possunt acute perspicere ac odiosius damnare, ipsi interim ne pilo quidem meliores facti. Adde quod libertatem nescio quam sibi vendicant carnales isti, quae spiritualium tantum est.

1) Vermutlich war er Schulmeister in Polianders Heimat, Neustadt am Main in der Diözese Würzburg (Kolde S. 60).

Eiusdem alia haud dissimilia ex epistola nomine d. Henrici Ebernhausen[1] ad priorem in Oywin[2] scripta.

Optarim populo Christiano mansuetos et spiritu edoctos divini verbi ministros, qui inter has turbas fraternam charitatem studiosissime commendent omnibus et suborientibus passim tam publice quam privatim dissidiorum seminariis Euangelicam mansuetudinem multa vi obiiciant. Qua via Deo propicio futurum sperem, ut alter alterius onera portare[3], non inconsulto impetu oneratos opprimere disceremus, atque interim Christianarum mentium esset suum quemque onus agnoscere et sponte deponere. Quod si reliquos adhuc habiturus esset mundus ille, qui ubique in scripturis male audit, fratres inordinate ambulantes, ut Paulino verbo[4] utar, satis fortasse fuerit ab his se subtrahere suum iudicium portaturis etc.

133—152. Hanc epistolam Philippus Melanchthon nomine cuiusdam discipuli sui ad quendam monachum scripsit. CR. 1, S. 191; Suppl. Mel. VI 1, S. 105.

153—156 weiß.

157 f. Ex epistola quadam Erasmi anno 1521 (an William Warham 23. August 1521). Allen 4, S. 566.

159 f. Articuli doctoris Joannis Langi, quibus petit se ab ordine monastico absolvi. Kapp, Kleine Nachlese 2, S. 529; Enders 3, S. 324[1]; Zeitschr. des Vereins für Kirchengesch. der Provinz Sachsen 14, S. 143.

160—162. Decreta Capituli Augustinianorum Witembergę coacti anno 1522 mense Januario. Der offizielle Text der Beschlüsse, wie er bei Kapp, S. 531 und bei Nik. Müller, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522, S. 147 abgedruckt ist.

162 f. Erasmus ad Ludovicum Berum theologum Basiliensem 14. Mai 1521. Allen 4, S. 493.

164—166 weiß.

167—173. Acta capituli Grymmensis anno 1523 dominica pentecostes. Kapp, S. 536.

173—180. Disputata ibidem praesidente quodam Johanne Zutphaniensi. Kapp, S. 535; WA. 18, 215[4].

181—188 weiß.

189 f. Erasmus an Joh. Lang 17. Oktober 1518. Allen 3, S. 408.

---

1) Über Heinrich Eberhausen aus Leipzig vgl. Emil Friedberg, Die Leipziger Juristenfakultät, ihre Doktoren und ihr Heim, 1909, S. 128, Nr. 82; O. Clemen, Neues Archiv f. sächs. Gesch. 51, S. 54.

2) Christoph Ottomann, vgl. Kroeß, Der Untergang des Cölestinerklosters auf dem Oybin bei Zittau, Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 47, S. 231.

3) Gal. 6, 2.

4) 2. Thess. 3, 6.

191—203. Erasmus an Servatius Rogerus 8. Juli 1514. Allen 1, S. 564.

204—215 weiß.

III. Sammelband T 73². 4°

1. ACTA || ET RES GE || STAE, || D. MARTINI LVTHERI, || ... = WA. 7, 819 E^{b}.

2. ACTA. F. MARTINI LVTHER || August: ... WA. 2, 3 A (mit der geschwärzten Stelle).

3. BVLLA || Decimi Leonis, contra errores Martini || Lutheri, & sequacium. || ... = Böcking, Index, p. 61*, Nr. XXXII, 1.

4. APPELLATIO D. MAR- || TINI LVTHERI AD || CONCILIVM... = WA. 7, 74 A^{a}.

5. ADVERSVS EXECRABI- || LEM ANTICHRISTI || BVLLAM, ... = WA. 6, 596 A.

6. ❧ EPISTOLA || LVTHERIANA AD LEONEM || DECIMVM ... = WA. 7, 40 D.

7. ASSER || TIO OMNIVM ARTICVLORVM || M. Lutheri, ... = WA. 7, 92 A.

8. Sermo de virtu- || te excōmunicationis ... = WA. 1, 637 G.

9. DVÆ EPI || SCOPALES BVL- || LAE, ... = WA. 15, 144.

10. Insana Pij Pont. Bulla, qua statuit contra || fas, & sensum naturę, non esse a Papa || ad Conciliū prouocandū. || Responsio, & Appellatio Gregorij || Heimburg. || Immodesta Adriani Pont. Epistola ad || D. Friderici Barbarossam Imp. || D. Friderici Responsio. || 6 ff. 6^{b} weiß. Druck von Joh. Grunenberg in Wittenberg. Enthält das Breve Pius II. an den Rat von Nürnberg vom 10. Oktober 1460 und die Antwort darauf von Gregor von Heimburg und das Breve Hadrians IV. an Friedrich Barbarossa und dessen Antwort. WA. 54, 303. 323.

11. CONTRA HENRICVM || REGEM ANGLIAE || ... = WA. 10², 179 A. Unter dem Titel von Polianders Hand: Librum Regis, quem inscripsit Assertionem septem sacramentorum, vide in libello paruo rubeo, qui inscriptus est Pro Luthero et contra eundem.

12. ❧ ACTA ❧ || ACADEMIAE LOVANI || ENSIS CONTRA || LVTHERVM. || = Zentralblatt 40, 28 ^{6}.

13. CONDEMNATIO DOCTRINALIS || librorū Martini Lutheri, ... = WA. 6, 172 B.

14. RATIONIS LATOMIA- || næ pro Incendiariis Louanien- || sis Scholæ Sophistis red- || ditæ, ... = WA. 8, 41 A.

15. EPISTOLA DE || MAGISTRIS NOSTRIS || Louaniensibus, ... = Zwinglis sämtliche Werke 7, S. 378.

16. ARGVMENTVM LIBELLI. || SYMON HESSVS LVTHERO OSTEN || dit caussas, ... = Zentralblatt 17, S. 568, IV.

17. DETERMI || NATIO THEOLOGICAE FA- || CVLTATIS PARISIEN. || ... = WA. 8, 261 A.

18. DETERMINATIO || secunda almę facultatis Theologię Parisieñ. || ... = WA. 8, 264 A.

19. CONTRA DOCTRI- || nalem quorundam Magistro || rum nostrorum damnati- || onem, ... = WA. 6, 171.

20. EPISTOLA VDE || LONIS CYMBRI CVSANI ... = Böcking, Index, p. 63*; unter 3.

21. GERMANIAE SVAE, LIBERTAS. || Quæ nunc igitur reliqua salutis tuæ spes est germania? ... Einblattdruck von Joh. Grunenberg in Wittenberg. Das ist das einzige mir bekannt gewordene Exemplar des von Melanchthon verfaßten Aufrufs an Deutschland wider Eck (Supplementa Melanchthoniana VI, 1, S. 116).

22. CONTENTA. || Vlrichi ab Hutten, Equitis Germ. Exclamatio, in || incendium Lutheranum. || ... = Böcking, Index, p. 63*, 3; Barge, Karlstadt 1, S. 236[131].

23. ❧ IN HOC Li ❧ || BELLO CONTENTA. || Annemundi Cocti Equitis Galli ... = Enders 4, S. 222; Zwinglis sämtliche Werke 8, S. 143[4].

24. Habes hic Lector. || IN EVANGELICI DOCTORIS || Martini Lutheri Laudem Defensionemqꝫ || Elegias IIII. || ... = Krause, Helius Eobanus Hessus 1, S. 322[1]. Unten auf dem Titelblatt: magistro *Πολιαν*... Joh. ... (Das Übrige leider überklebt.)

25. Handschriftliches s. unten.

26. EPISTOLA VLRI- || CHI DE HVTTEN || Equitis, ... || Vuittembergæ. || = Böcking, Index, p. 55*, XXX, 1; Enders 2, S. 408, 1.

27. Sammeldruck s. unten.

28. DIALOGVS, BVLLA, T. Curtio Malaciola. Equit. || Burlassio, Autore. || ... Böcking 4, S. 332; Enders 2, S. 525[1]; Kalkoff, Hutten und die Reformation, S. 264[2]. Druck von Melchior Lotther in Wittenberg.

29. Exustionis An || tichristianorum decre- || talium acta:. || = WA. 7, 184a.

30. ¶ || PASQVILLVS MARRANVS EXVL || ... = O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgesch. 1, S. 14.

31. CONFITENDI RATIO DOCTORIS || MARTINI LVTHERI ... = WA. 6, 154A. Unter dem Titel handschriftlich: Jo Poliandro Jo Poliensis D. D.

32. LVDVS IN CAPRVM || EMSERANVM. || ... = Enders 3, S. 166[9]; G. Kawerau, Hieronymus Emser, S. 99; Suppl. Mel. VI, 1, S. 130. Unter dem Titel handschriftlich: D. Joanni Poliandro Ludimagistro Sebaldus[1].

---

1) Münsterer?

33. DIDYMI FAVENTINI || ADVERSVS THO- || MAM PLACEN- || tinum, . . . = CR. 1, S. 286; WA. 48, 261.

34. EXEMPLVM || THEOLOGIAE || ET DOCTRINAE || PAPISTICE. || . . . = WA. 30³, 495.

35. DESYDERII ERASMI || AD REVERENDISSIMVM MO- || guntinensium Præsulem, . . . = Allen 4, S. 97, 3.

36. CONSILIVM CV || IVSDAM EX ANIMO CVPIENTIS ESSE || consultum & R. Pontificis dignitati, & || Christianæ religionis tranquillitati. || CHristianæ mentis est, . . . Das ist der Ende 1520 oder Anfang 1521 in Köln erschienene Urdruck des „Ratschlags" des Dominikaners Joh. Faber, vgl. Nik. Paulus, Histor. Jahrbuch 17, S. 49; Ders., Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, S. 303; Allen 4, S. 357.

1. Das handschriftliche Zwischenstück in diesem Sammelband

a) Aus einem Briefe Huttens an Spalatin [Ebernburg] 25. März 1521.

Ex literis Hutteni octavo kalendas Aprilis MDXXI.

S. p. Sic noster Huttenus heri VI . . . kalendas Aprilis ad me scripsit[1]: A Colonia scribitur mihi Parrhisijs et per totam Galliam esse Item ut hic factiones ac Lutherum et Huttenum in ore. Nesenus scribit omnia mea vidisse se Parrhisijs Impressa[2], Parrhisienses videntur sentire cum Luthero trutinatis iamdiu eius articulis. Cęsariani egerunt cum Francisco de me. Res eo tendit, quantum suspicor (nam Franciscus nihil scripsit), ut contineam me ulterius a scribendo et Lutherum missum faciam; hac conditione adscribar in aulam Cęsaris adnumerata pecunia, quae posthac quotannis nescio quanta pendetur[3]. Vides oppugnari fidem meam. Sed non expugnabitur, non per Christum, neque auro neque ferro. Et ut scias, quid proponam: Nihil horum accipiam, nihil inibo, Neque a Luthero divellar unquam, nisi divellatur ipse a veritate, ut aut recantet

---

1) Hutten hat damals öfter an Spalatin geschrieben: am 9. April (von diesem Briefe hat Spalatin für seinen Kurfürsten eine deutsche Inhaltsangabe verfertigt: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. 2, S. 537) und am 20. April gleichzeitig mit seinem Briefe an Luther (Enders 3, S. 127, 33: ‚Reliqua ad Spalatinum').

2) Wilhelm Nesen war vor dem 31. Juli 1520 von Löwen nach Deutschland gereist und hatte am 14. September seine Bestallungsurkunde als Leiter der Gelehrtenschule in Frankfurt a. M. unterzeichnet (Steitz im Archiv f. Frankf. Gesch. NF. 6, S. 104. 118). In Paris ist Nesen 1518 und in der 1. Hälfte 1519 gewesen (ebd. S. 61). Hutten scheint sich nicht darüber klar gewesen zu sein, daß er jetzt eine recht altbackene Nachricht weitergab. — Einen Brief Huttens an Nesen vom 27. Dezember 1520 hat Joh. Bolte und danach Kalkoff, Hutten und die Reformation, S. 573 f., abgedruckt.

3) Unser Brief wirft neues Licht auf Huttens Verhalten gegenüber dem bekannten Angebot der kaiserlichen Räte (Kalkoff, S. 362 ff.).

aut taciturum se promittat[1]. Hoc homini scribe, ut constantissime obduret, ne videar desertus, si in omnem eventum paratus assistere illi, cum ipse interim conditiones ineat. Sic arbitror nullam posse honestam esse conditionem, quae nobis cum hoc hominum genere pacem firmet. Abolitas oportet tot leges causa lucri a Romanistis adinventas, pontificem abstinere a Germania diripienda, Curtisanos nullos esse, Tyrannidem sacerdotum debellatam et huismodi. Ante mihi pax non erit, siquidem pacem vocant connivere ad sceleratissima flagitia. Cum literis ad oratores pontificis, Cęsarem, Episcopos et alios mittam cras puerum meum[2].

Huttenus noster, ille Huttenus, eterna posteritate omnibus et modis et nominibus apprime dignus.

G. Spalatinus.

b) Luther an Melanchthon, Gotha, 7. April 1521.

Philippo Christi et meo in Christo.

Cras Erfurdiam vehemur, suavissime Philippe, ex hoc eckerspergio[3], illic accepturi literas Spalatini, de quibus Matthias bibliopola nobis obvius certos nos reddidit[4], referens me et mea omnia publico

1) Vgl. Hutten an Luther, 17. April 1521 (Enders 3, S. 124, 12f.): ‚De me non debes unquam dubitare, dum quidem constas tibi, ad ultimum usque spiritum adhaerebo'.

2) Kalkoff, Hutten und die Reformation, S. 336ff. hat gezeigt, daß Hutten nicht erst durch die am 26. März 1521 erfolgte Veröffentlichung des „Sequestrationsmandats" zur Abfassung seiner Invektiven gegen Aleander und Caracciolo und gegen die lutherfeindlichen Kardinäle und Bischöfe und seine Ermahnung an Karl V. veranlaßt wurde, sondern schon dadurch, daß die kaiserliche Regierung am 2. März mit dem „Vernichtungsmandat" an die Reichsstände herantrat. Das Schreiben an den Kaiser ist freilich erst vom 27. März datiert und enthält Anspielungen auf das zweite, das Sequestrationsmandat (Kalkoff, S. 340). Und im Druck erschienen die Invektiven usw. erst zwischen 5. und 8. April (Kalkoff, Aleander-Depeschen, S. 147, und Hutten und die Reformation, S. 354[1]). Wenn Hutten also am 25. März schreibt, er werde am 26. seinen Knaben („des Hutten knab" auch erwähnt in dem Schreiben Spalatins an den Kurfürsten, Reichstagsakten, S. 540) ‚cum literis ad oratores pontificis, Caesarem, Episcopos et alios' schicken, so kann es sich nur um Abschriften und bei dem Schreiben an den Kaiser um einen früheren Entwurf handeln.

3) Jakob Micyllus reiste im Oktober 1524 von Wittenberg zur Übernahme seines ersten Schulamtes nach Frankfurt a. M. über Düben, Leipzig, Lützen, Weißenfels, Naumburg, Pforta, Eckartsberga, Laucha, Buttstädt, Erfurt, Gotha, Eisenach. Vgl. sein Hodoeporicon bei Classen, Jakob Micyllus 1859, S. 276ff. Dieselbe Straße scheint Luther damals gefahren zu sein.

4) Der Buchführer M. ist, von Worms kommend, Luthern in Eckartsberga oder etwa zwischen E. und Naumburg begegnet und hat ihm gesagt, daß er in Erfurt einen Brief für ihn von Spalatin deponiert habe. Das ist wohl der Brief, auf den Luther aus Frankfurt a. M. am 14. April geantwortet hat (vgl. auch WA. Tischr. 5, S. 65: ‚tum ego rescripsi'. Nach dieser Tischrede enthielt Spalatins Brief die Warnung ‚ne me proicerem in tanta pericula'). Wenn Spalatin in seinen Annalen (zitiert bei Enders 3, S. 122[5]) überliefert, Luther habe ihm „aus Oppenheim gen

edicto[1] Cęsaris Vormacie damnata et prohibita esse. Quę si vera sunt, monstra plane sunt. At ego, nisi vi repulsus fuero et mandato Cęsaris contrario revocatus, intrabo Vuormaciam sub Christo duce etiam Invitis portis inferi[2]. Suspicor Sathanam formidolosum factum, lucis esse Impatientem, quam undique videt exoriri et extinguere non potest. Adhuc prosperi et sani[3] sumus[4], large sese perdente pecunia[5], de qua nulla cura. Cęterum inter vehendum praesumpsimus librum Josue Euangelij Imaginem Et iuxta Paulum 1. Corin. 14 Ego interpretor, cęteri diiudicant[6]. Has literas Gothę signavi. Nam diem illum palmarum meum Petrus scribit[7]. Nescio an me hac pompa solum tentet vel simul mortis futurę signis prędudat[8]. Quid Vormacię fiet? Cęsaris nuncij ... [Loch]

Wurmbs" geschrieben, so meint er damit eben diesen Brief, den er rubriziert hat: ‚Ex Oppenheym MDXXI'. Luther hat ihn in Frankfurt a. M. geschrieben und Tags darauf in Oppenheim einem Boten übergeben, ähnlich wie er unseren Brief in Eckartsberga angefangen und in Gotha beendet und expediert hat.

1) Gemeint ist das Sequestrationsmandat vom 10. März; es wurde erst am 26. in Worms an den Kirchtüren angeschlagen. Nach WA. Tischr. 5, S. 65 und 68 erfuhr Luther von der Veröffentlichung des Edikts in Weimar; nach 3, S. 282 war seine Verdammung in omnibus civitatibus an den Toren angeschlagen, antequam venirem ad Erfford. Aus der Stelle in Luthers Briefe an Spalatin vom 14. April: ‚Sed et mandatum Caroli esse in terrorem mei evulgatum intelligo' ist nicht zu schließen, daß Luther erst auf der Reise von Eisenach nach Frankfurt a. M. von dem Mandat gehört habe, sondern der Sinn ergibt sich aus dem Vorhergehenden: „Aber ich merke, daß auch das Mandat des Kaisers veröffentlicht ist, mich zu schrecken." Satan hat mich durch Krankheit und Leibesschwäche an der Reise nach Worms zu hindern gesucht, und auch die Veröffentlichung des Mandats ist, wie ich jetzt merke, erfolgt, mich abzuhalten.

2) Ähnlich an Spalatin: ‚Verum Christus vivit, et intrabimus Vormaciam invitis omnibus portis inferni et potentatibus aëris'. Spalatin in seinen Annalen berichtet, Luther hätte ihm aus Oppenheim geschrieben: „er wollte nach Worms, wenn gleich so viel Teufel drinnen wären, als immer Ziegel da wären." Luther selbst hat die Briefstelle 1541 aus der Erinnerung so wiedergegeben (Tischr. 5, S. 65): „Wenn so viel Teuffel zu Worms wären als Ziegel auf den Dächern, wollte ich doch hinein."

3) Kann auch salvi gelesen werden.

4) Zwischen Eisenach und Frankfurt wurde dann Luther von Krankheit und Leibesschwäche befallen (an Spalatin).

5) Nach Tischr. 5, S. 68 bekam Luther in Weimar von Herzog Johann „Geld zur Zehrung". Gingen die 20 Gulden, die die Wittenberger Universität geschenkt hatte, schon zu Ende?

6) Vgl. 1 Kor. 14, 27 und 29. cęteri: Amsdorf, Suaven, Petzensteiner; Thomas Blaurer ritt wohl nebenher (Schieß, Blaurer-Briefwechsel 1, S. 39).

7) „Diesen Brief habe ich in Gotha unterzeichnet und versiegelt. Denn jenen meinen Palmsonntag beschreibt Peter (Suaven)". Dessen Brief an Melanchthon wollte also Luther beifügen. Mit ‚diem illum palmarum meum' meint Luther offenbar seinen pompösen Einzug in Erfurt an demselben Sonntag Quasimodogeniti (7. April), an dessen Abend er noch Gotha erreicht hat. Luther hat selbst den Anlaß dazu gegeben, seine Erlebnisse in Worms mit der Leidensgeschichte Jesu zu vergleichen (vgl. Dr. Martin Luthers Passion, O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgesch. 3, S. 9ff., Behrend, AfRg. 14, S. 52f.). Vgl. aber auch schon Acta Augustana 1518, WA. 2, 7, 11: ‚in domo Caiphe'.

8) Subjekt: Satan.

obvij fuerunt cum mandato[1] vel ficto vel vero (nam ad me absterrendum putant fieri[2]). Tu ubi legeris Taubenheymio[3] hec et omnia alia facito communia, sic enim promisi. Simonis Hessi libellum Johannes merito excudat[4], ita dignus, ita placitus vel ob solius Iudicij gloriam, quod Erasmo praeferam[5]. Vale optime. Impedior plura scribere hominibus, potibus, fabulis[6], nugis etc. Gothę ex castro dominica quasimodogeniti.

[Unterschrift vom Buchbinder abgeschnitten, jedoch sind noch die Spitzen von M und L zu erkennen.]

c) Luther, Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen.

Diese Trostschrift findet sich auch in der von Poliander angelegten Sammlung von Predigten Luthers auf der Königsberger Stadtbibliothek (Hs. S 22 Fol., vgl. A. Seraphim, Handschriften-Katalog der Stadtbibliothek Königsberg i. Pr., 1909, S. 24), von einer unbekannten Hand aufgezeichnet, von einer zweiten Hand hie und da geändert und schließlich auch von Poliander mit Änderungen und Zusätzen versehen, durch welche sie der Fassung, in der sie 1545 in der von Kaspar Cruciger besorgten Sammlung von Trostschriften und Predigten Luthers gedruckt erschien, angenähert wurde (WA. 7, 779; vgl. auch Enders 3, S. 447 und Haußleiter, Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchen-

---

1) Es muß wieder das Sequestrationsmandat gemeint sein. Am 17. oder 18. März war der Druck fertig. Wer aber sind die Caesaris nuntii, die Luther neuerdings entgegengekommen sind?

2) Vgl. die oben schon zitierte Stelle aus dem Briefe an Spalatin: ‚Sed et mandatum Caroli esse in terrorem mei evulgatum intelligo'. Was aber ist als Subjekt zu putant hinzuzudenken? Meine Begleiter? Oder einfach: Man?

3) Daß Spalatin Neuigkeiten an Hans von Taubenheim (vgl. über ihn Nik. Müller, Die Wittenberger Bewegung, S. 408 ff.) weitergab, zeigt z. B. die Bemerkung auf einem Exemplar des Hochstratus ovans von seiner Hand: ‚Jo. a Taubenheym legat et remittat 1520' (Mitteilungen aus dem Antiquariate S. Calvary & Co. I, 1, Oktober-November 1868, Verzeichnis S. 10; Archiv f. Frankf. Gesch. NF. 6, S. 103[1]).

4) Tatsächlich hat Joh. Grunenberg in Wittenberg die ironische Rechtfertigung der Löwener und Kölner incendiarii vom 6. Januar 1521, die unter dem Titel: 'Argumentum libelli. Symon Hessus Luthero ostendit causas, quare Lutherana opuscula a Coloniensibus et Lovaniensibus sint combusta' in Basel oder Augsburg erschienen war, unter dem Titel: ‚Ecce, mi lector, longo iam tempore expectantibus nobis Lovaniensium et Coloniensium apologiam vix tandem prodire ausus est aliquis, qui se obiceret Luthero' nachgedruckt (Zentralblatt für Bibliothekswesen 17, S. 565, II). Daß dieser Nachdruck aber von Luther gefördert worden ist, war bisher unbekannt.

5) dignus und placitus wohl auf libellus, quod auf iudicium zu beziehen: Das Büchlein ist so würdig weiterer Verbreitung, so gefällig schon bloß wegen des Ruhms, den ihm das darin zutage tretende treffende Urteil, das ich dem Erasmus vorziehen möchte, einträgt. Oder quod = ut? Wahrscheinlich ist der Text verderbt.

6) confabulationibus.

zeitung 50, S. 412). Unser Text geht mehrfach mit dem Druck von 1545 gegen die andere Königsberger Handschrift zusammen (natürlich abgesehen von der „nova translatio" des 142. Psalms). Merkwürdig aber, daß auch hier der Anfang lautet: „Zcum Ersten das die selb schwester (darüber: person) iah nit auff yhr selb stehe." Rechts oben liest man von derselben Hand, die die Abschrift angefertigt hat, aber mit blasserer Tinte: ‚Mulierculę conscientia afflicta'. Das Wichtigste aber ist, daß, während die andere Königsberger Handschrift mit den Worten schließt: „mit got handle etc. Martinus Luther M. D. XXI", in unserer Abschrift sich an die Worte: „mit Gott handele" Folgendes anschließt:

Si autem post hoc remedium tentatio coeperit augeri et peius habere, nihil fiat nisi ut exhortetur permanere in consilio isto. Signum est enim optimum finiendae statim tentationis. Sic enim Pharao tunc acrius persequitur, cum ad finem sui pervenit, et iam liberati sunt filii Israhel. Et verum est proverbium: Pharao relictus surgit in scandala. Omnis medicina salutaris movet morbi paroxysmum. Itaque tum bene sperandum.

M. Lutherus

Anno 1521 circa nativitatis Mariae ferias (8. Sept.)

So aber nach solcher Erznei die Anfechtung beginnt heftiger zu werden, soll man nichts anderes tuen denn bei obgemeldtem rat bleiben, denn es ist ein gewiß Zeichen, daß die Anfechtung bald authoren wird und der Teufel ganz nahend uberwunden ist, allein daß er vorhin sein hochstes vorsucht.

Quia autem in hac angustia conscientię maxime horribilis est peccati aspectus, quippe quod causa censetur omnis mali, multum refert, ut fortissimos et dulcissimos quosque locos de condonato et prorsus abolito peccato meditari discat is, qui laborat ... Mach. 7 in fine, Esa. 44 (v. 22): Delevi ut nubem etc.

„M. Lutherus — vorsucht" hat Poliander geschrieben, der letzte Abschnitt: ‚Quia autem ...' aber ist wieder von der unbekannten Hand, von der das Gros der Abschrift stammt.

2. Ein unbekannter Sammeldruck aus dem Frühjahr 1521.

Der Titel lautet: IN HOC OPYSCV || LO CONTINENTVR || PROPOSITIONES CVIVSDAM || INSIGNIS THEOLOGI. || ADDITIO LVTHERI IN PRIO || REM EIVS APPÉLLA || TIONEM || IVDICIA QVORVNDAM || DE LVTHERO. || Der Druck umfaßt vier Quartblätter. Er besteht aus drei Teilen: den Propositiones, Luthers erneuerter Appellation vom Papste an ein Konzil vom 17. Nov. 1520 (WA. 7, 74f. fehlt unser Druck) und den Iudicia. Der dritte Teil zerfällt wieder in zwei Unterteile: Ecolampadii iudicium de Luthero und Iudicium Cellarij de Luthero. Der Inhalt deckt sich mit den beiden so betitelten

bekannten Drucken Staehelin, Oekolampad-Bibliographie S. 21, Nr. 29 und Enders 3, 31. Jedoch ist in das Iudicium Cellarij vor ‚Nunc iterum ad nostra reversus' Folgendes eingeschoben:

Johannes Zutphaniensis.

Libri Lutherani thesauri sunt, eius doctrina euangelica, hoc est Christiana, fidelis, et qui eius doctrinae resistit pertinaciter, posteaquam edoctus fuerit, aut doceri contempserit, haereticus est, quisquis ille fuerit. hoc protestor corde et ore, sanguine testaturus, quando tempus postularet. Deus igitur det atratis illis fratribus nocticornicibus, lucem odientibus, saniorem mentem, alioquin pro manifestis fidei inimicis ab omnibus Christianis habebuntur. Nos interim Deo Optimo Maximo gratiam habeamus, qui novissimis his temporibus per hunc servum suum Lutherum verum illud et splendidum fidei lumen lucere facit.

Auffällig ist, daß Heinrich von Zütphen wie in dem handschriftlichen Anhang des zweiten Königsberger Sammelbandes als Johannes Zutphaniensis erscheint, und ergreifend, daß er seinen Märtyrertod (vgl. WA. 18, 215 ff.) geahnt hat.

Wichtiger aber ist die Bereicherung des Quellenmaterials zur Reformationsgeschichte, die unser Sammeldruck in den Positiones cuiusdam insignis theologi bietet. Wer der Verfasser ist, weiß ich nicht. Luther kaum, da er gleich darauf als Verfasser der Appellation mit Namen genannt ist. Unter dieser Thesenreihe liest man:

Videatur frater Thomas de vio. Nunc Cardina. S. Sixti.
Videatur libellus illi respondens.
Videantur Sileni Alcibiades ex Erasmi Chiliadibus.

Die erste Zeile enthält zweifellos einen Hinweis auf die Schrift Cajetans De divina institutione pontificatus Romani pontificis super totam ecclesiam a Christo in Petro vom 18. Februar 1521, die zuerst am 22. März in Rom, dann am 4. Juni in Köln erschien (Lauchert, Die italienischen literarischen Gegner Luthers 1912, S. 142 ff.). Rätselhaft ist aber die zweite Zeile: eine Entgegnung auf die Schrift Cajetans aus evangelischem Lager ist nicht bekannt (Lauchert, S. 177). Die dritte Zeile ist wohl mit der zweiten zu verbinden und nach Erasmi adagia 3, 3, 1 (p. 682) so zu deuten: ‚de re, quae cum in speciem et prima (ut aiunt) fronte vilis ac ridicula videatur, tamen interius ac propius contemplanti sit admirabilis.' Ich möchte also die zweite und dritte Zeile so übersetzen: Man sehe die Gegenschrift, äußerlich unscheinbar, inhaltlich aber gediegen. Vgl. Luther an Joh Lang 4 Juni 1518 (Enders I, S. 207): ‚Mitto hic librum, plane Silenum quendam Alcibiadis. . . .' Wahrscheinlich sollten unsere Thesen jene Entgegnung, die dann wohl aber ausgefallen ist, vorbereiten und ankündigen.

Propositiones cuiusdam insignis theologi.

1. ‚Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra.' Ea data est post resurrectionem Christi nec unquam hanc suis commisit apostolis.

2. Christus ut habuerit mundanum imperium, nunquam exercuit, declarans, quid suos sequi voluerit.

3. Nunquam Graecia agnovit monarcham pontificem Romanum, etiam cum scismatici non essent.

4. Thomas articulis aequat fidei: ut credamus Pontificem Romanum esse omnium principem; sed ille non est euangelista, nec hoc solum commentus ex suo ingenio.

5. Si ideo sedes Romana dominatur omnibus, quod ibi sederit Petrus, Antiochenae potiores sunt partes, ubi prius resedit.

6. Ridicule quidam Pontificem Romanum caput ecclesiae vocant, cum Christus sit unicum ecclesiae caput dictum in sacris literis. Quorsum autem opus est duobus capitibus?

7. Tot synodi sunt olim celebratae, ut Nicaena (cui debemus symbolum Apostolorum), in quibus Romanus Pontifex non adfuit. Et tamen illorum consiliorum acta sunt maxime rata.

8. Dissidiis orientalium ecclesiarum paulatim crevit Romana ecclesia.

9. Tempore Hieronymi, cum essent damnati Arriani Graecorum synodis, imploratur assensus Romani Pontificis, et non sic, quasi non essent valitura acta, nisi ille approbaret, sed ut illius suffragii accessione confirmarentur.

10. Hieronymus toties scribens Damaso nusquam illi tribuit orbis monarchiam, non tum quidem, cum maxime blanditur.

11. Augustinus scribens Innocentio Pontifici Romano fratrem eum appellat et tanquam collegae mandat quaedam de Pelagio. Nec ulla significatio monarchiae.

12. Idem Donatistas hereticos facit, non quod desciverint ab ecclesia Romana, sed quod a communione omnium catholicorum.

13. Et in tot conciliis ac disputationibus adversus hereticos nulla mentio Pontificis Romani, sine cuius approbatione nunc nihil ratum esse volunt.

14. Nec Petrus usquam legitur hanc monarchiam usurpasse, imo in concilio Jacobus decernit. Petrus tantum dicit sententiam. Idem a Paulo libere reprehenditur.

15. Cum synodi Romae coepissent agi, fortassis ob Petri et urbis autoritatem, post imperatorem praesidebat Romanus Pontifex. Sed quid hoc honoris ad hanc plenariam potestatem?

16. Multis locis testatur Hieronymus sua etate synodos per imperatores convocari solere, non per Pontificem Romanum. Illos praesedisse, non hos.

17. Quod autem produnt de tribus coronis, de ceremoniis etc., quis non videat esse commentitium?

18. Crescente per occasionem autoritate sedis Romanae, hactenus valebat, ut consuleretur de actis synodalibus, de sacramentalibus ceremoniis etc., non, ut nemo esset episcopus, nemo abbas etc., nisi nummos daret, imo nemo rex aut princeps, nisi illi sacrifico sese dederet.

19. Olim conferebant Graeci et Achaici Hierosolimitanis, a quibus acceperant doctrinam euangelicam, sed ultro dabant, et dabant egentibus, dabant sanctis. Nunc quibus et in quos usus datur?

20. Agnoscere Pontificem Romanum nihil est aliud quam se expilandum praebere et hominum servituti subiicere.

21. Nulla fere est ecclesia, unde non melius, sanctius exemplum religionis quam ab ecclesia Romana.

22. Imo, quod ecclesia Christi in arctum contracta est, nulli rei imputandum nisi monarchiae illi.

23. Contaminant dignitatem Pontificis, qui illum onerant ditione mundana.

24. Male sentiunt de Pontifice Romano, qui illi per adulationem tribuunt, quae Christus illi non tribuit. Optime de illo sentiunt, qui non tribuunt illi, quod ingenuus ac verus Christi vicarius sibi non debet usurpare.

25. Nec Pontifici expedit nec ecclesię sacerdotium confundi cum regno mundi et utrumque uni committi.

26. Ne fieri quidem potest, ut unus homo utrique curae sufficiat, cum alteri vix quisquam sufficiat.

27. Si ecclesia non est, ubi non est Pontifex Romanus, quid agebatur, antequam esset ullus Romanus Pontifex?

28. Quos tumultus vidimus his paucis annis ex accessione ditionis inter cardinales etc.! Et ad horum tumultus et unius sacerdotis nutum totus orbis cum suis principibus commovebitur?

29. Semper plura petit quam plus satis obtinuit. Olim nec in omnes ecclesias ius habuit Romanus Pontifex, nunc et in omnes principes imperium non est satis.

30. Idolatriae species est tantum tribuere homuntioni, obscurata interim Christi gloria, qui solus est adorandus.

Über die Bedeutung des Bauernkrieges für die deutsche Geschichte

Einige Bemerkungen zu einem umfassenden Thema

Von **Wilhelm Stolze**, Königsberg i. Pr.

Für eine Verständigung über den Charakter der Erhebung von 1525 scheint die Zeit selbst für die Wissenschaft noch nicht gekommen zu sein. Da stößt man immer wieder auf oft genug a priori gewonnene Vorstellungen von der Wesensart des Bauernstandes, von denen aus sich der Zugang zu dem Geheimnis jener Massenbewegung erschließen solle; eine Art Tradition von der Zeit des Bauernkrieges selbst her, meint man, stütze sie, und gewisse bäuerliche Forderungen wie einzelne Vorgänge in ihm gäben ihnen das volle Recht zur Existenz. Dazu kommt ferner die weitverbreitete Neigung, jedem historischen Ereignis eine einzige, jede andere ausschließende Deutung zu geben, jedes Ereignis gewissermaßen nur als die Wirkung eines Faktors zu werten — und nicht als die einer Summe von solchen, deren tiefsten Zusammenhang man bei Massenbewegungen allerdings nur ahnen und in Andeutungen wiederzugeben vermag. Angesichts solcher Situation könnte es unangebracht erscheinen, daß der Forscher, dessen Arbeiten über den Bauernkrieg seit nunmehr 30 Jahren versuchen, die im 19. Jahrhundert verbreitete Anschauung von ihm durch eine andere zu ersetzen, das Wort ergreift zu dem umfassendsten Problem, das mit ihm zusammenhängt; denn es ist selbstverständlich, von der Deutung, die er dem Bauernkriege gibt, hängt auch die Bedeutung ab, die er ihm beilegt. Da auf Grund ausgedehntester Studien eine Neubearbeitung des ganzen Themas von anderer Seite in Aussicht steht, so war eben deshalb meine Absicht, mich dazu erst zu äußern, wenn diese Arbeit vorliegt. Wenn ich trotzdem schon heute das Wort dazu ergreife, so mag das die Aufforderung entschuldigen, die mich im letzten

Augenblicke erreichte, zu dem Heft dieser Zeitschrift, das Max Lenz gewidmet ist, auch meinerseits einen Beitrag beizusteuern. Wenn der hochverdiente und hochverehrte Mann, der vor 30 Jahren bei dem ersten Hervortreten meiner Anschauungen gewissermaßen Pate stand, seinen Forschungen immer den weitesten Hintergrund und damit die tiefste Begründung zu geben versuchte, so sollen ihm diese Zeilen zeigen, wie sehr auch mein Bestreben nach derselben Richtung ging. Im übrigen können sie, so allgemein sie infolge der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit auch gehalten werden mußten, vielleicht noch dazu beitragen, dies oder das Bedenken zu zerstreuen, das sich etwa gegen meine Deutung jener Massenbewegung erhob. —

Der Bauernkrieg gehört in die große Reihe jener Bewegungen hinein, die die Rechte der Stände gegenüber einer höheren Gewalt zu sichern und sich gegen das, was als Willkür empfunden wurde, zu wehren versuchten. Seine besondere Stellung in der Geschichte hat ihm das allerdings nicht gegeben; was ihn zum Bauernkriege machte, war etwas anderes. Aber hell genug klang doch auch jener Ton der Abwehr gegen eine unliebsame Belastung und Behandlung heraus, um Beachtung für lange Zeit zu heischen. Man darf die Strafen, die die an jener Erhebung Beteiligten trafen, nicht überschätzen; so hoch sie hier und da waren und so grausam die Obrigkeit gelegentlich vorging, so gering und milde fielen die Strafen anderswo aus; nicht einmal die Waffen wurden den Bauern überall genommen. Man hat in der Beziehung — wie in jeder anderen — sorgsamst zu scheiden. Nicht jede Obrigkeit der vom Bauernkrieg betroffenen Gebiete konnte deshalb danach mit den von ihm angerichteten Schäden die Unmöglichkeit begründen, zu den Lasten des Reiches weitere Beisteuern zu übernehmen; aber jede mahnte doch dies Ereignis ab, den Bogen weiter anzuspannen. Wenn die Gebiete des schwäbischen und fränkischen Stammes wie Thüringen seit dieser Zeit aus dem politischen Leben der Nation so gut wie ausschieden, um erst im Zeitalter der Romantik zu neuem Leben zu erwachen, so werden wir nicht allzu sehr in die Irre gehen, wenn wir das auch mit der Unfähigkeit der Obrigkeiten dieser Gebiete in Zusammenhang bringen, ihre Untertanen danach zu größeren Lei-

stungen zu veranlassen. Denn alle die kleinen Herren dieser Lande wie die Verweser des Kirchenguts, die Äbte, ja selbst die Bischöfe, sie waren ja gar nicht imstande, ihren Willen ihren Hintersassen gegenüber irgendwie zur Geltung zu bringen; denn sie und nur sie bildeten im Wesentlichen die Grundlage ihrer Existenz. Eben deshalb verfolgten etwa die Einungen, die die Reichsritter abschlossen, fast mehr den Zweck, neue Anforderungen im Interesse ihrer Hintersassen abzuwehren als sich selbst gegen Unbill zu schützen. Und der Schwäbische Bund, der dank seiner engen Verbindung mit so mächtigen Fürstenhäusern wie den Habsburgern und Wittelsbachern so etwas wie eine Zwangsgewalt zur Politik hätte werden können, er zerbrach auch deshalb, weil, wie erst jüngst deutlich wurde, die einzelnen Mitglieder desselben wegen der von ihm gestellten Ansprüche ihn von innen heraus gewissermaßen aushöhlten: die Erhebung von 1525 leitete seine letzte und die entscheidende Krise ein. Alle politischen und ständischen Verhältnisse kamen in diesen Gebieten darum zu einer Art Versteifung, zu einer Versteifung, die im 17. und 18. Jahrhundert schwere Leidenszeiten im Gefolge hatte. Aber der gemeine Mann hatte abgesehen von solchen Zeiten nicht zu klagen. Daß der Bauernkrieg für die Gebiete, die er ergriff, einen sozialgeschichtlichen Einschnitt bedeutet, diese These ist ja bereits durch die Arbeiten der Knappschule widerlegt, und jede weitere Forschung hat ihre Ergebnisse bestätigt. Auch der Bauernstand erhielt sich seine alte Stellung, eine Stellung, die ihm ein vollgerüttelt Maß von Freiheit gewährte.

Eine Versteifung aller politischen Verhältnisse war aber nicht nur hier die Folge der Erhebung des gemeinen Mannes. Weite Teile Deutschlands waren vom Bauernkrieg verschont geblieben. Über die Gründe mögen die Ansichten auseinandergehen. Jedenfalls waren es Gebiete, wo die einzelnen Stände in engerer Verbindung miteinander lebten, wo nicht wie dort jeder einzelne Stand ein fast unbeschränktes Maß von Freiheit behauptete; die Verantwortung für das Wohl und Wehe eines größeren Bezirks war hier geteilt. Wie gesagt: der gemeine Mann hatte sich hier nicht erhoben. Aber gab es nicht Anlässe genug in der Reformationszeit denen gleich, die dort zur Erhebung geführt hatten,

die auch hier dasselbe bewirken konnten? Dort hatte unter dem Ansturm der Bauern nichts mehr gelitten, als der Besitz der Kirche: denn die Kirche hatte, auf sich selbst gestellt wie sie war und gleichsam verstaatlicht, den Bauernhaufen ja nur den geringsten Widerstand leisten können. Hier waren Fürst und Stände in der Lage, solchen Schaden zu verhüten. Die Fürsorge für die Kirche — sie konnte das Interesse ihres Nachwuchses, der zum Teil auf die Stifter und Klöster angewiesen war, wie die Erinnerung an die Vorfahren, die derlei gestiftet hatten, schon gebieten. Aber geradezu eine Forderung danach begründete die Einsicht, daß ohne das das Kirchengut Gegenstand andauernder Angriffe sein würde. Die Ausbildung einer ständischen Verfassung hat mancherlei gefördert. Nichts aber verband fester Fürst und Stände zu einer Art Arbeitsgemeinschaft, als dies gemeinsame Interesse an der Bewahrung des Kirchenguts gegenüber den Kräften in der Tiefe des Volkes.

Doch die bäuerliche Erhebung war ja nicht nur eine ständische Bewegung. Veranlaßt wie sie war durch die Verfolgungen, denen die Prediger der neuen Lehre ausgesetzt wurden, erhielt sie ihre charakteristische Stellung in der Geschichte dadurch, daß sie zum Bekenntnis zur Lehre Luthers in deren allgemeinstem Sinne wurde: eben mit diesem Gedanken eroberte sie sich die Massen. In die bäuerliche Erhebung mündeten auch alle übrigen, von mehr oder minder großer Anhängerzahl getragenen Bewegungen ein, wie die des Bundschuhs, der Schwärmer und der Wiedertäufer; denn die Abneigung gegen die alte Kirche teilten auch sie. Aber wie nicht alle davon berührt waren, die die bäuerliche Erhebung mitmachten —, der Geist, der in dieser Erhebung obwaltete, und der ihr sein Gepräge gab, war der Geist eines Luther, der die religiöse Freiheit des Christenmenschen predigte, und der die Freiheit des Wortes Gottes, seine freie, nur durch das Gewissen gebundene Predigt vor allem verlangte; denn darauf beruhte die Zukunft der neuen Lehre. Der gemeine Mann machte diese Forderung Luthers zu der seinen; der Wahrheit Beistand zu tun, das war das Schlagwort, auf Grund dessen sich die Haufen mehrten. Insofern das der Anlaß zu seiner Ausbreitung war, ist seine Erhebung gar nicht zu überschätzen. Denn konnte etwas eine deut-

lichere Lehre dafür abgeben, wohin der Versuch zur Unterdrückung der tiefsten menschlichen Belange in unserem Volke führte, als die Ruinen der Klöster und Schlösser, als die Erinnerung an all die Schäden, die diese Erhebung zur Folge gehabt hatte? Der Geist der germanischen Neuzeit, der die Freiheit wenigstens in den tiefsten Bezirken des menschlichen Lebens sich wahren will, er hatte sich hier zum ersten Male als der Geist gezeigt, der in den Massen lebendig war. Nicht alle — selbstverständlich — erkannten das; aber genug waren da, die es bemerkten. Wenn die protestantischen Fürsten und Stände sich zusammenschlossen, so hatte das neben vielen anderen Gründen auch den, den wir nannten. Aber so eng auch das alles zusammenband, zutiefst verband sie die Überzeugung, um derentwillen jene Bauern sich erhoben hatten. Der Bauernkrieg gab ihnen den Mut, zusammenzuhalten, den Mut zum Ausbau der evangelischen Landeskirchen, die Volk und Stände und Fürst zu einer neuen Lebensgemeinschaft zusammenfügten: die Lebensgemeinschaft, die so entstand, konnte auch die schwerste Belastung vertragen.

Die Erhebung der Bauern hatte alle jene Unterströmungen der Reformationszeit, deren wir gedachten, diskreditiert. Im Interesse jenes Luthertums, das Weltliches und Geistliches um der Heiligkeit des göttlichen Wortes wie um der allgemeinen Ordnung willen reinlich voneinander zu scheiden wußte, war es eine Notwendigkeit, daß danach in Ermangelung anderer Instanzen die christliche Obrigkeit die Zügel ergriff und sich selber der neuen Lehre annahm. Daß dabei, wie in allen Dingen, viel Menschliches unterlief, wer kann es bestreiten? Aber wenn nun in den Landeskirchen die Pastoren lernten, etwa in dem Sinne der Vorrede des Urbanus Rhegius in seiner Schrift an die jungen Prediger des Evangelii im Fürstentum Lüneburg, vorsichtiger zu predigen und den Artikel von der christlichen Freiheit nicht so zu deuten, „als were Christo damit grosse Ehre gegeben, das er uns hette von eusserlichen bürgerlichen diensten und pflicht gefreyet und allein ein fleischliche Freiheit erworben", dann dienten sie ebenso der Verbreitung jenes Luthertums, das sich bereits vor dem Bauernkriege wie erst recht in ihm als verträglich mit der staatlichen Ordnung des Reiches erwiesen hatte, wie

sie neue Unruhen und damit eine neue Gefährdung des ganzen staatlichen Gefüges verhüteten. Die lutherische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts hat in weitesten Kreisen keine gute Note. Wer ihre Tätigkeit nach dieser Richtung wertet, der kann ihr historisches Verdienst nur sehr hoch einschätzen. Daß sie sich dogmatisch versteifte und ängstlich abschloß, war mehr die Schuld aller anderen, die eine dogmatische Bindung verlangten. Allerdings lief sie damit Gefahr, bei der Auseinandersetzung mit anderen Anschauungen der Obrigkeit auch in der Kirche eine Gewalt zu geben, die den Ansichten Luthers geradezu widersprach. Der allgemeinen Wertung der Orthodoxie darf das jedoch keinen Abbruch tun. Wenn jemandem, dann gebührt ihr das Verdienst, über die Jahrhunderte, in denen die Anschauungen vergangener Zeiten über die Einheit von Kirche und Staat, von geistlicher und weltlicher Ordnung immer wieder die Geister zu verwirren drohten, jene Lehre von der Unvereinbarkeit beider gerettet zu haben, die niemand sinnfälliger und eindringlicher predigte, als die Erinnerung an den Bauernkrieg. —

Der Bauernkrieg als eine volkstümliche Erhebung zugunsten eines Mannes, der zum Ketzer erklärt war: es konnte nicht ausbleiben, daß die Gegensätze, die ja bereits in aller Schärfe vorhanden waren, danach sich noch mehr zuspitzten. Davon braucht hier nicht weiter die Rede zu sein. Selbst wer von einem religiösen Element im Bauernkrieg nichts wissen will, kann diese Tatsache nicht leugnen. Dagegen blieb bisher unbeachtet, daß das Deutschtum in seinen Grenzgebieten gegenüber dem Romanentum daraufhin gewisse Verluste erlitt. Daß das auch im Westen der Fall war, scheint mir nach dem Verhalten des Herzogs von Lothringen gegenüber den elsässischen Bauern vor und während der Schlacht bei Zabern mehr als wahrscheinlich. Nicht minder stark wie der nationale wurde der so eng damit verbundene religiöse Gegensatz auf beiden Seiten empfunden, und eben damit erklärt es sich, wie „viehisch" der Guise hier wütete. Von den südlichen Grenzgebieten des Deutschtums dagegen wird es geradezu behauptet. „Der Bauernaufruhr", der, wie zur Erklärung bemerkt sein mag, das Bistum Brixen vor die Frage der Säkularisation stellte, „gab bekanntlich den ersten An-

laß zur Ausrottung des alten Deutschtums in dieser Gegend (Herrschaft Zilf bei Levico)", so schreibt R. Merkh in seinem bereits vor dem Weltkrieg (1913) erschienenen Buch: „Es war einmal. Deutsche Wanderungen in Südtirol und Oberitalien" (S. 278). „Die Maßregeln gegen die Reformation und die Wiedertäuferei kamen wie gerufen. Stets wurde die gefährdete Religion ... als Schreckgespenst vorgeschoben." „Die Herren fühlten alle ihre Stühle sehr bedenklich wackeln. ... Ihrem eigenen Volke waren sie längst entfremdet." So stützten sie sich in dem kirchlichen Interesse, das sie von ihren eigenen Landsleuten bedroht sahen, mehr und mehr auf die den Neuerungen weniger zugänglichen Italiener, und dort, wo Deutsche gesiedelt hatten, breitete sich das ungefährliche italienische Element aus, um dem deutschen niemals wieder den alten Platz zu gönnen.

An einer anderen Stelle seines Grenzgebiets hat allerdings jener Geist, der im Bauernkriege seinen kräftigsten Ausdruck fand, zur Kräftigung der Stellung des Deutschtums wesentlich beigetragen. Wir meinen den Deutschordensstaat oder vielmehr das Herzogtum Preußen, das eben im Jahre des Bauernkriegs entstand. Zwischen der Säkularisation des Deutschen Ordens und dem Bauernaufruhr lassen sich Beziehungen nicht nachweisen, obwohl die Tatsache, daß die Ordenshäuser in Südwestdeutschland die ersten Angriffsziele des gemeinen Mannes bildeten, eine beredte Sprache sprach und den Gedanken der Säkularisation nahe genug legte. Aber Geist vom Geiste dieser Erhebung war die Säkularisation um so mehr, als der Gedanke dazu ebenfalls Luther entstammte. Und sodann erbrachte die Erhebung der Bauern im Samland, die im September 1525 erfolgte, dem Herzog den Beweis, daß sein Vorgehen der Billigung des gemeinen Mannes sicher war. Das Ziel dieser Erhebung, die Verhinderung der Weggabe herzoglichen Gutes an landfremde Adlige, war ein anderes als das der Erhebung im Reiche; aber die Voraussetzung bildete hier wie dort die Reformation. Im übrigen aber konnte nichts besser den lautgewordenen Wünschen der großen Massen entsprechen, als was hier geschah. Denn wie die Säkularisation eben das war, was sie vor allem anstrebten, so verlangten sie auch in ihrem ständischen Interesse der Abwehr neuer, wie sie meinten, unberech-

tigter Forderungen die Heranziehung aller in einem Territorium angesessener Kreise zu dessen Lasten. Wo die Bauernerhebung auf ein größeres Territorium traf, da erhob sie sofort neben allen anderen auch die Forderung der Berücksichtigung des gemeinen Nutzens, eine Forderung, die schließlich doch auch der der Säkularisation zugrunde lag: die Schlösser des Adels in Franken wurden vor allem deshalb abgebrochen, weil eine reichsritterliche Selbständigkeit kein fränkischer Bauernhaufe mehr dulden wollte, und nur das Schloß war vor Zerstörung bewahrt, das im Kampfe gegen die — „Türken" dienen konnte. Der Landmann hat wie kein anderer Stand das Gefühl für Kraft und Stärke, und solche Kraft und Stärke verlangte er auch im politischen Leben; darum gipfelten seine Forderungen ja schließlich in der nach einem machtvollen Kaiser, einem Kaiser, der gewiß mehr die Züge der mächtigen Staufenkaiser trug als die von irgendeinem anderen. Hier in dem alten Deutschordensstaat hatten sich gewiß auch die Stände eine gewichtige Position geschaffen; daß sie nicht weiter ausgebaut und verstärkt wurde, das war das Hauptziel der samländischen Bauern gewesen. Aber niemandem war auch besser bekannt als den samländischen Bauern — und deshalb legten sie rasch die Waffen nieder —, daß auch diese Stände sich letztlich der Macht eines kraftvollen Herrschers beugen mußten; daß der neue Herzog ein solcher sei, das war ihre Hoffnung, und seine Stellung womöglich noch zu kräftigen, war ihr letzter Wunsch. Denn hier gab es nichts von Steuerfreiheit; Adel wie Geistlichkeit trugen hier dieselben Lasten wie die Bauern; der gemeine Nutzen erschien hier besser gewahrt als irgendwo anders in deutschen Landen. Wenn irgendwo, dann konnte sich darum hier leicht eine staatliche Gewalt nach den Wünschen und den Ansprüchen der Bauern erheben.

Im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war das nicht möglich. Erst mußte sich die Aussicht auf die Befreiung aus den Banden polnischer Oberhoheit eröffnen und der Kampf gegen die schwedischen Bestrebungen nach dem Dominium maris baltici zu einem nationalen Anliegen aller Niederdeutschen werden, der Kampf, der um Ostpreußen als die letzte noch unabhängige Bastion des Deutschtums an der Ostsee entbrannte; erst dann

waren die seelischen Voraussetzungen zu dem Höhenfluge vorhanden, den Fürst und Stände, jetzt beide aufs engste verbunden, gemeinsam begannen. Als der preußische Staatsgedanke, kann man sagen, erscheint schließlich der, den die Bauern des Jahres 1525 bereits vertraten. Bis zu diesem Augenblicke aber hatte das Ereignis von 1525 in seiner religiös-kirchlichen Ausprägung hier eine ideelle Gemeinschaft geschaffen, die Polen gegenüber nicht hoch genug gewertet werden kann. Denn indem zu dem nationalen Gegensatz aller der Jahrhunderte zuvor noch der konfessionelle trat, ward die Aufsaugung dieses Staatswesens durch Polen wider alles polnische Erwarten erst recht verhindert. Gerade die einheitlich religiöse Verbundenheit in einer Art ursprünglichen Luthertums gab den Bewohnern dieses Grenzlandes in allen seinen Schichten die innere Kraft, jeder Verlockung zu widerstehen, und sie gab ihm die Kraft, jeden noch so starken Sturm auszuhalten. —

Der Bauernkrieg ist also keine eindeutige Erscheinung; wie in einer Massenbewegung selbstverständlich sein sollte, kamen in ihm die verschiedensten Wünsche und Hoffnungen für die Zukunft zum Ausdruck. Deshalb ist es nicht wunderbar, daß im 19. Jahrhundert ganz verschieden gerichtete Leute bedauert haben, daß die Bewegung des Bauernkrieges nicht durchgedrungen sei. Nicht nur die Männer der Demokratie waren so gestimmt, die die Erhebung von 1848 vorbereiten halfen, ebenso Männer wie der alte Johann Georg Scheffner (1819), der Vertraute aller Reformer in dem Preußen vor und nach 1807, oder wie Johann Gustav Droysen oder wie Alexander von Humboldt. Man muß gerade auch das hervorheben, um zu zeigen, wie schlecht die Tradition des Bauernkrieges in den Händen der Männer gewahrt ist, die vom Boden einer mehr oder minder materiell bestimmten Lebens- und Staatsauffassung diesem Ereignis eine ganz bestimmte Deutung noch heute zu geben versuchen.

Studien zur Geschichte der Taufgesinnten

Der Niedergang der Huterischen Gemeinde und ihre Wiederbelebung durch Kärntner Emigranten

Von **J. Loserth**, Graz

1. Die kärntnische Emigration von 1755. Kärntner Emigranten werden Wiedertäufer.

Die folgenden Blätter behandeln das Leben und Werk eines Geschichtschreibers, von dem die wissenschaftliche Welt bisher noch nichts vernommen hat. Es ist ein Kärntner, Johannes Waldner, der, fast ein Kind noch, seine Eltern nach Siebenbürgen begleitete, wohin sie mit anderen Angehörigen der Augsburgischen Konfession als sogenannte Transmigranten im Jahre 1755 abgeschoben wurden. Es war in den Tagen der glorreichen Kaiserin Maria Theresia. Wohl war ihre Mutter einst selbst noch Protestantin gewesen; auch waren in ihren Tagen die Ideen der Toleranz schon in den meisten Staaten Europas lebendig; gleichwohl hatte sich die Gesinnung der österreichischen Regenten den Protestanten gegenüber bisher noch wenig geändert. Man begegnet selbst in den Tagen der Toleranz noch solchen Vorkommnissen kirchlicher Unduldsamkeit, die man kaum mehr erwarten sollte [1]. Nur wurden die protestantischen Untertanen jetzt nicht mehr dem Ausland zur Verfügung gestellt, wo sie unter Umständen feindliche Mächte verstärken konnten, sondern nach Siebenbürgen abgeschoben, wo Protestanten beider Bekenntnisse in gesicherter Stellung lebten. Unter diesen wurden die jetzigen Emigranten, man nannte sie Transmigranten, angesiedelt. Trotz aller Verfolgungen, die der innerösterreichische Protestantismus seit den Tagen der Gegenreformation erlitten hatte, war in den innerösterreichischen Alpenländern noch ein Funke protestantischer

1) Noch unter Joseph II. Siehe in den Denkwürdigkeiten Johannes Waldners die Szenen mit den Anabaptisten in Ungarn und Siebenbürgen.

Gesinnung erhalten. Man wird es in den Denkwürdigkeiten Johannes Waldners lesen, wie es um 1750 in Kärnten zu einer starken kirchlichen Bewegung kam, die, durch die Schriften Martin Luthers und die Bücher eines Johannes Arndt, Joseph Schaitberger und Christoph Fischer angeregt, sich allmählich über das ganze Land ausbreitete: die Bauern fingen an, die Kirche zu meiden, daheim in der Bibel und anderen religiösen Büchern zu lesen und nächtliche Zusammenkünfte, selbst bei Regen und Schnee zu halten. Mittelpunkte der Bewegung waren das Gailtal, Paternion, das Himmelberger und Spitaler Gericht. Es kam zu scharfen Untersuchungen. Wer in den Verdacht kam, Lutheraner zu sein, wurde im Pfarrhause verhört, und wer ketzerische Bücher besaß, je nach deren Größe mit Strafen von 12 bis 24 Gulden belegt. Ein Regierungsbefehl verfügte die Einlieferung sämtlicher Bücher; die ketzerischen wurden eingezogen, die anderen mit einem Vermerk ihrer Rechtgläubigkeit versehen und zurückgegeben. Aber es wurden zumeist nur unverdächtige vorgelegt, die ketzerischen um so sorgfältiger versteckt. Schließlich erhielt der Landrichter Turteltaub den Befehl, Kärnten ketzerrein zu machen. Und das, sagt Waldner, führte den Bruch herbei. Alle jene Kryptoprotestanten, die nicht geneigt waren, ihren Glauben abzuschwören, mußten Haus und Hof verkaufen und wurden nach Siebenbürgen abgeschoben. Viele junge Leute verließen Eltern, Verwandte und Bekannte. So auch, fügt Waldner hinzu, unsere Väter. Wir kennen aus den eingehenden Studien Karl Reissenbergers alle Namen der Abziehenden; aber die bisherige Forschung hat übersehen, daß eine kleinere Gruppe der Emigranten andere Wege ging als die Mehrheit, und diese Minderheit ist es, mit der sich diese Studie beschäftigt. Zu ihr gehören Familien, wie die Kleinsaßer, Waldner, Müller, Egartner, Glantzer, Platner, Resch, Hofer, Amlacher, Winkler und Bichler, deren Nachkommen wir noch heute unter den Taufgesinnten in Amerika finden, wohin sie nach längerem oder kürzerem Aufenthalt in Siebenbürgen, der Walachei und Rußland gekommen sind, und wo sie nach den Zeitungsberichten unserer Tage eine wichtige Rolle spielen. Von Klagenfurt aus ging ihr Weg durch die Steiermark ins Österreichische. In Ips an der Donau mußten sie zwei Monate auf Nachzügler

warten, bis ihre Zahl auf 270 angewachsen war. Im September ging es weiter über Wien, Preßburg und Ofen nach Peterwardein. Dort mußten sie die Schiffe durch den Kanal bis Temeswar ziehen, dann ging es über Saßwar nach Romos. Hier sollten sie verbleiben. Es war im Oktober 1755. Nach einigen Tagen erschien ein lutherischer Ratsherr namens Kraft in Begleitung eines lutherischen Geistlichen, der ihnen die kaiserliche Willensmeinung kund gab: „Da sie in Kärnten, wo nur die katholische Religion passiert wird, nicht bleiben könnten, habe die Kaiserin sie hieher führen lassen. Da könnt ihr nun das Evangelium haben, wie ihr es begehrt habt. Um eurer Treue versichert zu sein, verlangt die Kaiserin von euch einen Treueid." Darauf wollte eine Gruppe dieser Transmigranten nicht eingehen: des Evangeliums wegen seien sie aus der Heimat hinweggezogen, und jetzt wolle man sie gleich gegen das Evangelium zum Schwören treiben. Wie könnt ihr, ruft einer von ihnen, Matthias Hofer, aus, von uns begehren, was Christus (Matth. am 5., Jak. am 5.) verbietet. Du kannst wohl, entgegnete ihm der Ratsherr, gut lesen, aber verstehen tust du es nicht. Lies Römer am 13.: Wer der Obrigkeit widerstrebt usw. Es kam zu keiner Einigung. Wohl fügte sich die Mehrheit, und ihr wurden von der Regierung Wohnungen, Ackerland und Wiesen zur Verfügung gestellt. Aber die Minderheit wollte von dem Eidschwur nichts wissen, ja sie fand, „daß die lutherische Kirche nicht nach der Wahrheit des Evangeliums wandle". Unsere Väter, sagt Waldner, ließen sich, wiewohl sie dem Augsburgischen Glaubensbekenntnis angehörten, doch nicht zu dem zwingen, was wider das klare Evangelium ist. Von den Vergünstigungen der anderen ausgeschlossen, verdingten sie sich im nächsten Frühling in Dörfern und Märkten als freie Landarbeiter oder traten hier und da im Handwerk in Dienst.

Zwei von ihnen, Andreas Wurz und Georg Waldner, der Vater unseres späteren Geschichtschreibers, kamen auf das nur eine halbe Tagereise von Romos entfernte Winz oder Alwinz, wo seinerzeit Bethlen Gabor den aus Mähren vertriebenen Taufgesinnten eine Heimstätte mit solchen Privilegien aufgerichtet hatte, die sie vor den Verfolgungen der Gegenreformation bisher geschützt hatte. In den sonstigen Landesteilen Siebenbürgens fanden

Kärntner kein Unterkommen; hier aber trafen sie Leute, die in ihren wichtigsten Glaubenslehren nicht anders dachten als sie selbst, deren Predigtweise ihnen zusagte, und deren Bücher und Schriften ihnen gefielen. Wiewohl nun die Alwinzer Täufergemeinde auch nicht mehr auf ihrer alten Höhe stand — denn sie hatte ein Hauptprinzip der mährischen Huterergemeinde „den Kommunismus im Sinne der ersten christlichen Kirche" preisgegeben —, so waren doch die übrigen Grundlagen ihres Glaubens unverfälscht geblieben. Kurz diese Kärntner Transmigranten wurden nun selber Täufer und nahmen damit auch die schweren Leiden und Verfolgungen auf sich, denen sie als fremde, für die die Alwinzer Privilegien nicht galten, nach zwei Seiten hin ausgesetzt waren, seitens der Protestanten und in noch höherem Grade seitens der Regierung.

2. Die Kärntner Täufer ziehen in die Walachei.

Die Verfolgung der Kärntner Täufer in Siebenbürgen hat uns ihr Geschichtschreiber aus den Erinnerungen seines Vaters, aber auch schon auf Grund seiner eigenen Erlebnisse und Erfahrungen eingehend und lebhaft genug beschrieben. Er befand sich beim Abzug aus Siebenbürgen im Jünglingsalter, in welchem der Geist am aufnahmefähigsten ist und die Erinnerungen für die kommenden Zeiten am stärksten haften. Wir dürfen hier indes nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern wollen nur in Kürze das Wesentlichste herausheben. Die Wohnsitze, die man den Kärntner Emigranten in Siebenbürgen angewiesen hatte, lagen nach Waldner in Groß-Polen. Gemeint ist Großpold. Der evangelische Pfarrer daselbst erhielt zunächst den Auftrag, die Taufgesinnten zu bekehren; aber, sagt Waldner, er konnte nichts schaffen, denn Gott, der in den Schwachen stark ist, stand den Seinen bei. Die Brüder hielten einmütig zusammen, sonderten sich von der lutherischen Kirche ab, entzogen sich ihrer Gesellschaft und hielten in der Wohnung des Andreas Wurz ihre Sonntagsfeier. Die Brüder von Alwinz gaben ihnen einige Bücher, auch ihr Gemeindegebet; Georg Waldner betete und las ihnen vor, und da sie keinen Lehrer hatten, behalfen sie sich in ihrer Einfalt, wie sie konnten. Als geistigen Führer der kleinen Gemeinde darf man Matthias

Hofer betrachten, denselben, der der Eidesleistung so stark widersprochen hatte. Er hielt den Verkehr mit den Brüdern in Alwinz aufrecht. Seiner Beschäftigung nach war er „Krügelmacher oder Weißhafner". Nun erhielten die von Alwinz Befehl, die Fremden nicht zu beherbergen, sondern gefänglich einzuziehen und nach Hermannstadt abzustellen, wo sie gleich anderen Gefangenen im Zuchthause arbeiten mußten, wie Matthias Hofer, der auch ein gewandter Reimschmied war, darüber klagt:

Man hat uns genommen von der christlichen Gemein,
gebunden und geführt in die Hermannstadt ein.
Da haben wir gelitten viel Schmachwort und Spott,
das tun wir dir klagen, o Herr, unser Gott.
Man hat uns gesperrt ins Zuchthaus, wie ich sag',
da mußten wir arbeiten ein Jahr und viel Tag.
Man gab uns ein Gröschel und ein Brot auf den Tag,
Gott hat uns gesegnet. Wir haben kein Klag.

Die Behörden hielten es für möglich, diese Täufer aus Kärnten von ihrem Glauben abzubringen, wenn man ihre Vereinigung löste und sie einzeln in verschiedenen Orten unterbrächte. So wurden denn in den letzten Tagen des März 1757 Andreas Wurz mit den Seinen nach Eibisdorf bei Mediasch, Joseph Müller nach Bassen, Jörg Gurl und Valentin Resch nach Groß-Schenk, Jörg Waldner nach Hannendorf im Schäßburger Stuhl, Hans Kleinsaßer über Leschkirch nach Kreuz und Christian Glanzer nach Stein im Repser Stuhl geführt. Aber die Wünsche und Absichten der Behörden wurden nicht erreicht; denn schon zehn Tage später hatten die Getrennten Wissen voneinander, und so blieb die Gemeinschaft trotz räumlicher Trennung bestehen. Zwar hatte jeder Pfarrer des Dorfes, wohin die Einzelnen geführt worden waren, den ernstlichen Befehl, sich ihrer anzunehmen und sie zu fleißigem Kirchenbesuch anzuhalten, ihnen auch Wohnung und Ackerland anzuweisen; aber sie verweigerten die Annahme, weil ihre Absichten auf ihre Wiedervereinigung gingen. Sie lebten unterdessen „wie Pilgrime und Gäste", arbeiteten im Taglohn und besuchten einander. Das dauerte dritthalb Jahre. Im April 1761 verzog Jörg Waldner mit den Seinen von Hannendorf zum Bruder Hans Kleinsaßer nach Kreuz. Bald fanden sich dort auch Georg Gurl und

Joseph Müller mit den Ihrigen ein. Die Gemeinde gestattete es anfänglich, weil man an diesen Leuten gute Arbeiter hatte. Wie sich nun in Kreuz das kleine Häuflein gesammelt hatte, ging es daran, eine christliche Ordnung „im Geistlichen und Zeitlichen" anzurichten, wobei ihnen die Brüder in Alwinz an die Hand gingen. Ende April 1762 empfingen Hans Kleinsaßer und Joseph Müller die Taufe, und jener wurde das Jahr darauf zum Vorsteher der neuen Gemeinde gewählt und in allen zu seinem Amte notwendigen Dingen unterrichtet. Die Gemeinde hatte nun einen Hirten, Lehrer und Anweiser, ja „einen Gehilfen ihrer Freude und nahmen ihn, wie der traditionell gewordene Ausdruck lautet, als eine Gabe und Geschenk mit Dank von Gott an". Wir dürfen hinzufügen, auch als einen Teilnehmer an ihren Leiden, die uns ihr Geschichtschreiber im einzelnen erzählt. Man versammelte sich Tag für Tag zum Gebet und zum Lob Gottes. Wenn man an jemand etwas Unrechtes fand, wurde er ernstlich gestraft. Joseph Müller wurde Diener der zeitlichen Notdurft. Es entstand eine Schule, die gemeinsame Küche, ein Aufseher für die Kleidung wurde gewählt, und alle arbeiteten, wie einst die Brüder in Mähren, zu gemeinsamem Nutzen, ein Jeder nach seinem Vermögen. Täufer, die sich noch in anderen Gemeinden befanden, auch solche aus Alwinz, schlossen sich an, nicht zur Freude der alten Bewohner von Kreuz, denen die Ansammlung so Vieler unbequem wurde.

Es war im September 1763. Hans Kleinsaßer war von einem Besuche der Gefangenen in Hermannstadt heimgekehrt. Er brachte die Nachricht mit, daß die Kaiserin, die ihren Frieden mit Preußen gemacht hatte, gänzlich entschlossen sei, Siebenbürgen von Ketzern zu reinigen. Wenn es den lutherischen Geistlichen nicht gelänge, die Täufer zu bekehren, so sollten es die katholischen tun. So begann denn im November in Kreuz und an anderen Orten die große Verfolgung, die unser Historiker mit vielen Einzelheiten erzählt, und die der Jesuit Delpini mit dem größten Eifer betrieb. Ein Beispiel mag genügen, um das Vorgehen gegen die Täufer in Kreuz zu kennzeichnen: Als die Brüder, die von den anderen Orten gekommen waren, noch einmal befragt wurden, ob sie von Kreuz wegziehen wollten oder nicht, sagte Jörg Waldner: Nein, ich tue es nicht. Darauf befahl der „Stadtreiter" den umstehen-

den Bauern: Greift ihn an. Er hatte das Wort noch nicht ausgeredet, so fielen sie auf ihn, rissen ihn zur Erde nieder, banden ihm die Hände auf den Rücken, so hart, daß ihm die Finger „erschwarzten", und schleppten ihn hinaus auf die Gasse. Da wurde er am Strick gehalten und von etlichen Bauern „verhütet". So ging es auch den anderen. Jeder wurde dahin geführt, wo er hergekommen war. Es war kein Erbarmen weder der Kranken, noch der Alten und Lahmen. So hatte es vor den Augen der Menschen das Ansehen, als ob es mit der Gemeinde der Frommen ein Ende habe. Die Weggeführten kamen zwar alle wieder zurück; es war aber offenbar, daß für sie in Siebenbürgen kein Bleiben sein könne. Und so kommt denn der Gedanke ihres heimlichen Abzuges in Sicht.

Es war am 27. August 1767, als zwei Täufer aus Alwinz, die bei der gegenwärtigen Verfolgung schwere Not erlitten hatten, zuletzt des Landes verwiesen worden waren, in Kreuz erschienen. In gemeinsamer Beratung hielten sie Ausschau nach neuen Wohnsitzen und entschlossen sich zu einer Orientierungsfahrt, die sie über die kleinen Karpathen nach Polen und im nächsten Frühjahr von dort nach der Moldau und Walachei führte. In der Walachei erhielten sie günstige Auskünfte: die Religionsfreiheit sei gewährleistet, Leute deutscher Herkunft seien erwünscht und brauchen weder Zins noch Tribut zu zahlen. Für die schwierige Wanderung über das Gebirge stellten sich ihnen Einheimische zur Verfügung. Mit solchen Auskünften zogen sie heim, nicht ohne große Gefahr; denn sie konnten in Siebenbürgen als Ausgewiesene nicht öffentlich reisen, zumal Kuhr in der ganzen Gegend bekannt war. Auf heimlichen Wegen kamen sie heim. In der Nähe von Alwinz traf sie ein bekannter Walache. Nun Joseph, sagte er, wo kommst du her? Frag' mich jetzt nicht lang, erwiderte Kuhr, gib mir lieber ein Stück Brot. Sie waren den ganzen Tag gegangen und hatten noch nicht gegessen. Daheim angelangt, erfuhren sie von dem neuesten Anschlag Delpinis, den Täufern die Kinder wegzunehmen und ins Hermannstädter Waisenhaus zu stecken, sie selbst aber des Landes zu verweisen. Großer Schrecken fiel über die Gemeinde. Jetzt erzählte Bruder Joseph von den Ergebnissen ihrer Fahrt: Wie es in der Moldau und

Walachei Platz, Ort und Freiheit gebe; die Einwohner der griechischen Religion zugetan, aber sonst in Städten und Märkten auch Juden, Armenier und Philipponen (Lippowaner) wohnen und der Religion wegen niemand angefochten werde. Es wächst dort der beste Wein, fehlt aber an Einwohnern, daher gibt es an vielen Stellen nichts als Wildnis und Heide. Viehweide, Wiesen und Ackerland zur Genüge, so viel einer nur haben will. Solches vernahmen die Brüder gern und machte ihnen Mut zur Reise. Kuhr, Veit Glanzer und Lorenz Tschetterle wurden beauftragt, nach Kronstadt zu gehen, um Erkundigung einzuziehen, wie man am besten über das Gebirge käme. Sie gewannen vier Walachen als Helfer. Es war auch für diese mit Gefahr verbunden: Wenn sie, sagt Waldner, von den Grenzwächtern gefangen würden, kostet es ihr Leben. Solche „Uiberführer" werden entweder gespiest oder gehängt.

Während der Abwesenheit der drei rüsteten sich die anderen zur Ausreise, verkauften unter der Hand eins und das andere, richteten Sack und Bündel her, um Leib- und Bettgewand auf dem Rücken zu tragen. So gefahrvoll die Fahrt war, es galt, der Kinder wegen, kein Zagen. Fuhrleute wurden bestellt, und da diese verhindert wurden, behalf man sich mit eigenem Fuhrwerk. Es war, sagt unser Gewährsmann, solcher Aufbruch gar erbärmlich und armselig anzusehen: die Brüder und Schwestern und die erwachsene Jugend von 14 und 15 Jahren nahm ein jedes sein Stäblein in die Hand, das Bündel auf den Rücken und manches noch sein kleines Kind darauf. Die Kinder, so vier- und fünfjährig waren, zogen auch zu Fuß in Gottes Namen davon. Die Amtleute des Dorfes, Bürger und Bauern sahen zu. Manche waren froh, unser ledig zu werden, andere wieder hatten Furcht vor der Obrigkeit, daß man uns so am hellen Tage habe wegziehen lassen. Aber der Weg der Frommen wird von Gott bestimmt. Solcher Auszug geschah am 3. Oktober 1767 um 10 Uhr vormittags von Kreuz aus. Die Gemeinde hatte hier sechs Jahre gewohnt. Man lebte da in der Einfalt des Herrn, nach Ordnung und Brauch der apostolischen Kirche, hielt Gemeinschaft der zeitlichen Güter und Absonderung von der Welt. Man brauchte den Bann, die Ausschließung der Lasterhaften und hielt auch

die rechte Kinderzucht. Während in jenen Tagen in Alwinz und den Täuferkreisen Ungarns sowohl die Gemeinschaft aufgegeben als auch die Kindertaufe eingeführt ist, gilt sonach bei diesen Kärntnern die alte Mährische Ordnung strengster Observanz.

Der Zug über das Gebirge, den der nun 18jährige Waldner mitmachte, wird von ihm in packender Weise geschildert. Wir lassen eine Probe aus dem Schluß folgen, wo schon die größten Schwierigkeiten besiegt sind. Es war der letzte Tag früh am Morgen: Wir kamen mitten im Wald zu einer hohen Steinwand. Da mußten wir lagern und den Tag über still halten. Nun war das Brot und andere Speisen ausgegangen. Die Geleitsleute mußten zurück und brachten uns abends Brot und Mehl. Nachdem man gegessen, brach man wieder auf, fing an zu steigen, bis man aus dem Wald hinaus auf das glatte Gebirge kam. Als man oben angelangt war, hielt man ein wenig still. Jetzt haben wir, sagten die Geleitsleute, schon gewonnen. Wir sind über die Grenze in der Walachei. Keine Gefahr mehr. Wir ließen die Hunde los, die wir bisher am Bande geführt hatten. Man sah von der Höhe des Gebirges beim Mondschein zurück hinab in das Burzenland und wie die Dörfer in der Ebene herum lagen. Wir zogen nunmehr auf der anderen Seite allgemach herab, bis der Tag anbrach. Da kamen wir zu einem Wasserbach und lagerten dort. Und dort hat die ganze Gemeinde Gebet und Danksagung verrichtet und dem Herrn Lob gesagt, der sein Volk aus der Gefahr der falschen Propheten und Seelenmörder gerettet, so daß sich keines verliere oder sonst einen Schaden erleide. Man lagerte die erste Nacht in der Walachei mitten im Wald und machte etliche Feuer an, um unser Gewand zu trocknen. An Holz und Wasser fehlte es nicht, nur an Speise. Man teilte dem Volk des Abends ein Stücklein Fleisch zu und ein wenig Blukes (ein dicker Wasserbrei von Buchweizenmehl), des anderen Tages ist man nüchtern und hungernd weitergezogen. Erst um 10 Uhr erreichte man ein Wirtshaus. Da tat man sich ein wenig laben, bekam aber nichts als ein wenig Hirsemehl und Milch. Auch hat man dem Volk einen Trunk Wein ausgeteilt.

Am 21. Oktober kamen sie nach Plojest. Dort mußten sie zum Isprawnik, der ihre Namen aufschrieb, sie auch gleich auf sein

Gut nehmen wollte. Es hieß Tschakerlain, war eine „grausame" Wildnis, feister Grund, aber kein Holz zum Hausbau. Kuhr und Kleinsaßer gingen nach Bukarest, Erkundigungen einzuziehen. Ein Deutscher aus Sachsen, Jakob Friedrich Wölfl, sprach zu ihnen: Kommt mit aufs Land. Wenn's euch gefällt, könnt ihr neben mir wohnen. So kamen sie am 16. November nach Tschoregirle, zu Deutsch: Krähbach. Nun war der Winter vor der Tür, man hatte keine Wohnung. So baute man aus Not nach Sitte der armen Einwohner Burdeen oder Erdhütten, fünf oder sechs, in Eile. Wohl war es uns fremd in der Erde zu wohnen, aber man war zufrieden, Ruh und Frieden und völlige Religionsfreiheit erlangt zu haben. Leider starb Wölfl schon nach kurzer Zeit. Aus seiner Hinterlassenschaft kauften wir sein Haus, den Garten, ein Stück Ackerland, Vieh, Bienenstöcke und Hausrat, alles für 200 fl. deutsches Geld. Das geschah am 27. Januar 1768. So kamen wir den Winter durch und fingen mit Spinnen und Weben an, uns wieder einzurichten. Als der Frühling kam, begann man zu ackern und die Sommerfrucht einzusäen. Mit harter Mühe hat man Gesträuch und Gestrüpp zu einem Obstgarten ausgereutet, auch einen Weingarten angelegt und sich zum Häuserbau angeschickt. Leider trübten Krankheiten und Todesfälle das junge Glück. Das Bauen verzögerte sich. Zu alledem entstand ein Krieg zwischen den Türken und Moskowitern. Es zeigte sich, daß es an diesem Ort kein gutes Trinkwasser gebe, und so dachte man an einen anderen Ort zu ziehen. Zwei Winter brachte man in diesen Erdhütten zu. Die Beziehungen zu den Einheimischen wurden durch einen Vorfall getrübt, den wir erwähnen, weil er die Gegensätze des Glaubens zwischen jenen und „uns" betrifft. Jene gehörten der orthodoxen griechischen Kirche an. Auf allen Straßen und Kreuzwegen sieht man hölzerne und steinerne Kreuze, die Einheimischen beugen sich im Vorübergehen nieder, bekreuzen Stirn und Brust, was unsere Jugend für Abgötterei und Blindheit hält. Nicht gerade aus diesem Grunde, sondern aus kindischem Frevel beschädigte einer unserer Jungen ein Kreuz, und von einem Älteren deshalb getadelt, erwiderte er: Willst du vielleicht der Abgötterei forthelfen? Ein Walache hatte es gesehen. Nun bestand auf solchem Frevel strenge Strafe: Verlust

der rechten Hand und Zahlung von 500 Beuteln Geld. Nur mit größter Mühe konnte man die Sache beilegen.

Im nächsten Frühling ließ man sich in Presetschain nieder. Man bezog einen herabgekommenen Edelhof und fing an, auf freiem Platz zu bauen. Leider trübten die Kriegsereignisse den ruhigen Fortschritt. Plünderungen und Mißhandlungen waren auf der Tagesordnung und werden von unserem Geschichtschreiber nach seinen und den Erinnerungen der übrigen Geschädigten ergreifend geschildert. So wird ihr Vorsteher Hans Kleinsaßer aus dem Krankenbett gerissen, in den Hof geschleppt, mit Peitschen und Karbatschen geschlagen, weil er die Gelder nicht geben konnte, welche die Marodeure verlangten. Und kaum war die eine Rotte abgezogen, folgte eine andere nach. In dieser Not betete unser künftiger Geschichtschreiber: O Herr, willst du deiner Gemeinde ein solches Ende bereiten und deine Wahrheit und dein Licht also untergehen lassen? Das kann nicht möglich sein. Es war ihnen auch von Gott nicht zugelassen. So kam der Augenblick heran, wo es hieß, von dem Lande, das so viel versprochen hatte, Abschied zu nehmen.

3. Die Kärntner Täufer ziehen nach Rußland

Zu Anfang des Jahres 1770 wandte sich unsere Täufergemeinde an den russischen General Sämetin, der eben mit seiner Truppe in Bukarest angekommen war, daß er der Gemeinde einen Schutzbrief ausstelle. Sie klagten ihm den erlittenen Raub und das Elend und meinten, sie wollten aus dem Land ziehen, wenn sie nur wüßten, wohin. Durch diesen Krieg um alles gekommen, fehle es an Zehrung. Der General hatte Mitleid mit ihnen und gab ihnen den gewünschten Schutzbrief. Weil sich der Krieg aber nicht bloß über die Walachei, sondern auch noch über die Moldau und Polen erstreckte, hielt er es für das Beste, wenn die Täufer nach Rußland zögen. Dort verfolge man niemand seines Glaubens willen. Der General versprach ihnen alle Förderung, schenkte ihnen einen Wagen mit einem Paar Ochsen und gab ihnen einen Paß mit dem Vermelden, sie würden auf ihrem Weg auf die Hauptarmee stoßen, wo sich der Kommandierende, Feldmarschall Graf Romjanzow befinde. Den mögen sie ansprechen; er werde ihnen

weiter behilflich sein. So standen die Täufer in guter Hoffnung, es werde nach diesen trüben Tagen auch ihnen die liebe Sonne wieder scheinen. Die Brüder verkauften das Wenige, was ihnen die räuberischen Rotten übriggelassen hatten, und es kamen doch noch etliche Gulden zusammen, „daß wir uns selbst wunderten". Am 10. April 1770 machten sie sich auf den Weg. Der Augenblick des Abschieds ist ihnen die folgende Zeit über in guter Erinnerung geblieben. Und so schildert es Johannes Waldner — erfreulich und wehmütig zugleich. Noch einmal gingen sie nach Presetschain, wo sie so glücklich geworden wären, wäre dieser jammervolle Krieg nicht gekommen. Es war so schön in der angenehmen Frühlingszeit, die Vögel sangen so lieblich, die Wiesen waren mit Blumen überzogen, alles stand in schönster Blüte, daß einen, Gott, wie hart ankam, diese fruchtbare Gegend zu verlassen. Und doch mußte es sein. Die ganze Gegend war menschenleer, alles war geflohen. Wir reisten, sagt Waldner, an Bukarest vorbei. Am Ostertag kamen wir nach Wusna; alles war in Sorge, denn man fürchtete einen Überfall durch die Türken. Über Rybnik gelangten wir nach Fokschani, dann nach Romän und an den Sereth. Jassy rechts liegen lassend kamen wir nach Bottuschan, wo eine giftige Pestilenz herrschte; die Häuser waren menschenleer, Tote lagen unbeerdigt auf den Feldern. Wir kamen an den Pruth und am 19. Mai an den Dnjestr. Die Mühseligkeiten dieser Wanderung waren unbeschreiblich. Nur selten schliefen wir unter einem Dach, meist im Freien, bei Regen und Wind. Mit Kleidern schlecht versehen, war man froh, an einen Ort zu kommen, wo wir Holz und Wasser fanden und Weide für das Vieh. Oft sprachen wir, wenn doch nur wieder die Zeit käme, daß wir uns mit trockenem Brot zu sättigen vermöchten. Wie gern wollten wir dabei arbeiten und wie fleißig wollten wir Gott dafür danken. Waldner schreibt das 1794, wo die Gemeinde schon in gutem Wohlstand in Rußland lebte. Sie zogen also weiter. Die Moldau sowohl als die Walachei, schreibt er, sind sehr gutes Land, die Moldau das bessere; es gibt darin frischere Luft, Berge und Täler, sie ist reich an Wasserflüssen und Brunnenquellen, wogegen die Walachei große Heideflächen und Mangel an Wasser hat. An Wald und Wiesen, Ackerland und Viehweide ist kein Mangel. Und doch

war dies gute Land meistenteils wüst und unbewohnt. Unsere Wanderer kamen endlich an die polnische Grenze. Da gab es Schwierigkeiten mit der Kontumaz. Auch die Lebensmittel gingen auf die Neige, und doch hatte man noch einen weiten Weg vor sich. Da begab es sich, daß die russische Armee vor Chotyn lagerte. Der Kommandierende war Peter Graf Romjanzow, Befehlshaber von Chotyn war General Weis. An diese wandten sich die Täufer in ihrer Not, und Romjanzow machte ihnen den Vorschlag, auf seine in Kleinrußland gelegenen Güter zu ziehen, und bot ihnen für ihre augenblicklichen Bedürfnisse einen Vorschuß an. Wer war froher als diese armen Leute. Doch verlangten sie vor allem, ihre Religion und deren Satzungen frei und ungehindert halten und ausüben zu dürfen. Die betreffenden Artikel wurden aufgesetzt und am 10. Juni 1770 an den Grafen gesendet. Gleich der erste forderte freie Religionsausübung. Auch sollten sie nie gezwungen werden, vor Gericht oder sonstwo Eide abzulegen. Sie erhielten Freiheit vom Kriegsdienst und durften in ihrer „Gemeinschaft", d. h. in ihrem christlich-kommunistischen, dem alten „huterischen" Zusammenleben von niemandem beeinträchtigt werden. Sie erhielten drei Freijahre, die nötigen Vorschüsse bei ihrer Ankunft in Wischenka, dem Gute des Grafen, dann Gelder zum Aufbau ihrer Wohnungen, Anweisung geeigneter Plätze dazu, Felder und Wiesen, Freiheit in Handel und Wandel und, falls es ihnen daselbst nicht zusagen sollte, auch Freiheit des Abzugs nach Rückzahlung der gemachten Vorschüsse. Nach Ablauf der drei Freijahre zahlen sie Zins für Äcker und Wohnung in barem Gelde. Ein Namensverzeichnis aller wird dem Grafen eingehändigt mit Angabe des Handwerks, das ein jeder betreibt. Ein Wachtmeister und zehn Kosaken geleiteten sie nach Wischenka. Der Wachtmeister war ein junger Deutscher aus Liefland. Er hatte Befehl, sie mit Lebensmitteln zu versorgen. Wenn sie mittags oder abends in einen Markt oder ein Dorf kamen, waren sie bereits beim Ortsrichter angemeldet und wurden reichlich mit Speise versehen. So kamen sie am 19. Juli an den Dnjepr, schifften hinüber an die russische Grenze und hielten bei der Stadt Perejaslaw zwei Tage Rast.

Am 1. August erreichten sie Wischenka, ihre künftige Heimat. Man gab ihnen zwei bis drei leere Häuser, darin sie zunächst

ihre Kinder und Kranken unterbrachten. Sie erhielten täglich einen Scheffel Mehl zum Brot, Arbis (Erbsen) und anderes, dessen sie bedurften. Einen Platz zum Bau durften sie sich selbst suchen. Es ist derselbe, schreibt Waldner 1794, den wir jetzt schon 24 Jahre innehaben. Es wurde ihnen ein Ingenieur zur Verfügung gestellt, der das große Haus, wo „jetzt" die Eß- und Tischlerstube, die Küche, die Mehl- und Brotkammer ist, angelegt hat. Vor Eintritt des Winters sollte alles fertig sein. An Kleidung erhielten sie von den Amtleuten 50 ausgearbeitete Schaffelle zu Pelzwerk, die der Kürschner zuschneiden mußte. Alles was sie von der Herrschaft empfingen, wurde fleißig aufgeschrieben und etliche Jahre hernach, wie man zu etwas Vermögen gekommen war, abgetragen. So fingen wir, sagt unser Geschichtschreiber, an, uns gemächlich einzurichten: mit Spinnen und Weben und anderen Notdürftigkeiten und Hausrat, den die Wirtschaft erfordert, und ob man wohl den ersten Winter sich in großer Armut kümmerlich durchgebracht, war man doch zufrieden und vergnügt und dankte Gott, ein Örtlein zu haben, „wo wir in Ruh und Frieden sicher sein konnten".

4. Die Kärntner in Rußland

Während unsere Wanderer, unterstützt und betreut von den Leuten des Grafen Romjanzow, der auch aus der Ferne für sie Sorge trug, sich in alter Huterer Weise einzurichten begannen, waren sie tief bekümmert über das Schicksal ihrer Landsleute und Glaubensgenossen, die noch in Siebenbürgen gefangen lagen, und ihr Wunsch ein lebhafter, sie ihrerseits von den Schicksalen zu unterrichten, die ihnen selbst in der Walachei und auf der Wanderung nach Rußland zugestoßen waren. Da jetzt ein Untergebener des Grafen Romjanzow eine Inspektionsreise auf die gräflichen Güter gemacht hatte und nunmehr in die Walachei zurückkehrte, wurde die Bitte an ihn gerichtet, einen der Ihrigen auf die Fahrt mitzunehmen. So erhielt Paul Glanzer den Auftrag, die noch in Siebenbürgen gefangen liegenden Brüder und Schwestern aufzusuchen und wenn möglich zur Gemeinde zu bringen. Johannes Waldner erstattet auch über diese Reise ausführlichen Bericht. Wir erfahren die Schicksale der Gefangenen, wie die Hermannstädter

Behörden ihre Haft erleichterten und die Kaiserin schließlich gestattete, alle ihres Glaubens wegen Gefangenen frei und aus dem Land ziehen zu lassen. Das war für unsere Kärntner eine frohe Botschaft. Nur zwei von den Täufern, aber das waren alte Alwinzer, blieben von der Vergünstigung ausgeschlossen. Doch gelang es auch ihnen, ihrem alten Feind, dem Jesuiten Delpini, zu entkommen und wieder frei zu werden. Ende 1772 schickten sich alle Zurückgebliebenen zur Fahrt in die neue Heimat an. Es waren dies Matthias Hofer, der bisher schon so viele Jahre im Zuchthaus verbracht hatte, der Dichter, Grübler und stetige Nörgler, dann fast die ganze Familie Glanzer, Martin und Christian mit ihren Schwestern Barbara, Maria und Margaret, die fünf Jahre im Hermannstädter Rathaus in Untersuchungshaft gelegen waren. Der kommandierende General gab ihnen einen Paß und ließ ihnen auch ihr Erbgut ausfolgen. Man verschaffte ihnen sicheres Geleite bis zur Grenze. Von allen blieben nur drei Schwestern zurück, die sich verheiratet hatten und zur lutherischen Kirche übergetreten waren. Unser Johannes Waldner nimmt ihnen dies gewaltig übel: Sie haben damit wenig Freude und Glück ertappt und ging ihnen gar schlecht, denn sie hatten für und für ein böses Gewissen und einen nagenden Wurm im Herzen, so daß sie auch nicht mehr in die lutherische Kirche gingen und am liebsten zur Gemeinde gekommen wären, wären sie noch frei gewesen. Die anderen ließ Graf Romjanzow wieder auf seine Kosten nach Wischenka befördern, wo sie am 26. Januar 1773 eintrafen und ihre Landsleute schon eingerichtet vorfanden. Diese hatten bereits am 24. Juli 1771 im neuerbauten Hause die erste Predigt gehört und am 16. April 1772 „das holdselige Gedächtnis unseres lieben Herrn und Heilands zur Danksagung und Erinnerung an seine Liebe und Barmherzigkeit mit großen Freuden gehalten, was 1770 und 1771 wegen unfriedlicher Zeit unterlassen worden war".

Jetzt war für sie alle die Friedenszeit gekommen; freilich entwickelte sich auch jetzt nicht alles bei ihnen in friedlicher Weise. Wie schon in Siebenbürgen die Täufer des einen Ortes mit denen des anderen nicht immer übereinstimmten, so gab es auch jetzt in ihrer Vereinigung Gegensätze, die um so schwerer auszugleichen waren, weil sie in der Charakteranlage Einzelner ihren Ursprung

hatten. Wir sind auch hier durch Johannes Waldner über die Sache unterrichtet, aus der wir nur einiges ausheben wollen, weil es die Entwicklung der ganzen Gemeinde betrifft. Da war der schon erwähnte Matthias Hofer, der bei vielen guten Eigenschaften doch in manchen Dingen ungünstig auf die Übrigen einwirkte, „ein eifriger Mann, dem die Bibel bekannt war, wie das Vaterunser, der die Psalmen auswendig wußte und auch alle die Abschnitte, die ein Gebet enthalten". „Er hat im Anfang, in Aufrichtung der Gemeinde viel getan, hat im Gefängnis geistliche Lieder — an die dreißig — verfaßt (gedichtet wird man kaum sagen dürfen). „Die Brüder, vor allem der Vorsteher Hans Kleinsaßer, handelten meist nach seinem Rate und seinen Angaben, aber er ging in vielen Dingen zu weit und zu streng vor, so daß die Gefahr einer Zertrennung der Gemeinde wiederholt nahe lag. Er verlangte (nach Psalm 134) Gebete Vor- und Nachmitternacht, dann auch, daß die Gebete laut und gemeinschaftlich, nicht still und im Geheimen verrichtet werden, daß man die Obrigkeit nicht grüße, den Ungläubigen nicht um Lohn arbeite, weil diese den Nutzen von der Arbeit hätten usw. Alle diese Dinge regten die Gemeinde auf, die bei seiner Anwesenheit nicht zur Ruhe kam und ihm selbst schließlich den Rat gab, sich anderswo zurechtzufinden — nicht, daß man ihn geradezu ausgestoßen hätte, da sein Gehaben nicht unreinen Beweggründen entstammte, sondern nur Ausfluß seines Übereifers war. Wie hätte man den Brüdern und Schwestern verbieten können, im stillen zu beten? Man faßte seinem Drängen gegenüber den Entschluß, sich an den Brauch der Mährischen Urgemeinde zu halten und das Gemeindegeschichtsbuch oder Riedemanns Rechenschaft zu befragen, im äußersten Fall Gottes Urteil durch das Los zu erforschen. So stand die Gemeinde lange in großer Verwirrung, und Waldner meint, Gott habe es verhütet, daß es zu keiner Scheidung kam: „Man untersuchte fleißig die Schriften unserer Vorfahren, besonders das Gemeindegeschichtsbuch, das die Gemeinde viele Jahre nicht gehabt und es nur durch die besondere Anschickung Gottes aus Alwinz bekommen habe. Es war nämlich eine Witfrau, Landsmännin aus Kärnten, namens Schneeweiß, deren Tochter den Sohn des Alwinzer Vorstandes der Täufergemeinde geheiratet

hatte. Als dieser Vorstand, Mertel Roth, starb, kam das Buch in den Besitz seines Sohnes, des Schwiegersohnes der Schneeweiß, die dann das so teuere Buch an die Gefangenen im Rathaus verkaufte. So ist es überhaupt gerettet worden und an die Gemeinde in Rußland gekommen. Johannes Waldner beklagt die Zwistigkeiten in der Gemeinde auf das tiefste: Ich wollte sie, sagt er, lieber mit Stillschweigen übergehen; es war mir verdrießlich genug, solche Mängel unseren Nachkommen ins Gedächtnis zu rufen, bin aber wider meinen Willen gezwungen, hiervon zu schreiben, erstlich damit ich die ganze Wahrheit in der Geschichte vortrage und nichts verschweige, wie ja auch die Bibel von den alten Vätern außer dem Löblichen auch das Unlöbliche erzählt. Zweitens kann es uns und den Späteren zur Warnung dienen, wie denn unsere Feinde uns solches hoch aufmutzen und sagen: die Gemeinschaft und Beisammenwohnung gebe nur Ursache zu Zank und Streit. Sieht man in die früheren Zeiten zurück, so finde man, daß es auch damals an Unkraut nicht gefehlt habe — auch in den Tagen Jakob Huters nicht, und doch war es mit den Huterern nicht aus. Man hat sich wieder geeinigt und ist so zurecht gekommen. Drittens mögen wir uns hüten, nach eigenem Gutdünken Neues auf die Bahn zu bringen und an den guten alten Ordnungen zu rütteln. Das verursachen oft genug solche Findler und Grübler, die alles besser wissen und verstehen wollen, wie sich's an unserem Matthias erwiesen hat; denn, so gut er es auch gemeint haben kann, so ist er doch zu weit gegangen, war ihm doch das Singen bei der Arbeit nicht recht.

Trotz dieser inneren Parteiungen war die äußere Entwicklung der Gemeinde eine gute. Das Weberhandwerk erzielte schon im ersten Jahre ein gutes Erträgnis, desgleichen das Schmiedehandwerk. Im Jahre 1776 baute man die Wasser- oder große Schiffsmühle, elf Jahre später die Windmühle; die Gemeindestube, wo sich die ältesten Brüder versammeln, wurde 1776 erbaut, ebenso die Eis- und Speisekammern, 1778 baute man die große und kleine Schule, 1779 ein Bethaus. „Auch gab Gott gesegnete Jahre, so daß die Gemeinde gegen ihre frühere Armut in guten Stand kam."

Am 16. Oktober 1779 starb Hänsel Kleinsaßer, der Vorsteher der Gemeinde, die er 18 Jahre hindurch geleitet hatte. Hatte er

auch manche Schwäche an sich, so hat er die Gemeinde doch vorwärts gebracht; „denn er war ein vernünftiger Mann, der es verstand, ein Ding gut anzustellen". Sein Nachfolger wurde Joseph Müller, sonach ein zweiter Kärntner aus der Transmigration von 1755. Da Matthias Hofer auch weiterhin Schwierigkeiten machte und schließlich von der Mehrheit der Brüder als eine „böse Wurzel" bezeichnet wurde, die nur Unruhe und Verwirrung stifte, so war man froh, daß er freiwillig abzog. Wir finden ihn später auf seinen Wegen bei den Mennoniten in Westpreußen, Holland und Deutschland wieder, von heimlicher Sehnsucht nach dem Wischenker Gemeindeleben erfüllt.

5. Die Huterischen Brüder in den Tagen der Toleranz. Audienzen bei Joseph II.

Mit ungemischter Freude hatte man in Ungarn und Siebenbürgen die Nachricht vom Toleranzedikt Kaiser Josephs II. entgegengenommen. Die schwer verfolgten Täufer atmeten auf; alle die Neubekehrten der letzten Jahrzehnte warfen die Hülle ab, unter der sie dem Glauben der Väter treu blieben. Bald wird der Regierung gemeldet, daß sie nicht mehr fasten, ketzerische Bücher lesen, die katholische Kirche meiden und sich offen auf die durch das Toleranzedikt gegebene Freiheit berufen. Einer der eifrigsten ist Joseph Hörndl. Er geht, wie es im Briefe P. Heinrichs an das Graner Ordinariat heißt, mit dem Edikt von Haus zu Haus und redet den Leuten zu: Seht, Brüder, der Kaiser will unserem Gewissen keinen Zwang antun. Da leset und überlegt die Sache. Wollt Ihr mit mir halten, so bin ich bereit, als Erster dafür einzustehen und zum Kaiser zu gehen. Von diesem Hörndl hört man weiter, daß er Berichte nach Wischenka geschickt, die dortigen Täufer einzuladen, daß sie Leute hereinsenden, die sich des Volkes annehmen sollen. In Sabatisch erklärten die Neukatholiken, daß sie im Herzen entschlossen seien, zu ihrem wahren Glauben zu treten, von dem sie bisher durch Schläge und Gefängnis, Strick und Bande abgerissen worden seien. So ist die Stimmung daheim, in Sabatisch, Lewär und Trentschin und wohl auch bei den Resten des Anabaptismus in Siebenbürgen. Wie wird man erst in Wischenka erfreut sein.

Die Kärntner Emigranten, die schon in ihrer Heimat ihrer evangelischen Gesinnung wegen so Schweres erduldet hatten, mochten nicht wenig überrascht sein, als sie nun im fernen Rußland von dem Umschwung der Dinge in Österreich hörten. Es war ein Sekretär der russischen Gesandtschaft in Wien, ein Herr Klugfeld, der bei Romjanzow weilte und ihnen die erste Kunde brachte. Diesem „gutmütigen" Mann gab man bei seiner Abreise Briefe an die Verwandten in der Heimat und an Freunde, auch nach Ungarn und Siebenbürgen mit, um zu erfahren, wie es ihnen gehe, und um ihnen Nachricht über ihre eigene Lage zu geben. Sie hegten die Hoffnung, daß jetzt die Auswanderung aus der Heimat anschwellen würde, weil ihr keine Schwierigkeiten mehr entgegenstünden. Hatte doch der Bruder Joseph Kuhr noch drei leibliche Kinder in Siebenbürgen, Johannes Stahl zwei Brüder in Ungarn. Und so auch andere. Zwei Brüder, Joseph Müller und Paul Glanzer — wieder zwei Kärntner —, wurden von der Gemeinde ausgerüstet, um nähere Erkundigungen einzuziehen und um neue Zuzügler zu werben. In Ungarn war man ganz überrascht, daß noch eine Gemeinde in Rußland vorhanden sei; man war des Glaubens, sie wäre völlig vertilgt und ausgerottet worden. In Kärnten wurden die beiden Boten wohl mit Freuden empfangen; den Bruder Paul Glanzer kannten noch manche, aber er richtete nichts aus. Denn — sagt Waldner — die Wahrheit und die reine Lehre des Evangeliums war ihnen fremd geworden, sie konnten es ja nicht fassen und verstehen, daß man die Kinder nicht taufen soll, sondern nur die Erwachsenen. Sie fürchteten den Spott der Leute; denn, so fügt er bei, der Name Wiedertäufer ist bis auf den heutigen Tag durchaus verhaßt, und so meint der gemeine Mann, daß es eine ärgere Ketzerei auf der Welt gar nicht mehr geben könne als diese. Daher entzogen sich selbst die nächsten Verwandten und Freunde ihrem Umgang. In der Slowakei hatte ihr Erscheinen große Unruhe hervorgerufen. So schreibt ein eifriger Täufer, Jakob Walter von Sabatisch, an Joseph Kuhr am 27. Juni 1782, daß jetzt viele von den Neukatholiken zu ihrem alten Glauben zurücktreten wollen; aber in Wirklichkeit erreichten die Abgesandten weder hier noch in Siebenbürgen ihre Absichten. Joseph Kuhr, jetzt der Älteste und Vorsteher der Gemeinde in Rußland, wollte

wenigstens seine Kinder heimbringen und zog in Gemeinschaft mit Elias Wipf im Frühling 1782 nach Siebenbürgen; es glückte ihm, ihrer zwei, Andreas und Margaret, herauszubekommen, aber der dritte, Michael, hatte ein ungarisches Weib genommen, „konnte sich auch vom Zeitlichen nicht loslösen"; wohl versprach er, im nächsten Jahr zu kommen, ist aber bald — ungefähr 1786 — gestorben.

Die Unruhe in Sabatisch dauerte fort. Die katholische Geistlichkeit setzte sich mit allem Nachdruck gegen die täuferische Propaganda und brachte es dahin, daß die Träger der Bewegung, die gewillt waren, die Fahrt nach Rußland anzutreten: Heinrich Schmied, Jakob Walter, Jakob Müller, Paul Tschetterle, Matthias Dangler und Johannes Koller verhaftet und in Neitra „in ein böses, stinkendes Gefängnis" geworfen wurden. Als die anderen im Orte sahen, was sie zu gewärtigen hätten, wurden sie verzagt und sprachen untereinander: Was hilft es uns, daß wir steif bleiben und aus dem Lande geführt werden, wenn unsere Kinder dem Verderben preisgegeben sind? Und dann — weiß man denn auch, ob die Gemeinde in Rußland die rechte Huterische Gemeinde ist? Darum wollen sie für jetzt still bleiben, vielleicht daß Gott ein anderes Mittel zur Rettung schickt. Unterdessen mag man auch über die Gemeinde in Rußland Sicheres erfahren. Andere aber entschlossen sich, an den Kaiser heranzutreten. Waren doch jetzt die „Toleranzbüchlein ausgegangen, darinnen Freiheit ausgerufen worden, daß ein jeder, der mit Gewalt von seinem Glauben abgedrungen worden, wieder ungehindert zu seinem vorigen Glauben treten könne". Man beachtete aber nicht, daß die Toleranz eine ungenügende war und für die Taufgesinnten nicht galt. Es waren drei Abgesandte, die am 22. Juni 1782 vor dem Kaiser erscheinen sollten: Heinrich Schmied, Jakob Müller und Jakob Walter. Aber ihr Agent widerriet es und riet zur Geduld. Als sie hierauf die ersehnte Audienz erhielten, in der sie um Erledigung der in Neitra gefangenen Brüder baten, erreichten sie wohl dies Ziel, wurden auch vom Kaiser freundlich angesprochen, aber die Religionsfreiheit blieb ihnen versagt. Der Kaiser, so erzählt Waldner, führte sie in eine Stube und hat drei Viertelstunden mit ihnen geredet: Was sie denn Anstößiges im katholischen Glauben fänden und was ihnen daran nicht recht sei. Sie nannten die Kindertaufe

und die Bilderverehrung. Was sie denn an der Kindertaufe Böses fänden; es zwinge sie niemand, die Bilder anzubeten. Ich bin, sagte er, doch selbst Katholik und bete keine Bilder an. Sie sollen tun wie er und bei dem Glauben bleiben, bei dem das Haupt ist, oder bei einem der tolerierten Bekenntnisse, dem lutherischen, kalvinischen oder griechischen. Sie erwiderten darauf, sie seien nur in ihrem Bekenntnisse versichert. Er möge ihnen einen sicheren Ort geben, in Siebenbürgen oder anderswo. Der Kaiser sprach: Das ist ja alles mein Land und ist alles ein Ding. Darauf sprachen sie, er soll ihnen erlauben, nach Rußland zu ziehen. Der Kaiser sagte, was sie denn dort machen wollen. Es sei ja kein Brot darinnen, und überdies müsse man altgläubig werden. Dies und noch viel anderes hat er mit ihnen gesprochen und schließlich gesagt: Aus diesen zweien wird eins werden, man wird euch dulden oder aus dem Land weisen. Darauf gab er Befehl, die Gefangenen in Neitra ledig zu lassen, was nun auch geschah, aber nicht ohne „daß sie vor etliche Herren gebracht wurden, die sich streng an sie setzten, sie katholisch zu machen. Fünf wurden es. Nur Jakob Walter nicht, der ist zu der Zeit allein steif geblieben. Ist aber doch mit den anderen ledig geworden". So sind denn auch die übrigen in Sabatisch abgefallen. Es war nach Waldners Worten kein standhafter Mut in ihnen. Es grauste ihnen vor Leiden und Trübsal. Sie mußten in einer Kirche das katholische Glaubensbekenntnis ablegen, man hat sie punktweise gefragt, und darauf mußten sie schwören. Einer von ihnen sagte da wohl, er tue es nur aus Furcht, im Herzen könne er es nicht für recht erkennen. Die andern aber fragten nicht weiter danach. Als Jakob Walter, der unbeugsam geblieben war, sah, wie die Dinge in Sabatisch stünden, und daß er sich daheim nicht mehr sehen lassen dürfe, nahm er von Weib und Kind Abschied, um nach Rußland zu ziehen. Er nahm seinen Weg über Preußisch-Schlesien, nach Gnadenfrei zu den Herrnhutern. In Herrnhut hat er eine Zeitlang bei einem Töpfer gearbeitet. Sein Meister verschaffte ihm dann durch den Grafen von Zinzendorf einen Paß, der sich noch heute im Besitz von Walters Nachkommen befindet und mit dem er ungehindert über Lemberg und Kiew reiste und am 28. Dezember 1782 in

Wischenka eintraf. Am 1. Januar 1783 vereinigte er sich mit der Gemeinde.

Da die Täufer aus Rußland nunmehr in Sabatisch keinen Boden für ihre Propaganda mehr fanden, wollten sie sich wenigstens um ihr Erbe aus dem alten Vaterland bemühen, wozu sie alle notwendigen Dokumente bei sich hatten. Sie wandten sich zu dem Zwecke an ihre — die russische — Gesandtschaft in Wien und erhielten daselbst ein Memorial, das sie dem Kaiser einreichten. Vier Tage später ging der Bruder Christian in die Hofburg, um ihren Sachen nachzufragen. Es traf sich, daß der Kaiser eben aus einem Gemache heraustrat, und als er den Bruder Christian hier stehen sah, rief er ihm zu: Komm herein. Christian ging und war allein mit dem Kaiser, der ihn fast eine halbe Stunde im Gespräche festhielt. Er fragte ihn erstlich, was er wolle. Christian antwortete, sie hätten ein Memorial eingereicht und wüßten nicht, ob es ihm zugekommen sei oder nicht. Der Kaiser fragte weiter, woher sie seien, ob sie nicht etwa von denen aus Ungarn wären. Christian erwiderte: Der Religion nach sind wir von denen, gebürtig aber sind wir aus Kärnten und sind von den Transmigranten, die man im Jahre 1755 vertrieben und in das Fürstentum Siebenbürgen verschickt hat. Ich weiß, ich weiß, sagte der Kaiser. Sie seien, sprach Christian, gekommen, daß man ihnen ihr zurückgelassenes Vermögen oder Erbgut ausfolge. Kommt doch wieder zurück in euer Vaterland, sagte der Kaiser, auf euren Hof und euer Haus, es soll euch alles wieder werden. Ja, man duldet uns aber nicht. Man verfolgt uns nur immer. Darauf der Kaiser mit ernsthaften Worten: Wer verfolgt? Wer verfolgt? Es verfolgt doch jetzt niemand. Darauf der Bruder: Sind doch in diesem Sommer sechs Personen im Ungarland länger als einen Monat um des Glaubens willen im Gefängnis gesessen. Darauf schwieg der Kaiser ein wenig still. Endlich sprach er: Ja was ist das, das ist nur eine Kleinigkeit, so ein wenig. Man muß sich zu einer Religion bekennen: katholisch, lutherisch, kalvinisch oder griechisch. Der Bruder antwortete: Wir sehen kein christliches gottseliges Leben bei ihnen. Der Kaiser sprach: Ei, man kann doch fromm sein und für sich leben wie man will. Darauf antwortete der Bruder: Wir können in unserem Herzen doch nicht anders überzeugt

werden, als wie uns Christus der Herr und seine Apostel gelehrt haben, daß man bei der reinen Lehre bleiben, ihm nachfolgen und ein gottseliges Leben führen soll. Weiter fragte der Kaiser: Wie man uns nenne, wie es uns in Siebenbürgen ergangen sei, ob wir dort Haus und Hof gehabt hätten, ob der Pfaff, der uns verfolgt hat, nicht Delpini geheißen, wie es uns während der Verfolgung ergangen wäre, wie wir in die Walachei gekommen und dort gelebt haben, ob es ein gutes Land sei, weshalb wir nach Rußland gegangen, ob uns der Graf genug Land gegeben, ob unsere Häuser von Stein oder Holz seien, ob wir auch einen Priester haben und ob der verheiratet sei.

Alle diese Fragen beantwortete der Bruder Christian gründlich der Wahrheit gemäß. Der Kaiser hörte sehr aufmerksam zu. Christian sprach ihn nochmals wegen des hinterbliebenen Vermögens an. Der Kaiser sagte weder ja noch nein und fragte nur noch, wie wir aus Rußland herausgekommen wären. Den Paß hat uns, antwortete Christian, Graf Romjanzow verschafft, um unsere Freunde in Deutschland — gemeint ist Österreich — zu besuchen. So endete die Audienz. Es dauerte doch noch lange, bis die Abgesandten etwas über ihr Eigentum erfuhren. Es gab ein Hin- und Herlaufen zu den Wiener Kanzleiherren, Anfragen in Siebenbürgen, wo denn die Hinterlassenschaften liegen usw. Die Abgesandten überließen die Betreibung der Angelegenheit der russischen Gesandtschaft in Wien. Man erfuhr dort die Höhe des Betrags. Er belief sich auf 2151 Gulden; aber man konnte nicht erfahren, wo das Geld liege.

So rüsteten sich denn die Brüder zum dauernden Abschied von der alten und zur Reise in die neue Heimat. Das war jetzt Rußland. Sie hatten kein Feld mehr für eine Propaganda in Siebenbürgen und Ungarn. Selbst die wenigen stärkeren Elemente hielten der Verfolgung, weil sie mit gelinderen Mitteln arbeitete und sich mit rein äußerlichem Übertritt begnügte, ohne sich weiter um nunmehrige Kryptotäufer viel zu kümmern, nicht stand. Im ganzen suchten zuletzt noch 56 Leute den Weg nach Wischenka. So fand das Leben der Täufer — sie hießen in der Slowakei Habaner — in Ungarn und Siebenbürgen ein Ende. Und wenn das Hutertum überhaupt noch den letzten Sturm der theresianisch-josephinischen Zeit überdauerte, dankte es dieses dem kraftvollen Eingreifen

jener Kärntner Gruppe von 1755, die die Fahne, die den alten Huterern entsank — denn schon hatten sie das Prinzip der Gemeinschaft fallen gelassen und sich mit der Kindertaufe befreundet —, wieder aufhißten. In Rußland begann eine ruhigere, aber wie schon bemerkt, nicht ungestörte Entwicklung, deren einzelne Phasen durch die 1801 erfolgte Übernahme der Gemeinde auf russisches Krongut und durch die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht bezeichnet werden, welch letztere die starke Abwanderung nach Amerika zur Folge hatte. Dies darzustellen liegt nicht in dem Ziel dieser Studie, die nur dem kärntnischen Beisatz zum Hutertum und seinen Auswirkungen gewidmet ist.

Nur ein paar Worte noch über Johannes Waldner, den bisher unbekannten Geschichtschreiber der Huterischen Gemeinde. Wir gewinnen das Datum seiner Geburt aus den Fortsetzungen des Gemeinde-Geschichtsbuches. Dort liest man: Johannes Waldner lebte im Dorfe Neudorf mit seinem zweiten Eheteil Liesel und ihren Kindern Josua und Michael Hofer und ist am 24. Dezember 1824 im Herrn entschlafen, seines Alters 75 Jahre. Demnach fällt seine Geburt in das Jahr 1749, und so war er sechs Jahre alt, als er mit seinen Eltern die Heimat verließ. Er hat sonach als Knabe die schwere Verfolgungszeit in Siebenbürgen und als Jüngling von 18 Jahren den gefahrvollen Marsch über die transsylvanischen Alpen, dritthalb Jahre später die Reise nach Rußland mitgemacht. Seine Wahrheitsliebe ist durchaus erprobt. Seine Erzählung von den Verfolgungen in der theresianisch-josephinischen Periode wird durch die seinerzeit von J. v. Beck im Auszug mitgeteilten Akten und Korrespondenzen erwiesen und gibt jetzt ein farbenreiches Bild der Zustände im alten Österreich in den Tagen der sogenannten Toleranz. Seine Darstellung hebt nicht bloß die guten Seiten der Gemeinde, sondern auch die dort vorhandenen Mißstände hervor. Wo er aber tadelt, tadelt er ohne Gehässigkeit. Er findet selbst für schädliche Eigenbrötler wie Matthias Hofer noch freundliche Worte und bessere für seinen Landsmann Hans Kleinsaßer, den ersten Vorstand der neuen Gemeinde, trotzdem er seine Abhängigkeit von Hofer tadelt. Wie er sich prinzipiell zu den Fragen der Geschichtsschreibung stellt, tritt in dieser Skizze deutlich zutage.

Metternichs Kirchenpolitik

Von **Karl Völker**, Wien

Am 8. Oktober 1809 ernannte Kaiser Franz I. zu seinem Minister des Auswärtigen den bisherigen Botschafter in Paris Klemens Wenzel Lothar Reichsfürsten von Metternich-Winneburg. Österreich befand sich damals in einer geradezu katastrophalen Lage. Trotz des Sieges von Aspern wurde die kaiserliche Armee von Napoleon niedergerungen. Wenige Tage nach der Ernennung Metternichs mußte sich das Habsburgerreich zu dem schmachvollen Frieden von Schönbrunn, durch den es 2150 Quadratmeilen und 3½ Millionen Einwohner bei einer Kriegsentschädigung von 85 Millionen Franken einbüßte, bequemen. Sechs Jahre später rückte der junge Kaiserstaat dennoch wieder in den Mittelpunkt des großen Geschehens. Durch den Wiener Kongreß wurde Österreich trotz seiner Schwierigkeiten im Innern der Angelpunkt der Neuordnung Europas. Metternich gebührt das Hauptverdienst an diesem Wandel der Dinge. Durch ein Menschenalter hielt er, 1821 zum Haus-, Hof- und Staatsminister und 1826 zum Vorsitzenden der Ministerkonferenzen befördert, unter zwei Herrschern, Franz I. und Ferdinand I., das Steuer des österreichischen Staatsschiffes in seiner Hand, bis die Revolution des Jahres 1848 seinem „System" ein Ende machte und seiner öffentlichen Wirksamkeit ein Ziel setzte.

Die freiheitlichen und nationalen Kräfte, die er unterdrückte, gelangten an die Oberfläche, und so ist es nicht verwunderlich, daß das Urteil über ihn und sein Lebenswerk alsbald im Sinne der schärfsten Verurteilung ausfiel. Die heutige Geschichtsforschung hat nun den nötigen zeitlichen Abstand gewonnen, um unvoreingenommen an die Prüfung des Tatbestandes heranzutreten. In dieser Hinsicht hat der Wiener Historiker Heinrich von Srbik durch seine überragende Darstellung [1] den Blick auf die Gesamt-

[1]) Heinrich von Srbik, Metternich, der Staatsmann und der Mensch. 2 Bde. 1925.

erscheinung „des Staatsmannes und Menschen" gelenkt und gezeigt, daß man dieser stark über dem Durchschnittsmaß stehenden Persönlichkeit nur gerecht zu werden vermag, wenn man die einzelnen Handlungen aus seiner Grundeinstellung zu verstehen sucht. Eine solche Betrachtungsweise schließt selbstverständlich auch abfällige Werturteile über Tun und Lassen des Staatskanzlers nicht aus [1].

Metternichs „System" zielte auf die Erhaltung der auf dem Wiener Kongreß 1815 unter seinem besonderen Zutun geschaffenen Staats- und Rechtsordnung ab. Es sollten die legitimen Souveränitäten unter Niederhaltung aller die öffentliche Ruhe störenden Bewegungen in ihrer Selbstherrlichkeit gestützt werden. Dabei glaubte der Staatsmann die gesamteuropäischen Interessen am besten in der Weise sicherzustellen, daß er das Kaisertum Österreich, dessen Staatswohl er selbstverständlich allen anderen Erwägungen überordnete, einerseits im deutschen, anderseits im italienischen Staatenbund als führende Macht verankerte und durch Bündnisse mit den konservativ regierten Staaten Rußland, Preußen und England in einen großen Zusammenhang gemeinsamer Ideengänge hineinstellte. Es ergab sich unter diesen Umständen von selbst, daß von Wien aus starke Kräfte zur Sicherung des „Systems" nach allen Richtungen hin weit über die Reichsgrenzen mobil gemacht wurden [2]. Wenn auch die Mittel, zu denen der Staatskanzler unter Anpassung an die jeweilige Lage gegebenenfalls griff, um sein Ziel zu erreichen, nicht immer einwandfrei und folgerichtig erscheinen [3], so wird man doch zugeben müssen, daß es ihm gelungen war, Österreich nach dem Zusammenbruch wieder zu einer Geltung nach außen hin zu verhelfen, die zu seiner inneren Schwäche in keinem Verhältnis stand.

1) V. Bibl, Metternich in neuer Beleuchtung, 1928, S. 4, 90.

2) Das Wesen des Metternichschen Systems hat von Srbik a. a. O. I, S. 317 bis 420 in umfassender Weise aus den Zeitverhältnissen und der Persönlichkeit des Staatskanzlers heraus dargelegt, wiewohl der Staatskanzler selbst sich gegen das Vorhandensein eines solchen verwahrte. Im Blick auf die Lebensarbeit des Staatsmannes lassen sich aber doch ganz bestimmte leitende Gedanken feststellen, die zusammengenommen als „System" bezeichnet werden können, wenn auch „der praktische Staatsmann aprioristische Willkür vermieden wissen wollte" (Srbik I, S. 322).

3) V. Bibl a. a. O., S. 21—42, reduziert das System auf Prinzipien, bei deren Anwendung Metternich sich nicht von tiefer liegenden Beweggründen hat bestimmen lassen.

Welche Rolle räumte Metternich dabei der Kirche ein? Wie gestaltete er seine Kirchenpolitik? In die Zeit seiner Ministerschaft fällt der Aufstieg des Papsttums aus der Napoleonischen Knechtung zu europäischer Geltung, wie sich anderseits ein erhöhtes religiöses Lebensgefühl unter dem Einfluß der Romantik und sonstiger Geistesströmungen im Protestantismus wie im Katholizismus bemerkbar macht. Religion und Kirche waren wiederum zu Machtfaktoren aufgestiegen, denen auch der Staatsmann auf dem Ballhausplatz Rechnung tragen mußte, wollte er seinem Grundsatz treu bleiben, alle verfügbaren Kräfte des öffentlichen Lebens in den Dienst der Erhaltung des Gleichgewichts zu stellen bzw. sie dem Gesamtrahmen der allgemeinen Interessen einzufügen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß man bei der Erörterung der Kirchenpolitik eines Staatsmannes zunächst die Vorfrage nach dem persönlichen religiös-kirchlichen Standpunkt desselben [1] stellen muß. Metternich entstammte dem rheinischen katholischen Hochadel. Sein Vater bekleidete, als er das Licht der Welt erblickte, das Amt eines kurtrierschen Staatsministers und Erbkämmerers des Erzstiftes Mainz, und nach seinem Taufpaten, dem Erzbischof von Trier, erhielt er die Namen Klemens Wenzel. Gemäß seiner Familienüberlieferung war also Metternich mit dem römischen Katholizismus auf das engste verknüpft. 1790 wurde er von der katholisch-westfälischen Reichsgrafenbank zum Zeremonienmeister bei der Krönung Leopolds II. gewählt. Er hat auch zeitlebens seine Zugehörigkeit zu dieser Kirche betont.

Freilich ist mit dieser Feststellung noch nicht viel erreicht. Die katholische Kirche hat nämlich in der Zeit, da der Staatskanzler am Ruder saß, innere und äußere Wandlungen durchgemacht, wie selten je zuvor. Die Aufklärung, die in die weitesten Kreise eingedrungen war, wurde durch eine vielfach überspannte Gefühlsfrömmigkeit verdrängt. Die Idee der Kirchenfreiheit im Sinne der Abkehr vom Staatskirchentum unter gleichzeitiger Anerkennung der innerkirchlichen Rechtsbefugnisse des römischen Stuhles setzte sich immer mehr durch. Wien wurde durch Clemens Maria Hof-

[1] von Srbik a. a. O. I, S. 306—315.

bauer, der in der Zeit von 1808 bis 1820 einen Kreis von Gebildeten aus den ersten Gesellschaftskreisen um seinen Beicht- und Predigtstuhl regelmäßig versammelte, ein Brennpunkt dieser Bewegung. Die Romantik mit ihrer Abkehr vom Intellektualismus der Aufklärung und ihrer Hinneigung zu einem gefühlsmäßig erfaßten Katholizismus fand ebenfalls in der Kaiserstadt an der Donau einen festen Rückhalt. Die Konvertiten Adam Müller, Friedrich von Schlegel, Zacharias Werner u. a. entfalteten in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Wien eine weitreichende Werbetätigkeit für die katholische Idee des mehr oder weniger verhüllten Ultramontanismus in Wort und Schrift. Für Österreich fiel noch besonders die großdeutsche Einstellung dieser Kreise in die Wagschale, insofern sie die Einigung Deutschlands aus konfessionellen Gründen unter der Oberherrschaft der katholischen Habsburger anstrebten.

Wie verhielt sich Metternich zu diesen geistigen Strömungen des Katholizismus? In jüngeren Jahren huldigte er durchaus dem Zeitgeist der Aufklärung, der auch am Hofe des letzten Kurfürsten von Mainz, des Erzbischofs Karl Joseph von Erthal, woselbst er in die große Gesellschaft eintrat, heimisch war. Beim Rückblick auf seine „Lehrjahre" bemerkt er, daß er „von dem verführerischen Schein von Neuerungen und Theorien", denen andere beim Ausbruche der französischen Revolution infolge „Schwäche des Urteils" verfallen seien, sich nicht habe blenden lassen, da „sein Verstand und sein Gewissen sie als nicht haltbar vor dem Richterstuhl der Vernunft und des guten Rechtes verworfen habe"[1]. Man darf aus dieser Äußerung des rückwärts schauenden Siebzigjährigen für seine religiöse Entwicklung nicht allzu viel herausholen wollen, da in diesem Zusammenhang von dem politisch-sozialen Umsturz die Rede ist; für die Beurteilung der Gesamteinstellung des Jünglings ist aber immerhin das Bekenntnis zum Primat der Vernunft bezeichnend. In dem Briefe an den russischen Staatsmann von Nesselrode vom 20. August 1817 äußert sich übrigens Metternich im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Bibelgesellschaften dahin, daß er in der

[1]) Aus Metternichs nachgelassenen Papieren I, S. 9.

Zeit zwischen seinem 15. und 20. Lebensjahr durch die tägliche Lektüre der Bibel infolge mangelnden Verständnisses bis an die Grenze des Atheismus gelangt sei. Er läßt durchblicken, daß er nicht, wie jetzt, als Gläubiger, sondern als Kritiker an die Heilige Schrift herangetreten sei[1]. Man wird auch in diese Äußerung nicht zu viel hineinlegen dürfen, da der Staatsmann an dem Beispiel seiner Person das Verständnis für die Berechtigung der Maßnahmen des römischen Stuhles gegen die Verbreitung der Bibel bei dem Vertrauensmann des Zaren Alexander, des eifrigen Förderers der Bibelgesellschaften, wecken wollte; es läßt sich jedoch aus seinen Andeutungen ein Rückschluß auf seine religiöse Entwicklung ziehen, wenn er auch in seiner oben erwähnten „autobiographischen Denkschrift" sich darüber ausschweigt. Aber gerade dieses Schweigen legt die Vermutung nahe, daß der alte Metternich mit Absicht in diesem Punkte den Sachverhalt verschleiert hat, um nicht unwahr zu sein. Die Kirchenfeindschaft widersprach seiner Familienüberlieferung. Schon der Gegensatz gegenüber dem religionsstürzenden Treiben der französischen Machthaber drängte die Hüter des Althergebrachten auf die Seite der Kirche. Aber man gewinnt nicht den Eindruck, als ob die Religion für den jungen Metternich eine treibende, sein Handeln bestimmende Kraft gewesen wäre. Der Gottesbegriff war für ihn eine dürre Verstandesangelegenheit, worüber auch gelegentliche, anscheinend wärmere religiöse Töne, die er anklingen läßt, nicht täuschen dürfen, wie der Brief von Rastatt 1798, worin er seine Kinder der väterlichen Güte Gottes, des besten aller Väter, empfiehlt[2].

Hat nun Metternich unter dem Einfluß des erneuten Katholizismus seinen Rationalismus fallen gelassen? In dem oben angeführten Brief an Nesselrode zieht er eine deutliche Grenzlinie zwischen einst und jetzt, wenn er bemerkt: „Heute glaube ich und forsche nicht. ... Mit einem Wort: Ich glaube und disputiere nicht."[3] Aus diesem Glaubensbekenntnis darf man aber nicht zu weitgehende Schlüsse ziehen; die Wendung besagt, zumal wenn man ihre an die Adresse des Zaren gerichtete Ab-

1) Nachgel. Pap. III, S. 58: „Aujourd'hui je suis sur que je ne le comprendrai jamais."

2) Ebenda I, S. 375. 3) Ebenda III, S. 58.

zweckung bedenkt, nicht mehr, als daß der Staatsmann sich mit der Bibelkritik nicht mehr befasse, sondern die Heilige Schrift als solche hinnehme. Immerhin ist man aber berechtigt, aus der Erklärung eine positivere persönliche Einstellung zur Religion herauszuhören. Von der Preisgabe der verstandesmäßigen Grundrichtung kann jedoch bei Metternich nicht die Rede sein. Es ist kein Ausspruch und keine Handlungsweise des Staatskanzlers zu verzeichnen, die in andere Richtung weisen würden. Die brieflichen Wendungen mit religiöser Verbrämung liegen durchweg auf der Linie des von der Aufklärung besonders betonten Vorsehungsglaubens. Wie frostig klingen zum Beispiel in dieser Hinsicht seine Äußerungen anläßlich der Überwindung Napoleons im Vergleich mit dem religiösen Überschwang der deutschen Patrioten, selbst wenn er von der heiligen Ehrfurcht redet, die ihn nach der Schlacht bei Leipzig erfüllt hat[1], oder von der Mission, die der Himmel für ihn bestimmt habe, so vielem Leiden ein Ende zu machen[2]. Daß der alte Metternich in religiösen Dingen nicht anders dachte, beweist der ein Jahr vor seinem Tode (1858) niedergeschriebene Satz über den „religiösen Glauben", den er als „die erste der Tugenden, und eben deshalb als die höchste der Gewalten", von deren Vorhandensein die jeweilige Höhenlage einer Nation abhänge, gelten läßt[3]. Die Bezeichnung des religiösen Glaubens als einer hohen Tugend ist ebenso wie ihre Verbindung mit den Staatsinteressen kennzeichnend für die Grundauffassung der Aufklärung. Im Grunde genommen klingt in dieser Äußerung des Alten die gleiche Denkweise der Aufklärung an, wie in dem Ausspruch des Jungen, wenn er das Christliche auf die gesunde Moral gegründet sein läßt und diese mit der gesunden Vernunft gleichsetzt[4] — im Briefwechsel mit der Gräfin Lieven —. Man hat angenommen, daß die dritte Gemahlin Metternichs, die ungarische Gräfin Melanie von Zichy-Ferraris, eine gläubige Katholikin, die sich aber von allem romantischen Überschwang fernhielt, ihren Gemahl religiös beeinflußt habe. Daran

1) Schreiben vom 18. Okt. 1819. Ebenda S. 295.
2) E. Widmann, Die religiösen Anschauungen des Fürsten Metternich, S. 31.
3) Aus Metternichs nachgelassenen Papieren VIII, S. 586.
4) M. Spahn, Metternich, Hochland, 1909, 2, S. 168ff. Belege für Metternichs „Rationalismus".

ist soviel richtig, daß der Kanzler in vorgerückterem Alter sich dem Christentum gegenüber positiver einstellte[1]; er hörte regelmäßig die Messe und ließ 1839 auf dem Rennweg sogar eine hübsche Kapelle erbauen, „weil er gewußt hat, dieses Projekt werde seiner Frau Freude machen“[2]. Mit seiner Verstandesreligion vertrug sich diese Frömmigkeit durchaus. Sein innerstes Wesen blieb aber von religiösen Nöten und einem eindringlicheren Gotteserleben nach wie vor unberührt. Er war von dem Walten einer höheren göttlichen Macht überzeugt; aber dieser Glaube war nicht die treibende Kraft seines Handelns, höchstens soweit, als er sich selbst von der göttlichen Vorsehung zu großen Dingen berufen fühlte.

Von dieser Grundanschauung führte keine Brücke zu den früher erwähnten Wiener Romantikern, von denen er sich auch sonst geschieden wußte. Die nationalen Bestrebungen derselben erschienen dem Staatsmanne, der nichts unternommen hatte, um ein geeintes Deutschland wieder erstehen zu lassen, für die Aufrechterhaltung der Ordnung ebenso gefährlich, wie ihre nach seiner Auffassung demagogischen Umtriebe, schlummernde Volkskräfte zu wecken. Für seine Haltung sind die Bemerkungen zur biographischen Skizze, die Guido Görres über seinen Vater Joseph 1851 in den „Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland“ veröffentlicht hat, bezeichnend: In dieser führenden Gestalt des romantischen deutschen Katholizismus erblickt er einen Vertreter „der Geister, denen der gute Zweck nie entschwindet, während ein krankhafter Aufregung zugängliches Gemüt sie stets auf schiefe Wege leitet“[3]. Er findet es unter diesen Umständen selbstverständlich, daß er ihn in Straßburg unter Aufsicht stellte. Sein „historisches, jeder Art von Romantik widerstrebendes Temperament“[4] ließ bei Metternich über die Wiener Gesinnungsgenossen von Görres kein anderes Urteil aufkommen. Grillparzers scharfe Ablehnung der „faselnden“ Romantiker[5] entsprach der Grundstimmung des Fürsten, den in anderer

1) Srbik I, S. 306ff.

2) Nachgelassene Schriften VI, S. 166. Näheres aus dem Briefwechsel mit der Gräfin Lieven. Widmann a. a. O., S. 82ff. (Die Briefe hrsg. von Jan Honetau, 1909: Lettres du prince de Metternich à la comtesse de Lieven, 1818–1819).

3) Nachgelassene Schriften VIII, S. 551. 4) Ebenda VII, S. 635.

5) Werke, hrsg. von St. Hock XIV, S. 55.

Hinsicht die schärfste Ablehnung des größten deutsch-österreichischen Dichters traf.

In seiner grundsätzlichen Beurteilung des katholischen Kirchenwesens berührt sich Metternich in jüngeren Jahren entschieden mehr mit Grillparzer, der darin ganz im Banne der Aufklärung stand, als mit den Romantikern. Im Jahre 1819 hielten sich beide gleichzeitig in Rom auf. Grillparzer bedauerte nachträglich, die Osterfeierlichkeiten in der St. Peterskirche wegen des theatralischen Gepränges mitgemacht zu haben[1]. Metternich äußert sich in ähnlicher Weise: Die Peterskirche sei zwar das Herrlichste an Pracht und Größe, aber das wenigst Geistliche in der Welt, weshalb sie ihn nie zum Beten einladen könnte[2]. Und mit einem Seitenblick auf die romantischen Nazarener am Monte Pintio, unter denen sich auch Konvertiten befanden, bemerkt er, daß er nicht begreife, wie ein Protestant in Rom, das einem sehr prächtigen Theater mit schlechten Schauspielern gleiche, katholisch werden könne[3]. Ironisch läßt er sich über Friedrich von Schlegel aus, der die päpstliche Küche so vortrefflich finde, daß ihm kaum einige Stunden übrig bleiben, um etwas zu sehen[4]. Aus dem Munde des älteren Metternich hätte man gewiß solche Äußerungen nicht vernommen. Es war nicht Verstellung, sondern entsprach seinem veränderten Empfinden, wenn er die Einrichtungen seiner angestammten Kirche mit der gebührenden Achtung behandelte. Man gewinnt aber nicht den Eindruck, daß sein innerstes Wesen davon tiefer berührt war. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht zum Beispiel der Bericht an seine Gemahlin über die Kölner Dombaufestlichkeiten vom 3. und 4. September 1842[5]. Es war doch gewiß für den deutschen Katholizismus ein bedeutsames Ereignis, daß der protestantische König von Preußen, Friedrich Wilhelm IV., an dieser Feier persönlichsten Anteil nahm, zumal im Hinblick auf den erst kürzlich bereinigten Kölner Kirchenstreit. Erwägungen dieser Art klingen aber in Metternichs Mitteilungen nicht an, was um so verwunderlicher ist, als die Fürstin Melanie dafür

1) Tagebücher. Ebenda XV, S. 65. Vgl. K. Völker, Grillparzers Stellung zu Religion und Kirche, Jahrb. der Grillparzer Ges., XXIX, 1930, S. 92.
2) Brief an Gentz vom 9. April 1819, Nachgel. Schriften III, S. 229.
3) Brief an seine Gemahlin vom 10. April 1819. Ebenda S. 194.
4) Ebenda S. 229. 5) Ebenda VI, S. 599—602.

empfänglich gewesen wäre. Auf die Diners und die Empfänge, die sich an die kirchliche Feier anschlossen, erscheint sein Hauptinteresse gelenkt, während er an dieser die zu lange Dauer bemängelt.

Unter diesen Umständen wird man nicht erwarten dürfen, daß Metternich sich die Forderungen der Romantiker nach der Freiheit der Kirche ohne weiteres zueigen gemacht hätte. In dem früher erwähnten Brief an Nesselrode vom 20. August 1817 rühmt er sich dessen, daß keine katholische Macht dem römischen Stuhl gegenüber unabhängiger sei als die österreichische Regierung, zumal der Neffe Josephs II. wisse, was er Gott und seiner Krone schuldig sei[1]. Wie er hier hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche den Josephinismus herausstreicht, so stellt er in seinem a. u. Vortrag über die kirchlichen Irrungen in Preußen vom 11. Mai 1838 fest, daß Österreich nach außen hin seine Stelle als die erste unter den katholischen Mächten „zu politischen Zwecken mit großer Geschicklichkeit auszubeuten verstanden hat". Diese Grundauffassung der Überordnung der staatlichen Interessen bestimmte Metternichs Politik gegenüber der römischen Kirche von Anfang bis zu Ende, mochte er auch im Laufe der Zeit gegenüber den spezifisch kirchlichen Forderungen ein wachsendes Entgegenkommen bekundet haben. Unter diesem Gesichtswinkel wollen wir Metternichs Stellungnahme zu den wichtigeren kirchenpolitischen Fragen seiner Zeit, zunächst soweit es die römisch-katholische Kirche anging, ins Auge fassen.

Für Metternichs grundsätzliche Einstellung ist seine Haltung in der Angelegenheit der Verheiratung der Erzherzogin Marie Louise mit Napoleon kennzeichnend. Nach katholischer Auffassung war eine solche Eheschließung infolge des zwischen dem französischen Kaiser und Josephine Beauharnais bestehenden Ehebandes von vornherein unzulässig. In seinen diesbezüglichen Weisungen an den österreichischen Botschafter in Paris, den Fürsten Schwarzenberg[2], gibt Metternich diese Schwierigkeit ohne weiteres zu, unterstreicht aber immer wieder den großen Nutzen, der Österreich aus einer solchen Verbindung erwachsen würde, wobei er als das oberste Gesetz des Kaisers Franz das

[1]) Ebenda III, S. 57. [2]) Nachgel. Pap. II, S. 317—330.

Wohl des Staates bezeichnet[1]. Etwaigen religiösen Bedenken der Erzherzogin möchte er vorbeugen, um daran den kühnen Plan der Annäherung Österreichs an Frankreich nicht scheitern zu lassen[2]. Zur Beruhigung des Gewissens seines kaiserlichen Auftraggebers regt er dessen Vermittlung im Streit zwischen Napoleon und Pius VII. an, um den Segen des religiösen Friedens der Kirche zu sichern[3]. Die kirchlichen Interessen fielen aber bei dem Staatsmann neben den staatlichen nicht erheblich in die Wagschale.

Genau die gleiche Haltung nahm Metternich auf dem Wiener Kongreß in der Frage des säkularisierten Kirchengutes ein. Es lag eigentlich nahe, daß bei der Wiederherstellung des alten Zustandes den Kirchenfürsten der ihnen unter Napoleons Druck abgenommene Grundbesitz zurückerstattet worden wäre. Metternich, der die internationale Diplomatenversammlung geistig beherrschte, war weit davon entfernt, die alten geistlichen Fürstentümer wieder aufleben zu lassen, wiewohl in seinen eigenen Jugenderinnerungen der Glanz des kurtrierschen Hofes noch nachwirkte. Mit dem heiligen römischen Reiche deutscher Nation, das er ohne weiteres von sich abschüttelte, sollten auch diese Gebilde einer vergangenen Zeit verschwinden. Sie hätten das Gleichgewicht in dem deutschen Staatenbund, wie es ihm vorschwebte, gestört, und so rührte er für sie nicht den Finger. Auch hätte Österreich Salzburg herausgeben müssen, wenn der päpstliche Staatssekretär Consalvi mit seinen Bemühungen, die Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses umzustoßen, durchgedrungen wäre. Für Metternichs Standpunkt ist der Umstand kennzeichnend, daß er in seiner Denkschrift an Gentz über „Die territorialen Angelegenheiten Deutschlands" vom 12. Februar 1815[4] die ehemaligen geistlichen Fürstentümer mit keinem Wort erwähnt.

In derselben Denkschrift äußert er sich anderseits im Zusammenhang der Neuordnung Italiens über die Grenzen des Kirchen-

1) Nachgel. Pap. II, S. 318: „L'Empereur, notre auguste Maître, a dans toutes les occasions prouvé que le salut de l'État est la première des ses lois."

2) Ebenda S. 322: „Le plus insurmontable obstacle, celui de la religion, semble ne plus exister."

3) Ebenda S. 327: „Il pourrait être réservé à notre auguste Maître de jouer un rôle éminent dans l'arrangement des affaires de l'Église."

4) Ebenda S. 487—497.

staates. Hierbei läßt er sich lediglich von dem Gedanken der Sicherung des österreichischen Besitzes bestimmen [1]. Anderweitige Erwägungen, etwa daß die staatliche Souveränität des römischen Stuhles um der Freiheit der katholischen Kirche willen gesichert sein solle, berührt er nicht. Den Papst beurteilt er, soweit es sich um die Regierung des Kirchenstaates handelt, als einen italienischen Fürsten neben den andern, dessen Rechtsordnung nicht im Widerspruch zur österreichischen Vormachtstellung auf der appeninischen Halbinsel zu ordnen sei. Der Kirchenstaat bot eine so sichere Gewähr für die Erhaltung des Gleichgewichts der Kräfte, daß Metternich den Gedanken seiner etwaigen Auflösung überhaupt nicht aufkommen ließ. Ungeachtet der heftigsten Gegenvorstellungen Consalvis [2] weigerte er sich jedoch anderseits beharrlich, ihn in seinem alten Umfang von 1797 wiederherzustellen, da er die Legationen und Marken zur Verwirklichung seiner habsburgischen Hauspläne brauchte. Trotz des Protestes Pius' VII. behielt Österreich schließlich Teile der Legation Ferrara auf dem linken Po-Ufer und sicherte sich das Besatzungsrecht in Ferrara und Comacchio sowie den Durchzug seiner Truppen durch den Kirchenstaat [3], dessen politische Gestaltung Metternich lediglich unter dem Gesichtswinkel der Förderung seines italienischen „Systems" bewertete. In diesem Sinne suchte er auf die Regierungsmaßnahmen des römischen Stuhles Einfluß zu nehmen. So wies er den österreichischen Gesandten in Rom, Grafen Apponyi, nach dem Tode Pius' VII. am 20. Juni 1823 an, dem Kardinalskollegium nahe zu legen, einen Papst zu wählen, der „die Ehre des heiligen Stuhles, das Interesse der Religion, die Ruhe Italiens und Europas" wahren werde [4]; den Nachdruck legte der Staatsmann allerdings auf die letzteren Belange, insofern er dem Gesandten gleichzeitig auftrug, den verstorbenen Papst öffentlich als Erhalter der Ordnung Europas zu ehren [5]. Die Ratschläge bezüglich der Regierung des Kirchenstaates, die er im Frühjahr 1832 durch den österreichischen Gesandten Lützow an das Ka-

1) Nachgel. Pap. II, S. 499: „L'Autriche considérant la possession de Ferrare comme indispensable pour la sûreté de ses frontières."

2) Van Duerm, Correspondance du Cardinal Hercule Consalvi avec le prince Clément de Metternich 1815—1823, 1899, S. 71—79.

3) Srbik I, S. 213. 4) Nachgel. Pap. IV, S. 62. 5) Ebenda S. 58.

binett Gregors XVI. gelangen ließ[1], gipfeln in der Aufforderung, „der Generalkrankheit" der Gegenwart gegenüber an der Stabilität der Gesetze festzuhalten; er läßt dabei durchblicken, daß auf diese Weise der Einfluß des Ballhausplatzes auf den Gang der Ereignisse am besten gesichert erscheint. Mit welcher gespannten Aufmerksamkeit Metternich die Vorgänge im Kirchenstaat verfolgte, ersieht man aus seinen Ratschlägen an den neugewählten Papst Pius IX. vom 12. Juli 1846[2]. Da von dem neuen Oberhaupt der katholischen Kirche Zugeständnisse an den politischen Liberalismus zu befürchten waren, sucht ihn der Staatskanzler, „dessen einziger Wunsch die Erhaltung der Ordnung sei", von zu weitgehender Amnestie und überflüssigen Konzessionen abzuhalten. Eine Regierung, die Konzessionen macht, vergleicht er mit einem Kapitalisten, der nicht von den Zinsen seines Kapitals lebt, sondern dieses selbst verzehrt[3]. Es war eine schwere Enttäuschung für Metternich, daß Pius IX. seine Ratschläge nicht befolgt hat.

Die Staatspolitik hatte es aber nicht nur mit dem Papst als dem Beherrscher des Kirchenstaates zu tun; für die innerpolitischen Fragen kam er als das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche in Betracht, der das Vorrecht für sich grundsätzlich in Anspruch nahm, daß ohne seine Zustimmung in allen das Verhältnis von Staat und Kirche betreffenden Fragen nichts unternommen werden dürfe. Der staatliche Absolutismus des 18. Jahrhunderts hatte sich über diese Forderung der Kurie mehr oder weniger hinweggesetzt und die kirchliche Gesetzgebung im großen und ganzen von sich aus bestimmt. Napoleon schlug einen anderen Weg ein, indem er durch den Abschluß des Konkordates vom 15. Juli 1801 zugestand, daß die Angelegenheiten der katholischen Kirche im Einvernehmen mit dem römischen Stuhl geregelt werden sollen. Er hat dabei freilich den staatlichen Faktoren eine so weitgehende Einflußnahme auf die iura circa sacra gesichert, daß das der Kirche zugestandene Ausmaß der Freiheit sehr weit hinter dem Ideal „der freien Kirche" zurückblieb. Der alte Gallikanismus hatte nicht das Feld geräumt. Napoleon zeigte, wie man

1) Nachgel. Pap. V, S. 326—337. Dazu Srbik a. a. O. I, S. 671.
2) Ebenda VII, S. 246—252. 3) Ebenda S. 252.

unter grundsätzlicher Beachtung des von der katholischen Kirche geforderten Freiheitsprinzips doch die kirchlichen Belange dem Staatswillen unterordnen könne.

Wie stellte sich nun Metternich zu der Frage der Neuordnung des Verhältnisses von Staat und römischer Kirche? Wir müssen hierbei zwischen den reichsdeutschen und österreichischen Verhältnissen unterscheiden.

Durch die Zuweisung der ehemaligen geistlichen Fürstentümer an die benachbarten Bundesstaaten war in Deutschland eine arge Verwirrung in kirchlichen Dingen eingerissen. Die Klärung der Sachlage erwies sich je länger je mehr als dringende Notwendigkeit[1]. Es standen hierbei von vornherein zwei Möglichkeiten offen: auf dem Wege der bloßen staatlichen Gesetzgebung oder auf Grund von Verhandlungen mit dem päpstlichen Stuhle. Durch das französische Konkordat war die Richtung gewiesen. Aber auch in diesem Falle konnte man zwischen Einzelkonkordaten der Länder und einem Einheitskonkordat für das gesamte deutsche Bundesgebiet wählen. Metternich trat mit aller Entschiedenheit für den letzteren Plan ein und sicherte sich auch die Zusage Consalvis, daß der römische Hof sich auf Verhandlungen mit den einzelnen deutschen Bundesstaaten nicht einlassen werde. In dem Vortrag vom 5. April 1816 an Kaiser Franz legte er seine „Idee eines Konkordates mit dem römischen Hofe für die gesamten deutschen Bundesstaaten" dar[2]. Es fällt hierbei auf, daß er darin die eigentlichen Interessen der Kirche überhaupt nicht berührt, hingegen die politischen Vorteile einer solchen Lösung für Österreich mit besonderem Nachdruck unterstreicht. „Nach meinem Erachten muß Deutschland zu einer kirchlichen Verfassung von Grundsätzen bewogen werden, welche die unsrigen sind."[3] Das Gesamtkonkordat wäre demnach ein Mittel, um Österreichs Stellung im Deutschen Bund zu befestigen, da „die deutschen Höfe durch die Vereinigung ihrer Grundsätze und durch Anreihung derselben an jene der österreichischen Kirche stark erscheinen müßten"[4].

---

1) L. König, Pius VII. Die Säkularisation und das Reichskonkordat, 1904, S. 2 ff. E. Ruck, Die röm. Kurie u. die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß, 1917, S. 5 ff.

2) Nachgel. Pap. III, S. 3 – 7. 3) Ebenda S. 4. 4) Ebenda S. 6.

Die Wiener Regierung würde alsdann „durch ihr Beispiel exagerierten Prätensionen einen Damm bieten". Es macht nicht viel aus, daß Metternich für den römischen Hof die gleichen Vorteile gegenüber etwaigen Überspannungen von seiten deutscher Bundesmitglieder erwartet. Entscheidend bleibt aber, daß er die Initiative zur Einleitung von Verhandlungen über ein den österreichischen Wünschen angepaßtes Konkordat dem Bistumsverweser von Konstanz Ignaz Heinrich von Wessenberg, dem letzten Verfechter des Febronianismus, überlassen wollte. Die Ideengänge dieses Kirchenmannes waren durch sein 1815 allerdings anonym erschienenes Schriftchen „Die deutsche Kirche; ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung" bekannt: Eine vom Staate gegenüber der Kurie geschützte deutsche Nationalkirche mit einem Primas, der die Verbindung mit Rom herzustellen hätte, an der Spitze, schwebte ihm als Ideal vor[1]. Wenn nun Metternich ausgerechnet diesem in Rom gerade wegen seiner staatskirchlichen Grundauffassung übel beleumdeten Theologen eine führende Stellung bei den Konkordatsverhandlungen sichern wollte, so geht daraus deutlich hervor, daß er einen Vertrag mit Rom anstrebte, durch den die Kurie den in Österreich herrschenden Josephinismus für die deutschen Staaten gutgeheißen hätte. In der äußeren Form wäre er wohl zu Zugeständnissen bereit gewesen, um der Kurie die Wahrung ihres Prinzips zu ermöglichen; in der Sache hätte er aber die staatlichen Belange allen anderen Erwägungen übergeordnet.

Das Gesamtkonkordat kam nicht zustande, nicht zuletzt deshalb, weil die daran unmittelbar Beteiligten die Generalregelung mit der von Metternich selbst begründeten Idee des Staatenbundes für unvereinbar empfanden. Die einzelnen deutschen Bundesmitglieder wie Bayern, Hannover, Preußen, Württemberg, Hessen u. a. schlossen unmittelbare Vereinbarungen mit dem päpstlichen Stuhl ab. Nur in Österreich blieb im großen und ganzen alles beim alten. Wohl gestaltete sich der diplomatische Verkehr zwischen dem kaiserlichen und päpstlichen Kabinett unmittelbarer und ver-

1) Schulte, Wessenberg. In: Allg. deutsche Biogr. 42, S. 147—157. Dazu: Widemann a. a. O., S. 38—44.

trauensvoller, als es vorher der Fall war; im Jahre 1834 ließ sich zum Beispiel die Wiener Regierung die staatskirchenrechtlichen Sonderwünsche des apostolischen Stuhles hinsichtlich Österreichs vortragen[1], und 1841 kam sie bei der Regelung der Mischehenfrage, woran die Kurie in besonderem Maße interessiert war, der Auffassung derselben insofern entgegen, als sie das Breve Gregors XVI. vom 30. April 1841, wonach katholische Geistliche im Falle der Reversverweigerung wegen katholischer Kindererziehung bei der Eheschließung gemischter Paare nur zur assistentia passiva verpflichtet seien, guthieß[2]. Eine Gesamtregelung der schwebenden Fragen erfolgte jedoch nicht, wiewohl Consalvi Verhandlungen wegen eines österreichischen Konkordates bereits 1816 anregte[3], und wiewohl bei einzelnen maßgebenden Wiener Regierungsvertretern eine Geneigtheit hierfür vorhanden war. Lag es an Metternich, daß während der langen Zeit, da er das Staatsruder in der Hand hielt, ein Konkordat nicht zustande kam? Er selbst erklärte im August 1855, als das österreichische Konkordat perfekt geworden war, er habe die Notwendigkeit eines solchen Staatsvertrages mit dem römischen Stuhl längst erkannt, sei aber gegen die febronianistisch gesinnten hohen Geistlichen und josephinisch eingestellten Beamten nicht durchgedrungen[4]. Stand Metternich in dieser Angelegenheit tatsächlich im anderen Lager? Sehen wir uns einmal seine diesbezüglichen Gutachten daraufhin an.

Ende Dezember 1817 erstattete Metternich dem Kaiser Franz einen Bericht über die „Ergebnisse seiner Unterhandlung mit Rom in betreff der schwebenden geistlichen Angelegenheiten“[5]. Es handelte sich dabei durchwegs um Grenzfragen zwischen päpstlichen und kaiserlichen Rechtsbefugnissen, wie die Ernennung der hohen geistlichen Würdenträger in Venetien, die persönliche Vorstellung der neu ernannten italienischen Bischöfe in Rom, den Bischofseid, die Bestätigung der durch den Kaiser angeordneten neuen Diözesaneinteilungen. Metternich „hatte die Zufriedenheit,

[1]) M. Hussarek, Die Verhandlung des Konkordats vom 18. August 1855. 1922. S. 235ff.
[2]) A. Th. Michel, Beiträge z. Gesch. des österr. Eherechtes II, S. 7ff., 39ff.
[3]) Hussarek a. a. O., S. 4ff.
[4]) Nachgel. Pap. III, S. 8.
[5]) Ebenda S. 95—98.

Franz anzeigen zu können“ [1], daß er in allen wesentlichen Punkten die kaiserlichen Wünsche beim Papste durchgesetzt habe. Das bedeutete eine Stärkung der Staatsgewalt in kirchlichen Dingen im Sinne des Josephinismus. Der Fürst handelte zwar hierbei im Auftrage des Kaisers; aus dem Tenor seiner Ausführungen scheint jedoch hervorzugehen, daß er sich mit dem Gegenstande vollständig eins fühlte.

Die oben erwähnte Regelung der Mischehenfrage nahm der Staatskanzler zum Anlasse, um am 13. Juni 1841 der Staatskonferenz einen Vortrag „in den kirchlichen Sachen“ zu unterbreiten [2]. Er rückt dabei vom Josephinismus, dessen Fehler er „in der Verwechslung der geistlichen mit den weltlichen Dingen“ erblickt, deutlich ab und redet „der Koordinierung der beiden Gewalten“ das Wort. Diesen Begriff umschreibt er des näheren dahin, daß weder die Kirche sich im Staate auflösen noch der Staat in der Kirche zerfließen solle [3]. Aus der durch den Josephinismus geschaffenen Lage möchte er „auf der Grundlage der Gesetzgebung“ [4] einen Ausweg empfehlen, wobei „Übergriffe des einen auf das andere Feld“ zu verbieten seien. Dem Staatskanzler schwebt dabei als Vorbild der in der Angelegenheit der Mischehen herbeigeführte Ausgleich der Gegensätze, wonach auch die übrigen strittigen Fragen zu bereinigen wären, vor. Mit Rücksicht auf die außenpolitische Lage sowie im Hinblick auf die gesteigerte Religiösität der Zeit hält er es für geboten, daß die österreichische Regierung dadurch „die Fesseln breche, in welchen frühere Irrungen die Kirche heute in der freieren Bewegung lähmen“ [5]. Es liegt auf der Hand, daß der Staatskanzler den Josephinismus, zu dem er sich selbst einst bekannt hatte, nicht mehr zeitgemäß findet. Er erscheint ihm nunmehr auch als Produkt der Aufklärung, deren schädliche Wirkungen sich wieder bemerkbar machen, anrüchig. Im Abwehrkampfe gegen die ihre Kraft aus den Ideen des 18. Jahrhunderts schöpfenden Umsturzmächte brauchte

1) Nachgel. Pap. III, S. 96. Über die Vorgeschichte vgl. A. Beer, Kirchliche Angelegenheiten in Österreich (1816—1842). Sonderdruck aus Mitt. Institut für österr. Geschichtsforschung XVIII, 1894, S. 1—30.

2) Abgedruckt bei Hussarek a. a. O., S. 242—248. Vorgeschichte: Beer a. a. O., S. 42—83.

3) Hussarek a. a. O., S. 246. 4) Ebenda S. 247. 5) Ebenda S. 246.

der Staatsmann die Unterstützung der katholischen Kirche, mit der jedoch der Staat infolge der Nachwirkungen des alles zentralisierenden Josephinismus nicht zum Frieden gelangen konnte. Also nicht um der Kirche willen möchte Metternich die kirchlichen Fragen klären, sondern mit Rücksicht auf die Erhaltung der bestehenden Ordnung. Wieweit wollte er dabei gehen? Über allgemeine Andeutungen kam er in dem in Verhandlung stehenden Vortrag nicht hinaus.

Hingegen macht er in seinem Vortrag an Kaiser Ferdinand über „die kirchlichen Verhältnisse in Österreich“ [1] vom 6. April 1844 die Gegenstände namhaft, in denen er den Wünschen der katholischen Kirche Entgegenkommen bekunden möchte: Beseitigung der Unstimmigkeiten in der kirchlichen und staatlichen Rechtsauffassung hinsichtlich der Ehefähigkeit von Minderjährigen und Militärpersonen, die Wiederherstellung der Verbindung der geistlichen Orden mit ihren Generälen in Rom, Erleichterung des brieflichen Verkehrs der Bischöfe mit dem Papste, Aufhebung des Verbotes des Besuches des Collegium Germanicum. Von diesen Zugeständnissen erhofft sich der Staatskanzler den Frieden mit der Kirche und das Ende des gegen sie im geheimen geführten Krieges im Interesse „des Bestandes unseres politischen Systems“ [2]. Auch hier stehen die staatspolitischen Erwägungen im Vordergrund. Im Vergleich mit dem Forderungsprogramm der kurialistischen Kreise berühren diese Vorschläge Nebensächlichkeiten, deren Gewährung den Staat im Grunde genommen keine Opfer gekostet hätte. Metternich wollte der Kirche nicht die Freiheit, die sie erstrebt, gewähren, sondern zur Behebung der Schwäche des Staates den Frieden mit ihr sichern. Der Abschluß eines Konkordates liegt außerhalb dieses Friedensplanes, wie der Staatsmann auch anderseits mit keinem Worte auf die Forderungen eingeht, die sofort in den Vordergrund der Verhandlungen traten, als man acht Jahre später in Österreich mit dem Konkordat ernst machen wollte: Einflußnahme der Kirche auf die Schule, Einführung des tridentinischen Eherechtes für die Katholiken, Beobachtung der kanonischen Bestimmungen bei der Besetzung

[1] Nachgel. Pap. VII, S. 32—39.
[2] Ebenda S. 33.

geistlicher Stellen und dergleichen mehr. Metternich hebt hervor, daß „der Umsturz der gesamten Gesetzgebung des Kaisers Joseph II. nicht in seiner Absicht liege“ [1]. In Wirklichkeit entfernte er sich auch nicht allzuweit vom josephinischen Staatskirchentum, das er nur in ein den Zeitströmungen besser angepaßtes Gewand einhüllt. An „den wirklichen wohlerworbenen landesfürstlichen Rechten“ [2] möchte er nicht gerüttelt wissen.

Unter diesen Umständen wird man auch in das kirchenpolitische Testament Franz' I. vom 28. Februar 1835, an dessen Abfassung Metternich sicherlich mitbeteiligt war, nicht allzu viel hineinlegen dürfen. Ferdinand I. wird darin aufgefordert, „das angefangene Werk der Berichtigung und Modifizierung jener Gesetze, Grundsätze und Behandlung kirchlicher Angelegenheiten, welche seit dem Jahre 1780 in den österreichischen Staaten eingeführt worden sind und die freie Wirksamkeit oder andere Rechte der Kirche mehr oder minder verletzen und mit der Lehre, Verfassung oder Disziplin der Kirche nicht im Einklang stehen, ehemöglich auf eine den heiligen Vater befriedigende Weise zu Ende zu führen“ [3]. Da sich Metternich in seinem obigen Vortrage auf diese letzte Willensäußerung Franz' I. ausdrücklich beruft, so darf man wohl annehmen, daß er dabei zugleich eine Art autentischer Auslegung bietet.

Diese Auffassung steht allerdings in schroffem Gegensatz zu der Kundgebung, mit der der greise Staatsmann das Zustandekommen des österreichischen Konkordates vom 18. August 1855 freudig begrüßte: „Das Ziel ist erreicht! In der vorstehenden wahrheitsgetreuen Erzählung der Vorgänge liegt der Schlüssel für die Verspätung, welche irrige Begriffe, falsche Lehren und bürokratische Gewalten dem Sieg des Rechts und des gesunden Menschenverstandes, dem besten Wollen zweier Kaiser und meinem Wirken als unbesiegbare Hindernisse in den Weg stellten.“ [4] „Ich stand allein im höchsten Regierungszentrum, und so verblieb es ungeachtet meines Andrängens bei leeren Verhandlungen.“ [5]

1) Nachgel. Pap. VII, S. 33. 2) Ebenda.
3) Hussarek a. a. O., S. 9ff.; Srbik a. a. O. I, S. 553ff.
4) Nachgel. Pap. III, S. 9.
5) Ebenda S. 8. Dazu seine Briefe an den Erzbischof Rauscher und den Nuntius Viala Prela. Ebenda VIII, S. 374f.

Metternich bezeichnet sich demnach hier sozusagen als den Vater des Konkordatsgedankens, der stets angestrebt habe, was erst Wirklichkeit geworden sei, nachdem der junge Kaiser Franz Josef die Widerstände beseitigt habe, deren er selbst nicht Herr geworden war. Liegt hier nicht eine Trübung der Erinnerung des Greises vor? Es entsprach der Wesensart Metternichs, sich stets den jeweils herrschenden Strömungen, soweit sie nicht sein System gefährdeten, weitgehendst anzupassen. So erklärt es sich, daß er sich sofort auf die durch das Konkordat geschaffene Lage einstellte und sich einredete, als habe er niemals anders die kirchliche Frage beurteilt. Es ist allerdings richtig, daß er den anderweitigen Einflüssen, etwa des nachmaligen Erzbischofs von Wien, Rauscher, sich anschmiegend, den Josephinismus in seiner schroffen Form später nicht vertreten hat. Durch die Erweichung der starren Bindungen desselben und das grundsätzliche Zugeständnis der kirchlichen Bewegungsfreiheit in gewissen Grenzen hat er sicherlich die Konkordatsära vorbereitet. Auf sein Koordinationsprinzip der beiden Gewalten konnten sich die Verfechter der Konkordatspolitik berufen; er selbst stand aber, solange er im Amte war, nicht in ihrem Lager, wenn er auch im Staatsrate im Unterschiede von den unnachgiebigen Josephinern der gütlichen Verständigung mit der Kurie durch die entsprechende Abänderung der Staatsgesetze das Wort redete[1], ohne sich aber dabei die entscheidenden Forderungen der strengen katholischen Gruppe zu eigen gemacht zu haben.

In Metternichs Stellungnahme zur Jesuitenfrage läßt sich der gleiche Wandel beobachten: von unbedingter Ablehnung bis zu anscheinend wohlwollender Förderung. Als nach der Wiederherstellung des Jesuitenordens durch die Bulle Pius' VII. Sollicitudo omnium vom 7. August 1814[2] die Frage aktuell wurde, ob die Gesellschaft in Österreich zugelassen werden sollte, wehrte sich der Staatskanzler dagegen zunächst auf das entschiedenste. Gelegentlich des römischen Besuches 1819, wobei diese An-

[1]) So in seinem Vortrag an Kaiser Franz vom 26. August 1816 (Beer a. a. O., S. 16) und in seinem Schreiben an den Staatsrat Pilgram (Nachgel. Pap. VII, S. 37ff.).

[2]) C. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums, 4. Aufl., S. 424ff.

gelegenheit zwischen Kaiser und Papst zur Sprache kam, schrieb Metternich am 3. April 1819 an Gentz: „Der Kaiser wird keinen einzigen Jesuiten nach Wien zurückbringen“ [1]. Als sechs Jahre später die aus Warschau ausgewiesenen Jesuiten in Tarnopol sich niederließen, sprach sich Metternich in dem sehr gewundenen Vortrag vom 18. Oktober 1825 dahin aus, das Tarnopoler Kollegium als eine Probeanstalt bestehen zu lassen [2]. Im Schweizer Sonderbundstreit 1844 unterstützte er hingegen die Bemühungen der katholischen Kantone hinsichtlich der Zulassung der Jesuiten [3], und 1853 beglückwünschte er den neuen Ordensgeneral derselben, Beckx, als einer, der die Bestrebungen desselben gutheißt [4]. In den Kreisen des bürgerlichen Liberalismus — man denke an Grillparzer — galt der alte Metternich als ein besonderer Freund der Jesuiten, und alle zugunsten derselben unter Ferdinand getroffenen Maßnahmen wurden auf ihn zurückgeführt. Wurde Metternich tatsächlich seinen ursprünglichen Prinzipien untreu? In seinem anfänglichen Widerstand regen sich die Bedenken des aufgeklärten Josephiners, der in der Gesellschaft Jesu eine Gefahr für die bestehende Rechtsgrundlage des Verhältnisses von Staat und Kirche befürchtet. Später gewinnt er den Eindruck, daß die Jesuiten doch als Förderer der öffentlichen Ordnung in Betracht gezogen werden können. In dem Vortrag vom 18. Oktober 1825 klingen noch Bedenken in dieser Hinsicht an: „Mit unseren Lehren steht die ihrige unbedingt und in den wesentlichsten Teilen im offenen Widerspruche“ [5]; in dem Glückwunschschreiben aus dem Jahre 1853 rühmt er hingegen „das Gewicht, mit dem die Jesuiten in der bürgerlichen Gesellschaft zu wirken befähigt sind“ [6]. Und sein Eintreten für den katholischen Schweizer Sonderbund geschah nicht um der Jesuiten willen, die er um des Friedens willen sogar zum Verzicht auf die Luzerner Berufung bewegen wollte, als vielmehr zur Stützung des Konservatismus. Ein Stimmungswechsel ist an Metternich zweifelsohne zu bemerken; aber die Grundrichtung ist von Anfang bis zu Ende die gleiche: die Sicher-

1) Nachgel. Pap. III, S. 228.
2) Ebenda IV, S. 228—235.
3) Srbik a. a. O., II, S. 162ff.
4) Ebenda, S. 456.
5) Nachgel. Pap. IV, S. 234.
6) Srbik a. a. O. II, S. 456.

stellung seines „Systems" durch die Unterordnung der kirchlichen unter die politischen Belange.

Dies zeigt sich auch in anderer Hinsicht. Da er in der römisch-katholischen Kirche dank ihrer Festigkeit im Dogma und in der Disziplin eine wirksame Einrichtung zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung erblickte, war er von vornherein ein Gegner aller der inner- und außerkirchlichen Strömungen, die einerseits ihre Geschlossenheit gefährdeten und anderseits ihre Stellung zum Staate im Sinne des politischen Liberalismus zu verschieben suchten. Das in Mitteleuropa um sich greifende Sektenwesen beurteilte er 1817 als „eine politische Krankheit", als eine Art Jakobinismus, seine Anhänger als „eine Klasse von Ruhestörern der öffentlichen Ordnung"[1]. Die Bibelgesellschaften, die Ausgeburt der Verwirrung des Mystizismus, ebenfalls als ein Krankheitssymptom der Zeit. Beim Zaren Alexander, dem Protektor der Bibelgesellschaften, witterte er revolutionäre Tendenzen[2], und vor Frau von Krüdener, der geistigen Urheberin dieser „Irrwege", warnte er als vor einer Aufrührerin, die die Besitzlosen gegen die Besitzenden aufhetze[3]. Daß er unter diesen Umständen für die Heilige Allianz, die der Schwärmerei des russischen Kaisers ihren Ursprung verdanke, nichts übrig hatte, versteht sich von selbst[4]. Metternich wollte gewiß aus rein politischen Erwägungen diesen Geistesströmungen einen Riegel vorschieben, aber er erwies doch gleichzeitig der Kurie, die gerade damals — wie zum Beispiel das Breve Pius' VII. „Postremis litteris" vom 4. Juni 1816[5] und die Enzyklika Gregors XVI. „Inter praecipuos" vom 8. Mai 1844[6] zeigen, im gleichen Kampfe sich befand, einen nicht geringen Dienst, daß er ihren Standpunkt hinsichtlich des Treibens der Bibelgesellschaften grundsätzlich billigte[7]. Durch das Verbot der Verbreitung der Schriften der Deutschkatholiken in Österreich, das Metternich von Kaiser Ferdinand, „dem Schirmherrn der katholischen Kirche" in und außer seinem Reiche, in einer An-

1) Schreiben an Lebzeltern vom 28. Juni 1817. Nachgel. Pap. III, S. 50—53.
2) Vortrag an Kaiser Franz vom 29. August 1817. Ebenda S. 53.
3) Ebenda S. 52.
4) Widmann a. a. O., S. 34f.
5) C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1924, S. 427.
6) Ebenda S. 443. 7) Nachgel. Pap. III, S. 57f.

weisung an den Präsidenten der Wiener Polizeistelle, den berüchtigten Grafen Sedlnitzky, verfügen ließ[1], förderte er ebenso die Bestrebungen der päpstlichen Regierung wie zehn Jahre vorher durch seine Maßnahmen gegen die Einschleppung „der giftigen Produkte" des Lobredners der Pariser Julirevolution Lamenais, den das Verdammungsurteil Gregors XVI. getroffen hatte[2].

Dem Protestantismus stand Metternich von vornherein ablehnend gegenüber, weil er aus der Erhebung gegen das Papsttum hervorgegangen, nach seiner Meinung revolutionäre Keime in sich berge. Er stimmt ebenso dem Konvertiten Adam Müller zu, daß der zur Ermordung Kotzebues durch Sand führende „Universitätsunfug" von der Reformation herrühre[3], wie er als den gemeinsamen Zweck der verschiedenen protestantischen Sekten, die Methodisten voran, den Sturz der Autorität bezeichnet[4]. Selbst in den Unionsbestrebungen des Protestantismus wittert er Umsturzgelüste[5], wiewohl die Preußische Union doch Friedrich Wilhelm III. zustande gebracht hatte, und durch den Kölner Kirchenstreit, den die falschen aus der protestantischen Verquickung weltlicher und geistlicher Dinge sich ergebenden Maßnahmen des preußischen Königs heraufgeführt hätten, sieht er den inneren Frieden der Staaten einer empfindlichen Belastungsprobe ausgesetzt[6]. Diese Auffassung Metternichs berührt sich durchaus mit dem Standpunkte der Kurie, weshalb es auch nicht verwunderlich erscheint, daß er in dem Streite der preußischen Regierung mit dem römischen Stuhl wegen der Mischehenfrage auf einen Ausgleich zugunsten der römischen Auffassung hinarbeitete. Wenn er nämlich in dem Schreiben an den österreichischen Gesandten in Berlin Trautmannsdorff vom 22. November 1838 die Frage der Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen aus dem Bereiche der bürgerlichen Gesetze in den Bereich der Gewissen der Brautleute verweisen möchte[7], so neigte er damit

1) K. Glossy, Literarische Berichte aus dem Vormärz, Jahrb. d. Grillparzer Ges. XXI, 1912, S. LXXV.
2) Ebenda S. 17.
3) Brief an Gentz vom 23. April 1819. Nachgel. Pap. III, S. 236.
4) Profession de foi für Kaiser Alexander vom 15. Dezember 1820. Ebenda S. 417.
5) Ebenda.
6) Metternich an Apponyi vom 3. Januar 1838. Ebenda VI, S. 254.
7) Srbik a. a. O. II, S. 60f. Nachgel. Pap. VI, S. 286—289.

doch der Grundauffassung der Kurie zu, da alsdann der katholische Seelsorger die Brautleute unbehindert beraten konnte, wiewohl er sich den Anschein gab, als ob er die auf beiden Seiten begangenen Fehler ins reine zu bringen sich anschicke. Indem er in seinem Vortrag an den Kaiser vom 11. Mai 1838 in dieser Angelegenheit hervorhob, daß der Preußische König sich als Stützpunkt des Protestantismus eine Suprematie im deutschen Bundeswesen gesichert habe [1], ließ er zugleich durchklingen, ohne allerdings deutlicher zu werden, daß Österreich um seiner politischen Stellung in Deutschland willen im Kölner Kirchenstreit die katholischen Interessen vertreten müsse. In der Tat suchte Metternich die Kölner Wirren in diesem Sinne politisch auszuwerten, ohne allerdings das Bündnis mit Preußen zu erschüttern [2].

Wiewohl Metternich ohne Verständnis für seine religiöse Seite im Protestantismus eine Gefährdung seines „Systems" erblickte, war er doch weit davon entfernt, auch darin ein Sohn der Aufklärung, die Toleranzgesetzgebung Josephs II. abzubauen. In seinem a. u. Vortrag vom 6. April 1844 [3] hebt er ausdrücklich hervor: „Ich will nicht die Aufhebung der Toleranz gegen die Akatholiken." [4] Als im Interesse der Beruhigung der katholischen Bevölkerung Tirols es ihm rätlich erschien, hatte er dennoch sieben Jahre vorher der Ausweisung der Zillertaler Protestanten zugestimmt [5], wiewohl dazu keine rechtliche Handhabe vorhanden war. Und als der spätere Kultus- und Unterrichtsminister Graf Leo Thun den Protestanten des Gesamtstaates bei der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse derselben einen gemeinsamen Oberkirchenrat in Wien zugestehen wollte — eine Utopie, die niemals Wirklichkeit wurde —, da erhob der Altkanzler in dem Schreiben an den Reichsratspräsidenten Kübeck vom 30. Mai 1853 warnend seine Stimme, da

1) Nachgel. Pap. VI, S. 285.

2) Viktor Bibl, Der Kölner Kirchenstreit u. Metternich. In: Forsch. z. brandenb.-preuß. Gesch. XLII, 1, 1929, S, 78–92, zeigt auf Grund bisher unveröffentlichter Archivalien, wie M. den Kölner Kirchenstreit dazu benutzte, um bei aller scheinbaren Wahrung der Neutralität durch die in Rom insgeheim begünstigte Niederlage der Berliner Regierung Österreichs Stellung im katholischen Deutschland zu befestigen, wiewohl die dadurch bewirkte Erschütterung der preußischen Staatsautorität seinen sonstigen Bestrebungen zuwiderlief.

3) Siehe S. 238. 4) Nachgel. Pap. VII, S. 33.

5) Srbik a. a. O. II, S. 41f.

„eine andere Zentralbehörde für die konfessionellen Aufgaben als das Kultusministerium selbst, nicht denkbar sei“[1]. Mit Rücksicht auf die revolutionären Strömungen im ungarischen Protestantismus möchte Metternich die kirchlichen Angelegenheiten der Akatholiken, deren religiösen Gemeinschaften er übrigens in diesem Zusammenhang das Prädikat „Kirche“ abspricht, unter die strengste Aufsicht des Staates gestellt wissen. Er bedauert lebhaft, daß sich die Krone im Vormärz ihres wertvollen landesherrlichen Rechtes nicht besser erinnert habe. Dem Protestantismus gegenüber stellt sich demnach Metternich auf den Standpunkt des Josephinismus in seiner schärfsten Ausprägung[2].

Aber auch hinsichtlich der Bewegungsfreiheit der katholischen Kirche darf man aus Aussprüchen wie etwa aus seinem Bekenntnis vom 10. Oktober 1847, ein halbes Jahr vor seinem Sturz: „Ich bin ein Mann der Kirche, ein freier und strenger Katholik“[3] nicht zuviel heraushören wollen. Diese Äußerung stammt aus einem Schreiben an den österreichischen Gesandten in Rom in einer Zeit, als es schien, daß der neue Papst Pius IX. sich den liberalen Strömungen anschließen werde. Metternichs „System“ wäre dadurch ins Wanken geraten. So führt er aus: „Zwischen den religiösen und den sozialen Wahrheiten besteht kein Unterschied, denn die Gesellschaft kann nur leben und gedeihen durch den Glauben und die religiöse Moral“[4]. Als die beste Konstitution erscheint unter diesen Umständen der daraus sich ergebende Respekt vor der Autorität und der Gehorsam der Untertanen. Von der Kirche, „der ersten Verwahrerin der Wahrheit“, erwartet Metternich, wie er durchblicken läßt, die Sicherstellung dieses Zustandes. Die Kirche erscheint hier mithin nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Erreichung politischer Ziele. Diese Einstellung entspricht dem von ihm in anderem Zusammenhang abgelehnten Josephinismus, mochte auch Metternich gelegentlich in hohen Worten die Notwendigkeit der freien Betätigung der

1) Metternich u. Kübeck. Ein Briefwechsel, herausg. von Karl v. Kübeck, S. 174. Dazu: Widmann, S, 56ff.
2) G. Loesche, Von der Duldung zur Gleichberechtigung, S. XXV; Gesch. des Protestantismus in Österreich, 2. Aufl., S. 221.
3) Nachgel. Pap. VII, S. 424.
4) Ebenda.

katholischen Kirche auf dem ihr eigenen Arbeitsfeld fordern. Im Freiheitskampf der Griechen gegen die Türken vertrat er den Standpunkt der türkischen Legitimität, ohne Rücksicht auf die christlichen Begleitumstände der Erhebung[1]. Und in diesem Sinne gestaltete er im Grunde genommen seine ganze Kirchenpolitik. Die Religion ordnete er außerreligiösen Belangen unter. Wenn in den Märztagen des Jahres 1848 die Forderung nach der Freiheit und Selbstverwaltung der Kirchen in Österreich erhoben wurde, so geschah dies nicht minder mit einer deutlichen Spitze gegen Metternichs Kirchenpolitik. Sein Rücktritt bedeutete auch tatsächlich einen Wendepunkt in der Geschichte der Kirchengemeinschaften Österreichs in der Richtung der Freiheit.

1) Widmann a. a. O., S. 67ff.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Drei Kierkegaardbücher

Von **Torsten Bohlin**, Upsala[2]

Hermann Diem, Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus.) München, Kaiser, 1929. VIII u. 368 S. 12.— M.

Eduard Geismar, Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1927—29. I—VI. 26.— M.

Walter Ruttenbeck, Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk. (Fünfundzwanzigstes Stück der neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche.) Berlin u. Frankfurt a. O., Trowitzsch & Sohn, 1929. XII u. 379 S.

In der ständig wachsenden Literatur über das größte religiöse Genie des Nordens verdienen vorliegende drei Werke, jedes in seiner Art, besondere Aufmerksamkeit. Ihre Zusammenstellung ist nicht zufällig. Jedes von ihnen vertritt nämlich eine ausgeprägte Einstellung zum Kierkegaardproblem und eine methodische Behandlung desselben.

Für Diem ist bezeichnend, daß sein Interesse ausschließlich Kierkegaards dialektischer Methode der christlichen Botschaft gilt. Die Untersuchung unterscheidet drei Etappen: 1. Die ethische Haltung, 2. Die religiöse Haltung, 3. Die christliche Haltung. Der Ansatzpunkt ist für Kierkegaard — im Gegensatz zu Hegel — nicht die Wirklichkeit überhaupt, sondern eine bestimmte Wirklichkeit, das empirisch konkrete Ich, und unermüdlich wacht K. darüber, daß kein Moment dieser Ich-Wirklichkeit der Abstraktion des Denkens geopfert wird (S. 10). Mit dem konkreten Ich als Subjekt ist zugleich das Objekt gegeben. Das existierende Ich hat seine eigene Existenz zum Gegenstand seines Erkennens. Nun können Denken und Sein nur so vereint werden, daß sich das Ich, wie K. es ausdrückt, mit dem Gedachten identifiziert, um in diesem zu existieren. Hierdurch wird das Erkennen eine innere Handlung; Erkenntnistheorie und Ethik gehören untrennbar zusammen (S. 22). Hieraus geht unmittelbar hervor, daß der Zweifel, der nach K. als das Interesse für das richtige Verhältnis zwischen Idealität und Realität im Bewußtsein aufgefaßt werden soll und der mit der Möglichkeit eines Irrtums darin rechnet, das ganze existierende Ich umfassen muß, das heißt, daß der Zweifel Verzweiflung wird. Diese Einsicht ist nach Diem der eigentliche Ausgangspunkt der Kierkegaardschen Philosophie (S. 23). Durch diese Krise, in die das existierende Ich hierdurch gelangt, wird das Ich aus dem ethischen Idealismus hinaus zu dem Wagnis der religiösen Einstellung gezwungen (S. 140ff.). In der religiösen Sphäre erhält der Persönlichkeitsgedanke eine neue Bedeutung. Er wird nicht mehr nur vom Gewissen konstituiert, als Einheit zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, sondern „das Wissen von Gott in der Möglichkeit des

[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.

[2]) Aus dem Schwedischen übersetzt von Ilse Meyer-Lüne.

Gewissens" muß hinzukommen. Persönlichkeit im religiösen Sinne bedeutet ein absolutes Verhältnis zum Absoluten, womit ein relatives Verhältnis zum Zeitlichen verbunden werden muß (S. 160). Aber diese „Doppelbewegung" vermag das Ich nicht durchzuführen. Das Pathos des Individuums für das Absolute führt zur Negativität, zum Mangel an Unmittelbarkeit. Dies heißt, daß diese Religiosität, die die „Immanenz", das heißt, die eigene Natur des Menschen zur Voraussetzung hat, nur als Vorstadium Bedeutung haben kann (S. 175). Über dieses Vorstadium kann das Ich durch eigene ideelle Hilfsmittel nicht hinauskommen. „Was jenseits der Grenze steht, kann nicht erkannt, sondern nur in der Anbetung anerkannt werden" (S. 194f.). In dem „Augenblicke" als Berührung zwischen Zeit und Ewigkeit und damit zugleich als Fülle der Zeit, stehen wir vor einem Geschehen, das wirklich die Immanenz durchbricht — der Offenbarung in Christus (S. 200ff.). Diese Offenbarung bedeutet in ihrer absoluten Paradoxalität den Untergang des Verstandes; ihre Aneignung kann nur unter Überwindung des „Anstoßes" in der Leidenschaft des Glaubens geschehen (S. 222).

Hiermit sind wir beim Christlichen angelangt. Diem legt den entscheidenden Ton darauf, daß die ganze vorhergehende Denkentwicklung nicht eine Einleitung zur Klarlegung des Christentums, sondern zum Christ-Sein ist (S. 347). Gegen diese Bestimmung an und für sich ist natürlich nichts einzuwenden. Daß Kierkegaards Interesse nicht darauf hinaus ging, ein theologisches System zu errichten, ist so klar und deutlich, daß man es kaum zu sagen braucht. Kierkegaard sah seine besondere Aufgabe darin, das „Korrektiv" gegen die zeitgenössische einseitige Betonung des Christentums als Lehre zu vertreten. Mit unerhörter Kraft setzt er an dem seiner Ansicht nach am meisten bedrohten Punkt ein: dem persönlichen Verhältnis, der persönlichen Aneignung. Was er beim Christlichen betont, ist folglich das Wie des Glaubens, nicht das Was. Heißt dies aber, daß dem „Was" des Glaubens die religiöse Bedeutung fehlen sollte? Oder sollte ihm selber eine bestimmte Auffassung darüber fehlen, was das Christentum seiner objektiven Seite nach ist? Fragt man Diem an diesem Punkt um Rat, so antwortet er folgendermaßen: Kierkegaard hat nur eine Methode, keine christliche Lehre (S. VII). Sokrates, der Ironiker, ist Kierkegaard selbst und bleibt es bis in seine letzten entscheidend christlichen Schriften hinein („Methode der Kierkegaardforschung", Zwischen den Zeiten, 1929, S. 140). Jedenfalls hat Kierkegaard nach Diem nicht eine theologische Anschauung in solch einer Form dargestellt, daß man sie irgendeiner Art Dogmatik gegenüber stellen dürfte. Kierkegaard kommt wohl von der Orthodoxie her, aber nachdem er sie in eine Existenzmitteilung aufgelöst hat, können wir sie „nicht mehr", wie der Verfasser sagt, „als Lehre kritisieren" (Zw. d. Z., S. 161).

Diese These hat offenbar zunächst eine polemische Bedeutung. Sie dient Diem dazu, kategorisch und außerdem mit einem gewissen Hohne die verschiedenen Kierkegaardforscher abzulehnen, die sich nicht darauf beschränkt haben, Kierkegaards dialektische Methode und das „Wie" des Glaubens darzustellen, sondern die daneben — oder vielleicht vor allem — das „Was" des Glaubens, Kierkegaards eigene Deutung des Christentums, klarzulegen versucht haben. Daß Kierkegaard wirklich eine bestimmte Christentumsanschauung vertritt, läßt sich unmöglich leugnen. Diem wird selbst gezwungen, seine These, daß Kierkegaard nur eine Methode habe, dahin zu modifizieren, daß hinter dieser Methode „natürlich" eine „Anschauung" steht, nur daß man diese nicht von den methodischen Verfahren trennen kann (Zw. d. Z., S. 145). Die Modifizierung der polemischen These Diems hat also ein kategorisches Verbot jedes Versuches zur selbständigen Behandlung der christlichen Anschauung zur Folge, die schließlich doch hinter Kierkegaards Methode stehen soll. Die Berechtigung eines solchen Verbots läßt sich schwer verstehen. Denn es ist tatsächlich irreführend, wenn Diem erklärt, daß Kierkegaard die orthodoxe Anschauung, von der er ausgegangen sein soll, in „Existenzmitteilung aufgelöst" hat, und daß seine Anschauung darum nicht mehr

kritisch als Lehre behandelt werden kann. Das Christliche hat für Kierkegaard nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive Seite. „Das Christliche", so heißt es klar und deutlich im Buch über Adler, „ist da, ehe irgendein Christ da ist, es muß da sein, damit einer Christ werden kann, es enthält die Bestimmung, nach der geprüft wird, ob einer Christ geworden ist, es hat sein objektives Bestehen außerhalb aller Gläubigen, während es zugleich in der Innerlichkeit des Gläubigen ist" (Pap. VII, II, S. 205). Die Aufgabe, das „Christliche" bei Kierkegaard klarzulegen, ist so umfassend und verwickelt, daß es keinen annehmbaren Grund gibt, eine Arbeitsverteilung zu verbieten, nach der das „objektive Bestehen des Christlichen außerhalb aller Gläubigen" für sich untersucht und „die Bestimmung, nach der geprüft wird, ob einer Christ geworden ist" kritisiert wird. Ob dieses „Objektive" als eine „Lehre" bezeichnet werden soll oder nicht, kann nur ein reiner Wortstreit sein; es hängt davon ab, welche Bedeutung man in das Wort hineinlegt. Wenn Diem Kierkegaards Worte über eine „christliche Philosophie" Pap. I, A 94, S. 65f. zitiert, hätte es nahe gelegen, ihnen den Gedankengang (Pap. III, A 211, S. 87f.) gegenüber zu stellen. Hier erklärt Kierkegaard ausdrücklich, daß er in 2. Kor. 5, 17 einen „dogmatisch, welthistorisch spekulativen" Standpunkt gefunden habe, von dem aus eine ganz neue Auffassung des Christentums u. a. über „die göttliche Metaphysik, die Dreieinigkeit" geltend gemacht werden müßte (vgl. E. P. 1851—53, S. 264ff. 272). Er ist sich auch selber bewußt, eine selbständige Auffassung des Christentums zu vertreten, die keineswegs nur auf die subjektive Seite des Christlichen oder auf das Christ-Sein begrenzt ist (vgl. E. P. 1851—53, S. 405). Wenn Diem als Stütze für seinen Satz, daß bei Kierkegaard jede „Lehre" fehle, anführt, Kierkegaard erkläre, „ohne Autorität" zu reden (S. 317), so ist dies wenig glücklich gewählt. Diese Bestimmung bezieht sich bei Kierkegaard nämlich auf den für ihn entscheidenden Unterschied zwischen Genie und Apostel (Saml. Vaerker VI, S. 95ff.). Es muß Diem entgangen sein, daß der Gegensatz zwischen „Apostel" und „Genie" nur scheinbar dem Gegensatz zwischen Lehre und Nicht-Lehre entspricht. Der wirkliche Gegensatz liegt nicht darin, sondern in der Art, wie die Lehre empfangen worden ist und dargestellt wird (vgl. S. V., S. 98). Ausdrücklich spricht Kierkegaard davon, daß auch ein Lehrer, der nicht Apostel ist, eine Lehre zu verkünden haben kann (S. V., S. 98. 100).

In Wirklichkeit hat Diem natürlich auch nicht umhin können, in der Darstellung der „christlichen Haltung" selbst eine Reihe dogmatischer Bestimmungen zu geben. Als Beispiel führe ich die Untersuchungen über den Paradoxgedanken, den Sünden- und Glaubensgedanken an. Diese Erörterungen im einzelnen zu prüfen, gestattet der Raum nicht. Jedenfalls begeht man keine Ungerechtigkeit gegen Diem, wenn man feststellt, daß die Darstellung an Unvollständigkeit leidet. So kommt der für Kierkegaard wesentliche Gedanke an Christus als den Versöhner nicht entfernt zu seinem Recht. Was den Begriff der Sünde- und Erbsünde anbetrifft, hätte Diem verschiedenes aus W. Künneths Buch: „Die Lehre von der Sünde, dargestellt an dem Verhältnis der Lehre Sören Kierkegaards zur neuesten Theologie", 1927, lernen können, dessen Ausführungen jetzt überlegen als ganz bedeutungslos für eine prinzipielle Untersuchung abgelehnt werden (S. 256, Anm. 1).

Nun hat Diem in der „Methode der Kierkegaardforschung" den Satz aufgestellt, daß das Verhältnis zwischen Denken und Sein den eigentlichen Gegenstand der gesamten schriftstellerischen Wirksamkeit Kierkegaards bildet (Zw. d. Z., S. 143). Diesen erstaunlich einseitigen Gesichtspunkt hat er in seiner großen Untersuchung angewandt; daß Kierkegaards eigene Intentionen hierbei verfälscht werden müssen, liegt in der Natur der Sache. Ein treffendes Beispiel hierfür bietet die „Darstellung der Ethik des Glaubens". Von dieser wird gesagt, daß sie inhaltlich nichts neues sei im Vergleich mit der humanen Ethik des ethischen Stadiums (S. 297ff.). Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die „Nachfolge", wie

sie von dem Werke „Walten der Liebe" an dargestellt wird, einer solchen Deutung heftig widerspricht. Diems eigene Bestimmung der „Nachfolge" sagt also zu wenig, wenn er sie von humanen Kategorien aus erklärt. Aber in einer andern Hinsicht sagt sie zu viel. Dies ist der Fall, wenn er erklärt, es läge gerade „in der Linie von Kierkegaards Begriff der Nachfolge, daß jeder Christ ein Christus werden müßte" (S. 331). Daß die Forderung der „Gleichzeitigkeit" mit Christus für Kierkegaard die Forderung enthält, daß der Mensch dem leidenden, verfolgten und geschmähten Christus gleich werden soll, ist richtig. Aber ebenso energisch betont Kierkegaard, daß es in einer Beziehung geradezu eine Lästerung sein würde, Christus gleichen zu wollen, nämlich sofern das Vorbild der Erlöser ist. Wenn Diem in Frage stellt, ob Kierkegaard überhaupt den historischen Christus braucht (Zw. d. Z., S. 169), so scheint er wieder zu übersehen, daß Christus für Kierkegaard nicht nur das Vorbild ist, dem man nacheifern soll, sondern auch der Versöhner, der durch sein Leiden und seinen Tod dem „Strebenden" das Unterpfand der Vergebung der Sünden gibt und damit die Inspiration und Kraft, die „Nachfolge" zu verwirklichen. Dies bedeutet, daß das Kreuz Christi für Kierkegaard der Ausgangspunkt für eine Existenzform ist, die sich inhaltlich radikal von der Lebensform der humanen Ethik unterscheidet.

Im Schlußparagraphen („Rechtfertigung und Methode") erklärt Diem, daß die Frage nach Kierkegaards eigener Ansicht — vielleicht im Gegensatz zur Ansicht der Kierkegaardschen Pseudonyme, — ebenso wie die Frage nach Kierkegaards religiöser Entwicklung und der Zeitfolge der verschiedenen Aussagen untereinander, Fragen sind, denen jede Bedeutung für eine prinzipielle Untersuchung fehlt. Und noch mehr. Nach Diem ist es ein Beweis für methodische Unklarheit und Verwirrung, falls diese drei Umstände in einer prinzipiellen Untersuchung berücksichtigt werden (S. 350). Dies ist zwar folgerichtig, wenn man von der Annahme ausgeht, daß Kierkegaard nur eine Methode habe, aber es ist zugleich ein indirekter Beweis dafür, wie wirklichkeitsfremd Diems Versuch ist, nur die Methode gelten zu lassen. An alle diesen drei Punkten hat er keinen geringeren als Kierkegaard selber gegen sich: Kierkegaard verbietet so ausdrücklich wie möglich, daß die Pseudonyme seiner eigenen Auffassung gleichgestellt werden, ebenso wie er fordert, daß seine eigene Lebensentwicklung oder seine „Erziehung durch Gott" mit in Betracht gezogen werden muß, völlig bewußt wie er sich darüber ist, daß die an einem gewissen Punkte seiner Lebensentwicklung gesagten Aussprüche durch später gewonnene Erfahrungen modifiziert und korrigiert sind. Ist es nicht doch etwas phantastisch, anzunehmen, daß sich Kierkegaard selber über seine eigene Methode derartig unbewußt gewesen wäre (vgl. S. 363 f.), daß er vorbehaltlos Berücksichtigung der drei Faktoren gefordert hätte, deren Hintansetzen — nach Diem — die Bedingung für ein richtiges Verständnis seiner Worte bilden sollte?

Von Diems Untersuchung als ganzer muß gesagt werden, daß sie nicht so viel gibt, wie man mit Recht hätte erwarten können, wenn man die bedeutende dialektische Fähigkeit des Verfassers und seine gute Kenntnis der Kierkegaardschen Gedankenwelt in Betracht zieht. Der schwache Punkt liegt darin, daß sich der Verf. nicht damit begnügt hat, seine spezielle Aufgabe — die Analyse der Kierkegaardschen Auffassung des Verhältnisses zwischen Denken und Sein — als eine Teilaufgabe zu betrachten, sondern statt dessen versucht hat, den ganzen Kierkegaard in die Kategorie der Existenzdialektik hineinzuzwingen.

Bei Geismar ist die Grundeinstellung von derjenigen Diems völlig verschieden. Hier steht Kierkegaards Person und religiöse Entwicklung im Mittelpunkt des Interesses. „Gerade weil alles, was er (Kierkegaard) geschrieben hat, mit seinem Herzblut geschrieben ist", erklärt Geismar schon im Anfang (S. 3), „kann man dem Problem seiner Schriftstellerei nicht auf den Grund kommen, ohne ein umfassendes Studium seines Seelenlebens". Mit dieser methodischen Regel Geismars fühle ich mich völlig solidarisch. — Geismar ist in selten hohem Maße geeignet,

eine solche Untersuchung durchzuführen; er besitzt drei Bedingungen, die hierzu erforderlich sind: eine allseitige intime Kenntnis des gesamten Kierkegaardmateriales, die Fähigkeit tiefer Einfühlung und logische Schärfe. Meiner Ansicht nach wird Geismars vorliegendes Werk immer einen Ehrenplatz in der Literatur über seinen großen Landsmann einnehmen; kein künftiger Kierkegaardforscher kann umhin, daraus zu lernen und zu den Ergebnissen des Verfassers Stellung zu nehmen.

Geismars Werk, das biographisch angelegt ist, enthält sechs verschiedene Teile unter den bezeichnenden Titeln: „Die Erziehung zum Berufe" (S. 1—122), „Der Dichter der Stadien" (S. 123—248), „Lebensphilosophie" (S. 249—346), „Märtyrer oder Dichter" (S. 347—462), „Nur die Wahrheit, die demütigt, ist erbaulich" (S. 463—552), „Der Kirchenstürmer" (S. 553—650). Der Untertitel der ganzen Arbeit: Lebensentwicklung und Wirksamkeit als Schriftsteller faßt den doppelten Gesichtspunkt zusammen, von dem aus der Verf. sein Material behandelt. Von Kierkegaards Lebensentwicklung ausgehend will er in dessen ethisch-religiöses Denken einführen. Bei alle diesem hat Geismar aber ein spezielles Problem im Auge: die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christentum und Kultur. Ist dies harmonisch oder ist es durchweg polemisch? Zunächst handelt es sich um Kierkegaards Stellung. Aber die Intensität der Problembehandlung des Verf. ist zweifellos dadurch bedingt, daß die Frage zugleich für ihn eine aktuelle persönliche Bedeutung hat. Auf Grund des übermächtigen Eindruckes, den Kierkegaard auf ihn gemacht hat und immer noch macht, kann er — nach allem zu urteilen — eine für sich befriedigende Lösung des Problems auf keinem anderen Wege erreichen als durch einen gründlichen Vergleich mit seinem großen Lehrmeister.

Die Übereinstimmung in der Grundauffassung und die Bewunderung für die Art, in der der Verf. seinen Standpunkt durchführt, schließt nicht aus, daß der Rezensent verschiedene Punkte sowohl biographischer als auch prinzipieller Natur in Frage stellen oder geradezu einen entgegengesetzten Standpunkt einnehmen muß. Ich bin zum Beispiel nicht von der Richtigkeit der Geismarschen Datierung des „großen Erdbebens" auf das Jahr 1838 überzeugt (einer Auffassung, mit der Geismar übrigens keineswegs allein steht; unter anderem haben Höffding und Troels-Lund früher dieselbe Ansicht vertreten). In den „Studien über Kierkegaards Jugendleben" 1916 hat Hans Ellekilde als der erste motiviert, daß dieses in Kierkegaards Lebensentwicklung stark eingreifende Geschehen auf das Jahr 1835 datiert werden muß. In einer Studie hat Joh. D. Landmark 1926 die Frage wieder zur kritischen Prüfung aufgenommen und aus — wie mir scheint — entscheidenden Gründen sich zum Wortführer derselben Auffassung gemacht. — Die Erklärung der „teleologischen Suspension" in „Furcht und Zittern" (S. 177 ff.) scheint mir entschieden eine wirklichkeitsfremde Konstruktion zu sein. Die „Dunkelheit", die nach Geismar der Kierkegaardschen Schilderung der Abrahamsgestalt anhaftet, beruht darauf, daß sie in eine Kategorie hineingezwängt wird, in die sie nicht hinein gehört. Es ist nicht richtig, die Abrahamsgestalt, so wie Geismar von Kierkegaards Skizze „Agnete og Havmanden" aus zu deuten. Es handelt sich in „Furcht und Zittern" nicht darum, wie der Mensch, der durch die Sünde von dem Leben „im allgemeinen" „dispensiert" ist, durch den Glauben ein positives Verhältnis zum „Allgemeinen" wiedererlangen soll. Denn 1. die „dispensierende" Macht ist in „Furcht und Zittern" nicht die Sünde, sondern Gott selbst; 2. es wird nicht angenommen, daß die Suspension jedem Menschen gilt, der sich seiner wirklichen Lage bewußt geworden ist, sondern daß sie auf einem „Privatverhältnis" zu Gott beruht; 3. was wieder erlangt werden soll, ist nicht ein positives Verhältnis zum Leben überhaupt, sondern es ist „Isaak", das heißt dieses bestimmte Etwas, auf das man in der Prüfung verzichtet hat. Man muß darum meiner Ansicht nach zugeben, daß Kierkegaards Glaubensbegriff in „Furcht und Zittern" Züge enthält, durch die er in gewissem Sinne in den

ganzen Werken Kierkegaards isoliert dasteht. — Was die Behandlung des Kierkegaardschen Freiheitsbegriffs anbelangt (S. 323 ff.), bin ich nicht überzeugt worden durch Geismars Verteidigung seines Satzes, daß Kierkegaards Sündenbegriff in den „Brocken" und der „Nachschrift" von dem dort dargestellten Paradoxgedanken unabhängig sein soll. Zwar mag zugegeben werden, daß eine vereinzelte Aussage in den Papieren IV A 189 zunächst in diese Richtung weist. Aber in den „Brocken", die gleichzeitig entstanden sind, redet er eine ganz andere Sprache. Hier hat Kierkegaard selbst ausdrücklich den Sündenbegriff aus dem metaphysischen Paradoxgedanken abgeleitet, wobei er seinen Gedankengang in dem Satze zuspitzt, daß die „neue Voraussetzung" das Sündenbewußtsein — ohne das man nicht über den humanen-sokratischen Standpunkt hinauskommt — von Gott gelernt werden müsse, „wenn er Lehrer sein wollte" (Saml. Vaerker IV, S. 214). Geismar findet es zwar „unwahrscheinlich", daß sich Kierkegaard des Widerspruches hätte schuldig machen können, in den „Brocken" einen intellektualistisch gefärbten Sündenbegriff und im „Begriff der Angst", der gleichzeitig erschien, eine voluntaristische Sündenauffassung zu behaupten. Aber er bricht in Wahrheit selbst dieser Argumentierung die Spitze ab durch seine Analyse: „Das Intellektualistische in der Auffassung Kierkegaards von Jesus Christus" (S. 316 ff.). Hier wird nämlich erklärt, daß der Glaube bei Kierkegaard gerade in einer solch widerspruchsvollen Weise bestimmt wird: einerseits wird der Glaubensgedanke rein religiös bestimmt, anderseits wird er mit der Annahme des Gottmenschen im athanasianischen Sinne identifiziert und erhält dadurch einen intellektualistisch dogmatischen Charakter. Ist es nicht tatsächlich unwahrscheinlich, daß ein solch offenkundiger Dualismus im Glaubensbegriff für die Bestimmung der Sünde ohne Konsequenzen sein sollte? Die Darstellung des Sündenbegriffes in den „Brocken" und der „Nachschrift" bestätigt, daß ein derartiger Zusammenhang tatsächlich vorhanden ist. Kierkegaard ist also (was Geismar bestreitet) über seine religiöse Erfahrung „hinausgegangen", durch die Art, in der er in den „Brocken" und der „Nachschrift" die Unvermeidlichkeit der Sünde darzulegen versucht hat. Und wenn er hier das eigene Wesen des Menschen mit der Sünde identifiziert, müßte er folgerichtig zu dem Gedanken gelangt sein, daß die Sünde ein vom Standpunkt des einzelnen Menschen aus gesehen unverschuldetes Schicksal sei. Mit meinem hier gemachten Einwand hängt zusammen, daß Geismar meiner Ansicht nach in gewissem Sinne Kierkegaards Anschauungsart ausgeglichen hat, was ihre negative, asketische Seite anbetrifft (S. 338 ff.). Zwar ist es wahr, daß Kierkegaard in der „Nachschrift" ein relatives Verhältnis zu den Werten des Erdenlebens ebenso wie ein absolutes Verhältnis zum Absoluten gefordert hat. Aber die entscheidende Frage ist: entspricht eine derartige Formulierung dem absoluten Qualitätsunterschied zwischen Zeit und Ewigkeit, göttlich und menschlich, der die prinzipielle Basis ist, auf der die Auffassung des Christentums in der „Nachschrift" ruht, und kann sie ohne Zwang mit der unbedingten Forderung verbunden werden, daß der Gläubige von der Endlichkeit „fortsterben" und das absolute Verhältnis einüben soll? Die Antwort muß verneinend ausfallen. Denn wenn von dem Gläubigen gefordert wird, daß er seine ganze Kraft einsetzen soll, ein Verhältnis zu verwirklichen, das das Menschenmögliche übersteigt, so ist es ein Widerspruch, wenn Kierkegaard von dem Gläubigen außerdem noch Kraft fordert, irdische Werte zu verwirklichen. Das postulierte relative Verhältnis zum Relativen ist daher verurteilt, ein abstraktes Ideal zu bleiben. In der Wirklichkeit kommt der Gläubige nie so weit — wenn er überhaupt gläubig bleiben soll. Der negative, asketische Zug bei Kierkegaard, der im Lauf der Entwicklung immer unverhüllter hervortritt, hängt also mit Kierkegaards Grundanschauung enger zusammen, als Geismar seinerseits anerkennen will.

Der Raum verbietet mir, hier zu mehreren anderen Problemen und Problemlösungen in Geismars hochinteressanter Untersuchung Stellung zu nehmen, die zur Diskussion auffordern könnten. Geismar ist ein allzu feiner Kierkegaardkenner,

um selbst Anspruch darauf zu machen, an jedem Punkt das entscheidende Wort gesagt zu haben. Er weiß, daß es nicht zum wenigsten in Kierkegaards persönlichem Leben Probleme gibt, für die es höchstens wahrscheinliche Lösungen geben kann (zum Beispiel „der Pfahl im Fleisch"), und hier beobachtet er eine lobenswerte Zurückhaltung in seinen Schlußsätzen. In seiner Gesamtheit ist dies Werk eine reife Frucht langjähriger Mühe und eindringlicher scharfsinniger Gedankenarbeit. Es ist ein Glück und eine Ehre für die Theologie Dänemarks, einen Theologen zu besitzen, der es in einer so pietätvollen und fruchtbaren Weise versteht, das einzigartige geistige Erbe zu verwalten, das Kierkegaard hinterlassen hat.

Hat Diem Kierkegaards Person und die Entwicklung seiner Persönlichkeit prinzipiell nicht in Betracht ziehen wollen, und hat Geismar Kierkegaards Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt, so erstrebt Ruttenbeck wiederum bewußt eine Verbindung zwischen der genetisch-biographisch-psychologischen Methode und einer rein systematischen Betrachtung.

Seine Untersuchung verteilt sich auf drei „Bücher": Der Denker (S. 1—131). Das Werk (S. 132—276), Kierkegaard und die deutsche Theologie (S. 277—360). Das erste „Buch" wird mit einer Skizze über die wichtigsten Ereignisse im Leben Kierkegaards eingeleitet (S. 9—41). Es liegt in der Natur der Sache, daß dasjenige, was der Verf hier gibt, allgemein bekannt sein muß; aber er hat sich klug auf das Wesentliche beschränkt und hat es verstanden, untergeordnete Dinge beiseite zu lassen. Dasselbe gilt von der Darstellung der „Welt, in der und wider die er kämpfte" (S. 42—101). Verdienstvoll ist die Energie, mit der er aus verschiedenen Ideenzusammenhängen — vor allem aus Schelling und Schleiermacher — Berührungspunkte mit dem religiösen Denken Kierkegaards hervorsucht, die in die Schlagworte zusammengefaßt werden: Irrationalismus, Dualismus, Subjektivismus. Hierauf folgt eine Analyse der literarischen Methode Kierkegaards (S. 102—131). Hier hätte man vielleicht bei einigen Fragen, die der Verf. nur flüchtig berührt, eine etwas andere Behandlung gewünscht. Warum hat Kierkegaard eine so eigenartige Methode für nötig erachtet? Welches ist der innere Zusammenhang zwischen der indirekten Darstellungsform und Kierkegaards Auffassung vom eigenen Wesen des Ethisch-Religiösen? Zwar übersieht der Verf. nicht, daß die indirekte Mitteilung nach Kierkegaard in eine direkte Mitteilung münden muß (S. 130). Es handelt sich jedoch hierbei für Kierkegaard nicht nur um die Notwendigkeit einer Selbsterklärung, wie er sie in dem „Gesichtspunkt" gegeben hat. Mindestens ebenso wichtig ist hier die Frage nach dem Verhältnis zwischen indirekter Darstellung im Dienst des Christentums und dem „Bezeugen" oder dem direkten christlichen Zeugnis. Besonders in den Jahren 1848 und 1849 hat Kierkegaard diese Frage beschäftigt. Und das Problem hängt mit seiner Auffassung von Christus — dem Gottmenschen — als „Lehrer" zusammen. Wer in der indirekten Darstellung verbleibt, wird ein Zeichen des Ärgernisses. Dazu kann sich aber nur der zu machen wagen, der selbst die Wahrheit — der Gottmensch ist. Christus am Kreuze, der Anspruch darauf erhebt, die Wahrheit zu sein — das ist die absolute indirekte Mitteilung, die jeden einzelnen zur Wahl einer Entscheidung zwingt (E. P. 1850, S. 213). Aber für denjenigen, der nicht selber die Wahrheit ist, muß eine „Milderung" notwendig sein. Diese ist das direkte Zeugnis. Also nähert sich Kierkegaard immer mehr der Auffassung, daß diese Methode selbst in ihrer absoluten Form der Ausdruck für etwas mehr als Menschliches ist. Aber wenn es also auch einseitig ist, mit Ruttenbeck die indirekte Mitteilung unter dem Gesichtspunkt einzuordnen, daß sich Kierkegaards eigene Erziehung in seiner schriftstellerischen Wirksamkeit wiederspiegelt (S. 130), so ist dieser Gesichtspunkt jedenfalls für das Verständnis der Kierkegaardschen Methode und das Problem der Pseudonymität von wesentlicher Bedeutung.

In dem Buch „Das Werk" hebt der Verf. mit Nachdruck hervor, was er „Die Urtatsache des ‚vor Gott'" nennt. Hier liegt in gewisser Weise der Kernpunkt der ganzen Untersuchung Ruttenbecks. In diesem „vor Gott" sieht er „die

Grundlage, auf der sein (Kierkegaards) innerstes Sein und Denken sich aufbaut" (S. 132 f.). Und hierbei liegt der Ton auf dem ewigen Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch, dem absoluten Gegensatz zwischen Immanenz und Transzendenz. Kierkegaards ganzes Denken ist dualistisch bestimmt. Hieraus wird direkt der Gedanke an den „Einzelnen" und den ethischen Individualismus abgeleitet. Natürlich liegt in dieser Grundanschauung des Verf. nichts Neues; sie liegt (wie Ruttenbeck auch selbst betont) schon in früheren Analysen des Kierkegaardschen Denkens vor. Aber Ruttenbeck scheint mir mit Recht Anspruch darauf machen zu können, zielbewußter als irgendein früherer Forscher die „Urtatsache" in den Mittelpunkt der Analyse gestellt zu haben, zu der alle verschiedenen Gedankenlinien bei Kierkegaard zurückgeführt werden. Die Bedeutung der Untersuchung Ruttenbecks liegt nicht zum wenigsten in der systematischen Energie, mit der er diese seine These durchführt. Doch kann ich nicht umhin, zu fragen, ob Ruttenbeck hierbei nicht Kierkegaards Denken einheitlicher macht, als es in Wirklichkeit ist. Wird nicht zum Beispiel der Bruch, der sich doch zweifellos in Kierkegaards Gottesgedanken zwischen einem lebensvollen, inhaltsvollen, rein religiös bestimmten Gottesbild und einem abstrakten metaphysischen Gottesgedanken findet, verhüllt? Eine ähnliche Frage stellt sich bei der Bestimmung des Kierkegaardschen Sündenbegriffes ein (S. 173 ff.). Im übrigen modifiziert der Verf. seine Darstellung selber an anderer Stelle, indem er zugibt, daß Kierkegaard die auf persönliches Erleben sich gründende Erkenntnis von der absoluten Verschiedenheit von Zeit und Ewigkeit „zugespitzt und übersteigert" hat (S. 358). Was „die Offenbarung als die Lösung der Lebensfrage" (S. 184 ff.) anbetrifft, scheint mir der „Gleichzeitigkeitsgedanke" nicht voll zu seinem Recht zu kommen, dieser Gedanke, den Kierkegaard doch selber als „den Gedanken seines Lebens" bezeichnet (Saml. Vaerker XIV, S. 300). Die „Gleichzeitigkeit" hat ja bei Kierkegaard zwei Seiten: einerseits handelt es sich um Gleichzeitigkeit mit dem „erniedrigten" Christus, anderseits um die Gleichzeitigkeit mit dem „verherrlichten", im Heiligen Geiste gegenwärtigen Herrn. Diese wichtige Unterscheidung kommt in Ruttenbecks Analyse nicht genügend klar zum Ausdruck. — Die Darstellung des Glaubens (S. 218 ff.) mündet in dem Satz, daß bei Kierkegaard „Dialektik" und „Mystik" untrennbar miteinander verbunden seien. Der Dualismus wird von der Gewißheit der Einheit getragen. Aber diese „Einheitsschau" hat nichts mit dem Ästhetizismus zu tun; Kierkegaards Mystik ist „Glaubensmystik" (S. 275). Selbst wenn man vielleicht das Wort Glaubensmystik diskutieren könnte, das Ruttenbeck von H. E. Weber hat (vgl. dessen interessante Schrift „Glaube und Mystik"), so stimme ich in der Sache mit dem Verf. überein — doch nicht ohne einen gewissen Vorbehalt. Denn ist es Kierkegaard wirklich durchweg gelungen, das Gleichgewicht zwischen Einheit und Dualismus, zwischen Ruhe und Kampf im Glauben, aufrechtzuerhalten, wie der Verf. ihm scheinbar zugestehen will? Ist er nicht auch hierin das „Korrektiv", das zum Teil absichtlich einseitig ist, aber auch unbewußt infolge einer Überbetonung des qualitativen Gegensatzes zwischen Gott und Mensch?

Ein sehr wichtiger Abschnitt in Ruttenbecks Untersuchung ist das dritte Buch „Kierkegaard und die deutsche Theologie". In der früheren Kierkegaardliteratur findet sich nichts Entsprechendes, obwohl verschiedene Ansätze gemacht worden sind. Nicht zum wenigsten interessant ist der Nachweis des direkten Einflusses von Kierkegaard auf die römisch-katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Peter Wusts große Arbeit „Die Dialektik des Geistes" (1926), auf die hier hingewiesen wird, „nimmt" nicht nur Kierkegaardsche Gedanken „auf", wie Ruttenbeck betont (S. 324). Die „Krankheit zum Tode" dürfte für diese Arbeit von grundlegender Bedeutung sein. In diesem Abschnitt gibt der Verfasser übrigens noch mehr, als der Titel verspricht; auch die nordische Literatur wird bis zu einem gewissen Grade in die Betrachtung einbezogen. Der positiven Forderung, die Ruttenbeck in seiner Kritik meiner eigenen Kierkegaard-

deutung macht, stehe ich keineswegs verständnislos gegenüber. Was er sagen will, ist, daß Spannungen und Gegensätze untrennbar zu einem existenziellen Denken wie dem Kierkegaards gehören und daß dies in jeder verständnisvollen Analyse klar zum Ausdruck kommen muß (S. 359). Wenn er aber als Beispiel für seinen Satz, daß das Existenzielle des Kierkegaardschen Denkens in meiner Kierkegaarddeutung nicht voll zu seinem Recht kommt, den Paradoxgedanken anführt, so kann ich die Richtigkeit des Tadels nicht vorbehaltlos anerkennen. Gerade der Paradoxgedanke scheint mir der Begriff zu sein, dessen hinreichende Fixierung Ruttenbeck am wenigsten gelungen ist. Der Begriff hat bei ihm nämlich eine wechselnde Bedeutung, und es wird nicht immer klar, in welchem Sinne er ihn anwendet. (Daß der Begriff auch bei Kierkegaard mehrere Bedeutungen hat, ist eine Sache für sich.) An einigen Stellen scheint der Paradoxbegriff bei Ruttenbeck zu bedeuten, daß ein transzendenter und immanenter Faktor im Glauben zusammengehalten werden (z. B. S. 222. 233); an anderen Stellen wird er der Erkenntnis gleichgestellt, daß der Glaube nicht rational logisch motiviert werden kann. Das Paradox ist das Nicht-Beweisbare, Unwahrscheinliche (S. 272). Wenn Ruttenbeck findet, daß der Paradoxgedanke bei Hermann Cremer wie bei Kierkegaard im Mittelpunkt des Glaubensgedankens steht, so bedeutet das Paradox hier dagegen den „Kontrast" zwischen Gnade und Gericht (S. 287). Endlich bezieht sich der Paradoxgedanke bei Ruttenbeck auf den Gottmenschen, der in seinem Wesen zwei einander ausschließende Größen zusammenfaßt. Wenn der Verf. nun fordert, daß die Berechtigung des Paradox innerhalb des existenziellen Denkens anerkannt werden soll, so ist es nicht völlig klar, in welcher dieser verschiedenen Bedeutungen der Begriff hier aufgefaßt ist. Das Paradoxdenken, das ich als „Fremdkörper" in Kierkegaards religiösem Denken bezeichnet habe, bezieht sich in der Tat auf die letzte der oben angeführten Bedeutungen. Aber in diesem Sinne scheint auch der Verf. nicht eine organische Zusammengehörigkeit des existenziellen Denkens und des Paradoxdenkens postulieren zu wollen. Die behauptete Inkongruenz zwischen Ruttenbecks und meiner Auffassung von Kierkegaards „eigenem" Denken (was ich die „Erfahrungslinie" in Kierkegaards Denken genannt habe) scheint mir also jedenfalls zum Teil darauf zu beruhen, daß Ruttenbeck die verschiedenen Bedeutungen, in denen er selbst den Paradoxgedanken angewandt hat, nicht scharf auseinander hält. Daß ein gewisser Akzentunterschied zwischen uns vorliegt, will ich im übrigen gern zugeben.

Die oben gemachten Randbemerkungen beabsichtigen nicht im geringsten, den Wert der bedeutenden Arbeit Ruttenbecks zu schmälern. Sie verrät eine tiefe und allseitige Vertrautheit mit der Gedankenwelt Kierkegaards. Die Belesenheit des Verf.s ist imponierend; seine Kenntnis der Literatur über Kierkegaard ungewöhnlich vollständig. Die Gedankengänge sind mit Konsequenz und Gedankenschärfe durchgeführt. Es muß als ein sehr dankenswerter Gewinn für die Kierkegaardforschung bezeichnet werden, daß wir Ruttenbecks durchaus gediegene Untersuchung erhalten haben, die alle verschiedenen Seiten der ethisch-religiösen schriftstellerischen Wirksamkeit Kierkegaards ins Auge faßt.

Alte Kirche

B. W. Bacon, The Anti-Marcionite Prologue to John. (Aus: Journal of Biblical Literature 49, 1930, S. 43—54.)

Bereits zweimal hat sich Bacon zur Frage des Johannesprologs geäußert: im Journal of Biblical Literature 32, 1913, und im Journal of Theological Studies 23, 1922. Von der Abhandlung De Bruynes in der Revue Bénédictine 45, 1928 (vgl. meine Notiz über Harnacks Abhandlung in dieser Zeitschrift 48, 1929, S 272) nimmt er Anlaß, sich von neuem zu äußern. Er verwirft De Bruynes (und Harnacks) Vorschlag, durch Tilgung des ab Johanne dem zweiten Absatz des

Prologs einen „erträglichen“ Sinn abzugewinnen, hält vielmehr am jetzigen Wortlaut als dem richtigen fest, bleibt auch bei der Abtrennung des zweiten Absatzes von dem ersten vor dem Worte recte und bei der Abhängigkeit des Prologschreibers von Tertullian. Was er dafür beibringt, darf in der weiteren Debatte nicht übersehen werden.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Walther Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus. Halle (Saale), Buchhandlung des Waisenhauses (Franckesche Stiftungen), 1928. 96 S. 4.50 M.

Nach einem Überblick über die bisherige Celsus-Forschung zeichnet Völker in seiner von der theologischen Fakultät in Halle als Habilitationsschrift genehmigten Untersuchung das Bild des nichtgnostischen Christentums, wie es aus den Ausführungen des Celsus für die Zeit um 180 zu gewinnen ist. Er behandelt die Abschließung der „Großkirche“ gegenüber dem Staat, seiner Religion und Kultur einerseits und gegenüber den gnostischen Sektenbildungen anderseits, das kirchliche Gemeindeleben in seinen mannigfachen Äußerungen, die kirchliche Lehre, namentlich die Christologie, in ihren verschiedenen Auffassungen, endlich die kirchliche Literatur und ihre Bearbeitung — immer im Spiegel der Angriffe des heidnischen Philosophen. Dabei ist er sich der naheliegenden Gefahr, von der Kirchengeschichte aus manches in Celsus hineinzulesen, vollauf bewußt. Ebendarum hat er aber auch, wie ich glaube, diese Gefahr im großen und ganzen glücklich überwunden und die Aussagen des Celsus vorsichtig und unvoreingenommen geprüft und ausgewertet. Sein Urteil ist so behutsam und abgewogen, daß man wohl zumeist mit ihm einverstanden sein muß. Was Celsus bekämpft, ist noch nicht die „katholische Kirche“ als einheitliche Größe, mit einer hierarchischen Verfassung, mit Glaubensregel und Schriftkanon, sondern eine in verschiedenen Gemeinschaften sich kundgebende religiöse Erscheinung. Die *μεγάλη ἐκκλησία* hebt sich allerdings durch ihre Größe und die Besonderheit einzelner Lehren hervor, aber auch sie deckt sich noch nicht mit der „katholischen Kirche“, wie denn auch Celsus, was V. hätte betonen dürfen, das Wort „katholisch“ noch nicht kennt. Auch das apologetische Schrifttum ist ihm allem nach unbekannt und seiner Logoslehre fehlt jeder Nachdruck. Gewiß finden sich zahlreiche Berührungspunkte, namentlich mit Justin, aber sie stammen aus derselben Quelle: der Frömmigkeit, den Anschauungen und Stimmungen der christlichen Gemeinde. S. 42f. streift V. nebenbei auch die Frage, ob Celsus Andeutungen über die christliche Kunst mache. Er hätte sie aber entschiedener verneinen dürfen. Ich kann mir nicht recht denken, wie der heidnische Philosoph die Anfänge einer Erscheinung hätte kennen lernen sollen, die in den Katakomben verborgen waren und vom christlichen Schrifttum noch lange verleugnet wurden (vgl. meine Schrift „Die altchristliche Bilderfrage“, Göttingen 1917). Zur Bestreitung einer Vorzugsstellung des Menschen in der Welt durch Celsus (S. 78, Anm. 191) wäre vielleicht auf Arnobius adv. nat. II, 16 (60, 20ff. Reifferscheid) und VII, 9 (243, 13ff.) zu verweisen, dessen Anschauung wohl aus derselben philosophischen Quelle herkommt, wie die des Celsus. S. 7 Anm. 1 fehlt der Vorschlag Wehofers (Die Apologie Justins 1897, S. 13f., Anm. 3), *ἀληθὴς λόγος* zu übersetzen mit „richtiger Beweis“. Wehofer hat damit wohl ebenso das Richtige getroffen, wie mit seiner weiteren Bemerkung: „*Ἀληθὴς λόγος* ist nichts anderes als *ἀπολογία* aus dem Rhetorischen ins Philosophische übersetzt, und umgekehrt ist *ἀπολογία* nichts anderes als der *ἀληθὴς λόγος* aus dem Philosophischen ins Rhetorische übertragen.“ Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. 1^2, 1913, S. 173, Anm. 1) nimmt zwar die Übersetzung Wehofers an, nennt aber diese Gleichsetzung „etwas kühn“. Ich habe mir aber seinerzeit dazu aus Ps.-Dionysius — ebenfalls einem Platoniker bzw. Neuplatoniker — eine Stelle aus Coel. hierarch. 13, 3 angemerkt, wo mit *ἀπολογία* die Wendung wechselt *λόγος*

ἀληθεύεται, vgl. auch Div. nom. 2, 7: τὰ μὲν ἀνελίξαντες τῷ ἀληθεῖ λόγῳ (= in richtigem, wahrhaftigem Beweise). Zum „Zorne Gottes" (S. 48) vergleiche auch die Meinungsverschiedenheit zwischen Arnobius und Lactantius (s. „Philologus" 1925, S. 467ff.).

München. *Hugo Koch.*

Julius Wagenmann, Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 139). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929. 24 S. 1.80 M., in der Subskription 1.50 M.

W. will in diesem, im Heidelberger Historisch-philosophischen Verein gehaltenen Vortrag natürlich nichts Neues bieten, aber er stellt die drei Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums und ihre Bedeutung fein und treffend heraus: die Eremitenkolonien nach dem Vorbild des Ägypters Antonius mit ihrer Welt- und Kirchenflucht und ihrem schrankenlosen Individualismus, das pachomianische Koinobitentum mit seiner Regelung des Gemeinschaftslebens und der Schaffung einer klösterlichen Hierarchie — einer Wiederholung der Entwicklung der Christenheit zur katholischen Kirche —, und schließlich das basilianische Mönchtum mit seiner Verbindung von Askese und Studium und der dadurch bedingten Verinnerlichung und Verweltlichung zugleich, der Seelsorge von Bruder zu Bruder und der Rückkehr des Mönchtums in den Dienst der Kirche. Diese Form ist die Grundlage des ganzen späteren Mönchtums geworden und hat es zu der großen Aufgabe befähigt, die es noch erfüllen sollte.

München. *Hugo Koch.*

Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. (Philos. Forschungen hrsg. von K. Jaspers-Heidelberg 9). Berlin, J. Springer, 1929. 90 S.

In der Einleitung rechtfertigt die Verf. die Besonderheiten ihrer Behandlung des Stoffes. a) Sie will durch „Systematik im Einzelnen", die freilich „gerade die Uneinheitlichkeit des Ganzen" (S. 3) aufdeckt, die Grundansätze und -absichten im Liebesbegriff Augustins enthalten. b) Die Verf. glaubt in ihren „Analysen" „der dogmatischen Gebundenheit A.s" großenteils fremd gegenüberstehen zu sollen (S. 3). Sie begründet das damit, daß ihre Arbeit sich zunächst mit der „vortheologischen Sphäre" (der immer der lex Dei sachlich vorausgehenden lex scripta in cordibus nostris s. aeterna, S. 3), dann erst mit dem „spezifischen Umschlag ins Christliche" (S. 4) beschäftige. Allerdings wagt die Verf. hier noch nicht, ohne weiteres zu behaupten, ein solches Verfahren sei sachlich gerechtfertigt. c) Dazu kommt als eine dritte Besonderheit, daß die Verf. auf die geistige Entwicklung A.s keine Rücksicht nimmt, da A. „das philosophische Fragen" nie völlig „aus seinem Denken ausgeschaltet" (S. 5) habe und daher die Grundansätze und -absichten des in Frage stehenden Begriffes bei ihm immer die gleichen geblieben seien.

Der erste Teil behandelt den amor qua appetitus. Amor ist der appetitus, dem das beatum esse velle sein bonum vorgibt. Dem appetitus habendi entspricht der metus amittendi. Das bonum aber ist das Leben, das malum der Tod. Das Todeserlebnis bestimmt wesentlich den Liebesbegriff A.s. Jedes bonum oder malum steht bevor; als das summum bonum die Ewigkeit, die Gegenwart ohne Zukunft ist. Von der incommutabilitas der Ewigkeit aus werden Welt und Zeitlichkeit als mutabilia entwertet. Zwischen incommutabilitas und mutabilia hat der Mensch zu wählen. In bezug auf sie scheidet sich der amor als caritas und cupiditas, also nach dem Gegenstand, nicht etwa nach dem Wie seines Strebens. Die cupiditas erstrebt das foris, extra me und ist schlecht wegen eben dieser Angewiesen-

heit auf ein extra me; sie genügt sich nicht („non sibi sufficit", S. 14). Mit der caritas aber ist das se quaerere gegeben und „in dieser Rückkehr zu sich selbst findet er [sc. der Mensch] Gott", das heißt aber seine eigene aeternitas, durch die er im eigentlichen Sinn erst ist. Der Mensch richtet sich aus auf sein eigenes, eigentliches Sein, Gott, in Selbstvergessenheit und Selbstverleugnung. „In der Gottesliebe liebt der Mensch sich, den Zukünftigen, in seiner ersehnten Zugehörigkeit zu Gott, das heißt, sich als den, der ewig sein wird" (S. 20). Die Erfüllung der Liebe in der Ewigkeit vollzieht sich im videre und frui. In der beatitudo hört jedoch das amare auf, das frui tritt an seine Stelle (S. 21). Von dem Ziel des amare, dem summum bonum, aus ergibt sich nun eine ganz bestimmte Rangordnung der Liebe. Das zu Liebende ist teils supra nos = Deus et aeternitas, teils nos et iuxta nos (proximus), teils infra nos = corpus.

Neben dem Verhältnis des Menschen zu Gott, in dem Gott zum Ziel der Liebe des Menschen wird, steht das andere, in dem der Mensch sich als Geschöpf auf Gott als den „Ursprung" bezogen weiß. (Zweiter Teil.) „Der begehrenden Bezogenheit tritt die erinnernde entgegen" (S. 32). Die beata vita, die als „außerweltliche Erinnerung" im Gedächtnis als „eine Möglichkeit der Zukunft" (Conf. X, 30; s. S. 32) lebt und „vor aller irdisch-menschlichen Erfahrungsmöglichkeit" liegt, erinnert an das eigene „Von-wo-aus" (S. 33). Nur in dieser Rückbezogenheit auf das eigene „Von-wo-aus", im redire ad se, das mit dem redire ad Creatorem identisch ist, wird der Mensch zum Seienden. Gott, das summum esse, wird zum doppelten ante, als Ursprung und Ziel. Es entsteht hier nun die Frage „nach dem leitenden Seinsbegriff" einerseits und „nach der Beschaffenheit des Lebens in dieser Welt" anderseits (S. 38). Die Totalität des Welt-Kosmos ist das Sein. Dieses esse als universum, als Harmonie der Teile ist ewig. Die creatura steht zu ihm im pars-totum-verhältnis. Die pars aber hat keinen Anfang, alles ist simul und von einem ante des Creator (S. 41; oder Creators? vgl. S. 62) ist da nicht mehr die Rede. Daneben ist „Welt" = dilectores mundi. Unter Welt ist also sowohl Schöpfung wie Menschheit zu verstehen; es liegt ein doppelter Weltbegriff vor. Der Mensch wird zur „Welt", wenn er die Welt, die er vorfindet, zu seiner Heimat macht. Bei seinem Suchen nach dem eigenen Sein kann ihm so die Welt zum falschen ante werden, da er primär nicht die Unvergänglichkeit Gottes, sondern die der Welt [als Kosmos] erfährt (S. 45). Jenes Suchen führt ihn aber gleicherweise an die echten fines seines Lebens, an das Noch nicht = Creator und das Nicht mehr = Tod. Der Tod ist als finis nur „der Punkt, an dem das Leben an die Ewigkeit stößt, ja ist diese Ewigkeit selbst" (S. 50). Das Leben verliert seine durch den Tod gewirkte Nichtigkeit und der Tod selbst seine Bedeutung dadurch, daß er nicht Ende des Lebens, sondern Anfang der Ewigkeit wird. „Der konkrete Verlauf des Lebens ist" freilich „nicht mehr wichtig" (S. 52), das Leben ist nur noch „eine pure Strecke" ohne „alle qualitative Bedeutsamkeit" (S. 53). Wenn wirklich das Leben durch die caritas bestimmt wird, so ist das nur möglich auf Grund der gratia Dei, auf Grund der electio des Creator, die jedem eligere der menschlichen Liebe vorausgeht. Die Angleichung an Gott (sicut Deus), die in einer gewissen „Äqualität" ihre Grenze hat, wird nunmehr als Forderung Gottes vom Menschen gehört und verstanden. Die lex ist die Forderung Gottes und wirkt in dieser Eigenschaft zugleich die cognitio peccati i. e. concupiscentiae. Der concupiscentia liegt die propria voluntas, der ein Mangel an potestas zur Seite tritt, zugrunde (S. 57). Durch die consuetudo und die mit ihr verbundene securitas wird der Mensch in die ständige Gefahr des Sündigens geführt. Der consuetudo und securitas aber tritt die conscientia, als Bundesgenossin der lex, entgegen und erst mit der in lex und conscientia laut werdenden Forderung Gottes an den Menschen wird der Gottesbegriff A.s „zu einem spezifisch-theologischen" (S. 62). Das Sündigsein ist in der Erfahrung der Diskrepanz von velle und posse als der Insuffizienz des Einzelnen coram Deo vorhanden (S. 63). Da wird Gott „zum

Geber und Helfer" (S. 65). Durch die in der caritas ergriffene gratia Dei wird der Mensch zur nova creatura. Der Nächste aber, den das Gesetz wie Gott und sich selbst zu lieben befiehlt, wird nur geliebt, sofern er in das coram Dei, das heißt in die Isoliertheit vor Gott, gerufen werden soll. „In dieser dilectio proximi wird eigentlich nicht der Nächste geliebt, sondern die Liebe selbst" (S. 72).

Daß A. trotzdem um eine vita socialis gewußt hat, zeigt die Verf. im letzten Teil. Die Gemeinschaft der Menschen wird hergestellt durch „die gemeinsame Abstammung von Adam" (S. 77) und „das gemeinsame Teilhaben an dem peccatum originale" (S. 79), die beide sachlich früher als die civitas Dei sind. Der Sinn der durch Christi Erlösungstat geschaffenen neuen Gemeinschaft und ermöglichten neuen Liebe liegt in dem gemeinsamen Teilhaben an der gratia Dei und in der gegenseitigen Liebe nur um der gratia Dei willen (S. 89).

Drei Zusätze behandeln: 1. den Terminus der stans aeternitas und seinen Zusammenhang mit Plotins Zeit- und Ewigkeitsbegriff (S. 29); 2. die Termini libido, foris sibi sufficere und ihre Herkunft aus der Tradition und zwar von Plotin (S. 29f.); 3. den Weltbegriff A.s in seinem Verhältnis zu dem der Tradition von Plato bis Plotin (S. 72—74).

Die Ergebnisse der Arbeit treten im einzelnen nicht klar genug heraus. Ohne Zweifel hat sie jedoch deutlich gemacht, daß A. sich bei der Fassung seines Liebesbegriffs von philosophischen Gedanken stark hat mitbestimmen lassen. Die Hauptfrage aber, ob eine philosophische Interpretation ohne Rücksicht auf die dogmatische Gebundenheit A.s möglich ist, muß trotz der gedankenreichen, eindringenden Darlegungen verneint werden. So kann z. B. das Creator-creatura-verhältnis bei A. keinesfalls durch das Wort „Ursprung" (s. zweiten Teil, 1.: S. 31ff.) gekennzeichnet werden. Creator ist bei A. immer theologisch als der Schöpfer verstanden und steht darum als Begriff immer in unausgeglichener Spannung dem summum esse gegenüber, obwohl A. in seinen Aussagen über Gott beides nebeneinander stellt. Oder ein anderes: Die Verf. sagt, bei A. werde die Bedeutung des Endes (im Tode) degradiert (S. 52), ja, der Tod als finis sei die Ewigkeit selbst (S. 50). Wie stimmt damit der theologische Gedanke zusammen, daß Verdienst nur erworben und Buße nur getan werden kann vor dem Tode, das Ende im Tode also von unüberbietbarer Bedeutsamkeit ist, und der andere, ebenfalls theologische Gedanke, daß es einen Zwischenzustand gibt und erst mit Gericht und Auferstehung die Ewigkeit hereinbricht? Für die Behauptungen der Verf. — sie sprechen Folgerungen aus, die A. selbst nie gezogen hat — gibt es keine Belege bei A.; die angeführten theologischen Gedanken lassen sich unzählige Male belegen.

Auch im einzelnen zeigen sich Gewaltsamkeiten. Z. B. wird (S. 11[1]) unter Berufung auf Conf. VI, 26 (soll heißen VI, 16) das Todeserlebnis, der metus mortis als „die tiefste existentielle Voraussetzung für seine Bekehrung" hingestellt, während nach dieser Stelle der metus iudicii, also ein rein christlich-theologischer Beweggrund, ihn ebenso stark bestimmte. Nach S. 42 müßte A. zum mindesten semipelagianisch gedacht haben. S. 44 ist Joan. Ev. 38, 4 nicht einwandfrei, weil eben nur philosophisch, nicht christlich-religiös-ethisch gedeutet vgl. Joan. Ev. 30, 5. Wo hat A. gesagt, daß primär die Unvergänglichkeit der Welt, nicht die Gottes erfahren wird (S. 45)? Falsch verstanden ist das Zitat Civ. Dei XIX, 10 auf S. 46[2]; finis ist hier nicht der Tod, sondern die Ewigkeit, der Zustand ewigen Friedens. Conf. 17 (?) auf S. 48[1] ist wohl ein Druckfehler. In Civ. Dei VI, 12 (S. 49[1]) ist mit mors nicht der natürliche, sondern der zweite ewige Tod gemeint. Die nicht angegebene Quelle des Begriffes redamare (S. 66) ist wohl Conf. IV, 8. 9? — Ein Register fehlt leider.

Greifswald. *H. Eger.*

San Benedetto e l'Italia del suo tempo. Da Luigi Salvatorelli. Bari, Laterza, 1929. 199 S.

Salvatorelli, ehemaliger Professor an der Universität Neapel, entwirft ein anschauliches Bild von Benedikt und seiner Umwelt. Er verfährt nicht unkritisch, weiß natürlich, daß Gregor, fonte unica nostra, nettamente insufficiente ist, unterliegt aber doch wohl zu viel der Versuchung, ihm nachzuerzählen. Der Milieuschilderung ist ein breiter Raum zubemessen. Bezüglich der Daten ist S. zurückhaltend. Das traditionelle Todesdatum (543) verwirft er zugunsten des Ansatzes auf 547, den er in den Ricerche Religiose 1928, S. 534—537, näher begründet. Auf die nicht uninteressante Frage nach Benedikts wissenschaftlicher Vorbildung geht S. nicht ein.

Gießen. *G. Krüger.*

Ernest Walter Brooks, The Patriarch Paul of Antiochia and the Alexandrine Schism of 575. (Aus: Byzantinische Zeitschrift 30, 1929, S. 468—476.)

Es ist dem um die Chronologie der monophysitischen Streitigkeiten seit langem verdienten Verfasser gelungen, in eine interessante Episode dieser Streitigkeiten, über die man meinen Artikel in der RE. 13 (1903), S. 396f. vergleichen mag, neues Licht zu bringen, auch über Maspéro (Histoire des patriarches d'Alexandrie, 1923) hinaus. Als weder von mir noch von Dyakonov (Joann Efesskiy, Petersburg 1918) oder Maspéro benutzte Quelle zieht er die von Chabot 1907 veröffentlichten, zur Zeit noch nicht übersetzten Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Ser. II, Tom. XXXVII) heran. Auch einige chronologische Daten werden verbessert.

Gießen. *G. Krüger.*

Mittelalter

Albert Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch. Ausführliches Wörterverzeichnis zum Römischen Missale, Breviarium, Rituale, Graduale, Pontificale, Caeremoniale, Martyrologium, sowie zur Vulgata und zum Codex iuris canonici; desgleichen zu den Proprien der Bistümer Deutschlands, Österreichs, Ungarns, Luxemburgs, der Schweiz und zahlreicher kirchlicher Orden und Kongregationen. Zweite, sehr vermehrte Auflage des „Liturgischen Lexikons" unter umfassendster Mitarbeit von Benefiziat Joseph Schmid. Limburg a. d. Lahn, Verlag Gebrüder Steffen, 1926. 840 S. 8°. br. 27.— M., geb. 32.— M.

Das vorliegende Werk ist erwachsen aus einem weit bescheideneren liturgischen Lexikon, das vor allem den des Lateins nicht oder wenig kundigen Angehörigen der katholischen Kirche dienen sollte, und erinnert auch heute noch an die ursprüngliche Bestimmung durch eine zu starke Berücksichtigung von Wörtern, die dem Gelehrten geläufig sind oder sein sollten. Aber das Buch hat sich nun zu einem ausführlichen Wörterverzeichnis aller im amtlichen Dienste der katholischen Kirche stehenden lateinischen Texte unter Einschluß vieler Proprien Mitteleuropas ausgewachsen und erweckt so bedeutend höhere Erwartungen. Gerade deswegen halte ich es für meine Pflicht zu betonen, daß man es nicht eigentlich mit einem streng wissenschaftlichen Hilfsmittel zu tun hat, das den Gebrauch des Lateinischen in der katholischen Kirche historisch und linguistisch erfaßte. Das Lexikon dient immer noch in erster Linie praktischen Zwecken, wenn auch die gelehrten Grundlagen deutlich erkennbar sind und in der S. 17—55 beigegebenen „Anleitung zur richtigen Aussprache des Lateins" neuere Forschungen berücksichtigt sind. Der Lateinkundige wird manches für überflüssig halten, zum Beispiel daß er über die Bedeutung von Wörtern wie sui, sibi, se, autem u. a. unterrichtet wird, daß cotidiano und cotidianus, collegialis und

collegialiter voneinander getrennt sind. Auch in historischen und geographischen Angaben beschränkt sich das Buch nicht genug. Ich würde zum Beispiel auf die Angabe der Einwohnerzahl bestehender Ortschaften, auf die Erzählung der Heiligenlegenden, auf 7 von 8 Zeilen über Cosacus, dagegen nicht auf die von Sleumer nur ausnahmsweise gelieferten Belege für das Vorkommen eines Wortes in der oder jener Bedeutung verzichtet haben. Das Fehlen der Belege erschwert es, die Richtigkeit der gegebenen Übersetzungen nachzuprüfen oder gar der Wortgeschichte nachzugehen. Alle diese Bedenken, die sich leicht vermehren ließen, hindern nicht die außerordentlich fleißige Leistung als tüchtig, das Buch in vielem auch als nützlich für den wissenschaftlichen Arbeiter anzuerkennen.

München. *Paul Lehmann.*

W. Levison, Bischof Agilolf von Köln und seine Passio. (Sonderdruck aus den Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein. Heft 115. S. 76–97). 22 S. Düsseldorf, L. Schwann, 1929.

Wie in seinem Buch über das Werden der Ursulalegende geht L. in dem vorliegenden kleinen Aufsatz dem Entstehen einer rheinischen Heiligenlegende nach der Legende über den Bischof Agilolf von Köln, von dem nur Name und ungefähre Zeit (+ 747/48) sicher überliefert sind, über dessen Leben und Sterben 300 Jahre später die Passio Agilolfi aber plötzlich sehr viel mehr zu berichten weiß. Daß diese Passio völlig wertlos ist, wußte man schon seit langem. L. unterzieht sie neuerlich einer gründlichen Untersuchung, die das nur bestätigt. Er weist ihre Abhängigkeit von mehreren Heiligenleben nach und bestimmt als ihre Entstehungszeit die erste Hälfte des 11. Jahrhd.s, setzt sie also etwas früher an als herkömmlich (um 1100), so daß sie nicht, wie bisher, als abhängig von der Translatio Quirini (verfaßt nicht erst 1099, sondern schon ca. 30 Jahre früher) anzusehen ist, sondern umgekehrt als deren Quelle; die stilistische usw. Übereinstimmung beider Schriften braucht nicht unbedingt auf den gleichen Verfasser schließen zu lassen, erklärt sich zur Genüge daraus, daß sie beide aus der gleichen Klosterschule von Malmedy stammen. Die Entstehung der Agilolflegende glaubt L. so erklären zu dürfen, ohne selbstverständlich bei dem Fehlen jeglicher Nachrichten über A. während der Zwischenzeit einen strikten Beweis liefern zu können: spätestens im frühen 11. Jahrhd. wurden die Reste eines im nahen Amel verehrten, im übrigen aber unbekannten Heiligen A., dessen Märtyrertod am 31. März gefeiert wurde, aus irgendwelchen Gründen nach Malmedy überführt. Jetzt erst identifizierte man den Heiligen mit Recht oder Unrecht mit dem gleichnamigen Bischof von Köln, von dem man ebensowenig wußte, und schuf nun ihm zu Ehren eine Legende, wie sie in der Passio vorliegt. Den Abschluß bildet die Translatio nach Köln 1061/62 durch Erzbischof Anno. Damit war die Kölner Tradition begründet über den Bischof Agilolf von Köln, der zuvor Benediktiner in Stablo und Abt von Stablo-Malmedy gewesen, am 30. März 751 (?) von Meuchelmördern getötet und darum in Stablo-Malmedy und Köln stets als Märtyrer verehrt worden sei, wie man jetzt noch im Lexikon für Theologie und Kirche I, Sp. 135 (1929/30) lesen kann.

Heidelberg. *Julius Wagenmann.*

H. Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franz von Assisi. Zweite Auflage, durchgesehen von Friedrich Wiegand (Sammlung kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, hrsg. von Gustav Krüger, NF. 4). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929. XII u. 75 S. Steif broschiert M. 3.40.

Diese zweite Auflage der Boehmerschen Sammlung unterscheidet sich von der ersten, die 1904 erschienen war, durch nichts anderes als durch die Hinzufügung eines Vorwortes des Herausgebers und eines Verzeichnisses von „Quellen und

Literatur zur Geschichte des Franz". Fr. Wiegand hat sich ganz von dem Wunsche leiten lassen, die Ausgabe solle „durchaus Boehmers Eigentum bleiben". Was die Textgestalt anlangt, ist das vollkommen berechtigt; aber in bezug auf die Anordnung der Texte und den Umfang der Sammlung wäre eine Änderung unbedingt notwendig gewesen. Die Achtung vor dem Werk eines Verstorbenen ist hier doch etwas weit getrieben. Denn was hat es für einen Sinn, daß W. im Vorwort berichtet: „In einem Falle hat sich Boehmer noch selbst verbessert. Er würde jetzt Nr. 18, die Salutatio b. Mariae, gleich hinter Nr. 12, die Laudes de virtutibus, gesetzt haben, weil er sich nachträglich überzeugt hatte, daß die beiden Stücke zusammen gehören", in der Textsammlung die notwendige Umstellung aber nicht vornimmt?! W. führt als Grund an die „Rücksicht auf die Übereinstimmung der beiden Ausgaben", d. h. der vorliegenden mit der größeren Ausgabe, die Boehmer ebenfalls 1904 herausgab. Stichhaltig dürfte dieser Grund kaum sein; um so weniger, als diese größere Ausgabe vergriffen ist und „eine Neubearbeitung nicht in Frage kommt". Auf diese Tatsache wäre mehr Rücksicht zu nehmen gewesen als auf eine Übereinstimmung; die vorliegende kleine Ausgabe hätte unbedingt so verbessert werden müssen, daß sie allen berechtigten Anforderungen genügt. Ferner, was soll man mit einer Ausgabe anfangen, die in bezug auf Auswahl, Anordnung und Behandlung der Texte „nur verständlich" ist „auf Grund der eingehenden Erörterung, die jene größere Ausgabe einleiten", wenn diese größere Ausgabe eben nicht mehr allgemein zugänglich ist? Da wäre es doch das einzig richtige gewesen, der kleinen Ausgabe eine entsprechende Einleitung hinzuzufügen, um sie brauchbar zu machen. Endlich das schwerwiegendste Bedenken, das sich allerdings auch gegen die erste Auflage richtet: die Sammlung ist nicht vollständig genug. Sicherlich muß man zum Verständnis Franzens seine eigene schriftliche Hinterlassenschaft kennen. Aber einen wirklichen Eindruck seiner Persönlichkeit bekommt man doch nicht durch sie allein, sondern erst dann, wenn man sie hineinstellt in das ganze Traditionsgut über Franz, das historisch wertvolle wie das legendäre, das seine Wirkung auf Zeitgenossen und Schüler widerspiegelt. Da dies Material zum Teil aber schwer zu beschaffen ist, hätte in dieser in erster Linie für die Hand der Studenten bestimmten Sammlung eine Auswahl aus den Viten des Celano, dem speculum perfectionis etc., vielleicht sogar auch aus den Fioretti nicht fehlen dürfen. Wie ausgezeichnet könnte man auch in Übungen gerade an dem Legendenkranz um Franz quellenkritische Studien machen, zeigen, wie weit Legenden als Quellen verwertet werden dürfen, usw. So aber, wie sie vorliegt, kann man mit der Ausgabe als Grundlage für Übungen wenig anfangen. — Die Zahl der stehengebliebenen Druckfehler ist reichlich groß (ich zähle 30 auf den 72 Textseiten!); darunter finden sich selbst solche aus der ersten Auflage (S. 32, 9 = 1. Aufl. S. 47, 17 letitio statt letitia; S. 72 Anm. 1 = 1. Aufl. S. 106 Anm. 1 = das unverständliche „cf. supra § 7", womit § 7 der großen Ausgabe gemeint ist). Ein Schönheitsfehler ist auch der Titel auf dem Umschlag „herausgegeben von Lic. Dr. H. Boehmer"; warum hier einen anderen Wortlaut als auf dem Titelblatt, wo es, richtiger, einfach heißt: „herausg. von Heinrich Boehmer"?

Heidelberg. *Julius Wagenmann.*

Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Beschrieben von Hans Fischer. (Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Neubearbeitung. Bd. 1.) Erlangen, Universitätsbibliothek, 1928. XXXIV u. 634 S. (mit 11 Tafeln).

Einen Bibliothekskatalog wird niemand für eine besonders kurzweilige Lektüre halten, und wenn den Rezensenten beim Empfang des dickleibigen Bandes ein leiser Schauder faßte ob der Aussicht, darüber eine Besprechung schreiben zu müssen, so wird das niemand wunder nehmen. Aber beim näheren Zusehen wächst das Interesse. Denn die Handschriften, von denen der Katalog mit ein-

gehendster Sorgfalt berichtet, waren in ihrer überwiegenden Mehrzahl (408 von 436 Nummern) ehemals Eigentum eines Klosters, der Zisterzienserabtei Heilsbronn (zwischen Ansbach und Nürnberg), das 1132 von dem Bamberger Bischof Otto gegründet wurde. Sie bilden also eine Art geistiges Ganzes, sozusagen den Niederschlag der wissenschaftlichen Arbeit und der geistigen Interessen eines angesehenen Klosters im 12.—15. Jahrhundert. Wie die meisten Zisterzienserbibliotheken war auch die Heilbronner von Haus aus von mäßigem Umfang und auf die gebräuchlichsten Werke beschränkt. Wissenschaftliche Tätigkeit gehörte nicht zu den ursprünglichen Zielen des Ordens. Erst später, unter veränderten Verhältnissen, hat ein Heilsbronner Abt im beginnenden 14. Jahrhundert sein Interesse der Klosterbücherei zugewandt und ihren Besitz bedeutend gemehrt. Natürlich stellt die Theologie weitaus den größten Teil: Bibelhandschriften, Kommentarwerke, liturgische Bücher, Kirchenväter und Scholastiker; dazu eine verhältnismäßig geringe Zahl kanonistischer Handschriften, unter ihnen einige, die Schulte (Geschichte der Quellen usw.) entgangen sind. Von den im Katalog verzeichneten Klassikerhandschriften stammt nur ein Teil aus Heilsbronn; auch von den medizinisch-naturwissenschaftlichen sind die meisten anderer Herkunft. Unter den nicht sehr zahlreichen geschichtlichen sind außer mehreren Heiligenleben, einer Ekkehardhandschrift und dem unvermeidlichen Martin von Troppau die Historia universalis des Presbyters Sifrid von Balnhusin (Mon. Germ. SS. XXV) und ein Heilsbronner Annalenwerk (M. G. SS. XXIV) zu nennen. Aber die ungemein gründliche und sich bis auf die unscheinbarsten Einzelheiten erstreckende Beschreibung der Handschriften zieht auch noch andere Aufzeichnungen von historischem Interesse ans Licht: päpstliche Erlasse (siehe Sachregister auf S. 607 f.), eine Summa epistolaris des Mgr. Thomas von Capua, Dictamina des Petrus von Vinea (S. 480 u. 481; für beide fehlen neue Ausgaben!), eine Formularsammlung aus der Zeit Philipps von Schwaben und Friedrichs II. (siehe S. 473), einen Brief eines Salzburger Erzbischofs an den Magdeburger (12. Jahrhundert, S. 435), ein Bruchstück eines mittelhochdeutschen Epos aus dem 13. Jahrhundert (S. 123) und vieles andere, das das vortreffliche Sachregister mühelos zugänglich macht. Der Geschichte der einzelnen Handschriften, ihrer etwaigen wissenschaftlichen Benützung usw. ist größte Mühe gewidmet worden, kurz, wo man den Katalog aufschlägt, gewinnt der Leser das erfreuliche Gefühl sich einer denkbar zuverlässigen Führung anvertrauen zu können.

Tübingen. *H. Dannenbauer.*

Gottfried Wentz, Erläuterungsheft zur Übersichtskarte der kirchlichen Einteilung der Mark Brandenburg und der angrenzenden Gebiete im Jahre 1500.

Historischer Atlas der Provinz Brandenburg. Herausgegeben von der Historischen Kommission. 1. Reihe. Kirchenkarten, Karte Nr. 1.

Eine gute Einführung in die brandenburgische Kirchengeschichte des Mittelalters bietet die von G. Wentz gezeichnete Karte. G. Wentz, der durch die Mitarbeit am ersten Band der Germania sacra und durch die Übernahme der Herausgabe des zweiten Bandes (Havelberg) mit dem Stoff ausgezeichnet vertraut ist, war zu dieser Aufgabe, die eine besondere Gewissenhaftigkeit erfordert, besonders berufen. Die Karte stellt uns das spätmittelalterliche Territorium Brandenburg dar, das auch die Altmark, die pommerschen Kreise Dramburg, Schievelbein, Teile von Rügenwalde und Satzig umfaßte. Die Karte reicht also weit über das heutige Brandenburg hinaus. Die Diözesen der drei märkischen Landesbistümer Brandenburg, Havelberg und Lebus sind voll aufgenommen, und so reicht die Karte bis tief nach Sachsen hinein; denn auch Wittenberg unterstand dem Bischof von Brandenburg. Die Diözese Havelberg reichte bis tief nach Mecklenburg hinein. Die politische Entwicklung Brandenburgs ist uns durch Karten von

Jugend an innerlich geläufig geworden. Jetzt wird auch die äußere kirchliche Entwicklung uns durch eine Karte innerlich näher gebracht. Die Grenzen der Diözesen sind genau angegeben, — eine mühevolle Arbeit. Die Flußläufe sind nach dem mittelalterlichen Stand, so weit wir darüber orientiert sind, aufgenommen. Das Beiheft zur Karte ist eine Fundgrube des Wissens durch die Quellennachweise und die Tabellen (zum Beispiel die Archidiakonate, ein Register der Stifter und der Klöster).

Berlin. *Walter Wendland.*

Reformation und Gegenreformation

Hans Leube, Reformation und Humanismus in England. Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1930. 38 S.

In meinem Buch „Social Christianity in England" (London 1929) hatte ich bei einer Analyse der Grundelemente des englischen Christentums neben dem vorrömischen und dem römischen Katholizismus, neben Luthertum, Calvinismus, Täufertum und Spiritualismus auch den Humanismus erwähnt. Mit dieser Gleichsetzung war aber der Erzbischof von York, D. William Temple, in seinem Vorwort zu meinem Buch nicht einverstanden, sondern stellte den Satz auf, der Einfluß Platos auf das englische Christentum sei stärker als der Augustins, Luthers und Calvins zusammengenommen. Ist dieses Urteil auch, auf das Ganze des englischen Christentums gesehen, übertrieben (Puritanismus!), so trifft es doch hinsichtlich des Anglikanismus in einem viel höheren Grade zu, als die deutsche Forschung im allgemeinen anzunehmen geneigt ist. Es besteht daher die Notwendigkeit einer Untersuchung des Einflusses, den der Humanismus auf die englische Reformation gehabt hat, und wir müssen dem Verfasser der vorliegenden Broschüre dankbar sein, daß er sie in Angriff genommen hat. Auf Grund einer reichen Auswahl des in der Bibliothek des Britischen Museums vorhandenen Materials wird aus dem Schrifttum von Vertretern aller Fakultäten, besonders auch der kleineren Geister unter den Dichtern (denn Milton und Shakespeare werden nicht erwähnt, obwohl ersterer mit dem später erwähnten Spenser zusammengehört und letzterer ein ausgesprochener Renaissance-Engländer war!) die geistig-religiöse Welt Englands im Zeitalter der Reformation als von humanistischen Ideen beherrscht dargestellt. (Erklärt sich die Weglassung Miltons aus der Beschränkung der Darstellung auf das 16. Jahrhd., so ist der Titel irreführend, da das eigentliche Jahrhundert der englischen Reformation das folgende war und, wie auch Milton zeigt, erst die Hauptauseinandersetzung zwischen Humanismus und Puritanismus brachte.) Als Exponent dieses ‚religiösen Rationalismus' erscheint Richard Hooker, der klassische Theologe des Anglikanismus, dessen Lehre kurz dargestellt wird. Auf die Frage nach der Entstehung dieser geistigen Welt zeigt L. auf den Einfluß der platonischen Akademie in Florenz, betont aber, daß dieser nicht so stark hätte sein können, wenn ihm nicht eine rationale Welle entgegengekommen wäre, die aus der Scholastik hervorgebrochen ist. Dies jedoch für England allein in Anspruch zu nehmen, erscheint mir nicht richtig, obwohl man noch John Ball, den Propheten des Gleichheitsideals zur Zeit Wyclifs, anführen könnte. Hier sind nun eine Anzahl Einzelnachweise humanistischer Ideen wertvoll; interessant ist auch der Hinsweis auf Spensers Versuch einer Synthese zwischen Antike und Christentum, sowie auf den Einfluß der hugenottischen Literatur in dieser Richtung. Kann man jedoch von „nur bescheidenen Versuchen" sprechen, „trotz aller rationalen Grundeinstellung eine Verbindung mit der Gnadenlehre der Reformation zu gewinnen" (S. 22), angesichts der ungeheuren Bedeutung, welche die calvinistische Prädestinationslehre in England gewonnen hat? Was nun die Herkunft des englischen Humanismus anlangt, so vermißt man hier den Hinweis auf Erasmus (er wird nur einmal S. 6 in anderem Zusammenhang er-

wähnt), der dreimal längere Zeit in England war und nicht nur mit Heinrich VIII., sondern auch mit den größten Führern des englischen Humanismus, Colet und More, freundschaftliche Beziehungen unterhielt. Sein Name kehrt immer wieder in den Biographien der führenden Männer der englischen Reformation: Thomas Cranmer, der Schöpfer der anglikanischen Kirche in ihrer ersten Gestalt, studierte seine Schriften, Cuthbert Tunstall, der erste echt anglikanische Bischof der via media, stand mit ihm in regem Briefwechsel (vgl. Cp. Epistol. Erasm., Oxon. 1906 sqq. Nr. 571, 572, 583, 607, 642 u. a.) und war mit More und anderen führenden Humanisten befreundet. Sodann vermißt man die Herausarbeitung der Linien More-Hooker und Jewel-Hooker. Natürlich kann man all dies nicht in ausführlicher Darstellung im Rahmen dieser kleinen Schrift erwarten, aber ganz hätte es doch nicht fehlen dürfen. Immerhin ist hier ein dankenswerter Anfang gemacht, aus dem viel zu lernen ist. Als Aufgabe künftiger Weiterarbeit auf diesem Gebiet wäre eine eingehende Charakteristik der humanistischen Elemente in den Schriften der führenden anglikanischen Theologen und der Nachweis der Wirkung dieser Ideen bei der Ausbildung des Anglikanismus zu betrachten, wodurch meines Erachtens allein ein wirkliches Verständnis dieser eigenartigen ‚Konfession', die Kompromiß und Synthese zugleich zwischen Katholizismus und Protestantismus ist, erreicht werden kann.

Gießen. *J. F. Laun.*

Archivinventare der evangelischen mittelfränkischen Pfarreien des ehemaligen Konsistoriums Ansbach. Bearbeitet von Karl Schornbaum. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, V. Reihe, 3. Band.) Würzburg, Universitätsbuchhandlung W. K. Kabitzsch, 1929. XII u. 857 S. gr.-8°. brosch. 54.— M.

Der Gedanke, die Pfarrarchive in Franken zu inventarisieren, stammt von Th. Kolde. Er hat auch den Plan für die Arbeit aufgestellt und 1906 mit der Bestandsaufnahme begonnen. Nach seinem Tode hat sein Mitarbeiter Schornbaum, zeitweilig unterstützt von einigen Pfarrern, das Werk fortgeführt, für das ihm nur immer wenige Ferienwochen zur Verfügung standen. So erklärt es sich, daß die Inventarisierung der evangelischen Pfarrarchive Frankens erst lange Jahre nach der der katholischen Diözesen Würzburg und Eichstätt, die nach dem gleichen Plan geschah, zu Ende geführt werden konnte. Und nur zu einem vorläufigen Ende. Denn noch stehen die evangelischen Pfarrarchive von Unter- und Oberfranken aus. Hoffentlich finden sich auch hierfür die geeigneten Kräfte, die Schornbaums mühevolles Werk fortsetzen, und die Mittel für die erheblichen Kosten. Für Mittelfranken haben wir nunmehr ein Nachschlagewerk, das Aufschluß gibt über die Kirchenheiligen, soweit möglich auch über die Entstehungszeit der Pfarrei, über die Patronatsverhältnisse — statt der Bemerkung „ritterschaftlich" wäre die Angabe der betr. Adelsfamilie wünschenswert gewesen —, über die vorhandenen Urkunden, Salbücher, Kirchenbücher und Akten, sowie kurze Angaben über die wichtigste Literatur zur Ortsgeschichte. Diese sind allerdings aus Raumgründen leider etwas knapp ausgefallen, da auf die Angaben von Zeitschriftenaufsätzen (man denke an die Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte) verzichtet wurde. Einige Pfarreien sind überraschend reich an Urkunden, so Windsheim mit 364 Stück (davon 210 aus dem 14. und 15. Jahrhundert). In Pappenheim ist noch das Archiv des alten Konsistoriums Pappenheim erhalten. In der Umgebung Nürnbergs finden sich die ältesten Kirchenbücher: Zirndorf Traubuch 1521, Nürnberg Sebald und Lorenz Ehebücher 1524, Ansbach Traubuch 1528, Heroldsberg Tauf- und Traubuch 1532 usw. Kolde hoffte seinerzeit, als er die Inventarisierung bei der Gesellschaft für Fränkische Geschichte in Anregung brachte, vor allem auf Ertrag für die mittelalterliche Kirchengeschichte. Das hat sich nur zu einem geringen Teil bewahrheitet. Der Hauptertrag fällt auf die nachreformatorische Zeit und zwar nicht nur auf das

Gebiet der Kirchengeschichte und der Rechtsverhältnisse, sondern auch der Wirtschafts- und Kulturgeschichte. Hoffentlich finden sich nun auch die Forscher, die dieses mühe- und entsagungsvolle Werk Schornbaums auch ausschöpfen und fruchtbar verwerten.

Tübingen. *H. Dannenbauer.*

Matthias Simon, Bayreuthisches Pfarrbuch. Die Evangelisch-lutherische Geistlichkeit des Fürstentums Kulmbach-Bayreuth (1528/29—1810). 1. Lieferung. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, herausgegeben vom Verein für bayerische Kirchengeschichte, unter verantwortlicher Schriftleitung von Clauß und Schornbaum, Bd. 12). XXVI u. 146 S.

Es liegt in der Eigenart evangelischen Kirchenwesens begründet, daß für seine Entwicklung und sein inneres Leben die Persönlichkeiten der Pfarrer und Prediger von großer Bedeutung sind. Wer die innere Geschichte evangelischer Landeskirchen wirklich kennen lernen will, wird diese Tatsache nicht übersehen dürfen. Freilich handelt es sich hier fast immer und überall um ein sehr weitschichtiges und ungemein zerstreutes Quellenmaterial, das der Forschung nur schwer zugänglich ist. Ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle derartigen Arbeiten bilden daher möglichst genaue und erschöpfende Verzeichnisse der Pfarrer eines in sich geschlossenen Gebietes. Für das evangelische Frankenland, das Kerngebiet der rechtsrheinischen bayerischen Landeskirche, ist von Pfarrer S. jetzt ein vielverheißender Anfang gemacht. In unendlich mühevoller Arbeit sind für das Gebiet des bayreuther Fürstentums alle erreichbaren Daten für die evangelischen Pfarrer bis zur Einverleibung Bayreuths in Bayern (1810) zusammengetragen: Namen, Lebensdaten, Herkunft, Bildungsgang, Amtslaufbahn, Familie, etwaige Schriften usw. Das ganze Werk — aus Geldgründen erscheint es in 3—4 Lieferungen — zerfällt in zwei Hauptteile: 1. ein alphabetisches Pfarrerverzeichnis (Lieferung 1 umfaßt A—H mit 1121 Nummern), 2. die Pfarrerlisten der mehr als 200 behandelten Orte. Daß für die familiengeschichtliche Forschung und für die Geschichte des Pfarrerstandes hier reichstes Material geboten wird, braucht kaum gesagt zu werden. Aber auch für die Pfarrgeschichte verschiedener anderer deutscher Landschaften finden sich in den einzelnen Lebensdaten zahlreiche Nachrichten. Der Verein für bayerische Kirchengeschichte hat sich durch die Herausgabe dieses mühevollen Werkes verdient gemacht. Hoffentlich findet es auch das nötige Interesse, daß das Unternehmen durchgeführt werden und auch das Ansbacher Pfarrerbuch, für das S. bereits namhaftes Material gesammelt hat, nachfolgen kann. Für das Nürnberger Land kann man sich mit den Sammlungen A. Würfels (Mitte des 18. Jahrhunderts) und seiner Fortsetzer behelfen, wenn sie auch für das 16 Jahrhundert noch ziemlich lückenhaft sind (vgl. Zeitschr. f. bayer. Kirchengesch. II—IV, 1927—29). Wenigstens für den größten Teil Frankens wird dann ein unentbehrliches Hilfsmittel der kirchengeschichtlichen Arbeit geschaffen sein.

Tübingen. *H. Dannenbauer.*

Quellen und Forschungen zur Geschichte Berlins. Bd. II: 1. Die ältesten Berliner Kämmereirechnungen 1504—1508. Herausgegeben von Joseph Girgensohn. — 2. Das Kassen- und Schuldenwesen Berlins und Cöllns in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Von Erich Thaus. Berlin 1929. Im Kommissionsverlag von Gsellius. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für die Provinz Brandenburg und die Reichshauptstadt Berlin. I, 2.) 231 S. 7.— M.

Während für viele Städte ein großes umfangreiches Material der Finanzwirtschaft vorliegt, das eine eingehende Darstellung der wirtschaftlichen Verhält-

nisse ermöglicht (z. B. Hamburg oder Basel), läßt sich eine Finanzgeschichte Berlins in der älteren Zeit nicht schreiben. Das Material ist zu dürftig. Was überhaupt geboten werden kann, ist in diesem Bande zusammengefaßt: zunächst Kämmereirechnungen von 1504—1508, nicht das Hauptrechnungsbuch, das verloren ist, sondern die vorläufigen Eintragungen, die dann in die Hauptbücher übertragen wurden. Interessant ist schon etwas Äußeres, daß die hochdeutsche Sprache in die Stadtkanzlei eindringt, während das Niederdeutsche zurücktritt. Ein sehr wertvolles Sachregister, das viele unbekannte Einzelheiten und Begriffe sachkundig erklärt, ist beigefügt. Das Buch enthält ferner eine scharfsinnige Untersuchung von Erich Thaus über den trostlosen Zustand der Finanzen Berlins vor dem Dreißigjährigen Kriege. Diese sind vor allem hervorgerufen durch Unterschlagungen des Kämmerers Kaspar Miser, weniger durch die eigentümlichen Geschäftsmanipulationen des Bürgermeisters Thomas Matthias. Die Cöllner Finanzen standen sehr viel besser. Besonders eingehend wird das städtische Kreditwerk dargestellt, das die Schuldenlast Joachmims II. zu tilgen hatte.

An dieser Stelle möchte ich den Wunsch aussprechen, daß in den Zeitschriften der territorialen Geschichtsvereine auch das kirchliche Rechnungswesen in den Bereich der Untersuchungen gezogen wird. Die Geschichte der Kirchenkassen spiegelt auch die Kraft einer Kirche ab, und die Geschichte der Armenkassen führt bis in die inneren lebendigen Kräfte der Kirche hinein.

Berlin. *Walter Wendland.*

Leopold Cordier, Der deutsche evangelische Liederpsalter, ein vergessenes evangelisches Liedergut (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen. 45. Folge). Verlag A. Töpelmann, Gießen, 1929. 66 S. 3.— M.

In der vorliegenden Arbeit macht der Verfasser nachdrücklich aufmerksam auf ein im 19. Jahrhundert fast vollständig vergessenes Gebiet des Kirchengesanges, dessen Verlust deshalb doppelt bedauerlich, ja verhängnisvoll wurde, weil mit ihm zugleich eine Auffassung vom Kirchenliede schwand, die für die Männer des Reformationsjahrhunderts von prinzipieller Bedeutung war. Er macht aufmerksam auf das evangelische Bibellied, das im Psalmlied seine bedeutsamste und kraftvollste Ausprägung gefunden hat. Schon in seinen „Hugenottenliedern", einer Auswahl von 50 textlich stark gekürzten Psalmenliedern „nach französischer Melodie und Reimenart", wie auf den Titelblättern der alten reformierten Gesangbücher immer wieder zu lesen ist, hatte der Verfasser Proben dieser Literaturgattung weiteren Kreisen zugänglich gemacht. In der vorliegenden Arbeit weist er zunächst nach, daß es sich bei dem Psalmlied nicht, wie oft irrig angenommen, um eine Sonderangelegenheit des reformierten Protestantismus handelt, sondern um eine Angelegenheit der gesamten Reformationskirchen. Luthers und seiner Freunde Lieder waren zum großen Teil Bibellieder, gesungenes Wort Gottes, „dem rainen wort Gottes gemeß, und der heyligen schrifft", wie der Titel des Achtliederbuches von 1524 besagt; auch in Täuferkreisen mühte man sich um Psalmlieder. Der Straßburger, bei Wolfgang Köpfel 1539 erschienene Gesamtpsalter gab eine erste große Zusammenfassung dieser Arbeiten von nachhaltigster Wirkung. Hier in Straßburg lernte Calvin den Reimpsalter kennen und lieben, was für die Entstehung des Genfer Psalters von entscheidender Bedeutung wurde. Sein beispielloser Siegeszug durch die ganze Welt wird von Cordier mit Recht betont. Mit seinem Eindringen auch nach Deutschland begann eine neue Epoche für den deutschen Psalmengesang. Bald eroberte er sich in Lobwassers Übersetzung für zwei Jahrhunderte eine beherrschende Stellung im reformierten Gottesdienst, doch ohne die älteren deutschen Psalmen zu verdrängen. Mannigfache neue Bereimungen auf die Hugenottenmelodien können Lobwasser nicht verdrängen. Auch der lutherischen Kirche ersteht in dieser Zeit reiches neues Psalmengut. Johannes Magdeburg und Cornelius Becker werden neben vielen anderen als besonders bedeutsam genannt, ferner Paul Gerhardt und Martin Rinckart. Die

einzigartigen Melodien waren es, die dem Lobwasser die Herzen in Deutschland eroberten; eine große Zahl derselben ist in den dauernden Besitz der deutschen evangelischen Kirche übergegangen. Sodann verfolgt Cordier die Geschichte des Psalmengesanges weiter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bei Lutheranern und Reformierten, um nachzuweisen, wie die Revision der Texte, die Einführung neuer Melodien, an Stelle der alten kraftvollen Volksmelodien, sowie eine prinzipiell neue Einstellung zu der Psalmendichtung als solcher zu einer Zersetzung, einem Zerfall, einer Preisgabe des Psalmengesanges führten. Nur noch geringe Reste dieser einst so bedeutsamen Literaturgattung erinnern an den Reichtum von ehedem. Cordier sieht die Zeit gekommen — wir glauben mit Recht —, daß verlorene Schätze zurückgewonnen werden. Überall in Deutschland ist die Frage der Gesangbucherneuerung brennend. Die Freude am reformatorischen Liede ist neu erwacht. „Das Geschlecht, das nach einer Epoche des Subjektivismus sich dem Objektiven neu zukehrt, verlangt auch im Liede die Zuwendung zu den objektiven Gehalten und den letzten überpersönlichen Gegebenheiten." Es ist das große Verdienst Cordiers, uns auf diese Schätze hingewiesen zu haben. Möge sein Wort gehört werden.

Aurich. *Hollweg.*

Henri Vuilleumier, Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. Bd. II: L'Orthodoxie Confessionelle. 794 S. 4°. Lausanne, Imprimerie de la concorde, 1928.

Der zweite Band des bewundernswerten Werkes (über den ersten vgl. ZKG. 47, 1928, S. 300) schildert uns die ultramontane Reaktion, welche die Reformation in Verteidigungsstellung trieb, das Leben der waadtländischen Kirche in ihren Beziehungen zur bernischen Regierung, entwirft weiter die Geschichte der Akademie von Lausanne, der Lehrstreitigkeiten und theologischen Diskussionen, der Folgen des Dreißigjährigen Krieges und der Aufhebung des Ediktes von Nantes für das Waadtland, endlich noch des inneren Leben der Kirche (Verwaltung, Gottesdienst, religiöses und moralisches Leben).

Zu Lebzeiten Calvins waren die Beziehungen der Herren von Bern zur Genfer Kirche bekanntlich ziemlich gespannt; es genügte, daß die Genfer Liturgie das Werk Calvins war, um ihren Gebrauch in den Kirchen der Waadt unerwünscht erscheinen zu lassen. Jedoch verbesserten sich vom letzten Drittel des 16. Jahrhunderts an diese Beziehungen wesentlich, nicht nur in politischer, sondern auch in dogmatischer Hinsicht, mit der Abwendung der Berner von den zwinglischen Ideen zum Calvinismus, so daß vom Ende dieses Jahrhunderts an die calvinische Liturgie im Waadtland geduldet wurde.

In dieser Zeit lassen sich auch direkte Beziehungen zwischen der reformierten Kirche des Waadtlandes und dem protestantischen Deutschland nachweisen. Auf Verlangen der Nationalsynode der reformierten Kirchen Frankreichs zu Gap im Jahre 1603 sprachen sich die „Klassen" des Waadtlandes gegen die Lehren des berühmten Herborner Professors Johannes Piscator aus. Dieser in der deutschen Schweiz und namentlich in Bern sehr angesehene Doktor, hatte behauptet, daß nur der passive Gehorsam Christi, seine Unterwerfung unter die Sündenstrafe, durch Stellvertretung für die sündigen Menschen, uns zugerechnet werde, und nicht sein aktiver Gehorsam, seine Erfüllung des göttlichen Willens. Indem sie diese Neuerungen des Herborner Theologen mißbilligten, versprachen die waadtländischen „Klassen" zugleich alles zu tun, um sich seinen Irrtümern entgegenzustellen und ihre Verbreitung zu verhindern. — Einer der Professoren der Theologie an der Akademie von Lausanne, Guillaume du Buc (Bucanus), veröffentlichte gegen das Ende des 16. Jahrhunderts eines der ältesten evangelischen Lehrbücher der Homiletik: Ecclesiastes, sive de methodo sacrorum concionum. Sie zeigt deutlich den Einfluß des Hyperius.

Der erste offizielle Katechismus, der in der waadtländischen reformierten Kirche

gebraucht wurde, ist der alte Berner Katechismus, ins Französische übersetzt, dessen erste Auflage in das Jahr 1551 zurückreicht. Er wurde den waadtländischen Kirchen durch die Herren von Bern aufgezwungen, um den Katechismus Calvins zu ersetzen.

Als dann der Heidelberger Katechismus erschien, erhielt er die Zustimmung der Schweizer Theologen, insbesondere Bullingers. Trotzdem beeilte man sich nirgends mit seiner allgemeinen und offiziellen Einführung, so groß war das Mißtrauen jeder Neuerung gegenüber, die nicht als dringend sich von selbst empfahl. Als Lehrmittel für die gebildetere Jugend hat der pfälzische Katechismus im Waadtland vom Jahre 1616 erstmalig Eingang gefunden und wurde von den Herren von Bern in einer offiziellen Ausgabe herausgegeben, wobei der lateinische und französische Text einander gegenübergestellt wurden. Man wird annehmen dürfen, daß von 1625 an der pfälzische Katechismus sich in fast allen Kirchen des Landes Bürgerrecht erworben hatte. Je mehr die Herren von Bern sich zu Hütern und Verteidigern der reformierten Orthodoxie berufen fühlten, zeigten sie ihre Entschlossenheit, diesen Katechismus unter ihren deutschen und welschen Untertanen zu verbreiten. In den Berner Ausgaben verschwanden denn auch in der Titelangabe die Namen Heidelberg und Pfalz und erhielt das Buch beim Volke die Benennung „Großer Katechismus von Bern", wie man denn in der Folge den Herren von Bern den Beinamen „treue Bärenjunge des Ursinus" beilegte (der Bär ist das bernische Wappentier).

Erwähnenswert sind noch die Ausführungen über den Konsensus der reformierten Schweizer Kirchen in der Lehre von der universellen Gnade und besonders die über die Unionsversuche des John Durie. Durie, ein reformierter Schotte, wollte das schon von dem lutherischen Professor Georg Calixt von Helmstedt versuchte Werk wieder aufnehmen. Während fast vierzig Jahren widmete er sich der Sache der Kircheneinigung; seine Zeit, seine Kraft, sein Vermögen gab er dafür hin, indem er persönlich und wiederholt alle protestantischen Länder Europas bereiste, mit Staats- und Kirchenmännern verhandelte und korrespondierte, ohne sich durch Enttäuschungen und Mißerfolge entmutigen zu lassen.

Im Jahre 1655 hatte sich Durie dem Rate von Genf mit einem Empfehlungsbrief von Cromwell vorgestellt. Er hatte mehrere Unterhaltungen mit einer Kommission von Pfarrern und Professoren. Nicht ohne Mühe erhielt er von der „Ehrwürdigen Compagnie" der Genfer Geistlichen das Versprechen einer neuen, durchgesehenen und vereinfachten Ausgabe der „Harmonie der Confessionen", welche zu Lebzeiten des Theodor von Beza veröffentlicht worden war. Diese Arbeit wurde ausgeführt von dem Professor Theodor Tronchin, aber Durie, davon nicht befriedigt, unternahm es, selbst eine „Harmonie" auszuarbeiten.

Als Durie in die Schweiz zurückkehrte und sich dort ein zweites Mal aufhielt, von 1662—1667, war Cromwell gestorben und die Aufnahme, die er fand, war bei weitem nicht so günstig wie im Jahre 1655. Durie mußte auf die Hoffnung einer allgemeinen Annahme seiner „Harmonie" durch die helvetischen Kirchen Verzicht leisten; er verzichtete sogar darauf, sich der Tagsatzung der evangelischen Kantone vorzustellen, auf welcher seine Sache hätte zur Sprache kommen sollen (1666).

Als er die Schweiz verließ, wandte er sich abermals Deutschland zu, wo mehrere Fürsten des reformierten Bekenntnisses sich anboten, seine Anstrengungen zu unterstützen. Ein lutherischer Fürst, der Herzog von Württemberg, schien ebenfalls geneigt, auf seine Ansichten einzugehen. Ein Mitglied dieses Hauses, der Prinz Georg von Württemberg, der Graf von Mömpelgard war, hatte eine Kalvinistin geheiratet, Anna von Coligny, eine Enkelin des Admirals. Dieser Fürstin lag es sehr daran, die Evangelischen der beiden Konfessionen zur Annäherung zu bringen. Ihr Hofprediger war ein Waadtländer, Jean Mellet, von Oron gebürtig, der am Unternehmen des Durie tätigsten Anteil nahm. Obgleich

es ihm nicht vergönnt war, die Früchte seiner emsigen Arbeit selbst einzuheimsen war Durie doch davon überzeugt, nicht umsonst gewirkt zu haben, als er 1680 mehr als achtzigjährig in Kassel starb, wo die Landgräfin Hedwig Sophie von Hessen ihm eine Ruhestätte angewiesen hatte.

Durie war ein Vorläufer, und er irrte darin, daß er es für möglich hielt, die Einigung durch ein die verschiedenen Glaubensbekenntnisse zusammenfassendes Formular zu erreichen.

„In der Tat flickt man nicht ungestraft ein altes Kleid mit einem neuen Stück Stoff", bemerkt Vuilleumier mit Recht. Darum mußte auch der edle Versuch Duries scheitern und zunächst sogar in den helvetischen Kirchen einer merklichen Reaktion des orthodoxen Konfessionalismus die Wege ebnen.

Genf. *Eug. Choisy.*

Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. IV, 1. 2. Regensburg, Manz, 1928. X u. 515 S. und VI u. 606 S. 69.— M.

Man kann den unermüdlichen Forscher nur recht von Herzen zu diesem Abschlusse beglückwünschen. In seinem großen Werke hat er uns ein so reiches Material vorgelegt, hat er uns so viele neue und zum Teil sehr wichtige Quellen erschlossen, hat er in übersichtlicher Darstellung den ungeheuren Stoff so gebändigt und gegliedert, daß die geschichtliche Wissenschaft ihm für diese hochwichtige Mehrung ihres Bestandes recht dankbar zu sein alle Ursache hat.

„Der vorliegende Band", sagt der Verf. S. VII, „ergab sich bei tieferem Studium als der wichtigste und zugleich schwierigste von allen bisher erschienenen Bänden. Der wichtigste, weil er auf historischem Wege die Frage entscheiden muß, ob die Jesuiten, speziell in den Ländern deutscher Zunge, ihren Idealen untreu geworden und ihren Untergang verdient haben. Der schwierigste, weil es sich um eine trotz ihrer Nähe sehr wenig erforschte und gekannte Zeit handelt. In beiden Beziehungen war also eingehendes Studium und restlose Treue doppelt notwendig."

Der Verf. beklagt den Mangel an Vorarbeiten. Er weist auf eine Menge Dinge hin, die als Inaugural-Dissertationen oder als Habilitierungsschriften sich vorzüglich eignen würden, wie ich meine. „Diese Einzelarbeiten sollten sich auf das ganze Gebiet der äußeren und inneren Geschichte der Jesuiten in der Beschränkung auf Deutschland erstrecken, auf die Seelsorge in ihren einzelnen Teilen, ... auf die Karitas ... auf Monographien über einzelne bedeutendere Seelsorger, Missionäre, Prediger und Hofbeichtväter. Dazu kommt das weite Gebiet der Studien und Wissenschaft. Wie sehr vermißt man eindringendere Einzelarbeiten über die einzelnen Zweige der Theologie und Philosophie ... oder über die Pflege der einzelnen Fächer auf den Gymnasien. ... Wieviel Arbeit wäre da weiter noch zu leisten für die innere Geschichte, Noviziat, Scholastikat, Tertiat, Aszese und Lebenshaltung, Wohnung, Kleidung und Nahrung, Verwaltung und Finanzen." Diese sehr berechtigten Wünsche Duhrs werden aber nur dann erfüllbar sein, wenn die Gesellschaft Jesu ihre, selbst Ludwig Pastor verschlossen gebliebenen Archive den Forschern zugänglich macht, wie es auch die sämtlichen anderen großen Orden tun. Wenn Duhr diese, heute eigentlich selbstverständliche Sache nicht in Aussicht stellen kann, dann kann man nur davon abraten, sich mit diesen Forschungen zu beschäftigen, weil sie Stückwerk bleiben müssen. Darf man aber aus der Aufzählung der sehr wünschenswerten Einzeluntersuchungen durch Duhr vielleicht schließen, daß den Forschern die sachgemäße Benutzung der Archive der Gesellschaft Jesu in Zukunft freistehen wird?

Im ersten Teil des vierten Bandes erzählt uns der Verf. die Geschichte der einzelnen behandelten Teile: Die niederrheinische Provinz, die nordischen Missionen, die oberrheinische, oberdeutsche, österreichische, schlesische Provinz, Ostpreußen und Westpreußen und die sächsische Mission. Im zweiten Teile werden

wir mit den Leistungen der Gesellschaft im deutschen Sprachgebiet bekannt gemacht: Schulen und Studien, auf der Schulbühne, das Schrifttum, die Kanzel, die Volksmissionen, Exerzitien, Sodalitäten und Andachten, bei den Soldaten, für die Armen, neue Hexenbrände, an den Höfen, zu Hause, nach Indien, in spanischen und portugiesischen Gefängnissen, im Urteile der Zeit. Sehr wird man einen eigenen Abschnitt über die Zucht und die Handhabung der Strafgewalt vermissen. Die spärlichen, über den ganzen Band zerstreuten Andeutungen über diese wichtigen Dinge sind durchaus ungenügend. Ob Duhr die Verantwortung für eine eingehende Untersuchung einer so wichtigen Frage nicht glaubte übernehmen zu können? Oder ist es übersehen worden?

Von besonderem Interesse ist der 150 Seiten lange Abschnitt (II, 321—473) über die Hofbeichtväter und Hofprediger, sowie alles, was damit zusammenhängt, in Sachsen, in Kurpfalz, in Bayern und in Österreich. Obschon Generäle, Visitatoren, Provinziale, Hausobere und andere Jesuiten immer wieder betonen, daß die Satzungen dem Hofleben durchaus abhold sind, es verbieten, so sehen wir aber schier unzählige Male, daß die Oberen sagen, man müsse den Fürsten zu Willen sein, um sich die Wohltäter nicht abwendig oder gar zu Feinden zu machen. Aus diesen Gründen werde also von der Beobachtung — ich sage nicht einmal: von der strengen Beobachtung — der Satzungen abgesehen. So geriet die Gesellschaft (eigentlich allüberall) immer tiefer in das Hofleben hinein, so daß die Erlebnisse mit den „drei Königinnen" von Hall aus dem 16. Jahrhundert sich mutatis mutandis im 18. Jahrhundert in Dresden, Innsbruck, Wien, München usw. wiederholten, gerade als ob man aus dem Aulizismus der Vergangenheit rein gar nichts gelernt hätte.

Der kleine Abschnitt: „Zu Hause" von S. 474—501 ist völlig ungenügend. Auf diesen paar Seiten wird behandelt: Aufnahme, aszetische und wissenschaftliche Ausbildung (Noviziat, Scholastikat, Tertiat), Entlassung, Lebenshaltung, Essen und Trinken, Potus peregrini, Sackuhr, Obere, Haushaltung, Verwaltung, Brauhäuser, Apotheken und Zwangsanleihen. Der Leser wird aus dieser Aufzählung unschwer entnehmen, den man auf 27 Seiten alle diese Dinge doch nur sehr flüchtig und unzureichend erledigen kann.

Von besonderem Interesse ist das dritte Kapitel über das Schrifttum (S. 101 bis 158). Wir werden dort mit den wichtigsten Leistungen hauptsächlich der Historiker, Mathematiker, Astronomen und Physiker, weniger der Theologen, Philosophen und Philologen bekannt gemacht. Die längeren Ausführungen über Orban, den großen und erfolgreichen Sammler von allen möglichen seltenen und kuriosen Dingen, erzählen uns auch des öfteren von den „Kostbarkeiten", die er besessen habe, ohne daß wir aber erfahren, welcher Art diese Dinge eigentlich gewesen seien.

Der Ausschnitt aus der Predigtweise der deutschen Jesuiten jener Tage ist interessant und lehrreich (S. 159—189). Die dargebotenen Proben lassen erkennen, daß die Pflege einer guten deutschen Ausdrucksweise nicht an letzter Stelle stand. Inhaltlich finden wir reichliche Verwendung des Biblischen mit ungemein praktischen Nutzanwendungen. Von den Kontroverspredigten, die vielfach noch recht hahnebüchen und mit der Axt zugehauen waren, erfahren wir nur wenig. Ein paar schüchterne Proben aus der Sprachathletik des Augsburger Dompredigers Franz Neumayr lassen nur ahnen, wie man hüben und drüben sich gegenseitig zu „überzeugen" bemüht war.

Etwas mehr, als man meines Erachtens wissenschaftlich vertreten kann, wird der Jansenismus ins Feld geführt. Die französischen Jesuiten hatten im 17. Jahrhundert die höchst merkwürdige Gewohnheit angenommen, jeden ihrer Gegner gleich als Jansenisten in der Öffentlichkeit zu verschreien, um ihn unmöglich zu machen. Diese verwerfliche Sitte war dann bald auch auf die Nachbarländer übergesprungen, wodurch es kam, daß Personen als Jansenisten in die Geschichtsdarstellungen aufgenommen worden sind, die nie daran gedacht haben,

sich mit dieser Irrlehre auch nur zu befassen. Platten Rationalismus als Jansenismus zu verschleißen, sollte doch nicht angängig sein. In meinem Buche: „Neue Kunde von alten Bibeln" habe ich allerlei von diesem frei erfundenen Jansenismus erzählt und gebeten, diesen Unfug früherer Zeiten nicht wieder aufleben zu lassen. Welchen Erfolg diese Bitte gehabt hat, kann man daran sehen, daß La Civiltà Cattolica immer noch mit diesem Schimpfworte hantiert, weil es gar zu bequem ist und das Nachdenken erspart. Ob nicht einzelne bona fide von anderen übernommene Verwendungen des Begriffes „Jansenismus" einer etwas schärferen Nachprüfung durch Duhr bedurft hätten?

Tommaso Termanini hat eine Lebensbeschreibung des letzten Jesuitengenerals vor der Auflösung der Gesellschaft geschrieben. Diese Vita del P. Lorenzo Ricci ist noch ungedruckt und Duhr sagt (IV, 1, S. 10 Anm. 1): „Eine Prüfung seiner Angaben mit anderweitigen ersten Quellen ergab genaue Übereinstimmung." Welcher Art die „anderweitigen ersten Quellen" sind, hat Duhr nicht mitgeteilt. In dieser nur handschriftlich irgendwo liegenden Vita wird dem General eine im Juli 1773 gehaltene Rede in den Mund gelegt, von der Duhr sagt, daß sie „ähnlich auch in der Biographie bei Carayon" zu finden sei. Man wird also nur den Sinn der Rede ganz im Allgemeinen als maßgebend betrachten dürfen. Wir lesen in dieser Rede unter anderen ungemein interessanten Dingen auch den folgenden Gedankengang: „Es ist nicht glaublich, daß der Statthalter Christi sein Gewissen mit einer so offenbaren Ungerechtigkeit belasten wird, wie die, ein Korps zu vernichten, das sich um den Heiligen Stuhl und die ganze Kirche so verdient gemacht hat, und dies ohne ein Untersuchungsgericht und ohne Bekanntgabe der erhobenen Anklagen. Sollte er, was kaum glaublich, nicht einsehen, daß zur Verurteilung eines Angeklagten die Schuld evident sein und daß dem Angeklagten Gelegenheit gegeben werden muß, sich womöglich zu rechtfertigen? Alles dies ist eine Forderung des Naturrechts, gegen das kein Monarch und kein Papst angehen kann und ohne das jeder Gerichtsspruch nichtig und ungültig ist."

Hier wird der Anspruch auf die Gewährung des ordo iudicialis als ein naturrechtlicher bezeichnet. Die Verweigerung desselben mache den Gerichtsspruch ungültig. Ich stelle demgegenüber fest, daß die Gesellschaft Jesu es von alters her zu den wesentlichen Bestandteilen ihres Institutes rechnete und heute noch rechnet, ihren Angehörigen den ordo iudicialis glatt zu verweigern und sie ohne jedes ordentliche Verfahren zu verurteilen. Ich glaube, die Jesuiten dürfen keinen Ton der Klage darüber erheben, daß man der Gesellschaft genau das verweigert hat, was auch die Gesellschaft ihren Angehörigen verweigert.

Im ersten Teile (S. 3 ff.) gibt uns Duhr eine Kennzeichnung der Jesuitengeneräle des 18. Jahrh.: González, Tamburini, Retz, Visconti, Centurione und Ricci. Ich habe zu meinem Befremden nur ausgiebigstes Lob in diesen Ausführungen gefunden, die auf kritische Vorbehalte, auch nur ganz schüchterner Natur, völlig verzichten. Zur Einleitung bemerkt Duhr: „Der gute innere Zustand [der Gesellschaft] ist uns durch zahlreiche unanfechtbare Zeugnisse verbürgt. Auch ein Blick auf die Generäle des 18. Jahrhunderts zeigt nur Männer von der lautersten Gesinnung und des gewissenhaftesten unablässigen Bestrebens, das ihnen anvertraute Institut in dem ursprünglichen Geiste und in voller Reinheit zu erhalten." Es ist mir nicht ganz verständlich, wie Duhr glauben kann, daß der Kenner der Jesuitengeschichte ihm solche, so vielfach unzutreffenden Lobsprüche ohne weiteres abkaufen würde.

Von Lorenzo Ricci sagt Duhr (S. 13), daß er unter seinen würdigen Vorgängern einer der würdigsten gewesen sei. Das unterschreibe ich, so weit die Gelehrsamkeit, der Lebenswandel und die Tugendhaftigkeit des Mannes in Frage kommen, gerne. Als oberster Leiter eines so großen und mächtigen Ordens jedoch hat er sich als der Schwächling gezeigt, der er war, wenn es galt, tatkräftig zu handeln, durchzugreifen, abzuwehren, anzugreifen. Man braucht weder das Urteil von

Giulio Cesare Cordara noch jenes von Tommaso Termanini über den General heranzuziehen, will man seine Fähigkeiten als solche kennen lernen. Es genügt dafür vollkommen, wenn man untersucht, was dieser letzte Jesuitengeneral getan, mehr aber noch, was er ungetan gelassen hat. Die Frömmigkeit und Gottergebenheit sind gewiß erhabene und beneidenswerte Dinge. In derartig schwierigen Zeiten aber, wie sie dieser General durchleben mußte, genügen diese Eigenschaften für einen Generaloberen eines zur allgemeinen Zielscheibe gemachten Ordens aber ganz und gar nicht. Lorenzo Ricci, der General, hat völlig versagt. Man könnte wohl aus dem folgenden Satze (S. 15) schließen, daß Duhr dieses Urteil über den General nicht ganz verwerfen möchte: „Wie man aber auch über die Aktivität des letzten Generals urteilen mag, eines ist jedenfalls sicher: kaum in einem anderen Manne hätte die Unschuld der Gesellschaft Jesu plastischer verkörpert werden können als in Lorenzo Ricci." Angesichts des Inhaltes des Aufhebungsbreves ist mir die Bemerkung von der plastischen Verkörperung der Unschuld der Gesellschaft völlig unverständlich.

Bernhard Duhr reicht nahe an die achtzig Jahre heran. Daß er in diesem Alter noch so rüstig und überaus erfolgreich arbeiten kann, ist eine für die Geschichtswissenschaft sehr erfreuliche Sache. Ich wünsche ihm, daß er seines wesentlich älteren großen Ordensgenossen Franz Ehrle Rüstigkeit, Arbeitsfreude und Arbeitskraft gerade so lange behalten möge, wie jener, damit er uns noch mit mancher Gabe seiner kritischen Forschung erfreuen könne.

Neu-Ötting (Bayern). *Paul Maria Baumgarten.*

Michael Prätorius. Sämtliche Orgelwerke. Für den praktischen Gebrauch herausgegeben von Karl Matthaei, eingeleitet von Wilibald Gurlitt. Verlag G. Kallmeyer, Wolfenbüttel 1930.

Durch die vorliegende Veröffentlichung erfährt die seit zwei Jahren im Erscheinen begriffene kritische Gesamtausgabe der musikalischen Werke des deutschen Frühbarockmeisters Michael Prätorius eine wertvolle Ergänzung nach der praktischen Seite. Ausschließlich nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten revidierte Neuausgaben alter Musikdenkmäler interessieren bekanntlich in der Regel nur einen kleinen Kreis Zünftiger, während sie für die lebendige Musikübung zunächst unbrauchbar sind. Der tiefere Grund dafür liegt in jener geradezu einzigartigen physiognomischen Wandlung, welche die musikalische Komposition vom Mittelalter bis ins 19. Jhrdt. durchgemacht hat. Je älter das musikalische Kunstwerk ist, desto unfertiger, skizzenhafter tritt es in Erscheinung. Es bedarf erst einer „Einrichtung" oder, wie man heute sagt, einer „Bearbeitung für den praktischen Gebrauch", durch die das Musikstück in seiner ursprünglich vom Komponisten beabsichtigten Ganzheit verwirklicht wird. Hier erwächst für den Historiker die überaus verantwortungsvolle Aufgabe, die Richtlinien einer solchen vervollständigenden Bearbeitung aus dem Stil und den aufführungspraktischen Gepflogenheiten der jeweiligen Epoche festzulegen. Das ist nicht immer leicht, weil vielfach mit dem verklungenen Werk auch die möglichen theoretischen Hinweise verloren gegangen sind, die uns instand setzen könnten, das Klangbild des betreffenden Kunstwerks mit Sicherheit zu rekonstruieren.

In einer selten glücklichen Lage befindet sich die moderne Musikforschung bei Prätorius (1571—1621). Diesem Meister genügte es keineswegs, das Gebiet der musikalischen Komposition — sein künstlerisches Schaffen galt vornehmlich der protestantischen Kirchenmusik — durch eine ungeheure Fülle ästhetisch wertvoller und entwicklungsgeschichtlich bedeutsamer Werke zu bereichern, er gab sich vielmehr außerdem von seiner Kunst Rechenschaft in einer dreibändigen „Enzyklopädie der musikalischen Wissenschaft", die er unter dem Namen „Syntagma musicum" in den Jahren 1615—1620 erscheinen ließ. Von besonderem Wert sind Band 2 und 3 (beide in Neuausgaben bequem zugänglich), in denen das gesamte Musikinstrumentarium jener Zeit theoretisch und anschaulich dargestellt

(Bd. 2), sowie die Probleme der Aufführungs- und Besetzungspraxis mit aller Ausführlichkeit diskutiert werden (Bd. 3). Eine praktische Auswertung erfuhr vor einer Reihe von Jahren der 2. Band, die „Organographia", deren Beschreibungen und Dispositionen zahlreicher Barockorgeln Professor W. Gurlitt in Freiburg i. B. zu der Errichtung einer „Prätoriusorgel" angeregt haben, die 1921 durch O. Walcker erbaut wurde. Die ganz eigentümliche Klangstruktur dieses Orgelwerks ließ es als wünschenswert erscheinen, künftige Neuausgaben von Orgelkompositionen, die der Epoche des deutschen Frühbarock angehören, mit Registrierungsangaben zu versehen, die (entsprechend der satztechnischen Beschaffenheit) jene von Prätorius bevorzugten „Schnarrwerke" charakteristisch hervortreten lassen. Mit Umsicht und Geschick hat sich K. Matthaei bei der praktischen Neuausgabe der wenigen erhaltenen Orgelkompositionen von Prätorius dieser Aufgabe unterzogen. Daß er dabei nicht in den Fehler verfiel, eine bestimmte Registrierung für die einzelnen Kompositionen „vorzuschreiben", sondern lediglich auf Grund genauer Vorstudien an der Freiburger Prätoriusorgel „Vorschläge" macht, erhöht den Wert der Ausgabe nicht unerheblich und entspricht außerdem der gleichfalls variablen Registrierpraxis der Prätoriuszeit. Eine weitere Bereicherung erfuhr die Veröffentlichung durch die allseitig orientierende Einleitung W. Gurlitts. Eingefügt in den musikgeschichtlichen Zusammenhang und ergänzt durch geistesgeschichtliche Hinweise, werden Eigenart und Stil der Orgelhymnenfantasien und -sinfonien von Prätorius gekennzeichnet. Gurlitt betont dabei nachdrücklich, daß es sich hier um liturgiegebundene Kunstwerke handelt, die man nicht in „historischen Orgelkonzerten" von ihrer ursprünglichen Bestimmung ablösen dürfe, und deutet ihre formale Beschaffenheit wie ihren geistigen Gehalt in vielfach überzeugender Weise. Ob freilich die „Spaltstruktur", die das Klangbild zweifellos charakterisiert, auch das Wesen des cantus firmus-Satzes im Sinne frühbarocker Kontrasttechnik zu deuten vermag, kann bezweifelt werden. Die c. f.-Arbeit ist schließlich ein satztechnisches Prinzip, das von den Meistern der niederländisch-deutschen Renaissance in vielen Varianten ausgebildet und angewandt wurde, und wenn Prätorius und andere Frühbarockmeister auf dieses Prinzip zurückgriffen, so veränderten sie nicht das Satzgefüge, sondern deuteten es in klanglicher Hinsicht anders: c. f. und kanonisch oder frei imitatorisch behandelte Gegenstimmen, die früher ein homogenes Ganzes bildeten (vgl. Luther in dem Encomion musices 1538) wurden jetzt als Gegensätze aufgefaßt und klangtechnisch entsprechend realisiert. Im übrigen bieten die Ausführungen Gurlitts so viel Neues und führen so treffend in die Eigenart dieser monumentalen Orgelwerke ein, daß die Publikation sowohl dem Historiker, wie auch unsern Organisten zum Studium und zur praktischen Handhabung angelegentlich empfohlen werden kann.

Gießen. *Rudolf Gerber.*

Nikolaus Herborn O. F. M., Locorum communium adversus huius temporis haereses enchiridion (1529). Hrsg. von Patricius Schlager O. F. M. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, 12.) Münster i. W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1927. XXVIII u. 190 S. Lex. 8°. 7.50 M.

Das Corpus Catholicorum bringt in diesem Heft das Enchiridion des Nikolaus Ferber aus Herborn, der als Guardian des Marburger Franziskanerklosters 1526 von Philipp von Hessen aufgefordert wurde, Lambert von Avignon in Homburg zu opponieren. Die Synode wurde für H. der Anlaß, sich literarisch zugunsten der alten Lehre einzusetzen. Eine knapp gehaltene Einleitung unterrichtet über H. und das Werk. Dem Abdruck liegt die zweite Auflage des E. vom Jahre 1529 zugrunde — die erste erschien 1528. Abweichende Lesarten der ersten Auflage verzeichnet der Apparat. Ein zweiter Apparat bringt sachliche Anmerkungen.

Das E. scheint die einzige Schrift Herborns zu sein, die das Corpus Catholi-

corum bringen will. Ich bedaure das. Wenn des Corpus Catholicorum einmal vollendet vorliegen wird, wird die überwiegende Mehrzahl der Forscher nur noch das in ihm gesammelte Material durcharbeiten. Deshalb muß es möglichste Vollständigkeit m. E. anstreben. Daß zum Beispiel ein Traktat H.s „De generalibus notis verae ecclesiae Christi" oder der „kurze Berycht von den dreien gelobten der Geystlichen" vorenthalten bleiben, enttäuscht.

Kiel-Voorde. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Wilhelm Hentrich, S. J.: Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benutzung ungedruckter Quellen. Innsbruck, Druck und Verlag von Felizian Rauch, 1928. XII u. 170 S. Gr. 8°. (= Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, hrsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. Bd. II, Heft 4/5.) 6.— M.

Eine Untersuchung, über die man sich restlos freuen kann, da sie auf Grund neuen archivalischen Materials und durch eine methodisch klare und zielsichere Untersuchung mit einer Geschichtslegende aufräumt. Valencia wurde bisher zu den Prämolinisten gezählt; ja, man wußte sogar, daß der Jesuitenorden sich seiner bedient hat, um die molinistische Lehre, die in Spanien mit der Inquisition in unliebsame Berührung gekommen war, auf dem Umweg über Deutschland doch durchzusetzen. So noch 1921 C. G. van Riel. H. weist demgegenüber nach, daß V. nicht nur kein Prämolinist war, wenn er auch 1591 die entscheidende Lehre des Molina von der scientia media Gottes übernommen hat, sondern daß er vorher eine ganz andere These vertreten hat, die er auch nach 1591 neben der scientia media noch festgehalten hat. Richtig an der alten Legende ist nur, daß auch V. ein prinzipieller Gegner des Bañes gewesen ist. Er sucht die Freiheit des menschlichen Willens, an der ihm ebenso wie Molina liegt, aber zu wahren und mit der Präszienz Gottes in Einklang zu bringen durch völlig eigene Spekulationen über die Natur des menschlichen Willens, indem er nämlich eine applicatio et accomodatio des Willens lehrt. Diese ist kein eigentlicher Akt, also ist der concursus simultaneus Dei dafür nicht nötig, mithin die applicatio wirklich frei. Aber sie ist anderseits doch auch als ein Äquivalent für einen eigentlichen Akt zu werten und kann deshalb „als die entscheidende Weichenstellung des Willens" aufgefaßt werden, die demnach trotz der absoluten Präszienz Gottes frei ergeht. H. meint, V. habe die Begriffe applicatio und accomodatio, die er neu in die scholastische Theologie einführt, als humanistisch interessierter Lateiner direkt aus Cicero übernommen. Möglich. Aber ich möchte doch zu erwägen geben, ob nicht eine Nachwirkung lutherischer Schriften hier vorliegt. Schon Melanchthon hat ja eine Applikations- oder auch Akkomodationstheorie aufgestellt, und auch bei Schülern M.s habe ich die beiden Begriffe zusammen gefunden. — Ganz kurz wird auf die Nachwirkung dieses „Valenzianismus" in der Geschichte der katholischen Theologie — er ist gerade in jüngster Zeit wieder bedeutungsvoll geworden — hingewiesen. Auch für die äußere Lebensgeschichte des Gregor von Valencia und des Jacobus Valentinus, alias Borasá, sowie für die Druckgeschichte der Disputationen Bellarmins fallen wertvolle Erkenntnisse ab.

Kiel-Voorde. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Albrecht Saathoff, Aus Göttingens Kirchengeschichte. Festschrift zur 400jährigen Gedächtnisfeier der Reformation am 21. Oktober 1929. Göttingen, Verlag des Göttinger Gemeindeblattes 1929. 272 S. Gr. 8°. 5.— M.

Wenn im Mittelpunkt dieser Festschrift auch naturgemäß die Reformationsgeschichte steht, so sind doch auch die vor- und nachreformatorischen Perioden liebevoll berücksichtigt. Die Festschrift erscheint mir in doppelter Hinsicht als

bedeutungsvoll. Wenn der Verf. sein Werk auch, weil er einzelne Dinge minder ausführlich behandelt hat, als ihm möglich gewesen wäre, bescheiden „Aus Göttingens Kirchengeschichte" genannt hat, so bildet es doch in Wirklichkeit den ersten Versuch, auf wissenschaftlicher Grundlage eine Kirchengeschichte Göttingens zu schreiben. Besonders die reichen Hinweise auf die Archivalien und die Literatur in den Anmerkungen werden das Buch zur Grundlage aller Forschungen für die Kirchengeschichte Göttingens machen und auch die allgemeine Geschichte der Stadt Göttingen hat ihm viel zu danken. Daneben aber darf man es als das Muster einer Stadtkirchengeschichte schlechthin ansprechen. Ein verschwenderisch reicher Bildschmuck führt die monumentalen Quellen der Kirchengeschichte Göttingens dem Leser vor Augen, zum Beispiel Außen- und Innenansichten von allen Kirchen, dazu die Grundrisse, ferner aber auch noch besonders schöne Einzelheiten. Daß die erzählenden Quellen reichlich auch im Wortlaut zu ihrem Rechte kommen, ist bei diesem Sachverhalt selbstverständlich; ich darf aber besonders bemerken, daß die Göttinger plattdeutsche Kirchenordnung von 1530 mit der Vorrede Luthers wörtlich aufgenommen ist. Eine Eigenart des Buches ist es, daß auch die erzählenden Quellen ihrem Aussehen nach (photographiert) wiedergegeben sind, ein nachahmenswertes Vorgehen. Bilder führender Persönlichkeiten, für die Kirchengeschichte wichtiger Stätten aus Göttingen, ein Plan der Stadt und eine Liste der evangelischen Pfarrer Göttingens fehlen nicht. Auf diesem Zusammenklingen von wissenschaftlicher Grundlegung und „anschaulicher" Darstellung im ureigensten Sinne des Wortes beruht mein Urteil, diese Kirchengeschichte Göttingens als das Muster einer Stadtkirchengeschichte schlechthin anzusprechen. Hoffentlich macht sie Schule.

Kiel-Voorde. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Neuere Zeit

Hans Koch, Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflüsse auf das ostslavische Denken. (Osteuropa-Institut in Breslau. Quellen und Studien. Abt. Religionswissenschaft. N. F. 1. Band.) Priebatschs Buchhandlung, Breslau und Oppeln 1929. 12.— M.

Die Zeit Peters des Gr. ist fraglos die fruchtbarste Periode der russischen Theologie- und Kirchengeschichte. Die „Umbildung", die sich in dieser Epoche auf allen Lebensgebieten vollzieht, macht sich auch in der Kirche geltend. Die Kirche nimmt an der allgemeinen Bewegung teil und sieht sich vor neue Aufgaben gestellt. In dieser Zeit kommt es auch zu einer Neuorientierung in der Theologie.

Das vorliegende Buch sucht ein Bild von der theologischen Arbeit dieser Jahre zu geben. Es konfrontiert die theologischen Gedanken der beiden kirchlichen Führer, Stefan Javorskij und Feofan Prokopovič und setzt sie gegen die Lehrmeinungen der griechischen Bekenntnisschriften ab. Das Erste ist das Entscheidende. Die Bekenntnisse haben auf dem Boden der griechischen Kirche nie die normative Geltung gehabt, wie das etwa im Luthertum der Fall ist. Aber auch die Gegenüberstellung der beiden Theologen darf nicht dahin verstanden werden, daß sie in ihrer Bedeutung einander gleichkämen. Denn während Javorskij die Scholastik der Kiever Schule tradiert, geht Prokopovič seinen eigenen Weg und wird durch seine Methode maßgebend für die spätere Entwicklung der russischen Theologie.

Zunächst wird die historische Situation aufgezeigt. Die Einleitung (S. 9—24) schildert die Lage, in der sich der Zar der Kirche gegenüber befindet, und begründet von hier aus die Berufung Javorskijs und später Prokopovičs in die kirchliche Leitung. Dieser Abschnitt will nicht mehr sein als eine „Einleitung", daher soll in ihm auch nicht mehr gesucht werden. Nur ein paar Einzelheiten seien angemerkt: Auf S. 13 schreibt K., der Zar ließ Prokopovič zum „Abte eines Klosters in Kiev wählen und setze vorläufig seine Verwendung als Rektor

der theologischen Akademie in Kiev durch". Das ist nicht ganz korrekt ausgedrückt; der Abt des Kiever Brüderklosters ist in seiner Eigenschaft als solcher zugleich Rektor der Akademie. (Ebenso ungenau ist die auf S. 83 Anm. 24 erwähnte Sachlage geschildert.) K. nennt weiter unter den Ausländern, mit denen Pr. in brieflichem Verkehr stand, auch einen „anglikanischen Proselyten" und meint dabei den Hugenottenpfarrer M. Malardus, der aus England nach Rußland kam (vgl. Pr.s Briefwechsel mit dem Fürsten Kantemir: Russkij Archiv 1869, S. 578). Auch die Aufzählung der Schriften Pr.s auf S. 15f. reicht nicht voll aus, und die Auswahl ist nicht immer glücklich. Die von K. angeführte „Homiletik" sind eigentlich Vorlesungen De arte poetica.

Damit kommen wir auf die der Arbeit von K. zugrunde liegenden Quellen zu sprechen. Bei Javorskij liegen die Dinge verhältnismäßig einfach und sind, abgesehen von den ungedruckten Vorlesungen, leicht zu fassen; bei Pr. dagegen ist die Sachlage viel schwieriger. Sein gesamtes Schrifttum (ich zähle über 100 Druckschriften und Manuskripte, Briefe und Gedichte nicht eingerechnet) ist schwer erreichbar; im Auslande ist es kaum möglich, auch nur einen beträchtlichen Teil davon aufzutreiben. Infolge davon scheint K. sich auf die acht theologischen Traktate beschränkt zu haben. Dabei ist er sich dessen bewußt, daß gerade diese erst 40 Jahre nach dem Tode Pr.s veröffentlicht wurden, viele Änderungen erfahren haben und den Text zum Teil nur aus Nachschriften bieten. Dieses Werk benutzt K. nach der Leipziger Ausgabe von 1782; die Erstausgabe ist es jedoch nicht (vgl. M. Jugie, Theologia dogmatica christ. orientalium ab eccl. cath. dissidentium. Tom. I., Paris 1926, p. 587). Wo die Traktate nichts hergeben, wird Feofans Meinung „aus gelegentlichen Äußerungen und Entwürfen" entwickelt. Die Basis wird dadurch nicht viel breiter; sie hätte ein wenig erweitert werden können, wenn der Verf. die russischen Darstellungen, die auf dem Gesamtmaterial aufgebaut sind, herangezogen hätte. Eine ausgezeichnete Arbeit dieser Art liegt in dem Werk von P. Morosov. Feofan Prokopovič kak pisatel'. Očerk k istorii russkoj literatury v epochu preobrasovanija. St. Petersburg 1880 vor. Dieses ist auf sorgfältigster Einzelforschung aufgebaut, gibt Analysen von jeder einzelnen Schrift Pr.s und führt in vielem über die Ergebnisse von Čistovič hinaus.

Die theologischen Anschauungen Javorskijs und Prokopovičs, an denen ihre grundsätzliche Verschiedenheit deutlich zutage tritt, werden des näheren in folgenden drei Hauptstücken entwickelt: 1. Prinzipienlehre, 2. Kirchenbegriff, 3. Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung. In der ersten Frage wird dem Traditionsprinzip Javorskijs Pr.s Schriftprinzip entgegengestellt, das aber von der altprotestantischen Auffassung auch abweicht. Hier führt K. über die Ergebnisse, wie sie bereits von Platon Červjakovskij (Christ. čtenije 1876—1878 im ganzen 227 S.) in eingehender Analyse herausgearbeitet sind, nicht hinaus. Anschließend wird der Kirchenbegriff berührt und dann die Rechtfertigungslehre besprochen. Hier wird gegen Javorskijs Auffassung von der Entsündigung und Gerechtmachung des Menschen Pr.s Entwurf De justificatione hominis peccatoris corum deo gratuita ins Feld geführt, bei dessen Analyse das von Karl Holl entlehnte Schema der doppelten Betrachtungsweise Anwendung findet: 1. Rechtfertigung von Gott, 2. vom Menschen aus gesehen. Von Gott heißt es: hominem in Christum credentem propter solum Christi meritum fide apprehensum ... justum habet. (Das heißt aber nicht, wie S. 141 zu lesen ist: „Den Menschen, der an Christus glaubt und einzig wegen des Verdienstes Christi vom Glauben ergriffen ist ... hält Gott für gerecht"). Auch die Behauptung, daß Feofans Glaubensbegriff ganz anders sei als der der „amtlichen intellektualistischen Orthodoxie", wird nicht ohne weiteres anerkannt werden können. Jedenfalls würde eine breitere Basis der Untersuchung diese Darstellung, namentlich auch in bezug auf die Rechtfertigungslehre, stark modifiziert haben.

Das Verdienst der Arbeit besteht darin, daß sie ein lebendiges Bild von der theologischen Lage der Petrinischen Zeit vermittelt, wenn sie auch die Forschung

nicht eigentlich weiterführt. Der Bau, den der Verfasser errichtet, steht m. E. auf zu schmalem Fundament und erreicht die russischen Arbeiten nicht ganz. Man wird vielleicht auch die Frage aufwerfen dürfen, ob die Zeit überhaupt schon gekommen sei, eine Gesamtdarstellung der theologischen Lage in der Zeit Peters des Großen zu wagen. Trotzdem können wir dem Verf. dankbar sein, daß er auf den vernachlässigten Gegenstand hingewiesen hat, und hoffen, daß die Forschung auf diesem Gebiet allmählich in Fluß kommen wird.

Berlin. *R. Stupperich.*

Paul Althaus, Der Friedhof unserer Väter. Ein Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder der evangelischen Kirche. Bertelsmann, Gütersloh. 3. Aufl. 1928. 176 S. 3.— M.

Ed. Edw. Becker, Über Seelsorge an Kranken und Sterbenden im 17. und 18. Jahrhundert. (Aus: Monatsschrift für Pastoraltheologie. Jahrg. 25. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. 12 S.)

Ich zeige die beiden Arbeiten zusammen an, weil man keine ohne die andere lesen sollte. Wir sind so arm an Untersuchungen zur Geschichte der Frömmigkeit, daß man für diese beiden feinsinnigen Gaben sehr dankbar sein muß. Zum Lobe des Büchleins von Althaus braucht bei seiner 3., gegenüber der 2. nur wenig erweiterten Auflage nichts mehr gesagt zu werden. Es schmiegt sich auch sprachlich wundervoll in Geist und Ton der Väterlieder hinein und weist auf viele verborgene Perlen hin. Wir wünschen uns von ihm oder von anderen bald einmal ähnliche Durchleuchtungen anderer Teile des Gesangbuches.

Die Arbeit von Becker ergänzt das Buch von Althaus trefflich. Sie zeigt die Lieder und ihren Geist in der Anwendung der Seelsorge. Zugleich ist sie ein Vorbild dafür, Quellen der kirchlichen Heimatgeschichte zum Reden zu bringen. Denn sie entnimmt ihren Stoff den am Grabe verlesenen „Personalien" aus dem Archiv des Geschlechts der Riedesel zu Eisenbach (Oberhessen), deren Familiengeschichte Becker schreibt. An dem, was hier über die Sterbestunde mitgeteilt wird, lassen sich die Abschnitte der Frömmigkeitsgeschichte mit überraschender Klarheit ablesen. Die Orthodoxie, in der der Seelsorger den Sterbenden bis zum letzten Augenblick im Bewußtsein des Ernstes seiner Lage hält und mit seinem Zuspruch tröstet, damit der Teufel nicht doch noch die Seele gewinnt; der Pietismus, in dem der Sterbende, gestärkt vom Abendmahl und der Fürbitte des Seelsorgers, aber ohne daß ihm bis zuletzt „in die Ohren geschrien" wird, das Ende allein besteht; die Aufklärung, die die Standhaftigkeit des Weisen, der an die Unsterblichkeit glaubt, am Sterbenden rühmt. Auch diese, sehr fein durchgeführte Skizze weist auf ein fruchtbares Feld neuer Arbeit hin.

Gießen. *Bornkamm.*

Theodor Wotschke, Gottfried Vockerodt in seinen Briefen an A. H. Francke. (Mühlhäuser Geschichtsblätter, Band XXVIII, 1927/28, S. 46—82.)

Zu denen, die den Briefwechsel Franckes aus seinem Nachlaß in Halle und Berlin durchforschen, gehört neben Karl Weiske vor allem Theodor Wotschke. Vockerodt aus Mühlhausen ist 1692 von Francke in Halle gewonnen, und als er 1693 nach Gotha als Rektor kam, freuten sich die dortigen Pietisten. Das „Gothaer antipiestische Edikt" vom 20. Februar 1715 richtet sich wesentlich gegen diesen Führer der Pietisten. Die Briefe lassen uns auch hineinblicken in die Werbung Franckes um Magdalena von Wurm. Vockerodt übermittelte der Mutter den Brief, in dem Francke sie bat, am 8. Mai 1694 in Quedlinburg um Magdalena zu werben.

Berlin. *Walter Wendland.*

Hans Nordmann, Die Theologie Joh. Joachim Spaldings. Eine Studie zur Geschichte der deutschen Aufklärung. Druck von H. Sieling, Naumburg (Saale) 1929; zu beziehen durch den Verfasser, Danzig-Langfuhr, Steffensweg 5. 45 S. Geh. 1.50 M.

Nordmanns Schrift faßt — was bei dem sich wenig wandelnden Spalding möglich ist — dessen Gedankenwelt als Einheit, verzichtet völlig auf Behandlung, ja Nennung seiner Schriften und jede Unterkellerung durch Belegstellen, obwohl sie, wie man deutlich spürt, auf wirklicher Durchdringung der Quellen beruht. Sie gibt ein Bild seiner Theologie (seines Gottesbegriffes und Vorsehungsglaubens, seiner Theodizeegedanken, seiner religiösen Moral, seines Unsterblichkeitsglaubens, seiner Psychologie und seiner Auffassung von Bibel, Christus, Rechtfertigung und vom Verhältnis von Vernunft und Offenbarung) unter dem Gesichtspunkt, daß diese Theologie durch drei Grundelemente geformt sei: durch Shaftesbury, die allgemeine deutsche Aufklärung und evangelischen Bibelglauben. Geistesart und Motive Spaldings, vor allem sein apologetisches Bestreben, seine Bevorzugung der praktisch bedeutsamen Religionswahrheiten, die Gefühlsmomente seiner Theologie und der von ihm selbst noch nicht in seinen Konsequenzen empfundene Widerspruch zwischen den festgehaltenen biblischen und dogmatischen Anschauungen und den neuen Aufklärungstendenzen, auch der Widerspruch zwischen der organischen Weltanschauung Shaftesburys und dem Mechanismusgedanken der Aufklärung, die Spalding beide übernahm, sind verständnisvoll erfaßt. Aber Nordmanns Schrift ist etwas zu summarisch. Zu summarisch ist auch einer der drei Hauptbegriffe, mit denen er operiert: „Die allgemeine deutsche Aufklärung." — Mit vollem Recht wird Spaldings Anschluß an Shaftesbury, auf dem ja seine Eigenart innerhalb der deutschen Neologie vor allem beruht, stark hervorgehoben, aber — wie mir scheint — doch ein wenig zu stark. Der (zum Teil durch die Antideistik vermittelte) Einfluß der Hauptlinie des englischen Deismus, von der sich Shaftesbury als homo sui generis deutlich unterscheidet, wäre von dem Shaftesburys noch entschiedener abzuheben gewesen, und der von Nordmann keineswegs vergessene utilitaristisch-kleinbürgerliche Einschlag Spaldings alteriert den Einfluß Shaftesburys nach meiner Meinung noch stärker, als es bei Nordmann zur Geltung kommt. — Ein erfreulicher Sinn für das Wesentliche macht die kleine Schrift doch recht lesenswert.

Bern. *Heinrich Hoffmann.*

Peter Richard Rohden, Joseph de Maistre als politischer Theoretiker. Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsgedankens in Frankreich. (Forschungen zur mittelalterlichen und neueren Geschichte, hrsg. von Albert Brackmann usw., 2. Bd.). München, Verlag der Münchner Drucke, 1929. 280 S.

Eine ausgezeichnete Studie, die viel zu bescheiden als ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsgedankens in Frankreich bezeichnet ist, vielmehr durch den nie aus den Augen verlorenen Vergleich mit der deutschen politischen Romantik und durch die Aufspürung des Zusammenhanges mit dem katholischen Naturrecht auf die letzten Kräfte politischer Ideenbildung Licht wirft. Es ist noch das geringste Verdienst der Untersuchung, daß sie dem deutschen Leser die Kenntnis der gesamten französischen Literatur über de Maistre und die von ihm repräsentierte Richtung des Traditionalismus vermittelt und sein Schrifttum in Beziehung zu seinen Lebensschicksalen und -bedingungen setzt; viel wichtiger erscheint mir die Analyse der Gedankenwelt de M.s, der Nachweis, wie abhängig sein Programm von seinem Gegner, der Aufklärung, ist, die Herausarbeitung der beiden Leitideen der Dauer und der Autorität und der Gefahr, die ihre Absolutierung, ja nahezu Vergottung dem katholisch-kirchlichen Standpunkt bringt. Über das ganze Buch verstreut finden sich schlaglichterartige Beobachtungen, die dem Leser — wenigstens von mir muß ich das sagen — bisher nicht ge-

sehene Zusammenhänge erhellen. Zum Beispiel S. 106: „(In Frankreich) ist die politische Haltung jeder Partei und jeder Zeitung, ja sogar fast jedes Schriftstellers durch ihre Stellung zur katholischen Kirche bestimmt. Was einen Maurice Barrès von einem Anatole France, was den Konservativen vom Radikalen scheidet, ist die kirchliche bzw. antikirchliche Gesinnung." Oder S. 250: „Der katholische Franzose ist ein catholique pratiquant, dessen Glaube sich in den sozialen Akten des Kirchgangs und der Beichte äußert. Wer sich in Frankreich ‚bekehrt', tritt damit zur Gegenpartei über. Er nimmt für die katholische und gegen die revolutionäre Tradition Stellung." Oder, am Ende eines Vergleichs zwischen Romantik und Traditionalismus, S. 30: „Der Romantiker leitet sein Staatsbild aus seinem Weltbild ab, der Traditionalist formt sein Weltbild nach seinem Staatsbilde." Oder S. 122: „Konservativ nennen wir einen Menschen, der leben und sterben will, wie seine Väter lebten und starben. Gegen eine solche Haltung läßt sich nichts einwenden, und vielleicht ist die These, der gesunde Mensch sei von Natur konservativ, nicht einmal unrichtig." Ich erwähne sodann noch die längere Untersuchung über den Unterschied zwischen dem romantischen und dem traditionalistischen Geniebegriff (S. 205ff.) und über die Folgen der Verwerfung der katholischen Urstandslehre in der Richtung einer Annäherung an den monistischen Entwicklungsgedanken (S. 222ff.). Für den Kirchenhistoriker werden wohl am lehrreichsten die beiden Abschnitte über de M. als Katholik (S. 105ff.) und vor allem über seinen Kampf gegen die Aufklärung (S. 122ff.) sein. Ganz überzeugend ist in dem ersteren, daß aus de M.s Zugehörigkeit zum Freimaurerorden und zum Illuminismus keine Schlüsse auf die Äußerlichkeit seiner Religiosität gezogen werden dürfen, und daß man sich überhaupt hüten muß, sie auf Berechnung zurückzuführen. Wohl aber ist richtig, daß de M.s Katholizismus wesentlich aus der Einsicht stammt, darin die stärkste Stütze seiner politischen Doktrin zu besitzen, und daß er deshalb „alle im Christentum enthaltenen utopischen und revolutionären Elemente" konsequent ausmerzt. — In dem Kapitel über den Kampf gegen die Aufklärung ist nun aber fast erschütternd zu sehen, wie nah die heute modernste Beurteilung der Aufklärung an die de M.s heranrückt, nur daß dieser die Wurzel alles Übels im Protestantismus, als „der Insurrektion der individuellen gegen die kollektive Vernunft" sieht, während der moderne Antiindividualismus dafür den Abfall vom Altprotestantismus verantwortlich macht. (In einem jüngsten Aufsatz hat Gogarten freilich den Verfall des Neuprotestantismus auf etwa 400 Jahre, also bis 1530, zurückdatiert!) — Wie modern klingen Sätze wie die folgenden: „Die Ideen (der Aufklärung und der französischen Revolution) beruhen auf einer fundamentalen Verirrung der menschlichen Vernunft, einem Abfall der Kreatur vom Schöpfer ... Der Geist des 18. Jahrhunderts ist sündhaft in dem doppelten Sinne, daß er den Menschen von dem transzendenten Hintergrund des Kirchenglaubens und von den überindividuellen Bindungen der Familie, des Standes und der Nation ablöst. So wird der religiöse Begriff der Sünde auf das Gebiet der politischen und sozialen Phänomene ausgedehnt. ... Die ‚autonome Wissenschaft', die den Menschen ‚isoliert', d. h. auf sich selbst stellt und nur sich selbst verantwortlich macht, ... ist eine puissance délétère. ... O dix-huitième siècle, qu'as-tu donc cru? qu'as-tu vénéré? Tout ce qu'il fallait contredire, honnir ou défester." Und wie bedeutsam, daß sich aus dieser Stellung zur ratio bei der Notwendigkeit, mit den Mitteln der ratio zu arbeiten, für de M. die dialektische Methode und die Form des Paradoxes für die Mitteilung der Wahrheit ergibt. — Ich breche ab; das Gesagte wird genügen, um auch der Theologen Aufmerksamkeit auf ein ebenso lehrreiches wie gut geschriebenes Buch zu richten, für das dem Verfasser Dank gebührt.

Frankfurt a. M. *Erich Foerster.*

Leonhard Müller, Der Kampf zwischen politischem Katholizismus und Bismarcks Politik im Spiegel der Schlesischen Volkszeitung. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchen-, Parteien- und Zeitungsgeschichte. (Band XIV der Breslauer Studien zur historischen Theologie.) Breslau, Müller & Seiffert, 1929. 282 S.

Es ist erstaunlich, mit welchem Eifer in der deutschen katholischen Welt die Erinnerungen an den Preußischen Kulturkampf gepflegt werden. Nachdem vor kurzem das umfängliche Buch von Ficker-Helmighaus, „Der Kulturkampf in Münster" erschienen ist, liegt heute ein kaum weniger stattliches Buch aus Schlesien vor. Das Buch beleuchtet von einer bestimmten Stelle aus eine der größten Leistungen der Katholiken, auf die sie mit gutem Grunde stolz sein dürfen: nämlich die schnelle Schaffung einer großen Tagespresse, und zwar großenteils durch die Opferwilligkeit des katholischen Mittelstandes. Auch die etwa 1865 von einem Breslauer Kaplan gegründeten, halbwöchentlich erscheinenden „Hausblätter" entwickelten sich unter dem Druck des Kulturkampfes in wenigen Jahren zu einer einflußreichen Tageszeitung, die der Regierung viel zu schaffen machte und dem Widerstande in der Provinz den journalistischen Mittelpunkt gab. — Das Buch schildert diese Entwicklung bis zu Bismarcks Rücktritt, leider nicht in zusammenhängender historischer Zeitfolge, sondern unter sachlichen Stichworten: Stellung der Zeitung zum Kulturkampf, zum Zentrum und zu Bismarck, zu anderen politischen Parteien, zu den Wahlen usw., es charakterisiert anschaulich die bedeutendsten Redakteure in diesem Zeitraum, die unter sich sehr verschieden waren und auch sehr ungleiche Erfolge hatten, und rechtfertigt — wie dies bei einem Werk zum 60jährigen Jubiläum der Zeitung natürlich ist — die zahlreichen Seitensprünge der Schlesischen Volkszeitung aus der Front der übrigen katholischen Presse, die sie — besonders im Anfang des Kulturkampfes — für die Gegner besonders interessant machte. Die Schlesische Volkszeitung war das einzige Organ des Zentrums, das an der Politik der Kurie, wie sie sich in den Ansprachen des Papstes vom 24. Juni und von Weihnachten 1874 ausdrückte, freimütige und scharfe Kritik übte. Freilich mußte der Redakteur, der diese Haltung eingenommen hatte, Bernhard von Florencourt, dann weichen, und das Blatt empfing in dem Konvertiten, vorher evangelisch-lutherischen Pastor Artur Hager, den Führer, der den unversöhnlichsten Gegensatz gegen Bismarck vertrat und sein Mißtrauen gegen diesen auch auf die zur Versöhnung mit dem Staate geneigten und sie betreibenden Kreise innerhalb der deutschen Katholiken ausdehnte. Der Schärfe der Polemik entsprechend ist denn auch das Strafregister der Redakteure von 1872 bis 1885. Ebenso scharf wie gegen Bismarck kämpfte die Zeitung jahrelang gegen das Judentum; auch hierbei holte sich der Redakteur, als er soweit gegangen war, gegen das Judentum den Vorwurf des Ritualmordes zu erheben, eine Gefängnisstrafe. — Wenn das Buch auch mancherlei vor dem Vergessenwerden bewahrt, woran man zweifeln möchte, ob es das verdient (besonders in dem breiten Kapitel über die Wahltaktik der Zeitung), so ist es doch eine Fundgrube für interessante Details aus der neueren Geschichte des politischen Katholizismus. Dem Verfasser muß zum Schluß bezeugt werden, daß er sich, auch wo er die Erinnerung an leidenschaftliche Kämpfe wieder weckt, größter Sachlichkeit befleißigt.

Frankfurt a. M. *Erich Foerster.*

Clemens Bauer, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahre 1848. (23. und 24. Heft der „Schriften zur deutschen Politik", hrsg. von Georg Schreiber.) Freiburg, Herder, 1929. 174 S. 7.— M.

Die katholische Bewegung Württembergs — erst seit 1803 war das bis dahin rein protestantische Land durch den Anfall katholischer Gebiete paritätisch geworden — hat für die gesamtdeutsche katholische Bewegung nur durch die

Tübinger Schule und ihre Theologische Quartalsschrift Bedeutung gewonnen. Sie ist in diesem Winkel auch erst spät erwacht; bis in die 30er Jahre herrschte nicht nur strengstes Staatskirchentum, sondern auch innerhalb des Klerus die Richtung Wessenbergs, und zwar in sehr radikaler Ausprägung. Das Buch schildert auf Grund sorgfältiger und zum Teil schwieriger Quellenstudien, besonders nach dem Flugschriftenmaterial, nach den Akten des Stuttgarter Staatsarchivs und des Rottenburger Bischöflichen Archivs und nach den Protokollen der Kammerverhandlungen das Erwachen der ultramontanen Bewegung und ihren siegreichen Kampf gegen die Aufklärer im eigenen Lager wie gegen den Staat. Man sieht deutlich, wie es kam. Die Wessenbergianer entbehrten charaktervoller, positivkirchlicher Führer; ihre Führer, auch die Geistlichen, waren Weltleute. An ihrem unkirchlichen Verhalten entzündete sich die Opposition des katholischen Volkes; der erste Wortführer der kirchlich-päpstlichen Richtung war ein Laie, Freiherr von Hornstein. Als jene gar die Grundlagen antasteten, Abschaffung des Zölibats, Einführung einer Synodalverfassung sogar mit Laienbeteiligung, rationalistische Reform des Kultus unter Ausmerzung seiner volkstümlichen Elemente erstrebten, wurde aus der Opposition eine geschlossene Partei mit eigener Presse und parlamentarischer Taktik. Der Konflikt mit dem Staat, längst glimmend, kam dann durch das Auftauchen der Mischehenfrage zum Ausbruch und führte — höchst merkwürdigerweise durch einen Antrag desselben Bischofs, der bis dahin durchaus antiultramontan regiert hatte, nun aber durch eine Absetzungsdrohung von Rom aus gefügig gemacht und von der Regierung ungeschickt behandelt war, auf Wiederherstellung der kirchlichen Rechte — zum jahrelangen Kampfe, in dem der Staat schließlich nachgab. Obgleich die theologische Fakultät sich von der Kirchenpolitik fast völlig fernhielt, war es doch der von Möhler in den Vordergrund gestellte Kirchenbegriff, der diesem Kampfe das geistige Rüstzeug bot. Wie immer, wird die Position immer schärfer und prinzipieller; der anfänglich bei Möhler noch betonte Episkopalismus wird bald zum strengen Papalismus und Ultramontanismus. Ebenso stark wie diese bodenständigen Theologen — sie waren fast alle Württemberger — haben auch Kräfte von außen, besonders von München und Mainz her, auf die Weckung bewußt kirchlich katholischen Geistes in Württemberg eingewirkt: und selbstverständlich haben die Kölner Wirren auch bis dahin ihre Kreise gezogen, indem sie das bisher von der Kirche anstandslos geübte Verfahren bei Einsegnung von Mischehen in Frage stellten und die Weigerung, hierbei den Gesetzen des Staates zu folgen, gewissermaßen zum Kennzeichen eines echt katholischen Klerikers machten. — Bauers fleißige, nur manchmal zu sehr ins Detail gehende Arbeit ist verdienstvoll. Die Fortsetzung dazu bietet das Buch von August Hagen, Staat und katholische Kirche in Württemberg von 1848 bis 1862. Kirchenrechtl. Abhandlungen hrsg. von U. Stutz, Heft 107/8. Stuttgart 1928 (vgl. ZKG. 48. 1929, 300).

Frankfurt a. M. *Erich Foerster.*

Max Buchner, Kaiser Wilhelm II., seine Weltanschauung und die deutschen Katholiken. Leipzig, K. F. Köhler, 1929. 203 S.

Buchners Buch ist eine offene und ehrliche Tendenzschrift, aber auch der Historiker kann viel daraus lernen. Er gehört zur deutsch-nationalen Partei und ist der Herausgeber der „Gelben Hefte", des Sprachrohrs des katholischen Ausschusses innerhalb der Partei. Er verwaltet also mit das Erbe des ehemals starken konservativen Flügels des Zentrums, den zuletzt kraftlos der von B. hochverehrte Graf von Hertling führte und der seine größten Tage unter dem alten Spahn gehabt hat. Dieser Kreis sieht das überkommene Erbe durch die Entwicklung des Zentrums, die von Erzberger und Wirth eingeleitet ist, gefährdet. Seine These ist, daß unter Wilhelm II. die deutschen und preußischen Katholiken den inneren Anschluß an das neue Deutsche Reich und die Monarchie gefunden hatten, und daß das Hauptverdienst an dieser Annäherung der Person Wilhelms ge-

bührte. Die Wendung Wilhelms gegen Parlamentarismus und Sozialdemokratie mußte nach B. den Katholiken grundsätzlich willkommen sein; Bismarck hatte sich geirrt, wenn er im Zentrum nur eine katholische Abart der Demokratie sah. Als sich Wilhelm nun bedacht zeigte, die letzten Reste von Kulturkampf zu beseitigen, und um die Gunst der Katholiken förmlich warb, wurde das Zentrum monarchisch, und gewannen die von Haus aus konservativen Kreise aus dem Münsterlande und aus Oberschlesien das unbedingte Übergewicht über die demokratischen im Rheinland und in Schwaben. Wilhelm hat in seiner Katholikenfreundschaft eine bei ihm sonst seltene Konsequenz gezeigt (Windthorsts und Frankensteins Begräbnis, Maria Laach, Metzer Dom, Dormitorium in Jerusalem, Benediktinerorden, Besuche beim Papste, Freundschaft mit strengen Katholiken, wie Loe, Chelius, Schorlemer-Lieser, Ernennung katholischer Minister, Gunsterweisungen an den Episkopat, Berufung des jüngeren Spahn nach Straßburg usw.). Und er war damit erfolgreich. Der politische Katholizismus betrachtete die Person des Monarchen als starken Aktivposten, suchte deshalb seine Stellung zu stärken und überbot sich in Versicherungen der Treue und Anhänglichkeit, die nahe an Byzantinismus streiften. B. hat dafür viele Beispiele angeführt. Freilich gab es auch andere Stimmen; ein besonders gehässiger Gegner der Monarchie und Wilhelms war vor dem Kriege der Abgeordnete Jaeger. B. weist überzeugend nach, welche Brunnenvergiftung er mit dem Verhalten des Kaisers zu dem Übertritt der Landgräfin von Hessen zum Katholizismus getrieben hat. Aber diese Angriffe auf den Kaiser waren vor dem Umsturze selten, und erst nachher lenkte die ganze katholische Presse in diese Tonart über. Es ist ergötzlich, solche katholischen Urteile aus jüngster Zeit denen aus älterer gegenüberzustellen. Diese Wendung hält B. nicht bloß für ein schweres Unrecht gegen den Kaiser, in dessen Weltanschauung er die echt- und allgemeinchristlichen Züge neben den protestantischen und den Gegensatz gegen Judentum und Freimaurerei stark hervorhebt, sondern auch für einen Abfall und Verrat am Katholizismus der alten großen Führer, der Bischöfe und des Papstes. B. befürchtet davon einen dauernden Niedergang des katholischen Glaubens und sieht, wenn nicht eine Umkehr erfolgt, die christliche Religion in Deutschland selbst in Gefahr, und dahinter den Bolschewismus auftauchen. Das brennende Anliegen seiner Schrift ist, die Katholiken aus der falschen Verbindung mit kirchen- und christentumsfeindlichen Elementen in die richtige und dem Wesen des Katholizismus entsprechende Schlachtordnung hinüberzuführen. Das mit Wärme und Temperament geschriebene Buch ist als Dokument zur Zeitgeschichte von außerordentlichem Interesse.

Frankfurt am Main. *Erich Foerster.*

Gottfried Langer, Landesherrliches Patronatrecht und Staatliches Oberaufsichtsrecht gegenüber der katholischen Kirche Sachsens. (Rechtsgeschichtliche Abhandlungen II der Sächsischen Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut für Rechtsgeschichte unter der Leitung von Geh. Hofrat Universitätsprofessor D. Dr. Alfred Schultze in Leipzig.) Leipzig 1929, Verlag von S. Hirzel. Gr. 8° 251 S. Geh. 10.— M., geb. 11.50 M.

Zur Vorbereitung eines neuen sächsischen Oberaufsichtsgesetzes über die Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts hat der Verfasser das vorliegende Buch geschrieben und zu dem Zweck, im Zusammenhang hiermit die ehemals königlichen Mitwirkungsrechte zu regeln, die als landesherrliches Patronatrecht bezeichnet wurden. Im Unterschied von dem eigentlichen Patronatrecht, das einen kirchenrechtlichen Titel hat, beruht das landesherrliche Patronatrecht nicht auf kirchlichem Recht, sondern wird aus der Souveränität des Landesherrn abgeleitet und erschöpft sich in der Besetzung patronatfreier Kirchenämter; ein Recht, das die katholische Kirche immer bekämpft hat. — Im ersten Kapitel behandelt der Verfasser das landesherrliche Patronatrecht in der katholischen Kirche des früheren Königreichs Sachsen unter dem Einfluß des Corpus jur. canon.

und zwar die Einzelrechte des Landesherrn (Ehrenrechte, Rechtspflichten, Vorschlags- und Kollaturrecht); von diesen waren die beiden letzten die wichtigsten, besonders das Vorschlagsrecht des Königs für die Stelle des apostolischen Vikars, den die Kurie zu ernennen gebunden war; hierzu kam noch das Gewohnheitsrecht der Besetzung der übrigen Kirchenämter, an denen Private kein Patronatrecht erworben hatten. — Des weiteren schildert Langer die geschichtliche Entwicklung des landesherrlichen Patronats in Sachsen, die Entstehung des Kollaturrechts, das seinen Anfang nahm mit dem Übertritt August des Starken zur katholischen Kirche, mit der Einrichtung eines katholischen Hofgottesdienstes, mit dem Wiederaufbau der katholischen Kirche in den sächsischen Erblanden und mit dem Bau der katholischen Hof- und Pfarrkirche in Dresden; ferner berichtet er über die Entstehung des Vorschlagsrechts, das vom Papst stillschweigend anerkannt wurde und auch in der Lausitz praktisch zur Geltung gelangte, und endlich über die Entwicklung des staatlichen Oberaufsichtsrechts, das auf die Staatssouveränität gegründet und durch das Mandat vom 19. Februar 1827 geregelt war; in einem letzten Abschnitt beschreibt der Verfasser die Teilrechte des landesherrlichen Patronatrechts, wie sie entweder jedem Patron nach dem Kirchenrecht oder wie sie nur fürstlichen Personen zustehen; ein kanonisch-rechtlich tituliertes Patronatrecht stand dem früheren König nur an der katholischen Hofkirche in Dresden, die sein Vorgänger erbaut hatte, zu; das Vorschlagsrecht für die Stelle des apostolischen Vikars war ausgeübt, ohne daß der Papst Widerspruch erhoben hätte, und war so zum Gewohnheitsrecht geworden. — In einem zweiten Kapitel zeigt der Verfasser, welche Einwirkung die Staatsumwälzung von 1918 auf die kirchlichen Verhältnisse ausgeübt und wie die Bestimmungen der Reichsverfassung und der neuen sächsischen Landesverfassung auf das Verhältnis von Staat und Kirche sich ausgewirkt haben. — Im dritten Kapitel erörtert er die Bestimmungen des neuen Codex jur. canon., der ein landesherrliches Patronatrecht gar nicht kennt, der das eigentliche echte Patronatrecht zwar noch bestehen läßt, aber darauf hinarbeitet, daß die Patrone auf ihr Patronatrecht verzichten, und der die Neugründung von Patronaten verbietet. Der unmittelbare Einfluß des Codex auf das landesherrliche Patronatrecht war nicht erheblich und das Kollaturrecht an der Hofkirche in Dresden war unberührt geblieben; trotzdem ist die katholische Kirche auf dem Wege, die Bestimmungen des Codex immer mehr zur Geltung zu bringen. Das zeigte sich besonders bei der Wiedererrichtung des katholischen Bistums Meißen mit dem Sitz in Bautzen, das ohne Mitwirkung des Königs oder des Staates erfolgt ist; aber an der Feier der Inthronisation des Bischofs nahmen Mitglieder des königlichen Hauses als „Ehrengäste" teil. — Die seit der Staatsumwälzung veränderten kirchlichen und staatlichen Verhältnisse erfordern aber eine Neugestaltung des Rechtsverhältnisses zwischen der katholischen Kirche und dem Freistaat Sachsen, wovon Kapitel IV handelt. Hier ist es die Frage, ob das kirchliche oder das staatliche Recht für das neue Aufsichtsrecht maßgebend sein soll. Da das Patronatrecht des sächsischen Königs ein kirchliches Recht ist, das in der Reichsverfassung nicht erwähnt ist, ist es von der Tatsache der Entthronung nicht berührt; er kann dieses Recht, zum Beispiel das der Präsentation an der katholischen Hofkirche in Dresden, in demselben Umfange wie Privatpersonen ausüben; aber er hat diesen Anspruch nicht erhoben, sondern die Besetzung der geistlichen Stellen an der Hofkirche dem Bischof überlassen; jedoch sind seine Ehrenrechte (besondere Loge in der Kirche, Fürbitte und Familiengruft) bestehen geblieben. Im übrigen aber ist das landesherrliche Patronatrecht praktisch beseitigt, die Patronatteilrechte sind mit der Abdankung des Königs untergegangen. In einem letzten Abschnitt wird dargestellt, wie das sächsische Aufsichtsrecht nunmehr neu gestaltet werden soll; der Verfasser fordert: Anerkennung des Bistums Meißen und des Bischofs als Rechtsträgers der sächsischen Katholiken als Körperschaft öffentlichen Rechts mit selbständiger Verwaltung; Anerkennung des Kathedralkapitels

in Bautzen als Körperschaft öffentlichen Rechts wegen Steuersachen; Einschränkung des Steuerzuschlagrechts durch Staatsgesetz; Feststellung der Staatsangehörigkeit der Mitglieder von Orden; Verbot von Orden usw., deren Leitung zum Teil oder gänzlich aus Ausländern besteht; Wegfall des Aufsichtsrechts des Staates über kirchliche Stiftungen; Vorbehaltung von Streitigkeiten kirchlicher Art für die kirchlichen Gerichte; Gewährleistung von Gewissens-, Glaubens- und Bekenntnisfreiheit sowie neutrales Verhalten des Staates; Schutz der Kirchenoberen durch den Staat gegenüber Rechtsverletzungen; Hilfe des Staates bei Einziehung der Kirchensteuern, bei Vollstreckung von kirchlichen Erkenntnissen gegen Geistliche und Kirchendiener; Schutz der Katholiken gegen Mißbrauch kirchlicher Gewalt und bei Austritt aus der Kirche; Aufrechterhaltung kirchlicher Gerichte; Mitteilung von kirchlichen Gesetzen an die zuständigen staatlichen Ministerien zwecks Kenntnisnahme und entsprechende Mitteilung staatlicher Gesetze, die kirchliche Interessen berühren, an den bischöflichen Stuhl, Vetorecht des Staates gegen nichtgenehme Geistliche; Aufhebung des Staatsdienereides seitens der Geistlichen; Verweigerung der Einreiseerlaubnis und Recht der Ausweisung ausländischer Geistlicher, Regelung des Verhältnisses zu Nichtkatholiken (Mischehen und religiöse Kindererziehung). Als Anhang bietet der Verfasser 35 Anlagen (zum Teil in wörtlichem Abdruck oder im Auszug oder nur mit literarischem Nachweis) betreffend Aufsichtsrecht bis 1918, staatliches Kirchenrecht und kirchliches Verfassungsrecht nach 1918, Staatliches und kirchliches Kirchensteuerrecht und endlich eine Auswahl aus dem Schrifttum.

Das ganze Werk bietet in sorgfältiger Bearbeitung eine gute Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des landesherrlichen Patronatrechts in Sachsen und unterrichtet klar über die vorgeschlagenen Änderungen eines zu erlassenden staatlichen Oberaufsichtsgesetzes.

Berlin-Friedenau. *Georg Arndt.*

Richard Hoenen, Die freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Ihre Entstehung und Entwicklung. Tübingen, Mohr, 1930. 6.80 M., geb. 8.80 M.

Unter den Problemen der heutigen theologischen Debatte ist das Problem der Gemeinschaftsbildung eines der wichtigsten. Es ist hierfür wertvoll, auch die geschichtliche Entwicklung und soziologische Gestaltung kleiner evangelischer Gemeinschaften, die weder schlechthin dem Kirchentypus noch dem Sektentypus einzugliedern sind, kennenzulernen.

Hoenens Schrift ist der erste, auf Grund umfangreichen, sicheren Quellenmaterials vorgenommene Versuch, die Entwicklung und Eigenart der independentischen freien evangelischen Gemeinden in Deutschland darzustellen. Er zeigt die Wegbereiter der Gemeinden in dem Separatismus am Niederrhein und den freien evangelischen Gemeinden in der Schweiz und in Frankreich. Für die Gründung der ersten deutschen Gemeinde 1854 in Elberfeld-Barmen ist der durch die Église libre in Lyon beeinflußte Kaufmann Hermann Heinrich Grafe die zentrale Persönlichkeit. Ein Geistlicher tritt erst später, dann allerdings als starke Führerpersönlichkeit in die Arbeit der jungen Gemeinde. Es ist H. Neviandt, der zuerst reformierter Geistlicher, dann Reiseprediger des Evangelischen Brüdervereins war. Den Zusammenhang mit diesem bereits 1850 begründeten, evangelisatorisch tätigen Brüderverein sucht Hoenen zu bestreiten, indem er die verschiedenen, ihre Neutralität gegenüber allen evangelischen Gemeinschaften betonenden Verlautbarungen des Brüdervereins anführt. Diese offenbar apologetisch eingestellten Äußerungen bedeuten wenig gegenüber der Tatsache, daß von den sechs Gründern der Gemeinde drei dem Vorstande des Brüdervereins angehörten und auch noch andere Vorstandsmitglieder des Vereins der Gründung sehr nahestanden. Bezeichnend ist, daß der Verein überall da seine Evangelisationstätigkeit einstellte, wo sich in seinen Arbeitsgebieten freie Gemeinden mit eigenen

Predigern bildeten, und auch freie Gemeinden selbst aus der Brüdervereinsarbeit direkt entstanden. Die These Hoenens, daß der Brüderverein ein schnelleres Wachstum der Gemeinden verhindert habe, erscheint demgegenüber nicht bewiesen. Die wichtigsten Anlässe zur Trennung von der Landeskirche waren die Beteiligung Ungläubiger am Abendmahl und die Massenkonfirmation. Interessant ist, wie spät die Gemeinden zu einer Verfassung und zu Bekenntnisformulierungen kamen. Ein Bekenntnis zu einer bestimmten Lehrauffassung wird auch heute nicht verlangt. Hoenen gibt eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der Gemeinden — 1926 sind es 130 Gemeinden mit 11 000 Mitgliedern —, schildert die Organisation und die Arbeitszweige des Bundes der freien evangelischen Gemeinden und schließt mit einem wichtigen Anhang, der die einzelnen Verfassungen darbietet.

Der Verfasser, welcher offenbar den freien evangelischen Gemeinden selbst nahesteht, hat in seiner Schrift eine wertvolle mit fleißiger Akribie verfaßte Monographie geliefert. Diese Akribie geht freilich oft — zum Beispiel in den Gründerbiographien — über das Maß kirchengeschichtlichen Interesses hinaus. Eine von ihm selbst absichtlich zurückgestellte Untersuchung des von den Gemeinden vertretenen Gemeinschaftsbegriffs wäre wichtiger gewesen. So wird auch von kritischen Beurteilungen spärlich Gebrauch gemacht. Die Eigenart des Wuppertaler-Christentums ist dem Sektentypus enger verwandt, als der Verfasser anzunehmen scheint. Dieses biblische Christentum ist trotz vorsichtiger Anwendung der Gemeindezucht und doch nur scheinbarer Lehrfreiheit nicht frei von Einseitigkeiten. Endlich ist gegenüber dem einleitenden ersten Kapitel, das die kirchenpolitische und religiöse Lage in Preußen um die Mitte des 19. Jahrhunderts geben will, zu sagen, daß sich aus einer so knappen Darstellung ein durchaus unzulängliches Bild des damaligen religiösen und kirchlichen Lebens ergibt. Trotz dieser Einwände ist Hoenens Buch eine wertvolle Ergänzung unserer gerade über das Freikirchentum innerhalb Deutschlands nicht sehr zahlreichen wissenschaftlichen Literatur.

Breslau. *H. G. Haack.*

Beda Kleinschmidt. O. F. M., Meine Wander- und Pilgerfahrten in Spanien. Münster, Aschendorff, 1929. VII u. 232 S. Mit einer Karte, 30 Abbildungen und einem Bilde des Verfassers. Geh. 4.50 M. Lbd. 6.— M.

Das „unbekannte Spanien" ist in letzter Zeit durch mancherlei Bücher recht bekannt geworden. Land und Leute, Kultur und Geschichte sind immer wieder beleuchtet worden. Eine neue Beschreibung Spaniens scheint mir nur dann am Platze zu sein, wenn unter einem ganz neuen Gesichtswinkel dieses Land betrachtet oder uns neue Erkenntnisse über diese Halbinsel verschafft werden. Beides ist in dem vorliegenden Buch bis zu einem gewissen Grade der Fall. Einerseits wird Spanien geschildert, wie es einem Priester und Ordensgelehrten vor Augen getreten ist und andererseits wird uns ein Einblick in das Klosterleben Spaniens gewährt, wie wir ihn eben nur durch einen Ordenspriester erhalten konnten. Leider sind diesbezügliche Ausführungen zu stark durchsetzt mit historischen, kunst- und kulturgeschichtlichen Erörterungen, die, wie es bei erweiterten Tagebuchblättern nicht anders der Fall sein kann, ziemlich willkürlich mal hier mal dort eingestreut sind. Zumeist bringen diese Erörterungen gegenüber anderen Werken und Reiseführern über Spanien nicht viel Neues und es entsteht leicht der Eindruck des Vielerlei, während in der obengedachten Begrenzung wirklich eine ganz neue Beleuchtung Spaniens und seiner Bewohner möglich geworden wäre.

Der Verfasser führt uns in sonst lebendiger und anschaulicher Sprache auf seinen zwei Reisen so ziemlich in alle Teile Spaniens und Portugals, die von einiger Wichtigkeit sind. Natürlich konnte der Ordenspriester das Volk nicht überall belauschen. Soweit er aber den Volkscharakter beschreibt in seinen guten und schlechten Seiten, scheint er das Richtige getroffen zu haben. Besonders

wichtig scheint mir hierbei die Feststellung, die hier auch ein katholischer Gelehrter machen muß, etwas, was mir selbst auch in Spanien immer wieder aufgefallen ist, daß man in dem katholischen Spanien weithin von Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung nichts weiß, und daß der Kirchgang in Dorf und Stadt weithin sehr schlecht ist.

Gr. Bünzow bei Greifswald. *H. Laag.*

Index Romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher, desgleichen aller wichtigsten fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750. Zusammengestellt auf Grund der neuesten vatikanischen Ausgabe, sowie mit ausführlicher Einleitung versehen von Albert Sleumer. Achte, verbesserte und vermehrte Auflage. Osnabrück, Jul. Jonscher, 1928. 168 S. Kl. 8°.

Diese Zusammenstellung stützt sich auf die amtliche römische Ausgabe des Index von 1925. Nachträge sind bis zum 1. März 1928 berücksichtigt. Was sie enthält, verzeichnet der Titel. Die Einleitung versucht, die Existenz des Index zu rechtfertigen. Dieser an sich gar nicht so schwierigen Aufgabe erledigt sich der Herausgeber mit einer geradezu staunenswerten Unsachlichkeit im Ton, die selbst vor der Verwendung politischer Hetzworte nicht zurückschreckt. Eine zweite Einleitung berichtet über die allgemeinen Indexregeln des kirchlichen Rechtsbuches. — Zur schnellen Orientierung ist das Heft gut geeignet, für wissenschaftliche Arbeit kommt im übrigen natürlich nur die amtliche römische Ausgabe in Frage.

Kiel-Voorde. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Handbuch der Evangelischen Presse. Im Auftrage der Vereinigung Evangelischer Buchhändler bearbeitet von Buchhändler Gerh. Kauffmann d. Ä. † unter Mitwirkung von Prof. D. A. Hinderer. Zweite wesentlich erweiterte Auflage vom „Verzeichnis der Evangelischen Presse". H. G. Wallmann Verlag, Leipzig 1929. XXIV u. 400 S. Geb. 16.— M.

Man darf die Vereinigung Evangelischer Buchhändler zu dem Gelingen dieses für Schriftleitungen, Bibliotheken, Buchhandlungen usw. höchst nützlichen Nachschlagewerkes beglückwünschen. Es enthält vor allem ein alphabetisches Verzeichnis sämtlicher selbständiger evangelischer Blätter, das Verlag, Schriftleiter, Preise u. a., in den meisten Fällen sehr dankenswerterweise auch Auflagenhöhe angibt. Um des Gesamtüberblicks willen wäre es sehr erwünscht, wenn die wenigen bisher in der Angabe der Auflage noch zurückhaltenden Verleger bei der nächsten Auflage des Handbuches ihre Zahlen mitteilten. Auch die Blätter im übrigen Europa, Afrika, Amerika und Asien werden aufgeführt, die deutschen noch einmal nach Ländern und Provinzen zusammengestellt, darunter die Stammblätter mit ihren lokalen Sonderausgaben besonders, S. 284 ff. In dem systematischen Verzeichnis, S. 233—283, ist leider die Liste der kirchengeschichtlichen Zeitschriften unvollständig. Eine Anfrage bei der Gesellschaft für Kirchengeschichte kann das für die nächste Auflage leicht abstellen. Im Anhang werden in vorsichtiger Auswahl die kulturellen Zeitschriften und Tageszeitungen zusammengestellt, die in evangelischen Kreisen gelesen werden. Im ganzen wird die Zahl aller evangelischen Blätter in Deutschland mit 1928 bei einer ungefähren Auflagenhöhe von etwas über 17 Millionen angegeben, S. XIX. Natürlich weiß auch Hinderer in seiner besonnenen Einleitung „Vom Lebensstand der evangelischen Presse", daß diese Zahl, so gewiß sie überraschen mag, kein Grund zu übertriebenem Stolz ist. Vor allem fehlt die evangelische Tagespresse — bezeichnenderweise konnte im systematischen Verzeichnis nicht einmal ein Abschnitt dafür eingerichtet werden —, während die katholische Tagespresse mit 413 Blättern (312 Zentrum, 101 Bayerische Volkspartei) auftreten kann. Hinderers Vorwort

gibt auch sonst mancherlei Anregungen für die Durcharbeitung des Zahlenmateriales. Vor allem aber sollte das Handbuch selbst immer wieder zu gründlichen Überlegungen über eine planmäßigere Gestaltung des evangelischen Pressewesens benutzt werden.

Gießen. *H. Bornkamm.*

Schlesische Lebensbilder. Namens der Historischen Kommission für Schlesien herausgegeben von Friedrich Andreae, Max Hippe, Paul Knötel, Otfried Schwarzer. II. Schlesier des 18. und 19. Jahrhunderts. III. Schlesier des 17.—19. Jahrhunderts. Breslau, Verlag Wilh. Gottl. Korn. 399 S. 1926 und 416 S. 1928.

Unter den landschaftlichen Biographienreihen, die in neuerer Zeit für eine Anzahl deutscher Länder begonnen worden sind, ist diese eine der innerlich reichsten und äußerlich schönsten. Ein erster Band hatte schon 1922 eine Reihe von Schlesiern — geborenen und durch Lebensschicksal dazu gewordenen — des 19. Jahrhunderts gesammelt; darin für den Theologen wichtig Diepenbrock (von Seppelt), David Schulz (von Konr. Müller), Sdralek (von Jos. Wittig). Die beiden jüngsten Bände nehmen nun die beiden lebendigsten Epochen der schlesischen Geschichte in Angriff: das friderizianische Zeitalter (II) und den schlesischen Barock (III). Tritt im ersten stärker die friderizianische Armee und Verwaltung (Seydlitz, Tauentzien, v. Zedlitz) als die Geistesgeschichte (Christian Wolff, von Hönigswald) hervor, so erscheint der Barock sehr deutlich als die bedeutendste geschlossene Leistung, die Schlesien bisher zur deutschen Geistesgeschichte beigetragen hat. Von Opitz (Ermatinger), F. v. Logau, Franckenberg (Peuckert), Scheffler (Viëtor), Gryphius (Merker) bis hin zu Lohenstein und Hoffmannswaldau, den extremsten Vertretern der barocken Gesellschaftsdichtung einerseits, Quirinus Kuhlmann (Peuckert), dem Ende der phantastischen Mystik anderseits, eine lange Reihe. Unbegreiflicherweise fehlt in ihr bis jetzt Jakob Böhme. Auch der Theologe kommt bei diesen, jedesmal von den besten Kennern geschriebenen Lebensbildern sehr auf seine Kosten. Ich nenne noch besonders Joh. Heermann (Blümel), die Führer der schlesischen Gegenreformation Seb. von Rostock und Bernhard Rosa, und aus den in beiden Bänden zu dem engeren thematischen Kreise hinzugefügten Biographien: Tholuck (eine sehr fein geformte Skizze von E. Lohmeyer), Scheibel und Ronge, die beiden Kulturkampfminister v. Mühler (H. v. Petersdorff) und Falk (E. Foerster), Kopp (eine reizvolle Lebensgeschichte vom Hilfstelegraphisten zum Fürstbischof). Aber das ist nur ein Ausschnitt. Rings umher liegt der lebendige Friedhof ohne Unterschied der Stände, Konfession und Zeiten: J. Chr. Günther, Hettner (R. Unger), Kuno Fischer (Bauch), Emin Pascha, Maximilian York von Wartenburg (der Historiker; auch der Freund Diltheys verdiente neben seinem Sohne II, 363 ff. in einem neuen Bande einen Platz), Scholich (von P. Löbe), Laube, Rud. Haym, Heinrich Graetz, E. Gothein, Borsig, Agnes Sorma, Schoenaich-Carolath, F. Rachfahl, J. Partsch usw. Sehr vorsichtig benutzt geben die Bände nicht wenige Fingerzeige für eine Erfassung schlesischer Wesensart überhaupt. Vor allem aber sind sie ein schöner Beweis dafür, was die wenig bekannte Ostmark dem deutschen Geistesleben geschenkt und aus ihm bei sich zur Wirkung hat kommen lassen.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Aus der Arbeit der territorialen Kirchengeschichtsvereine[1]

Von **Leopold Zscharnack**, Königsberg i. Pr.

2

In der folgenden Charakteristik der Forschungsrichtung und der Forschungsergebnisse werden wir uns angesichts der Fülle des Stoffes, der in den letzten Jahrgängen der territorialen Kirchengeschichtszeitschriften behandelt ist, auf die größeren und die für die Gesamtkirchengeschichte ertragreichsten Studien beschränken müssen und vor allem die zahlreichen kleinen Miszellen und das rein Lokale beiseite lassen dürfen.

Walter Wendland hatte in seinem Aufsatz über die Aufgaben der provinzialen Kirchengeschichtsvereine (ZKG. 1926, S. 118f., vgl. 1927, S. 588f.) den Versuch gemacht, das Interesse stärker auf die Zeiten der altprotestantischen Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung und die folgende Entwicklung bis zur Gegenwart hin zu lenken, und als Grundlage für eine Geschichte der Frömmigkeit auch die Einbeziehung von religiöser Volkskunde und Kirchenkunde empfohlen. Es entsprach dies dem Arbeitsprogramm, wie es sich schon seit Jahren zum Beispiel in den Organen von Brandenburg, Niedersachsen, Freistaat Sachsen, Schlesien spiegelte, während andere offenbar auf eine durchaus verständliche gleichmäßige Berücksichtigung aller Perioden bedacht waren und wieder andere sich ziemlich ausschließlich oder doch mit starker Betonung auf die Reformationszeit warfen, die zum Beispiel in dem neuen Pfälzer Organ noch heute überwiegend

1) Fortsetzung zu NF. XI, 3/4, S. 494 ff. Zu der dort gegebenen Übersicht ist folgendes nachzutragen: Von den BhessKG. ist 1928 Bd. IX, Heft 2 erschienen. — In den „Schriften der Synodalkommission für Ostpreußische KG." erschien als Heft 27: Theodor Wotschke, Georg Friedrich Rogalls Lebensarbeit nach seinen Briefen, 1928. — ThAPrVRh., Bd. 25, 1929. — BSächsKG., Bd. 38, 1929. — ZKGProvSachs., Bd. 25, 1929, mit dem erweiterten Titel: „für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen und des Freistaats Anhalt". — Das schlesische Korrespondenzblatt erschien 1929 (Bd. 20) zum erstenmal unter dem neuen Titel: „Jahrbuch des Vereins für Schlesische KG." (JSchlesKG.). — Zu der Liste der Vereinsorgane ist hinzuzufügen: Beiträge zur Thüringischen KG. (BThürKG.), hrsg. von der Gesellschaft für Thüringische KG. (Geschäftsführer Pfarrer Jauernig, Gera; Verlag L. Klotz, Gotha). Bd. I, Heft 1, 1929.

berücksichtigt ist, auch zum Beispiel in der bayerischen Zeitschrift vorherrscht. W. Wendlands Anregung hat zweifellos das Verdienst, auf vielfach vernachlässigte Themen hingewiesen zu haben, und es ist erfreulich, daß auch in der der Beachtung aller zu empfehlenden Themenliste, die Karl Heussi in BThürKG. 1, S. 8ff. zusammengestellt hat, die neuere Zeit eine so breite Berücksichtigung gefunden hat. Aber die Wahl der Themata wird immer in gewisser Weise von der territorial verschiedenen Quellen- und Sachlage abhängen, so daß an eine Uniformierung nicht zu denken ist, wenn auch eine Ergänzung bisheriger Forschungsrichtung bei manchen Zeitschriften wünschenswert bleibt.

Am meisten tritt im Blick auf die Gesamtheit der protestantischen Organe das Mittelalter zurück, auf das sich gleichwohl eine ganze Reihe beachtenswerter Aufsätze, und zwar nicht nur in den beiden katholischen Archiven, dem Elsässischen und dem Freiburger, beziehen. Für die Frage der Kirchengründung auf deutschem Boden führt am weitesten zurück der weithin Brachfeld beackernde Aufsatz von Luzian Pfleger über „Die Entstehung der elsässischen Pfarreien" (AElsKG. 4, 1929, S. 1—114), der die wenigen Kirchen zur Zeit der Römerherrschaft, sodann die Kirchen der Missionszeit nach ihren Patrozinien, ferner die Organisation der Pfarreien, sowie Patronat und Inkorporation durch das Mittelalter hindurch in sorgsamer Untersuchung auf solider Quellengrundlage behandelt. Die elsässische Maternuslegende faßt Pfl. dabei wohl mit Recht als einen Versuch, die Entstehung einiger alter elsässischer Peterskirchen durch Zurückführung auf einen Petrusschüler Maternus zu erklären, auf und datiert die eigentlichen, aber zunächst spärlichen Anfänge des Christentums im Raum der späteren Straßburger Diözese erst auf das 4. Jahrhundert; er lehnt auch den aus Irenäus adv. haer. I, 10, 2 gezogenen Schluß auf eine frühere Existenz des Straßburger Bistums ab. Für die eigentliche Christianisierungsperiode im 6. und 7. Jahrhundert dienen ihm vor allem die Kirchenpatrozinien als Mittel, den Bestand der ältesten Gotteshäuser annähernd festzustellen und zugleich daraus den Beweis zu führen, daß die Missionierung des Elsasses vom Westen her erfolgte unter maßgebender Mitwirkung gallo-fränkischer Glaubensboten und Kirchengründer (Johannestaufkirchen, Marienkirchen, Stephans-, Laurentius- und Sixtuskirchen, Michaels-, Hilarius-, Remigius-, Dionysius-, Martinskirchen u. a.). Man muß es Pfl. nachrühmen, daß er dabei durchaus mit Umsicht zu Werke geht und weiß, daß ein altes Patrozinium durchaus nicht stets frühe Kirchengründung verbürgt. Er weist zum Beispiel nach, daß die meisten alten elsässischen Peters- und Paulskirchen erst spätere, ins 8. oder 9. Jahrhundert zu setzende Gründungen der Klöster sind. „Ein Patrozinium ist nur dann ein sicheres Kriterium, wenn wir über das frühe Bestehen der Örtlichkeit eine urkundliche

Feststellung haben, und wenn wir von den Patrozinien bestimmt wissen, daß sie in der Frühzeit besonders häufig waren". Es ist beachtenswert, daß jüngst mehrfach diesem modernen Forschungszweig der Patrozinienforschung gegenüber, der fraglos für die Ausweitung unserer missionsgeschichtlichen Kenntnisse von Bedeutung ist, und der überall da, wo man diesen Weg noch nicht beschritten hat, angebaut werden sollte, zur Vorsicht gemahnt worden ist. R. Haupt, der seine in den Bau- und Kunstdenkmälern von Schleswig-Holstein niedergelegten Erkenntnisse kürzlich in SchrSchlHKG. VIII, 3, 1927, S. 305 ff. zusammengefaßt hat, kommt wegen der mancherlei Rätsel sogar zu einer wohl zu weit gehenden Skepsis (vgl. ZKG. 1927, S. 606). Daß man auf diesem Wege mit Vorsicht weiter kommen kann, zeigen von neueren Studien die von E. Hennecke ZniedersächsKG. 1926, S. 113 ff. („Missionsstätten und Patrozinien im Norden") oder Erika Tidicks „Beiträge zur Geschichte der Kirchenpatrozinien im Deutschordenslande bis 1525" (Ztschr. für Gesch. und Altertumskunde Ermlands 22, 1926, S. 343 ff.) oder W. Frenzel in den Oberlausitzer Heimatstudien 3, 1924. Eine Wegweisung „Zur Feststellung von Patrozinien" gab zuletzt E. Hennecke in BThürKG. 1, 1929, S. 13 ff. (vgl. auch seinen Überblick ZKG. 38, 1920, S. 337 ff.).

Während das Ansgarheft der SchrSchlHKG. (VIII, 2, 1926) mehr einzelnen Fragen der Vita Anskarii sowie seiner Bautätigkeit, seiner Verehrung u. ä. gilt (vgl. Inhaltsangabe ZKG. 1926, S. 604), beleuchtet E. Wollesen in ZKGProvSachs. 24, 1928, S. 1—20 erneut die Frage der Wendenmission auf dem Boden der Altmark von Karl d. Gr. an bis zur Germanisierung und Christianisierung unter Albrecht dem Bären. Wie zuletzt G. Daume („Die Einführung des Christentums in den nordöstlichen Teil der Altmark", 1925), so teilt auch W. die kritische Haltung gegenüber der Halberstädter Tradition und dem ihr hauptsächlich zugrundeliegenden Diplom Ludwigs des Frommen vom 2. September 814, die als letzter Forscher W. Möllenberg („Zur Frage der Gründung Halberstadts", in Ztschr. für Harzgeschichte 50, 1917, S. 101 ff.) eingehend begründet hatte. Die Frage der Kirchenpatrozinien berührt W. merkwürdigerweise gar nicht. In der Frage der Entstehung der altmärkischen Backsteinkirchen stellt er sich gegen Adler („Mittelalterliche Backsteinbauwerke des preußischen Staates"), der sie auf die Kolonisten Albrechts des Bären zurückgeführt hatte, während demgegenüber zu beachten ist, daß sowohl die Jerichower Klosterkirche wie der Havelberger Dom zunächst aus Bruchstein aufgeführt wurden und ihre Backsteinbauteile erst aus dem Ende des 12. Jahrhunderts stammen, und daß die reinen Backsteinkirchen erst der Zeit nach 1200 angehören. — Um die Aufhellung der Missionsgeschichte in dem so spät christianisierten Ostpreußen, in dem sowohl die Verbindung von Mission und Politik bei Bischof Christian im 13. Jahrhundert wie anschließend

die Kolonialpolitik des Deutschen Ritterordens die Missionsarbeit innerlich so stark gehemmt und den Missionserfolg durchkreuzt hat, hat sich Fritz Blanke in mehreren Aufsätzen bemüht (vgl. ZKG. 1928, S. 18ff.; „Die Missionsmethode des Bischofs Christian von Preußen", in: Altpreußische Forschungen 4, 1927, S. 3ff.). Eine Zusammenfassung gibt er in den „Bildern aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens", 1927, S. 11—38, wo die Entwicklung bis in die Reformationszeit hinein verfolgt und die Reformation geradezu als Wiederaufnahme und Vollenduug der Mission gekennzeichnet wird, und zwar nicht nur im Blick auf die fremdsprachigen Elemente der Bevölkerung, denen gegenüber auch die frühere Vernachlässigung der Sprachenfrage eine Hemmung der wirklichen Christianisierung bedeuten mußte, sondern in gleichem Maße im Blick auf das in der Kolonialzeit den Pruzzen beigemischte deutsche Element, das unter der Ordensherrschaft gleichfalls durchaus unmündig und unselbständig geblieben war und erst durch die Reformation die inneren Voraussetzungen für das Erwachen zu selbständigem Christentum erhielt. Bl.s Studie, die übrigens mit Recht auch die Notwendigkeit der intimeren Berücksichtigung der heidnischen Vergangenheit seitens derer, die die Christianisierungsgeschichte erforschen, betont, ist eine vorbildliche Behandlung territorialgeschichtlicher Fragen in steter Beziehung auf die großen Fragen der allgemeinen Kirchengeschichte; so allein kann ja Lokales fruchtbar gestaltet werden.

In das Gebiet der frühmittelalterlichen Kirchenverfassung fällt der Aufsatz von Joh. Meyer, Zur Entstehungsgeschichte der niedersächsischen Bistümer (ZniedersächsKG. 26, 1921, S. 1—25), der nochmals den Fragen der Bistumszirkumskriptionen in der karolingischen Zeit, des Verhältnisses der den Bistümern anfangs zugewiesenen Gaue zu den späteren Bistumsgrenzen, der Immunitätsverleihung u. ä. nachgeht. Er unterscheidet hinsichtlich der Erhebung zu Bistümern, die nicht nach einem fertigen Plan, sondern aus den realen Verhältnissen heraus erfolgte, drei Perioden: Bremen und wohl auch Verden und Minden 787—792, Osnabrück, Münster und Halberstadt seit 803, Hildesheim und Paderborn nach Karls Tode. Er bestreitet mit Tangl („Forschungen zu den Karolinger Diplomen", in: Archiv für Urkundenforschung 1909, S. 186ff.) die Existenz echter Umschreibungsurkunden der Bistümer vor den Ottonischen Gründungsurkunden für Brandenburg und Havelberg, die dann später, zuerst für Halberstadt, als Muster bei Herstellung der gefälschten Zirkumskriptionsurkunden gedient haben, betont aber, daß, wenn nicht von vornherein, so doch seit 803 (Osnabrück) mit der Bistumserhebung zugleich die Immunitätsverleihung erfolgt ist. Die einschlägigen Fragen sind etwa gleichzeitig von Hermann Nottarp, Die Bistumserrichtung in Deutschland im 8. Jahrhundert (1920) — ein Buch, das M. noch unbekannt war, — in größerem Umfang behandelt worden, wobei N. die kirchen-

rechtlichen Fragen (päpstliches Recht der Bistumserrichtung, Widerstreit germanischer und kirchlich-römischer Auffassung, Eigenkirchenfrage, Kirchengut und dergl.) besonders ausführlich erörtert, während diese bei M. unberücksichtigt bleiben; M.s Studie hat aber neben N.s Buch ihren Wert durch ihre ganz realpolitische Einstellung, die es als selbstverständlich hinnimmt, daß die Bistumserrichtung im damaligen Deutschland in erster Linie von dem Willen des Herrschers abhing, was bei N. dadurch verwischt wird, daß er in zu formal-juristischer Denkweise die rechtskräftige Existenz eines Bistums erst vom päpstlichen Errichtungsdekret ab gelten läßt. — Der letzte Jahrgang der ZniedersächsKG. (34/35, 1929, S. 166ff.) enthält aus der Feder Edg. Henneckes einen Aufsatz über das dem endenden Mittelalter angehörige Archidiakonatsregister der Diözese Hildesheim, der zunächst nur handschriftliche Ergänzungen zu J. Machens, Die Archidiakonate des Bistums Hildesheim im Mittelalter (1920) gibt, dann aber auf Grund des territorialen Materials die Frage nach den ersten Ansätzen der Entwicklung der Archidiakonate anschneidet, indem er das Alter der Kirchen, die den Titel für die Archidiakonatsorganisation abgegeben haben, untersucht (neben Urpfarreien auch sedes zweiten Ranges) und dem Nebeneinander der Titel Archipresbyter und Archidiakon nachgeht. — Für die Entstehung der Pfarreien, der ältesten Dezentralisation der bischöflichen Verwaltung, ist die oben S. 290 genannte Studie von Pfleger über die Verhältnisse im Elsaß, wo die große Ausdehnung der Diözese Straßburg naturgemäß sehr früh zur Dezentralisation drängte, der wichtigste Zeitschriftenbeitrag, der die verschiedener Herkunft entstammenden Pfarreien (markgenossenschaftliche Pfarreien und freie Landkirchen; bischöfliche, königliche, grundherrliche, klösterliche Eigenkirchen) sauber voneinander abhebt und zugleich das Eindringen der Eigenkirchenidee in die verselbständigten markgenossenschaftlichen Pfarreien und freien Landkirchen verfolgt. Mit der Untersuchung über die freien Landkirchen, die von freien Bauern gegründet waren und bis zum Verzicht auf dieses Recht auch durch die Gemeindepfarrwahl gekennzeichnet sind, entspricht Pfl. einem Desiderium, das H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, 1917, S. 546, Anm. 1, geäußert hat, dessen Erfüllung freilich häufig an dem Fehlen sicheren Quellenmaterials scheitern wird.

Von den literarischen Niederschlägen der ältesten Missionszeit wurde das Wessobrunner Gebet in ZbayrKG. 1, 1926, S. 49ff. durch Martin Weigel als das älteste deutschchristliche Literaturdenkmal auf bayerischem Boden gewürdigt. Da er außer der Form (Hymnus und Gebet) und der Frage literarischer Parallelen auch den religiösen Gehalt des von ihm mit Recht als ein einheitliches Ganzes aufgefaßten Dokuments in seine Untersuchung einbezieht, ist diese eine beachtenswerte Ergänzung zu dem, was die Literaturgeschichten zu bieten pflegen. Die

Wurzeln des Gedichts findet er in der angelsächsischen christlichen Literatur jener Zeit, formell wie inhaltlich, und erinnert für den Hymnus besonders an Caedmons Schöpfungshymnus. — Für den Heliand sei außer auf den Aufsatz von H. Rothert in JWestphKG. 24, 1922, S. 29ff., der u. a. dem Missionsgedanken im Heliand nachgeht, auch auf den über „Die Entstehung des Heliand" von F. Bröckelmann ebenda 27, 1926, S. 32ff. hingewiesen, der sich in der Wertung des Heliand als sächsischer Missionsbibel mit gewissen Sätzen bei Rothert berührt und in Adalhard von Korvey den Inspirator der Dichtung vermutet. — Einen Querschnitt durch das kirchliche Leben des 10. Jahrhunderts gibt H. Nebelsieck, Deutsche kirchliche Kulturbilder aus der Zeit der sächsischen Kaiser, nach der Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg (ZKGProvSachs. 20, 1924, S. 1—28), wobei neben Verfassungsnotizen und den kurzen Missionsnachrichten vor allem auf Religiös-Volkskundliches, Frömmigkeits- und Sittlichkeitsleben der Ton gelegt wird. Wie N. dabei vorwiegend die Provinz Sachsen berücksichtigt, so könnten andere aus Thietmar und anderen Chronisten die auf andere Gebiete bezüglichen zeitgenössischen Schilderungen herausheben.

Zur Geschichte des Mönchtums liegen, auch von den auf Einzelklöster bezüglichen Aufsätzen abgesehen[1], eine Reihe von Arbeiten vor. Dem Vorgang von Thüringen, Niedersachsen, Westfalen, Hessen, Pommern u. a. folgend, hat Kochendörffer SchrSchlHKG. VII, 4, 1923, S. 346—386 in gedrängter Form ein „Schleswig-Holsteinisches Klosterbuch" mit Angaben von Archivalien und Literatur, aber ohne sonstiges Detail aus der Geschichte der Klöster und geistlichen Stiftungen, zusammengestellt; die Arbeit zeigt den Territorien, die so etwas noch nicht in Angriff genommen haben, wie auch auf dem engen Raum einer Zeitschrift eine gedrängte Gesamtübersicht über den Klosterbestand eines Territoriums gegeben werden kann. — Eine territoriale Ergänzung zu St. Hilpischs allgemeiner Studie über die Doppelklöster (1928; vgl. ZKG. 47, S. 280f.) bringt Irma Bühler, Forschungen über Benediktiner-Doppelklöster im heutigen Bayern (ZbayrKG. 3, 1928, S. 197ff.; 4, 1929, S. 1ff. 199ff.; Schluß folgt), der H.s Buch noch nicht vorlag, so daß sie ganz selbständig vorgeht. Während bei H. nur die bayerischen Klöster Heidenheim, Ottobeuren, Benediktbeuren begegnen, bucht J. B. für beide Gründungsperioden, die vom 8. bis 10. Jahr-

[1]) Genannt seien: Johannes Simon, Kloster Heiligengrabe 1287—1549 (JBrKG. 24, 1929, S. 3—136); Kurt Klinkoff, Das Kartäuserkloster „Barmherzigkeit Gottes" bei Frankfurt a. Oder [1396—1564] (ebenda 23, 1928, S. 3—52; 24, 1929, S. 137—167; Schluß folgt); Medard Barth, Das Kollegiatstift Sankt Leonhard [Benediktinerabtei, 1109—1789] (AElsKG 4, 1929, S. 219—352); Walter Möllenberg, Aus der Geschichte des Klosters Unser Lieben Frauen zu Magdeburg (ZKG. Prov. Sachs. 24, 1928, S. 21—31); Rudolf Henggeler, Der Äbte-Katalog von Pfäfers (ZSchweizKG. 22, 1928, S. 55—68).

hundert und die vom 11. bis 13., noch weitere 18 Doppelklöster, bei denen wenigstens zum Teil die vorhandenen Quellen auch in das geistige Leben und Schaffen innerhalb der Frauenkonvente (Heidenheim, Kochel) hineinschauen lassen; mindestens für das Kloster St. Stephan in Würzburg bezeugt die Gleichsetzung feminarum inclusorium seu potius hospitium auch die Betätigung der Frauen im klösterlichen Spital. — Albr. Schäfer, der schon in BlWürttKG. 23—24, 1919/20, die Orden des heiligen Franz in Württemberg behandelt hatte, veröffentlicht ebenda 26, 1922, S. 61ff., 129ff. „Akten zur Observanzbewegung des 15. Jahrhunderts in Württemberg" und zwar zunächst für Hall, wobei auch für Heilbronn, Eßlingen, Ulm und Reutlingen einiges abfällt, obwohl Sch. selbst sagt, daß die Bewegung auch an keinem der übrigen Konvente bzw. Klöster ganz vorübergegangen ist (vgl. das Allgemeine im Aufsatz von 1920, S. 55ff., wo das Ringen der Observanten und Konventualen bis zur Errichtung der oberdeutschen Observantenprovinz 1517 verfolgt wird). Das Haller Beispiel zeigt die Vergeblichkeit der Bemühungen und Verhandlungen der Observanten, obwohl die Konventualen sich wenigstens zur Einführung der in den sogenannten Constitutiones Martinianae vorliegenden „halben Reform" entschließen mußten. Wir haben hier also eine süddeutsche Parallele zu der durch die Darstellung Ferd. Doelles besonders bekannt gewordenen „Martinianischen Reformbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz" (1921; vgl. ZKG. 41, 1922, S. 206f.). — Auf den Höhepunkt des minoritischen Armutsstreites und das Eingreifen Papst Johannes' XXII. bezieht sich der Aufsatz von Johann Hofer, Die Geschichte des Armutsstreites in der Chronik des Johann von Wintertur (ZSchweizKG. 21, 1927, S. 241ff.), der in Ergänzung zu Carl Brun (Der Armutsstreit bei J. v. W., in: Ztschr. für Schweizerische Geschichte 3, 1923, S. 111ff.) die bei diesem zeitgenössischen Chronisten vorliegende ausführlichere Erzählung einer eingehenderen Prüfung unterzieht. Das Ergebnis ist freilich auch bei H., daß wir aus der Chronik Johannes' v. W. allein nicht einmal ein annähernd richtiges Bild der Ereignisse gewinnen würden, da sie im wesentlichen nur das, was der Verfasser von anderen gehört hatte, vergröbernd und verallgemeinernd widergibt, und ihr auch die ganze Vorgeschichte des damaligen schweren Zusammenstoßes fremd ist. Der Schwerpunkt liegt auf der für J. schauderhaften Irrlehre des Papstes, der die lautere Armut Christi leugne, und auf der siegreichen Verteidigung dieser Wahrheit durch die Minoriten, insonderheit Michaels von Cesena, dessen Bruch mit Kirche und Orden er freilich trotz Zustimmung in der Sache nicht billigte. — Zwei Gestalten aus dem spätmittelalterlichen Kartäuserorden, der auch noch in dieser Spätzeit durch seine strenge Ordenszucht, aber auch durch ernste Wissenschaftspflege ausgezeichnet war, behandelt Nikolaus Paulus im AElsKG.: Ludolf von

Sachsen (2, 1927, S. 207ff.) und Nikolaus Kempf von Straßburg (3, 1928, S. 22ff.). Aus dem, was N. P. über die Lebensgeschichte Ludolfs feststellt, verdient u. a. die Kritik hervorgehoben zu werden, die er an dem Bericht des Straßburger Chronisten Daniel Specklin übt, nach dem Ludolf zusammen mit Tauler und dem Augustinergeneral Thomas von Straßburg 1348 während der Schwarzen Pest in Straßburg dem päpstlichen Interdikt sich widersetzt hätte. Pl. Perdrizet, Étude sur le Speculum humanae salvationis (Paris 1908) hatte diesen Bericht noch vorbehaltlos als glaubwürdig angenommen, obwohl er hinsichtlich Taulers schon von Denifle (Taulers Bekehrung, 1879, S. 55ff.) als „Lügengewebe" zerrissen worden war. N. P. hatte ihn dann im AElsKG. 1, 1926, S. 56ff. betreffs des Thomas von Straßburg abgelehnt und stellt nun betreffs Ludolfs fest, daß dieser 1348 gar nicht in Straßburg gewesen ist, sondern 1343—48 Prior der Kartause in Koblenz war, dann einige Jahre in Mainz lebte und erst danach in sein Straßburger Profeßkloster zurückgekehrt ist. N. P. widerlegt auch die Gründe, mit denen Perdrizet dem Ludolf das Speculum humanae salvationis zugeschrieben hat, und behandelt dann seine Vita Christi (auch deren Übersetzungen) und den Psalmenkommentar. Im Mittelpunkt der Studie über den aus Straßburg stammenden Nikolaus Kempf steht dessen Dialogus De recto studiorum fine ac ordine (1447), der mit seiner Wendung gegen die Scholastik in die biblizistisch-, noch mehr in die mystisch-reformerische Richtung hineingehört: transfer te a theologia intellectus ad theologiam affectus, de scientia ad sapientiam, de cognitione ad devotionem. Die Gestalt Kempfs würde uns noch interessanter werden, wenn N. P. damit Recht hat, daß kein anderer als er auch den zuletzt 1926 von J. Ancelet-Hustache herausgegebenen Traktat „Von der Liebe Gottes" verfaßt hat, auf dessen mystisch-quietistische Haltung und Betonung der von jedem Egoismus befreiten, auch den verdammenden Gott liebenden Gottesliebe W. Völker in seiner Anzeige ZKG. 46, 1927, S. 142 mit Recht hingewiesen hat. — Als Quellenbeitrag zur kirchlichen Lage unmittelbar vor der Reformation seien endlich genannt die von M. Riemer in ZKGProvSachs. 20, 1924, S. 92ff. leider ohne Erläuterungen und ohne Auswertung abgedruckten „Berichte über Visitation von Nonnenklöstern des Bistums Halberstadt und des Erzbistums Magdeburg aus den Jahren 1496—98".

Es ist auffallend, daß die in der gegenwärtigen Kirchengeschichtsforschung nicht ohne Zusammenhang mit der Liturgischen Bewegung unserer Tage so energisch in Angriff genommene liturgiewissenschaftliche Forschung[1] in den territorialgeschichtlichen Zeitschriften bisher noch gar kein deutliches Echo gefunden hat. Und doch wäre hier ein bedeutsames Arbeitsfeld, auf dem der Territorialhistoriker wieder-

[1]) Zur Orientierung vgl. ZKG. 41, 1922, S. 181ff. und die Artikel „Liturgiewissenschaft" in RGG. ²III, Sp. 1689ff.

um wertvolle Mitarbeit leisten könnte. Ich fand nur in ZSchweizKG. 22, 1928, S. 186ff. eine Studie von Anton v. Castelmur „Fragmente eines Churer Missale aus der Mitte des 11. Jahrhunderts", eines Mitteldings zwischen dem fränkischen Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung, das K. Mohlberg in den „Liturgiegeschichtlichen Quellen" 1918 behandelt hat, und dem Inkunabeldruck des Churer Missale von 1497. v. C. beschränkt sich auf Textabdruck und Angabe der Parallelen aus anderen Missalia, besonders dem weitverbreiteten Missale des Flaccus Illyrikus. Neben diese Textmitteilung betreffs des ältesten bekannten Churer Missale tritt in SchrSchleswHKG. II, 8, 1926, S. 52ff. ein von H. F. Beneke gegebener Hinweis auf ein weiteres erhaltenes Exemplar des von Albert Krantz 1509 herausgegebenen Ordo missalis secundum ritum Ecclesiae Hamburgensis. B. geht aber nicht auf irgendwelche liturgiegeschichtlichen Fragen ein, sondern rekonstruiert nur die Schicksale dieses einst der Kirche von Nienstedten an der Elbe (Holstein) gehörigen Exemplars und fordert dazu auf, festzustellen, wo etwa weitere Exemplare sich finden, um die Verbreitung dieses Hamburger Meßbuches zu verfolgen. — Auf die Bedeutung der Kalendare in liturgiewissenschaftlicher Hinsicht (Entstehung und Verbreitung kirchlicher Feste) macht der Aufsatz von Medard Barth im AElsKG. 3, 1928, S. 1ff. aufmerksam und beginnt selber damit, fünf „Elsässische Kalendare des 11. und 12. Jahrhunderts" (Straßburger Dom, Abtei Honau, Abtei Münster) miteinander zu vergleichen und kalendarisch, nach Monaten geordnet, zusammenzuarbeiten.

Während diese neuen Forschungsfragen also bisher nicht recht aufgegriffen worden sind, begegnen für ältere Fragen, wie Geschichte des Heiligenkults, mehrfach inhaltreiche Beiträge: L. Pfleger, Die geschichtliche Entwicklung der Marienfeste in der Diözese Straßburg (AElsKG. 2, 1927, S. 1—88; ausgehend von den alten elsässischen Marienkirchen); Medard Barth, Die Legende und Verehrung der heiligen Attala, ersten Äbtissin von St. Stephan in Straßburg (ebenda S. 89—198; mit Textabdruck und unter Einbeziehung der Ikonographie); Derselbe, Die Legende der heiligen Ymma (ebenda S. 199—206; die abgedruckte Legende ist nur ein Bestandteil der Attalalegende); Willibald Strohmeyer, Die heilige Trudpert und die ersten Anfänge des Klosters St. Trudpert (FreibDA. 26, 1925, S. 67—98); Paul Staerkle, Die Wallfahrt zu „Unserer lieben Frau im Gatter" im Münster zu St. Gallen 1475—1529 (ZSchweizKG. 21, 1927, S. 161ff. 286ff.; ausgehend von dem Gnadenbild); Reinhold Specht, Reliquien in Anhalt (ZKGProvSachs. 25, 1929, S. 52ff.; in lokaler Anordnung).

Der Predigtgeschichte haben die BSächsKG. in den letzten Jahren mehrfach Aufmerksamkeit geschenkt. In Bd. 34/35, 1925, S. 1 bis 52 stellt Georg Buchwald „Abt Ludeger von Altzelle als Prediger" dar, also einen Prediger aus der Wende des 12. zum

13. Jahrhundert († 1234), von dem B. Predigten in mehreren Handschriftenbänden der Leipziger Universitätsbibliothek vorfand. Während B. des Raumes wegen auf Abdruck einiger typischer Predigten verzichtet, gibt er genaue Analysen, auch Exzerpte, die das vielfach Gekünstelte und Spielerische der Predigtweise, besonders auch die zahlreichen beliebten Anknüpfungen an die Liturgie des Kirchenjahrs und die kirchlichen Zeremonien, die Priesterkleidung, das Kreuzeszeichen, das Kirchengebäude und dergleichen illustrieren. Die von B. hinzugefügten Parallelen aus anderen Predigern zeigen, inwieweit es sich um damalige Predigtmethode, inwieweit um Eigentümliches handelt. An das Ende des Mittelalters führt der gleichfalls von Gg. Buchwald ebenda 37, 1928, S. 3—48 behandelte, in vielem denselben Typus darstellende „Johannes Grundmann, Propst des Augustiner Chorherrenstifts zu St. Thomas in Leipzig († 1470)"; die Charakteristik beruht auf den sermones de sanctis und den sermones de tempore (über die Evangelienperikopen), die gleichfalls in der Leipziger Universitätsbibliothek handschriftlich vorhanden sind. Interessant ist der Wille zur Aktualität, der sich z. B. auch in den häufigen Äußerungen über Kleiderluxus, Modetorheiten, moderne Frauenkleidung, Ehefragen, Prunk bei Begräbnissen, Jagd und dergleichen, die freilich vom Religiösen stark ablenken, äußert. In Band 36, 1927, S. 1—17 endlich macht uns Gg. Buchwald mit „Unbekannten Predigten Johann Tetzels vom Jahre 1508" bekannt, die dieser bei Gelegenheit des Provinzialkapitels der Dominikaner in Leipzig gehalten hat, und auf die schon Kolde, Analecta Lutherana, 1883, S. 1 hingewiesen hatte (Archiv in Zerbst). Die Predigten, deren erste B. in extenso mitteilt, sind genauer gesagt Vorträge zur Verherrlichung des Dominikanerordens, die auf das vorangestellte Evangelienwort nirgends zurückgreifen, geschweige denn es wirklich auswerten. Die Sermone berühren auch die Ablaßfrage mehrmals. — In die Predigtgeschichte fällt schließlich auch L. Pflegers Aufsatz: Der Franziskaner Johannes Pauli und seine Ausgaben Geilerscher Predigten (AElsKG. 3, 1928, S. 47—96), der in sorgsamer Einzeluntersuchung die bisher vernachlässigte Frage nach der Echtheit der zahlreichen überlieferten Geilertexte behandelt, die Karl Fischer wenigstens für zwei der deutschen Bearbeitungen untersucht hatte („Das Verhältnis zweier lateinischer Texte G.s zu ihren deutschen Bearbeitungen", 1908). Pfl. stellt dabei fest, daß wir gerade den eindrucksvollen geistlichen Volksredner und Reformprediger, den letzten großen des ausgehenden Mittelalters, der Geiler von Kaysersberg gewesen ist, aus den Niederschriften begeisterter Zuhörer besser kennen lernen als aus den lateinischen Redaktionen, die Geiler erst nach dem deutschen Vortrag niederzuschreiben pflegte. Und speziell über die von Johannes Pauli herausgegebenen Texte fällt er das Urteil: „Ohne sie würden wir das Bild des großen Predigers nur in undeutlichen Umrissen sehen; ohne sie wäre uns

auch eine der wichtigsten Fundgruben für die Kultur- und Sittengeschichte des ausgehenden Mittelalters vorenthalten geblieben."

Es seien noch einige Abhandlungen nachgetragen, die in den bisherigen Rubriken keine Erwähnung finden konnten. Zunächst der große Aufsatz von Karl Schönenberger, Das Bistum Konstanz während des großen Schismas 1378—1415 (ZSchweizKG. 20, 1926, S. 1ff. 81ff. 185ff. 241ff.), der nacheinander die Haltung der Konstanzer Bischöfe, sodann die der schweizerischen Kantone und der in ihnen gelegenen Klöster, endlich die der rechtsrheinischen Konstanzer Archidiakonate in ihrem Zusammenhang mit den dortigen politischen Mächten behandelt und mancherlei Neues aufdeckt bzw. Korrekturen von Einzelheiten gibt. Im Unterschied von Hauck V, 2, S. 709 läßt er zum Beispiel gleich zu Anfang den Bischof Heinrich von Brandis noch bis weit ins Jahr 1379 hinein auf seiten des römischen Papstes stehen, da die Urkunde vom 17. September d. J. sich für Urban VI. und gegen Robert von Genf, der sich Clemens nenne, ausspricht, so daß dessen Einfluß beim Bischof sich erst mit Hilfe Leopolds III. von Österreich, der in enger Verbindung mit Avignon stand, seit 1380, offen sogar erst 1382, durchsetzte, — ein erstes Beispiel für den bestimmenden Einfluß, den die Haltung der stärkeren weltlichen Mächte auf die Konstanzer Politik ausgeübt hat. Das Gegenstück zu dem österreichischen Einfluß ist das entschiedene Eingreifen der schwäbischen Städte zugunsten Roms und gegen die österreichische Politik, — ein Gegenspiel, das schon in der Zeit, wo in Konstanz der 1384 neugewählte Bischof Mangold von Brandis den von Urban VI. bereits vorher ernannten Nikolaus von Riesenburg gegen sich hatte, also in Konstanz selbst auch ein Schisma bestand, bemerkbar wird. — In die spätere Konstanzer Bistumsgeschichte führt E. Göllers Aufsatz „Sixtus IV. und der Konstanzer Bistumsstreit 1474—1480" (FreibDA 25, 1924, S. 1—60) auf Grund der römischen Quellen, die von den früheren Darstellern nicht eingehend verwertet waren. Neben dem auch in diesem Streit hervortretenden Einwirken der politischen Mächte — in diesem Falle Kaiser Friedrichs III., der seine Machtmittel für den vom Kapitel gewählten Bischof Otto von Sonnenberg und gegen den vom Papst zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge ernannten Ludwig von Freiberg geltend machte, — ist die gereizte Stimmung charakteristisch, die in jener Zeit sich auch auf seiten der Kapitel gegen das kuriale Besetzungswesen, wie gegen die römische Steuerpolitik, wendet. G. stellt die Studie mit Recht unter das Thema der Nachwirkung der Ideen der Reformkonzilsperiode und zeigt auch, wie sich in dieser „Luft des Basler Konzils" bei den Gegnern des Kurialismus der Gedanke des Nationalkonzils meldet.

Eine Fülle von Einzelmaterial begegnet in den Aufsätzen von Heinz Dannenbauer über „Die Nürnberger Landgeistlichen bis

zur zweiten Nürnberger Kirchenvisitation 1560/61" (ZbayrKG. 2, 1927, S. 207ff.; 3, 1928, S. 40ff. 65ff. 214ff.; 4, 1929, S. 49ff. 107ff. 230ff.). Die Aktennotizen, die der Verfasser bei seinen Studien über die Entstehung und Verwaltung des Nürnberger Territoriums gesammelt hat, und die sich überwiegend auf das 15. und 16. Jahrhundert beziehen, aber zum Teil bis in das 13. Jahrhundert zurückgreifen, geben nicht nur in Pfarrernamen, Lehrernamen, Daten und anderem Äußerlichen Ergänzungen zu A. Würfels „Diptycha Ecclesiarum in oppidis et pagis Norimbergensibus" (1759), sondern bieten auch unerwartet reichen Einblick in das sittliche Leben des Pfarrerstandes, in seine soziale Stellung, seine Bildung, desgleichen in die inneren Zustände der Gemeinden, Patronatswesen und dergleichen. Das gilt besonders da, wo D. die Visitationsprotokolle (1480, 1528, 1560/61) ausnutzen konnte. Der Erforschung der Geschichte einzelner Pfarreien wird auch sonst in den territorialen Zeitschriften dauernd Aufmerksamkeit geschenkt. Ich nenne etwa noch G. Hoffmann, Zur ältesten kirchlichen Geschichte des Bezirks Gaildorf (BlWürttKG. 28, 1924, S. 23ff., 84ff.; 29, 1925, S. 74ff.), wo im Anhang ein Verzeichnis der Pfarrer in vorreformatorischer Zeit gegeben wird; Joseph Clauß, Nekrologium (1357—1529) und Grabschriften (1306—1781) der Stadt Schlettstadt im Elsaß (FreibDA. 25, 1924, S. 147ff.; 26, 1925, S. 243ff.); schließlich wegen ihres besonderen Themas die Studie von Ludwig Baur, Geschichte des kirchlichen Pfründenwesens in der Reichsstadt Buchhorn (ebenda 26, 1925, S. 145ff.) mit Untersuchung des Rechtscharakters der Pfarrkirche, ihres Bannkreises, der vermögensrechtlichen Verhältnisse, der Pfarreranstellung, der Stiftung der späteren Pfründen seit dem 15. Jahrhundert und dergleichen. Die genannten Arbeiten von G. Hoffmann und Dannenbauer geben Anlaß, auf das in der ZKG. mehrfach zu allgemeiner Bearbeitung empfohlene Gebiet der Presbyterologie (vgl. 38, 1920, S. 52ff., 355ff.) wieder einmal hinzuweisen, das abgesehen von dem nächstliegenden kirchlichen Interesse auch Bedeutung für die deutsche Familienforschung und kulturgeschichtliches Interesse hat und deswegen da, wo man dieses Gebiet noch nicht in Angriff genommen hat, energischer und systematischer bearbeitet zu werden verdient.

Ein Bild der gesamten mittelalterlichen Kirchengeschichte eines deutschen Gebietes bietet Rotherts Minden-Ravensbergische Kirchengeschichte, I. Teil (JWestfälKG. 28, 1927), die die politische Entwicklung, die Christianisierung, Pfarreien, Stifte und Klöster, Gottesdienst, kirchliche Kunst, Liebestätigkeit darstellt und die vorhandenen Einzelarbeiten nicht nur zusammenarbeitet, sondern weiterführt und doch zugleich erkennen läßt, wo etwa folgende Forscher noch einzusetzen haben.

Fortsetzung (Reformation und Neuzeit) folgt.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

UNTERSUCHUNGEN

Zum Kaisertum Karls des Großen und seiner Nachfolger

Von **Heinz Dannenbauer**, Tübingen

Der Vorgang am Weihnachtsfest 800, die sogenannte Kaiserkrönung, hat seit langer Zeit die verschiedensten Deutungen gefunden, und auch die moderne Geschichtswissenschaft gibt eine bunte Mannigfaltigkeit von Auffassungen. Die einen sprechen von der politischen Lage Europas am Ende des 8. Jahrhunderts: dem Aufsteigen des Frankenreiches zur führenden Großmacht des christlichen Abendlandes, von dem Fortleben der Vorstellungen von dem universalen römischen Reich, dem Bestreben der Päpste, sich von der Unterordnung unter den Kaiser in Konstantinopel loszumachen; die anderen sehen in dem Vorgang ein mehr oder minder zufälliges, isoliertes Ereignis: ein unentbehrliches Stück in dem Prozeß gegen die Urheber des Attentats auf den Papst, oder gar nur eine harmlose Weihnachtsüberraschung des dankbaren Papstes für den Kaiser. Ebensowenig besteht über die anderen, damit in Zusammenhang stehenden Fragen Einigkeit: wem die Urheberschaft an dem Gedanken der Erhebung Karls zum Kaiser zukommt und auf welche Weise der Frankenkönig Kaiser geworden ist. Eine fast unübersehbare Fülle von Erklärungen ist vorhanden, aber sie weichen untereinander aufs stärkste ab. Vor bald einem Menschenalter ist zum letztenmal der Versuch gemacht worden[1], nach einer kritischen Prüfung der wichtigsten in der Literatur vertretenen Anschauungen zu einer abschließenden Auffassung zu gelangen, und allgemein ist anerkannt, daß der Versuch mißlungen ist. Schon aus diesem Grunde ist eine Arbeit verdienstlich zu nennen, die in so umfassender und eingehender Weise sämtliche Theorien untersucht, wie das neue Buch von Heldmann[2]. Was H. bietet, ist aber weit mehr als eine kritische Zerfaserung der von anderen vorgetragenen Lösungsversuche. Er hat den Rahmen seiner Arbeit weiter gespannt als seine Vorgänger und eine Fülle von wertvollen Ergebnissen auch auf den angrenzenden Gebieten, die bisher im Zusammenhang dieses Themas selten genügend berücksichtigt worden sind, vorgelegt, so auf dem Gebiet der Liturgiegeschichte und namentlich auf dem der Verfassung Italiens in spätrömischer und fränkischer Zeit. Auf alle diese Einzelfragen einzugehen, ist hier nicht möglich; ich versuche stattdessen — ohne Bindung an die von H. gewählte Disposition — die Lösung der Hauptfrage kurz darzulegen[3]. Das wird

[1]) Von W. Ohr, Die Kaiserkrönung Karls d. Gr. Eine kritische Studie. 1904.

[2]) Karl Heldmann, Das Kaisertum Karls des Großen. Theorien und Wirklichkeit. (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit. Bd. 6, H. 2.) VIII u. 446 S. 8°. Weimar, H. Böhlau. 1928. Geh. 18.— M.

[3]) Ich habe das Thema vor vier Jahren in Seminarübungen behandelt und nochmals nach dem Erscheinen von H.s Buch; darauf beruht die obige Darstellung.

berechtigt sein, da auch in jüngster Zeit über den Vorgang von 800 noch bemerkenswerte Unklarheit herrscht[1] und ich auch in einigen Einzelheiten H.s Darlegung ergänzen kann.

Die uns zur Verfügung stehenden Quellen — für das Ereignis an Weihnachten 800 selbst nur Erzähler, keine Urkunden und Akten — berichten lediglich den nackten Vorgang; über die Anschauungen und Absichten der Beteiligten sagen sie unmittelbar nichts (die Annal. Laureshamenses, die darin eine Ausnahme machen, werden später zu betrachten sein). Über den Verlauf der Dinge sind sie sich einig. Die Geschichte ist bekannt: im April 799 ist in Rom ein Aufstand gegen den Papst ausgebrochen, geführt von hohen päpstlichen Beamten. Anlaß dazu haben anscheinend nicht nur persönliche Unstimmigkeiten zwischen dem Papst und der Partei seines Vorgängers gegeben, sondern auch politische Mißhelligkeiten. Der Papst wird überfallen, gefangen und vermutlich auch in aller Form abgesetzt. Er entkommt und sucht Hilfe bei dem Patricius Karl. Aber auch seine Gegner wenden sich an den König. Dieser läßt durch fränkische Große den Papst zurückführen und eine vorläufige Untersuchung in Rom veranstalten. Da der Fall aber von den Vertretern des Königs nicht endgültig entschieden werden kann, muß Karl selbst eingreifen. Im Herbst 800 zieht er nach Rom, um dort Ordnung zu schaffen. Drei Wochen lang ist er, zusammen mit geistlichen und weltlichen Würdenträgern der Franken, Langobarden und Römer, mit der Untersuchung beschäftigt; das Ende ist, daß der Papst einen Reinigungseid leisten muß. Zwei Tage darauf wird Karl im Weihnachtshochamt in einem Hymnus der Liturgie (den Laudes), anstatt mit dem bisher gewohnten Titel Patricius, als Imperator und Augustus begrüßt, während ihm gleichzeitig der Papst eine Krone aufsetzt und ihm die von dem Zeremoniell des Kaiserhofes vorgeschriebene Huldigung (Proskynese) leistet.

Über die Rechtsfragen, die ein solcher Vorgang aufwirft, über die Motive der handelnden Personen sagen die Quellen unmittelbar nichts. Wir müssen selbst danach suchen. Zunächst: wo liegt das Reich, dessen Kaiser Karl jetzt geworden ist, welches sind seine Grenzen? Ist das Imperium das ganze unter Karls Szepter stehende Gebiet zwischen Ebro und Elbe, Bretagne und Avarenmark, Eider und Garigliano? Oder umfaßt es gar sämtliche christliche Länder Europas? Die Antwort lautet: keines von beiden. Sondern Karl ist Imperator Romanorum; wo aber das Imperium Romanum zu suchen sei, darüber war niemand unter den Zeitgenossen im Zweifel. Das Römische Reich war ja nicht untergegangen, es existierte immer noch, die Reihe seiner Augusti war niemals abgerissen. Es gab nichts zu „erneuern" oder „wiederaufzurichten", wie man gern sagt. Das Imperium Romanum reichte vom oberen Euphrat im Osten über Kleinasien und die

[1]) So in einem, auch sonst mehrfach anfechtbaren Artikel in der neuen RGG. (Bd. 4, Sp. 905), wo die „Erneuerung des abendländischen Kaisertums" als „ein sorgfältig berechnetes Glied in der Kette der auf Loslösung vom Osten und Verselbständigung des Westens gerichteten Bestrebungen" des Papsttums bezeichnet wird. Gehört wohl das Attentat vom 25. April 799, das Karls Zug nach Rom mit seinen Folgen veranlaßte, auch zu den „sorgfältig berechneten Gliedern" dieser Kette? Typisch ist die Hilflosigkeit bei E. Pfeil, Die fränk. und deutsche Romidee des frühen Mittelalters (1929, S. 110ff.); die Verfasserin hat es übrigens nicht einmal für nötig gehalten, die wichtigsten Untersuchungen über die Frage einzusehen, dafür phantasiert sie fröhlich darauf los. — Über P. E. Schramms Auffassung in seinen Kaiser- und Königsbildnissen s. ZKG. 48, S. 472f.

Balkanhalbinsel bis ins westliche Mittelmeer; die großen italischen Inseln gehörten dazu und auf der Halbinsel selbst noch der ganze Süden und in Mittel- und Norditalien alles, was nicht in langobardischem (seit 774 fränkischem) Besitz war: der Exarchat Ravenna mitsamt der alten Reichshauptstadt Rom. Das ist das Imperium, und hier und nirgends anders war Karl durch den Akt vom 25. Dezember 800 zum Imperator geworden. Nicht ein fabelhaftes, angeblich erloschenes, doch in der kirchlichen Gedankenwelt immer noch fortlebendes Abendländisches Kaisertum wurde wieder aufgerichtet, sondern das seit Jahrhunderten bestehende Imperium Romanum erhielt einen neuen Kaiser. In Byzanz hat man darum — ganz folgerichtig — nichts anderes erwartet, als daß der Franke jetzt versuchen werde, sich im ganzen Imperium zum Herren zu machen, genau so wie in früheren Zeiten in irgend einem Reichsteil erhobene Imperatoren den Kampf gegen den bisher allgemein anerkannten Augustus eröffneten, um sich entweder zum alleinigen Herrscher im ganzen Reich zu machen oder die gemeinsame Regierung des Reichs — dessen Einheit ja auch unter mehreren Augusti stets gewahrt blieb — zu erzwingen. Darum die Unzufriedenheit Karls über den unerwarteten Akt vom 25. Dezember, der ihn in unabsehbare politische Verwicklungen mit der byzantinischen Großmacht stürzen mußte; darum die langen, mühseligen Verhandlungen zwischen Byzanz und dem fränkischen Hof, die erst kurz vor Karls Tod zum Abschluß kamen und den Frankenherrscher als Imperator in einem kleinen Teil des Imperiums anerkannten, nämlich in den alten Reichsprovinzen in Ober- und Mittelitalien. Dort, wo der Franke bisher unter römischer Souveränität als patricius ein Protektorat ausgeübt hatte, wurde er jetzt selbst Souverän. Das ist das Imperium Karls. Für seine übrigen Herrschaftsgebiete blieb er nach wie vor staatsrechtlich König der Franken, König der Langobarden. Jedes dieser Reiche war rechtlich ein Sonderwesen und nur durch die Person des Herrschers mit den andern verbunden. Das besagt auch der Titel, den Karl in seinen Urkunden führt (bis 800: rex Francorum et Langobardorum ac patricius Romanorum, seitdem serenissimus augustus ... imperator Romanum gubernans imperium qui et ... rex Francorum et Langobardorum).

Wie wird man nun römischer Kaiser? Ist es Karl durch die päpstliche Krönung geworden oder wie sonst? Die Erhebung eines Staatsoberhauptes ist ein staatsrechtlicher Akt, und die Erhebung eines römischen Imperators vollzieht sich nach den Vorschriften des römischen Staatsrechtes. Diese haben wir also zu befragen. Sie sind bekanntlich sehr einfach. Der Imperator wird gewählt; wahlberechtigt ist der populus Romanus, vor allem in seiner Vertretung durch Senat und (oder) Heer. Formvorschriften für den Wahlgang gibt es so gut wie keine; wesentlich und unentbehrlich ist vor allem — hier haben die Untersuchungen H.s unser Wissen erheblich bereichert — die feierliche, wiederholte Kundgebung des Volkswillens durch rhythmischen Zuruf (acclamatio, laudes u. ä.). Ohne Akklamation gibt es keine Erhebung eines Kaisers. In ihr äußert sich gewissermaßen der göttliche Wille. Lehnt der also Akklamierte nicht ausdrücklich ab, so ist er von diesem Augenblick an im Besitz der kaiserlichen Würde und Rechte. Die Krönung gibt ihm nichts, was er nicht schon hätte. Sie ist rechtlich nicht erforderlich, sie ist auch an keine bestimmte Zeit, keinen bestimmten Ort, auch an keine bestimmte Person als Krönenden gebunden. Sie ist lediglich eine äußere Zeremonie. Alles das trifft genau auf den Vorgang von Weihnachten 800 zu. Die feierliche Akklamation ist einwandfrei berichtet — sie war sehr einfach in den Rahmen des Festgottesdienstes hineinzubringen: in einer herkömmlichen Heiligenlitanei

(laudes), die zu Ehren des Frankenkönigs bestimmt war (s. Duchesne, Liber pontif. II, 37f. u. Vita Karoli Magni, 6. Aufl. v. Holder-Egger S. 46f.), wurde die Benennung Karls als Patricius durch den kaiserlichen Titel ersetzt[1]; die anwesenden Römer nahmen den ihnen wohlbekannten Rhythmus auf und wiederholten ihn (ter dictum est, sagt der Lib. pont.); die in den laudes gebrauchte Formel war die herkömmliche zeremonielle Formel, in der im Römischen Reich die Kaiser begrüßt wurden —, ihr folgt die Krönung und die Proskynese des Papstes vor dem neuen Augustus. Der Verfasser der Vita Leos, der ja als Römer am besten von allen Berichterstattern über die Rechtsfragen unterrichtet war und der anderseits am ehesten bestrebt sein mußte, die Rolle des Papstes möglichst hervorzuheben, sagt es uns übrigens mit dürren Worten, daß (nicht die Krönung des Papstes, sondern) die Wahl des römischen Volkes Karl zum Kaiser gemacht hat: ab omnibus constitutus est imperator Romanorum.

Warum aber hat das römische Volk Karl zum Kaiser gewählt? Darüber sagt keine Quelle etwas (über die Annal. Lauresham. weiter unten; der Papstbiograph bringt nur eine erbauliche Phrase). Hier hat die freie Vermutung seit jeher ein weites Tummelfeld gehabt. Von der Behauptung einer harmlosen Weihnachtsüberraschung (W. Ohr) bis zu den seltsamsten mystischen Luftschlössern[2] hat sie so ziemlich alle denkbaren und undenkbaren Möglichkeiten ausgeschöpft. Den richtigen Fingerzeig geben die Quellen, trotz ihrer Schweigsamkeit. Das Gerichtsverfahren über den Papst und seine Gegner zerfällt in zwei Teile. Mitten drin steht die Kaiserwahl. Im ersten Teil reinigt sich der Papst von den gegen ihn erhobenen Anklagen; im zweiten werden seine Gegner gerichtet, und zwar als Majestätsverbrecher und nach römischem Recht. Damit haben wir festen Boden unter den Füßen. Denn über das Verfahren gegen Majestätsverbrecher gibt das römische Recht die erwünschte Auskunft. Das Urteil über Majestätsverbrecher war durch ein ca. 740 erlassenes Gesetz der Kaiser Leo III. und Konstantin V. ausdrücklich dem Kaiser selbst vorbehalten und allen anderen Richtern entzogen[3]. Gerade im Jahr 800 aber fehlte es an einem unanfechtbaren Träger der Kaiserwürde; das Recht Irenens war nicht außer Zweifel, vielleicht — einige Punkte lassen diese Annahme als nicht unmöglich erscheinen — standen die Gegner Leos auch in Beziehung zu der Kaiserin. Sollte in Rom Ordnung geschaffen werden, dann mußte das Verfahren gegen die Gegner des Papstes streng in den vom römischem Recht vorgeschriebenen Formen durchgeführt werden. Dazu aber war ein Kaiser nötig, und da man keinen hatte, so machte man einen.

Die im Vorstehenden skizzierte Erklärung des Ereignisses vom 25. Dezember 800 hat in den Grundzügen schon Ranke in seiner Weltgeschichte vorgetragen;

---

[1]) Diesen Platz hat die Formel Domino nostro ... augusto, a Deo coronato, magno et pacifico imperatori vitam! noch in einem späteren ordo der Benedictio ad ordinandum imperatorem secundum occidentales, und zwar sind diese laudes zu singen nach einem Gebet des Papstes, und ehe der Lektor den Ambon besteigt (s. E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, tom. II, Antwerpen 1763, S. 207).

[2]) Das letzte ausgerechnet in der Zeitschrift f. Rechtsgeschichte (Germ. Abteilung 1929)!

[3]) Eklogē tōn nomōn tit. XVII, cap. 3 (bei K. E. Zachariae v. Lingenthal, Collectio librorum iuris Graeco-Romani ineditorum, 1852). Diese Vorschrift ist H., wenn ich nichts übersehen habe, entgangen. Sie bildet den Schlußstein zu seinen Darlegungen über den Majestätsprozeß.

im einzelnen begründet und vertieft haben sie namentlich W. Sickel und E. Sackur. Heldmann gebührt das Verdienst, durch weitausgreifende Untersuchung und eingehende Widerlegung der zahlreichen anderen Theorien für alle wesentlichen Punkte die abschließende Arbeit geleistet zu haben.

Es bleibt noch übrig, darzulegen, welche Veränderung die Vorstellungen vom Kaisertum in der karolingischen Zeit erfahren haben. Karl selbst war sich durchaus klar über die Rechtsgrundlagen und den Inhalt seiner Kaiserwürde. Von den — durchaus zutreffenden — Rechtsanschauungen, die sich in dem in seinen Urkunden gebrauchten Titel aussprechen, war bereits die Rede. Er hielt das Imperium und sein regnum Francorum und regnum Italicum säuberlich auseinander. Ebenso ist er auch bei der 806 erlassenen Erbordnung verfahren. Sie berücksichtigt nur die Erbreiche; die Kaiserwürde wird gar nicht erwähnt. Mit Recht; denn sie war — nach römischer Rechtsanschauung — ihm persönlich übertragen. Erst 813 ernennt er seinen Sohn zum Mitkaiser, und zwar unter genauer Wahrung der rechtlichen Erfordernisse des römischen Zeremoniells: Designation und Akklamation, anschließend Krönung. In einem wichtigen Punkt allerdings war man dabei von den Forderungen des Rechts abgewichen: an der Erhebung Ludwigs zum Mitkaiser waren die Römer selbst nicht beteiligt; die fränkischen Großen handelten, als ob sie das Reichsvolk des Imperium darstellten, das die Kaiserwürde zu vergeben habe. Damit bahnt sich eine Umbildung in der staatsrechtlichen Anschauung an, die unter Ludwig d. Fr. noch deutlicher wird. Karl hatte zwischen seinen Erbreichen, den regna, und dem imperium immer unterschieden, auch in seinem Herrschertitel. Ludwig läßt seine königlichen Titel fallen und nennt sich nur imperator augustus; er bezeichnet sein ganzes Herrschaftsgebiet als imperium, gelegentlich ist sogar von einem imperium Francorum und einem imperator Francorum die Rede; er hat auch weiter die Kaiserwürde als Klammer für die Erhaltung der Einheit des karolingischen Gesamtreiches zu benutzen gesucht. Diese „Germanisierung des Kaisertums", wie man den Vorgang wohl nennen darf, tritt in den Vorstellungen der Zeitgenossen sofort nach Karls Erhebung 800 auf: der Lorscher Annalist (Annal. Lauresham. S. I, 38) ist der erste, bei dem wir sie kennen lernen[1]. Was er über die Erwägungen der universi sancti patres, qui in concilio aderant, vorträgt — daß man Karl zum Kaiser machen solle, weil er Rom und die übrigen Kaiserresidenzen in Italien, Gallien und Germanien innehabe —, sind Betrachtungen, die wohl nur seiner eigenen Gelehrsamkeit entsprungen sind, um sich den ihm im übrigen unbekannten

[1]) Die Annal. Lauresham. folgen in ihren Aufzeichnungen den Ereignissen auf dem Fuße. Man konnte das schon aus Chrousts Monumenta Palaeographica, Bd. II, Lief. 11, nr. 5 ersehen. Auch für die Ereignisse des Jahres 800 trifft das zu, wie die Wiener (Original-)Handschrift zeigt. Nach „direxit faciem suam, ut iret partibus Romae, et ita fecit" (wo Pertz SS. I, 38 glatt fortfährt), endet in der Hs. ein Absatz; die zweite Hälfte der Zeile bleibt frei. Die nächste Zeile beginnt mit: „Et ibi fecit conventum maximum"; vorher ist am Zeilenanfang die Jahreszahl DCCCI, sowie am Rand die Absatzzählung XXXIIII ausradiert. Der Chronist hatte also ursprünglich seine Aufzeichnungen für das Jahr 800 schon beendet und sich auf das Jahr 801 gerüstet, als er Nachrichten von den Vorgängen in Rom erhielt, die er noch zum Jahr 800 nachtragen mußte. Ich verdanke der Freundlichkeit Herrn Prof. Hallers eine Photographie der Wiener Hs., die diesen Sachverhalt genau erkennen läßt. Daraus ergeben sich einige kleine Berichtigungen zu H., so u. a. zu S. 97 Anm. 3.

oder unverständlichen Vorgang zu erklären, wie er es sich ja auch gar nicht vorstellen kann, daß sein großer König unwissentlich und wider Willen mit der Kaiserkrönung überrumpelt worden sein soll. Aber wenn er auch für die Tatsachen, zumal für ihre Verknüpfung, kein guter Gewährsmann ist, so zeigt er doch, wie man sich in den nicht unmittelbar beteiligten Kreisen das nur Halbverständliche zurechtzulegen suchte.

Bedeutungsvoller noch war eine zweite Umgestaltung der Vorstellungen vom Kaisertum, die aus der gleichen Wurzel entsprang. Für den mit dem römischen Staatsleben nicht vertrauten Germanen schob sich die eindrucksvolle kirchliche Krönungshandlung in den Vordergrund; der Papst wurde für ihn zur Hauptperson bei dem ganzen Vorgang. Völlig ausgebildet ist diese neue Anschauung schon 70 Jahre nach dem folgenreichen Weihnachtsfest von 800, wie der bekannte Brief Kaiser Ludwigs II. an Kaiser Basilius zeigt. Die hier unternommene Begründung des Rechtes der Karolinger auf den Kaisertitel durch den Hinweis auf die päpstliche Salbung und Krönung hat man in Konstantinopel sicher nicht begriffen — das war ja eine für römische Rechtsbegriffe ganz abenteuerliche Vorstellung —, aber der Franke glaubte damit seinen stärksten Trumpf auszuspielen. Und seine Auffassung hat sich in der Anschauung des Abendlandes auch durchgesetzt. Für den kunstvollen Organismus des römischen Staatswesens hatten die Germanen nicht das nötige Verständnis; sie füllten die ihnen fremden Formen, je länger desto mehr, mit ihren Vorstellungen. Diese „Germanisierung" läßt sich in der ganzen Verfassungsgeschichte beobachten, und auch hier ist es nicht anders [1].

---

[1]) Die letzten Punkte, die Umwandlung der Vorstellungen vom Kaisertum, sind bei H. etwas zu kurz weggekommen; das ist eigentlich der einzige Einwand, den ich gegen den Inhalt des Buches habe. Gelegentliche kleine Versehen (z. B. daß Alkwin, S. 93 A. 4, einen „pseudoisidorischen" Kanon zitiert) aufzuzählen, halte ich für unnötig. Die technische Anlage läßt allerdings einiges zu wünschen übrig. Es ist nicht ganz einfach, sich in dem Buch zurechtzufinden. Ich will nicht bemängeln, daß Register fehlen; denn sie wirklich brauchbar und erschöpfend zu gestalten, hätte sicher sehr große Mühe gekostet und den Preis jedenfalls erheblich erhöht. Immerhin hätte durch Ausgestaltung des Inhaltsverzeichnisses, das sehr lakonisch ist, ein gewisser Ersatz geboten werden können. Sehr ärgerlich dagegen ist das Fehlen eines Literaturverzeichnisses. Wer wiederholt in den erstaunlich reichen Anmerkungen etwas zu suchen hat, den kann Verzweiflung erfassen, wenn er immer wieder seiten- und bogenweit zurückblättern muß, um einen nur mit Verfasser und „a. a. O. S. ..." zitierten Druckort festzustellen. Doch nicht damit möchte ich schließen, sondern nochmals als dankbarer Benützer hervorheben, wie reiche Belehrung diese mühevolle und musterhaft gründliche Arbeit in allen ihren Teilen bietet.

Zum Text der Deutschen Theologie

Von **Karl Müller**, Tübingen

Die „Deutsche Theologie" hat sich früher in besonderem Maß eine dilettantische Behandlung gefallen lassen müssen, und zum Teil geht das bis auf den heutigen Tag fort. Darum ist es sehr anzuerkennen, daß ein evangelischer Theologe, G. Siedel[1], es unternommen hat, den Sinn ihrer Hauptbegriffe von der dominikanischen Mystik aus zu erschließen. Zugleich hat er aber auch die Frage wieder aufgenommen, die ich früher[2] erörtert habe, welcher Text der Deutschen Theologie der ursprüngliche sei. Und da muß ich ihm nun entgegentreten. Ich habe die Frage abermals durchgearbeitet, bin zum Teil zu etwas anderen Ergebnissen gekommen, habe aber im Hauptpunkt, ob der ausführlichere Text eine willkürliche und von fremden Gesichtspunkten aus geführte Überarbeitung darstelle, meine Ansicht bestätigt bekommen.

Ich habe mich in meiner ersten Arbeit nur bemüht, die Ansicht Hermelinks an der Hand der von ihm selbst behandelten Stellen zu widerlegen. Siedel hat den Rahmen erheblich weiter gespannt und einen Teil der kleinen Verschiedenheiten des Textes herangezogen. Da läge es nahe, noch weiter auszugreifen und die Fragen des Textes überhaupt zu erledigen. Aber das wäre eine unabsehbare Sache, und ich habe schon bei meiner ersten Arbeit die Überzeugung gewonnen, daß man über die kleinen Einzelheiten des Textes zum großen Teil gar kein festes Ergebnis gewinnen könnte. Die verschiedenen Lesarten sind viel zu oft gleichwertig, und unser Material, zwei Drucke, von deren Vorlagen man nicht einmal das Alter kennt, und eine einzige Handschrift[3], bieten nicht die Möglich-

---

[1]) G. Siedel, Theologia Deutsch. Mit einer Einleitung über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik nach Luthers Druck von 1518 herausgegeben. Gotha 1929.

[2]) Karl Müller, Kritische Beiträge II (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1919, S. 631 ff.).

[3]) Ich hatte es für möglich gehalten, daß noch andere Handschriften nur mit anderen Titeln vorhanden wären, und habe mich deshalb an die Deutsche Kommission bei der Preußischen Akademie gewandt und um Auskunft aus ihrem Verzeichnis der deutschen Handschriften gebeten. Ihr Archivar und Bibliothekar, Herr Prof. Dr. Fritz Behrend hatte dann die Güte, mich auf Ms. theol. 1886 (4°) der Hamburger Stadtbibliothek aufmerksam zu machen.

Die Hamburger Stadtbibliothek hat mir dann, wofür ich ihr auch hier verbindlich danke, die Handschrift zugeschickt. Sie trägt die Inschrift:

> „Libri aliquot vet. mystici, quos D J H Sudermannus e vet. codi. monasterii ... [unleserlich: cujusdam?] Coloniensis descripsit et ab interitu vindicavit. In fine accedunt duo scripta recentiorum."

Hier findet sich S. 437—445 eine Schrift, deren Titelblatt lautet:

> „Theologia Teutsch. Etlich Hauptreden einem jeden Schüler Christi wol zu studieren. 1246.

keit, ihr Verhältnis zum ursprünglichen Text immer zu bestimmen. Ich beschränke mich daher wieder im allgemeinen auf die Punkte, die Siedel herausgehoben hat, hoffe aber doch damit die Untersuchung etwas weiter zu führen.

Wir haben also die Deutsche Theologie in drei Gestalten: einer unvollständigen (= A), die Luther 1516 herausgegeben hat[1], in der die Kapitel 1—6 und 27—56 nach der älteren Zählung fehlen, einer vollständigen, die Luther 1518 hat nachfolgen lassen (= B)[2], und einer dritten[3], die im wesentlichen denselben Umfang hat wie die zweite, die aber dazu teils Erweiterungen teils Verkürzungen enthält (= U). Ich war für diese dritte Gestalt eingetreten; Siedel nimmt wieder Partei für B. Über A urteilt er wie ich, daß sie keinenfalls die ursprüngliche sei[4].

Das Verhältnis von A und B in den Kapiteln 7—26 ist so, daß in A außer einigen unbedeutenden Satzteilchen eine Anzahl Abschnitte fehlen, die B hat[5]: ich habe in meiner früheren Abhandlung S. 649—653 für diejenigen von ihnen, die Hermelink hatte ausscheiden wollen, nachzuweisen versucht, daß sie unentbehrlich seien, daß also A einen auch darin verstümmelten Text biete. Andrerseits hat A besonders in Kapitel 8 einige Worte mehr: M 18, 15 und 19, 2 einen Relativsatz, der den Leser kurz darüber unterrichtet, wer Sanctus Dionysius

---

Etlich Hauptreden, in denen sich ein jeder Schüler Christi prüffen und erkundigen mag, waß von rechter und gegründeter Vereinigung deß einigen und obersten Guts zu studieren wehre.

Appendix an die Theologia Teutsch.

Alle Ding probier, daß gut behalt,
So wirstu gwiß nicht irren baldt.

D. S."

[Der Schreiber ist Daniel Sudermann.]

Inc. S. 439: „Gott ist einig, und Einigkeit entstehet und kombt allein auß Ihm, und doch nicht von Ihm."

Expl. S. 445: „Sagt Jemand: daß ist Klugheit, der wisse, daß die größte Thorheit (also zu reden) deß heiligen Geist klüger ist weder die höchste Weißheit aller Welt. 1246."

Schlußbemerkung: „Hier laufft aber menschliche Klugheit oder Philosophy mit under. Darum heißt es: Prüfet alle ding und daß gut behaltet. 1 Thess. 5. D. S.

[1]) Vgl. Luthers Werke WA. 1, 152f.; bei Siedel = L 16.

[2]) Ebd. 1, 375ff.; bei Siedel = L 18. Diesen Text hat H. Mandel seiner Ausgabe in den Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, hrsg. von J. Kunze und C. Stange, S. 7, 1908 zugrunde gelegt. Ich zitiere diese Ausgabe mit M.

[3]) Aus einer Handschrift des Klosters Brombach von 1497, jetzt in der Fürstlich Löwenstein-Wertheim-Rosenbergischen Bibliothek, zuerst von Frz. Pfeiffer herausgegeben und dabei in das ältere Mittelhochdeutsch umgesetzt (2. Aufl. 1851), dann aus derselben Hs. wörtlich abgedruckt in Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 96 von W. Uhl (1912).

[4]) Über Paquiers Ansicht s. den Anhang 2.

[5]) M 21, 1—14; 33, 7—11; 34, 8—10. 18—21; 42, 8—11; 43, 4—6; 45, 7 bis 46, 24; 49, 30—50, 2; 51, 14—17.

sei, M 41, 4 und 49, 19 eine ganz kurze Begründung. Im einzelnen haben A und B eine Menge unwesentlich verschiedener Lesarten)[1].

Ganz anders ist das Verhältnis von A und B zu U: 1. U hat zahlreiche größere und kleinere Stücke, die in A und B fehlen[2]. 2. Andrerseits haben A und B auch Sätze oder Satzteile, die in U fehlen. Sie sind aber an Zahl und Umfang sehr viel geringer als in Nr. 1[3]. 3. Sind größere und kleinere Abschnitte, die in A, B und U vertreten sind, aber in ihrer Fassung stärker auseinandergehen und in U meist ausführlicher sind[4]. 4. Endlich haben alle drei, A, B und U, untereinander — abgesehen von den verschiedenen Wortformen oder der Schreibweise — zahlreiche kleine Varianten: verschiedene Wörter desselben Sinns, kleine Auslassungen, Verschreibungen usw.

Alles in allem kann keine Frage sein, daß A und B nah zusammengehören: sie weichen in den einzelnen Lesarten vielfach voneinander ab: oft geht sogar U mit B zusammen gegen A und umgekehrt[5]. Aber die Verkürzungen und Erweiterungen haben sie gemeinsam gegen U: mit Ausnahme eines klaren Versehens findet sich von dem, was A weniger hat als U, nichts in B, und umgekehrt; und von den Stellen andrerseits, die B mehr hat als U, fehlt keine in A[6]. A, B stellen also eine Rezension dar, U die andere. Aber innerhalb dieser Gruppe sind A und B verschiedene Texte, und zwischen A und B müssen wohl schon bis zu ihrer gemeinsamen Stammhandschrift mehrere Glieder liegen[7], ebenso wie auch U keinenfalls das Original ist, vielmehr sich schon durch manche Fehler als eine Abschrift erweist, deren Entfernung vom Original nicht festzustellen ist.

Nun stellt Siedel seiner Untersuchung S. 105 drei Grundsätze voran: 1. „Decken sich zwei Textüberlieferungen gegen eine dritte, so stützen sie sich einander, wenn nicht sehr schwerwiegende Gründe für die dritte Lesart vorgebracht werden können." 2. „Maßgebend ist die scholastische Untersuchung", d. h., wie ich nach seinen Ausführungen hinzufüge: wenn ein Text mit der dominikanischen (thomistischen) Theologie und Mystik übereinstimmt, so ist das ein Zeugnis für seine Echtheit oder Ursprünglichkeit; wo er ihr widerspricht, dagegen. 3. „Die

[1]) Sie sind in M teils unter dem Text teils S. 113 ff. gesammelt, aber nicht vollständig. Ich habe A mit B nochmals durchweg verglichen und zitiere A danach.

[2]) Natürlich hat auch Siedel nicht die ganze Menge kleinerer und wenig bedeutender Verschiedenheiten herangezogen.

[3]) Ich erwähne: M 35, 5 : U 21, 29 | M 35, 10 : U 21, 33 | M 36, 5. 6. 8. 17—19 : U 21, 37. 38. 22, 71 | M 52, 3—5 : U 31, 15 | M 73, 4—7 : U 43, 40.

[4]) Beispiele: U 10, 17—28 : M 13, 10— 19 | U 16, 14—22. 24—36 : M 25, 3 bis 11. 13 | U 17, 40—18, 12 : M 28, 22—29, 10 | U 18, 26—41 : M 30, 2—5 | U 19, 24—28 : M 31, 6—10 | U 21, 37—40 : M 36, 5—8 | U 22, 7—8 : M 36, 17 bis 19 | U 27, 21—23 : M 45, 15 | U 30, 16—18 : M 50, 11 | U 32, 34 : M 54, 12. 13 | U 34, 33—35 : M 57, 8—10 | U 45, 19—32 : M 75, 15—18 | U 51, 21. 22 : M 84, 30 | U 63, 30—32 : M 103, 2. 3 | U 64, 27—28 : M 104, 4. 5.

[5]) Zum Beispiel bei den Stellen M 41, 4 und 49, 19, in denen, wie ich oben erwähnt habe, A im Verhältnis zu B kleine Zusätze hat, geht U das erstemal (24, 41) mit A, das zweitemal (29, 39) mit B.

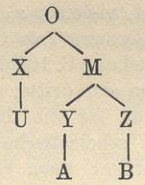
[6]) Ausgenommen die Kleinigkeiten der vorigen Anmerkung.

[7]) In vielen Fällen, besonders natürlich in der Schreibweise, ist bei A und B auch zu bedenken, daß es Drucke sind, die schwerlich sich immer an die Schreibweise der Handschrift gehalten haben, obwohl sie beide aus derselben Druckerei hervorgegangen sind.

Art des Verfassers ist aus den einhellig überlieferten Stellen zu erkennen." Man wird aber aus Siedels Verfahren noch weitere Grundsätze ableiten können: 4. Bessere Lesarten einer Gestalt entscheiden für die Echtheit des ganzen Textes [1]. 5. Im Verhältnis von A B zu U ist meist der kürzere, unter Umständen auch der schwierigere Text der ursprüngliche.

Prüft man diese Grundsätze, so wird jeder, der mit Handschriften etwas bekannt ist, den ersten für verfehlt erklären. Einfache Abstimmung gibt es da doch nicht! Erst müssen die Handschriftengruppen, ihr Zusammenhang, ihre Abstammung, ihr innerer Wert usw. festgestellt sein; erst dann kann man daran denken, eine oder eine Anzahl von ihnen zu bevorzugen. Im vorliegenden Fall, bei dem Verhältnis, das zwischen A, B und U besteht, kann man gerade für die Hauptfrage — Erweiterungen oder Verkürzungen — aus dem Zusammengehen von A und B gegen U gar nichts entnehmen. Nur wenn A oder B mit U gegen B oder A denselben Text hat, mag man — nicht immer, aber doch wohl in den meisten Fällen — darin die ursprüngliche Fassung sehen [2]. Alles also, was Siedel aus diesem Grundsatz ableitet, fällt dahin [3].

Ebenso steht es mit dem vierten Grundsatz. Der Text, den eine Gruppe bietet, kann in den Stücken, die beiden Gruppen gemeinsam sind, ganz wohl verschieden sein, ohne daß daraus für die Frage, ob Kürzung oder Erweiterung, etwas zu schließen ist. Man darf sich nur etwa den Stammbaum denken:



Stellt O das Original dar, M die Stammhandschrift von A und B, X Y Z die beliebig lange Reihe von Zwischenhandschriften, so können sowohl U wie M, A und B, ihre ursprünglichen Lesarten behalten oder Fehler aufgenommen haben, auch wenn U oder eine ihrer Vorgängerinnen Zusätze gemacht oder A und B oder ihre Zwischenglieder Y und Z Kürzungen vorgenommen haben.

Den fünften Grundsatz hat Siedel besonders lebhaft verwendet. Von vornherein steht ihm fest und wird nur in einzelnen Fällen einigermaßen begründet, daß alles, was U mehr hat, „Verwässerung", „erklärender Einschub", „unnötige Erklärung", „Verbreiterung", „bequeme Auseinanderziehung eines schwierigen Satzes", „kirchlichere Gestaltung" der Vorlage ist. Wo U mehr Schriftbeweise

[1]) Vgl. z. B. bei Siedel S. 111 oben und unten, S. 112 ü. d. M. S. 113 Mitte (zu M 40, 1).

[2]) So in dem, den Siedel S. 106f. angeführt hat (Tauler und Dionysius).

[3]) Nur in einer Anmerkung sei auf einen der Fälle hingewiesen, in denen Siedel den Text von A mit dem von B vergleicht. S. 107 sagt er, in M 49, 3 lese A *in dinender weise*, B *in tunder weise*; U 32, 21 [vielmehr 29, 23] lese wie B, und das sei richtig: es handle sich um den bekannten Gegensatz von passivus und activus. Aber abgesehen davon, daß man diesen Gegensatz doch auch einmal etwas anders ausdrücken kann, sind die Lesarten falsch angegeben. A hat *in dinender weise*, B *in tunder weise*, U aber *in tonder weis und auch in diender weis*. A und B lassen also, jede eine andere der beiden Weisen aus. Spricht das nicht auch gegen Siedels Ansicht vom Verhältnis der Texte?

hat als A B, da sind die überschießenden Stellen immer Zutaten von U. Wo er in A B einen „etwas dunkeln Satz" findet, der in U fehlt, ist es ein „Weglassen", mit dem U „dem Leser einfach" die Mühe des Nachdenkens „erspart". Kurz: ob U kürzer oder ausführlicher ist, immer sieht Siedel bei ihm „Sudeleien" (S. 117 ü. d. M., 119 u. d. M.) u. ä. So bleibt B „der unbestreitbare Sieger" (S. 120 u.), und fällt das Urteil über U „sehr schlimm" (S. 118 u. d. M.) oder „vernichtend" (S. 120 u.) aus. Der Korrektor ist allerdings trotz jener Sudeleien „gar nicht ungeschickt", aber „offenbar zu temperamentvoll", um bloß abzuschreiben, und verfolgt mit seinen Änderungen immer bestimmte Absichten.

Nun habe ich schon in der früheren Abhandlung (S. 633) betont, daß von vornherein gar kein Grund dafür vorliege, daß jene Unterschiede zwischen A B und U „unnötige Erweiterungen" sein müßten: was der Verfasser einer Schrift für nötig oder unnötig hält, ist zunächst seine Sache. Ein anderer kann es für unnötig halten; aber der Verfasser hat es doch geschrieben. Knappheit und Gedrängtheit des Stils ist weder A B noch U eigentümlich. Breite Ausführungen und unendliche Wiederholungen sind auch in A B an der Tagesordnung. Wo Siedel „Erweiterungen" durch U sucht, können also, wenn nicht ganz bestimmte Gründe vorgeführt werden, ebensogut Kürzungen von A und B vorliegen.

Ich will aber hier gleich einige Beispiele geben, wie wenig glücklich Siedel da ist, wo er seine These zu begründen sucht.

M 52, 3—5 : U 31, 15.

Hier hat M nach B[1]: *Also spricht auch die warheit, allein es nit geschriben ist: „unselig und vermaledeit sind die geistreichen und hochmütigen, wan des teufels reich ist ir". Sich, also vindet man in der warheit, wa got der mensch ist.* Die Worte *Also — Sich* läßt nun U aus, und Siedel S. 113 findet darin die Absicht, den „etwas dunkeln Satz" dem Leser zu ersparen.

Aber in diesen Worten ist von Haus aus gar nichts dunkles. In unser Deutsch übertragen heißt es doch einfach: So spricht die Wahrheit — obwohl es nicht geschrieben ist [d. h. nicht in der Bibel steht] —[2]: „Unselig" usw. Die Dunkelheit hat lediglich Siedel hineingebracht, indem er die Worte umstellte und in seiner Erörterung S. 113 wie in seiner Wiedergabe im modernen Deutsch S. 158, 24 so übersetzte: „Also spricht auch die Wahrheit. Allein es ist nicht geschrieben: ‚unselig' usw." Da kommt dann freilich nicht nur ein „etwas dunkler Satz", sondern „Unsinn" heraus[3].

In Wirklichkeit hat U den Satz aus einem ganz anderen Grund ausgelassen. Der Schreiber ist beim Abschreiben von einem *Also* sogleich zum anderen hin-

[1]) Ich vereinfache hier wie sonst die Schreibweise und sehe von den kleinen Unterschieden im Text von A und B ab.

[2]) *Allein* bedeutet ja doch auch „obgleich". Und A hat in der Tat *ob es auch nicht geschriben ist.*

[3]) S. 117 u. wirft Siedel U vor, es suche den Text kirchlicher zu gestalten. Beweis soll sein U 19, 9 : M 30. Da ist in U die Reinigung erklärt als *rewe und leite umb di sunde mit ganzer beichte mit volkomer pusse.* Siedel erklärt: *ganze beichte* = Generalbeichte. Aber das ist nicht richtig: es ist nur gemeint, daß die einzelne Beichte jedesmal vollständig sein, nichts verschweigen solle. Es ist nichts als richtige contritio, confessio, satisfactio, also die regelmäßige kirchliche Forderung, wie auch M 48, 14. 15 verlangt, daß alle Weise, Ordnung, Gesetz und Gebot der heiligen Kirche und die Sakramente heilig gehalten, nicht wie bei den falschen freien Geistern verachtet werden dürfen.

übergeglitten und hat den dazwischenliegenden Satz überschlagen. Das ist ein Fall, der in den drei Formen der Deutschen Theologie öfters erscheint. Ich habe schon in meiner ersten Abhandlung S. 650 und 654 f. auf eine Anzahl Fälle derart hingewiesen: M 21, 1—14, wo A oder schon seine Handschrift oder deren Vorlage von einem *Auch* zum anderen hinüberspringt und alles, was dazwischen liegt, ausläßt. Ebenso ist es zwischen A und B M 34, 18—21: *Kommen — Kommen* und M 49, 26 von einem *werd* zum anderen, ferner: M 54, 11—13:

B *und der ausser mensch muss und sol bewegt werden. Und hat der inner mensch in des aussern beweglichkeit ein warumb,*	A *und der ausser mensch in seiner beweglichkeit kein warumb;*

Dagegen läßt B 31, 10. 11 die Worte in A *von im selber als wenig* aus, indem es von dem ersten *wenig* zum zweiten überspringt. — Für Auslassungen derselben Art in U habe ich schon früher (S. 654) auf U 27, 39 : M 46, 13. 14 sowie U 43, 40 : M 73, 4—7 hingewiesen: an erster Stelle läßt es die Zeile zwischen zwei *sein leiden* aus, an zweiter fast vier Zeilen zwischen zwei *selber*[1]. Ebenso steht es M 50, 12—15, wo in U 30, 18 einige Worte zwischen *wissent* und *wissen* ausgefallen sind[2], und M 73, 35 f., wo U 44, 22 die Worte zwischen zwei *und spricht* überspringt[3]. Hierher gehört wohl auch M 81, 26 : U 49, 22. Da lautet der Text von B: Wo das wahre Licht in einem Menschen sei, liebe das wahre vollkommene Gut sich selbst, aber nicht so, daß es sich selber von sich selber und als sich selber, sondern als das wahre einfältige *gut liebe. Und daz volkumen vermag* und will nichts anderes lieb haben, als das *ein war gut.* Da hat der ursprüngliche Text statt der ersten kursiv gedruckten Worte vermutlich so gelautet: *gut liebe. Und daz volkomen gut vermag* usw. Und U ist dann von einem *gut* zum anderen gesprungen. Wie leicht etwas derartiges vorkommt, beweist u. a. die Ausgabe der Deutschen Theologie von Pfeiffer, der S. 68 aus der Handschrift U in ihrem Kapitel 36 (= U 39, 16) das Sätzchen *wann got ist dis alles wesenlich und ursprunklich* ausläßt, weil der nächste Satz auch wieder mit *wann got ist* beginnt. Wenn das einem Germanisten wie Pfeiffer begegnet, wie leicht mußte es bei einem Abschreiber des 14. oder 15. Jahrhunderts sein[4]! Warum aber hat nun Siedel nicht auch diese Stellen oder wenigstens die, die ich früher noch nicht herangezogen hatte, mit berücksichtigt und eine bestimmte Absicht von U nachgewiesen?

Ein anderes Beispiel für Siedels Mißgriffe auf diesem Gebiet ist in M Kapitel 38 : U Kapitel 40. Siedel S. 118 urteilt da über die Stelle U 45, 19—32 (gegen M 75, 15—18) kurz: „unnötige Erklärung". Nun enthält das ganze Kapitel einige Schwierigkeiten, die ich nicht ganz umgehen kann. Es handelt von dem Gegen-

[1]) Dabei ist dann das nachfolgende *ist* als nunmehr unbrauchbar mit ausgefallen, wenn es überhaupt ursprünglich war.

[2]) Hier ist der Text freilich auch sonst verschieden.

[3]) Also zweimal auf einer Seite von M. Beide Fälle hat M nicht notiert.

[4]) Noch einige andere Beispiele aus U siehe unten S. 317, Anm. 2. 3. — Die Rolle, die Auslassungen bei Homoioteleuta spielen, ist ja bekannt. Ich füge aber doch ein Beispiel an, das mir dieser Tage begegnet ist. In seiner Erörterung über die Hss. der Confessio des heiligen Patrick (Proceedings of the Royal Irish Academy 25, 212) sagt N. J. D. White, die Hs. C habe in der verhältnismäßig nur wenige Seiten umfassenden Confessio „five omissions by homoioteleuton"!

satz des wahren Lichts, das von Gott ist, und des falschen, das aus der Natur stammt. Das wahre sucht nur Gott — gut als gut —, das falsche dagegen *das sein und im voran das beste*[1]. Aber es betrügt alles, was betrogen werden kann, und darum auch sich selbst[2].

Darauf folgt nun in M 73, 4—7 der Satz, von dem ich schon S. 312 (vor Anm. 1) angenommen habe, daß er in U durch ein Homoioteleuton ausgefallen sei. Dabei wird der Betrug des falschen Lichts geschildert. Sein Grundsatz ist (U 44, 21: M 73, 34), das Lustigste sei das Allerbeste, und das Allerbeste sei, daß jeder sich selbst das Beste suche[3]. Nun sei wahr (45, 16): wer sein Bestes[4] bekommen könne, das sei das Beste. Aber das geschehe nicht da, wo der Mensch sein Bestes suche. Denn (45, 18) wenn er sein Bestes finden wolle, müsse er sein Bestes verlieren.

Dann gehen B und U wieder auseinander: U 45, 19—32 erläutert diese Paradoxie im Anschluß an Joh. 12, 25 dahin, daß der Mensch nicht seinem, sondern Gottes Willen und den Geboten der [kirchlichen] Oberen folgen solle. Das könne das falsche Licht nicht, weil es nur das Seine suche. Darum komme es nimmer auf den rechten Weg.

B dagegen fährt M 75, 15 fort[5]: *als vorgesagt ist. Und wil der mensch sein pestes lassen und verliesen, auf das er sein pestes finde, so ist es aber falsch, und darumb mügen wenig auf disen Weg komen.* Mit dem Hinweis auf früher Gesagtes ist wohl M 63, 21—64, 13 gemeint. Aber was sollen die Worte *so ist es aber falsch*? Ich könnte einen Sinn darin nur finden, wenn es bedeuten sollte: „man findet sein [wahres] Bestes nicht, indem man sein [vermeintlich]

---

[1]) So U 43, 18—20. B in M 72, 8 läßt *und im voran* aus. Die Worte sind aber unentbehrlich. Daher hat Siedel, der auch hier B folgt, S. 174, 18 willkürlich und falsch übersetzt: „und das sei ihm das Beste". Mandel anderseits fügt vor *das peste* ein *„als"* ein, gleichfalls willkürlich.

[2]) U 43, 36—40 hat: *Sider nu alles das betrogen wirt von disem falschen liecht, das betrogen werden mag, das ist alle creatur und natur und alles, das nicht got oder gotlich ist, mag betrogen werden, und so dis falsch liecht dann selber natur ist, so ist müglich dass es betrogen werde. Darumb wirt es und ist betrogen von im selber.* B (M 72, 29. 30) läßt nun die gesperrten Worte *falschen liecht* aus, setzt dann nach *betrogen werden mag* hinzu *betrogen wirt*, hat statt *daz ist* vielmehr *und* und läßt das *so* aus. So hat denn Siedel S. 174, 36 so übersetzt: „Seit nun alles das betrogen wird, (nämlich) von diesem, das betrogen werden kann, betrogen wird — und alle Kreatur und Natur und alles, das nicht Gott und göttlich ist, kann betrogen werden — und (insofern) dies Licht dann selber Natur ist, so ist es möglich, daß es betrogen werde" usw.! — Diese Übersetzung allein spricht schon für den Text von U.

[3]) Da ist dann in U 44, 23 wieder ebenso ein Sätzchen ausgefallen (M 73, 35 f.), vgl. ebenso oben S. 312 Z. 18.

[4]) B hat M 75, 11 hier eingefügt *gottes pestes*, wie ich nicht zweifle, mit Unrecht. Die ganze Stelle gebraucht mit deutlicher Absicht „das Beste" in doppeltem Sinn, als das vermeintliche und das wahre Beste. Die ganze Paradoxie des Satzes U 45, 18 ginge verloren, wenn das Beste schon als „Gottes Bestes" bezeichnet wäre.

[5]) Um das Verständnis zu erleichtern, setze ich den vorangehenden Satz wörtlich her: das Überkommen des Besten *geschicht nit, dieweil der mensch sein pestes suchet und meinet: wan sol er sein pestes finden und uberkomen, so muss er sein pestes verlieren.*

Bestes — das Irdische — sucht, sondern indem man es verläßt. Und ebenso falsch wäre es, sein [wahres] Bestes — Gott — zu verlieren, um das [vermeintlich] Beste zu finden." Aber wie gekünstelt und unverständlich wäre das! Ich kann daher nur annehmen, daß der Text von B hier verdorben ist[1]. Gegenüber den Unklarheiten von M ist nun aber U ganz klar. Soll aber deshalb sein Text das Werk eines Sudlers sein?

Was nun das Mehr an Bibelstellen betrifft, so ist vor allem zu sagen: auch A B haben eine Menge davon. B beginnt sofort mit 1 Kor. 13, 10. Weitere Stellen sind bequem zu finden, da Mandel sie in seinen Anmerkungen nennt[2]. Doch hat U allerdings noch weitere.

Davon nennt Siedel S. 114—118 drei aus U Kapitel 12, 26, 40. In Kapitel 12 bringt U nacheinander Jes. 48, 22; Joh. 14, 27[a]; 16, 33; 14, 27[b]. Dagegen fehlen davon in M S. 28 f. die Nr. 1 und 3 und sind 2 und 4 unmittelbar zusammengezogen: was dazwischen liegt, ist ausgefallen. — In Kapitel 26 (= M 24) hat U 30, 28 ff. 1) Matth. 11, 29; 2) Matth. 5, 20; 3) Gal. 4, 4 (etwas verändert); 4) Matth. 20, 28; 5) Matth. 26, 38; 6) Matth. 5, 3. In M fehlen Nr. 2 und 3. — In Kapitel 40 (= M 38) hat U 45, 20 Joh. 12, 25 an der Spitze und in der Mitte eines Abschnitts, der in M 75, 15 überhaupt anders lautet und viel kürzer ist. Ich kann daher von ihm absehen. In bezug auf die beiden ersten Stellen aber möchte ich doch fragen: kann ein Abschreiber nicht ebensogut die große Anzahl von Bibelstellen für unnötig oder unbequem gehalten und darum verkürzt haben? Könnte man also nicht ebensogut von „charakteristischen verkürzten" wie von „charakteristischen erweiterten Schriftbeweisen" (S. 118) sprechen? Sachliche Gründe hat Siedel für seine Ansicht überhaupt nicht vorgeführt. Ich könnte noch weiter fragen: was ist wahrscheinlicher, daß der Abschreiber eines fremden Werks neue Bibelstellen hinzufügt, oder daß er die und jene wegläßt und sich damit die Arbeit erleichtert?

Die beiden Grundsätze 2 und 3 gehören zusammen. Man wird sie etwa so vereinigen können: Siedel entscheidet die Echtheit der Stücke von der theologischen Seite her danach, ob eines der beständigen Anschauung der Deutschen Theologie, d. h. der „dominikanischen Mystik" entspricht. Einige Beispiele mögen zeigen, ob dabei Siedel den theologischen Gehalt der umstrittenen Stellen von U richtig bestimmt.

S. 111 stellt er fest, daß U eine Vorliebe für das Wort „Ding" habe und es anwende, wo bei A und B viel bessere Wendungen, ein Neutrum o. ä., stehen. Diese „Marotte" führe ihn zu „Unsinn"[3]. Als erstes Beispiel nennt er U 39, 3: M 65, 13. Hier heißt es: die Kreatur soll nach göttlicher Wahrheit Gott und allen Kreaturen untertan sein, und ihr soll nichts[4] untertan sein, und Gott und

---

[1]) In U 45, 30—32 stehen die Worte: *aber an disen dingen ist dis falsch liecht betrogen und sucht newer das sein in allen dingen. Darum so komet es nimer auf den rechten weg.* Sollten die gesperrten Worte mit dem verderbten Text zusammenhängen?

[2]) Siehe 12, 9; 28, 3. 4; 33, 9. 18. 20; 34, 3; 38, 16; 39, 23; 42, 16. 19; 44, 24; 50, 24; 51, 3. 6. 13; 52, 1; 55, 1. 3; 56, 15; 62, 19; 63, 7; 64, 7 ff.; 65, 16; 66, 17; 78, 4; 83, 32; 85, 24; 87, 15; 90, 10; 91, 19; 95, 10. 11; 97, 7. 16; 98, 14. 18; 99, 1; 100, 3. 5. 8; 103, 16.

[3]) Gelegentlich ist freilich auch B dieser „Marotte" verfallen: M 53, 4, wo A *alles*, B aber *alle ding* schreibt.

[4]) B add. *und nimant.*

alle Kreatur haben Recht über sie und sie zu nichts. *Sie ist* [nach U] *allen dingen schuldig und ir nimant.* Das sei Unsinn; denn es sei nur von Personen, nicht von Dingen die Rede. Darum sei M im Recht, das nur *allen* habe. Allein „Kreatur" umfaßt in der Deutschen Theologie nicht nur die Menschen. Sogleich ihr Anfang macht das klar. Der Unterschied zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen oder dem Geteilten und Ungeteilten fällt zusammen mit dem zwischen Gott und der Kreatur. Die Kreatur ist dasselbe wie „die Dinge" (M 7, 6. 9)[1]. Die Seele ist eine dieser Kreaturen (9, 2). Der Natur der Sache nach tritt im Verlauf die Seele des Menschen voran. Aber (M 102, 17f.): *Und ein jeglich creatur ist dasselb* [Gehorsam!] *von recht und in der warheit got schuldig, und besunder ein ieclich redlich* [= vernünftige] *creatur und allermeist der mensch.*

Ähnlich gliedert B (M 65, 26—29) die Kreatur (65, 21) in alles Seiende, alles Lebendige und alles „Weise", d. h. Vernünftige, und alles zusammen sind „alle Dinge"[2]. Und was A (M 61, 24) sagt: „*Und darumb muss alda selbst alle und alle ding geliebet werden und allem und allen dingen wol wöllen*", so ist doch klar, daß hier in den *dingen* auch die Personen eingeschlossen sind, wie denn auch die nachfolgenden Beispiele nur auf sie zutreffen. Endlich erwähne ich noch M 88, 12—25. Auch da verlangt B von dem, der Gott ganz gehorsam ist, daß er auch *allem*[3] tuend oder leidend gehorsam sei, und dieses *allem* wird sofort mit *allem und allen dingen* wiedergegeben, und nachher wird verlangt, *keinem ding oder creatur* zu widerstehen. Der Ausdruck „alle Dinge" ist also auch B ganz geläufig[4]. — „Res" in diesem Sinn = Welt ist ja auch häufig genug.

Besonders schlimm, ja „unglaublich" ist für Siedel (S. 111 unten) die Formel, die U 27, 21 einführt mit einem „*also daß man in der wahrheit spricht*", *got und der mensche sein ein ding*, während B (M 45, 15) hat: *das eines ist war volkumen got und war volkum mensch*[5]. Und ebenso fehlerhaft sei M 21, 21 *ein ding mit cristo* gegen M 34, 26 *eins mit Christo.* Die Formel „*Deus et homo sunt una res*" habe man denn doch bei den Dominikanern nicht geschrieben. Das sei ein Latein, das mehr in die Epistolae obscurorum virorum, als in die Scholastik der Taulerischen Zeit gehöre[6]. Aber U hat doch natürlich

[1]) Ich zitiere absichtlich nur nach M.

[2]) *Wan got ist aller wesenden wesen und aller lebentigen leben und aller wiesen weisheit, wan alle ding haben ir wesen warlicher in got dan in in selber.*

[3]) M hat *allein.* Aber das ist sicher Lesefehler für *allem*, das ja in den Handschriften vielfach von *allein* gar nicht zu unterscheiden ist. Siedel hat in seiner Übersetzung S. 187, 6 den Fehler mit übernommen.

[4]) Ich erinnere auch an die „Freiheit eines Christenmenschen", wo Luther entgegenstellt: „ein Christenmensch ist ein ganz freier Herr aller Dinge und niemand untertan" und er „ist ein ganz dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

[5]) Siedel setzt versehentlich M 45, 17: *das got alda selber ist der mensch.* An dieser Stelle ist in U 27, 24 *der mensch* ausgefallen.

[6]) Auch in anderen Fällen (S. 112 u. d. M und unten 113 oben und unten) prüft Siedel die Richtigkeit der Deutschen Theologie, indem er sie ins Lateinische übersetzt, aber freilich nur in sein Latein und ohne zu fragen, ob denn die Deutsche Theologie oder ihre Handschrift U immer einen lateinischen Ausdruck im Hintergrund gehabt hätten. So S. 113 oben. Da hat M 33, 13: Adams Kind

nicht an *una res* gedacht, sondern an *unum*. Und daß in Christus Gott und Mensch *unum* sind, ist ja der Scholastik vollkommen geläufig[1]. Wenn aber die Scholastik keinen Anstand nahm, von Christus als der Einheit von Gottheit und Menschheit im Neutrum zu reden, so konnte doch auch die Deutsche Theologie das Neutrum in der gewöhnlichen Weise mit „ein Ding" übersetzen.

Ebenso schlimm ist für Siedel (S. 112) die Art, wie U den areopagitischen Gottesgedanken behandelt. U 53, 30 schreibt: *Wann got ist ein und uber ein und ist alle und über alle*, dagegen M 88, 5: *Wan got ist eins und uber alles und ist all und ist uber alles.* Siedel (S. 112) sieht nun in dem *über alles* „die bekannten Tutele gegen den Pantheismus"[2]. Das *ein und über ein* aber sei „eine völlig sinnlose Wendung". Denn ein *super unum* sei ein Unsinn, den kein Dominikaner des 14. Jahrhunderts geschrieben hätte. — Hier liegt nun ein einfaches Mißverständnis vor, von dem die Kenntnis der areopagitischen Theologie leicht hätte bewahren können. Für sie ist wie für den ganzen Neuplatonismus, seine Philosophie und seine Mystik, Gott über alle Gegensätze und alle Prädikate, über alle Fülle und Vielheit wie über alle Einheit und Einfachheit erhaben. Er ist ebenso das Nichts, wie das Überseiende, das Über-Eine, die Überfülle, über alles Nennbare hinaus. U 53, 30 ist also vollkommen richtig: ein Mißverständnis könnte nur bei M vorliegen[3]. Schon der Parallelismus verlangt den Text von U: *got ist ein und uber ein und ist alle und uber alle.* Vorangegangen war (U 53, 27 = M 88, 2): *Wann got ist ein und muss*

---

ist, wer nach dem alten Menschen lebt. *Er mag als verr und also wesenlich darin leben, er ist auch des teufels kind.* Die gesperrten Worte sollen die beiden bekannten Formeln *vere* und *essentialiter* sein, und wenn nun U 20, 34 dafür *fleisig* habe, so sei das ein Beweis, daß in U nicht der ursprüngliche Text sei. Aber *verre* ist doch nicht das lateinische *vere* — Siedel selbst übersetzt S. 145, 24 mit „sehr" —, und was sollen denn die beiden lateinischen Wörter hier bedeuten? Ebenso seltsam ist, wenn Siedel sofort weiter über U 9, 8: Adams Essen sei Sünde gewesen nicht wegen des Essens an sich, sondern *umb sein annemen und umb sein „ich", sein „mich", sein „mein" und sein „mir"*, sagt, das sei nicht Latein. Und doch besteht der ganze Unterschied von B (M 11, 5) darin, daß B das *sein* bloß einmal, nämlich vor *ich* setzt, während U es auch vor *mich, mein* und *mir* hat. — Ebenso unverständlich ist mir S. 112. U 12, 32 sagt: die zwei Augen der Seele können *nit gleich miteinander ir werk geüben*. Lateinisch könne man da nur entweder *simul* oder *aequaliter* setzen, aber nicht beides zusammen *aequaliter simul.* Darum sei A B (M 17, 23) richtig, wo das *gleich* fehle. Von allem anderen abgesehen, heißt *gleich* hier doch nicht *aequaliter*, sondern *simul*, also wie wir auch sagen „zugleich miteinander". Und wenn Siedel diese „Verderbnis" von U weiter damit begründet, daß das *gleich* U 12, 35 (gegen M 17, 26) wieder eingeschoben sei, so verstehe ich diesen Grund erst recht nicht. Außerdem aber hat das *gleich* dort einen ganz anderen Sinn: das linke Auge *muss sich gleich halden als ob es tot sei.* Da gehört doch zusammen *gleich als ob*!

[1]) Ich erwähne nur Thomas Aq., den ja Siedel stets heranzieht, Summa theol. III, qu. 2, Art. 4: *Unde licet sit ibi* [nämlich *in persona Christi*] *unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit.*

[2]) Er verweist auf seine S. 78, wo auf Thomas verwiesen wird, der sich wieder auf den Areopagiten beruft, nach dem Gott *omnia est ut omnium causa.* Der Ausdruck *super omnia* kommt also da so wenig vor, als in dem nachfolgenden Zitat aus Thomas selbst, wonach alles in Gott ist *ut in causa praeexistente.*

[3]) Vermutlich ist es aber nur ein Schreibfehler.

ein sein, und got ist alle und muss alle sein. Das genügte aber vom areopagitischen Standpunkt aus nicht. Darum wird die Steigerung zunächst für *alle* eingeführt — *und was nu ist und den nicht* [M: *und nit eins*] *ist, das ist nicht got, und was nu ist und nicht alle ist und uber alle, das ist auch nicht got*[1] — und wird dann die Steigerung für beides — *ein* und *alle* — in den umstrittenen Worten hinzugefügt.

Als Beleg für diesen Gebrauch des *über* führe ich noch einige Stellen an. Zunächst B Kapitel 30 (M 59, 18 ff.) = U Kapitel 32 (S. 35, 30 ff.). Der Text lautet beidemal im wesentlichen gleich; ich gebe ihn nach U: *Was etwan hie ist und den do, das ist nit an allen enden und über alle ende und stete, und was etwan ist heut oder morgen, das ist nit allweg und allzeit und über all zeit, und was ettwas ist, dis oder das, das ist nicht alle und über alle. Sich, wer nu got ettwas, dis oder das, so wer er nicht alle und über alle, als er ist, und so wer er auch nit die war volkomenheit*[2]. Sodann im selben Kapitel (M 60, 80 = U 36, 6): Gott als Licht und Erkenntnis lehrt das wahre, einfältige, vollkommene Gut erkennen, das *alles gut und über alles gut ist.* Dazu U 14, 35 = M 21, 7: das Vollkommene ist *alle und über alle*, und U 60, 42; 61, 2 = M 99, 3. 6 vom vollkommenen Gut: *das da alle ist und über alle und allein und über alle.* Endlich noch M 69, 15: *got ist uber und on alle weise und mass und ordnung und gibt allen dingen weis, ordnung, mas und redlicheit*[3], und U 49, 32 f.: *ein gut, das alle gut und uber alle gut ist.*

Da sich aber Siedel gerne auf Tauler beruft, so verweise ich auch auf einige Stellen in dessen Predigten (Ausgabe von Fd. Vetter, 1910), S. 55, 2 ff.: Die höchste Stufe der Mystik, die Vereinigung, ist *eine unbegriffenliche wilde wüste, do nieman vindet weg noch wise, wan es ist über alle wise.* Dazu vergleiche man die *überweseliche gotheit, das überweseliche wesende* (S. 142, 18; 152, 8. 34; 257, 22; 369, 7 usw.) und die Berufung auf den Areopagiten, S. 420, 41: *sú vindent, daz sant Dyonisius schribet, das do ist übervernunftig, übergedenglich, überverstentlich*[4].

---

[1]) M wechselt zwischen *alle* und *alles* ab. Das ist natürlich einerlei.

[2]) Im übernächsten Satz (U 35, 37 = M 60, 2) hat B: *Und darumb, were got als er gut ist das gut oder dis gut, so were er nit alles gut und uber alles gut* usw. U aber läßt die gesperrten Worte weg. Das gehört auch zu den Auslassungen, die ich S. 312 gekennzeichnet habe.

[3]) U 41, 35 läßt die Worte *und gibt allen dingen weis, ordnung, mass* aus. Auch das gehört wohl zu den Homoioteleuta, S. 312. — U 33, 37 = M 55, 31 spricht von der Forderung der freien Geister, man solle kommen *über alle weis und ordenung, gebote, gesetze und redligkeit.* Da, meint Siedel S. 162, Anm. 3 und ebenso in der verwandten Stelle S. 177, Anm. 2 könne *redligkeit* nicht den Sinn haben, den Bihlmeyer und Vetter in ihren Glossaren angeben: *redlicheit* = Angemessenheit, Vernunft. Man müsse es wohl auf die consilia evangelica beziehen und mit „Rätlichkeit" übersetzen!

[4]) Aus dem Areopagiten will ich noch einige Stellen der Schrift De mystica theologia in der dem Abendland geläufigen Übersetzung von Johannes Scotus (Migne, Patrol. lat., t. 122) anführen: Sp. 1173 B: In ipsa [causa omnibus superposita] oportet omnes existentium ponere et affirmare positiones veluti omnium causa, et omnes eas potentius negare tanquam super omnia superexistente. — C: Mihi videtur supernaturaliter intelligens, quia et multiloqua est optima om-

Mit den Mitteln der dominikanischen Mystik will Siedel S. 116 unten Nr. 2 auch den Abschnitt U 10, 17—28 als Einschub erweisen. B (M 13, 10—13) verlangt von der wahren Erkenntnis, daß sie so vollkommen sei, *das da bekant werde, dass dasselb bekentnus des menschen adder doch der creatur nit ist, sunder es ist des ewigen [gotes]*[1] *bekentnusse, das das ewig wort ist.* Statt dessen hat U eine Ausführung desselben Inhalts, aber breiter und mit Bibelstellen versehen und an Stelle der gesperrten Worte: *sunder dass es alles ist des ewigen gotes, von dem es alles komet.* Das ist nach Siedel eine besonders schlimme Verwässerung. Denn wenn nicht vom ewigen Wort in der Seele, vom Logos im Intellekt die Rede wäre, so gehörte die Deutsche Theologie überhaupt nicht in die dominikanische Mystik. Der Abschreiber von 1497 habe also den guten Thomismus von B, der ihm nicht mehr gelegen habe, einfach umgangen wie so vieles andere.

Dieses „viele andere" kann ich nun zwar nicht finden. Aber wie steht es sonst mit dem „ewigen Wort" in der Deutschen Theologie? Siedel verweist S. 50 und 116 f. auf M 46, 24—27 = U 28, 5—7, wo derselbe Gedanke nur in anderer Form ausgedrückt sei. Aber dort ist gar nicht vom ewigen Wort die Rede, sondern nur allgemein vom Eingehen Gottes *„mit seinem Eigen, das ist mit seiner Selbheit"*. Die Selbheit Gottes ist aber doch nicht das ewige Wort[2]! Die Stellen M 58, 2—10; 61, 17—19; 82, 18—20; 83, 18. 19 = U 35, 2—9; 36, 32. 33; 49, 40—42; 50, 25 zeigen doch klar, daß Ichheit, Selbheit, Eigen Gottes nichts ist als Gott, sofern er nicht mehr nur Substanz, sondern auch Persönlichkeit ist. Oder vielmehr auch das ist noch zu viel. Die Stelle M 82, 18—20 zeigt, daß die vollkommene Liebe zu Gott von allem Einzelnen lassen und auch von seinem Eigen nur soviel nehmen dürfe, als zu seiner Persönlichkeit gehört. In dieser Persönlichkeit aber liegt nach M 58, 5—10 die ganze Trinität, nicht nur der Logos! So wird denn auch sonst überall einfach Gott, nicht der Logos, als Quelle der neuen Erkenntnis angegeben[3]. Vom Wort oder, was dasselbe ist,

---

nium causa, et breviloqua simul et sine verbo, quomodo neque verbum neque intelligentiam habet eo quod omnibus ipsa superessentialiter superposita est. — Sp. 1175 C: Omnium causa et super omnia ens. — 1176 C: super omnem positionem est perfecta et singularis omnium causa, super omnem ablationem excellentia omnium simpliciter perfectione et summitas omnium.

[1]) Das muß eingesetzt werden, nicht nur weil es in U 10, 21 steht, sondern auch weil die Deutsche Theologie niemals Gott als den Ewigen oder das Ewige bezeichnet. „Ewig" ist fast immer Eigenschaftswort in verschiedenen Verbindungen. Nur U 55, 33 = M 91, 8 steht „das Ewige" = die Ewigkeit = Himmelreich. M 91, 29 ist *got und dez ewigen willen* nur Lesefehler des Herausgebers statt *dem ewigen willen* (s. meine Bemerkung in der früheren Abhandlung, S. 645, Anm. 1). Und M 101, 20 ist nach 23. 26; 102, 11. 14 ebenso wie nach U 62, 26 ff. zu verbessern in *das ewig gut ist ein volkumen gut.*

[2]) Siedel, S. 50: „Hieß es darum ‚Gott geht ein mit seiner Selbstheit', so ist damit aber nicht die ‚Gottheit', sondern der Logos gemeint, denn Selbstheit findet sich nur in der Trinität."

[3]) M 14, 8; 20, 8; 35, 7 (Gottes Ich); 57, 17; 60, 5—12; 64, 17—21; 65, 26—29; 71, 22—26; 76, 22. 27—77, 3; 93, 33. — Siedel S. 30 zieht drei Stellen aus Thomas von Aquin heran, um zu beweisen, daß auch bei ihm das Kommen Gottes in die Seele dadurch geschehe, daß „der Logos, das Verbum divinum" die Form der Seele werde. Aber keine dieser Stellen (Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum c. 106, Summa contra gentiles III, 51 und

von dem eingeborenen Sohn ist außer der Stelle, auf die Siedel so großen Wert legt, überhaupt nur noch M 99, 16—18 (= U 61, 11—13) die Rede: *Sich, wan dis volkumen ungenant fleusst in ein geberende person, da in es gepirt seinen eingepornn sun und sich selber darin, so nennet man es vatter.* Aber hier soll es nur erklären, warum in dem Wort „niemand kommt zu mir, der Vater ziehe ihn denn," Gott „der Vater" heißen kann. Lediglich der Vater zieht zu Christus und lehrt den Menschen, daß es zur mystischen Vereinigung mit dem ewigen Gut nur kommen könne durch Christi Leben hindurch (also auch nicht durch den Logos) U 61, 13—23 = M 99, 19—100, 18).

Damit will ich nicht behaupten, daß die Lesart von M *des ewigen gotes bekentnusse, das das ewig wort ist,* falsch sein müsse, sondern nur, daß das Fehlen des ewigen Wortes in U nicht eine absichtliche und verständnislose Änderung des ursprünglichen Wortlauts beweise.

Scholastisch bedenklich und Sudelei soll nach Siedel S. 117 (zu Nr. 9) auch U in Kapitel 14 S. 19, 7—16 sein und sich darum als Einschub nach M 30, 10 verraten, 1. weil in der Darstellung der Erleuchtung nicht mit einem Wort von Licht und Erkenntnis die Rede sei, worüber die Deutsche Theologie doch sonst breit handle, 2. weil die Definition der Erleuchtung als Verschmähung der Sünde, Wirkung der Tugend und guter Werke und willigem Leiden für die Deutsche Theologie und die dominikanische Mystik völlig unmöglich sei.

Da möchte ich nun zunächst über den ersten Einwurf fragen: muß denn in einer kurzen Definition, wie sie die Stelle von der Erleuchtung gibt, alles enthalten sein, was der Verfasser sonst über sie bringt? Sodann aber vor allem zum zweiten Einwurf: von der Erleuchtung und dem erleuchteten Menschen spricht die Deutsche Theologie öfters, ohne daß man immer ihr Wesen fassen könnte. Aber einzelne Stellen sind doch deutlich. In Kapitel 10 (U S. 15f.; M S. 22—24) erscheint sie als die Stufe der Lösung von allem Kreatürlichen und der hitzigen Liebe zu Gott, in der man nur ihm gehorsam sein will und gar nicht mehr durch Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn geleitet wird. In U Kapitel 39 = M Kapitel 37 ist das Entscheidende wiederum der Ausschluß des Motivs von Lohn und Strafe (U 42, 13. 23 = M 70, 9—21) und die Erfüllung von Gottes Geboten, Räten und aller seiner Lehre als Mittel, um zur letzten Stufe, zur endlichen Vereinigung zu kommen (U 42, 30—36 = M 71, 3—10). Und ebenso sieht U Kapitel 41 (M Kapitel 39) den Zustand des vom ewigen Licht erleuchteten Menschen in der Liebe zu Gott, die alles läßt, was nicht zu ihm gehört, und der Feindschaft gegen alles, was er haßt.

Das ist nun doch eben das, was Siedel für ganz unmöglich erklärt: die Stufe der Erleuchtung schließt in sich die Heiligung in ihrem ganzen Umfang. An ihr ist sie als Wirklichkeit zu erkennen.

Und eben das läßt sich nun auch aus der von Siedel angefochtenen Stelle und ihrer Umgebung (U Kapitel 13—24 = M Kapitel 12^{b}—22) dartun. Im Anschluß an ein Wort Taulers warnt hier die Deutsche Theologie davor, den Bildern zu früh Urlaub zu geben, d. h. die höchste Stufe der Mystik, die Vereinigung, zu rasch erreichen zu wollen. Es seien vielmehr dabei erst zwei Vorstufen zu

---

Summa theol. I, 12, 3 [vielmehr I, 12, 5!]) spricht auch in ihrem weiteren Zusammenhang vom „Wort", sondern nur von *Deus ipse, divina essentia, divina gratia* u. ä.! Und dabei soll die Deutsche Theologie verpflichtet sein, gerade das „Wort" zu erwähnen?

überschreiten. Von den drei Stufen nennt nun A B nur die technischen Namen des Neuplatonismus, Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Auch U Kapitel 14 hat diese Namen, führt aber zugleich ihren Inhalt etwas näher aus: es ist 1. der anfangende Mensch mit Reue, Beichte und vollkommener Buße, also den drei Stücken des Bußsakraments, contritio, confessio, satisfactio, 2. der zunehmende Mensch mit Verschmähung der Sünde, Wirkung der Tugend und guter Werke und willigem Leiden, also der fortschreitenden Heiligung; 3. der vollkommene Mensch, die Vereinigung mit [vollkommener] Lauterkeit des Herzens, göttlicher Liebe und Beschauung des Schöpfers.

Dagegen bezeichnet U in Kapitel 13 den Inhalt der drei Stufen etwas anders: 1. Selbstverleugnung, Verzicht auf den eigenen Willen, Reinigung von allen Sünden, 2. Übernahme des Kreuzes und Nachfolge Christi nach Lehre und Vorbild andächtiger Diener Gottes, nicht nach dem eigenen Kopf, 3. Vollkommenheit in beschaulichem Leben [1].

Ich habe nun schon in meiner früheren Abhandlung S. 644f. ausgeführt, daß die folgenden Kapitel (U 15—24; M 13—22) diese drei Stufen näher darlegen. Da Siedel das bestritten hat [2], gehe ich jetzt noch etwas genauer darauf ein.

Kapitel 15 (M 13) behandelt den Gegensatz von Adam und Christus, in denen die beiden Pole der Entwicklung vom Ungehorsam zum Gehorsam personifiziert sind. Das folgende Kapitel 16 setzt das zuächst fort in dem Gegensatz des alten und des neuen Menschen (U 20, 15—21, 5; M 32, 28—34, 7), behandelt dann aber das, worin die erste Stufe, die Reinigung, deutlich wird: Ungehorsam = Sünde (U 21, 5—13), Gehorsam und Rückkehr zu Gott als das einzige Mittel zur Buße, Besserung und Vergebung (7—17), den Versuch, die Schuld von sich abzuwälzen (22, 35—23, 3), die Unmöglichkeit, in diesem Leben die Sünde ganz zu überwinden (22, 10—12).

In Kapitel 18—22 (= M, Kapitel 16—20) tritt sodann die Beziehung zur zweiten Stufe, der Erleuchtung deutlich hervor: Erkenntnis (U 23, 13 bis 33. 39 usf.), Licht (23, 38; 24, 32. 33. 40), Wahrheit (23, 33; 24, 9—17); 25, 15), lernen und Lehrmeister (26, 14—18) und der Gegensatz dazu: das unnütze Lesen und Studieren (23, 39. 40).

Die dritte Stufe, die Vereinigung endlich kündigt sich an in Kapitel 23 und 24 (M 21 u. 22): Gott leiden, ihm gehorsam und gelassen sein (U 26, 31—34) als das letzte erreichbare Ziel, dem alles andere als Weg und Bereitung gilt (27, 2—11), dann der Eingang Gottes in den gelassenen Menschen und die gänzliche Vereinigung mit Gott, da der Mensch selbst Gott und Christus wird (27, 20—28, 7).

Sieht man nun die zweite Stufe näher an, so ist darin vor allem hingewiesen auf die Selbstverleugnung und das Verlassen aller Dinge, das bittere, für die Natur grauenvolle Sterben (24, 22. 24). Und dabei wird die Notwendigkeit betont, dem Leben Christi nachzufolgen (24, 5 u. a.). Das Leben Christi spielt auch auf der dritten Stufe, der der Vereinigung, eine Rolle (27, 4—13;

[1]) Auf das Verhältnis von U Kapitel 13 u. 14 werde ich später (S. 327ff.) zurückkommen.

[2]) S. 117 wendet er ein: die Deutsche Theologie fange ja mit einer Auseinandersetzung über die Vereinigung an. Können denn dann aber nicht die Stufen, die zu ihr führen, später besprochen werden? So könnte man schließlich alles für unecht erklären, was nach Kapitel 1 noch weiter über die Vereinigung kommt.

19—27). Aber in anderem Sinn: da ist Christus das Vorbild der Vereinigung von Gott und Mensch, auf der Stufe der Erleuchtung dagegen das des bittersten Lebens, des Sterbens der Selbstheit, vor dem aller Natur graut (23, 9; 24, 22 bis 24). Dabei wird dann die Notwendigkeit betont, alle anderen Beweggründe des Handelns zu lassen (25, 7—14) und nur Gott und der Wahrheit zu folgen (25, 14. 15). Der Gegensatz gegen dieses Leben ist das ruchlose freie Leben, das nur sich selbst sucht, seinem eigenen Licht folgt und sich schließlich selbst für das ewige, wahre Licht hält (24, 29—35).

Die Stufe der Erleuchtung ist also auch hier die der positiven Heiligung und ihrer Steigerung, die zu immer tieferem Eindringen in die Wahrheit und Erkenntnis führt (U 23, 38—24, 16). Sie folgt der Buße und gründet sich auf die Eingießung (26, 10), und 26, 10—25 gibt die Mittel an, durch die man auf diesem Weg vorwärts kommen kann.

Die drei Stufen sind also kurz gesagt die der Buße, des auf die gratia infusa gebauten fortschreitenden neuen Lebens, und seiner Vollendung, des Höhepunkts der vollkommenen Einigung mit Gott und Christus.

Wenn nun die Deutsche Theologie in diesen Kapiteln im einzelnen keinen straffen Zusammenhang und strengen Fortschritt bietet, sondern auch anderes mit hineinpackt, so verfährt sie dabei nur wie sonst auch. Geschlossenheit und Knappheit ist wahrlich nicht ihre Stärke[1]. Wenn insbesondere der Gehorsam der ersten und die Selbstverleugnung der zweiten Stufe an sich schwer zu unterscheiden sind, so ist zu bedenken, daß die Buße eben die Abwendung vom Ungehorsam, der Anfang des Gehorsams und damit auch der Selbstverleugnung ist (besonders 21, 5—14), die zweite Stufe also nur den Fortgang davon darstellt.

Ich glaube also nicht, daß jene „Definition der Erleuchtung" = Verschmähung der Sünde usf. für die Deutsche Theologie „völlig unmöglich" ist, sondern daß sie gerade ihre Anschauung wiedergibt.

Aus dem allem wird sich schon ergeben haben, wie wenig Siedels Verurteilung des Textes von U und die durchgängige Zuversicht zu dem von AB begründet ist. Ich möchte aber doch noch einige Beispiele dafür vorführen.

U 50, 41 : B in M 84, 9.

In der warheit alles, das götlicher lieb zugehört in einem waren vorgotten menschen, das ist also gar einfeldig, recht und schlecht, dass es mit rechtem unterscheide ni ganz ausgesprochen oder geschriben ward, denn allein dass es ist. Wann do es nicht ist, do kan man sein nit glauben: wie solt man es dann wissen? Hier hat M statt der gesperrten Worte *und das es nit ist.* Da tritt nun Siedel, S. 183 Anm. 2 wieder für B ein und bemerkt: „In H [d. h. U] geglättet und entstellt. Es ist nicht zu lesen ‚daß es ist', sondern ‚das es ist'." Das ist für den Text von B ganz richtig; es müßte in unserer Schreibweise heißen: ‚denn allein was es ist und was es nicht ist'. Der von U dagegen ergibt: ‚denn allein daß es ist. Denn wenn es nicht ist' usw. Der Sinn von B wäre also: Von allem, was in einem vergotteten Menschen Gott zugehört, kann man nur sagen, was es ist und was es nicht ist; darum kann man das nicht einmal glauben, geschweige denn wissen.

[1]) Die Abschweifungen im zweiten und dritten Abschnitt sind übrigens gar nicht so schlimm. Sie betreffen vor allem die Irrtümer der freien Geister, die den Gegensatz gegen den rechten Weg im Anschluß an das Leben und die Person Christi bilden.

Sonst ist man nun geneigt anzunehmen, daß es das höchste Maß von Wissen wäre, wenn man von etwas sagen könnte, was es ist und was nicht. Hier aber soll gerade damit das Wissen, ja auch das bloße Glauben ausgeschlossen sein? Und warum soll man es denn nicht glauben, geschweige denn glauben können? Wie einfach und klar ist dagegen U! Das Kapitel hat dargetan, was die Liebe eines vergotteten Menschen ist: es ist die Liebe, die auf Gott als die absolute Einfachheit, die Einheit alles Guten und das Übergute geht und darum auch nur das Eine will, seinen guten Willen hinnehmen oder erfüllen. Ihr Inhalt ist also so vollständig einfach, daß man ihn gar nicht ins einzelne ausmalen [1], sondern nur sagen kann, daß er da ist. Das allerdings muß man sagen können. Denn sonst wären Wissen und Glauben an ihm verloren. — Sodann

U 7, 32—8, 10 : M 8, 15.

Ich hatte in meiner früheren Abhandlung S. 634 für die Echtheit des Stückes in U geltend gemacht, daß das ganze erste Kapitel in vier Abschnitte zerfalle, die alle mit *Nu* anfangen und vier Fragen über das vorangestellte Thema 1 Kor. 13, 10 vorführen, alle ungefähr gleich lang und in engem Zusammenhang untereinander. Wäre das umstrittene Stück eingeschoben, so stände der zweite Abschnitt in gar keinem Verhältnis zu den andern: er gäbe nur eine ganz kurze Antwort, nicht wie sie eine längere Ausführung. Dagegen meint Siedel, S. 119, diese Komposition des Kapitels hätte ich nur „nach Mandels unglücklicher Ausgabe" aufstellen können: die mache Abschnitte, wo B gar keine habe [2]. In Wirklichkeit sei das Kapitel nur geschieden durch die Worte *Ein frag* (M 8, 15), die U 7, 32 vor *Wan der gebrechen* verdrängt habe. Dann sei die Komposition so: nach der These [M 7, 1 f.] folge das Notandum [d. h. nach S. 53 das *Nun merk*] bis M 8, 15, und dann komme der Quästionsteil mit doppelter Frage und doppelter Antwort (M 9, 3 und 18). Da nun auch U das doppelte *Respondeo dicendum* habe (U 8, 12 und 25), so könne bei ihm das wichtige *ein frag* nur fehlen, weil es „das wunderbar knappe Kapitel der Grundschrift versudelt" habe. — Das Notandum würde also zunächst nach Siedel die Ausführung über das Wesen des Vollkommenen und das Gebrechen umfassen, dazu aber auch die Frage, wann das Vollkommene komme, und die kurze Antwort darauf (M 8, 13—15). Dann enthielte dieses Notandum schon zwei Fragen (7, 3 und 8, 13) und die Antworten darauf! Der „Quästionsteil" begänne also schon 7, 3. Aber die Fragen, in denen Siedel den Quästionsteil sieht, sind gar keine „Quästionen" im Sinn der Scholastik, und die Antworten entsprechen nicht dem *Respondeo dicendum*. Ein solches tritt zumal bei Thomas von Aquin ein, wenn auf ein *Quaeritur an* das *Videtur quod non* und das *Sed contra* erfolgt ist und der Verfasser nun seine Entscheidung geben will. Hier aber werden einfach Fragen gestellt und einfach beantwortet.

---

[1]) Das ist doch der Sinn von *mit rechtem unterscheide* (= Mannigfaltigkeit).

[2]) Das ist hier richtig: der Urdruck von B, den ich aus der Berliner Öffentlichen Bibliothek benutzen durfte, hat in Kapitel 1 nur einen Absatz bei M 8, 15. Der erste schließt mit den Worten *Ein frag*. Aber ist der Absatz, den eine Ausgabe macht, für den Zusammenhang des ganzen Textes maßgebend? Im übrigen hat Mandels Ausgabe auch da nicht auf mich gewirkt. Ich habe mich bei meiner Arbeit in erster Linie immer an die von Uhl gehalten. Die Striche und Bemerkungen, die ich zu ihrem Text auch bei diesem Kapitel gemacht habe, die dagegen in M ganz fehlen, beweisen mir, daß ich es auch hier so gemacht habe

Wie diese Fragen äußerlich und innerlich zusammenhängen, habe ich nun schon in meiner ersten Abhandlung gezeigt. Da Siedel aber keine Rücksicht darauf nimmt, führe ich es jetzt noch genauer aus. Sie beginnen sofort nach der vorangestellten These 1 Kor. 13, 10: *Wen das volkomen kumpt, so vornichtet man das unvolkomen und das geteilte.* Die erste Frage lautet dann U 7, 6: Was ist das Vollkommene und das Geteilte? Die Antwort erfolgt unmittelbar ohne Einführung. Die zweite Frage folgt 7, 30: Wann kommt das Vollkommene? Die Antwort wird eingeleitet „*Ich sprich*". Die Dritte kommt 8, 10: „Wie mag es in der Seele erkannt werden?" Darauf *Antwort: dar umb spricht man* usw. Die vierte Frage 8, 22: „Wie kann aus dem Vollkommenen, außer dem doch nichts sein soll, etwas ausfließen?" und wiederum *Antwort: dar umb spricht man* usw.

Die vier Fragen hängen also schon äußerlich aufs engste zusammen mit dem Hauptsatz am Anfang. Sie sind aber auch innerlich mit ihm und untereinander verbunden. An das paulinische Wort schloß sich im ersten Abschnitt die Frage: Was ist das Vollkommene und das Geteilte? Die Antwort war: a) Das Vollkommene umschließt alles Sein, und außer ihm ist kein wahres Sein. Das Geteilte dagegen, die Kreatur, fließt aus ihm und ist unvollkommen. b) Das Geteilte ist erkennbar, das Vollkommene aber aller Kreatur als Kreatur unbegreiflich. Der zweite Abschnitt fährt in der Erklärung des paulinischen Worts fort: „das Vollkommene kommt" und fragt: wann kommt es? Antwort: a) wenn es in der Seele so weit als möglich erkannt wird. Und U fügt nun in einem Abschnitt b), den B nicht hat, weiteres zur Erklärung hinzu. Der dritte Abschnitt greift zurück auf den zweiten Punkt des ersten (1^b): steht er nicht im Widerspruch mit 2^a? Dort erscheint das Vollkommene unerkennbar, hier erkennbar. Antwort: in 1^b ist die Schranke seiner Geltung schon angegeben: das Vollkommene ist der Kreatur als Kreatur unerkennbar. Die Unerkennbarkeit verschwindet, wenn die Kreatur sich über ihre Kreatürlichkeit erhebt und alles Hangen am Geteilten aufgibt. Der vierte Abschnitt endlich greift zurück auf 1^a und findet in dessen Frage wieder einen Widerspruch: außerhalb des Vollkommenen soll nichts sein, und doch soll etwas aus ihm ausfließen? Die Antwort weist auch hier wieder auf ein einschränkendes Wort in 1^a: außerhalb des Vollkommenen ist kein wahres Sein.

Die Erörterung schreitet also über die nach Siedel entscheidenden Worte von B *Ein frag* vollkommen hinweg. Gerade der zweite und dritte Abschnitt, zwischen denen das *Ein frag* steht, und wiederum der erste und vierte hängen aufs engste zusammen: die Frage des dritten weist ausdrücklich auf den ersten und zweiten zurück, und die des vierten auf den ersten. Siedel hat also den Aufbau des ersten Kapitels verkannt.

Nun ist richtig: der Abschnitt 2^b sieht aus wie eine Vorwegnahme des dritten; beide betonen, daß für das Kommen des Vollkommenen oder die Möglichkeit seiner Erkenntnis Reinigung der Seele notwendig sei. Allein in 2^a steht der Gesichtspunkt voran: Gott will wie die Sonne für jedermann scheinen. Dann folgt das andere: es liegt also an der Kreatur, wenn sie ihn nicht sieht. In 3 aber ist das das Entscheidende: die Seele muß über ihren kreatürlichen Zustand hinauskommen; sie muß ihre Ichheit usw. verschmähen. Hiebei kommen Wiederholungen zwischen 2^a und 3 vor. Aber solche finden sich über die ganze Schrift zerstreut. Und dabei bitte ich dann den Abschnitt 2^a einmal darauf anzusehen, ob man ihn wirklich als „Versudelung" bezeichnen kann!

Es fragt sich also nur, wie man dieses dazwischen geschobene *Ein frag* erklären soll. Fragen gehen in B wie in U voran und folgen ebenso in beiden nach. So gut es vor der dritten steht, konnte es jeder der drei anderen vorangehen. Ich weiß also nicht, wie es gerade hierher gekommen ist. Aber irgendwelche Bedeutung kann ich ihm nicht zuschreiben [1]. —

In alle weiteren kleinen Einzelheiten von Siedels Kritik kann ich nicht eingehen. Ich habe schon bisher dessen eher zu viel getan. Aber es bleibt noch eine Gruppe von Stellen übrig, in denen es sich nicht einfach um die Frage: „Einschub oder Kürzung?" handelt und bei denen die Entscheidung schwieriger ist. Ich greife auch da nur einige besonders bezeichnende Beispiele heraus. Zunächst

1. U 16, 13 ff. : M 25, 1 ff.

Der Gehalt des Stücks ist auf beiden Seiten ganz gleich: Wie Christi Seele, so muß auch die des Menschen erst in die Hölle, ehe sie in den Himmel kommen kann. Der Mensch ist in der Hölle, indem er seine Sünde erkennt und sich darum aller zeitlichen und ewigen Pein würdig dünkt, ja fühlt, daß auch das noch zu wenig sei. Aber in einem Abschnitt (U 16, 17—19 und M 25, 6—9) gehen die Texte einigermaßen auseinander:

U.: *so kompt er also in ein gar diefe demutigkeit und vorschmehung sein selber, dass er sich unwirdig dunket, dass in das ertrich sol tragen und meint auch, dass es billig sei* usw.

M.: *sunder nit anders* [2], *den ein ewig verdamnen und verloren sein und dunkt sich auch desselben unwirdig sein. Ja, er dunkt sich unwirdig alles leidens, das in der zeit geschehen kan und das billig und recht sei* usw.

Wer wollte entscheiden, wo hier der „richtige" Text ist? — Sodann

2. U 17, 40—18, 20 : M 28, 21—29, 10.

Beide Texte wollen nachweisen, daß der wahre Friede, nach dem man zu streben habe, nicht der äußere, die Freiheit von Leiden, sondern der des Herzens sei. Beide berufen sich dabei auf Joh. 14, 27. Aber U führt zunächst nur V. 27ª an: „Meinen Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch", und beweist dann aus der Leidenserfahrung aller Jünger und Nachfolger Christi, daß das nicht jener äußere Friede sein könne. Das sage auch Christus ausdrücklich in V. 27ᵇ: „nicht, als ihn die Welt gibt". Denn sie sei falsch und betrüge in ihren Gaben, und die allgemeine Erfahrung beweise, daß jedermann Trübsal durchmachen müsse. Darauf folgt die Ermahnung, den wahren Frieden zu suchen [3], die kurze Beschreibung seines Inhalts sowie die Verheißung, die auf das Ziel hinweist. A B dagegen bringt sofort den ganzen V. 27 und schließt daran das Wort von der trügerischen Art der Welt so eng, daß Mandel und Siedel es noch in die Anführungszeichen setzen, die das Wort Jesu umschließen. Dann folgt ohne nähere

[1]) Wenn man es wie an anderer Stelle (etwa S. 313, Anm. 4) als Randbemerkung fassen wollte, die in den Text gekommen wäre, so wäre wiederum die Frage: Warum steht es gerade am Schluß von Nr. 2?

[2]) Diese drei Worte sind schwierig zu konstruieren. Soll das *sunder* den Gegensatz zu dem vorangehenden *unwirdig* bilden? Vielleicht ist doch der Text verdorben.

[3]) U 18, 12 fehlen nach *Dar umb* einige Worte. Uhl ergänzt nach M 29, 2: „*meinte er* [Christus] *den innerlichen friede*". Das ist möglich. Es kann aber in dem *Dar umb* auch irgendein Schreibfehler stecken o. ä.

Verbindung die Frage, welchen Frieden Christus meine, und die Antwort: den innerlichen Frieden, worauf sich dann ohne Ermahnung die Beschreibung dieses Friedens und die Verheißung schließt.

Die einzelnen Bestandteile des Stücks sind also zum Teil verschoben, und A B ist erheblich kürzer. Aber in dem, was gemeinsam ist, stimmt dann doch der Wortlaut wieder im wesentlichen überein, und auf beiden Seiten ist der Zusammenhang geschlossen. Welcher Text wird nun also der ursprüngliche sein[1]?

3. Besonders stark sind die Verschiedenheiten im

Schlußabschnitt der ganzen Deutschen Theologie.

Die Haupterweiterungen auf seiten von U[2] sind hier a) Kapitel 53 Schluß, S. 63,5—10 : M 102, 14; b) Kapitel 54 S. 63, 16—28 (anschließend an M 102,17); c) S. 64, 3—23 (nach M 103, 18). Siedel ist auch hier rasch fertig: „a) ist ein Kapitelschwanz; b) führt sich schon U 63, 16 als Ermahnung ein mit dem emphatischen: ‚Das rate ich mit Treuen'; und c) ist deutlich an ‚ein Dieb' angehangen."

Inwiefern die beiden letzten Gründe etwas beweisen sollen, ist mir dunkel geblieben. Und was Siedel S. 114 gegen die „Kapitelschwänze" einwendet, will mir auch nicht einleuchten. Warum sollen denn gerade die Kapitelschlüsse für einen erklärenden Abschreiber „natürlich" zu allerlei Hinzufügungen besonders verlocken? Wenn Siedel als Beispiele die Schlüsse von U Kapitel 7. 10. 12. 15. 16. 19. 22 [vielmehr 21], 23. 28. 34. 37. 38. 39 nennt, so haben davon die fünf ersten sowie 21. 23 und 34 in ihrem ganzen Verlauf, 28 und 37 wenigstens an einzelnen Stellen kleine Erweiterungen: warum also nicht auch am Schluß? In 34 ist eine solche nicht ganz am Schluß, in 39 überhaupt keine[3]. So bleiben nur 19 und 38 als spezifische „Schlußschwänze". Was aber will das bedeuten!

Nun aber das Verhältnis der Erweiterungen zum Ganzen! Ich stelle zunächst den Zusammenhang des gemeinsamen Textes fest. Von U Kapitel 52 (= M Kapitel 52[b] S. 97, 16) an beschreibt der Verfasser den Weg zur Vollkommenheit im Gegensatz gegen die freien Geister an der Hand von Joh. 14, 6 und 6, 44: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich", und „Niemand kommt zu mir, der Vater ziehe ihn denn."

Der erste Spruch bedeutet, daß man vollkommen werden kann nur in der Nachfolge des Lebens Christi. Der zweite wird (U 60, 40 — 63, 5 [10] = M 99, 1 bis 102, 14) dahin erläutert, daß die Offenbarung des „Vollkommenen", wie sie in einem Blick oder Zuck erfolgt, ein Verlangen nach Vereinigung mit ihm wecke, vor dem das nach dem geteilten Gut ganz zurücktrete: so entstehe das inwendige Leben. Der Schluß des Kapitels faßt kurz zusammen: alles, was der Mensch weiter begehrt als Gott, ist zu viel, „großes Gebrechen".

Daran schließt sich dann die Ermahnung: über diesen Zustand, da der Mensch sich zu Gott verhält wie seine Hand zum Menschen (U 63, 15. 16 = M 102, 15

[1]) Der Haupteinwand Siedels gegen diesen Abschnitt von U ist der „Satztorso", den ich in der vorigen Anmerkung erwähnt habe. Er sei so nicht als Schreibfehler anzusehen, sondern als Verfehlung eines Mannes, der beim Abschreiben produziert habe! Woran ist das zu erkennen?

[2]) Über die von U 63, 30—32, von der Siedel absieht, s. u. S. 326.

[3]) Wenn statt „*man*" „*der mensch*" und statt „*als hunde oder als vich*" „*als hunde oder als ander vihe*" steht, so kann man doch nicht von „Erweiterungen" sprechen.

bis 103, 2), soll man nicht hinauskommen wollen, sich vielmehr (U 63, 28 — 64, 3) vor dem Weg der freien Geister hüten, die nicht durch die Tür eingehen wollen und darum Diebe und Mörder heißen. Das Kapitel und damit die ganze Deutsche Theologie schließt mit der Bitte um die Hilfe Christi, daß wir dem eigenen Willen sterben und nur dem seinigen leben.

So der gemeinsame Gang von B und U. Aber nun hat U jene Erweiterungen. Die erste (a) erläutert 63, 5—10, was vorher nur kurz als *zu vil* und *grosser gebrechen* bezeichnet war, u. a. durch Matth. 6, 24: „Niemand kann zwei Herren dienen." Einen Ersatz dafür hat B nicht. — Die zweite (b) 63, 16—28) führt das Bild von der Hand weiter aus und schildert den Zustand als den des vollkommenen Gehorsams, den Liebe, nicht Furcht bewegt. An Stelle dieses Stücks hat B (102, 17) nur *Und das sol werlich sein.* — Die dritte Erweiterung (c) 64, 3—23) führt aus, warum die Menschen, die nicht durch Christus eingehen wollen, Diebe und Mörder genannt werden, und weist im Gegensatz zu diesem falschen Weg auf den rechten, die Nachfolge Christi. Ein Ersatz dafür fehlt wieder bei B.

Zum Schluß (d) gehen beide Texte noch in der Doxologie auseinander: U 64, 27 *Jesus Cristus unser lieber herr, der do gebenedeiet ist uber alle dingk ewiglichen,* M 104, 4 *„der da lebt und herrscht mit got dem vater in einickeit des heilgen geistes in volkumner drivaltigkeit ewicklich".*

Dazwischen hinein ist nach b) ein Satz beiden Textformen gemeinsam (U 63, 28—30; M 102, 17 — 103, 2), wonach jede Kreatur, besonders der Mensch *„dasselbe"* Gott schuldig ist. Hier schiebt B zwischen *jegliche Kreatur* und *der mensch* noch *besunder ein ieclich redlich creatur* ein. U 63, 30—32 dagegen begründet (e) die Forderung an den Menschen noch besonders durch die Ordnung Gottes, die dem Menschen alle Kreatur unterwirft, damit er Gott allein diene. Am Schluß dieses Abschnittchens fügt M (103, 2) einen Satz ein, der nicht ganz verständlich ist: *Das merkent bei eim, das ir vorgeschriben habt*[1].

Bei alledem handelt es sich also wieder nicht bloß um „Einschübe" bei U, sondern auch um andere Verschiedenheiten des Textes. Aber nirgends tritt eine solche auch nur im geringsten Maß in den sachlichen Anschauungen zutage. Im Gegenteil: überall sind die Grundgedanken der Schrift deutlich. Oder sind jene Zusätze etwa so unbegründet oder trivial? Ich meine das Gegenteil: a ist eine ganz gute Begründung für das, was vorher kurz hingestellt war, daß alles, was außer Gott im Menschen wäre, zuviel und ein großer Schaden sein müßte. Und ebenso steht es mit b: das Bild von der Hand hat zwar der Verfasser schon früher (U 15, 20f. = M 23, 5)[2] gebraucht. Aber derartige Wiederholungen finden sich ja durchweg in der Schrift, und gerade das Bild war dort nicht so ausgeführt wie hier (63, 21—23). Auch der Zusatz c hat seinen guten Grund: warum nennt Jesus solche Menschen Diebe und Mörder, eine Bezeichnung, die

---

[1]) Siedel, S. 10f. meint, der Verfasser habe hier als Kustos des Sachsenhäuser Deutschordenshauses den jüngeren Brüdern, die er zu lehren gehabt habe, diktiert. Das scheint mir nicht gerade wahrscheinlich. Und was soll das *bei eim* heißen? Ähnliche Aufforderungen finden sich auch sonst, nur meist in der Einzahl, z. B. *sich, nu merk* (U 60, 32: M 98, 27). Aber gleich darauf *als ir wol merkt.* U 60, 41 hat *Nu merk!,* dagegen M 99, 2 an derselben Stelle: *Nu merkent!*

[2]) Da steht bei U durch Druck- oder Lesefehler *haut* statt *hant.*

doch sonst auffallen müßte[1]? Wenn dann für die Änderung der Doxologie schwerlich ein Beweggrund der Sache, sondern höchstens ein solcher der Form — größere Einfachheit — zu finden ist und schon darum nur geraten werden kann, so ist in e der Zusatz wieder ganz wohl am Platz: er zeigt, warum der Mensch hier mit anderen Kreaturen eine besondere Verpflichtung hat. Die Art aber, wie sich nun U 63, 28 an b anschließt, ist mindestens ebensogut, wie in B die Verbindung von M 102, 17. Das sind nun freilich Geschmacksurteile: die Zusätze erscheinen mir nur als ganz natürlich, nicht als unentbehrlich. Aber ich will damit auch nicht die Notwendigkeit meiner Annahme begründen, sondern nur Einwürfe ablehnen, die bloß darum erhoben werden, weil jedes Mehr ein Zeugnis sein soll, daß da eine andere Hand eingegriffen habe.

Bei diesen Stücken ist also schwer zu entscheiden. Man kann bei einem oder dem anderen versuchen, aus gewissen Eigenheiten Schlüsse zu ziehen. Aber ob sie durchschlagen? Ich kann z. B. nicht leugnen, daß mir der Verdacht gekommen ist, daß in Nr. 2 (oben S. 324) der Schreiber geradeso wie Mandel und Siedel die Worte *nit als in die werlt gibt; wan die werlt betreugt in iren gaben* zusammengenommen habe als ein Wort Jesu, was dem wirklichen Verfasser schwerlich begegnet wäre. Oder wäre A B bei seiner Kürzung unmittelbar von U 17, 40 zu 18, 4 übergegangen und hätte so wenigstens den Schein erregt, daß er das Wort Jesu erweitert habe. Denn in U sind die Worte *wan die werlt* deutlich dadurch von dem Wort Jesu geschieden, daß sie mit der weiteren Begründung zusammengehören, die in A B fehlt. Für sicher halte ich nur, daß der ganze Zusammenhang in U so geschlossen ist, daß in ihm eine fremde Hand nicht eingegriffen haben kann.

Viel weiter führt auch eine andere Beobachtung nicht. Man hat längst hervorgehoben, daß U stets schreibt „der böse Geist", A B meist „der Teufel". Den Grund für diese Verschiedenheit wird man schwerlich erraten können. Aber es ist zu beachten, daß sich in A B Ausnahmen davon finden, bei B nur einmal: M 42, 6, bei A dreimal: 42, 3. 6. 21, also im selben Zusammenhang. Ferner: bei M 42, 3 hat U 25, 20 *der bose geist und sein geist*, B *der teufel und sein geist*, also beide gemäß ihrer sonstigen Schreibweise. Dagegen hat A nur *der bös geist*, läßt also das *und sein geist* aus: es klang ihm wohl zu schlecht. Fragt man, warum A und B nur hier den bösen Geist einsetzen, so darf man vielleicht antworten: weil das Kapitel den Gegensatz zu Gottes Geist verfolgt, obwohl sie freilich auch da mehrfach wieder vom „Teufel" sprechen. Die Tatsache aber, daß U durchweg den ungewöhnlicheren Ausdruck „böser Geist" gebraucht, während A und B den geläufigen wählen und doch einigemal davon abgehen, könnte dafür sprechen, daß in U die ursprüngliche Fassung vorläge.

Indessen auch darauf ist nicht viel Wert zu legen. Mehr Hoffnung möchte ich auf eine Zergliederung von

U Kapitel 13 S. 18 und Kapitel 14 S. 19 : M Kapitel 12[b] S. 29 f.

setzen. Ich habe die Stelle schon S. 319 f. berührt im Zusammenhang mit der Frage, was die Deutsche Theologie unter der Erleuchtung verstehe. Jetzt fragt es sich, ob es sich da, wo U und A B auseinandergehen, um Zusätze oder Kürzungen handelt.

---

[1]) Sie ist schon 60, 31 gebraucht, aber nicht begründet worden.

Mit der Mahnung Taulers (s. o. S. 319), den Bildern nicht zu früh Urlaub zu geben, verbinden beide Texte eine kurze Warnung vor den Gefahren solcher Voreiligkeit (U 18, 25. 26; M 30, 2). Dann mahnt U nur kurz, daß man auf das Wirken und Weisen Gottes, nicht des Menschen achten solle. U dagegen begründet in längerer Ausführung (18, 26—41) jenen Satz Taulers: man kann nicht fliegen, ehe man Federn hat, auch nicht an einem Tag vollkommen werden, muß vielmehr erst durch zwei Stufen aufsteigen, ehe man die letzte erreicht[1]. Beide Texte sind in sich verständlich und haben guten Zusammenhang.

Nun aber liegt bei U eine Schwierigkeit vor: sein Kapitel 14 ist eine Art Dublette zu Kapitel 13. Beide schildern die drei Stufen des Aufstiegs; aber ihre Bezeichnung ist verschieden. Das macht geneigt, in dem Mehr von U, mindestens in dem von Kapitel 13 einen Einschub zu sehen. Aber so einfach liegt es doch nicht.

Wie ich S. 319—321 nachzuweisen versucht habe, entsprechen U Kapitel 16 und 17 (M 14 und 15) der ersten Stufe, 18—22 (16—20) der zweiten, 23 und 24 (21 und 22) der dritten. So entsteht die Frage, wie sich Kapitel 13 und 14 zu diesen späteren ausführlicheren Darlegungen verhalten. Und da ist nun festzustellen, daß sie sich viel mehr an Kapitel 13 als an Kapitel 14 anschließen. Allerdings finden sich das Verlassen aller Dinge und die Selbstverleugnung von Kapitel 13 nicht bei der Reinigung, sondern bei der Erleuchtung (U 24, 4—8; 23, 14—22, bes. 20. 21 = M 39, 23—27; 38, 14—25, bes. 23—25). Allein sie fehlen dann doch nicht. Und ebenso begegnen, diesmal auf derselben Stufe wie in Kapitel 13 die Nachfolge Christi, der Gegensatz des eigenen Kopfs und des Sinnes Christi oder der Wahrheit sowie die Notwendigkeit des Gehorsams gegen einen Seelenleiter in U 24, 5; 25, 7—14; 26, 14—18 (= M 39, 23; 41, 10—16; 43, 20[2]). Dagegen bringen Kapitel 23 und 24 von den drei Bestandteilen des Bußsakraments (in Kapitel 14) nichts, unterscheiden auch nicht die drei „Weisen" der dritten Stufe, wie das doch Kapitel 14 tut. Darauf habe ich schon in einer früheren Arbeit S. 644 kürzer hingewiesen und dabei zugleich bemerkt, daß sowohl in dem Einschub von U Kapitel 13 wie in der späteren breiten Ausführung der Verfasser die Stufen nicht scharf genug auseinanderhalte. Die Schwierigkeit liegt für ihn offenbar darin, daß er den Gehorsam als das Wesen des Christenstands mit der Buße beginnen, sich in der Erleuchtung fortsetzen, in der Vollkommenheit vollenden läßt. Darum führt er die Grenzen der beiden ersten Stufen nicht scharf durch, sondern bringt sie durcheinander.

So weist also der „Einschub" in Kapitel 13 m. M. n. auf denselben Verfasser, der die späteren, A B und U gemeinsamen Ausführungen geschrieben hat. Denn welcher Abschreiber hätte sich wohl die Mühe genommen, aus ihnen einen kurzen Auszug zu machen, um ihn als Wegweiser voranzustellen? Ich kann deshalb in Kapitel 14 auch heute nichts anderes sehen, als einst, da ich von einer „gelehrten Extratour" sprach; d. h. das Kapitel bringt die nachträgliche technische Bezeichnung der drei Stufen, die in Kapitel 13 gefehlt hatte. Daß sie von demselben Verfasser sein kann, beweist schon, daß der Anfang des

---

[1]) Ich weiß nicht, wie Siedel S. 117 sagen kann, daß nur die ersten Worte des Einschubs (26—30) Taulers These begründen: das folgende zeigt doch klar, was im Sinn Taulers geschehen muß, ehe man vollkommen werden kann.

[2]) Die letzte Stelle in A kürzer als in B.

Kapitels, der sie nennt, auch in A B vorliegt. Der neue „Einschub" in U Kapitel 14 führt sie dann nur genauer aus.

Das Verhältnis von Kapitel 13 und 14 ist mir bei dieser Beschäftigung mit dem ganzen Problem als der Punkt erschienen, der am ehesten meine frühere Ansicht umwerfen könnte. Aber die neue Prüfung des Verhältnisses von Kapitel 13 zu den späteren Kapiteln hat sie mir aufs neue bestätigt, obwohl ich inzwischen das, was ich früher darüber geschrieben hatte, völlig vergessen hatte und mich erst nach der neuen Prüfung danach umgesehen habe. Und wenn ich nun dazu nehme, was mir ein Hauptanliegen war, daß der Gehalt der Einschübe nirgends anders ist, als der des Stammes, so kann ich nur zu dem Ergebnis kommen, daß das ganze U die Arbeit des Verfassers ist.

Eine Frage erhebt sich freilich dabei: hat nicht der Verfasser selbst vielleicht seine Schrift nach der ersten Vollendung noch einmal leicht überarbeitet? Das ist ja nichts seltenes[1]. Es müßte dann nur nachgewiesen werden, welches die ursprüngliche, welches die überarbeitete Gestalt wäre. Ein irgendwie sicheres Ergebnis käme dabei schwerlich heraus, wenn ich auch schließlich dächte, daß die letzte Redaktion in U vorliege[2]. Es scheint mir sehr viel leichter, da und dort Zusätze zu machen, die den Sinn einer Stelle noch erläutern, als zu streichen, ohne den Zusammenhang da und dort zu stören.

Indessen darüber mögen andere entscheiden[3]; mir genügt, was mir schon das erstemal die Hauptsache war und was ich jetzt wieder vor allem erweisen wollte, daß U keine Verfälschung des Originals sei, die ein Sudler oder sonst verständnisloser oder anders denkender Abschreiber vorgenommen hätte, sondern daß die Abweichungen in U wirklich — so oder so — auf den Verfasser selbst zurückgehen. Wer das Gegenteil beweisen wollte, müßte es jedenfalls ganz anders anfassen, als es bisher geschehen ist.

Anhang

1. Die „Deutsche Theologie" und Tauler.

Die Entstehungszeit der Deutschen Theologie ist nur sehr im allgemeinen zu bestimmen. Man setzt sie gewöhnlich in das 14. Jahrhundert und schwankt dann in der näheren Datierung: alle Versuche, ein genaueres Datum zu finden, sind viel zu wenig begründet, als daß sie zu einem annehmbaren Ergebnis führten. Aber auch das 14. Jahrhundert erscheint mir nichts weniger als sicher. Die Sprache der drei Texte führt jedenfalls nicht mehr in die Zeit Meister Eckhards, Taulers und Seuses[4]. Und die Annahme, daß sie im 15. Jahrhundert

---

[1]) Ich selbst habe diese Frage für Hugos von St. Viktor Schrift De vanitate mundi wahrscheinlich zu machen versucht (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 123, S. 50f.).

[2]) Man könnte z. B. darauf aufmerksam machen, daß U dreimal in Stellen, die in A B fehlen, das Sprichwort anführt: „Wer eines haben will, der muß das andere lassen fahren", zweimal mit dem Zusatz: „niemand mag zwei Herren dienen" (U 12, 38; 18, 40; 63, 9. — Paquier, der in den Anmerkungen zu seiner Übersetzuug S. 196 Nr. 41 auf diese Stelle aufmerksam macht, übersieht nur, daß auch an der mittleren Stelle B das Wort nicht hat.) So etwas läßt sich eher dreimal einfügen als dreimal streichen.

[3]) Vgl. auch den Anhang 1 am Schluß.

[4]) Da ich nicht Germanist bin, kann ich hier natürlich nur ganz wenig sagen. Eins mag bemerkt werden: die doppelte Negation *en-niht* usw., die bei Eckhard

modernisiert wäre, will mir nicht wahrscheinlich erscheinen. A B und U haben in allem wesentlich dieselbe Sprache. Man müßte also eine gemeinsame, schon modernisierte Grundlage der beiden Rezensionen annehmen und damit die Dinge noch mehr verwickeln. Ich halte die Möglichkeit, daß die Deutsche Theologie erst im 15. Jahrhundert entstanden wäre, für durchaus nicht ausgeschlossen.

Von anderem Gewicht wäre es, wenn man aus dem Verhältnis der Deutschen Theologie zu Tauler etwas schließen könnte. Zweimal spielt er herein, das einemal in U Kapitel 13 = M Kapitel 12[b]. Das anderemal nur in U, Kapitel 8. An der ersten Stelle heißt es in U S. 18, 23: *Es spricht der Tauler.* Ebenso hat B (M 29, 11: *der Taulerus*). Dagegen hat A: *es spricht ein lerer.* Auf diesen Unterschied wird nichts ankommen. Die Stelle in Taulers Predigten, die genannt ist, steht in Vetters Ausgabe, S. 167, 16.

Das anderemal liegt es nicht so einfach: In einem „Zusatz" von U (S. 13, 32 ff.) hat Siedel S. 120 entdeckt, daß der Text eine Strecke weit mit Tauler (ed. Vetter, S. 263, 1 ff.) übereinstimmt[1]. Das ist sehr verdienstlich. Aber was er dann daran anknüpft, scheint mir wieder ganz verfehlt. Er stimmt mir zunächst darin zu, daß Kapitel 8 eine richtige scholastische Quaestio sei und das „sed contra" durch ein wörtlich angeführtes Zitat aus dem Areopagiten belegt werde, nach dem dann noch S. 13, 23 ein zweiter „Meister" genannt werde. Aber das Zitat aus diesem Meister, fügt er hinzu, fehle zunächst. Er findet es dann weiter unten in dem Satz, den er bei Tauler entdeckt hat, und folgert daraus, daß hier einmal der Einschub ächt sei[2].

---

und Tauler, nicht aber bei Seuse, noch regelmäßig erscheint, ist in U nur einmal, 16, 42: *dass der mensche nichts enrücht*; aber schon wieder nicht 17, 3: *wen dan der mensche nichts anders achtet.* Dagegen hat sie B gerade an diesen zwei Stellen allein (M 27, 1. 4), A aber außerdem M 23, 20; 25, 14; 26, 8; 32, 16. 17; 38, 20; 39, 12; 44, 7; 54, 24 (41, 7 ist sein Text *was en mus oder sol sein* verdorben aus *was sein mus* usw., wie B hat). Daß hier einmal wieder U und B zusammen stehen gegen A, mag bemerkenswert sein. Aber etwas daraus zu schließen, wage ich nicht. Und ebensowenig wird man aus diesen Resten der doppelten Negation viel entnehmen können.

[1])

U 13, 32	Tauler 263, 1 ff.
[1] Als bald dan der mensche wider einkeret mit seinem gemüte und mit ganzem willen und seinen geist einkeret in gotes geiste uber di zeit, so wirt das alles wider bracht in einem augenblick, das ie verloren warde. [2] Und mocht das der mensche zu thausent malen in den tag gethun, so würde do allezeit ein neue ware voreinunge, und in disem lieblichen und gottlichen werk do ist die wareste und leuterste voreinunge, di in diser zeit immer gesein mag. [3] Wan wer darzu komet, der fragt nit vorbass; wan er hat gefunden das himelreich und das ewig leben auf erden.	*[1] Aber ein gros edel meister sprach: also schiere als sich der mensche wider kert mit sinem gemůte und mit ganzem willen und sinem geist in treit in gotz geiste über die zit, so wirt alles das wider bracht in dem ögenblicke, das ie verlorn wart. [2] Und möcht der mensche das getün tusent werbe an dem tage, so wurde alle zit ein wore vernúwunge do, und in disem innerlichen werke do ist die woreste luterste vernúwunge, die gesin mag.*

[2]) Siedel gibt in seiner Übersetzung S. 138, 14 ff. den Text so wieder: „Der große Meister spricht: ‚Sobald sich dann der Mensch — das je verloren ward'. (Dazu

Allein das Zitat fehlt ja gar nicht. Es steht in seinem ganzen Umfang da, nur in indirekter Rede 13, 23: *ein meister spricht über sant Dionisius wort, dass es müglich sei und dass es auch einem menschen als dick geschee, dass er darinne also gewonet werde, also dass er dar lueget als offt er wil.* Das ist doch eben das Zitat aus einem Erklärer, nicht wie Siedel annimmt, noch ein Wort des Areopagiten selbst[1]! Wie sollte denn auch ein angekündigtes Zitat nach einem Zwischenraum von sechs eng gedruckten Zeilen ohne jede Einführung folgen können! Das „sed contra" ist ja schon Z. 26 mit dem Schluß des Zitats aus dem Meister abgeschlossen. Die bejahende Antwort, die auf die Frage am Anfang des Kapitels durch die beiden Zitate gesichert ist, wird nur weiter erörtert, und dazu gehört nun auch das Stück, das mit Tauler übereinstimmt.

Nun führt die Deutsche Theologie die Sätze nicht wie in anderen Fällen (bei Pseudodionysius, seinem Erklärer, Boëthius, Tauler) als Zitat ein; bei Tauler aber stehen sie als Worte eines „großen edlen Meisters". Da wäre an sich der gegebene Schluß, daß Tauler die Deutsche Theologie zitierte! Aber nun hat sie ja selbst wieder Tauler zitiert. So entsteht die Frage: kann etwa Tauler die Deutsche Theologie gelesen und die Stelle aus ihr benutzt haben, während andrerseits die Deutsche Theologie eine schon zu Taulers Lebzeiten veranstaltete Sammlung seiner Predigten benutzt und angezogen hätte? Es scheint mehrere solche Sammlungen in der Tat gegeben zu haben. Die Engelberger Handschrift stammt von 1359, und Tauler ist erst 1361 gestorben; aber sie enthält beide Predigten, mit denen sich die Deutsche Theologie berührt [2]. Und in der Freiburger, die nach Vetter S. IV mindestens ebenso alt ist, fehlen beide. Da ist also vorläufig gar nichts zu machen[3].

Auch aus der Sprache der beiden Texte läßt sich, wie bei einem so kleinen Stück begreiflich ist, schwerlich etwas entnehmen. In [1][4] tritt als bezeichnender Ausdruck in der Deutschen Theologie hervor *wider einkeren* und *seinen geist einkeren in gotes geiste,* bei Tauler dagegen *wider keren* und *sinen geist intragen. Eintragen* und *einkeren* habe ich in der Deutschen Theologie nicht gefunden, nur U 14, 10 das verwandte *in sich selber keret* und, der Sache nach verwandt, 14, 29: *ein inbliben* [in sich selbst] *wer vil besser,* und 26, 38 *in einem schweigenden inbleiben in dem inwendigen grund seiner sele.* Dazu 21, 9 *widerkeren in got* (= Buße). — Für *sich intragen* weiß ich in der Deutschen Theologie kein Beispiel.

---

spricht Tauler): ‚Und könnte das der Mensch — je sein mag'." — Was der „Meister" sprach, soll also nach der Numerierung S. 330, Anm. 1 nur den Satz 1 umfassen; Satz 2 soll eine „Nutzanwendung" Taulers sein. Warum das? Die beiden Sätze gehören doch zusammen.

1) Obwohl diese Annahme von vornherein so unwahrscheinlich als möglich ist, habe ich doch den Areopagiten in der Übersetzung des Johannes Scotus überall nachgesehen, wo irgendeine Aussicht war, die Stelle zu finden, aber nichts gefunden. Auch nimmt Tauler dort gar nicht Bezug auf den Areopagiten. Ich verweise auch auf das, was ich nachher über die ganze Stelle in U zu sagen habe.

2) Die beiden Predigten, aus denen sie stammen (bei Vetter Nr. 40 und 56), stehen nach Vetter S. II und III auf den Blättern XLff. und CXVIff.

3) Weiter ist zu vergleichen A. L. Corin, Zur Filiation der Taulerischen Handschriften (Revue Belge de philosophie et d'histoire 3, 223ff. 1924).

4) Diese Ziffern entsprechen wieder denen, die ich in dem Text von S. 330, Anm. 1 angebracht habe.

Tauler andrerseits hat nach Vetters Register (S. 470 unter *in-*) *inkeren* in diesem Sinne öfters gebraucht. Das verwandte *inwert keren* findet sich 57, 26[1]. Für *intragen* kommt von den Stellen in Vetters Register nur 68, 26 *intragen in den minnenclichen grunt* in Betracht. Aber Vetter fügt hinzu „u. ö." Und z. B. 262, 33, kurz vor der Stelle, die mit der Deutschen Theologie übereinstimmt, steht *sich wider intragen* [in Gott]. *Widerkeren* im Sinn der Buße kommt bei Tauler öfters vor (Register, S. 512 unter *wider-*, wo indes nicht alle Stellen verwertbar sind). *Sich keren* oder *abkeren* ist der Deutschen Theologie so geläufig wie Tauler.

Man wird also aus diesem Tatbestand kaum etwas schließen können: der geringe Unterschied in den Ausdrücken bedeutet um so weniger, als keiner der beiden Verfasser seine Zitate ganz wörtlich übernommen haben muß, sondern sie auch nach dem ihm geläufigen Sprachgebrauch da und dort verändert haben kann.

In dem Satz [2] fällt vor allem die Wendung auf: „wenn das der Mensch 1000 mal an einem Tag täte" usw. Aber diese zahlenmäßige Steigerung ist sowohl der Deutschen Theologie wie Tauler ganz geläufig[2]. Dabei gebraucht die Deutsche Theologie auch sonst immer den Ausdruck *mal*, Tauler dagegen fast immer *werbe*.

Wie verhalten sich nun die beiden Stücke sachlich zueinander? Wie fügt sich jedes in den Zusammenhang seiner Umgebung ein?

Tauler predigt über den Text „Erneuert euch in dem Geist eures Gemüts." Gemüt ist (261, 29) der Sammelpunkt aller Kräfte, der Vernunft, des Willens und des Gedächtnisses[3], aber ein eigenes Gebiet über ihnen, ihre treibende Kraft. Erneuert wird es (262, 24 ff.) durch die immer neue, unmittelbare, liebende Verbindung mit Gott, die nur bei ihm, nicht bei den Kräften (Vernunft usw.) beständig werden kann. Die Frage aber ist nun, ob, wenn der Mensch sich mit seinem Willen auf die zerfließenden (vergänglichen) Dinge kehre, der Geist mit verfließe. Tauler bejaht das im Widerspruch mit der gewöhnlichen Anschauung, aber in Übereinstimmung mit dem „großen, edeln Meister" — und nun folgt die Stelle, die er mit U gemein hat: mit jedem neuen Eintragen in Gottes Geist kehrt das Verlorene, das Einwohnen Gottes, wieder. Man muß sich nur (263, 26 ff.), zumal der Anfänger (264, 25), in dieser Einsenkung recht üben, dann kann man (264, 9 ff.) darin alle [äußeren] Werke der Liebe tun.

Hier ist geschlossener Zusammenhang: dem Gemüt ist beständige Vereinigung mit Gott möglich, den anderen Kräften nicht. Aber sie kann auch einmal durch die Schuld des Menschen oder durch die Notwendigkeiten des Alltags oder der Tätigkeit im Dienst der Liebe zerrissen werden. Kann sie dann wieder neu zustande kommen? Antwort: ja, sogar zu unbeschränkten Malen.

---

[1]) S. 135, 7 hat anderen Sinn.

[2]) Für die Deutsche Theologie s. meine frühere Arbeit S. 640. Für Tauler nenne ich nur eine Anzahl Stellen aus den ersten 100 Seiten: 15, 11; 18, 26; 33, 31; 49, 19; 61, 20; 66, 4; 68, 5; 69, 32; 71, 6; 94, 27. — Übrigens findet sich bei Tauler zu dieser Stelle eine vollständige Parallele S. 66, 19 ff.: *und also dicke also diser ker geschiht des tages, obe daz mügelich wer, das diser ker tusent werbe geschehe des tages, also dicke wurt eine vernuwunge do, und werdent allewegent geborn mit diseme kere nuwe luterkeit* usw.

[3]) Das fügt die Ausgabe der Predigten Taulers von Frankfurt 1826 Bd. 2, 419 nach den ältesten Drucken mit Recht hinzu.

Dagegen liegt es in der Deutschen Theologie anders. Sie fragt, ob die Seele im irdischen Leben einen Blick in die Ewigkeit tun und einen Schmack ewiger Seligkeit gewinnen könne. Sie bejaht die Frage im Anschluß an den Areopagiten und entnimmt dessen Erklärer weiter, daß solcher Blick durch Übung immer leichter werden könne. Dann wird (in A, B und U) dieser Blick als das Beste, Höchste, Gott Liebste bezeichnet, das alle Kreatur leisten möge als Kreatur. Hierauf folgt, nur in U, der Abschnitt, den auch Tauler hat, und endlich noch der Satz, den ich S. 330 mit 3 bezeichnet habe. Allein der Taulerische Satz ist nun nach seiner eigentlichen Richtung dem Zusammenhang des ganzen Kapitels fremd. Er bringt ohne alle Anknüpfung an das Vorangegangene eine ganz andere Frage: kann die verlorene Vereinigung mit Gott wieder gewonnen werden? Und der Satz 3 kehrt, wie mir scheint, eher wieder zu der Ausführung über die Herrlichkeit des Blicks zurück: wenn man ihn auch schließlich mit dem Schluß des Taulerischen Satzes verbinden kann, der auch eine „neue Vereinung" nach der verlorenen als wahrste und lauterste Vereinung anerkennt, so ist es doch natürlicher, ihn dahin zu beziehen, wo das Lob der Vereinigung überhaupt gesungen wird. Hier schließt sich dann ganz eng an, daß der, der einmal zur Vereinigung gekommen ist, das Himmelreich und ewiges Leben auf Erden gefunden hat.

So ist denn dieses Stück die einzige unter den „Erweiterungen" in U, die mir als ein Fremdkörper, als eine Unterbrechung des Zusammenhangs erscheint. An meiner Ansicht über U als Ganzes kann es mich trotzdem nicht irre machen. Nimmt man an, daß in U der Verfasser der Deutschen Theologie seine Arbeit noch einmal überarbeitet hätte, so könnte er dabei die Stelle aus Tauler eingefügt haben, weil sie ihm das, was der Erklärer des Areopagiten ausgesprochen hatte, bestätigte, daß man den Blick in die Ewigkeit schließlich so oft gewinnen könne als man wolle. Oder aber man kann die Stelle im selben Sinn als Eintrag eines Lesers fassen, der dann später vom Rand in den Text gekommen wäre.

Wer dann der „groß edel Meister" ist, von dem Tauler das Wort entlehnt hat, habe ich bisher nicht feststellen können.

2. Luther als Verfälscher des Textes der „Deutschen Theologie".

Das Verhältnis von A B zu U ist neuerdings auch von J. Paquier, dem Übersetzer von Denifles Werk „Luther und Luthertum", untersucht worden[1]. Er hatte schon in einer früheren Arbeit[2] die Möglichkeit ausgesprochen, daß Luther den Text der Handschriften, die ihm vorgelegen hatten, im Interesse seiner Rechtfertigungslehre verfälscht hätte: eine wissenschaftliche und „uninteressirte" Ausgabe werde ihm für 1518 kein Kenner zutrauen.

In der Einleitung zu seiner Übersetzung S. 10—13 stellt nun Paquier die Stücke, die U mehr hat als A B, freilich unvollständig, zusammen und begründet einzeln ihr Fehlen in A B durch die Annahme einer lutherischen Fälschung. 1. U 13, 26—30 gehöre zum kräftigsten, was gegen Luthers Lehre von der „Wertlosigkeit der Werke" geschrieben sei. In Wahrheit ist aber dort davon gar nicht die Rede: es ist nicht von einem *oeuvre* im Sinn der guten Werke die Rede, son-

[1]) Le livre de la vie parfaite (La théologie germanique). Traduction française. Paris 1928. Ich verdanke die Kenntnis der Schrift K. Bihlmeyer.

[2]) Un mystique allemand du XIV. siècle. L'orthodoxie de la théologie germanique. Paris 1922. S. 19 Anm.

dern von einem „*ding*“, und das ist die Übung in der Beschauung, wobei „Werke“ gar nicht in Betracht kommen. Auch handelt es sich nicht um den „Wert“ dieses Dings, sondern um die Möglichkeit oder Leichtigkeit, es zu vollbringen. — 2. U 18, 26—41 insbesondere die Worte: *Es mag nimant in einem tag volkomen werden*, widersprächen Luthers Psalmenvorlesung aus der Zeit seiner ersten Ausgabe der Deutschen Theologie, in der er *avait horreur de toute cette ascèse des „justititiards“*. Ich weiß nun nicht, ob die katholische Kirche lehrt, daß man in einem Tag vollkommen werden könne. Wohl aber weiß ich, daß Luther auch damals unermüdlich die Heiligung als den Zweck der Rechtfertigung bezeichnet[1], auf die Notwendigkeit der Übung in ihr hingewiesen und nur das Vertrauen auf die Werke abgelehnt hat. Und ich sehe außerdem die Deutsche Theologie auch in A B diese Übung unaufhörlich predigen, ohne daß Luther sie dann gestrichen hätte. Vgl. zuerst Kapitel 18—22, die eben den Satz in Kapitel 13 weiter ausführen. Ähnlich steht es in demselben Stück und S. 35—38. Luther habe, sagt Paquier, dafür in A B (M 30, 2) ungefähr das Gegenteil eingesetzt: statt der Mahnung, Rat und Lehre der Diener Gottes anzunehmen und nicht auf seinem Kopf zu bestehen, vielmehr: auf Gottes Wirken, seine Antriebe und Ermahnungen zu sehen, *non aux avertissements des hommes*. Aber auch hier hätte Luther vergessen, die Stelle desselben Gehalts in U 26, 15—18 (= M 43, 21) ebenfalls zu streichen. Und außerdem heißt es in A und B nicht „der Menschen“, sondern *des menschen*, und das kann dem Zusammenhang nach nur der „man“ sein, an den sich die Ermahnung richtet. Es ist dasselbe, was A B in U 41, 10—15 sagt. — 3. U 19, 9 empfehle „*une confession sincère et autres exercises*“. Auch das hat also Luther schon 1516 gestrichen, obwohl er damals m. W. sonst nirgends gegen Buße und Beichte polemisiert, vielmehr noch z. B. 1517 darüber klagt, daß die Leute es mit der Sünde leicht nehmen, aber schwer zur Beichte zu bringen sind, weil sie sich fürchten, durch sie als Sünder erfunden zu werden[2]. Außerdem vgl. A B in U 48, 14—17, wo den freien Geistern vorgeworfen wird, daß sie alle Ordnungen und Gesetze der heiligen Kirche verachten und andere davon abhalten wollen. — 4. U 30, 16 steht: „Die Vollkommenen sind unter keinem Gesetz; deshalb sind Ordnungen, Gesetze, Gebote und dergleichen nur Unterweisung“ für verständnislose Menschen. Die Stelle habe, das gibt Paquier zu, große Ähnlichkeit mit Luthers vagen Gedanken über die Freiheit eines Christenmenschen (und ich füge hinzu, vor allem mit Röm. 6, 14 und Gal. 5, 18). Er tröstet sich dann damit, daß die beiden Texte verderbt schienen. Das halte auch ich für möglich in M 50, 11: *und ist ein begird*, wiewohl auch das nicht völlig unverständlich ist. Aber in U ist nicht das mindeste, was dazu Anlaß gäbe. Ja, P. muß zugeben, der Text von U sei „vielleicht“ noch günstiger für Luthers Meinung. Und doch hat er ihn gestrichen? Wie merkwürdig! — 5. U 30, 33: Matth. 5, 17 und 44, die in A B fehlen, sagen zwar nach P. nichts anderes über Jesu Stellung zum Gesetz und zu den Werken, als die andern Bibelstellen, die Luther hat stehen lassen. Aber es sei doch sehr begreiflich, daß sie ihm bei seiner Anschauung vom Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium unbequem gewesen seien! — 6. U 63, 16—28 und 64, 3—23 fehlen in A B: sie dringen auf Gehorsam gegen die Gebote Gottes. Ist das nach Paquier der Grund dafür, daß sie gestrichen sind? Dann hat Luther

[1]) Wie oft finden sich damals und allezeit Wendungen, die ausdrücken: wir werden nicht gerechtfertigt, weil, sondern damit wir gute Werke tun!

[2]) WA. I, 120, 17—27. Ähnliche Stellen wären genug aufzubringen.

wieder nicht bemerkt, wie die ganze Deutsche Theologie voll ist von der Forderung des Gehorsams!

Trotzdem: Luther sind diese Fälschungen wohl zuzutrauen. Die Handschriften, die er benutzt hat, sind nicht mehr zu finden. Paquier S. 14 weiß freilich, daß es damals Sitte war, sie einfach in die Druckerei zu geben, wobei sie dann zugrunde gingen. Aber vielleicht ist es diesmal doch anders gewesen. Und könnte er nicht vorher gestrichen haben? Paßt solche Verfälschung nicht auch zu seinem Charakter? Gerade damals hat er freche Fälschungen vollzogen: statt Augustins „Erbsünde" schreibt er 1515 „Konkupiszenz", um zu zeigen, daß beides dasselbe sei. Das Wort vom verlorenen Leben, das der heilige Bernhard 16 oder 17 Jahre vor seinem Tod aus Demut gesprochen hatte, läßt er ihn 1521 unmittelbar vor seinem Tod sprechen als Zeugnis dafür, daß er bedauert habe, Mönch gewesen zu sein. Das sind nicht unbewußte Entstellungen, sondern jene „mensonges nécessaires", von denen er in dem Ehehandel des Landgrafen spricht.

Leichtfertiger ist eine Fälschung selten begründet worden.

Ein neues Dokument zur Geschichte Savonarolas

Von **J. Schnitzer**, München

Unter dieser Überschrift veröffentlichte Ivan Pusino in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XLIII, 1924, S. 159 ff., eine angeblich von Johann Franz Pico von Mirandola verfaßte Apologie Savonarolas, welche sich seiner Angabe gemäß in zwei übereinstimmenden Abschriften der vatikanischen Bibliothek befindet[1]. Der Verfasser der Apologie nennt sich nicht selbst. Daß es Johann Franz Pico, der Neffe des berühmten Philosophen war, wird von einem Kopisten, der, Pius Cavari mit Namen, Student in S. Marco zu Florenz war und seine Abschrift vom 13. August 1755, wie er selbst bemerkt, anfertigte, lediglich aus dem Umstande geschlossen, daß die Apologie in der dortigen Klosterbibliothek inmitten anderer aus Picos Feder stammender Schriften aufbewahrt wurde. Pusino eignet sich diese gewiß auf sehr schwachen Füßen stehende Annahme ohne weiteres an, obschon er doch selbst feststellen muß, daß die fragliche Apologie weder in den Werken Picos abgedruckt ist, noch in den von ihm selbst angefertigten Verzeichnissen seiner bisherigen Schriften erwähnt wird[2]. Sie läßt denn auch selbst keinen Zweifel daran übrig, daß sie von Pico nicht herrührt noch herrühren kann; denn sie nennt Florenz „la nostra città" und rechnet es dem Frate zum besonderen Verdienste an, daß er die Kinder dieser Stadt, „i nostri figli", auf den Weg des Heiles geleitet habe. So konnte doch nur ein florentinischer Bürger schreiben; der jüngere Pico aber stand zur Arnostadt nicht wie sein Onkel in näheren Beziehungen, sondern weilte daselbst nur im Herbste 1494 anläßlich der schweren Erkrankung und des Hinscheidens seines Oheims, und dann wieder im Frühjahr 1498 zu kurzem Aufenthalte. Damit erledigen sich die weiteren Annahmen Pusinos von selbst; namentlich bedarf es zur Erklärung der Entstehung gedachter Schutzschrift der Umstände nicht, welche ihm zufolge die Möglichkeit ihrer Abfassung einzig und allein als begreiflich erscheinen lassen. Eine Umwandlung des fröhlichen, vergnügungssüchtigen Florenz der Medici zum düsteren, reumütigen Florenz Savonarolas, welches nur Tränen des Kummers und der Buße kenne, habe nicht ohne dazwischenliegenden

1) Vat. lat. 7426 und 7507.

2) Vgl. sein Schreiben an Thomas Wolf vom 24. November 1505 sowie jenes an Giglio Giraldi vom Jahre 1520, Johannis Pici Opp. Basil. 1601 II, S. 863 f. 877 f.; Schnitzer, Savonarola II, S. 927 f.

Ideenübergang stattfinden können, meint er. Eine solche Umwandlung fand jedoch in Wirklichkeit überhaupt niemals statt, da es dem berühmten Dominikaner niemals gelang, ganz Florenz mit Einschluß der fröhlichen medizeischen Kreise zu bekehren und in ein düsteres Tränental zu verwandeln, was ihm ohnehin nicht in den Sinn kam. Gerade die Leute, welche an den rauschenden Festlichkeiten und Lustbarkeiten Lorenzo Magnificos den stärksten Anteil hatten, die jungen vornehmen Lebemänner, blieben den Einflüssen des Predigers nicht bloß unzugänglich, sondern setzten ihm auch, in den Parteigruppen der Arrabbiati und Compagnacci unter Führung Doffo Spinis und Alphons Strozzis zu machtvollen Stoßtruppen zusammengeballt, den heftigsten Widerstand entgegen und feierten schließlich ja auch den Triumph, seinen Sturz und schmählichen Untergang herbeigeführt zu haben. Die Anhänger des Ferraresen setzten sich der Hauptsache nach nicht aus Parteigängern der Medici, noch aus Humanisten und Philosophen zusammen, sondern aus den biederen Schichten des im ganzen und großen noch frommgläubigen Mittelstandes, dessen Umwandlung eines „dazwischenliegenden Ideenüberganges" keineswegs bedurfte. Aber auch Männer wie Johannes Pico und sein Neffe, die drei Brüder Benivieni, die Salviati, die Nesi und andere Gelehrte fanden den Weg nach S. Marco ohne irgendwelche Vermittlung, angezogen lediglich vom bestrickenden Zauber eines der Sache Gottes und der allgemein heiß ersehnten Kirchenreform restlos hingegebenen, begeisterten und begeisternden Mönches.

Läßt sich nun auch die Verfasserschaft Picos nicht aufrecht erhalten, so verliert die Apologie dadurch doch nicht im geringsten an Wert; noch verringert sich das Verdienst Pusinos, sie zum Abdrucke gebracht zu haben. Bietet sie doch, so kurz sie ist, eine Reihe sehr beachtenswerter, zum Teil sogar sonst nicht überlieferter Einzelzüge, namentlich aber ein anschauliches und warmes, den Verhältnissen durchaus entsprechendes Stimmungsbild. Vor allem lehrt sie unmißverständlich, daß die Frateschen nach dem Tode ihres Meisters keineswegs, wie man vielfach behauptet, so gänzlich zusammenbrachen und ihm, verzweifelt und an ihrem Glauben an ihn irre geworden, den Rücken kehrten, sondern wenigstens zum Teile in ihrer Treue zu ihm unerschütterlich verharrten. Leider bietet uns die Apologie nicht die genügenden Anhaltspunkte, um die Person ihres Verfassers näher bestimmen zu können. Sicher ist nur, daß er überzeugter Piagnone war, welcher gleich nach der schrecklichen Katastrophe der Borja zur Feder griff. Denn die Schrift setzt voraus, daß zur Zeit ihrer Abfassung Felinus Sandeus, der berühmte Kanonist, seit 1499 Bischof von Lucca, noch am Leben war[1]. Trifft dies zu, so kann sie nur in der Zeit zwischen dem Tode des Papstes und dem Felinos entstanden sein, also nur zwischen dem

[1]) „Monsignore Felino, Vescovo di Lucca, uomo di gran fama nella corte Romana per l'eccellenza delle leggi, il quale afferma."

18. August und dem 6. September 1503; denn an diesen Tagen schieden der Papst und der Bischof[1] aus dem Leben. Daß der furchtbare Tod des Scheusals auf Petri Thron Gottes gerechte Strafe für seine himmelschreienden Verbrechen, namentlich für sein Einschreiten gegen den Ferraresen war, diese „strahlendste Leuchte unseres Lebens", erscheint unserem Apologeten nicht zweifelhaft. Dieser Tod aber war für ihn in doppelter Hinsicht von höchster Bedeutung. Denn einerseits bildete er in seinen Augen den schlagendsten Beweis der Unschuld seines Meisters, anderseits aber sah er sich von einem der grimmigsten Verfolger befreit. Sichtlich atmet er nun auch, wie von schwerem Alpdrucke erlöst, erleichtert auf. Jetzt glaubt er es wagen zu dürfen, den Mund zur Verteidigung des noch immer geschmähten Meisters gegen die unaufhörlichen Angriffe der Gegner zu öffnen. Von Leidenschaft verblendet, behaupten sie, der Frate habe unter der Folter selbst bekannt, das Volk getäuscht zu haben; damit habe er aber ein eines wahren Propheten unwürdiges Benehmen bekundet, da sich ein solcher weder durch Schmeicheleien noch durch Folterqualen beugen lassen dürfe. Überdies habe der Papst zu Richtern des Frate gelehrte und angesehene Männer bestellt und nach Florenz gesandt, welche ihn nach sorgsamer Untersuchung des Ungehorsams, der Auflehnung und Ketzerei überführten und daraufhin zum Tode verurteilten. Dagegen fehlte es jedoch auch nicht an Männern, welche jene Verleumder Lügen straften und erklärten, es könne kein Zweifel an der Wahrheit seiner Prophetien sein; denn schon in Bologna habe er, als er einst die Fastenpredigten dort hielt und von seinen Freunden vor den Nachstellungen seiner Gegner gewarnt wurde, erwidert, er wisse, daß er nicht in Bologna sterben werde, und ebenso entgegnete er auf ähnliche Warnungen in Florenz, er sei darauf gefaßt, hier ermordet zu werden, wenn er auch nicht anzugeben vermöge, von wem oder wo? Selbst in größter Folterqual beteuerte er freimütig, von Gott zur Verkündigung einer großen Züchtigung der Kirche gesandt zu sein. Es ist nicht wahr, daß er vor Gericht das Geständnis ablegte, er habe das Volk betrogen; vielmehr versichern selbst jene, welche die Protokolle seiner Aussagen unterzeichneten, er habe zwar in den peinlichen Verhören dunkle und rätselhafte Antworten gegeben, an seinen Voraussagungen jedoch unbeugsam festgehalten. Ebenso bezeugt der Mönch Alexander, ein gelehrter und kluger Mann, welcher ihm die letzte Beicht abnahm, beharrlich und öffentlich, er habe die Beicht eines Heiligen vernommen, eines großen Propheten und Gottesknechtes. Hätte sich der Ferrarese je eines öffentlichen Volksbetruges schuldig gemacht, so hätte er kirchlichen Vorschriften gemäß zum öffentlichen Widerruf angehalten werden müssen, was jedoch niemals geschah. Da er nun ohne Widerruf starb, so sind

[1] Über Felinus vgl. Hilling, Archiv für Kirchenrecht 1904, S. 94 ff.

wir ihm zu glauben verpflichtet, zumal da er sich auf der Kanzel wiederholt entschieden dagegen verwahrte, daß er je etwas zurücknehmen werde. Im Gefängnisse legte er den 50. und 30. Psalm aus, ohne auch nur mit einer Silbe das Bedauern darüber auszusprechen, daß er sich die Rolle eines Propheten angemaßt habe, und wenn er auch im allgemeinen um Verzeihung bat, so war dies nicht die Sprache eines falschen Propheten, sondern eines Heiligen; denn — so heißt es 1 Joh. 1, 8 — wenn wir behaupten, wir seien ohne Sünde, so täuschen wir uns selbst. Selbst heilige Propheten, wie Michea und Ezechiel, bedienten sich absichtlich dunkler und zweideutiger Worte, um die Bosheit ihrer Richter zu beschämen, ebenso sprach Christus vor seinem Tode nur wenig und vermied eine öffentliche Beteuerung seiner Lehre. Petrus fiel nicht unter den Qualen der Folter, sondern auf die Äußerung einer Magd hin, ohne daß sein Fall das Gewicht seiner Predigten und Offenbarungen beeinträchtigt hätte. Selbst die größten Propheten leiden zuweilen unter einer Verfinsterung des göttlichen Lichtes, ohne sich deshalb einer Falschheit schuldig zu machen, und Savonarola entfernte sich daher auch von ihrem Beispiele nicht, wenn er im Verhöre dunkle Antworten gab. Man wirft ihm Schisma und Ketzerei vor, doch hat er den Glauben stets mündlich wie schriftlich verteidigt und nichts anderes im Munde geführt, als die feierliche Versicherung, daß er im kindlichen Gehorsame bis zum Tode verharren und sein Blut für die römische, die allein wahre Kirche vergießen wolle. Jeremias scheute sich nicht, den Phassur aufs schwerste zu bedrohen, weshalb er ins Gefängnis geworfen ward (Jer. 20, 2); so geiselte auch Savonarola das schamlose Leben der Priester und des Borjapapstes. Jedermann spricht unter vier Augen das Allerschlimmste von den ungeheuerlichen Freveln dieses Papstes, welchen man für die Pest der Welt hält; der Prediger brandmarkte lediglich öffentlich, was ohnehin allen bekannt war. Der Bischof Felinus von Lucca, ob seiner kanonistischen Gelehrsamkeit am römischen Hofe sehr angesehen, versichert, der päpstliche Gerichtshof, die Rota, habe den Prozeß Savonarolas überprüft und das Urteil gefällt, dieser sei von jedem Verdachte der Ketzerei ebenso rein, wie die Sonne von Schmutzflecken. Das Leben, die Predigten und die Offenbarungen Savonarolas waren wie die Feuersäule, welche dem Volke in der Finsternis voranleuchtete; wie die Jakobsleiter, welche in Gott endete. Unsere Stadt war ein Gestrüpp, er verwandelte sie in einen Garten; die Studien begannen und schlossen mit der Philosophie, durch ihn verliebten wir uns in die Theologie. Die Prediger auf den Kanzeln beschäftigten sich mehr mit der Physik als mit der Heiligen Schrift, — er hat die Predigt erneuert, dem Empfange der Sakramente den Weg gebahnt, die profanen Bücher geächtet, unsere Kinder auf den Weg des Heiles geleitet. Das war es, was Savonarolas Freunde zu seinen Gunsten vorbrachten. Sie hielten dafür, mit seinem Tode sei es mit dem wahren

Frieden der Republik zu Ende, und es sei eine Torheit, zu wähnen, das Schiff könne sich ohne Steuermann retten. Savonarola war sein Lenker und hielt sich an Gottes Gebot. Der Borja Alexander VI. meinte seine Lage zu bessern, indem er dieses Licht auslöschte, versank jedoch nur selbst im Abgrunde der Finsternis. Wer starb je eines so schändlichen und elenden Todes? Und doch war er nur das Echo seines Lebens. Bei seiner Geburt leerte Pandora die Gefäße aller Schlechtigkeiten bis auf den Grund; an Wollust, Grausamkeit und Herrschsucht barg er eine ganze Sündflut in sich. Wie er andere tötete, so brachte er auch sich selbst ums Leben, und nur an Gift konnte sterben, wer, wie er, die Kirche ihres Nektars beraubte.

So tönen uns aus der Apologie die Stimmen entgegen, wie sie seit dem Tode des Frate in den beiden Lagern zu vernehmen waren. Wir lernen die Einwände und Anklagen kennen, wie sie die Abtrünnigen und die Gegner erhoben, und überzeugen uns namentlich, welch außerordentliche Rolle die Frage der Prophetie spielte, und wie daher die Gegner ebenso fieberhaft bemüht waren, das prophetische Ansehen des Frate zu untergraben, wie die Freunde, es nach wie vor aufrecht zu erhalten. Tiefsten Eindruck hatte sichtlich das von den Gegnern ausgestreute Gerücht hervorgerufen, der Frate sei durch seine auf der Folter gemachten Geständnisse wie durch seine dunklen und rätselhaften Antworten als Volksbetrüger und Lügenprophet entlarvt, der Apologet ist daher aufs angelegentlichste bemüht, diese Bedenken und Klagen zu entkräften, wobei er sich durchaus im Rahmen der Entgegnungen bewegt, mit welchen auch andere zeitgenössische Gesinnungsgenossen auf den Plan treten, so Bartholomäus Redditi, Bruder Benedikt, Lorenz Violi, Lukas Bettini und Johann Franz Pico von Mirandola. Ganz besonders ist in unserer Schutzschrift das bemerkenswert, was die Gegner am Frate nicht beanstanden und die Freunde daher auch nicht zu verteidigen brauchen, so sein angeblich tyrannisches Regiment, seine fanatische Sittenstrenge, seine Nichtbeachtung des Kirchenbannes, namentlich aber die sogenannte Kinderpolizei, an welcher die Zeitgenossen offenbar den schweren Anstoß nicht nahmen, welchen man nach Pastor und F. X. Kraus bei ihnen erwarten möchte[1]. Wenn sich die Gegner darauf beriefen, der Papst habe das Gericht über den Frate in die Hände gelehrter und angesehener Männer gelegt, welche seine Sache mit der größten Gewissenhaftigkeit untersuchten, so war mit Männern wahrlich kein Staat zu machen, von welcher der eine, der Dominikanergeneral Joachim Turriani, ein schwacher, kindischer Greis, der andere aber, der Spanier Franz Romolin, das gefügige Werkzeug der Borja war, und deren Gewissenhaftigkeit hauptsächlich in der rücksichtslosen Anwendung der

[1]) Näheres hierüber bei J. Schnitzer, Savonarolas Erzieher, S. 72 ff.; derselbe, Savonarola I, S. 276 ff.

Folter bestand. Wenn sie ihr Opfer dann schließlich auf Grund der von ihnen angeblich festgestellten schwersten Irrtümer und Ketzereien dem weltlichen Arme zur Hinrichtung auslieferten, so standen diese Anschuldigungen, wie dies das nicht nur von unserer Apologie, sondern auch von Pico[1] und von Bruder[2] Benedikt bezeugte Urteil des Bischofs Felinus wie der römische Rota beweist, mit dem wirklichen Sachverhalte auf gespanntestem Fuße. Was der Apologet über den Aufenthalt des Ferraresen in Bologna und seine Bedrohung mit dem Tode berichtet, entspricht der Tatsache, daß dieser im Jahre 1493 in Bologna die Fastenpredigten hielt, und wird auch vom Biographen Burlamacchi bestätigt[3], dessen Erzählung jedoch bereits stark legendär gefärbt ist[4], während die Darstellung des Apologeten als durchaus glaubwürdig erscheint. Wenn sodann dieser berichtet, die Predigt habe sich vor dem Frate, von dem sie reformiert worden sei, vielmehr mit Philosophie und Physik als mit der Heiligen Schrift beschäftigt; der Ferrarese habe mit seinen Angriffen auf das Verderben des römischen Hofes nichts Neues gesagt, da ohnehin alles in aller Munde war; er habe sich in seiner Geschichte Gedeons selbst geschildert, dann wieder mit dem Propheten Jeremias, den Papst aber mit dem Hohenpriester Phassur verglichen und wiederholt dagegen verwahrt, daß er je widerrufen werde, so wird uns dies alles durch Äußerungen des Frate selbst in seinen uns überlieferten Predigten ausdrücklich bestätigt[5]. Wenn es in der Apologie ferner heißt, der (Benediktiner-)Mönch, welchem der Todgeweihte die letzte Beichte ablegte, Alexander mit Namen[6] erklärte öffentlich, er habe die Beichte eines Heiligen gehört, so spricht sich im selben Sinne ein anderer florentinischer Zeitgenosse aus, der Notar Bartholomäus Redditi. Auch ihm zufolge bezeugte dieser Ordensmann, er habe den Ferraresen, welchem er eine sich über 18—20 Jahre erstreckende Generalbeichte abnahm, als einen Mann von großer Heiligkeit und Rechtschaffenheit des Lebens erfunden; doch wagte er sich, von den Gegnern gewarnt, später nicht mehr hierüber zu äußern[7]. Daß man an Savonarolas Auslegungen des

1) Vita Hieronymi Savonarolae, cap. XX.

2) In seiner Schrift „Vulnera Diligentis", cap. XX, Ms., Florenz, Nat.-Bibl. XXXIV, 9. 7.

3) Vita, p. 27.

4) Vgl. Schnitzer, Savonarola I, S. 125.

5) Der Apologet täuscht sich nur darin, daß er von einer eigenen Schrift über die Geschichte Gedeons spricht, denn eine solche gibt es nicht; wohl aber behandelte der Frate im Laufe seiner Predigten über Job auch die Geschichte Gedeons (Pred. XXVII. XXVIII. XXIX), und sie scheint der Apologet im Auge zu haben. Vgl. Schnitzer, Savonarola II, S. 664 ff. 679 ff.; derselbe, Hieronymus Savonarola, Auswahl, S. 234 f. 240 f.

6) So auch die Vita Latina, eine Übersetzung der Vita Burlamacchis. Der Mönch gehörte der Badia an.

7) Vgl. Bart. Redditi, Breve Compendio, bei Schnitzer, Quellen und Forschungen, S. 47.

50. und 30. Psalms, sofern sie ein offenes Schuldbekenntnis zu enthalten schienen, vielfach Anstoß nahm, ersehen wir auch aus der Schrift Lorenz Violis, eines anderen treuen Piagnonen, welcher dieses Bedenken ganz wie die Apologie mit der Erklärung erledigt, es handle sich hierbei nur um ein ganz allgemeines Geständnis der Sündhaftigkeit, wie es alle Heiligen abgelegt haben [1]. Am Gifttode Alexanders VI. zweifelt der Apologet so wenig wie seine Zeitgenossen, findet es vielmehr ganz in der Ordnung, daß der Borja ein seinem schandvollen Leben entsprechendes schandvolles Ende nahm [2].

So bewährt sich denn die von Ivan Pusino veröffentlichte Apologie als ein völlig glaubwürdiges und eben deshalb sehr wertvolles Zeugnis zur Geschichte Savonarolas, — schade, daß es so kurz angebunden und nicht viel ausführlicher ist; es hätte uns sicher noch manche wichtige Aufschlüsse geboten.

1) Giornata VII, Ms., Florenz, Bibl. Naz., Magliabecchi, Conv. J. X, 32.

2) Die Zweifel hieran gehören erst einer viel späteren Zeit an, welche selbstverständlich alles viel besser wußte und weiß; vgl. J. Schnitzer, Der Tod Alexanders VI, S. 16f.

Verstand Calvin Deutsch?

Von Lic. **Wilhelm Niesel**, Wittenberge

Im Bulletin de la Societé Calviniste de France, Nr. 7, Dezember 1928, S. 3, hat J. Pannier in einer Besprechung des Bandes III der Opera selecta Calvini die Frage aufgeworfen, mit welchem Recht man denn dort S. LVIII, Anm. 1, die Behauptung aufstelle, Calvin habe in deutscher Sprache abgefaßte Schriften selbst nicht lesen können. Wie sollte ein Mann wie er, der mehrere Jahre in Basel und Straßburg verbracht und an mehreren Religionsgesprächen in Deutschland teilgenommen habe, sich nicht einige Kenntnis des Deutschen erworben haben? Gewiß, die Gelehrten hätten damals lateinisch gesprochen und geschrieben; aber mit den einfachen Leuten, mit denen Calvin in Basel und Straßburg im täglichen Leben zusammengekommen sei, habe er wohl einige deutsche Worte wechseln müssen, und da diese Leute ihm auch geschrieben hätten, so habe er in der Lage sein müssen, einige Zeilen in Deutsch zu entziffern. „Adhuc sub iudice lis est."

Tatsächlich scheint in der gesamten Calvin-Literatur die wichtige Frage, ob und wie weit der Genfer Reformator die deutsche Sprache beherrscht hat, noch nicht beantwortet worden zu sein [1], und so müssen für die in dem III. Bande der Opera selecta Calvini aufgestellte Behauptung die Beweise vorgelegt werden.

Es ist allgemein bekannt, daß Calvin unter anderem darum abgehalten wurde, ein Mädchen aus vornehmer und reicher, vermutlich Straßburger Familie zur Ehefrau zu nehmen, weil es die französische Sprache nicht beherrschte [2]; aber daraus lassen sich für unsere Frage, ob Calvin selbst Deutsch verstanden hat, keine sicheren Schlüsse ziehen. Aus dieser Haltung Calvins könnte vielleicht ja nur herausgelesen werden, daß er in seinem eigenen Hause keine Fremdsprache sprechen wollte.

Ferner ist vom Sommer des Jahres 1539 in deutscher Sprache eine gedruckte Flugschrift Calvins gegen einen „newen Propheten" erhalten [3]. Doch auch diese Tatsache hilft uns nicht weiter. Die Vermutung, es könnte sich dabei um eine Übersetzung ins Deutsche handeln, wird durch eine Mitteilung Johann Voglers an Vadian vom 5. August 1539

---

1) Vgl. den inzwischen im gen. Bulletin, Nr. 9, Oktober 1929, S. 12, erschienenen Hinweis auf Virets Brief an Calvin vom 6. Februar 1541 (CR. Calvini op. XI, S. 152).

2) Calvin an Farel am 6. Februar 1540: Herminjard, Correspondance des réformateurs VI, S. 167 f., CR. Calvini opera XI, S. 12.

3) CR. Calvini op. X, 2, S. 442—444; vgl. Herminjard V, S. 347 ff.

bestätigt[1]. Sollte Calvin diese Übersetzung dann wirklich selbst angefertigt haben?

Eine sichere Antwort auf die Frage, ob und wie weit Calvin das Deutsche beherrscht hat, erhalten wir aus dem Briefwechsel, der sich auf den Abendmahlsstreit zwischen Calvin und Westphal bezieht. In dem Gutachten über Calvins erste Verteidigungsschrift gegen Westphal schreibt Bullinger an Calvin, daß er sich zu unrecht auf Luther berufe, weil er dessen Schriften, die er in dieser Sache meist in deutscher Sprache abgefaßt habe, gar nicht habe lesen können![2] Als später Erasmus Alberus „Wider die verfluchte Lere der Carlstader vnd alle fürnemste Heubter der Sacramentirer . . .“ geschrieben hatte, machte Bullinger Calvin auf dieses in deutscher Sprache erschienene Buch aufmerksam und riet ihm an, er solle sich die ihn betreffenden Stellen ins Lateinische übersetzen lassen. Gleichzeitig berichtet er von einer deutschen Schrift des Jakob Andreä und gibt Calvin ihren Inhalt wieder[3]. Ja, einige Monate später schickt er den wichtigsten Teil dieses Buches in lateinischer Übersetzung an Calvin, weil dieser es wahrscheinlich noch nicht habe lesen können, da es deutsch geschrieben sei[4]. Aus diesen Angaben Bullingers geht zur Genüge hervor, wie es um Calvins Kenntnis der deutschen Sprache bestellt war. Aber wir haben aus derselben Zeit darüber ein Zeugnis aus dem eigenen Munde des Reformators. Er schreibt am 1. August 1557 an Jakob Andreä, daß er dessen soeben erwähntes Buch einem Freunde zum Lesen gegeben habe, damit dieser ihm über den Inhalt berichte; denn er selbst sei des Deutschen unkundig![5]

Damit ist der sichere Beweis erbracht, daß Calvin nicht in der Lage war, deutsche Schriften zu lesen. Aber konnte er nicht wenigstens einige Worte Deutsch verstehen? Darüber gibt uns das genannte Gutachten Bullingers an Calvin Auskunft. Bullinger führt dort in lateinischer Sprache mehrere Stellen aus Luther an und gibt dabei nur wenige

---

1) Herminjard V, S. 326, Anm. 11.

2) „Nescis fortassis, care frater, quam crasse et barbare D. Lutherus de hoc spirituali epulo senserit et scripserit. Neque enim libros eius vel legere vel intelligere potuisti, quum huius generis pleraque germanice scripserit.“ CR. Calvini op. XV, S. 274.

3) Bullinger an Calvin am 16. Mai 1557: CR. Calvini op. XVI, S. 484 ff. — In ähnlicher Weise hat im selben Jahre Mikronius über eine in niederdeutscher Mundart abgefaßte Schrift des Menno Simons an Calvin berichtet; siehe darüber Calvini opera selecta, vol. III, S. 448, Anm. 2.

4) „D. Jacobi Andreae librum quum hactenus legere non potueris, quod germanice scriptus sit, potissima eius hic mitto a me versa ex germanico in gratiam D. Martyris . . .“; Bullinger an Calvin am 26. Oktober 1557: CR. Calvini op. XVI, S. 683.

5) „Librum tuum, quia linguae germanicae sum ignarus, cuidam amico legendum dedi, qui mihi summam referret.“ CR. Calvini op. XVI, S. 553.

Worte in der ursprünglichen deutschen Sprache wieder. Dabei ist aber zu beachten, daß er zu einem Satze, wie: „Dann hie gillt es im finsteren vnd blyntzln gan, vnd schlächt amm wort hengen", sofort hinzufügt: „id est: Hic oportet nos occlusis oculis ingredi tenebras et simpliciter credere et adhaerere verbo." Zu dem Ausdruck „Ein Fleischbrot" setzt er hinzu: „id est, carnis panem vel panem carneum"[1]. Nur zwei bekräftigende Schlußsätze bringt er ohne lateinische Übersetzung: „Darzu hälff mir mein Herr vnd Heyland Jesus Christus", und: „Da wirt nichts anders ausz[2]." Es wäre natürlich unsinnig gewesen, solche deutschen Worte anzuführen, wenn Bullinger gewußt hätte, daß sie für Calvin nur unverständliche Buchstaben waren. In der Tat — da hat Pannier ganz recht —, wie sollte Calvin während seines langen Aufenthaltes in Basel und besonders Straßburg nicht ein wenig Deutsch gelernt haben[3]? Denn nicht nur in Basel, sondern auch in Straßburg haben damals die gewöhnlichen Leute und auch die städtischen Behörden deutsch gesprochen. Aber nun müssen wir anderseits betonen, daß Bullinger Calvin jedenfalls keine große Kenntnis des Deutschen zugetraut hat. Sonst hätte er nicht die wichtigeren deutschen Worte, die er anführt, zugleich in lateinischer Übersetzung gebracht.

Das Ergebnis unserer Untersuchung können wir also dahin zusammenfassen, daß Calvin wohl einige deutsche Brocken verstanden hat, wahrscheinlich vor allem solche aus der Umgangssprache; aber sein deutscher Wortschatz war so gering, daß er schon Schwierigkeiten hatte, Sätze zu verstehen, die gar nicht einmal besonders schwer waren, und zum Lesen von deutschen Schriften vollends reichte seine Kenntnis des Deutschen nach eigenem Geständnis nicht aus. Er konnte nur deshalb so enge Beziehungen zur Reformationsbewegung in Deutschland gewinnen, weil die Sprache der Gelehrten damals noch die lateinische war. Er beherrschte sie fast besser als seine Muttersprache. Jedenfalls fiel es ihm leichter, einen theologischen Stoff lateinisch wiederzugeben als französisch. So hat er die erste Institutio und den ersten Katechismus lateinisch verfaßt und erst dann übersetzt. Auch seinen Briefwechsel mit Farel, Viret u. a. hat er in lateinischer Sprache geführt.

Für das Verhältnis Calvins zur Reformationsbewegung in Deutschland ist die Tatsache, daß er keine deutschen Schriften lesen konnte, von größter Wichtigkeit; denn es sind damals wohl viele deutsche Schriften bald ins Lateinische und einige auch ins Französische[4] übersetzt worden,

1) CR. Calvini op. XV, S. 275.

2) Ebenda S. 276 und 280.

3) Daß Calvin damals auch deutsche Briefe erhalten habe, ist wohl nur eine Vermutung Panniers. Erhalten sind uns jedenfalls aus jener Zeit solche Schreiben nicht.

4) Vgl. darüber N. Weiß, La litterature de la Réforme française. Notes sur les traités de Luther traduits en français et imprimés en France entre 1525 et 1534 (Bulletin de la Societé de l'histoire du protestantisme français 36, 1887, S. 664 ff.; 37, 1888, S. 155 ff. 432 ff. 500 ff.).

manche aber erst viele Jahre, ja Jahrzehnte nach ihrem Erscheinen in deutscher Sprache und nicht wenige — man denke nur an die Täufertraktate — überhaupt nie. Für die Calvin-Forschung lassen sich darum aus unserem Ergebnisse zwei beachtliche Folgerungen ziehen. Wir dürfen bei Calvin von solchen deutschen Schriften, die nicht übersetzt worden sind, im besten Falle nur eine mittelbare Kenntnis durch Mitteilung anderer voraussetzen. Von den anderen, die übertragen worden sind, dürfen wir nur dann vermuten, daß Calvin sie selbst gelesen hat, wenn die Übersetzungen der fraglichen Schriften zu dem betreffenden Zeitpunkte schon erschienen waren.

Melanchthons letztes Gespräch mit seiner Mutter

Von **Georg Ellinger**, Berlin

Zu den ungeklärten Punkten in Melanchthons Leben gehört sein Besuch in Bretten vom Speierer Reichstag aus (1529) und das angeblich damals mit seiner Mutter geführte Gespräch. Bisher ist nur gelegentlich, teils anzweifelnd, teils zustimmend, der spät überlieferten Tatsache gedacht worden; es erscheint daher nicht unangebracht, den in Betracht kommenden Bericht einmal nach allen Seiten unbefangen zu prüfen.

Das entscheidende Zeugnis findet sich bei Melchior Adam, Vitae Germanorum Theologorum, Francof. 1620, S. 333: „Vidit eodem tempore postremum Melanchthon matrem suam, ad quam Spira excurrit. Ab ea cum interrogatus esset, quid sibi in ejusmodi controversiis credendum, respondit, auditis illius precibus, quae nihil superstitionis habebant, ut pergeret hoc credere et orare, quod credidisset et orasset hactenus, nec pateretur se turbari conflictibus disputationum."

Es empfiehlt sich, die Kritik der Überlieferung vorläufig zurückzustellen, und zunächst der Frage näherzutreten, ob die Erzählung sich äußerlich und innerlich als glaubhaft ausweist. Chronologisch spricht nichts gegen die Angaben Adams. Es ist sehr wohl möglich, daß Melanchthon einige Tage, an denen er in Speier entbehrt werden konnte, zu einer Fahrt nach Bretten benutzt hat; auch die Möglichkeit, daß er auf der Heimreise den Weg über Bretten nahm, darf in Betracht gezogen werden (Dagegen widerspricht die Annahme C. Schmidts [Melanchthon, S. 159], der Melanchthon auf der Hinreise Bretten besuchen läßt, den Angaben Adams). Noch mehr aber gewinnt der Bericht an Wahrscheinlichkeit, wenn man andere Faktoren in Betracht zieht. Melanchthons Mutter starb noch in demselben Jahr, wie es scheint, an einem Anfall von Diphtheritis. Handelt es sich also um eine akute Erkrankung, so liegt doch die Vermutung nahe, daß sie sich vorher schon schwach gefühlt und daher den Wunsch geäußert hat, ihren Erstgeborenen noch einmal zu sehen. Dabei kann namentlich der Wunsch mitgesprochen haben, von Melanchthon eine Auskunft über die sie quälenden Fragen zu erhalten. Melanchthons Mutter war der alten Kirche treugeblieben, während ihr Sohn in Bretten, Georg Schwartzerdt, eifriger Lutheraner war; es konnte gar nicht anders sein, als daß die Anschauungen der Mutter vielfach mit denen des Sohnes zusammengestoßen sind. So mag sie für Augenblicke schwankend geworden sein und an-

gesichts ihres Gesundheitszustandes das doppelte Bedürfnis empfunden haben, sich darüber zu vergewissern, ob ihr Hangen an den alten Bräuchen sie nicht um die Seligkeit bringen könne. Die Quelle scheint jedenfalls vorauszusetzen, daß Melanchthon einem von Bretten ausgegangenen Ruf eilig gefolgt ist; wenigstens legen die Worte: „ad quam Spira excurrit" die Möglichkeit einer solchen Deutung nahe.

Die bisher dargelegten Grundzüge der Erzählung sind, an sich betrachtet, einleuchtend. Sie erhalten einen starken Rückhalt durch die Tatsache, daß Melanchthon damals wirklich mit zwei Mitgliedern seiner Familie zusammengekommen ist, mit Georg Schwartzerdt und dessen kleinem Sohn. Er berichtet in einem Briefe an Camerarius vom 13. Januar 1532 (CR. II, 563), daß er vor drei Jahren Bruder und Sohn gesehen habe. Ein unumstößlicher Beweis für den Aufenthalt Melanchthons in Bretten 1529 wird durch diese Briefstelle allerdings nicht erbracht. Vielmehr betont Nikolaus Müller, Georg Schwartzerdt, S. 42 mit Recht, man könne auch daran denken, daß Georg Schwartzerdt mit seinem kleinen Sohne zur Begrüßung Melanchthons nach Speier gekommen sei[1]. Gewiß kann man das zugeben, aber ebensogut wäre es in diesem Falle möglich, daß Schwartzerdt zu dem Zwecke nach Speier gekommen wäre, um Melanchthon im Auftrage der Mutter nach Bretten einzuladen. Auch bei der Zustimmung zu Müllers Ansicht ergibt die Stelle keinen Beweis gegen die Tatsache, daß Melanchthon die Nähe der Heimat zu einem Besuch benutzt hat, zumal Müllers Deutung keineswegs die nächstliegende Auffassung darstellt.

Von besonderer Wichtigkeit ist es festzustellen, ob, wie die Begleitumstände, so auch der Inhalt des von Adam überlieferten Gespräches unbefangener Prüfung standhält. Die angebliche Frage der Mutter bietet nicht die geringsten Schwierigkeiten; sie erklärt sich ganz natürlich aus ihren Gewissensbedenken und der vielleicht von ihr gefühlten Nähe des Todes. Nicht anders verhält es sich mit Melanchthons Antwort. Zwar ist deren Glaubwürdigkeit schon im 18. Jahrhundert scharf angegriffen worden (Strobel, Melanchthoniana, Altdorf 1771, S. 9 f.). Strobel, der das Fehlen eines Quellennachweises rügt und mit unhaltbaren Gründen die Nachricht von der Glaubensrichtung der Mutter bekämpft, erklärt auch den Inhalt der Antwort für unvereinbar mit Melanchthons religiösen Grundanschauungen. Allein die Vorliebe Melanchthons für die unanstößigen Formen katholischer Gläubigkeit, wie sie in seinen Worten zutage kommt, ist unbestreitbar, und mit seinen anderen Äußerungen dieser Sinnesweise deckt sich das vorliegende Zeugnis so, daß es auch von dieser Seite aus gesehen an Glaubwürdigkeit gewinnt.

[1]) Trotzdem mir Müllers Biographie wohlbekannt ist, war mir die oben angeführte Ansicht im Augenblick nicht gegenwärtig. Herr Prof. D. Dr. O. Clemen hatte die Freundlichkeit, mich darauf hinzuweisen.

Nach den bisherigen Ergebnissen der Untersuchung läßt sich das Folgende sagen: Der Bericht enthält nichts, was nicht so geschehen und gesprochen sein könnte. Anders gestaltet sich das Urteil, wenn man den Stand der Überlieferung ins Auge faßt. Wir besitzen kein zeitgenössisches, zwingendes Zeugnis über die in Betracht kommenden Tatsachen. Die einzige Nachricht darüber taucht erst beinahe ein Jahrhundert später auf, nämlich, wie bereits erwähnt, in Adams „Vitae theologorum". Nimmt man an, daß Adam etwa zwei Jahrzehnte für sein großes Werk Material gesammelt hat, so kann man den Bericht nicht weiter als in den Anfang des 17. oder frühestens bis in die letzten Jahre des 16. Jahrhunderts zurückverfolgen. In den Sammlungen von Aussprüchen Melanchthons, wie sie in CR. XX und namentlich bei Manlius vorliegen, findet der Bericht keine Unterlage. Auch eine Durchmusterung der von Adam nachweislich benutzten Quellen hat keinen Beleg zutage gefördert. Folglich kann nur eine Betrachtung des abgeleiteten Berichtes selbst einigen Aufschluß gewähren.

Melchior Adams „Leben Melanchthons" verleugnet ebensowenig wie die zahlreichen anderen Lebensabrisse, die er zunächst den Theologen, dann auch den Philosophen, Rechtsgelehrten und Ärzten gewidmet hat, die Mängel der kompilatorischen Arbeitsweise. Aber soweit ich diese Skizzen nachgeprüft habe, entnehmen sie ihre Angaben zuverlässigen Gewährsmännern und halten sich von pseudopragmatischen Phantasiesprüngen frei. Eine Prüfung der Lebensbeschreibung Melanchthons führt jedenfalls zu dem Ergebnis, daß Adam, wie bei allen übrigen Tatsachen aus dem Leben seines Helden, so auch hier eine ältere Quelle benutzt haben muß. Und da die anderen von ihm berichteten Tatsachen in der Hauptsache zutreffen, so liegt kein Grund vor, auch dem hier in Betracht kommenden Bericht den Glauben zu versagen, bloß deshalb, weil seine Vorlage sich nicht erhalten hat oder bis jetzt nicht wieder aufgefunden worden ist.

Wie man sich jedoch auch zu der Notiz Adams stellen mag, schwerlich ist es zulässig, aus dem Bericht nur einen Teil als wahrscheinlich auszulösen und die umrahmende Hälfte zu verwerfen. In der bereits erwähnten Schrift über Georg Schwartzerdt sagt Nikolaus Müller S. 155: „Auch zwingt nichts, das bekannte Zwiegespräch Melanchthons mit seiner Mutter, vorausgesetzt, daß es überhaupt historisch ist, ins Jahr 1529 zu versetzen. Es kann ebensogut dem Jahre 1524 angehören" [in dem Melanchthon bekanntlich seine Heimat und Familie aufgesucht hat]. Ein derartiges Verfahren halte ich für methodisch anfechtbar. Das Gespräch hängt so eng mit den anderen erzählten Tatsachen zusammen, daß man den Bericht als Ganzes annehmen oder ablehnen muß. Verwirft man die Angabe von Melanchthons Reise nach Bretten 1529, dann kann auch von einer ausreichenden Bezeugung des Gesprächs nicht die Rede sein.

Allein nichts zwingt dazu, einen so radikalen Standpunkt einzunehmen. Denn eine genaue Prüfung des abgeleiteten Berichtes macht Vorhandensein und Benutzung einer älteren Quelle durchaus wahrscheinlich; zudem liegt kein Grund vor, den zwar kompilierenden, aber doch nicht leichtfertig arbeitenden Adam der Entstellung oder der Verwechslung zu bezichtigen. Und da die überlieferten Tatsachen sich innerlich als durchaus glaubwürdig erweisen, darf aus dem Fehlen eines gleichzeitigen Zeugnisses nicht das Recht abgeleitet werden, den Besuch Melanchthons in Bretten vom Speierer Reichstag und das Gespräch mit seiner Mutter in das Reich der Fabel zu verweisen. Man wird vielmehr beides nach wie vor mit einiger Vorsicht als geschichtlich bezeichnen können; vielleicht bringt irgendein glücklicher Fund noch Adams Vorlage an den Tag und ermöglicht dadurch die sichere Entscheidung.

Zur Geschichte der Auflösung des Sendomirer Vergleichs

Von **W. Bickerich**, Lissa (Leszno, Polen)

Über die Geschichte der allmählichen Lockerung und Auflösung der Sendomirer Vereinigung sind wir bisher nur unvollkommen unterrichtet. Wie war es möglich, daß der zuletzt noch im Jahre 1595 auf der Thorner Generalsynode feierlich erneuerte Vergleich alsbald nach des Superintendenten Erasmus Gliczner Tode (26. 1. 1603) dahinfiel? Der einstige Iglauer Pfarrer Heidenreich, ehedem in jungen Jahren selbst der Ketzerei verdächtig[1], hat dem Consensus mit seinem literarischen Angriff auf die Böhmischen Brüder den Todesstoß versetzt, aber diese Wirkung konnte seine Schmähschrift doch nur darum ausüben, weil in Polen selbst auch nach Gerickes Entfernung eine bewußte und entschiedene Gegnerschaft gegen die Vereinigung bestand. Wie Wotschke[2] gezeigt hat, war Pleschen unter Jan Zborowski der eigentliche Sitz dieser strenglutherischen Opposition. Aber schon Gliczner selbst hat durch seine schwankende Haltung, seine persönliche Unzuverlässigkeit viel dazu beigetragen, das um die evangelischen Kirchen Polens geschlungene Band zu lockern, den von ihm selbst mitgeschaffenen Bau zu erschüttern. So wertvoll das Lebens-

---

1) Ehrhardt, Presbyterologie des evg. Schlesien, Fürstentum Brieg, S. 14—18. In seinen alten Tagen scheint die Abneigung gegen die Lehre von der Ubiquität wieder in ihm erwacht zu sein; jedenfalls leistete er die Unterschrift zu dem Revers, den der Kurfürst Johann Sigismund von der Frankfurter theologischen Fakultät forderte, ebenso sein Neffe, der Generalsuperintendent Pelargus, der vordem nur aus Furcht mit seiner philippistischen Überzeugung zurückgehalten hatte, das Haupt der Fakultät, die der Streitschrift Heidenreichs ein die Brüderkirche scharf bekämpfendes Vorwort beigegeben hatte (vgl. Hering, Historische Nachricht vom ersten Anfang der Evg.-ref. Kirche in Brandenburg-Preußen, S. 205. 328 und Anhang 70). Die erste theolog. Doktorpromotion eines Reformierten hat der am 31. März 1617 verstorbene Heidenreich, entgegen Herings Annahme, nicht mehr erlebt.

2) „Johann Zborowski", in „Aus Posens kirchlicher Vergangenheit" IV, 1914, S. 1—22.

bild dieses großpolnischen Superintendenten ist, das uns Wotschke[1] aus seiner reichen Kenntnis heraus entworfen hat, so scheint mir das dort gezeichnete Charakterbild doch zu günstig zu sein und besonders hinsichtlich der Stellung Gliczners zum Sendomirer Vergleich einer Ergänzung zu bedürfen. Kennzeichnend für diese Stellung und für die ganzen Zustände der damaligen lutherischen Kirche Großpolens sind neben den Akten der brüderisch-lutherischen Synode von Posen 1582[2] besonders die der Konvokation der Superintendenten im pommerellischen Strasburg, die Wotschke wohl nicht gekannt hat, und die ich im Anhang veröffentliche. Auch die wertvollen Schriftstücke, die sich in den Anmerkungen zu Łukaszewicz' „Wiadomość historyczna o Dyssydentach w mieście Poznaniu w XVI. i XVII. wieku" (Poznań 1832) abgedruckt finden, sind, weil in der auch sonst recht mangelhaften deutschen Übersetzung von Balitzki (Darmstadt 1843) ausgelassen, von der deutschen Forschung bisher, soweit ich sehen kann, nicht voll ausgenutzt worden. Für die Zeit bis 1586 habe ich außerdem die gründliche Darstellung Bidlos in seinem großangelegten, leider noch nicht vollendeten und noch immer nicht ins Deutsche übersetzten Werk „Die Brüderkirche in ihrem ersten Exil"[3] zu verwerten gesucht. Ihm waren alle in Warschau, Krakau, Wilna, Posen, Lissa, Herrnhut und Prag verwahrten Synodal-Protokolle und Aufzeichnungen zugänglich, daneben auch die mit der Schweiz geführten Korrespondenzen.

In dem ersten Jahrzehnt nach dem Zustandekommen des Sendomirer Vergleichs war das Verhältnis der in ihm zusammen-

---

1) „Erasmus Glitzner", in „Aus Posens kirchlicher Vergangenheit" VI, 1917/18, S. 1—73.

2) Der Güte des Herrn Superintendenten Semadeni in Warschau verdanke ich eine vollständige Abschrift der Aufzeichnungen des S. Th. Turnovius über diese Synode und damit eine erwünschte Ergänzung der von mir vor Jahren gefertigten Auszüge. Eine vollständige Ausgabe des ganzen, für die Kirchengeschichte Polens im 16. Jahrhundert höchst wertvollen Bandes, dem sie entstammen (Nr. 107 im Archiv der reformierten Synode zu Warschau „Sinodi F. Fr. Bohem. ab 1569 ad 1588"), wäre dringend geboten.

3) „Jednota Bratrská v prvním vyhnanství", 3 Teile, Praha 1900, 1903, 1909, in etwas für die Zeit von 1587—1609 ergänzt durch einen Aufsatz desselben Verfassers über „Das gegenseitige Verhältnis des tschechischen und polnischen Zweiges der Brüderkirche" in „Časopis Matice Moravské" 41, 1917, S. 108—188. Für obige Darstellung kommt im wesentlichen nur der 3. Teil des Hauptwerkes in Betracht; ohne nähere Bezeichnung ist dieser gemeint, wenn Bidlo zitiert wird.

geschlossenen evangelischen Kirchen Polens im großen und ganzen ein günstiges. Die Klage, die Gliczner bereits im Herbst 1570 gegen die Kleinpolen wegen ihrer polnischen Ausgabe der Züricher Konfession erhob, war, wie auch Wotschke[1] anerkennt, gegenstandslos, da ja die Geltung der bisherigen Bekenntnisschriften durch den Consensus nicht aufgehoben war. Eine wirkliche Verletzung des Vergleichs aber ließen gerade er und seine Kirche sich zuschulden kommen, als sie im Jahre 1573 zwei brüderische Prediger bei sich aufnahmen, Zacharias und Enoch. Über den ersteren, die Ursachen seines Übertritts und seinen späteren Lebensgang, wissen wir nichts. Enoch aber war von der Unität in Kirchenzucht genommen. Den Anlaß dazu erfahren wir nicht. Da er sich jedoch später als ein nicht einwandfreier Charakter gezeigt hat, ist anzunehmen, daß die beabsichtigte Zuchtübung nicht grundlos war. Entgegen den Posener Ausführungsbestimmungen des Consensus, den sogenannten Consignationes[2], wurden beide von den Lutheranern aufgenommen und Enoch sogar an seiner bisherigen Wirkungsstätte, nämlich in der Stadt Posen, im Predigtamt beschäftigt, wie es scheint, als Gehilfe von Gliczners damals vielleicht schon erkranktem Bruder Nikolaus († um 1578)[3], so daß der dortigen Brüdergemeinde das Ärgernis ständig vor Augen stand. Auf der Unitätssynode vom Juni 1573[4] kam die Sache zur Verhandlung. Beide Überläufer wurden formell aus der Brüderkirche ausgeschlossen, aber von einer weiteren Verfolgung der Angelegenheit sah man ab. Ja, die Senioren ermahnten bei diesem Anlaß ihre Geistlichen zur Verträglichkeit. Auch wenn ihnen Unrecht geschähe und die Ausführungsbestimmungen des Consensus verletzt würden, sollten sie ihrerseits keinen Streit mit den Lutheranern anfangen, sondern derartige Fälle den Senioren melden. Vermutlich war der Unität an den beiden Abtrünnigen wenig gelegen; sicherlich war ihr die Aufrechterhaltung der Einigkeit

1) Er. Glitzner, S. 32.

2) XVI. Ministros in uno coetu ex officio depositos vel excommunicatos Ministri coetus alterius nec recipiant nec absolvant nec illis ministerium restituant, sed judicio coetus sui recipiendos et absolvendos relinquant. Jablonski, Historia consensus Sendomir, S. 26.

3) Wotschke a. a. O., S. 33. Doch vgl. hier S. 378 Anm. 1.

4) Bidlo, S. 154.

mit der Schwesterkirche wichtiger als die Wahrnehmung ihrer Rechte, und doch wäre es um der Konsequenzen willen wohl richtiger gewesen, die Sache durchzufechten. Jedenfalls scheute man sich auf der Gegenseite nicht, Enoch noch im gleichen Jahre 1573 neben Erasmus Gliczner als lutherischen Vertreter auf die Krakauer Generalsynode abzuordnen, wie er als solcher auch später (Juni 1578) in Petrikau erschien. Einige Jahre danach in der Zeit des Interregnums nach dem Abgang Heinrichs von Valois mußten sich die Brüder gegen Verleumdungen ihres Adels wehren, die auf Enoch zurückgingen[1]. Auf einer Synode zu Krakau vom 7. Mai 1576, die nur wegen Fernbleibens der Litauer sich nicht als Generalsynode bezeichnete, wurde unter Gliczners Beteiligung der Consensus feierlich bestätigt und beschlossen, ihn zusammen mit den Akten dieser Synode dem König zu überreichen[2]. Im Jahre 1577 brachten die Prediger der Brüder unter den dem Seniorenkollegium überreichten Propositionen auch Beschwerden vor über Verletzung einer Ausführungsbestimmung[3] des Consensus durch „lutherische Brüder", die ihnen „Schäflein abtrieben und (aus der Unität) ausgeschlossene (seelsorgerlich) bedienten"[4]. Aber auch darüber kam es, jedenfalls durch die Zurückhaltung der Senioren, nicht zu einer Trübung des günstigen Verhältnisses beider Kirchen. In enger Gemeinsamkeit mühten sich damals, freilich erfolglos, die Führer der evangelischen Kirchen in Polen, die Glaubensgenossen in Deutschland zu einem der Sendomirer Union ähnlichen Zusammenschluß zu bewegen, wie die von dem Warschauer Reichstag (Februar 1578) geschriebenen Briefe an deutsche Fürsten zeigen, die die beiden lutherischen Superintendenten Großpolens, Gliczner und Crossius, mitunterzeichnet haben. Auf der Generalsynode zu Petrikau (Juni 1578) wurde der Consensus in aller Form bestätigt und damit gerade angesichts der verschiedenartigen, damals in Deutschland im Gange befindlichen Einigungs- oder, richtiger gesagt, Trennungsbestrebungen die Unabhängigkeit des polnischen Prote-

1) Bidlo, S. 35. 2) Jablonski, S. 75—76.

3) XV. Excommunicati authoritate clavium Christi ab uno coetu, non admittentur ad Sacram Coenam in altero coetu, nisi prius cum Ecclesia, quam offenderunt, reconcilientur. Jablonski, S. 26.

4) Archiv der Lissaer Johanniskirche A, I, 11; vgl. Bidlo, S. 154.

stantismus mit Nachdruck hervorgehoben. Durch die Zurückhaltung, die dort die brüderisch-calvinische Mehrheit bei allen Sympathien für die deutschen Glaubensgenossen gegenüber den Bemühungen des Pfalzgrafen Johann Kasimir übte, gelang es ihr, die Vertreter der lutherischen Kirche trotz der Konkordienformel bei der Stange zu halten. Gliczner erklärte sich für Aufrechterhaltung der Union und gelobte, sich treu nach ihr zu richten. Mit seiner und Enochs Zustimmung wurden die schweizerischen Bestrebungen auf Herstelluug einer „Harmonia confessionum", freilich unter Vorbehalt genauer Prüfung ihres Ergebnisses, freundlich begrüßt und sogar ein auf Entfernung des deutschen Predigers der Posener lutherischen Gemeinde, von dem bald näher die Rede sein wird, hinzielender Beschluß gefaßt. Auch die Beschwerden der brüderischen Geistlichkeit über Eingriffe lutherischer Amtsgenossen in die Kirchenzucht der Unität kamen zur Verhandlung. Der hierüber gefaßte Beschluß wahrte zwar in der Theorie die kirchliche Ordnung, denn die Patrone sollten einen Prediger anderen Bekenntnisses nur aus gerechten Gründen berufen und ihn sich von seinem zuständigen Superintendenten erbitten, mit dessen Ordination und Zeugnis er versehen sein müsse. Aber da es in der Praxis sehr schwierig war, diese Einschränkungen durchzusetzen, lief die ausdrückliche Anerkennung der Freiheit der Patrone, bei der Wahl ihrer Pfarrer über die eigene Kirche hinauszugehen, tatsächlich doch auf Schwächung der brüderischen Kirchenzucht hinaus[1].

Zwar wandten sich gleichzeitig (Juni 1578) auf der Wilnaer Synode die deutschen lutherischen Gemeinden Litauens von der Union ab, doch waren diese wenigen (im wesentlichen Wilna und Kauen oder Kowno) und auch an Zahl ihrer Glieder geringen Gemeinden für die Gesamtheit des Protestantismus in Polen von keiner erheblichen Bedeutung. Des kleinpolnischen Superintendenten Paul Gilowski Katechismus und Postille (1579), von denen die letztere neben anderen auch dem lutherischen Wojewoden Stanislaus Górka gewidmet war, erregten mit ihren calvinischen Anschauungen in bezug auf das heilige Abendmahl einige lutherische Geistliche, vor allem Enoch, so daß sich die

[1]) Bidlo, S. 166—167.

den Calvinisten sonst geneigten brüderischen Geistlichen auf ihrer Synode im Jahre 1580 veranlaßt sahen, den Erlaß einer Warnung nach Kleinpolen zu beantragen[1]. Ernstliche Erschütterung aber für die evangelische Union in Polen brachte die inzwischen erfolgte Durchsetzung der Konkordienformel in Deutschland, das Gelingen eines Zusammenschlusses des entschiedenen Luthertums, seine Abgrenzung von dem Philippismus, die Zerschlagung des dortigen Protestantismus in zwei völlig getrennte, einander heftig befehdende Lager. Nachrichten hiervon beunruhigten die lutherischen Geistlichen in Großpolen. An ihre Superintendenten kamen wohl auch direkte Aufforderungen aus Deutschland zur Annahme der Konkordienformel und Unterzeichnung des Konkordienbuchs und mußten um so mehr Eindruck machen, als man schwerlich überschauen konnte, daß immerhin ansehnliche lutherische Gebiete ihre Zustimmung ablehnten. Bis dahin hatte Gliczner in einzelnen praktischen Fällen (z. B. in der Aufnahme Enochs) Übergriffe gegen die eine oder andere Ausführungsbestimmung des Consensus bei seinen Geistlichen geduldet oder auch sich selbst gestattet. Jetzt wurde er in seiner grundsätzlichen Stellung zur Union wankend. Ein Festhalten an ihr schien angesichts der in Deutschland vollzogenen Scheidung einer Preisgabe des echten Luthertums gleichzukommen. Zudem erhob sich die Opposition gegen den Consensus, die schon zuvor in der eigenen Kirche aufgetreten war, jetzt, durch die Vorgänge in Deutschland ermutigt, mit neuer Kraft. Diese ging zunächst aus von dem deutschen Prediger der lutherischen Gemeinde in der Stadt Posen, wo sicherlich ein gewisser Wettbewerb zwischen den beiden dort am gleichen Ort bestehenden Gemeinden oder auch ihren Geistlichen ein einträchtiges Zusammenleben erschwerte. Auf einer Posener Synode — es war dies vermutlich nur eine Zusammenkunft der führenden Geistlichen beider Kirchenverbände — vom Jahre 1577[2] wurde die erste Klage über „einen gewissen deutschen Prediger in Posen bei den Lutheranern“ als Störer der Einigkeit laut.

1) Bidlo, S. 172.

2) Bidlo, S. 161. — Im Register des Bidloschen Werkes, S. 198, ist diese Stelle unter „Gericke“ vermerkt; doch kann dieser damals in Posen noch nicht im Amt gewesen sein.

Nach einem Bericht, den Jan Laurentius an den damals in Böhmen oder Mähren weilenden Georg Israel über diese Versammlung erstattet hat, wurde dort beschlossen, die Beschwerde der künftigen Generalsynode zur Abhilfe oder zur Aburteilung des Angeschuldigten vorzulegen. Auf einer Unitätssynode vom 4. April 1578[1], die sonst unter dem Zeichen starken Annäherungsstrebens, sogar hinsichtlich der Riten, stand, wurde die gleiche Klage seitens der brüderischen Prediger wiederholt mit gleichem Bescheid seitens der Senioren. Die Generalsynode zu Petrikau (Juni 1578) richtete dann, wie bereits erwähnt, an den Grafen Stanislaus Górka als Patron der Gemeinde die Bitte, an Stelle des Friedensstörers einen friedlicheren Geistlichen anzustellen[2]. Ob dieser Beschluß die Entlassung des Predigers Jakob Beinhard veranlaßt hat? Im Sommer oder Herbst 1578 scheint sie erfolgt zu sein[3]. Sein Nachfolger wurde am 23. November jenes Jahres (26. p. Trinit.) Paul Gericke[4]. Damit verstummten zunächst die Klagen.

Als die Brüderprediger auf ihrer Synode vom Jahre 1579 eine Einwirkung auf die Superintendenten des Augsburger Bekenntnisses beantragten, daß diese „gehörige Zucht halten und Ärgernisse unterdrücken sollten", sonst könnten sie sie nicht für ihre Brüder halten, sprachen die Senioren in ihrer Antwort ihre Befriedigung darüber aus, daß wenigstens „die öffentlichen Zänkereien, Scheltreden und Verunglimpfungen" aufgehört hätten. Es sei besser, die Lutheraner in Frieden zu lassen und zuvor für Zucht in der Unität selbst zu sorgen[5]. Der Consensus ist Gericke bei seiner Berufung vorgelesen und von ihm angenommen, wenn auch vielleicht nicht formell unterschrieben worden[6]. Doch scheint er schon bald danach gegen die Union aufgetreten zu sein. Nach seinem ganzen späteren Verhalten ist anzunehmen, daß ihn dabei lautere Überzeugung von der alleinigen Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses und der Gefahr seiner Abschwächung durch das Zusammengehen mit Andersgesinnten geleitet hat, wenngleich die

1) Bidlo, S. 164—165.
2) Bidlo, S. 166. 3) Wotschke, Glitzner, S. 37.
4) Kleinwächter, Paulus Gericius, deutscher Prediger Augsburgischer Konfession in Posen (Zeitschr. der histor. Gesellschaft für die Prov. Posen V, 1910, S. 219 ff.).
5) Bidlo, S. 169. 6) Wotschke, Glitzner, S. 37.

tatsächlichen Verhältnisse in Posen, das Bemühen, den Einfluß der Brüder daselbst zurückzudrängen, für seine Haltung mitbestimmend gewesen sein mag. Sicherlich hat ihn dann die Kunde von der in Deutschland eingetretenen Entwicklung vollends angespornt, und jetzt fand er in Enoch einen Bundesgenossen, so daß sie beide öffentlich von der Kanzel herab den Consensus angriffen. Auch auf Gliczner gewannen sie Einfluß. Dieser faßte jetzt den Anschluß an das um die Konkordienformel gesammelte entschiedene Luthertum ernstlich ins Auge. Wie die Brüder die dieserhalb im Kreise der Geistlichen geführten heimlichen Verhandlungen zu vereiteln wußten, das haben Bidlo und Wotschke auf Grund des Tarnowskischen Briefes nach Zürich übereinstimmend dargestellt[1]. Stanislaus Górka, an den sie sich wandten, nötigte den Konvent der lutherischen Geistlichen, von voreiligen Beschlüssen abzusehen und der Berufung einer gemeinsamen großpolnischen Synode zuzustimmen. Gerade in der damaligen politischen Lage, angesichts der Vorgänge in Warschau (1581), wo den Evangelischen die fernere Abhaltung ihrer seit einigen Jahren begonnenen Gottesdienste bei Strafe der Verbannung verboten worden war, erschien dem weitblickenden weltlichen Führer der lutherischen Kirche ein fester Zusammenhalt der Protestanten in Polen notwendiger denn je. Die geplante Synode, die vom 14. bis 16. Februar 1582 in Posen[2] stattfand, sollte nach seiner Absicht zur Einleitung gemeinsamer Schritte des evangelischen Adels beim König zwecks Wahrung der Religionsfreiheit dienen. Auf dieser Versammlung nun spielte Gliczner eine wenig glückliche Rolle. In der ersten Sitzung gelobte er noch, den Vergleich, den er einen „heiligen" nannte, lebenslang mit Wort und Schrift zu verteidigen. In der zweiten aber griffen Gericke und Enoch den Consensus wegen seiner Abendmahlslehre an, indem sie sich von ihm hinweg auf die Heilige Schrift beriefen und anscheinend[3]

1) Bidlo, S. 172—173; Wotschke, Glitzner, S. 38—39. Der Brief ist von Wotschke veröffentlicht im Jahrbuch V „Aus Posens kirchl. Vergangenheit", 1915/16, S. 43—47.

2) Łukaszewicz, Wiadomość, S. 103, fälschlich (wohl Druckfehler) 1580, die richtige Jahreszahl findet sich aber S. 90 und 170.

3) Der Wortlaut des von Wotschke abgedruckten Briefes des calvinischen Predigers P. S. Tarnovius ist an dieser Stelle unklar und unsicher. In den Aufeichnungen des brüderischen Geistlichen S. Th. Turnovius heißt es: „Enoch ent-

eine Erläuterung desselben durch Einfügung des entsprechenden Artikels der Confessio Augustana verlangten. Als in der Erörterung hierüber ihrem Superintendenten vorgehalten wurde, er habe in seiner polnischen Übersetzung des Consensus es ausgelassen, daß die Augsburger das Bekenntnis der Brüder und das der Helvetier gebilligt und für wahr angenommen hätten, entschlüpfte ihm das Wort, er habe kein Bekenntnis gebilligt außer dem Augsburger. „Da beobachteten wir", schreibt Sim. Th. Turnovius, der spätere Senior, „daß Erasmus heute und künftig anders redet als gestern, und daß ihm der Consensus so angenehm ist wie ein Strick um den Hals, den er sich selbst so gebunden hat, daß er ihn nicht los werden kann." Das Haupt der calvinischen Geistlichen in Kujawien, von denen drei auch an der Synode teilnahmen, Peter Sebastian Tarnovius aus Dembnica, las Enoch den Text[1], besonders darüber, daß er sich der Zucht der Brüder entzogen. Anscheinend blieb die Sache an diesem Abend noch in der Schwebe. Am folgenden Tage beschlossen die Brüder in einer bei dem kranken Senior Laurentius gehaltenen Vorbesprechung, gegen die offensichtliche Nichtbeachtung des Vergleichs Einspruch zu erheben und die Durchführung des Beschlusses der Krakauer Generalsynode von 1573[2] zu fordern, wonach Auflehnung gegen die Synodalbeschlüsse bei den Geistlichen mit Amtsentsetzung geahndet werden sollte.

In der gemeinsamen Sitzung wurde diese Erklärung von der Gegenseite mit der größten Kaltherzigkeit angehört. Als dann[3] Gliczner einen Entwurf für die zu fassenden Beschlüsse vorlegte, worin er die Reinheit der Lehre an das Augsburger Bekenntnis band, ohne die anderen Bekenntnisse zu erwähnen, gab es einen heftigen

schuldigte sich" („się excusował", doch ist die Stelle sehr undeutlich geschrieben) „namens einiger seiner Anhänger, er wolle den Consensus hinsichtlich des Abendmahls erklären. Wir einigten uns, daß es dieser Erklärung nicht bedürfe, und dabei blieb es." Gliczner mag vorgehabt haben, die Konkordienformel oder das Konkordienbuch in irgendeiner Form, etwa als Nachtrag zum Consensus, zur Annahme zu bringen, wie Tarnowski annimmt. Daß er aber tatsächlich einen dahingehenden Antrag gestellt habe (Wotschke, S. 39), ist nicht nachzuweisen.

1) Eigentlich „gerbte ihn aus" („wygarbował").

2) Jablonski, Historia Consensus Sendomiriensis, S. 208.

3) Dies geschah vor dem Eingreifen Górkas, wie der Wortlaut des Berichtes des Turnovius zeigt. Hier ist Bidlos Darstellung (S. 175) nicht ganz genau in der Reihenfolge.

Streit. Da endlich griff wieder Stanislaus Górka, der den Vorsitz in der Versammlung führte, ein und schalt die Friedensstörer, am meisten Gericke und Enoch, doch mußte auch Gliczner sich getroffen fühlen[1]. Jetzt erreichten die Brüder, daß das Augsburger Bekenntnis aus dem Entwurf fortblieb und an seine Stelle das Wort Gottes gesetzt wurde, dazu der Sendomirer Consensus, der alle drei Bekenntnisse zusammenschloß und anerkannte. So wurde die Einheit notdürftig hergestellt, daß die Synode ein „frohes Ende" finden konnte. In den sonst nach Gliczners Entwurf angenommenen Beschlüssen stand an erster Stelle das, worauf es Górka vor allem ankam, ein gemeinsames Vorgehen zur Sicherung der Glaubensfreiheit und der Warschauer Konföderation durch Sammlung von Unterschriften zu einer Eingabe, die durch die Senatoren an den König gelangen sollte, an zweiter der Schutz der Geistlichkeit gegen Verkürzung ihrer Einkünfte und Pfarrgüter, an dritter aber eine nachdrückliche Bestätigung des Sendomirer Consensus: „Inbetreff des Aufbaus der Kirche Gottes wurde zunächst Folgendes beschlossen und festgesetzt. Durch Eintracht des Glaubens wird das Wort Gottes gebaut und die Kirche Gottes vermehrt. Wie eine Einigung dieses Glaubens in Sendomir erfolgt und deren Bündnis in der jetzigen Versammlung öffentlich vorgelesen worden ist, so wurde dieser Consensus dieser Übereinkunft und der einen Lehre würdig und angemessen befunden. Deshalb beschließt diese Versammlung, ihn einträchtig zu bewahren und auszuführen und ihn in nichts zu brechen, bei schwerer Kirchenstrafe."[2] Dennoch ging das Feuer der Zwietracht weiter, und zwar diente jetzt die Lehre von der Ubiquität auch in Polen als Schibbolet und Kampfruf denen, die sich als echte Lutheraner fühlten. Demgegenüber stellten die Brüderprediger auf ihrer Posener Synode vom 22. Juni 1582[3] an ihre Senioren die Anfrage, ob sich nicht zur Löschung des Feuers die Berufung einer Generalsynode empfehle, an der nach Möglichkeit auch Abgeordnete der böhmisch-mährischen Mutterkirche teil-

[1]) „lecz plagą y Erasma sięgając".

[2]) „tak ten consens godny a sluszny tej zgody a jednej nauki jest znalezion". Der polnische Wortlaut dieses Beschlusses ist bei Bidlo, S. 175, abgedruckt.

[3]) Bidlo, S. 184.

nehmen sollten. Die Senioren konnten sich von solcher Maßnahme keine Beruhigung versprechen, fürchteten vielmehr davon eine Erweiterung der Zerwürfnisse und ermahnten deshalb ihre Geistlichen zur Geduld und Unterlassung jeden Ausfalls gegen die Lutheraner. Indessen kam es aus politischen Rücksichten doch bald zu einer neuen Generalsynode. Wollte der protestantische Adel Polens die auf dem Reichstag jenes Jahres (1582) nicht ohne Erfolg — seine Opposition hatte dem König Stephan Bathory erheblichen Respekt eingeflößt[1] — begonnene Aktion fortsetzen, so galt es um jeden Preis die Einmütigkeit aufrechtzuerhalten. Diese Überzeugung war bestimmend für die Beratungen der Generalsynode zu Wlodzislaw am 19. Juni 1583, die sich in erster Linie mit den beim König und seinem Kanzler zur Sicherung des Religionsfriedens zu unternehmenden Schritten beschäftigte. Die für die Öffentlichkeit redigierten Beschlüsse reden von Satanskünsten, die die Union und den Frieden zu stören suchten. In vertraulichen Aufzeichnungen[2] wird eine besondere Versammlung der Senioren erwähnt, in der „sie sich in Ernst und Liebe die geschehenen Beleidigungen und Verletzungen aufzeigten, sich gemeinsam einer vor dem andern verantworteten und sich das zur Einigung Notwendige zugestanden". Zunächst setzten sich Lutheraner und Calvinisten auseinander wegen des Gilowskischen Katechismus. Der kleinpolnische Superintendent sah sich genötigt, einige Stellen aufzuklären, von denen sich die Gegner verletzt fühlten. Besonders unzufrieden waren diese mit der im Titel gewählten Bezeichnung des Katechismus als des „christlichen". Diese Ausstellung war durchaus berechtigt, weil das Prädikat „christlich" bei den Evangelischen in Polen für gemeinsame Kundgebungen üblich war und durch seinen Gebrauch der Anschein erweckt werden konnte, als ob der Katechismus zu ihnen gehöre, während er in Wirklichkeit die calvinische Sonderüberzeugung seines Verfassers durchaus nicht verleugnete. Mit seinen früheren Absichten einer Empfehlung der Konkordienformel hat sich Gliczner hier wohl noch weniger als im Jahr zuvor in Posen hervorgetraut. Dafür sprach man sich aus über das richtige Verständnis der Lehre von der Höllenfahrt Christi, die damals im

1) Bidlo, S. 183. 2) Ebenda S. 185.

Zusammenhang mit dem Ubiquitätsdogma auch in Kreisen der polnischen Brüderkirche viel erörtert wurde, so daß sogar eine Änderung einschlägiger Lieder ihres Gesangbuchs in Frage kam [1], und über Sticheleien der kleinpolnischen Calvinisten gegen die Brüder in der Beichtfrage. Doch war auf allen Seiten der Wille zur Verständigung vorherrschend. Demgemäß wurde von der Synode die Einigung von Sendomir feierlich bestätigt und eine erneute Ausgabe des Consensus zusammen mit den Consignationes als seiner notwendigen Ergänzung in einer wörtlichen polnischen Übersetzung beschlossen, zugleich auch jedem Geistlichen der zusammengeschlossenen Kirchen die Pflicht auferlegt, ein Exemplar dieser Ausgabe zu besitzen und sich danach zu richten [2]. Den Lutheranern erleichterten beträchtliche Zugeständnisse der Gegenseite ihre Zustimmung. Nicht bloß wurde die Neuausgabe von Schriften über die allgemeine kirchliche Lehre (nach Art des Gilowskischen Katechismus) künftig an die Genehmigung der Senioren aller drei Bekenntnisse geknüpft, sondern die Calvinisten entsagten endgültig der schweizerischen „Harmonia confessionum" als für die Protestanten Polens überflüssig. Das war ganz im Sinne der Brüderkirche, die auf klare Herausarbeitung der Lehre keinen Wert legte, sondern vielmehr stets darauf ausging, die Ecken und Kanten in den Lehrunterschieden der Parteien abzustumpfen. So wurde auf dieser Generalsynode unter dem Zwang politischer Notwendigkeiten die Einigkeit der Evangelischen Polens vertieft und befestigt. Als eine „Niederlage" Gliczners [3] sind ihre Beschlüsse wohl kaum zu werten, nachdem eine solche freilich auf der vorausgegangenen Posener Provinzialsynode (1582) unverkennbar erfolgt war.

Enoch hatte an dieser Generalsynode nicht mehr teilgenommen.

---

[1]) Bidlo, Vzájemný pomer (Časopis Matice Moravské 41), S. 151.

[2]) Noch auf der Unitätssynode vom 15. Oktober 1638 zu Lissa wurde dieselbe Pflicht jeder einzelnen Kirchengemeinde auferlegt und auch den Patronen die Anschaffung des Consensus zur Förderung der Eintracht mit den Augsburgern empfohlen. „Consensus libellos Patroni sibi comparare constituerent, ut Augustanis hominibus eo facilius concordia persuaderi possit. Etiam singulae ecclesiae talem libellum consensus publicum habere debent", heißt es in den Aufzeichnungen des Conseniors David Ursinus (Lissaer Archiv). Vgl. Nr. VI des amtlichen Protokolls der Sitzung mit den Patronen (Raczyńskische Bibliothek in Posen, M. S. 46).

[3]) Wotschke, S. 39.

Gericke und er mögen sich unter dem Eindruck der Posener und Wlodzislawer Beschlüsse eine Weile still verhalten haben. Aber ihre Anschauungen blieben unverändert, und besonders Gericke scheint seine Angriffe gegen den Consensus bald erneuert zu haben. Die Einigkeit der beiden Kirchenverbände in Großpolen wurde freilich dadurch wohl kaum ernstlich bedroht. Dafür spricht, daß wir aus den achtziger Jahren von weiteren Verhandlungen hierüber nichts hören, ferner, wie Bidlo[1] hervorhebt, die Tatsache der Herausgabe eines Konkordienbuches der vereinigten evangelischen Kirchen Polens, das mit einer von den drei Superintendenten — Gliczner an erster Stelle — unterzeichneten Vorrede unter der Jahreszahl 1586 (anscheinend freilich in Wirklichkeit frühestens im Jahre 1587 und zwar in Heidelberg)[2] erschien und außer dem Consensus und den Consignationes auch noch die Beschlüsse der drei ihn bestätigenden Generalsynoden (Krakau 1573, Petrikau 1578 und Wlodzislaw 1583) enthielt. Gericke hatte also in diesen Jahren wohl keinen erheblichen Einfluß auf weitere Kreise in der lutherischen Kirche Großpolens. Aber in der Stadt Posen mag seine und Enochs Haltung um so störender empfunden worden sein. Nach der späteren Schilderung des Turnovius[3], die wohl kaum bloß auf die neunziger Jahre zu beziehen ist, scheute sich Gericke nicht, von der Kanzel zu verkündigen, es sei besser, sich den Jesuiten anzuschließen, als sich mit den Böhmischen Brüdern zu verbinden, verbot seinen Hörern bei Verlust der Seligkeit, den Gottesdienst der Brüder zu besuchen, und lehnte, wenn er zu deren Begräbnissen eingeladen wurde, die Beteiligung ab. In den sechs gedruckten Predigten, die er bei seinem späteren Abschied von Posen seiner Gemeinde hinterlassen hat, finden sich derartige Äußerungen freilich nicht, wohl aber deutliche Anspielungen auf die Brüder als „Menschen, die durch ihre Disciplin andere berücken und von der Augsburgischen Confession auf Unkraut abführen wollen“ und als „phantastische Geister, welche rechtgläubige heilige Leute darum, dass sie nicht gar Engelein

1) S. 194.

2) Nach dem Brief des S. Th. Turnovius an Grynaeus, abgedruckt von Wotschke, Glitzner, S. 70. Vgl. Bidlo, S. 194.

3) In seiner „Obrona Consensu Sędomirskiego“ (1594). Auszüge daraus bringt Łukaszewicz, Wiadomość, S. 104 und 114.

sein, sondern noch Schwachheit fühlen, und ihre Gebrechen haben, verdammen und eine Kirche ohne alle Sünde suchen"[1]. Auch den Katholiken blieb diese seine Haltung nicht verborgen. Triumphierend verbreiteten die Gegner der Evangelischen seine Äußerungen im Lande und schmeichelten Gericke, er allein in ganz Polen sei ein standhafter Lutheraner. Vor allem schürten die Jesuiten das Feuer und wußten den entstandenen Unfrieden weidlich auszunutzen. Schon kehrten manche aus den vornehmeren Kreisen der Bürgerschaft, dieser Streitigkeiten überdrüssig, zur katholischen Kirche zurück. Sicherlich hat Turnovius, der sorgsame Friedenswächter, der seit 1583 Consenior, seit 1587 leitender Senior der polnischen Brüderkirche war, es nicht unterlassen, seinen lutherischen Amtsgenossen auf dies fortgesetzte Ärgernis aufmerksam zu machen; aber Gliczner tat nichts oder wenigstens nichts Ernstliches dagegen, zumal Gericke, sonst ein tüchtiger und eifriger Prediger, bei seiner Gemeinde beliebt war. Auf einer brüderischen Synode vom 29. Juni 1589 in Posen, zu der der lutherische Superintendent, vermutlich auf ergangene Einladung, erschien, kam es zu erneuter Aussprache mit ihm. Aus den kurzen Bemerkungen, die mir darüber zugänglich sind[2], geht leider nicht hervor, was wegen Gericke verhandelt wurde. Die Berufung einer Generalsynode wurde in Aussicht genommen. Inzwischen sollte der Consensus in berichtigter, d. h. wohl von etwaigen Druck- oder sonstigen Fehlern, die Erasmus behauptete, gereinigt und herausgegeben werden.

Anscheinend hat dann Gliczner eine Gegenklage vorgebracht, der Brüderpastor Blasius Adamitius[3], der damals bei dem Freiherrn von Maltzahn in Militsch in Schlesien als Hofprediger stand, habe ihm einen unter seine Botmäßigkeit gehörenden Geistlichen entzogen oder doch bei sich aufgenommen. Hierauf wurde ihm alsbald von den Brüdern zugesichert, Blasius sei ihm eine Abbitte schuldig und solle auf seinen Patron einwirken, daß dieser den flüchtigen Pastor als einen Verbannten herausgebe oder doch

1) Kleinwächter, S. 225.
2) Acta im Lissaer Archiv.
3) Vorher Prediger in Samter 1570—73, dann Inhaber der dortigen Pfarrstelle, Teilnehmer z. B. an der Generalsynode in Petrikau. Bidlo, S. 44—45, 164 bis 165; Jablonski, S. 199.

nur mit Gliczners Zustimmung fernerhin behalte. Zwei Jahre später ließ sich Enoch auf einer Posener lutherischen Synode vom 25. Juni 1591[1] herbei, sich durch Unterschrift auf den Sendomirer Vergleich zu verpflichten. Doch war gleichzeitig seine Rolle in Posen ausgespielt. Es lagen böse Anschuldigungen (auf Ehebruch mit seiner Köchin) gegen ihn vor, von denen er sich nicht genügend reinigen konnte. Die Sache war nicht nur in seiner Gemeinde, sondern auch bei den Jesuiten ruchbar geworden. Seltsamerweise wurde ihm von der Synode nur eine Abbitte gegenüber den Gemeindeältesten auferlegt. Da er auch diese nicht leisten wollte, gab er sein Amt in Posen auf und begab sich nach Lagiewniki zu dem calvinistischen[2] Erbherrn Georg Latalski, der ihn, anscheinend mit Gliczners Genehmigung, als Pfarrer, wohl für eine dortige lutherische deutsche Gemeinde, aufnahm[3].

Auf der gleichen Synode vom 25. Juni 1591 wurde über Gericke folgender Beschluß gefaßt[4]: „Für alle Vergehen des Pastors Paul Gericke, Prediger der deutschen Gemeinde in Posen, soll er S. Gn. dem H. Wojewoden von Posen, unserm Patron, vor Zeugen Abbitte leisten, ferner den Ältesten der Posener Gemeinde, die er seit langer Zeit beleidigt hat. Drittens soll ihm, wenn die Woche nach dem Matthaeiquartal kommt, das Predigtamt genommen werden, dass er es nicht mehr innehaben wird und inzwischen soll er dies Vierteljahr hindurch dies Amt in allem Frieden und mit aller Bescheidenheit mit seinen Amtsgenossen und allen führen und ist bei Strafe des Kirchenbannes dies schuldig." Vermutlich hat Gericke die verlangten Abbitten geleistet und ist dann wieder zu Gnaden angenommen worden. Jedenfalls ist die damals bereits beschlossene Amtsentsetzung nicht durchgeführt worden.

Enochs Nachfolger aber, Andreas Luperian, Schwiegersohn des den Böhmischen Brüdern seit Jahrzehnten feindselig entgegengetretenen Benedikt Morgenstern, machte mit Gericke ganz und

1) Łukaszewicz, Wiadomość, S. 195.

2) Über ihn Wotschke in „Aus Posens kirchl. Vergangenheit" V, 1915/16, S. 36; Bidlo, S. 52 und 55, rechnet ihn zum Brüderadel. Praktisch machte dies für Großpolen kaum noch einen Unterschied aus. Latalskis Pfarrer an seinem Erbsitz Dembnica war P. S. Tarnovius.

3) Łukaszewicz a. a. O., S. 171—173.

4) Raczyńskische Bibliothek M. S. 343, Nr. 6.

gar gemeinsame Sache im Kampf gegen den Consensus. Dabei hatte sich die Lage in Polen, besonders aber in Posen, sehr zuungunsten der Evangelischen gewandelt. Die Thronwirren nach König Stephans Tode (1586) hatten den evangelischen Adel Polens geschwächt. Mehrfache Übertritte zur katholischen Kirche lichteten seine Reihen, ganz besonders im lutherischen Lager. Durch den Abfall Jan Ostrorogs (1590) wurde auch Gliczner Amt und Heimat genommen. Im Jahre 1592 folgte er einem Ruf in das entlegene, dazu preußische, also gar nicht mehr zu Großpolen gehörige Strasburg (Brodnica). Dadurch wurde ihm die Leitung der heimischen Kirche naturgemäß erheblich erschwert. Bezeichnend ist, daß er von da ab, soviel bekannt, nur eine einzige lutherische Synode (Oktober 1593)[1], seitdem keine mehr gehalten hat. Einen überaus schweren Verlust erlitt vollends nicht bloß die lutherische Kirche, sondern die ganze evangelische Sache in Polen durch den Tod Stanislaus Górkas (29. Oktober 1592). Seine starke Hand hatte die Evangelischen in Großpolen nicht bloß beschützt, sondern zusammengehalten. Bald danach erfolgte im Jahre 1593 der erste gewaltsame Angriff auf eine der evangelischen Kirchen in Posen, nämlich die der Böhmischen Brüder. Kein geringerer als der berühmte Skarga hatte im Jahr zuvor durch Rechtfertigung des Krakauer Bethaussturms in einer in Posen zum Druck gelangten und im Volk verbreiteten Flugschrift dazu aufgemuntert[2]. Um so trauriger war es, daß Gliczner, statt auf Gericke und Luperian hemmend einzuwirken, jetzt nach Górkas Tod selbst in die Reihe der Friedensstörer eintrat durch die unbrüderliche Art, in der er im Jahre 1594 das Augsburger Bekenntnis in polnischer Übersetzung herausgab, insbesondere die Vorrede, die er ihm auf den Weg gab, und in der er von verwirrten Köpfen in Polen sprach, die dieses Bekenntnis ausrotten wollten. Jetzt war auch die Geduld der Brüder erschöpft. Den Fehdehandschuh, den ihnen der lutherische Superintendent öffentlich hingeworfen, nahm Turnovius auf durch seine Entgegnung: „Verteidigung des Sendomirer Consensus und der in ihm zusammengefaßten evangelischen Bekenntnisse gegen die

1) Wotschke, S. 44.
2) Łukaszewicz, Wiadomość, S. 107—108.

ordnungswidrige und diesen Consensus unterdrückende Ausgabe unseres evangelischen sogenannten Augsburger Bekenntnisses in diesem Jahre 1594." Die Eintracht war gestört, der Consensus schien zerrissen. Da traten wieder die Patrone helfend ein. Andreas Leszczyński und sein Neffe Sendziwoj Ostrorog taten sich auf dem Reichstag zu Krakau 1595 mit dem helvetischen[1] Schwientoslaus Orzelski, dem Starosten von Radziejow, zusammen und brachten dort die streitenden geistlichen Führer am 3. März zu einer persönlichen Aussprache. Außer den beiden Superintendenten nahmen von brüderisch-reformierter Seite noch die Hofprediger ihrer beiden Magnaten, die diese wohl auf den Reichstag begleitet hatten, teil. Man vergab sich gegenseitig alle Beleidigungen. Gliczner verpflichtete sich, Gericke und dessen Amtsgenossen in Posen entweder zur schriftlichen Anerkennung des Consensus und zu offenkundiger Änderung ihres Verhaltens, insbesondere auch bei brüderischen Begräbnisfeiern, zu bewegen oder sie aus dem Amte zu entfernen. Bei Herausgabe von Schriften solle künftig die Zensurvorschrift der Wlodzislawer Synode streng beobachtet werden. Die von Turnovius veranstaltete lateinisch-polnische Ausgabe des Sendomirer Vergleichs (Thorn 1592) sollte auf der nahe bevorstehenden Generalsynode geprüft, Gliczners Übersetzung des Augsburger Bekenntnisses von ihm nach Durchsicht durch die beiderseitigen Superintendenten unter Veränderung insbesondere der Vorrede neu herausgegeben werden. Bei künftigen Mißverständnissen und Mißhelligkeiten sollten, wenn mündliche oder schriftliche Auseinandersetzung nicht zum Ziele führte, die Patrone als Schiedsrichter angerufen werden, darüber hinaus Berufung an die Generalsynode der drei vereinigten Bekenntnisse zulässig sein[2].

Eine solche trat bekanntlich noch im gleichen Jahr in Thorn zusammen. Hier kam die wiederhergestellte Einheit zu deutlichem

1) Bidlo, S. 192, hält den bekannten Historiker für lutherisch, wohl auf Grund der Angabe Jablonskis, S. 101. Dafür spricht, daß er in der Krakauer Vereinbarung (besonders Nr. 8) als Vertrauensmann Gliczners erscheint. Anderseits hat ihm Daniel Mikolajewski, der Pfarrer seines Starostensitzes, offenbar auch in Krakau als Hofprediger gedient, so daß er sich doch wohl zum helvetischen Gottesdienst hielt.

2) Łukaszewicz, Wiadomość, S. 115—117, nach der Handschrift in der Raczyńskischen Bibliothek zu Posen, M. S. Nr. 48, S. 295—296.

Ausdruck. Über Enoch wurde ein Urteil gefällt, das über den Spruch der Posener lutherischen Synode wesentlich hinausging: er sollte solange des Predigtamts enthoben werden, bis er sich sowohl vor seiner früheren Gemeinde wie vor den Posener Jesuiten von dem auf ihm ruhenden Verdacht hinreichend gereinigt hätte[1]. Die auf der Synode mit Gericke gepflogenen Verhandlungen sind zur Genüge bekannt. Als er sich hartnäckig erzeigte und Thorn eigenmächtig verließ, wurde seine und Luperians Amtsentsetzung beschlossen, jedoch beiden eine letzte Frist bis zu Martini zur Verpflichtung auf den Consensus gestellt, bis dahin sollte die Ausführung des Urteils ausgesetzt werden. Als es aber nach noch weiteren Verzögerungen endlich zur Durchführung der beschlossenen Absetzung kommen sollte, zeigte es sich wieder, wie wenig Gliczner zu entschiedenem Auftreten geneigt oder imstande war, und wie wenig Autorität er in der angesehensten Gemeinde seines Sprengels besaß. Zwar die polnische Gemeinde machte wegen der Entfernung Luperians keine Schwierigkeit, es konnte auch gleich ein Nachfolger für ihn (Laurentius aus Gnin) eingeführt werden. Aber als die deutsche Gemeinde für ihren beliebten Pfarrer eintrat, ihrem Superintendenten den Weg zur Kirche versperrte, ja ihn mit dem Tode bedrohte, wich er zurück und verließ Posen.

Kurz darauf aber kam es durch die Einsicht der Posener lutherischen Kirchenältesten, die sich der Notwendigkeit geordneter Verhältnisse nicht verschließen konnten, doch dazu, daß Gericke seinen Abschied nahm und aus Polen herausging. Damit war der Unfriede zwischen den Posener Gemeinden beseitigt, aber nicht in ganz Polen. Zunächst wurde Enoch noch immer nicht von seinem Schicksal ereilt. Zwar machte Turnovius, anscheinend in Gliczners Auftrag, Enochs Patron in Gegenwart mehrerer Zeugen mit dem Thorner Urteil bekannt und erlangte auch dessen Zustimmung, aber schließlich behielt Latalski ihn doch weiter und zwar mit einem halben Einverständnis Gliczners, der, wie er bei der späteren (1597) Verhandlung in Strasburg zugab, „in Hoffnung des Nachweises seiner Unschuld einige Erleichterungen gewährte".

1) Łukaszewicz, S. 172.

Wie die Sache geendet hat, habe ich nicht ermitteln können. Die von dem Superintendenten zugesicherte verbesserte Neuausgabe des Augsburger Bekenntnisses hat er hingezögert und nie erscheinen lassen. Vor allem aber nahm der Gnesener Kastellan und Graudenzer Starost Jan Zborowski den abgesetzten Luperian in seinen Dienst, sein Erbsitz Pleschen wurde das Zentrum einer radikal-lutherischen Opposition. Was diesen Magnaten, dessen eigene Geschwister zur reformierten, bzw. (später seine Schwester) zur unitarischen Kirche gehörten, und der im Jahre 1578 auf dem Feldzug gegen Moskau, vielleicht auch auf dem Reichstag dieses Jahres den brüderischen Prediger und späteren Senior S. Th. Turnovius als seinen Hofprediger bei sich hatte [1], zu solch auffälliger Haltung bewogen hat, ist nicht klar. Sollte es wirklich nur der Einfluß Morgensterns gewesen sein, der seit 1588 evangelischer Pfarrer in Graudenz geworden war? Die Vermutung liegt nahe, daß persönliche Gründe, vielleicht Eifersucht auf Andreas Leszczyński [2], der seit Górkas Tod das eigentliche Haupt der vereinigten evangelischen Kirchen von Großpolen war, oder das Bestreben, um jeden Preis eine Rolle zu spielen, bei ihm treibend waren. Gliczner zeigte sich wieder machtlos. Ob er überhaupt etwas dawider versucht hat? Jedenfalls nichts Ernstliches. Er hätte doch zum mindesten eine Synode seiner Kirche in Großpolen einberufen und auf ihr eine klare Scheidung herbeiführen müssen zwischen ihr und der Pleschener Separation. Aber er wollte es wohl mit dem Gnesener Kastellan nicht verderben und ließ so eine Nebenregierung aufkommen. Die Folge war Anarchie, Ordnung und Autorität schwanden in der lutherischen Kirche Großpolens mehr und mehr dahin. Die einen Pastoren und Gemeinden sahen nach wie vor in ihrem Superintendenten das Haupt ihrer Kirche, die anderen unterstellten sich dem Pleschener Erbherrn, und wieder andere schwankten wohl hin und her oder suchten, beider Dienst zu vereinen. Obwohl Gliczner eben erst in Thorn den Consensus wieder mitbestätigt und sich verpflichtet hatte, die ihm unterstellten Prediger, ganz besonders aber die neuein-

1) Jablonski, S. 81; Bidlo, S. 163. 167.
2) Wotschke, Graf Andreas von Lissa, in „Aus Posens kirchl. Vergangenheit" IV, 1914, S. 22—65.

tretenden bei der Ordination zur unterschriftlichen Anerkennung des Consensus anzuhalten [1], tat er es nicht [2]. Einige Prediger seines Bezirks und seiner Botmäßigkeit führten die nach dem Consensus ausgeschlossenen Bräuche, die, wo sie bestanden, hätten abgeschafft werden sollen, wie Meßhemden, Bilder und Ornate, an manchen Orten neu ein, ohne daß der Superintendent dagegen einschritt. Die schon im Sendomirer Vergleich getroffene und in Thorn erneuerte Vereinbarung, wonach alljährlich eine Zusammenkunft der Superintendenten der fünf vereinigten Kirchen (der lutherischen und Brüderkirche von Großpolen, und der calvinischen Kirchen von Kujawien, Kleinpolen und Litauen) stattfinden und abwechselnd von den Superintendenten einberufen werden sollte, hielt er an seinem Teil nicht inne. Als im Jahre nach der Thorner Generalsynode, also 1596, die Reihe zur Einberufung an ihm war, unterließ er die Einladung. Im Jahre 1597, als die Reihe nun eigentlich nicht mehr an ihm war, lud er seine Amtsgenossen ein, aber unter eigenmächtiger Veränderung von Zeit und Ort nach dem ihm bequemen, für die anderen aber um so ungünstiger gelegenen Strasburg, seinem Wohnsitz. Am schmerzlichsten aber empfanden die Brüder den Mangel an Kirchenzucht in der lutherischen Schwesterkirche, das schlaffe Dulden sittlicher Ärgernisse, wie im Falle Enoch, so auch in dem des Pfarrers Laurentius in Wierzbno [3], der ein schwelgerisches Leben führte und sein Amt vernachlässigte, und, was damit zusammenhing, Eingriffe in die eigene Disziplin der Unität von seiten Gliczners und anderer lutherischer Geistlicher. Ein gewisser Stephan Petrassius, Alumnus der Unität, war wegen eines Vergehens der brüderischen Kirchenzucht verfallen, wurde aber in Strasburg, anscheinend von Gliczners dortigem Amtsvorgänger, zum Kirchen-

1) Die Unität nahm es so ernst mit dieser Verpflichtung, daß sie mindestens noch ein halbes Jahrhundert nach dem Hinfall des Consensus von jedem jungen Geistlichen dessen Unterschrift verlangte. In dem Schreiben an die Reichsgräfin von Dönhof, der die Senioren im Juli 1654 Petrus Figulus, dem Schwiegersohn des Comenius, zum Hofprediger präsentieren, betonen sie den Sendomirer Vergleich als maßgebendes Bekenntnis, den auch F. unterschrieben habe „bei seiner Ordination nach unserer Ordnung". Kvačala, Korrespondence Komenskeho II, S. 108.

2) Zum Folgenden vgl. Anhang.

3) = Wirbno (Thomas, Altes und Neues vom Zustande der Evang.-Luther. Kirchen im Königreiche Polen, S. 143). Danach war dort 1607 Andreas Lovincus Pfarrer, richtiger wohl (nach den Acta der Miloslawer Synode) Bovinius.

dienst angenommen. Ein anderer Alumnus der Brüderkirche, Stanislaus Scribonius [1], von ihr wegen liederlichen Lebens entlassen, fand bei Pastor Adrian in Miloslaw Aufnahme zu weiterer Ausbildung. Mochte der Pfarrermangel in der lutherischen Kirche Großpolens im Unterschied von der Unität noch so groß sein, ein derartiges Verfahren konnte die eigene Kirche nicht stärken und mußte die Brüderkirche verletzen und ihr die Zuchtübung erschweren. Kein Wunder, daß unter den jungen Leuten das Gerede entstand, in der Augsburgischen Kirche könne man schnell zu Amt und Brot kommen, auch bei unordentlichem Leben. Vor allem hatte ein gewisser Mathias aus Grätz, ebenfalls Alumnus und Akoluth der Unität, schwersten Anstoß gegeben dadurch, daß er die Ehefrau des Pfarrers, dem er zur Ausbildung übergeben war, zum Ehebruch verführte. Von der Brüderkirche ausgeschlossen, wandte er sich an Gliczner, in dessen Hause er sich einst in jungen Jahren eine Zeitlang aufgehalten hatte, und dieser beförderte ihn, ohne mit den Brüdern Fühlung zu nehmen, zum Predigtamt.

Als nun endlich im Jahre 1597 Gliczners Einladung kam, wurde ihr, so unbequem der Ort empfunden wurde, doch Folge geleistet. Zwar aus Kleinpolen und Litauen erschien niemand, aber dafür alle drei damaligen Senioren der großpolnischen Brüderkirche und der ihr schon damals eng verbundenen reformierten Kirche von Kujawien. Vorsichtig fragten sie Erasmus zunächst, ob er gegen sie und die von ihnen vertretenen Kirchen eine Beschwerde vorzubringen habe. Als er verneinte, hielten sie ihm ihrerseits sein ganzes inzwischen aufgelaufenes Sündenregister vor, wie es das im Anhang veröffentlichte, von den drei Senioren unterschriebene Protokoll aufzeigt. Liest man den Bericht, so bekommt man den Eindruck, daß Gliczner bei all seiner Gewandtheit in diplomatischen Ausflüchten doch stark in die Enge getrieben wurde. Insbesondere in dem traurigen Fall des Mathias aus Grätz konnten die Brüder ihm, der diesen leichtfertigen, ja verbrecherischen Burschen noch entschuldigen wollte, einen eigenhändigen Brief des Frevlers vorlegen, der ein Bekenntnis seiner Schuld enthielt, so daß der Superintendent wenigstens in

1) 1607 auf der Synode zu Miloslaw zum Consenior der neuorganisierten lutherischen Kirche Großpolens gewählt.

diesem Falle klein beigeben mußte. Trotzdem bekam er es fertig, bei der Aussprache über den Fall Scribonius die Strenge, die die Brüder bei der Ausbildung ihrer Alumnen walten ließen, die lange Dauer der Probezeit, die Handarbeit, die diese leisten mußten, zu kritisieren. Am meisten aber verletzte es die Senioren, als er trotz des schon in Wlodzislaw gefaßten und in Thorn 1595 erneuerten Beschlusses es ablehnte, die seiner Aufsicht unterstehenden Prediger auf den Consensus zu verpflichten, die schon früher gebrauchte Ausrede wiederholte, er habe nur die Urschrift desselben gebilligt und könne daher diese Verpflichtung nicht praktisch zur Ausführung bringen, auch ein ihm zugerichtetes Druckexemplar zurückwies. Wir verstehen es, daß sein Verhalten den Brüdern den Seufzer auspreßte: „Wie lange noch wird dieser Bruder und seine Gesellschaft so heuchlerisch mit uns umgehen!"

Was er den Amtsgenossen in der Strasburger Zusammenkunft versprochen, das hat Erasmus insofern erfüllt, als er die zugesagten Briefe betr. Scribonius und Enoch schrieb und ihnen zur Beförderung übergab. Aber diese bessere Regung hat nicht lange vorgehalten. Im folgenden Jahre blieb er dem gemeinsamen Konvent fern und, als dann wieder der Reihe nach die Einberufung an ihm war, ließ er nichts von sich hören. Die Senioren der Brüderkirche kamen erst gelegentlich der Wilnaer Verhandlung mit den Griechisch-Katholischen (Disunierten) im Jahre 1599 wieder mit ihm zusammen. Der unermüdliche Andreas Leszczyński veranstaltete hier wieder eine Aussprache zwischen ihm und seinen Amtsgenossen. Turnovius hat uns in seiner handschriftlichen Beschreibung der Litauer Reise[1] die Vorhaltungen aufbewahrt, die ihm hier wieder gemacht wurden. Es waren im wesentlichen die alten: die fortgesetzte Unterlassung der Verpflichtung der Geistlichen auf den Consensus, das Fernbleiben von dem Konvent der Superintendenten, die Wiedereinführung von Bildern und Meßhemden durch einige der ihm unterstellten Pastoren, dann aber auch abfällige Äußerungen von ihm selbst über die Sendomirer Vereinigung, die ihnen zu Ohren gekommen waren, und vor allem die Angelegenheit des ehebrecherischen

[1]) Ein Auszug daraus bei Łukaszewicz, Wiadomość, S. 118—120.

Mathias. Auch in dieser hatte er das in Strasburg gegebene Versprechen nicht gehalten: „Er hat ihn zur Kanzel und sogar zum Pfarramt angenommen und befördert ohne Befreiungsbrief und Zeugnis von uns. Und obwohl er uns (in Strasburg) versprochen hatte, uns in bezug auf ihn Gerechtigkeit zu leisten und dies Ärgernis von Unzucht aus der Kirche auszurotten, hat er sein Wort nicht eingelöst. Statt diesen übelriechenden Sünder nach dem Beschluß des Apostels[1] dem Satan zu übergeben und ihn zur Aussöhnung mit denen, die er so schmählich beleidigt hat, anzuhalten, duldet er ihn und befördert ihn zur Kanzel und zur Verkündigung der Botschaft Christi." „Dies alles", so schreibt der Brüdersenior weiter, „wurde vorgetragen nicht in der Absicht, ihm zu schaden, oder aus Abneigung unserseits, sondern aufrichtig in brüderlicher Liebe zu wirksamer Heilung dieser der Kirche und der Ehre Gottes schädlichen und unsern Herzen schmerzhaften Wunden, damit wir nach Abstellung dieser Ärgernisse in der ungeheuchelten Liebe, in der wir uns jetzt auf dieser Zusammenkunft und im brüderlichen Umgang miteinander erneuerten, danach bereits ohne irgendwelches Ärgernis mehr von Herzen einander helfen, mit vereinten Kräften die Kirche Gottes zu bauen und in ihr zur Ehre Gottes und mit Nutzen und Frieden zu arbeiten." Diese Worte des Turnovius klingen etwas freundlicher als frühere Äußerungen von ihm und lassen vermuten, daß der gealterte Gliczner in Wilna wieder seine besseren Seiten gezeigt und Hoffnungen auf besseres Zusammenarbeiten erweckt hat. Von praktischen Folgen dieser Verhandlung wissen wir nichts. Vermutlich war das Ergebnis das gleiche wie früher. Gliczner versprach viel und hielt wenig oder nichts. Hatte er in jüngeren Jahren es versäumt, mit fester Hand durchzugreifen und dem Consensus Geltung zu verschaffen, so war er es jetzt in seinen alten Tagen wohl gar nicht mehr imstande. Die Unbotmäßigkeit, die er hatte einreißen lassen und zeitweise vielleicht auch absichtlich genährt hatte, war ihm über den Kopf gewachsen. Wenige Jahre danach starb er (26. Januar 1603). Ob er wirklich noch einen förmlichen Widerruf des Consensus aufgesetzt und wieder

[1] 1 Kor. 5, 3—5.

zerrissen hat, wie man sich in der Brüderkirche erzählt hat[1], das mag dahingestellt bleiben. Zu einer amtlichen Aufhebung der Sendomirer Vereinigung ist es nie gekommen, aber tatsächlich wurde sie von Gliczners Tode ab bis in die Tage Jablonskis, vielfach noch darüber hinaus, von der lutherischen Seite ignoriert, teilweise auch geradezu verleugnet.

Wenn Friese Gliczners Charakter eine Art von Präsentation (!) und Eigenliebe zum Vorwurf macht, die ihn dazu gebracht habe, sich auf den Consensus einzulassen, so mag dies nicht unrichtig sein. Die Vereinigung mit den Brüdern und Reformierten war wohl gegen seine eigentliche Überzeugung, die wir ihm vom damaligen Standpunkt aus so wenig verübeln können, wie einem Gericke. Seine Versicherungen seiner Liebe zum Augsburger Bekenntnis machen einen durchaus glaubwürdigen Eindruck. Die erste Zustimmung zu dem Consensus haben ihm wohl in Sendomir die beweglichen, sogar unter Tränen erfolgten Klagen der kleinpolnischen Senatoren über die Notlage der Kirche abgerungen. Hernach mag es ihm geschmeichelt haben, in der vereinigten Kirche die Rolle eines umworbenen Mannes zu spielen, mit den Magnaten und Wojewoden, die sich meist auf reformierter oder brüderischer Seite befanden, in Verbindung zu stehen, das mag ihn bewogen haben, an dem Consensus festzuhalten[2].

Man kann in der Auflösung des seiner Zeit vorausgeeilten Sendomirer Vergleichs eine geschichtliche Notwendigkeit sehen. Unverkennbar rächten sich hier die Schwächen des Consensus, die ihm anhaftende Unklarheit. Auf der einen Seite sollte jede Kirche in ihrer Eigenart verbleiben; darauf hielten auch die Brüder schon um ihrer Kirchenzucht willen. Auf der anderen Seite hatte man doch eine Art gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, ein philippistisches Mindestbekenntnis, aufgestellt, das nach Verkürzung der Glaubenswahrheit aussah und für damalige Lutheraner auf die Dauer schwer erträglich war. Man mag Gericke „halsstarrig“ und „verbohrt“ nennen, ihn und seine Gesinnungsgenossen der „In-

[1]) Von ihr hat gewiß Pareus die in sein Irenicum aufgenommene Darstellung. Vgl. Wotschke, Glitzner, S. 53.

[2]) Beyträge zu der Reformationsgesch. in Polen und Litthauen, Teil II, Bd. 2, S. 249 und 279.

toleranz" und „politischen Kurzsichtigkeit" zeihen [1]; wir dürfen nur bei solchen Urteilen nicht vergessen, daß sie mehr vom heutigen Standpunkt aus gefällt sind als von dem jener Zeit. Die Maßlosigkeit, in der sich Gericke lieber mit den Jesuiten als mit den Brüdern vereinigen wollte, war Sache seines persönlichen Temperaments; aber die Alternative: „Entweder lutherisch oder Sendomir" war oder wurde bei der damaligen Stellungnahme der maßgebenden lutherischen Kreise in Deutschland unentrinnbar. Doch hat Gliczner die Auflösung des Consensus unnötig verbittert. Statt nach Art eines ehrlichen Mannes das geschlossene Bündnis aufzukündigen und damit seinen — von seinem Standpunkt aus geurteilt — erkannten Fehlgriff wieder gutzumachen, brauchte er allerhand Winkelzüge, löste die übernommenen, wieder und wieder bekräftigten Verpflichtungen nicht ein, stärkte wohl gar die Opposition und benutzte mancherlei Gelegenheit, die Brüderkirche zu schwächen. So trägt er eine Hauptschuld an dem Niedergang der evangelischen Kirche in Großpolen um die Wende des 16. Jahrhunderts. Die Zerrüttung der polnisch-lutherischen Kirche, die, in sich gespalten, Zucht und Ordnung vermissen ließ, mußte auf den polnisch-lutherischen Adel abstoßend wirken, ihm die Rückkehr zu der durch die Arbeit der Jesuiten gefestigten katholischen Kirche nahelegen und auch auf die Brüderkirche einen hemmenden Einfluß ausüben.

Der letzteren aber wird man das Zeugnis nicht versagen können, daß sie sich eifrigst bemühte, die Einheit mit den evangelischen Glaubensgenossen nach Kräften zu bewahren. Bei ihrem gesunden Pietismus, ihrem der Zeit weit vorauseilenden undogmatisch-biblizistischen Standpunkt war ihr das ganz anders möglich wie den Lutheranern. Anderseits war sie sich bewußt, in der von den Vätern überkommenen Disziplin ein Kleinod zu besitzen, das sie auch um den Preis der Einigung mit den Glaubensgenossen nicht hergeben durfte, sondern zum Segen der Gesamtheit zu bewahren hatte. Leider ist auch ihr das auf die Dauer unter den großen Schwierigkeiten, die ihr ihre Umgebung bereitete, nicht möglich gewesen. Aber das Vorbild, das sie mit dieser Verbindung von

1) Wotschke, Glitzner, S. 47; Graf Andreas von Lissa, S. 37 und 43.

dogmatischer Weitherzigkeit und religiös-sittlichem Ernst gegeben hat, war sicherlich von nicht geringer Bedeutung auch für die anderen evangelischen Kirchen in Polen und wird vielleicht in kommenden Zeiten noch wegweisend wirken.

Anhang

Auf der vertraulichen Konvokation der Superintendenten in Strasburg (Brodnica) am 29. Juni 1597[1].

Pastor Franz Jezierski[2] sandte einen Brief, in dem er sich entschuldigte, daß er infolge von Inanspruchnahme durch die dortigen Gemeinden nicht erscheinen könne.

Aus Litauen war nichts gekommen, auch kein Brief.

Und so versammelten sich bei P. Erasmus die Angekommenen, P. Simeon aus Ostroróg, P. Christoph aus Koźminek und P. Mikołajewski aus Radziejów, stellten dem P. Erasmus vor, daß er den von P. Simeon mit Thorn bezeichneten Ort der Konvokation unbilligerweise nach dem unruhigen Strasburg verlegt habe, und legten dem P. Erasmus weiterhin in der Absicht, in brüderlicher Liebe zu verhandeln, was im Hause des Herrn not tue, die Frage vor, ob er etwas Notwendiges wahrnähme, darin er die Brüder zu ermahnen hätte. Als er nichts vorbrachte und nichts fand, worin er die Brüder zu ermahnen hätte, legten sie ihm folgende Angelegenheiten vor, die zur Besserung in der Kirche Gottes notwendig seien.

1. P. Peter aus Pleschen[3] habe die abgöttischen Zeremonien nicht entfernt, wie es die Beschlüsse des Consensus erforderten, sondern führe sie nach Leibeskräften ein; auch Chorhemden, wo sie nicht üblich wären, und Bilder, die er in Orla[4] einführen wollte, nachdem er die nicht geringen Kosten hierzu von dem verstorbenen H. Starosten von Radziejów[5] erhalten hatte, wolle er auch in Tlukom[6] einführen der

1) Die polnische Originalschrift, wohl von der Hand des Seniors Turnovius, aber mit den Unterschriften der drei brüderisch-reformierten Superintendenten, befindet sich heute (ursprünglich in Lissa) im Prager Museum, eine Abschrift von der Hand C. G. Woides im Archiv der ev.-ref. Johanniskirche zu Lissa (Bidlo, S. IX). Letztere habe ich der obigen Übersetzung zugrunde gelegt.

2) Der kleinpolnische Superintendent.

3) Im Jahre 1593 als polnischer Pastor an die lutherische Gemeinde der Stadt Posen berufen (Wotschke, Zborowski, S. 15), wo er anscheinend nur wenige Jahre geblieben ist.

4) Welches Orla gemeint ist, habe ich nicht sicher ermitteln können.

5) Swiętoslaw Orzelski.

6) Dorf im Kreise Wirsitz, deutsch Gr. Elsingen. In den Acta der lutherischen Synode zu Miloslaw (1607) ist die letzte Unterschrift zu lesen: „Joh. Ziolkowski, Minister Tlukomiae Conf. Aug." (statt „Klokomiae" im Abdruck in der „Fortges. Sammlung von Akten und Neuen Theolog. Sachen" 1731, S. 202. Vermutlich ist mit dem „alten P. Barthol." der Konsenior Barth. Crossius, der langjährige Pastor von Gromaden, gemeint.

Gewohnheit des alten P. Bartholomaeus seligen Angedenkens zuwider, und, indem er dort das Seniorat für sich beanspruche, betreibe er blindlings gewisse Dinge: er verspotte die Brüder dem Konsens zuwider, tadle ihre Gebräuche, schmähe ihre Lehre, mache die Hörer abwendig und beunruhige sie, fordere die Aufhebung des Konsens usw.

P. Erasmus ließ sich vernehmen, daß er von alledem nichts wüßte und diese Einführung der Bilder wie auch alle diese anderen üblen Dinge nicht gutheiße, und versprach, ihn dieserhalb zu ermahnen.

2. P. Andreas in Pleschen[1] habe den Konsens nicht angenommen und tue ihnen Gewalt an, stichele auf die, die ihn beobachten, führe papistische Gebräuche ein.

P. Erasmus antwortete, dieser P. Andreas sei wegen seiner Unruhestiftung in Posen nicht nur des Amtes entsetzt, sondern auch aus der Gemeinde[2] ausgeschlossen worden. Aber der Gnesener Herr[3] habe ihn unbesonnenerweise aufgenommen.

3. P. Enoch ist zwar gemäß dem Beschluß der Thorner Synode seines Amtes enthoben, da er sich von seinem üblen Ruf sowohl in der Gemeinde wie bei den Jesuiten nicht gereinigt hat, versieht aber das Amt in Łagiewniki bei dem H. Latalski, anscheinend mit Bewilligung des P. Erasmus. Daran nehmen die gemeinen Leute, die Prediger und der Adel großen Anstoß.

Erasmus erwiderte: Zwar sollte nach dem Synodalbeschluß der P. Peter von Dembnica an seiner Statt darauf acht geben, wie sich P. Enoch von der üblen Nachrede rechtfertige, und ihm hernach ein Zeugnis seiner Schuldlosigkeit und seiner Vollmacht zur Amtsverrichtung ausstellen. „Jedoch", sagte er, „habe ich ihm auf dringende Bitte des H. Georg Latalski in Hoffnung des Nachweises seiner Unschuld einige Erleichterung gewährt, aber vom Synodalbeschluß habe ich ihn nicht freigemacht. Und er bleibt auch seines Amtes enthoben und kann es nicht verrichten, solange er nicht gemäß dem hierüber gefaßten Synodalbeschluß seine Schuldlosigkeit sowohl in der Posener Gemeinde wie bei den Jesuiten nachweisen wird." Und er versprach, hierüber ernstlich an ihn zu schreiben.

4. Der P. Laurentius[4] führte in Gnin und in Posen Bilder in die Kirche ein. Alles das hat P. Erasmus nicht erlaubt und versprach, es ihm zu verweisen.

---

1) Luperian. 2) Ze Zboru. Man sollte erwarten: „aus dem Kirchenverband".
3) Jan Zborowski.
4) „Laur. Karsnicki Ustensis" (= aus Usch) „Minister Dei Conf. Aug. P. Ecclesiae" lautet die Unterschrift in den gedruckten Acta der Synode zu Miloslaw (1607). Hier ist offenbar hinter „Ecclesiae" noch zu lesen „Gninensis". Das Amt als polnischer Prediger an der Posener Gemeinde, zu dem er 1596 an Stelle Luperians berufen wurde (Wotschke, Glitzner, S. 47), hat er wohl nur als Nebenamt geführt. Letzterer Umstand ist bezeichnend für den Rückgang der polnisch-lutherischen Gemeinde in Posen.

Ebenso dem P. Laurentius in Wierzbno, daß er sich mit Zech- und Schmausgesellen eingelassen, während er den Unterricht und den Fleiß im Lesen vernachlässigte.

5. Stephan Petrassius, ein Alumnus und Sohn der Brüderkirche, sollte wegen eines von ihm gegebenen Ärgernisses von den Brüdern ausgeschlossen werden, wurde aber von P. Nikolaus in Strasburg[1] angenommen und in das Diakonat eingeführt. Als er sich danach bei den Senioren der Brüder in Posen stellte, wurde er als Büßender aufgenommen und dem P. Nikolaus zur Hilfeleistung in der Kirche wieder zurückgesandt, da er versprach, im Gehorsam und in der Zucht der Brüder zu bleiben. Dem hat er nicht Genüge getan, sondern ist hier statt der Bußeleistung und des Gehorsams gegen die Brüder zum Predigtamt befördert worden.

Hierauf antwortete P. Erasmus, er habe ihn nicht befördert, und Stephan stände nicht in einem Gehorsamsverhältnis zu ihm und unter seiner Zucht, sondern gehe aufsichtslos nach eigenem Willen, wohin es ihm gutdünke, und vielleicht führe jetzt der Gnesener Herr das Regiment über ihn usw.

6. Mathias aus Grätz ist wegen des im Hause des P. Beldowski[2] begangenen Ehebruchs von den Brüdern ausgeschlossen, aus dem Akoluthenamt ausgestoßen und dem Satan übergeben worden, und „Ihr unterstandet euch, ihn dort zum Predigtamt zu befördern, und verteidigt sein Unrecht, wie sich aus einem Brief des hochgeehrten P. Erasmus an P. Beldowski ergibt, worauf P. Beldowski dem hochgeehrten Herrn geantwortet hat.

Da las P. Erasmus einen Teil seines Briefes durch, wo es am nötigsten war, wollte ihn nicht zu Ende lesen und brachte folgende Entschuldigung vor: „Weil dieser Mathias", sagte er, „in Grätz mein Alumnus war, so nahm ich ihn mit Recht auf, Ihr aber waret im Unrecht, als Ihr das Meinige annahmt."

Hierauf wurde P. Erasmus geantwortet, niemand könne ein Bürschchen oder einen Jüngling haben und darum seinen Alumnus nennen, weil er einmal eine kurze Zeit bei ihm gewohnt habe. Denn ein Alumnus ist nur der, der von jemandem Unterhalt und Ausbildung empfängt. Sodann: Wo in einer Kirche ein Jüngling zu einer Stufe des Kirchenamtes ordnungsmäßig berufen und bestätigt ist, da ist er Alumnus. Mag sich dieser Mathias auch in seiner Jugendzeit eine Weile im Hause des

1) Offenbar ist der Amtsvorgänger Gliczners gemeint. Fast möchte man vermuten, daß sein Bruder Nikolaus, der bis 1562 das Amt in Strasburg bekleidet hat, um dann an die polnische Gemeinde nach Posen zu gehen (Wotschke, Glitzner, S. 43 und 33), von dort im Jahre 1573 nach Strasburg zurückgekehrt und erst um 1591 verstorben sei. Vgl. hier S. 353, Anm. 3.

2) Joh. Beldowski, ordin. 1580 (Regenvolscius 398), starb am 23. Dezember 1601 in Kwiltsch, „ein gottesfürchtiger Jesusjünger" (Nekrologium polské větve Jednoty Bratrské, ed. Bidlo, S. 22).

P. Erasmus aufgehalten haben; da er nicht Zögling war und nicht in Erziehung auf dessen Brod aufwuchs, auch nicht in ihrer Gemeinde zu irgendeiner Stufe des Kirchendienstes verpflichtet war, so war er auch nicht ein Alumnus, sondern ein freier Herr seiner selbst. Folglich wohnte er in dieser Freiheit aus eigenem Entschluß bei unserem Pastor in Chobienice. Danach wohnte er bei (seiner) Schwester, der zu unserer Kirche gehörigen Frau Jarowierska, und von dort, aus einer weltlichen Stellung, begab er sich zu uns, wurde bei uns unterrichtet, ordnungsmäßig auf einer Synode zum Akoluthen ordiniert, wohnte darauf einige Jahre bei einem Prediger und empfing Ausbildung zur Arbeit in der Kirche Gottes. Folglich ist er von rechts wegen unser, zu uns gehöriger Alumnus.

Danach fing P. Erasmus an, ihn mit verschiedenen Gründen, gestützt auf seine Erzählung, zu entschuldigen, und wollte beschwören, daß er schuldlos sei. Dies wurde mit starken Gründen widerlegt und seine Schuld dargetan, wie dies P. Beldowski in seinem Briefe nachweist. Und seine Frau hat dies alles selbst freiwillig bekannt, wie sie von ihm beschlafen und beredet worden ist, und da er auch dem Leben seines Hauswirts nachstellte [1], legte sie ein Bekenntnis ihres Falles ab und ergab sich der Gnade ihres Mannes, bereit, auch jede Strafe zu erdulden. Darum nimmt auch ihr Mann diesen Fall nicht so schwer und duldet sie zum Dienst in seinem Hause [2]. Indessen wenn beide nach dem Gesetz Gottes und der Menschen gerichtet würden, so würden beide, ebenso dieser Übeltäter wie sie, ihren Kopf verlieren. Aber das ist traurig, daß er anstatt wahrhafter Buße und Aussöhnung mit denen, die er beleidigt, und denen er solch beklagenswertes Ärgernis gegeben hat, in das Amt eines Predigers eingeführt worden ist. Allein, als P. Erasmus noch weiter versuchte, ihn zu entschuldigen, wurde ihm gesagt, wir hätten einen eigenen Brief von ihm, in dem er seine traurige Übeltat unter Wehklagen bekannte. Auf Vorzeigung dieses Briefes schwieg P. Erasmus überwunden, und es tat ihm sehr leid. Und er bat, es möchte ihm dieser eigenhändige Brief des Übeltäters zur Weitergabe überlassen werden, indem er unter Handschlag zusagte, ihn auch wieder binnen kurzem in seinem Brief an Br. Simeon zurückzusenden. Und er versprach, in kluger Weise über ihn Gericht zu halten, damit das Ärgernis nicht noch vermehret werde.

7. P. Adrian in Miloslaw hat den Stanislaus Scribonius angenommen, unsern Alumnus, der bei uns Akoluth wurde und in Ostroróg einige

1) Wörtlich übersetzt: „da er auch an die Gesundheit seines Hauswirts dachte". Das Wort „Gesundheit" (zdrowiu) ist von Woide mit einer punktierten Linie versehen. Das bedeutet nach seiner Gewohnheit, daß ihm die Lesart unsicher erschien.

2) Unter den Beschlüssen einer brüderischen Konvokation zu Anfang des Jahres 1590 in Posen (Archiv der Lissaer Johanniskirche) findet sich unter 2: „Betr. Frau Beldowska. Wenn ihr Mann sie nicht aus eigenem Entschluß entläßt, ist sie zu dulden" („Pani Beldowska. Jeśli mąz jej ią dobrowolnie nie odprawi, cierpieć").

Jahre unser Brot aß und Ausbildung für den Kirchendienst empfing. Da er aber mit Trinken und Spaziergängen, besonders zur Nachtzeit, anfing, wurde er deshalb nach zwei- und dreimaliger Ermahnung ausgeschlossen. Hierauf ergab er sich seinem eigenen Willen, ging fort, ohne Buße zu tun, so daß er in der Gemeinde ein trauriges Ärgernis hinterließ, und ist bei P. Adrian. Daher sagen schon unsere Alumnen, die wir ausbilden, bei uns hätten sie Amt und Versorgung nicht bald zu erwarten, aber wer sich zu den andern begäbe, der bekäme Predigtamt und Pfarrei auf der Stelle, und wäre er von den zügellosesten Sitten.

Hierauf hielt P. Erasmus eine Entschuldigungsrede, in der er einigermaßen auf die Brüder stichelte wegen der langen Probezeit, der Handarbeit wie bei den Mönchen. Es wurde ihm erwidert, was wir täten, täten wir gemäß dem Beispiel Christi[1] und der Apostel[2] und der Mahnung des Geistes Gottes: „Niemandem lege bald die Hände auf“[3].

Hierauf versprach P. Erasmus, den P. Adrian[4] hierin zu ermahnen, an ihn ebenso wie an P. Peter[5] in der Kraina[6] und an Enoch zu schreiben und der Kirche Gottes Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen. So tat er und übergab uns die Briefe am folgenden Tage.

Geschehen in Strasburg am 4. Sonntag nach Trinitatis, am 29. Juni im Jahr des Herrn 1597.

Simeon Th. Turnovius eigenhändig.
Christophorus Musonius.
Daniel Mikołajewski.

Überdies wunderten und betrübten sich diese Brüder im Gespräch mit P. Erasmus sehr darüber, daß P. Erasmus, als Br. Simeon ihn fragte, ob er gemäß dem 5. Beschluß der Thorner Synode die Unterschrift aller ihm unterstellten Prediger unter dem Consensus habe, sagte: „Und wozu dient das?“ Und als ihm Br. Simeon das Bedürfnis dazu und die Notwendigkeit vorstellte und ihm dabei ein Exemplar des Consensus nebst der Thorner Synode und mit Papier zu den Unterschriften zubereitet übergab, damit er ein zugerüstetes Exemplar bereit habe und seine Schuldigkeit und Verpflichtung gemäß diesem Beschluß erfülle, da wies P. Erasmus dies Exemplar mit seltsam stolzer Kälte

1) Mark. 6, 3. 2) 1 Kor. 9, 6; Apg. 20, 34—35. 3) 1 Tim. 5, 22.

4) Geholfen hat dieser Brief nicht. Das zeigt der Beschluß der brüderischen Synode zu Goluchow vom 22. September 1597 (im Lissaer reform. Archiv) Nr. 6: „Stan. Scribonius ist in Miloslaw bei dem P. Adrian und hat sich trotz seines Versprechens, sich auf der Synode zu stellen, nicht gestellt. Wir sollen daher an P. Adrian schreiben mit der Bitte, daß er gemäß der Verpflichtung des Consensus unserm Deserteur keinen Schlupfwinkel gebe.“ Vgl. S. 371.

5) P. Seb. Tarnowski in Dembnica in Sachen Enochs.

6) Ursprünglich die Gegend um den Pilowfluß, später wurde das ganze „Grenzland“ so genannt. Vgl. Zeitschr. des Westpreußischen Geschichtsvereins XVI, 1886, S. 115.

und Unverschämtheit zurück mit den Worten: „Ich habe nie ein Exemplar gebilligt außer der Urschrift, die wir in Sendomir unterzeichnet haben." Hierauf wurde ihm von Br. Simeon und P. Mikołajewski geantwortet, hier sei im Druck dasselbe und kein anderes (denn eine Prüfung der Urschrift im Vergleich zu dem Druck dieses Exemplars hat schon in Krakau auf dem Reichstag stattgefunden, und es wurde gutgeheißen [1]), auch auf den weiteren Synoden sei es genehmigt und insbesondere auf der letzten in Thorn, auf denen allen stets und auf dieser neuesten auch ihre Beschlüsse, ohne irgendeinen auszunehmen, P. Erasmus im Angesicht der ganzen Kirche seine Unterschrift geleistet hat. Wie lange wird dieser Bruder nebst seiner Gesellschaft so heuchlerisch mit uns umgehen. Herr, nötige sie zur Lauterkeit in der Wahrheit und zur brüderlichen Liebe und heiligen Eintracht. Sperabo Tamen [2].

Von dem Brief, den der ehebrecherische Mathias an Br. Simeon geschrieben, der ihn dem P. Erasmus überließ, hat P. Mikołajewski für den Fall, daß er von P. Erasmus in der Urschrift nicht [wieder] in unsere Hände gelangte, eine eigenhändige Abschrift genommen.

[1]) Die Prüfung ergab als einzige Abweichung die Auslassung zweier Buchstaben. Łukaszewicz a. a. O., S. 118.

[2]) Abkürzung des Wahlspruchs des S. Th. Turnovius, der vollständig nach dem Vulgatatext von Hiob 13, 15 lautete: Domine, etiamsi me occidas, sperabo tamen.

Joh. Wilh. Petersen und die hallischen Theologen[1]

Von **Theodor Wotschke**, Pratau

Die warme, innige Freundschaft, die Spener mit Johann Wilhelm Petersen trotz der verschiedenen dogmatischen Stellung verband[2], können wir auch zwischen den hallischen Theologen und diesem Mystiker und Chiliasten beobachten. Mit Francke, Elers, dem Leiter der Waisenhausbuchhandlung, Neubauer[3], korrespondierten Petersen und seine Gattin. „Mein innigst geliebter Bruder" nannte Frau Johanna Eleonore Petersen Francke in ihren Briefen[4]. Herrnschmidt sehen wir einmal in Nieder-Dodeleben, recht häufig Petersen und seine Gattin in Halle[5]. Aber schon dem

1) Die Nachrichten sind der Hauptbibliothek des Waisenhauses in Halle entnommen.

2) Spener an seinen Schwiegersohn Rechenberg unter dem 24. Januar 1700: „D. Petersenium nostrum cum uxore sua quomodo in domino diligam, ipse quidem nosti, sed originariam sententiam magno meo cum dolore publicarunt eique tam acriter adhaerent, ut vix iam aliud sit in animo, in ore, in calamo." Spener an Petersen unter dem 2. September 1695: „Jetzo schreibe ich durch unsere werte Fr. Knorr von Rosenrot, die der Herr zu ihrer Geduld und Glauben mit vieler Trübsal übt und prüft. Weil dieser Tage ein guter Freund bei mir gewesen und gemeldet, daß in unserer werten Fr. Schwester Buch von dem loco tertio vieles stehe, so habe nochmals Gewissens und Liebe halber solches aus dem Druck um Gottes und der Kirche willen auszulassen bitten wollen. Seien Sie versichert, das Unglück, so daraus entstehen wird, ist größer, als ich es übersehen kann. Es werden viele gute Seelen, die an dem seligen Reich Christi einen guten Geschmack gefunden, nicht nur stutzig werden, sondern zurückkehren von solcher Meinung, die dergl. fremde Lehre nach sich zieht. Ja, es werden auch liebe Freunde von ihren superioribus genötigt werden, die Freundschaft zu zerreißen und selbst dagegen zu schreiben. Ja, es werden auch gewisse unzählige Stricke dadurch gelegt werden."

3) Magdeburg, den ... 1697 Petersen an Breckling: „Seine beiden Briefe, durch H. Neubauer geschrieben, habe zu recht, aber offen erhalten, wie mir auch von dem H. Spener einer ist kommuniziert, darin er unser gedacht und sehr hart gegen die Jane Leade geschrieben hatte, welches mir lieber gewesen wäre, man hätte wohl eine Moderation gebraucht, auch mir dasjenige allein entdeckt, was mich allein angehet. Inzwischen weil es geschehen, so muß es geschehen lassen, bitte aber sehr den lieben Bruder, er mische sich in diese Sache nicht ein als ein Richter, sondern glaube, daß in dem Zustande der Seelen nach dem Tode noch ein viel mehreres verborgen liege, als man vulgo geglaubet hat." Auch den 8. Juli 1698 hat Petersen Breckling für ein durch Neubauer empfangenes Schreiben zu danken.

4) Lüneburg, den 29. Dezember 1690 meldet Frau Petersen dem innigst geliebten Bruder Francke, daß ihm auf seine Bitte 200 Testamente zugehen werden. „Der Herr segne auch ferner sein Werk des Glaubens und Eure Arbeit in der Liebe und lasse die Zahl der Brüder groß werden. Wir sind auch in unserem Gott getrost, daß er uns fruchtbar machen wird. Mein lieber Mann, der immer wächst in dem Herrn, läßt grüßen."

5) Halle, den 19. März 1698 Frau Petersen an Spener: „Mein lieber Bruder! Wir grüßen sehr inniglich und danken für alle Liebe. Wir sind noch allhier in

Generalsuperintendenten Johann Fischer, den Spener 1701 nach Halle gebracht hatte, stand Petersen fremd gegenüber[1]; indessen lehnten auch andere Pietisten Fischer ab[2]. Die Freundschaft zwischen Petersen und sämtlichen hallischen Theologen erlitt aber einen starken Stoß, als letztere in den Streitigkeiten mit Mayer ganz entschieden wider Petersens Sonderlehre sich aussprachen. Petersen stellte seine Fahrten nach Halle ein, hielt sich in Magdeburg ostentativ fern von Achill[3], dem ehemaligen Halberstadter Diakonus, den Francke dem von religiösen Anfechtungen gequälten Geh. Rat Rudolf von Schweinitz gesandt hatte, ja trug sich sogar mit dem Gedanken, gegen Halle eine Schrift ausgehen zu lassen. Dieses tat er nun schließlich doch nicht, aber im ganzen waren die Fäden zwischen ihm und Francke und seinen Freunden hinfort zerrissen. Nach Halle richtete er hinfort nur noch geschäftliche Briefe[4]. In seiner

Halle, weil mein lieber Mann abermals an der Kolik recht totkrank gewesen, also daß er noch wegen Mattigkeit sich des Betts bedienen muß. Ist aber, dem Höchsten sei Dank! wieder in der Besserung ohne sondere Schmerzen. Sende in der Eil ein Exemplar von dem ewigen Evangelio."

1) Petersen den 20. September 1700 an Elers: „Der H. D. Fischer, der ein Feind des ewigen Evangeliums ist und große Prahlereien machet und auch die Stimmen aus Zion (davon er sagt, er verstände sie nicht) hat wollen konfisziert wissen, wird noch piae causae viele Händel machen, und werden sie eine neue Art zu streiten bekommen mit der krummen politischen Schlange sub habitu religioso. O, wo ist die aufrichtige Theologie geblieben, die nur den Herrn Jesum vor Augen hat und das Auge der Vernunft fortgeworfen!" Aus Berlin unter dem folgenden 10. Oktober: „Hier wird die apocatastasis nicht angefochten. So kann es vielleicht kommen, daß das Patent wider die innocios libros widerrufen wird, wie die Magdeburger Prediger schon ein gutes intelligere wegen ihrer Schmähungen bekommen haben."

2) Canstein unter dem 7. Mai 1702: „Ich kann mich in H. D. Fischer nicht allemal richten, denn nicht zu glauben, was er in Reden gegen andere und mich groß tut. Es ist was eigenes."

3) Achill, den 22. Juni 1707: „Quid in Petersenium nostrum peccaverim, nec scio nec cogitando assequor. Ille vero animum si non inimicum, at adeo a me alienum, cum his diebus ipsi occurreram, ostendebat, ut ne Winckerus, qui mecum erat, nec ego satis mirari possemus. In facultatem satis iniquo animo esse dicitur eamque acerbo admodum libro persequi voluit, unde vero monitu fratris Winckleri retractus est." Dann unter dem folgenden 22. August: „H. D. Petersen ist hier wohl mit der Fakultät zu Halle zufrieden gewesen und hat sich gefreut, daß er eine Schrift wider sie nicht drucken lassen, welches denn singulari dei providentia verhindert worden."

4) Berlin, den 27. Dezember 1707 Petersen an Elers: „Bitte mir den Katechismus mit dem ehesten zu senden mit Papier durchschossen, daß ich ändere, wo noch was zu ändern und zu bessern ist." Thymer, den 31. März 1708: „Meinem Versprechen, so ich dem Frl. von Bülow gegeben, der ich den Katechismus habe dedizieren wollen, habe nachkommen wollen. Sende derwegen solche Dedikation, die man in die Exemplare, so man noch übrig hat, unbeschwert alsobald inserieren wolle, mit der Bitte, daß, wo das Buch sollte wiederum aufgelegt werden, alsdann auch die Dedikation mitgedruckt wird." Frau Petersen an Elers noch am 28. April 1715 aus Thymer: „Ich habe vor unterschiedlichen Jahren H. Samuel Heyls und seinen damaligen Mitgesellen einige Schriften gegeben, so sie haben verlegen sollen, nämlich über den Katechismus Lutheri, da ich gezeigt, daß solcher in der Schrift

Lebensbeschreibung spricht er S. 327 ganz offen davon. Als diese Selbstbiographie heraus kam, weilte Francke gerade in Süddeutschland. Da meldet ihm Herrnschmidt unter dem 13. Januar 1718 davon:

„Herr D. Petersen hat seinen Lebenslauf in Druck gegeben, worin er unter anderem meldet, daß er vor diesem öfters nach Halle gekommen und daselbst erquickt worden, bei einigen Jahren her aber habe er keinen rechten Eingang mehr gefunden und seien sonderlich in puncto apocalypseos et primogeniti die hallischen Theologen mit ihm nicht einig. Ein gewisser Mann sei schuld daran, dessen eigenhändige schedulam er bei Händen habe, worin er die Theologen gegen ihn aufriefe. So viel habe ich von Herrn D. Anton und Herrn M. Achill gehört, selbst aber das Scriptum nicht gelesen, welches in dem Rengerschen Buchladen verkauft wird."

Am 2. April kehrte Francke nach Halle zurück. Als er nach einigen Wochen Petersens Lebensbeschreibung gelesen hatte, schrieb er an den Freiherrn von Canstein von dem wenig günstigen Eindruck, den sie auf ihn gemacht habe. Dieser antwortete am 25. Juni von seinem Gute Dalwitz:

„Ihr Brief ist mir ein neues Argument, wie nötig es sei, daß die Lebensbeschreibung wird vorgenommen und besser ausgeführt werden. Es ist dieses eine Ursach daß ich ganz das Gegenteil behaupten, auch erweisen soll, von dem, was er mutmaßet, dazu ihm auch meine Worte, wenn er sie nur recht bedächte, nicht allein keine Gelegenheit geben, sondern vielmehr de contrario überführen müssen. Allein dem sei, wie ihm wolle. So ists nicht von ungefähr, sondern von Gott. Es ist mir recht lieb. Ich gehe in die Stadt und will mir das Buch verschaffen. Ein nicht geringes Vergnügen ist mir, daß Sie gleiche Gedanken in Rezensierung der Kontroversen D. Speners mit mir haben. An H. D. Petersen zu schreiben, trage Bedenken. Ich wollte zwar wohl die Briefe Speners von ihm haben[1], doch wird er mir nichts sonderliches davon schicken und die wegnehmen, welche ihm nicht angestanden, deren gewiß die meisten gewesen. Mit Spizelii Briefen will ichs so machen, wie gemeldet wird."

Vierzehn Tage später schreibt der Freiherr:

„D. Petersens Lebenslauf habe bekommen, aber noch nicht recht durchlesen können, indessen doch Ihre Anmerkungen gegründet erkannt, wie ihm auch in anderen Punkten als unter anderem bezüglich der Offenbarung des Fräulein Rosamunde wird müssen geantwortet werden. Es soll auch solches nach Möglichkeit in Liebe und in der Wahrheit geschehen. Doch bin ich dabei ungewiß, ob es mit

gegründet, und über die Gleichnisse und über einige Fragen und Antworten über die Schriftstellen, die sich zu widersprechen scheinen. Ich bitte, man wolle ihm, wenn er in der Messe sein wird, sagen, er möchte mir doch solche wiederschicken, wenn er solche wegen Absterben seines Kameraden nicht zu verlegen gesonnen. Sie haben auch, was mein lieber Mann über die Propheten geschrieben, gehabt, aber wegen Absterben des Gedachten schon längst wieder zurückgeschickt. Ich habe jetzt eine angenehme Arbeit unter der Hand. Habe mir die Worte meines Heilandes fürgenommen, daß ich soviel mir Gott Gnade zur Aussprache gibt, den Sinn ausdrücke und kurze Seufzer darüber mache."

1) Canstein hatte den 18. Juni 1718 Francke gemeldet: „An H. Superintendenten Hartmann wie auch H. D. Majum habe wegen der Spenerschen Briefe geschrieben, sie schon auch versichert, danach bei H. D. Bilefeld zu fragen. An H. D. Pritium selbst zu schreiben, wo Sie es nicht belieben zu tun, trage Bedenken, denn ich glaube nicht, daß er mit mir völlig zufrieden sein wird, möchte es auch noch weniger sein, wiewohl ich ihn nicht nennen werde, wenn mein Aufsatz erst wird ans Licht kommen. Wo mögen die nachgelassenen Schriften des H. von Seckendorf hingekommen sein? Unter diesen müßten sich sehr viele Briefe finden wegen der starken Korrespondenz, die sie unter sich gehabt."

Nennung seines Namens geschehen müsse, welches ich gern mich entbrechen wollte, sowohl um mich mit ihm nicht zu kommittieren, als auch, daß etwa durch meine Refutation nicht sein Buch sollte bekannt gemacht werden. Es scheint solches fast nötig zu sein. Sonst zeigt der arme Mann in dem ganzen Skripto die große Schwäche seines Judicii und wie dieselbige verursacht wird durch die Erhebung seines Gemüts, und daß man einmal will was besonderes sein. Mit dem kann ich doch auch seinen Willen nicht von aller Schuld frei sprechen, wenn ich erwäge, wie listig er seine Erzählungen einrichtet, wie er falche Umstände setzet, die seiner Erzählung einen Schein der Wahrheit geben müssen. Es ist was Betrübtes. Gott lasse es ihn erkennen und uns alle, was wir an seinem Exempel zu lernen haben! Für die Nachricht von H. von Seckendorf sel. danke ich."

Als ihm Francke Briefe Speners an Petersen gesandt hatte, schrieb er am 9. Oktober 1719 zurück:

„Ich glaube, ich tue wohl, wenn ich diese Briefe wieder nach Halle sende aus folgenden Ursachen. Ich werde zwar H. D. Petersen in meinem unter Händen habenden Werke nicht nennen, allein doch werden Dinge vorkommen, die ihm eben nicht anstehen und so ich doch zu melden habe, will ich die Wahrheit nach den wahren Umständen setzen, auch überdies H. D. Speners Meinung recht ausdrücken. Da möchte leicht geschehen, daß H. D. Petersen nach seinem Genio vorgebe, man hätte etwas zu diesem Zweck Dienliches aus solchen Schreiben genommen, so doch nichts geschehen wäre. Daher ist das Sicherste, daß ich sie wieder nach Halle sende, damit Sie mit Wahrheit sagen können, ich habe sie nicht gebraucht, wie ich sie denn nicht einmal deswegen anzusehen verlange. Ich bin auch versichert, daß ich in anderen schon dasjenige finden werde oder auch schon weiß, was Sie mir an die Hand geben können. So bleibe ich in meiner Freiheit und darf von ihm nicht einen Vorwurf erwarten. Aus seinem Lebenslauf und sonst habe schon erkannt, wie mit ihm behutsam zu handeln. Ich mag gern nichts mit ihm zu tun haben."

So vollständig waren zuletzt die Fäden zwischen den ehemaligen Freunden zerrissen, daß Petersen nicht einmal den Heimgang seiner Johanna Eleonore nach Halle meldete, sondern hier Anfang April 1720 nur aus Dresden die Nachricht eintraf: „Man sagt hier die alte Frau D. Petersen sei auch entschlafen." Dagegen zeigt wieder Heinrich Petersen den Tod seines Bruders Francke an:

„Hochehrwürdiger und Hochgelahrter, sonders hochgeneigter Gönner!

Ich muß aus wehmütigem Gemüte berichten, daß der Höchste meinen lieben Bruder den 31. Dezember seliglich von dieser betrübten Welt zu sich genommen, und ist darauf den 2. Januar in seinem Gewölbe auf dem Thymer bei seiner im Leben liebgewesenen Johanna dem Leibe nach zur Verwesung beigesetzt worden. Der Höchste wolle ihm und uns allen eine selige Nachfahrt verleihen um Christi willen! Sonst berichte anbei, daß er seinen Sohn von Greiffenberg durch seinen letzten Willen von allen hinterlassenen Sachen enterbet und sowohl seine Bibliothek als Mittel des Sohnes Sohn vermacht, mich armen mitleidenden einigen Bruder nur mit 4 T. bedacht, da er doch wohl gewußt, daß mein mütterliches, väterliches und brüderliches Erbe mehrenteils an seinen Sohn, den von Greiffenberg, gekommen, auch erleben müssen, daß solch entzogenes Gut seinem Sohne nicht hilft, sondern das Gerechte noch mit wegfrißt usw. Nun ich traue Gott, der wird mir das Mehl im Kad segnen und im Vergnügen mit Wohlsein seine Liebe väterlich erhalten. Der Höchste stärke und erquicke Ew. Hochw. und lasse Sie in die Länge leben und mache Sie freudig, zu treiben das Werk des Höchsten, dadurch seine Glaubenskinder immer mehr werden und Ursach finden, seinen Gottesnamen dafür zu preisen. Der ich mich übrigens in Dero hohe Gunst und Gewogenheit bestens empfehle und mit ergebenster Veneration beharre. Loburg, den 14. Februar 1727."

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Theologische Selbstbiographien

Von **Ferdinand Kattenbusch**, Halle a. S.

Otto Baumgarten, Meine Lebensgeschichte. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929. 515 S., 18.— M., geb. 21.— M.

Wenn einer ausführlich sein Leben beschreibt, hat der Beurteiler es nicht ganz leicht, es zu besprechen, gar kritisch. Ist es ein Großer, der das Leben „gelebt" hat, so ziemt sich Zurückhaltung. Doch das ist ja schon wieder ein äußerst schwieriger Begriff — ein „Großer." Auch der darf denken, daß er sich und sein Geschick schildern möge, der nur ein bewegtes Leben gehabt, wenn es nicht bloße private „Bewegtheit" gewesen, in der er gelebt hat. Ich meine, der Kieler Theologe Otto Baumgarten darf sich das Recht zuschreiben, zu berichten, wie er gelebt habe. Er hat sehr viel mehr, viel weiter in der Öffentlichkeit gestanden, als die meisten von uns Professoren, uns akademischen Theologen. Seine akademische Stellung war keine besonders hohe. Aber er hätte eine „höhere", eine von größerer weiterer „Lehr"wirksamkeit verdient gehabt. Denn sein Interesse als Theolog war ein ungewöhnlich vielseitiges. Und gerade Kiel, die schleswig-holsteinische Landeskirche, war kein günstiger, nicht (das Urteil drängt sich einem auf, wenn man das Buch gelesen hat) der „rechte" Boden für ihn, nicht den Professor (der praktischen Theologie), nicht den Kirchenpolitiker, nicht den Mann wirklich auffallend vielseitigen Interesses an allem, was in seiner „Zeit" vorging: er war (ist) auch Sozialpolitiker, Schulmann, Beobachter der Literatur, entfernt nicht nur der theologischen, kirchlichen, auch der schöngeistigen, alles Propagandatreibens, kurz er war (ja ist noch) einer der „lebendigsten" Akademiker unserer Tage. Er hat, das weiß er selbst, nicht die Bedeutung eines Adolf Harnack. Und ist doch gerade ihm vergleichbar. Es ist der „Gelehrte" in Harnack, der ihn überragt. Als Politiker hat Baumgarten mehr gewirkt als Harnack. Letzterer war auch eigentümlich begabter Organisator. Baumgarten hätte in anderer Stellung als der, in der er nun mal festgehalten worden, vielleicht gerade auch als solcher Bedeutendes leisten können. Er mußte wesentlich „Zeitungsmann" bleiben: seine selbst gegründete, zwanzig Jahre lang allein von ihm geleitete Zeitschrift „Evangelische Freiheit" war sein Organ. Auch in mancher anderen Zeitschrift, mancher Tageszeitung hat er immer wieder das Wort ergriffen: Die „Evangelische Freiheit", die den Nebentitel hatte „Monatsschrift für die kirchliche Praxis in der gegenwärtigen Kultur", ist es doch gewesen, die „eigentlich" ihm diente, zu allen bewegenden Vorgängen monatlich, in längeren Ausführungen recht vom Herzen aus, aber dabei in sehr genauer allseitiger Ausschau, sein Urteil geltend zu machen. Er macht jetzt in seiner Lebensbeschreibung reichlich (gelegentlich allzu reichlich) Gebrauch von dem, was er da an Beobachtungen und Urteilen niedergelegt. Für die Zeit von 1900 ab bis zum Kriegsende ist ihm diese „seine" Zeitschrift, die Quelle seiner Mitteilungen. Baumgarten ist am ehesten Martin Rade zu vergleichen. Intime Freunde, wie sie sind, haben sie wesentlich ähnliche

[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.

Ziele, Rade doch, mehr „Raum“ wie er zur Verfügung hat, in weiterem Maße der „Kultur“ aufachtend, Baumgarten vielfach notgedrungen kirchliche Einzelvorgänge in den Vordergrund stellend. Baumgarten ist ein kirchlich viel angefeindeter, ja geradezu „verfolgter“ Mann gewesen. Nach Schleswig-Holstein „gehörte“ er wirklich nicht — er der Süddeutsche, der Badener (wenn er doch nach Heidelberg gekommen wäre!). Man kann begreifen, daß er oft „Anstoß“ bot auf dem Boden, den er doch nicht verlassen konnte. Sein Temperament, seine ganze religiöse, kirchliche, politische, kulturelle Einstellung ist süddeutsch. Man wird sich oft in der Öffentlichkeit nicht recht klar, was die „Mainlinie“ geistig für Deutschland bedeutet. Baumgarten war immer „Liberaler“, kirchlich und staatlich. Ja das bedeutet sehr was anderes in Süddeutschland, zumal seinem Westen, als in Norddeutschland, gar in dem hartköpfigen Nordgrenzlande. „Parteimäßig“ war Baumgarten bis zum Ausgange des Kriegs „Nationalliberaler“, seither „Demokrat“ — beides in süddeutscher (badischer) Abtönung, von „Parolen“ nicht allzu abhängig. Sehr bedeutsam noch immer ist — man merkt es durchaus auch bei Baumgarten — die Vielstaatlichkeit Deutschlands; Baumgarten ist nicht Preuße, nicht gewesen, nicht geworden. Wer Altpreuße ist, spürt das durch das Ganze hin. Er ist doch durch und durch ein „Deutscher“. Daß ein so absolut wahrheitsliebender, darum oft „schroffer“, immer „versöhnungs“ williger, doch aber auch in „Pflichtgefühl“ eigenwilliger Mann wie Baumgarten sich vielfach nicht so zurecht fand, wie vielleicht möglich war, nicht vorwärts kam beim „Verhandeln“, hat in den Verhältnissen gelegen. Er hat sich nicht verbittern lassen: sein freier ernster Gottesglaube, sage ich es doch: sein echter treuer Christensinn, hat ihn davor bewahrt. Aber man fühlt es mit, daß mancher Schmerz in ihm noch nachzittert. In unbedingter Vaterlandsliebe hat Baumgarten doch durch seine Familienbeziehungen mehr „Neigung“ zu England, als daß er außenpolitisch nicht zuweilen, nun ich will sagen: als ein Einsamer erschiene. Sein kurzes tiefes Eheglück hatte ihm eine Engländerin bereitet, und das stimmt ihn dauernd „freundlich“, freundlicher als berechtigt sein dürfte, dem hochmütigen, politisch nur ans „Geschäft“ denkenden, um seinetwillen brutalen Volke gegenüber. Doch ich möchte nicht mit dem überall nach bestem Wissen und Gewissen urteilenden, wie man erkennen kann, herzensgütigen (wo er gekonnt, stets auch wohltätigen) Mann streiten. Baumgarten ist eine typische Gestalt des süddeutschen theologischen, kirchlichen, politischen Liberalismus. Der Kirchen- und Nationalhistoriker, welcher eines Tags als ein Treitschke die Periode Wilhelms II., des Kriegs und der Erstlingszeit der deutschen Republik schildern wird, hat in seiner „Lebensbeschreibung“ eine ausgezeichnete, zuverlässige Quelle, wenn er der psychischen Gegebenheit und Grenze des offenherzigen, an vielerlei „Geschehen“ mitbeteiligten Mannes eingedenk ist. Ich habe selbst die ganze Zeit, die Baumgarten als „seine“ Lebenszeit schildert, mit durchlebt, ja noch fast ein ganzes früheres Jahrzehnt dazu. Das Buch hat mich gefesselt, auch belehrt, nur selten zu direktem Widerspruch aufgefordert.

Christian Geyer, Heiteres und Ernstes aus meinem Leben. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1929. 281 S. 5.40 M. geb. 7.— M.

Man beachte, daß der Titel keine eigentliche Selbstbiographie ankündigt; Geyer will nur „aus“ seinem Leben Mitteilungen machen. Und er denkt an besonders qualifizierte Erlebnisse, solches was ihm als „Heiteres“ und „Ernstes“ begegnete. Man muß Freude an Anekdoten haben, um das Buch ganz, vollends um es zusammenhängend zu lesen. Es ist geschrieben für solche, die Geyer persönlich gekannt haben, in erster Linie solche, die ihn lieb gehabt. Und das ersieht man aus dem Buche, daß es deren viele gegeben. Ich will nicht verbergen, daß man durch das Buch dazu gelangt, Geyer lieb zu gewinnen, auch wenn man ihn gar nicht gekannt. Persönlich habe ich mich nie mit ihm berührt, gelesen nichts von ihm als, nun eben diese „heiteren und ernsten Erinne-

rungen", die er, wie er im Vorwort selbst mitteilt, „beträchtlichem Teile" nach vorab veröffentlicht hat in der von ihm (die längste Zeit, wenn ich recht sehe, zusammen mit Rittelmeyer) herausgegebenen Zeitschrift „Christentum (und Gegenwart, so zuerst, dann:) und Wirklichkeit". Er meint, der Leser merke wohl, daß das „Lichte", das er aus seinem Leben nach Herzensbedürfnis hervorhebe, mit einer „dunkleren Grundierung untermalt" sei. Ja, wer sorgfältig liest, merkt es, daß Geyers Heiterkeit, der „Humor", den er öfter als ihm von Gott mit ins Leben gegeben dankbar preist, nicht etwa oberflächliches Empfinden darstellt, sondern in Treue gegen Gott immer behauptete vertrauende Stimmung. Geyer hat zu den glücklichen Menschen gehört, die sich „nicht klein kriegen" lassen von widrigen Verhältnissen. Er ist durch gute und böse Gerüchte hindurchgegangen, aber er hat sich von letzteren in Pflichtbewußtsein und ruhiger Ergebenheit nicht anfechten lassen. Sein Humor hat ihm dabei geholfen. Eine „Geschichtsquelle" ist das Buch nur in relativ bescheidenem Maße. Von seiner Entwicklung als Theologe von Erlanger Art zu freier Erschlossenheit für Bibelkritik, Schleiermacher, Ritschl u. a. (nie sich „festlegend"!) berichtet Geyer meist nur andeutend. Am genauesten spricht er von den Eindrücken, die er von Steiner und seinem Okkultismus empfangen, mit bekannterem Ausdruck: von der „Anthroposophie", der sein Freund Rittelmeyer erlegen ist; er und dieser sind da auseinandergetreten, ohne ihre Freundschaft preiszugeben. Duldsamkeit gegen anders Denkende ist ein hervorragendes Merkmal an Geyers Persönlichkeit, aber die Anthroposophie hat es ihm in gewissem Maße mit angetan, von Steiner redet er nur mit größter Hochachtung. Es ist bezeichnend für das Buch, daß es fast nie Zeitangaben macht! Nicht einmal, wann er geboren, vermerkt Geyer: aus dem „Deutschen Kirchlichen Adreßbuch" entnehme ich, daß er am 1. Oktober 1862 das Licht der Welt erblickte. Er hat danach an seinem letzten Geburtstag, dem 67., das Vorwort geschrieben; wer die letzte Seite des Buches liest, empfindet, daß der Verfasser weiß, er sage sein „Letztes". Geyer ist diesen Winter (noch 1929 ?) gestorben. Er war Pfarrerssohn aus Oberfranken — „wo" er gelebt und das Einzelne erlebt, „erfahren" hat, hört man; den größten Teil seines Lebens war er selbst Pfarrer, seit 1902 in Nürnberg (vorher eine Zeitlang Seminarlehrer in Bayreuth, davor Pfarrer an verschiedenen kleineren Orten und in Nördlingen). Geyer war offenbar musikalisch ganz ungewöhnlich begabt, aber auch als Prediger von eigentümlichem, wirkungsvollem Gepräge, ein feiner praktischer Psychologe, offenherzig, immer geradsinnig, aber auch gütig, „verstehend". Durch und durch Bayer (selten auf Reisen über das Land hinaus gekommen), lernt man an ihm bayrische (fränkische) Art von der besten Seite kennen.

Friedrich Rittelmeyer, Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner. Stuttgart, Verlag der Christengemeinschaft, o. J. 159 S. 2. Aufl., 6.—10. Tausend.

Rittelmeyer, geborener Bayer, jetzt (nach dem „Jahr- und Adreßbuch der ... gesamten evang. Geistlichkeit" [Titel: Das evang. Deutschland], 1913), im 58. Lebensjahr, war lange Pfarrer (seit 1905 in Nürnberg, seit — soviel ich sehe — 1916 in Berlin), trat 1922 (ich muß wieder sagen: soviel ich sehe), nicht aus der christlichen Kirche, aber aus deren „Dienst" aus und ist seither Leiter der „Christengemeinschaft", d. h. der Kultgemeinde, die sich im Anschlusse an (ohne doch mit ihr nun identisch zu sein) die Anthroposophische Gemeinschaft, deren Begründer Rudolf Steiner gewesen (und deren Haupt er blieb), gebildet hatte; sein „Ort" ist jetzt m. W. Stuttgart. Das Buch dessen Titel ich oben genannt, bietet wesentlich nur soweit Jahr- und Ortsangaben, als R.s „Begegnungen" mit Steiner in Betracht kommen. Ich habe es gelesen nach demjenigen Christ. Geyers („Heiteres und Ernstes aus meinem Leben"), der R.s Freund in Nürnberg war, solcher auch blieb, als R. sich zur Christengemeinschaft wandte, (er selbst,

Geyer, zog sich von der Anthroposophie zurück, als und weil sie zur Grundlage einer Art von „Kirche“ wurde), und das war gut. Denn ohne Geyers Urteile über die Anthroposophie, zumal Steiners Persönlichkeit vorab kennen gelernt zu haben, wäre ich kaum recht imstande gewesen, zu lesen und auf mich wirken zu lassen, was Rittelmeyer berichtet. Für R. ist Steiner einer der allergrößten weltgeschichtlichen Männer, mit einem Beruf an der „Menschheit“, der er eine vollkommen neue, eine Art „überweltlicher“ Selbstempfindung (daher „Anthropo“sophie, nicht etwa „Theo“sophie!), eine noch garnicht ganz zu ahnende Fülle neuer Erkenntnisse und praktischer Lebensmöglichkeiten eröffne. Rittelmeyer ist seiner inneren Haltung nach durchaus religiös, auch als Anthroposoph Jünger Jesu, Christ höherer Ordnung. Und Steiner ist ihm immer und immer wieder so überwältigend in seinen okkulten Einsichten, dazu seiner menschlichen Hoheit, Reinheit, Güte gewesen, daß er nur in tiefer Ehrfurcht und Dankbarkeit zu ihm emporschaut und von ihm berichtet: seit 1912 ist er ihm näher und näher getreten und hat nur immer wieder, ja ich muß wohl sagen: andächtig gestaunt, welch eine Gabe Gottes für das Menschengeschlecht, welch ein Prophet er gewesen. Überall hat man von R. selbst den Eindruck vollster Lauterkeit, „Sachlichkeit“ — er hat mit Steiner innerlich gerungen, das ist unverkennbar und verfehlt seines Eindrucks nicht. (R. hat viel geschrieben, Einzelnes habe ich gelesen und kann bezeugen, daß es wissenschaftlich wertvoll war). Steiner starb Ende 1924 oder Anfangs 1925 (eine Angabe finde ich bei R. nicht). Noch vor Geyers und R.s Buch las ich von Gregor Schwartz-Bostunitsch eine kleine Schrift (32 S.) „Doktor Steiner — ein Schwindler wie keiner“ (Deutscher Volksverlag, München, 1930). Der Titel sagt genug. Vor allem Steiners Persönlichkeit (Weiberjäger, Ehebrecher, frecher Lügner, Schmarotzer usw. usw.) wird hier als recht eigentlich verächtlich hingestellt. Vielerlei Daten („Zeugnisse“, speziell von einer Stieftochter) werden mitgeteilt, die, wenn gültig, R. reinweg als hypnotisiert erscheinen lassen würden. Aber auch Geyer gibt Steiner als Menschen umgekehrt ein gutes Zeugnis! Er schreibt S. 247: „Wenn ich ihn selbst aufsuchte, war bei aller Distanz, die er zu halten pflegte, der Eindruck seiner Menschlichkeit und Menschenfreundlichkeit das Überwiegende. Er war selbst von dem, was er innerlich erschaute, tief überzeugt und ich müßte mich schon entweder in einen Lügner oder in einen Narren verwandeln, wenn ich das Gerede von dem Charlatan oder Betrüger oder Hypnotiseur auch nur für der Erwähnung würdig hielte.“ Ich habe nie über jemand so absolut — moralisch — entgegengesetzte Urteile gelesen als über Steiner. Ich bin gern geneigt, Geyer (der immerhin nüchterner, nicht so absolut innerlich von Steiner überwältigt ist, wie R.) zu trauen. Aber es ist schwerlich das Richtige, daß weder Steiner, noch einer seiner Anhänger, je eine Klage wegen „Verleumdung“ erhoben hat. Einzelnes bei Schwartz-Bostunitsch ist erschütternd. Zu Steiners Okkultismus Stellung zu nehmen, versage ich mir. Selbst wenn ich mir ein Urteil zutraute, ob seine Schauungen und Theorien „möglich“ seien (unsere „Schulweisheit“ ist auch mir über die Dinge „zwischen Himmel und Erde“ nicht das letzte Wort, wohl möglich, daß man einmal über ihre „Träume“ nur noch lächelt), so sehe ich in ihnen höchstens Vorboten eines Wechsels des „Welt“bildes, wie Kopernikus ihn hervorgebracht. Soweit ich von Steiners religiösen Ideen, seinen Schauungen von Jesu (den „zwei Jesusknaben“) oder von den Urmenschen (s. Geyer, S. 245), den „Altlantieren“, die „pflanzenähnlich mit den Haaren im Boden gewurzelt, dann, wie jetzt das Tier, horizontal gerichtet gewesen, endlich das Unten zum Oben und das Oben zum Unten gemacht“ hätten, soweit ich von solchen Steinerschen „Lehren“ erfahren habe, werde ich (wie Geyer!) fast aufgelegt „Witze“ zu machen. Diskutierbar erscheint mir die Idee von Reinkarnationen. Nur doch als einer Spekulation — nicht mehr!

Albert Schweitzer, Selbstdarstellung. Leipzig, F. Meiner, 1929. 44 S. 13.—20. Tausend.

Die Schrift ist eine Sonderausgabe des Beitrags, den Schweitzer zu Band VII des Sammelwerks „Die Philosophie in Selbstdarstellungen" beigesteuert hat. Sie hätte ebenso gut ihren Platz finden mögen in der parallelen Sammlung für die Theologie. Aber auch in derjenigen für Kunstwissenschaft. Ja auch für Medizin. Schweitzer ist wohl der vielseitigste Gelehrte (zugleich „Praktiker"!), den die Gegenwart kennt. Er war ursprünglich Pfarrer und Privatdozent der Theologie in Straßburg. Dann wurde er Arzt, und zwar in Lambarene, im afrikanischen Urwald. Das ist er auch noch. Im Jahre 1912 ist er dorthin gezogen, war im Weltkrieg dort eine Zeitlang Gefangener der Franzosen (mit seiner Frau); dann wieder in der Heimat — er ist Sohn eines Pfarrers im Elsaß, geb. 1875, spricht und schreibt so französisch wie deutsch —, ist er zur Zeit, nachdem er zwischendurch wiederholt länger in Europa gewesen, zum vierten Male in Lambarene: er hat dort ein Lazarett gegründet und ist in „Europa" (Frankreich, Schweiz, Schweden, England, auch stets in Deutschland) bemüht gewesen, sich die Mittel zu beschaffen für sein afrikanisches Lebenswerk. „Lebenswerk"? Ja, man muß wirklich so fragen. Denn bis zur Stunde (seit 1899, wo er sein Erstlingsbuch über „Kants Religionsphilosophie" — ein durchaus eigenartiges, höchlich fördersames Werk: 325 Seiten — herausgab), ist er literarisch so als Theolog, wie als Philosoph, wie als Musikwissenschaftler tätig geblieben. Und stets hat er Durchschlagendes geleistet. Er ist Bachkenner, ich glaube man muß sagen: wie kein anderer. Und dabei ausübender Orgelkünstler, auch wie zur Zeit kaum einer (auch Theoretiker der Orgeltechnik [s. seine kleine Schrift „Deutsche und französische Orgelbaukunst, 1906, 54 Seiten] — sein eigentliches „Werk" über Bach, 1908, erschien 1905 französisch, 455 Seiten, dann deutsch 1908: 844 Seiten! Dazu hat er „J. S. Bachs Orgelwerke" in „kritisch praktischer Ausgabe" möglichst zu verbreiten gesucht). Als Theolog ist Schweitzer so Historiker der Leben Jesu- und Paulusforschung, wie Mitarbeiter auf beiden Gebieten. In den „Theol. Studien und Kritiken" 1926 hat E. Barthel, S. 445—462, ihn „als Theologen" geschildert. Soeben noch ist ein neues Werk von Schweitzer über Paulus (seine „Mystik") erschienen (geschrieben im Urwalde!). Sehr bekannt und verbreitet ist seine „Kulturphilosophie" (bisher zwei Bände, 1923; zwei weitere sollen folgen, beschäftigen ihn jetzt). Es ist fast unbegreiflich, daß Schweitzer körperlich die Kraft aufgebracht hat, wissenschaftlich zu leisten, was er stets inmitten energischer, seit er in Äquatorialafrika sein „Zelt" aufgeschlagen, schier verzehrender Tätigkeit als Arzt und „Reisender" (in seinen europäischen Zwischenzeiten wissenschaftliche Vorträge haltend und Orgel spielend in Bach-Konzerten: er hat in Lambarene eine Orgel, auf der er täglich „sich erholt"!), in nie rastender, immer bedeutender Forschung geschafft hat. Man lese die „Selbstdarstellung". Ohne eine Spur von Eitelkeit „registriert" Schweitzer nur, lebhaft schildernd, fast zu skizzenhaft, wie er bisher sein Leben geführt. Seine Kulturphilosophie erbaut er auf der „Ehrfurcht vor dem Leben". Er hat diese Ehrfurcht wahrlich selbst betätigt.

Allgemeines

Karl Völker, Kirchengeschichte Polens. W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1930. 337 S.

Mit einem Buche über die Geschichtschreibung des Protestantismus in Polen hat der Wiener Kirchenhistoriker vor 20 Jahren seine wissenschaftliche Arbeit eröffnet, seitdem manchen anderen Beitrag zur Kirchengeschichte des Ostens geliefert, in dieser Zeitschrift ständig die Polonica besprochen, unlängst in den Jahrbüchern für Kultur und Geschichte der Slaven eine wertvolle Studie „Die

polnische Kirchengeschichte im Spiegel der Forschung des letzten Jahrzehnts" uns geschenkt, nun bietet er uns in dem vorliegenden Werke die erste wissenschaftliche zusammenhängende Darstellung der Kirchengeschichte Polens. Seine Vorstudien, seine Kenntnis der östlichen Sprachen befähigen ihn wie keinen anderen deutschen Kirchenhistoriker zu dieser Arbeit, an die sich selbst von polnischer Seite bisher niemand gewagt hat. Den hohen Erwartungen, mit denen man an das Buch herantritt, entspricht es, unter Verwertung der gesamten einschlägigen deutschen und slavischen Literatur gibt es ein klares, lichtvolles Bild von der Entwicklung der Kirche und Kirchen in Polen, bei strittigen Fragen prüft es unbefangen und sorgfältig das Für und Wider. Gerade deutsche Forscher werden gern nach ihm greifen, weil es vieles, ich denke besonders an die Kapitel „Die griechisch-katholische Kirche in Polen und Litauen", „Das innere Leben der katholischen Kirche im vorreformatorischen Zeitalter", „Der römische Katholizismus als Staatsreligion" zum ersten Male eingehend in deutscher Sprache behandelt. Vielfach wird der Wunsch lebendig, der Verfasser hätte noch ausführlicher sich äußern können. Bei einer anderen Art der Darstellung wäre es vielleicht auch bei dem zur Verfügung gestellten Raume möglich gewesen. Der Stoff wird in sechs Abschnitte gegliedert: Voraussetzungen, die Kirche unter den Piasten (992—1386), unter den Jagiellonen (1386—1572), im Zeitalter des Wahlkönigtums (1572—1795), unter den Teilungsmächten. Jedem Abschnitte wird eine kurze Darstellung der Profangeschichte vorangestellt, jedem Kapitel ein sehr umfangreicher Literaturnachweis beigegeben, der einmal nahezu vier Seiten umfaßt. Wären die profangeschichtlichen Ausführungen unterblieben, der Literaturnachweis, der schließlich doch nicht vollständig ist, wiederum auch manche Spreu mitbringt, dazu vieles nennt, was dem deutschen Leser ganz unzugänglich ist, auf das notwendigste beschränkt, wäre viel Raum erspart, und der Verfasser hätte an mancher Stelle ausführlicher werden können. Ein Mann wie Peter Wlast, der im 12. Jahrhundert über 70 Kirchen erbaut hat, wie Joh. Caper, das großpolnische Gegenbild Gregor Paulis, hätte wohl nicht übergangen, jedenfalls die Thorner Konföderation nicht in einem gelegentlichen Nebensatze abgetan werden dürfen. Die ganze Einteilung, die den großen Wendepunkt der Zeiten, die Reformation, die doch auch in Polen so tief eingegriffen hat, nur inmitten eines Abschnittes bringt, halte ich nicht für glücklich. Ich hätte gruppiert: Die mittelalterliche Kirche, Die Reformation und Gegenreformation, Der römische Katholizismus als Staatsreligion, Die bedrückten Bekenntnisse, Unter den Teilungsmächten. Die oft aufgeworfene Frage: Hat der römische Katholizismus bzw. der Jesuitismus im 18. Jahrhundert Polen in den Abgrund gestürzt?, stellt auch Völker. Er ist geneigt, die Kirche hier zu entschuldigen und den Adel zu belasten. Ich kann ihm nicht beipflichten. Der Anfang des Endes war schon 1717, als glühender Glaubenshaß die Entrechtung der Dissidenten von Peter dem Großen mit der Herabsetzung des polnischen Heeres auf 17 000 Mann erkaufte, damit das Land Rußland in die Hände gab, das seine Truppen seitdem aus Polen auch nicht mehr zurückgezogen hat. Das Ende trat ein, als Rußland seine Politik änderte, den Dissidenten Schutz gewährte, die wider ihre Gleichberechtigung kämpfenden Konföderationen 1768—1772 niederschlug und dafür natürlich entschädigt sein wollte. In seinem Dissidentenhaß hat sich das alte Polen erst selbst die Hände gebunden, dann in den Abgrund gestürzt. Ich verstehe nicht, wie Völker dem Primas Podoski es als Fehler anrechnen kann, daß er nichts tat, als der russische Botschafter Repnin die Bischöfe Soltyk und Zaluski wegen ihrer unnachgiebigen Haltung in der Dissidentenfrage verhaften und nach Rußland abführen ließ. Sollte der Erzbischof noch in der Zeit der Aufklärung die nicht verleugnen, sondern schützen, die jede Duldung Andersgläubiger maßlos bekämpften und damit das Staatsschiff an die zerschellenden Felsen trieben? Doch nicht nur direkt hat die römische Kirche durch ihre Unduldsamkeit das alte Polen zerschellen lassen, es hat seinen Untergang auch verschuldet, indem

es die Masse des Volks in Stumpfheit niedergehalten hat. Ich will nicht auf den trostlosen Zustand verweisen, den das westliche Polen bot, als es an Preußen kam. Waschinskis bedeutsames zwei Bände starkes Werk: „Das kirchliche Bildungswesen in Ermland, Westpreußen und Posen vom Beginn der Reformation bis 1773“ ist Völker entgangen. Aus ihm entnehme ich die Nachricht, daß der polnische Visitator 1583 von der Schule des Städtchens Schwetz sagt, sie sei die einzige im ganzen großen Archidiakonat Pomerellen. 1739 meldet der preußische Gesandtschaftsrat Hoffmann in Warschau von neuer Drangsalierung der Evangelischen in der Landeshauptstadt und bemerkt dabei: „Den katholischen Bürgern ist angemutet, ihre ev. Bedienten abzuschaffen, weswegen sie sehr verlegen sind. Denn wenig oder vielmehr gar keine katholischen Subjekte sind anzutreffen, denen sonderlich ein Kaufmann seine Handlung anvertrauen kann“. Wie ein greller Blitz beleuchtet diese Nachricht den geistigen Tiefstand des frommen polnischen Volkes. Bei der Anzeige meiner polnischen Reformationsgeschichte hat Völker einst geurteilt, sie betone das Moment des Martyriums zu stark. Er übergeht es dafür auf der ganzen Linie. Wir hören nichts von der Ermordung der fünf Brüder in alter Zeit, die Bruno von Querfurt beschrieben hat, nichts von den Scheiterhaufen, die den Kelchnern errichtet sind, nichts von dem Martyrium eines Martin von Kurow, Franco in Wilna, Tyszkowicz in Bielsk, nichts von den niedergeschlagenen und ausgepeitschten Pastoren, nichts von den steten Bedrängnissen, unter denen die akatholischen Gemeinden seufzten. Wenn Völker von der Schwierigkeit der Lage der Protestanten spricht, läßt dieser Ausdruck doch nicht im entferntesten all die Leiden vermuten, die ich für das Posener Land in meinem Büchlein: „Das Evangelium unter dem Kreuz“ dargestellt habe. Ebensowenig hören wir etwas von dem zeitweilig recht schroffen völkischen Gegensatze. Natürlich gedenkt Völker z. B. der deutschen Klöster in Polen, aber wo sie geblieben, erfahren wir nicht. Von der planmäßigen Zurückdrängung der deutschen Mönche, von der schließlichen gewaltsamen Polonisierung der deutschen Klöster, die die deutschen Mönche zum Teil zur Flucht ins Ausland zwang, lesen wir nichts. Die glatte Darstellung geht über viel Leidenschaftlichkeit und Kämpfe hinweg. Dem Anabaptismus hätte wohl ein eigenes Kapitel gewidmet werden müssen. Dem Satze: „Sozzini setzte die Kindertaufe (in der unitarischen Kirche) durch“, kann ich nicht zustimmen. Die polnischen Brüder sind Wiedertäufer gewesen bis zu ihrem Untergange. Einer ihrer letzten Wortführer Preuß sieht gerade darin ihren Unterschied von den siebenbürgischen Unitariern. Den böhmischen Brüdern hätte ich mehr Beachtung gewünscht. Die 20 Zeilen auf S. 162 und spätere gelegentliche Bemerkungen werden ihnen nicht gerecht, und dann verschwinden sie mit einem Male ganz. Von ihrer Verschmelzung mit den Reformierten auf der Synode zu Scharfenort hören wir nichts. S. 255: „Dudith suchte in einem umfangreichen Briefwechsel den Antitrinitarismus zu rechtfertigen.“ Er hat sich nie offen zu ihm bekannt. S. 106 ist für Fürst Ostrorog zu lesen Ostrog oder Ostrozskij, wie Völker sonst schreibt, S. 242 für Sieniawsklic (so auch im Register) Szaniawski. Einen Joh. Boschenschein in Danzig (S. 141) gab es nicht. Es liegt wohl eine Verwechslung vor mit Böschenstein, den Luther 1518 aus Krakau nach Wittenberg gezogen hat. Bei den Orts- und Personennamen ist die ursprüngliche Schreibweise beibehalten, sagt das Vorwort. So schreibt Völker also z. B. Trzemeszno für Tremessen. Das mag hingehen. Aber welcher deutsche Leser vermutet hinter Szamotuly die Stadt, die seit 600 Jahren auch den Namen Samter trägt, hinter Koscian die alte deutsche Stadt Kosten, die ihre Stadtbücher noch bis 1550 deutsch geführt hat, hinter Chobynicz Köbnitz bei Bentschen. Der deutsche Mönch Jakob von Jüterbog oder Paradies erscheint als Jakob von Paradyż, obwohl für dies deutsche Kloster, im deutschsprachigen Grenzgebiete gelegen, erst ganz spät, als es polonisiert war, die polnische Schreibweise gelegentlich auftaucht. Der Danziger Bürgersohn Flachsbinder, der seinen Namen in Dantiskus latinisiert hat, begegnet uns

als Dantyszek, wie er sich selbst nie genannt hat. Welcher deutsche Leser denkt bei Wschowa an die durch alle Jahrhunderte rein deutsche Stadt unseres Val. Herberger? Der Verfertiger des Registers hat denn auch schon Wschowa von Fraustadt unterschieden und daraus zwei Städte gemacht. Doch das sind Einzelheiten, die den wissenschaftlichen Wert des Buches nicht beeinträchtigen.

Pratau bei Wittenberg. *Theodor Wotschke.*

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Erste Reihe. In Verbindung mit K. Beyerle und G. Schreiber herausgegeben von H. Finke. (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, Band 1, Reihe 1.) Münster i. W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1928. 392 S. geh. 17.50 M., geb. 20.— M.

Von den Beiträgen dieses Sammelbandes, deren Verfasser sind: G. Schreiber, J. Vives, P. Wagner, A. Griera, B. Kleinschmidt, M. Grabmann, H. Finke, F. Streicher, K. Eschweiler, J. Schmidlin, O. Feßler und J. M. Ramos y Loscertales, erwecken die folgenden das besondere Interesse des Kirchenhistorikers. Der bekannte Liturgie-Forscher Prof. Dr. Peter Wagner (Freiburg, Schweiz) kommt auf Grund seiner archivalischen Studien in Spanien zu dem Ergebnis, daß die mozarabische Liturgie nicht auf orientalische oder altrömische Wurzeln zurückgeht, sondern der ambrosianisch-gallikanischen am nächsten verwandt ist. Der Münchener Theologe Martin Grabmann charakterisiert kurz ein wichtiges Werk des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI., gest. 1722) „de anima", das er auf der Biblioteca Nacional in Madrid gefunden hat und demnächst herausgeben wird. H. Finke selbst schildert mit gewohnter Meisterschaft drei spanische Persönlichkeiten, die als Publizisten bei Beginn des großen Schismas gewirkt haben: Mathäus Clementis, Nicolaus Eymerich und S. Vincente Ferrer. Von größter Bedeutung ist aber die Abhandlung des inzwischen nach Braunsberg berufenen Karl Eschweiler über „die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts". Sie zeigt, daß die Metaphysik der Jesuiten (Suarez) ihrer Herkunft nach eine Frucht des italienischen Geistes auf spanischem Boden ist. Als „Scholastik" ist sie dem mittelalterlichen Thomismus in vieler Hinsicht entfremdet, in ihrer Wirkung aber auf die Universitäts-Philosophie beider Konfessionen in Deutschland noch gar nicht bisher untersucht. Eschweilers materialreiche und scharfsinnige Untersuchung kommt unter anderem zu dem Ergebnis, daß Conring und Leibniz ohne ihre Herkunft von und langjährigen Beziehungen zu der Suarezischen Philosophie nicht wirklich verstanden werden können. Namentlich der Historiker der protestantischen Theologie wird der Arbeit Eschweilers größte Aufmerksamkeit zu widmen haben.

Breslau. *Peter Rassow.*

Enchiridion asceticum. Loci ss. patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes quos collegerunt M. J. Rouët de Journel S. J. et J. Dutilleul S. J. adiuvantibus aliquibus aliis patribus Societatis Jesu. Friburgi Brisgoviae, Herder & Co. Typographi editores pontificii, 1930. (XXXVI, 666 S.) 8°. 13.— M.; Lw. 16.— M.

Aufbau und Anlage dieses Ench. asceticum entspricht den übrigen bei Herder schon erschienenen Enchiridien. Dem Ench. asceticum liegt der katholische Begriff der Askese zugrunde, der nicht nur die Abwendung von der Welt in sich begreift sondern auch das positive Ringen um die Erlangung der christlichen Vollkommenheit. Nur wenn man das beachtet, begreift man die getroffene Auswahl, die Stellen aus Schriften der apostolischen Väter bis hin zu Johannes von Damaskus berücksichtigt. Besonders ausführlich kommen Tertullian, Origenes, Basilius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus zu Wort. Die Anordnung erfolgt unter chronologischem Gesichtspunkt. Ein systematisches und ein alphabetisches

Register geben die sachliche Verknüpfung der gebotenen Texte, die modernen Ausgaben, soweit sie vorliegen, sonst Migne entnommen sind. Griechische Texte sind auch in lateinischer Übersetzung beigegeben.

Ich habe die gebotene Auswahl aus den ersten zwei Jahrhunderten ganz genau durchgeprüft. Dabei ergaben sich mir an Ausstellungen bzw. Wünschen:

1. Der Literaturkreis, aus dem die Belegstellen ausgewählt sind, ist zu eng gezogen, wenn nur vier der Patres apostolici sowie Tertullian und Klemens von Alexandrien zu Wort kommen. Es fehlen sämtliche apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten oder Apokalypsen; es fehlt Tatian, überhaupt alle Apologeten.

2. Der materielle Kreis ist zu eng gezogen. Die für die Askese grundlegende Unterscheidung von „Gebot" und „Rat" ist z. B. nicht berücksichtigt; vgl. Hermas, Sim. V. 3, 2f. (doch ist Origenes Comm. in Romanos 10, 14 sogar unter der Überschrift „Praecepta et consilia" abgedruckt, ebenso Pelagius, „Epistula ad Demetriadem" 9 und Augustinus, „De sancta virginitate 13, 13; um so auffälliger ist das Fehlen der Hermasstelle). — Die für die Askese ebenso grundlegende Unterscheidung von „vollkommen" und „unvollkommen" ist nicht berührt. Zwar sind die betr. Stellen Didache VI, 2, Ignatius ad Eph. 15, 2 mitgeteilt, aber unter anderem Gesichtspunkt und die auch hierfür wichtige Stelle Hermas Sim. V, 3, 7f. fehlt, wie gesagt. Auch die Grundlage der ganzen antiken Haltung, die Verachtung der vergehenden Welt, tritt nicht deutlich genug hervor.

3. An einzelnen Stellen aus dem berührten Schriftenkreis vermisse ich z. B. Ignatius ad Polycarpum 5, 2; Polycarpus ad Phil. 7, 2; 10, 2; Hermas Vis. II, 2, 1; III, 10, 6; Mand. I, 1f. — Nun ist zwar möglich, daß die Stellen absichtlich fortgelassen sind, denn im Vorwort heißt es: „consulto aliquot textus omisimus, qui in obviis libris legi possunt, verbi causa in Breviario vel aliis Enchiridiis iam editis; sed plerumque ad eos, ubi in hoc libro legi deberent, lectorem remisimus." Auf die von mir vermißten Stellen ist aber nicht aufmerksam gemacht und auch falls es geschehen wäre, würde ich das Fehlen beanstanden, da das Enchiridion ohne sie eine brauchbare Grundlage für akademische Übungen z. B. nicht abgeben kann.

4. Es fehlt jegliche Hilfe für die Durcharbeit durch Hinweis auf Literatur, durch einen noch so knapp gehaltenen Kommentar und ähnliches. Vor allem Literaturangaben halte ich für dringend geboten.

5. Ohne jede Anmerkung den sogenannten II. Klemensbrief als einen Brief des „S. Clemens Romanus Papa, 92—101" abzudrucken, erscheint mir zum mindesten mehr als kühn.

Meine Beanstandungen sollen selbstverständlich nicht besagen, daß im Ench. asceticum keine dankbar zu begrüßende Bereicherung der Literatur vorläge. Sie sollen nur pflichtmäßig seine Grenzen kennzeichnen und gleichzeitig Wünsche aussprechen, die bei einer zweiten Auflage hoffentlich weitgehend berücksichtigt werden.

Kiel-Voorde. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Bulletin of the John Rylands Library Manchester, Vol. 14, Nr. 1, January 1930. Die Library Notes and News p. 1—36 sind diesmal besonders inhaltreich, weil sie das Leben und die Würdigung der wissenschaftlichen Tätigkeit von zwei Professoren an der Theologischen Fakultät Manchester enthalten, die im Jahre 1929 gestorben sind: A. S. Peake und Th. F. Tout. Das Heft selbst enthält mehrere Artikel, die gewidmet sind der Fünfundzwanzigjahrfeier der Theologischen Fakultät Manchester: p. 37—52: F. C. Burkitt, Twenty-five Years of Theological Study; p. 53—58: R. G. Parsons, The commemoration of the twenty-fifth anniversary of the establishment of the Theological faculty in the university of Manchester with some reference to its origins and history; p. 59—61: A. Hopkinson, The Rylands Library and the Theological Faculty. — p. 62—80:

L. F. Rushbrook-Williams, Indigenous Rule in India. — p. 81—114: W. A. Pantin, A Medieval Collection of Latin and English Proverbs and Riddles, from the Rylands Latin MS. 394 zeigt, wie reichhaltig die Rylands-Bibliothek auch an mittelalterlichen Handschriften ist. — p. 115—120: The Editor (H. Guppy), Safe guarding Manuscript Sources of National and Local History. — p. 121—123 (124): Derselbe (und Mingana), The Genuineness of 'At-Tabari's Arabic „Apology", and of the syriac Document on the spread of Christianity in Central Asia in the John Rylands Library. — p. 125—181: M. V. Clarke & V. H. Galbraith, The deposition of Richard II. — p. 182—297: A. Mingana, Woodbrooke Studies. Christian documents in Syriac, Arabic, and Garshuni edited and translated with a critical apparatus. Fasciculus 6. Apocalypse of Peter (Mingana Syr. 70).

Kiel. *G. Ficker.*

Altertum und Mittelalter

Quinti Septimii Florentii Tertulliani Liber de Praescriptione Haereticorum addito S. Irenaei Adversus Haereses libro III, 3—4. — M. Minucii Felicis Octavius. — S. Thascii Caecili Cypriani de Lapsis. Recensuit Josephus Martin. (= Florilegium Patristicum edd. Bernardus Geyer et Johannes Zellinger, fasc. IV, VIII et XXI.) Bonnae, Hanstein, 1930. 47, 86 u. 48 S. 2.—, 3.60 u. 2.— M.

Das Florilegium patristicum erlebt unter seiner neuen Leitung einen sichtbaren Aufschwung. Mir liegen drei gute, unbedenklich als kritisch zu bezeichnende Ausgaben immer wieder begehrter Schriften vor. An Rauschens († 1917) Ausgabe von Tertullians De Praescriptione (1905) hat Martin kaum etwas zu ändern gefunden. Bei der Bibliographie hätte er m. E. stärker nachhelfen dürfen. — Dem Octavius, den Rauschen 1913 herausgab, hat Martin eine neue Gestalt gegegeben. Er folgt dabei dem Parisinus mehr, als wir es von früheren Herausgebern gewohnt sind: quamvis haud ita paucis eius locis genuinus textus mendis depravatus sit, tamen non cum prioribus editoribus corruptissimum esse codicem mendisque scatere iudicaverim. Das mag sich an mancher voreiligen Korrektur der Handschrift bewahrheiten lassen. Zuweilen möchte man aber doch fragen, ob M. nicht zu konservativ verfahren ist — ich notiere etwa: 25, 7 postulaverant; 27, 5 fassis; 27, 7 Christiani; 30, 2 et potis; 30, 4 Gallos —, und darf zweifeln, ob der Text, wie er nun dasteht, verständlich ist. Besonders zu beachten ist, daß M. in dem großen Abschnitt von Kap. 21, 4 bis 24, 5 der bisherigen Ausgaben die seit Lindner (1760) verlassene Anordnung des Textes zugunsten der Handschrift wieder hergestellt wissen will. Gelegentlich macht M. selbst Verbesserungsvorschläge: 31, 1 contio scheint mir einleuchtend zu sein. Der Apparat ist sauber gearbeitet. Zu 28, 6 (p. 66, 17) fehlt hominum Do; zu 30, 4 (p. 70, 8) Romanis und loco (hinter sacrificiis Do). Sehr zu begrüßen ist der Ersatz der oft gar zu sehr auf den rudis zugeschnittenen Anmerkungen Rauschens durch eine reichliche, gut ausgewählte Parallelensammlung. Zur Prioritätsfrage äußert sich M. dahin, daß Minucius vom Verfasser von quod idola dei non sint, als welchen er mit Koch Cyprian betrachtet, abhängig, folglich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts anzusetzen sei. Dazu vergleiche, was ich in dieser Zeitschrift S. 93 bemerkt habe. Zu leugnen ist nicht, daß die von M. zum Vergleich herangezogenen Stellen seiner Meinung Gewicht geben. — Auch dem Text von De Lapsis hat M. eingehende Aufmerksamkeit gewidmet. Daß er dabei dem Seguerianus (Parisinus) nicht, wie Hartel, durchweg folgt, auch dem Monacensis, anders als Hartel, vor dem Wirceburgensis den Vorrang gibt, wird man nur billigen. Übrigens handelt es sich in der Mehrzahl der ohnehin nicht häufigen Fälle, in denen M. von Hartel abzuweichen sich genötigt sieht, um Kleinigkeiten, meist Wortstellungen. Von bedeutsamen Änderungen notiere ich: p. 8, 5 (p. 237, 16 H)

diu inexplebili cupiditate statt divina et i. c.; p. 13,8 (240, 16) sacerdotiis st. sacerdotibus; 22, 6 (245, 18) naufragaverunt st. erraverunt (Schriftzitat; unter Berufung auf Parallelstellen bei Cyprian); 26, 3 (248, 2) excussa st. exclusa (vgl. ep. 48, 3; p. 607, 15); 26, 17 (248, 14) aut st. et (Schrift; Parallelen in test.); 31, 7 (251, 13) adflictionis st. adflictationis (Schrift; vgl. Fort. 4; p. 324, 23); 35, 3 (254, 7) ostendimus st. obtendimus (Parallelen bei Cyprian); 40, 10 (258, 5) confundetur st. confundet (Schrift; vgl. ep. 63, 15; p. 714, 2); 41, 8 (258, 19) facta (von Hartel zu Unrecht eingeklammert); 41, 14 (259, 1) vestimenta ohne vestra (Schrift; vgl. ep. 55, 22, p. 640, 15 u. a.); 42, 11 (259, 19) nigro st. nigri; 43, 12 (260, 5) licet (von H. zu Unrecht eingekammert); 44, 12 satisfacere et Dominum rogare st. s. Domino ac precari; 46, 1 (262, 8) claudunt (wohl S ? Notiz im Apparat fehlt) st. cludunt (MW); 46, 3 (262, 11) timor in Deum st. timor Domini; 47, 15 (263, 16) conversus gemueris st. c. fueris et g. (Schrift; vgl. ep. 34, 1; p. 569, 9); 48, 2 (263, 23) malitias inrogatas st. malitiam inrogatam (Schrift; Parallelen bei Cyprian). Leider hat M. die Gelegenheit nicht benutzt, die für das Zitieren so bequeme Paragraphenteilung der Kapitel einzuführen. Nicht unerwähnt soll bleiben, daß Mercati dem Herausgeber zwecks Notierung der von Latinius aufbewahrten Lesarten des Veronensis sein Handexemplar von De Lapsis über die Alpen zur Verfügung stellte. Bei der Korrektur kann ich einen Hinweis anfügen auf die eingehende Besprechung, die Hugo Koch (ThLz 1930, Sp. 439—442) der Ausgabe gewidmet hat. Bei voller Anerkennung ihrer Trefflichkeit bereichert Koch zumal den Kommentar durch Heranziehung zahlreicher Parallelen, wie sie eben nur einem so hervorragenden Kenner cyprianischen Schrifttums zur Hand sind. Keiner wird dafür dankbarer sein als Martin selbst. S. 16, 7 (Martin) will Koch wohl richtig mit RW rerum statt regum lesen.

Gießen. *G. Krüger.*

Auf S. 260 habe ich auf den Aufsatz von Brooks über Paul von Antiochien und das alexandrinische Schisma hingewiesen. Es war mir dabei nicht gegenwärtig, daß schon Th. Hermann in einem Aufsatz der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (27, 1928, 263—304) das gleiche Thema ausführlich behandelt und dabei zwar nicht eine Übersetzung, aber eine sehr eingehende Inhaltsübersicht über die auch von Brooks herangezogenen Documenta gebracht hat. Hermanns chronologische Aufsätze weichen von denen Brooks' mehrfach ab.

Gießen. *G. Krüger.*

Joseph Ahlhaus, Die Landdekanate des Bistums Konstanz im Mittelalter. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Kirchenrechts- und Kulturgeschichte. (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von U. Stutz und Joh. Heckel, Heft 109/10.) 415 S. Gr. 8°. 1929. Stuttgart, Ferdinand Enke. Geh. 40.— M.

Lange hat die kirchenrechtsgeschichtliche Forschung sich mit besonderer Vorliebe der Untersuchung des Archidiakonats zugewandt. Erst seit kurzem ist eine andere wichtige Institution, die bis heute noch lebendig ist, Gegenstand eindringenderen Studiums geworden, das Landdekanat. Unter den Arbeiten, die sich damit beschäftigen, wird das vorliegende Buch seinen Platz behaupten, einmal, weil das behandelte Gebiet der größte Bischofssprengel des deutschen Mittelalters war, eine Riesendiözese, die sich vom St. Gotthard bis an die Grenze Frankens erstreckte, dann aber auch, weil es mit rühmenswerter Sorgfalt und Umsicht aus den Quellen gearbeitet ist, unter sehr weitgehender Beiziehung der Literatur. Zunächst wird die älteste Verwaltungsorganisation des Bistums geschildert, die bis etwa 1100 lebendige Archipresbyteratsverfassung (auf die lehrreiche Auseinanderlegung der verschiedenen Bedeutungen des Titels A. auf S. 29 Anm. 3 möchte ich besonders hinweisen), dann die Ausbildung der seit 1130 urkundlich bezeugten Landdekanate sorgfältig untersucht. Der Ausbau des Pfarr-

systems machte die Einrichtung von Zwischeninstanzen zwischen Bischof und Pfarrgeistlichkeit nötig; das neue Amt ist von oben her, durch den Bischof, geschaffen worden, nicht von unten, durch selbständigen, gruppenweisen Zusammenschluß der Geistlichen entstanden. Die vollausgebildete Dekanatseinteilung der Diözese ist uns in einer Heberolle für den 1274 beschlossenen Kreuzzugszehnt aus dem Jahre 1275 erstmalig vollständig überliefert. In zehn Archidiakonatssprengeln bestehen 64 Dekanate. Die Zerlegung in Unterbezirke (regiunculae) findet in der Konstanzer Diözese in der Hauptsache erst in der Neuzeit statt; nur einige Dekanate zeigen schon im 15. Jahrhundert Einteilung in partes. Außerhalb des Dekanatsverbandes stehen die Bischofsstadt und eine Anzahl Stifts- und Ordenskirchen mit Pfarrecht.

Den Hauptteil des Buches bildet das dritte Kapitel, das sehr ausführlich an Hand der zahlreichen Rechtsquellen (Kapitels-, Diözesan- und Synodalstatuten und Einzelurkunden) die Institution in ihrem Leben zu zeigen unternimmt. Zunächst dienen die Dekanate der bischöflichen Diözesanregierung als Aufsichtsorgane für die Pfarrer und Vollzugsorgane für die bischöflichen Verordnungen, deren Bekanntmachung Dekan und Kämmerer zu besorgen haben. Sie haben auch den Bischof in der Pfründenbesetzung zu unterstützen und für die richtige Einziehung der Steuern und Abgaben zu sorgen. Daneben bildet die Gesamtheit der in dem Dekanatsbezirk tätigen Pfarrer eine Korporation, ähnlich organisiert wie eine Zunft, das Landkapitel, das eigenes Vermögen hat, gemeinsame Feierlichkeiten und Feste abhält, die Interessen seiner Mitglieder gegen weltliche und geistliche Obrigkeiten wahrnimmt, Verfehlungen der Mitglieder rügt und straft usw., endlich außerdem noch — ebenfalls ähnlich den Zünften — eine geistliche Bruderschaft bildet. Als Beilagen sind eine Anzahl bisher unveröffentlichter Aktenstücke, Kapitelsstatuten usw. gedruckt.

In Einzelheiten wird die ortsgeschichtliche Forschung gewiß noch die eine oder andere Verbesserung und Vertiefung bringen können (für Württemberg hat Bossert in der Theol. Lit.-Ztg. 1930, Sp. 298f. einige derartige Notizen geliefert); doch wird das dem Ergebnis der Arbeit kaum einen Abbruch tun; in den wesentlichen Zügen hat der Verf. wohl überall das Richtige getroffen, und die weitere Arbeit wird auf dem von ihm gelegten Grund bauen. Für verbesserungsfähig halte ich zum Teil seine Ausführungen über die Sprengelbildung (§ 5), wo er in der Hauptsache auf den überholten Aufstellungen Baumanns über die Gaugrafschaften fußt und sich von der Berücksichtigung der Arbeit A. Bauers hat abschrecken lassen. Einige Bemerkungen über die tatsächliche Einhaltung all der schönen Statuten und Vorschriften wären auch von Interesse gewesen, so wenn man (S. 133) liest, daß der Besitz mehrerer Pfarreien verboten war, oder (S. 137) daß die Statuten Vorkehrungen zur Ausrottung der sittlichen Gebrechen der Zeit trafen; in den Konstanzer Bischofsregesten findet sich gar nicht wenig Material über die tatsächlichen Zustände. Interessant ist der bischöfliche Befehl an die Dekane, die Statuten auch in der Muttersprache zu erklären (S. 212); die Herren Konfratres scheinen also nicht immer ganz sattelfest im Latein gewesen zu sein.

Eines ist bedauerlich an diesem sonst rühmenswerten Buch. Das ist sein hoher Preis. Und ich muß sagen, daß der Verf. daran nicht ganz unschuldig ist. Etwas knappere Fassung, Verzicht auf manche doch nicht so wesentliche Einzelheiten wären möglich gewesen. Ich nenne beispielshalber das dritte Kapitel, wo in § 17 die finanziellen Angelegenheiten mit behaglicher Breite bis in alle örtlichen Verschiedenheiten der Eintrittsgebühren oder der Strafgelder behandelt werden. Auch in den Anmerkungen ist in der Anführung von Literatur manchmal mehr als unbedingt erforderlich geschehen. Zusammenstellungen, wie S. 8 Anm. 3 oder S. 58 Anm. 2 sind sehr dankenswert; aber — um nur ein Beispiel zu nennen — S. 13 Anm. 3 hätte auf den größeren Teil der alten Literatur ruhig verzichtet werden können; ein kurzer Verweis auf Simonsfeld in den Jahr-

büchern Friedrichs I., S. 397 f. hätte hier die gleichen Dienste getan. Urkundenbücher wie das Fürstenbergische (S. 33 Anm. 1) oder das Basler (S. 53 Anm. 1) wären auch ohne die feierliche Aufzählung sämtlicher Herausgeber und der ganzen Bändezahl (in drei und zwei ganzen Zeilen) hinreichend deutlich zitiert gewesen. Anderes hätte man dem Verf., auch ohne daß er eigens einen oder mehrere Zeugen dafür beibringt, unbesehen geglaubt; oder muß man uns wirklich erst mit Verlagsort, Erscheinungsjahr, Band und Seite das Lehrbuch der Nationalökonomie des Paters Pesch zitieren, damit wir begreifen, was ein Darlehnszins ist (S. 273)? Wissenschaftliche Arbeit besteht doch nicht darin, daß man nach gutmittelalterlicher Art möglichst viele Autoritäten zitiert; eigene Gedanken sind auch erlaubt und machen sich sogar ab und zu ganz hübsch. Daß der Verf. gründlich gearbeitet hat und auf seinem Gebiet zu Hause ist, zeigt sein Buch zur Genüge, und wenn es durch Verzicht auf solche entbehrliche Ausführlichkeit etwas billiger geworden wäre, dann wäre es für ihn selbst nur vorteilhaft gewesen.

Tübingen. *H. Dannenbauer.*

Die Prophetenübersetzung des Claus Cranc. Herausgegeben von Walther Ziesemer (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Sonderreihe, Bd. 1). Halle, Niemeyer, 1930. VIII u. 424 S. 8°. 25.— M.

Claus Cranc, vermutlich derselbe Bruder Nicolaus, der 1323—1336 als Kustos der Minoriten in Preußen bezeugt ist, übersetzte um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Thorn die großen und die kleinen Propheten ins Deutsche. Angeregt war er dazu — das sagt das Akrostichon des vorausgeschickten Gedichts — durch Siegfried von Dahenfeld, obersten Marschall des Deutschen Ordens von 1347—1359. Damit wird die Übersetzung in den Kreis der Bibelverdeutschungen eingereiht, die auf das Bestreben des Deutschen Ordens zurückgehen, alle Teile der Bibel in deutscher Sprache zu besitzen, damit sie den Ordensbrüdern bei den gemeinsamen Mahlzeiten vorgelesen werden konnten. Bei Heslers Apokalypse, den Büchern Daniel, Hiob, Makkabäer u. a., war die Übersetzung in paarweis gereimten Versen gegeben und durch kommentierende Erörteruugen erweitert. Die Bedeutung von Crancs Übersetzung liegt darin, daß er reine Übersetznng der Bibel bietet, wörtliche Prosa und (von einer Stelle abgesehen) keinen Kommentar. Besonders beachtenswert ist, daß die Propheten, die doch sonst in jener Zeit nur als Zeugen für das Erscheinen Christi und in ihren Beziehungen zum Neuen Testament betrachtet und in Teilen übersetzt wurden, hier zum erstenmal um ihrer selbst willen in prosaischer vollständiger und getreuer Übersetzung geboten werden. Die Übersetzung Crancs ist in der bekannten Königsberger Prachthandschrift (A 191) überliefert, die auch die obengenannte poetische Bearbeitung des Buchs Hiob enthält sowie eine Prosaverdeutschung der Apostelgeschichte, die uns Ziesemer vor wenigen Jahren ebenfalls in einer vollständigen Ausgabe geschenkt hat. (Eine ostdeutsche Apostelgeschichte des 14. Jahrhunderts, Halle 1927 = Altdeutsche Textbibliothek 24). Die Vorrede zu dieser Ausgabe und Ziesemers Bibelstudien geben auch die wichtigen Untersuchungen, die die große sprachliche Bedeutung des Crancschen Prophetentextes aufgezeigt haben und auf die Z. in der vorliegenden Ausgabe nur kurz rekapitulierend (S. VIff.) eingeht: Die Sprache der ostmitteldeutschen Kolonisten und Schriftsteller hat „im ausgehenden Mittelalter entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Sprache des Südens und Westens ausgeübt". Die vorlutherische gedruckte Bibel ist z. T. durch jene ostdeutsche Sprache beeinflußt. Überraschende Übereinstimmungen mit Luthers Bibelsprache erklären sich aus der Tatsache, daß ja Luther in jenem ostdeutschen Kulturraum zu Hause war.

Daß Ziesemer die mühsame und zeitraubende Arbeit nicht gescheut hat, diese umfangreiche Ausgabe des sprachlich wie literarisch so bedeutsamen Textes zu schaffen, dafür müssen wir ihm zu größtem Dank verbunden sein.

Gießen. *Friedrich Maurer.*

Adolf Korn, Tauler als Redner (Forschungen und Funde, begründet von Prof. Dr. Franz Jostes, herausgegeben von Prof. Dr. Arthur Hübner, Heft 21). Münster, Aschendorff, 1928. VIII und 175 S. 6.90 M.

Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, „die Grundzüge des rhetorischen Stils Taulers" (S. 1) zu beschreiben, daher gilt sein Interesse „wesentlich dem rhetorischen Element in seiner wechselnden Ausprägung" (S. 1). Im Unterschied von verwandten Arbeiten über andere Mystiker hält sich Korn nicht an das geschriebene Wort, sondern behält immer die Predigtsituation im Auge. Die methodisch gut angelegte Arbeit weist zunächst nach, daß Taulers Predigten improvisiert seien, und bespricht dann die einzelnen rhetorischen Elemente wie die rhetorische Frage, die Formen der Ich-Rede, den Ausdruck der Affektzustände, die fingierte Rede, die Anspielung, den bildlichen und den drastischen Ausdruck, die Lautfiguren usw. Es handelt sich also um eine rein germanistische Arbeit, die zur Erkenntnis des Mystikers Tauler nichts beiträgt, wie Verfasser selbst gelegentlich bemerkt (S. 154), um eine Arbeit, die nur den Redner charakterisieren will.

Diese untheologische Haltung macht sich m. E. des öfteren (besonders im ersten Teil) störend bemerkbar, sie läßt den Autor manche Beobachtungen aus dem improvisierten Stil der Predigt anstatt aus der Frömmigkeit des Mystikers erklären. Wer allegorische Kommentare gelesen hat, weiß, wie häufig die Verfasser eine begonnene Erklärung nicht durchführen; die Verwendung der Perikope vom Pharisäer und Zöllner in Predigt 57 muß deshalb doch nicht auf „Stegreifcharakter" schließen lassen (S. 12). Wenn Tauler im exordium häufig sein Unvermögen bekennt, darf man dann ohne weiteres von einer „Demutsformel", von einer „captatio benevolentiae" (S. 27) sprechen, darf man darin nur ein rhetorisches Kunststück sehen wollen, auch wenn mittelalterliche Predigtanweisungen eine derartige captatio verlangen? Liest man nicht immer wieder in den Schriften der Mystiker aller Zeiten, daß sie über das letzte Erleben nichts aussagen können? Gleichwohl sieht Korn darin nur eine rhetorische Eigentümlichkeit Taulers, die er der captatio des exordium an die Seite stellt (S. 33), nur eine rednerische Steigerung, ohne von der inneren Ergriffenheit des Mystikers berührt zu sein. Die Polemik gegen die „geistlichen lute" soll als Kontrastobjekt „nachhaltige rhetorische Effekte" (S. 36) erzielen, wo der Redner doch sicher alles andere als dies mit seiner Widerlegung und Warnung erzielen will. Dieses einseitige Vorwalten eines Gesichtspunktes bei Vernachlässigung anderer verleitet Verf. gelegentlich dazu, etwas erst zu Beweisendes bereits vorauszusetzen, so wenn die ganz verschieden ausgearbeiteten Predigteingänge nicht etwa aus mangelhafter Überlieferung erklärt werden (mit Ausnahme von Predigt 78), sondern wenn es S. 25 kategorisch heißt: „Im übrigen aber kann man angesichts der improvisierenden Predigtart Taulers auf diese Erklärung verzichten." Diese bis zum Extrem (S. 154) gesteigerte Improvisation Taulers und das ihr eigene rhetorische Element verwendet Korn dann als wichtiges Argument für die Güte des überlieferten Textes (S. 2) und die Korrektheit der Predigtnachschrift (S. 3), ohne gegenteilige, ihm bekannte (S. 2) Bemerkungen Strauchs gebührend zu berücksichtigen.

Die Ausführungen des zweiten Teiles über „die einzelnen rednerischen Ausdrucksmittel" (S. 63—154) sind theologisch unergiebig, von Interesse wären nur die ersten Abschnitte über Taulers Gemeinde (S. 63—72). So richtig es ist, daß Tauler in Frauenklöstern gepredigt hat, so falsch sind einzelne Beobachtungen, die Korn „unter frauenpsychologischem Gesichtspunkt" (S. 71) in den Predigten anstellt. Der Kampf gegen die Süßigkeit des Geistes richtet sich doch nicht gegen eine spezifisch weibliche Unsitte (S. 70), denn in der Theologia deutsch finden wir z. B. die gleiche Warnung (cap. 10), und das andächtige Sich-Versenken in Christi Wunden (S. 71) ist doch keine den Frauenklöstern eigentümliche Frömmigkeit, sondern diese Passionsmystik finden wir u. a. auch bei Seuse, und letztlich geht sie auf Bernhard zurück.

Weist Korn auch mit Recht darauf hin, daß es Tauler nur auf den „Gehalt seiner Predigt“ (S. 156) ankam, so hinterläßt die Untersuchung gleichwohl einen zwiespältigen Eindruck. Man möchte einmal den Fleiß, die Sorgfalt und Exaktheit des Autors in Methode und Ausführung lobend hervorheben, und man fühlt zugleich, daß alles Abzählen und Abmessen, alles Reden von Kontrastwirkungen und rhetorischen Effekten letztlich in der Luft schweben muß, wenn der Kontakt mit dem Innersten des Mystikers nicht erreicht wird.

Halle a. S. *Walther Völker.*

Hermann Heimpel, Studien zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts. I. Eine unbekannte Schrift Dietrichs v. Niem über die Berufung der Generalkonzilien (1413/1414). Mit einem Anhang: Ein Gutachten Dietrichs über den Tyrannenmord (1415). Mit einer Tafel. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1929/30. 1. Abhandlung.) Heidelberg, C. Winter, 1929. 64 S. gr. 8°. geh. 4.— M.

Die bisher unbekannte Schrift fand sich in einem Sammelband der Augsburger Bibliothek und stellte sich als Dietrichs eigenhändige Niederschrift (wohl Konzept) heraus. Sie stammt aus der Zeit zwischen Herbst 1413 und Herbst 1414 und behandelt die sonst mehr gelegentlich erörterte Frage, wem das Recht zustehe, ein allgemeines Konzil zu berufen. Der normale Fall ist für den Verf., daß der Papst das Konzil beruft. Doch hält er das nicht für ein ursprüngliches Recht des Papstes, sondern nur für eine geschichtlich gewordene Gewohnheit, eine päpstliche Usurpation, die man in ruhigen Zeiten hinnehmen kann, in Notfällen aber beiseitesetzen muß. In solchen Notfällen jedoch, wie sie ein Schisma darstellt oder die Notwendigkeit über einen Papst zu richten, hat der Kaiser für den Zusammentritt der Kirchenversammlung Sorge zu tragen. Dietrich zeigt sich auch in dieser Schrift nicht als selbständigen, kühnen Denker, sondern als Publizisten, der sich von den Bedürfnissen des Tages leiten läßt und keine grundsätzliche Änderung der bestehenden Rechtsordnungen erstrebt. Seine grundsätzlichen Darlegungen über den durch Usurpation entstandenen päpstlichen Primat sind seitenlang aus dem Defensor pacis des Marsilius abgeschrieben, wie er auch sonst reichlich und ohne besonders planvolle Auswahl mit fremdem Material arbeitet; jedoch die einschneidenden Folgerungen, die Marsilius zieht, vermeidet er und biegt auf den entgegengesetzten Weg ein. Die Einleitung des Herausgebers mit ihrer knappen, aber eindringenden Darlegung der Anschauungen der Zeit über die Berufung des Konzils läßt die im Grund konservative, nicht sehr selbständige Denkweise Dietrichs deutlich hervortreten. Im Anhang sind kurze Auszüge aus einem bisher unbekannten Gutachten Dietrichs über die Sätze Jean Petits vom Tyrannenmord (wohl von 1415), das in der Hauptsache eine Zusammenstellung von Zitaten bringt, abgedruckt. Weitere Studien des Herausgebers sollen Dietrichs Stellung in den geistigen und politischen Bestrebungen seiner Zeit, ferner die Bemühungen um die Reichsreform im Anfang des 15. Jahrhunderts behandeln.

Tübingen. *H. Dannenbauer.*

Woldemar Goerlitz, Staat und Stände unter den Herzögen, Albrecht und Georg 1485—1539 = Sächsische Landtagsakten I, herausgegeben von der Sächsischen Kommission für Geschichte. Leipzig/Berlin, B. G. Teubner, 1928. 599 S. 8°.

Schon seit langem gibt es eine, im wesentlichen Regesten bietende Ausgabe der Ernestinischen Landtagsakten von C. A. H. Burkhardt. Niemand ist mit ihr so recht zufrieden. Woldemar Goerlitz, von der Sächsischen Kommission für Geschichte beauftragt, die Albertinischen Landtagsakten herauszugeben, schlug bewußt einen völlig anderen Weg ein. Ganz eingeschränkt hat er den Abdruck von Quellen: auf einen Anhang von 73 Seiten. Dafür erhalten wir 482 Seiten Dar-

stellung, für die, wie das Vorwort versichert und das Buch durchweg bestätigt, „das gesamte innerpolitische Aktenmaterial durchgearbeitet ist". Reichhaltige Tabellen ergänzen seine Ausführungen, zahlreiche Quellenzitate durchsetzen den Text oder stehen in den Fußnoten; hier findet man auch ergänzende Hinweise zu älteren Arbeiten, mitunter sind für weitere Studien schon die Signaturen aller einschlägigen Akten bereitgestellt (vgl. z. B. 276, N. 4). Zu einem solchen Buche gibt es meines Wissens kein Seitenstück. Es ist mit Entsagung geschrieben, und man muß es mit Bewunderung lesen. Freilich kann man zweifeln, ob es mehr gelesen oder nachgeschlagen werden wird. Eine Aktenpublikation vertretend, dient es bewußt der Stoffmitteilung ohne subjektive Zutaten. Die Anordnung der einzelnen Abschnitte will nicht immer einleuchten. Weshalb stehen z. B. die Bischöfe und Dynasten zwischen „Landesordnung" und „Bergbau"?

Geschichtliche Forschung aller Art kann großen Gewinn aus diesem Werke ziehen. Hier fragt sich, was sich die Kirchengeschichte davon versprechen darf. In der oben zitierten Stelle aus dem Vorwort haben wir einen Zusatz unterdrückt, der hier nachfolgen möge: Es hieß dort, durchgearbeitet sei das gesamte innerpolitische Aktenmaterial, abgesehen vom kirchenpolitischen. Der Verzicht erklärt sich daraus, daß für Georgs Kirchenpolitik ja die vortreffliche Veröffentlichung von Geß vorliegt. Trotzdem bringt Goerlitz noch genug wertvolles kirchengeschichtliches Material. Einen höchst zuverlässigen Führer findet, wer beim Lesen sächsischer Quellen aus der Reformationszeit sich über die darin erwähnten staatlichen Beamten und Einrichtungen Auskunft holen will. Wem es auf die Funktionen des Obermarschalls oder des Landrentmeisters, des Schössers oder des Geleitsmanns ankommt, wer die Ober- und die Erbgerichte oder gar die drei Arten der Rechtsbeistände oder den Unterschied zwischen Er und Herr in der Anrede kennen lernen will, erhält sicheren Bescheid. Auch zur Personengeschichte wird reichster Stoff beigebracht, nur schade, daß kein Register ihn erschließt!

Den Hauptnutzen bringt natürlich zusammenhängendes Lesen. Viele neue Einzeltatsachen über die Stellung von Kirchen und Klöstern in Wirtschaft, Recht und Politik ergeben sich. Auch das soll man nicht unterschätzen, daß dabei deutlich hervortritt, welche nichtkirchlichen Fragen jene Zeit und ihre weltlichen Führer beschäftigten. So heißt es von Georg: „Die Erhaltung seines Landes bei dem alten Glauben und bei der guten Münze war die Hauptsorge seiner letzten Regierungsjahre" (S. 348). Der 5½jährige Münzstreit zwischen Albertinern und Ernestinern wird klargelegt, man sieht, wie auch da der religiöse Gegensatz hineinspielt; Georgs Gewissenhaftigkeit wird gewürdigt, die ihn aus der von der Außenpolitik (Friesland!) verursachten Schuldenlast durch Sparsamkeit ohne Staatsbankrott sich herausarbeiten ließ. Die Stände halfen dabei treulich, denn ein gutes Einvernehmen zwischen Georg und seinen Ständen war die Regel. Und am eindrucksvollsten ist vielleicht die Bereicherung des Charakterbildes dieses Fürsten, der bis heute noch keinen zulänglichen Biographen gefunden hat. — Zum Schluß sei dem Leser geraten, mit dem letzten Kapitel zu beginnen. Dann wird er die beste Einstellung für den Inhalt der früheren haben.

Leipzig. *Paul Kirn.*

Oskar Thulin, Johannes der Täufer im geistlichen Schauspiel des Mittelalters und der Reformationszeit. Studien über christliche Denkmäler hrsg. von Johs. Ficker 19. Leipzig, Dieterich, 1930. VIII, 150 S., 12 Tafeln. 10.50 M.

Augustins *„Sermo contra Judaeos, paganos et Arianos"* ruft die Propheten auf, um die Feinde Christi von seiner Göttlichkeit zu überzeugen. Jesaias, Jeremias und die andern treten auf, um die verstockten Gegner zu überwinden, zuletzt überbietet Johannes der Täufer alle Weissagungen als der größte Prophet. Der *„Sermo"*, beim Weihnachtsgottesdienst verlesen, ist von einer solchen

bewegten Spannung erfüllt, daß er wie das Textbuch zu der sogenannten Prophetenszene erscheint, mit der um 1100 in der Abtei St. Martial zu Limoges die lange Reihe der Johannesspiele beginnt. Sie zeigen den Täufer in seinem Leben und Sterben, in der Vorhölle und beim jüngsten Gericht, als Asketen, Bußprediger, Märtyrer, heiligen Fürbitter und Führer zu Christus. Die vorliegende Hallische Dissertation, von J. Ficker beraten und von ihm nachmals der Aufnahme in seine „Studien über christliche Denkmäler" gewürdigt, verdient ihren Platz in der sonst anders gearteten Reihe durch die Sorgfalt, mit der jedesmal die Beziehungen der besprochenen Literaturdenkmäler zur bildenden Kunst erwogen werden. Hauptsache bleibt dem Verfasser doch, aus dem Gewebe der westeuropäischen Mysterien den Johannesfaden herauszuheben, und das hat er mit guter Kenntnis, Umsicht und Sorgfalt getan. Wenn er (S. 3) mit der Bemerkung beginnt, die geistlichen Schauspiele seien bisher viel zu sehr der Philologie überlassen worden, so freuen wir uns der Hoffnung, künftig auf diesem Feld öfter auch literar- und sprachgeschichtlich durchgebildeten Theologen zu begegnen. Im übrigen ist zu sagen, daß Thulins Buch keinen Gesichtspunkt enthält, der nicht angesichts dieser Aufgabe auch dem seiner Pflicht bewußten und ihr gewachsenen Literarhistoriker aufgegangen wäre. Thulin hat unter seinen S. 147 ff. genannten Vorgängern Männer wie Wilhelm Creizenach, die mit bewundernswerter Allseitigkeit auch dem geistlichen Drama gerecht geworden sind: uns zu gleicher Weite des Blicks heranzubilden ist besser, als Grenzen aufzureißen, unter denen die künftige Bearbeitung dieser Dinge leiden müßte.

Die Mittelmeerreise des Verfassers, die den Druck der Arbeit verzögert hat, mag sie auch sonst beeinträchtigt haben, am empfindlichsten wohl dadurch, daß Joh. Aals „Tragoedia Johannis des Täufers" (S. 147) nicht mehr im Neudruck von 1929 mit Ernst Mayers mustergültiger Einleitung benutzt werden konnte. Auch die S. 17 und 149 für Arnold Immessen benutzte Ausgabe von Otto Schönemann (Hannover 1855) ist veraltet, ebenso Hermann Werners Auszug, nach dem allein S. 28 und 150 das Künzelsauer Fronleichnamspiel benutzt wird. Thulins Druck wimmelt von Versehen und stilistischen Anstößen; auf mangelnde Sicherheit gegenüber den älteren Sprachstufen deutet, daß er Fehler hat hingehen lassen wie S. 22, Z. 29 *risen* statt *rifen*; 22, 35 *suhes* statt *schuhes*; 22, 39 *u.* statt *iu* „euch"; 23, 32 *newe* statt *neve*; 33, V. 564 *allem* statt *alle*; 38, V. 47 *lajen* statt *lazen*; 38, V. 50 *vil* statt *wil* und manches andere.

Gießen. *Alfred Götze.*

Reformation und Gegenreformation

Heinz Dannenbauer, Luther als religiöser Volksschriftsteller 1517—1520. Ein Beitrag zu der Frage nach den Ursachen der Reformation (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 145). Tübingen, Mohr, 1930. 42 S. 8°. 1.80 M.

Luther ist als religiöser Genius zu verstehen, der in seiner Rechtfertigungslehre ein neues Ideal der Frömmigkeit und Sittlichkeit aufstellte, das in seiner Neuheit und Überlegenheit die Zeitgenossen überzeugte und fortriß. Aus der Tiefe ihrer religiösen Grundüberzeugung ist die Wirkung der lutherischen Reformation abzuleiten, nicht aus dem Verfall des spätmittelalterlichen Kirchenwesens oder aus Reformwünschen weltlicher Art. Gewiß hat Luther, namentlich in der Schrift an den Adel 1520, auch solchen Wünschen Rechnung getragen und damit der lange aufgestauten Unzufriedenheit zum Durchbruch verholfen. Aber er war schon, seit im April 1517 die sieben Bußpsalmen im Druck erschienen, der meistgelesene religiöse Schriftsteller Deutschlands. Vor dem Erscheinen der Schrift an den Adel im August 1520 waren 35 Schriften von ihm in 370 Ausgaben und gewiß mehr als 250000 Abzügen verbreitet. Eine Wirkung war schon in jenen

drei Jahren von Luther ausgegangen, wie sie seit den großen Predigern der Mystik kein Deutscher auf religiösem Gebiet zu verzeichnen hatte. So muß jeder irren, der bei der Frage nach den Ursachen der Reformation von dem weltlichen Reformprogramm von 1520 ausgeht, weil er dem religiösen Charakter der reformatorischen Volksbewegung nicht gerecht wird.

Diese gesunden Ansichten, die sich seit den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts stetig durchgesetzt haben, hat sich der Tübinger Privatdozent noch einmal erarbeitet. Er trägt sie mit Entdeckerfreude vor, was man sich im Rahmen eines gemeinverständlichen Vortrags gern gefallen läßt, während das Rüstzeug der 75 zum Teil umfangreichen Fußnoten fast zu schwer scheint für eine Reihe von Sätzen, die heute kaum jemand ernsthaft zu bestreiten geneigt sein wird. Dabei geht es auch nicht ganz ohne Irrtümer ab. Daß die Lutherforschung der letzten Zeit das Mittelalter über Gebühr vernachlässigt habe (S. 7), kann nicht zugegeben werden. Des Verfassers eignes Urteil über die spätmittelalterliche Predigtweise (S. 8ff.) ist allzusehr durch Vinzenz Hasaks Auswahl „Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters" von 1868 bestimmt. Geiler wird er nicht gerecht, wenn er S. 14 fragt, ob man über seine Predigtreihe „Der höllisch Leu" lachen oder sich ärgern solle. Dürers Klage (S. 35) gilt dem Gerücht von Luthers Tod, nicht von seiner Gefangenschaft, und die Nachricht von Luthers Gefangennahme war nicht irrig.

Gießen. *Alfred Götze.*

Supplementa Melanchthoniana. 5. Abt.: Schriften zur Praktischen Theologie Teil II: Homiletische Schriften. Leipzig, M. Heinsius Nachf. Eger & Sievers, 1929. CXXVI, 79 S. 13 M.

Dieser Band geht auf Vorarbeiten von dem am 1. August 1912 verstorbenen Paul Drews zurück; Ferd. Cohrs hat sie beträchtlich ergänzt. Der Titel „Homiletische Schriften" ist, wie C. in der Einleitung bemerkt, etwas zu hoch gegriffen. Von den in diesem Bande vereinigten vier Stücken verdient keins den Namen „Schrift". I ist ein unvollendeter Aufsatz Melanchthons „De officiis concionatoris" aus dem Mai oder Juni 1529; Ulrich Wieland aus Ulm, der damals in Wittenberg studierte, später Kaplan und Prediger in seiner Vaterstadt, übergab das Stück dem Ulmer Drucker Joh. Varnier, der aber erst 1535 seine Bedenken gegen eine Veröffentlichung hinter Melanchthons Rücken überwand. II: „Quomodo concionator novitius concionem suam informare debeat" aus der Zeit 1531—1536, Nachschrift aus einer Vorlesung Melanchthons, nur handschriftlich erhalten. III: „De modo et arte concionandi" aus der Zeit 1537—1539, auch Nachschrift aus einem Kolleg Melanchthons, gedruckt in Crucigers in der Hauptsache von Melanchthon stammendem Kommentar zum 1. Timotheusbrief, Straßburg 1540 (vielleicht ist eine Wittenberger Ausgabe voraufgegangen). IV: „De ratione (arte) concionandi", wohl aus den letzten Monaten 1552, Abschrift eines Konzepts Melanchthons oder Kollegnachschrift, nur handschriftlich erhalten. Überlieferung, Herkunft, Entstehungszeit, Charakter jedes Stücks werden sorgfältigst untersucht. Es zeigt sich, daß das Urteil von dem verhängnisvollen Einfluß Melanchthons auf die Homiletik, daß er nämlich diese mit der Rhetorik und Dialektik verquickt hätte, dahin abzuändern ist, daß er vielmehr die Homiletik mehr und mehr verselbständigt und ihr die einfache Schriftauslegung zum Ziel gesetzt hat.

Zwei Bemerkungen seien gestattet: 1. Sämtliche Drucke der kürzeren und der längeren Bearbeitung der „Dispositio orationis in epistola Pauli ad Romanos" von 1529 und 1530 sind in Zwickau. 2. Die „Discendae theologiae ratio" CR. 2, Nr. 953 gehört kaum „ebenfalls ins Jahr 1529 oder 1530" (S. LI, d. h. in dieselbe Zeit wie I und die Dispositio), obgleich auch Hans v. Schubert (Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30, 1928, S. 27[3]) erneut dieses Stück und das darin erwähnte „Enchiridion", das er kaum richtig mit

dem in Melanchthons Briefe an Camerarius vom 24. Juli 1529, CR. 2, 1084 erwähnten identifiziert, in die „Geschichte der Entstehung der Schwabacher Artikel" einordnet. Die Ratio findet sich zuerst gedruckt nicht, wie CR. 2, 455 f. und 3, 333 irrtümlich steht, in der Hannoverschen Kirchenordnung, weder in der Ausgabe Magdeburg 1536, noch in der Ausgabe Lemgo 1588 (beide in Berlin; vgl. Uhlhorn, Urbanus Rhegius 1861, S. 366[16]), sondern in des Antonius Corvinus Expositio decalogi Wittenberg 1537, wo sie fol. H^{a}—H 7^{a} auf den fol. G 7^{b}—H^{a} voraufgehenden Brief Corvins an Melanchthon vom März 1537 (CR 3, Nr. 1552 = P. Tschackert, Briefwechsel des A. C. 1900, S. 29, Nr. 40) folgt. Handschriftlich findet sie sich u. a. in dem Jenaer Kodex O 17 D, fol. 279^{a}—282^{b} (W. A. 31^{1}, 459), in dem Dresdener Kodex des Christoph Obenander (Supplementa Melanchthoniana V, 1, LXIV) und im Archiv des Thomasstifts Straßburg i. E., Vol. V in 4, Bl. 212^{a}—216^{b} zwischen Stücken aus dem Jahre 1536. Für eine spätere Entstehungszeit der Ratio fällt auch ins Gewicht, daß Melanchthon nächst dem Studium des Römerbriefs das des Galaterbriefs cum Lutheri commentario empfiehlt. Damit ist sehr wahrscheinlich die Ausgabe von 1535 gemeint (in IV spricht Melanchthon von der Ausgabe von 1538 mit der Wendung „in recentioribus exemplaribus" im Unterschiede von der Ausgabe von 1535, S. CXXII).

Zwickau. *O. Clemen.*

Paul Dedic, Der Protestantismus in Steiermark im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Jahrgang 48, Heft 2 (Nr. 149). Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1930. 174 S. 4.40 M.

Nachdem Loserth, in Fulnek gebürtig, einem ehemaligen Hauptsitz der „mährischen Brüder" und mehrjähriger Wirkungsstätte des Comenius die endgültige Festlegung der umstrittenen Abhängigkeit Hus' von Wiclif unternommen, sich auch der Geschichte des Täufertums zu widmen begonnen, ist er in Graz durch seine jahrzehntelang bis ins hohe Alter betriebenen archivalischen Forschungen und Veröffentlichungen in Büchern und Artikeln, obwohl katholisch, der Nestor der Geschichtschreibung des Protestantismus für Innerösterreich geworden. (Vgl. Wilhelm Erben und Anton Kern, Johann Loserth als Geschichtschreiber. Eine Übersicht seiner wissenschaftlichen Werke [o. J. u. O. 1927 zu Loserths 80. Geburtstage 1. September 1926].) Mit dem Ausbau seiner Erhebungen und Darbietungen beschäftigen sich jüngere Kräfte, die auch dem inneren Leben des Ketzertums mehr Raum gewähren können. Zu ihnen gehört besonders Dr. theol. Paul Dedic, den sein Pfarramt im steierischen Knittelfeld nicht hindert, sich geschichtlich zu betätigen. Die vorliegende Schrift, in Erinnerung an die vor 300 Jahren erfolgte Abwanderung des steierischen evangelischen Adels, die die notgedrungene Kürze beklagt, fußt auf den „grundlegenden, klassischen, z. T. erschöpfenden Arbeiten Loserths, faßt aber, abgesehen von eigener archivalischer Forschung" (meist im Grazer Landesarchiv) „auch die gesamte diesen Gegenstand behandelnde Literatur zusammen". Die Gliederung erfolgt in zwölf Abschnitten: Die kirchlichen und politischen Verhältnisse in Steiermark am Beginn der Reformationszeit — Das Eindringen des Protestantismus und seine Bekämpfung bis zur großen Visitation des Jahres 1528 — Die Fortschritte der neuen Lehre bis zum Tode Ferdinands I. (1564) — Die Erwerbung der großen Konzessionen in den ersten Regierungsjahren Erzherzog Karls (1564—1578) — Die Münchener Konferenz uud der Beginn der Gegenreformation im Bürgertum — Das evangelische Kirchen- und Schulwesen — Die Bedrückung der Evangelischen in den letzten Regierungsjahren Erzherzog Karls — Die Lage des steierischen Protestantismus während der Vormundschaftsregierung — Der Beginn der Gegenreformation Ferdinands — Die Religionsreformationskommission — Die Fortsetzung der Restaurationspolitik Erzherzog Ferdinands — Vergebliche

Interzessionen. Der Schluß der Gegenreformation: Die Ausweisung des evangelischen Adels — Quellenangabe und Literaturübersicht (8 Seiten). Leider fehlt ein Register.

Die Gediegenheit der Arbeit überhebt mich besonderer Rücksichtnahme darauf, daß der Verfasser sie freundlicherweise mir gewidmet hat.

Zum zwölften Abschnitt mag als Ergänzung dienen, daß der auch von Dedic dankbar erwähnte Direktor des steiermärkischen Landesarchivs, Hofrat Dr. Doblinger, wie er mir soeben mitteilt, seit zwei Jahren daran ist, für die Steiermark eine Exulanten-, Emigranten- und Transmigrantenkartothek anzulegen. Sie enthält bisher etwa 1500 Personen, wird es kaum auf 2000 bringen. Er steht mit seinem Stoff gern jedermann zu Diensten. Von Dr. Dedic ist weiter kürzlich erschienen: „Das Schicksal der Judenburger Klöster und Spitäler in der Reformationszeit". Graz 1930. Ferner: „Die evangelischen Prediger Judenburgs in der Reformationszeit" im „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich", 1930. Er ist weiter Mitarbeiter an dem großen Sammelwerk: „Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer" (seit 1930). Es wäre auch dringend zu wünschen, daß es ihm vergönnt sein möchte, seine beiden handschriftlichen Folianten „Geschichte des Protestantismus in Olmütz", 1918 und „Die kirchlichen und religiösen Verhältnisse in Mähren im Reformationsjahrhundert bis 1598", 1922, die ich beide schon verwerten durfte, gedruckt zu sehen.

Königssee (Oberbayern). *Georg Loesche.*

Albert Maichle, Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient. Eine quellenmäßige Darstellung. Freiburg im Breisgau, Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung, 1929. (XII, 104 S.) gr. 8°. 4.— M. (= Freiburger theologische Studien. Unter Mitwirkung der Professoren der theologischen Fakultät hrsg. von Arthur Allgaier und Engelbert Krebs. 33. Heft.)

Die vorliegende Arbeit enthält eine eingehende Untersuchung der Verhandlungen, die das Tridentinum über den Kanon der biblischen Bücher angestellt hat, wobei auch die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in die Erörterung einbezogen wird. Vorausgeht eine kurze Übersicht über die Stellung der Humanisten und Reformatoren zum Umfang des Kanons.

Die Anzeige der Schrift ist insofern für mich eine unangenehme Angelegenheit, als ich selbst im Jahre 1925 in meinen bei Mohr erschienenen „Studien zur Geschichte des Konzils von Trient" unter dem Titel „Schrift und Tradition" denselben Fragenkreis behandelt und die wesentlichen Ergebnisse M.s vorweggenommen habe. Leider ist diese Arbeit M. unbekannt geblieben. Ich kann dem Verf., der fern von einer größeren Bibliothek wohnt, daraus keinen Vorwurf konstruieren, bedauere aber, daß die Herren Herausgeber der Freiburger theologischen Studien ihn nicht rechtzeitig auf die Lücke in dem sonst erstaunlich reichen Literaturverzeichnis aufmerksam gemacht haben.

Die Ergebnisse meiner Arbeit gehen teilweise erheblich über das von M. erarbeitete hinaus, in Einzelheiten ergeben sich auch Abweichungen. Sie hier anzuführen wäre sinnlos, ich darf nur bemerken, daß ich zu einer Revision meiner Thesen, auch wo sich Abweichungen ergeben, keine Veranlassung gesehen habe.

Kiel-Voorde. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Johannes Paul, Gustaf Adolf. Bd. II. Schwedens Eintritt in den Dreißigjährigen Krieg. Leipzig, Quelle & Meyer, 1930. 226 S. 8°. Brosch. 14.— M.

Georg Wittrock, Gustav Adolf. Aus dem Schwedischen übersetzt von Toni Schmid. Stuttgart, Friedrich Andreas Perthes, 1930. 392 S. 8°.

Bis zur Schlacht bei Breitenfeld am 17. September 1630 führt Paul in diesem zweiten Band die Lebensbeschreibung Gustav Adolfs herab. Als Gesamteindruck bleibt, daß in sehr vielen Einzelheiten unsere Kenntnis von Personen und

Verhältnissen erweitert und berichtigt, daß aber die Gesamtauffassung über den Schwedenkönig nicht wesentlich verändert wird. Einen großzügigen Eroberungsplan in Deutschland vom Augenblick der Landung an lehnt auch der Verf. ab; auch für ihn ist Gustav Adolf der wagende Kriegsmann, dem mit den gesteigerten militärischen Erfolgen sich auch die politschen Ziele weiter ausdehnen, aber vielleicht hätte doch etwas schärfer, als es geschieht, hervorgehoben werden müssen, daß die Beherrschung des mare balticum, wenn die Erreichung dieses Zieles nicht unmittelbar politisch durch Erwerbung der gesamten Küstengebiete möglich war, so doch wirtschaftlich und handelspolitisch durch Beschlagnahme der Seezölle in den wichtigsten Hafenstädten von Anfang an gesichert werden sollte (vgl. S. 56. 67).

Recht dankenswert ist das Einleitungskapitel über „Schwedens innere Entwicklung unter Gustav Adolf"; hier bietet der Verf. eine knappe, aber quellenmäßig gut belegte, recht anschauliche Schilderung der materiellen und ideellen Hilfsmittel, welche das gegenüber dem Deutschen Reich bevölkerungsarme, wirtschaftlich nicht reiche Schweden seinem König für den Zug nach Deutschland zur Verfügung stellen konnte; der Eindruck bleibt bestehen, daß es auf jeden Fall ein kühnes Unternehmen war, zu dem sich Gustav Adolf entschloß, sein Erfolg hing in wesentlichem Maße von der Persönlichkeit seines Leiters ab; daß religiöse Beweggründe im Interesse Schwedens und der Wasas, aber auch im Interesse des deutschen Protestantismus, besonders seit dem Erlaß des Restitutionsediktes, für Gustav Adolf bestimmend gewesen sind, verschweigt der Verf. keinen Augenblick, ohne daß er die rein politischen und wirtschaftlichen Antriebe deshalb außer Betracht läßt.

Auf Einzelheiten möchte ich nicht eingehen; sonst wäre hier einmal die Frage, zu der der Verfasser vielleicht im 3. Bd. Stellung nimmt, und die von Beloch für den Feldherrn Alexander den Großen in seiner Griechischen Geschichte, Bd. IV, 2 (1927), S. 293, bereits aufgeworfen worden ist, zu erörtern, wer der eigentliche Sieger in den Schlachten Gustav Adolfs gewesen ist, ob er wirklich bei seinem wilden Drauflosreiten und Einhauen — der Verf. betont, daß Gustav Adolf in den Kämpfen gegen Polen mehrfach verwundet worden ist — die oberste Leitung der Schlacht hat in der Hand behalten können, oder ob die im entscheidenden Augenblick notwendigen Dispositionen auf Grund einer vom König ausgegebenen Generalidee von einem der Unterfeldherren — bei Breitenfeld von Banér, bei Lützen nach des Königs Tod von Bernhard von Weimar — getroffen worden sind.

Zu S. 129, auch Anm. 3, möchte ich bemerken, daß wir von dem englischen Gesandten Sir Thomas Roe recht interessante Berichte über seinen Aufenthalt im Feldlager Gustav Adolfs in Polen im Winter 1629/30 haben, veröffentlicht von S. R. Gardiner in: Letters relating to the mission of Sir Thomas Roe to Gustavus Adolphus 1629/30 in: Th. Camden Society Miscellany, Bd. VII (1875), wie denn überhaupt die Geschichte der Beziehungen Gustav Adolfs zu England noch geschrieben werden muß.

Für den dritten Schlußband, der hoffentlich rechtzeitig zum 16. November 1932 erscheinen kann, sei der Wunsch nach einem ausführlichen Personen- und Sachverzeichnis für alle drei Bände ausgesprochen.

Zu beanstanden ist der unverhältnismäßig hohe Preis des Buches, ein Vorwurf, der freilich nicht den Verfasser, sondern einzig und allein den Verleger trifft: bei einem Werk, das bereits im In- und Ausland, wie das Vorwort mitteilt, gut eingeführt ist, mithin auch weiter auf guten Absatz rechnen kann, hätte auf die Kaufkraft des Publikums etwas mehr Rücksicht genommen werden müssen: könnte die Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft bei Büchern, deren Drucklegung sie unterstützt hat, auf die Preisgestaltung nicht einen gewissen mildernden Einfluß ausüben?

Bei der Beurteilung des Buches von Wittrock muß man sich stets gegenwärtig halten, daß ihr Verfasser ein Schwede ist, der in erster Linie für ein

schwedisches Publikum schreibt; was uns Deutschen oft als zu ausführlich dargestellt erscheint, der Kampf gegen Polen im Osten, ist vom Standpunkt Schwedens aus ein besonders wichtiger Teil seiner Geschichte, denn auf dem Ergebnis dieser Kämpfe, nicht aber auf den Siegen Gustav Adolfs in Mittel- und Süddeutschland, beruht vornehmlich die Großmachtstellung, welche Schweden in den beiden auf Gustav Adolfs Regierung folgenden Jahrzehnten im gesamten Ostseegebiet eingenommen hat; anderseits bilden diese Kämpfe doch wieder die politische und militärische Grundlage für die Unternehmung gegen Deutschland; hingewiesen sei auf die kurze Bemerkung über die Bedeutung der schwedischen Flotte (S. 241f.), durch die erst der gesicherte Nachschub nach Deutschland ermöglicht worden sei.

W.s Auffassung berührt sich im wesentlichen mit derjenigen von Joh. Paul in seiner Gustav Adolf-Biographie, und wenn der Verf. diese Tatsache für den ersten Band von Pauls Werk ausdrücklich betont (S. 8), so können wir sie für den zweiten, bis zur Schlacht von Breitenfeld reichenden Band ebenfalls jetzt bestätigen. In Einzelheiten weichen beide Forscher hie und da voneinander ab; in der bedeutsamsten Frage, in der Beurteilung der Kriegsziele Gustav Adolfs, stimmen sie jedoch überein; auch Wittrock glaubt an die durch militärische Erfolge immer mehr erweiterten Pläne des Schwedenkönigs, aber auch für ihn steht fest, daß Gustav Adolf im Gegensatz zu seinen militärischen und politischen Mitarbeitern an eine radikale Umwälzung der Reichsverfassung, wie ein schwedisches protestantisches Kaisertum, nicht gedacht hat (S. 362): „Das Kriegsziel im ganzen wollte Gustav Adolf nicht so hoch stecken, daß es Schwedens Kräfte überstieg", urteilt der Verf. (S. 277; vgl. auch S. 356); man darf freilich die Frage aufwerfen, ob der Schwedenkönig am Ende seiner Tage diese Grenze nicht bereits etwas überschritten hatte.

Auch in dieser Biographie erhalten wir eine ausführliche Schilderung der wirtschaftlichen und kulturellen Grundlagen, auf denen Gustav Adolfs Macht beruhte, der ganzen Anlage des Werkes entsprechend, noch vielseitiger und farbenreicher als bei Joh. Paul, aber in allem wesentlich doch mit ihm übereinstimmend; man gewinnt den Eindruck, daß Schweden auf allen Gebieten ein durchaus gesundes Staatswesen ist, und daß diese sichere Grundlage auf die innere Rechtfertigung für Gustav Adolfs kühne Unternehmung nach Deutschland bietet. Gegen andere Forscher zu polemisieren, vermeidet der Verf., und wenn er es nicht umgehen kann, seine abweichende Meinung ausdrücklich hervorzuheben, wie bei Fr. Bothes zu stark zugespitzter These über Gustav Adolfs wirtschaftspolitische Pläne in Deutschland (S. 255), so nennt er den Namen des betreffenden Forschers nicht.

Ein Panegyrikus ist W.s Biographie des Schwedenkönigs keineswegs, aber eine gerechte, warm empfundene Würdigung, und die für Deutschland seit Schiller oft aufgeworfene Frage, ob Gustav Adolf zu Deutschlands Segen im richtigen Augenblick gestorben sei, beantwortet er mit der klugen Bemerkung: „Gustav Adolf kämpfte auch an den deutschen Flüssen, vor den Mauern Nürnbergs und auf den sächsischen Ebenen für sein eigenes Reich und sein Volk. Wenn er aber mit gutem Gewissen die Geld- und Waffenhilfe seiner Schützlinge in Anspruch nahm, wenn er sie künftig zu einem dauernden Bund unter der Leitung Schwedens vereinigen wollte, so war der Grund offenbar der, daß er die Geschicke der europäischen Völker als miteinander verknüpft betrachtete, wie sie es heute noch sind und schon damals waren, daß er deshalb mit vollem Recht behaupten konnte, sein Kampf für die volle Selbständigkeit Schwedens sei zugleich ein Kampf für die freie Entwicklung des staatlichen Lebens, Glaubens und inneren Aufbaus in allen Ländern"; freilich vom deutschen Standpunkt aus werden wir ergänzend und berichtigend hinzufügen dürfen, der Versuch Gustav Adolfs war für Deutschland deshalb nur erträglich, weil das an Einwohnerzahl und materiellen Mitteln so stark unterlegene Schweden eine wirkliche, ernste Gefahr für das

deutsche Volk mit seiner gegenüber der schwedischen so alten Kultur auf die Dauer niemals werden konnte.

Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis, in dem naturgemäß schwedische Werke überwiegen, beschließt den Band, dem leider das so dringend notwendige Personen- und Sachverzeichnis fehlt. Auf gelehrten Apparat ist — wenigstens in der deutschen Ausgabe; die schwedische lag mir nicht vor — verzichtet worden, da es sich um ein Buch handelt, das sich an weiteste Kreise wendet. Die deutsche Übersetzung macht einen sehr gewandten Eindruck.

Göttingen. *Adolf Hasenclever.*

Peter von Gebhardt, Die Bürgerbücher von Cölln an der Spree 1508—1611 und 1689—1709 und die chronikalischen Nachrichten der ältesten Cöllner Bürgerbücher 1542—1610. Quellen und Forschungen zur Geschichte Berlins. Bd. 3. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für die Provinz Brandenburg und die Reichshauptstadt Berlin I, 3). Berlin, Gsellius, 1930. 264 S.

Nachdem von Gebhardt 1927 das älteste Berliner Bürgerbuch (1453—1700) herausgegeben hat, hat er jetzt auch die Bürgerbücher von Cölln veröffentlicht. Er fügt auch die chronikalischen Nachrichten, die im Bürgerbuch eingetragen sind und bisher unter dem Namen „Chronik der Cöllner Stadtschreiber" bekannt waren, hinzu. Es ist hier nicht der Ort, den Wert dieser sorgsamen Veröffentlichung für die Familien- und Lokalgeschichte auseinander zu setzen. Für die Kirchengeschichte ergibt die Arbeit keine wesentliche Stoffbereicherung. Ich möchte aber an dieser Stelle darauf aufmerksam machen, daß wir in Brandenburg einen Spezialforscher für Pfarrergeschichte in Otto Fischer (Neukölln, Reuterplatz 5) haben, der eine Presbyterologie für Berlin und Brandenburg vorbereitet, seine Arbeit ist bereits soweit fortgeschritten, daß er Anfragen auf diesem Gebiet meistens beantworten kann. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen erwähne ich nur die „Brandenburger ordinierten Bücher" (Archiv für Sippenforschung, Januar 1929) und die über die „Ordinationen in der alten preußischen Armee" 1718—1805 (ebenda September 1929).

Berlin. *Walter Wendland.*

Neuzeit

Karl Viëtor, Probleme der deutschen Barockliteratur. — Von deutscher Poeterey. Forschungen und Darstellungen aus dem Gesamtgebiet der deutschen Philologie. Herausgegeben von H. A. Korff, Hans Naumann, Friedrich Neumann, Karl Viëtor. Band 3. Verlag von J. J. Weber, Leipzig, 1928. 93 S.

Die deutsche Literaturwissenschaft ist mit den Fragen des Barockzeitalters gegenwärtig am tiefsten in kirchengeschichtliche Gefilde vorgestoßen. Lag bis vor kurzem die Berührung vorwiegend im 16. Jahrhundert — man wird sie sich auch hier bald wieder zurückwünschen —, so fordert heute die literaturgeschichtliche Arbeit im 17. Jahrhundert und der schon begonnene Austausch die besondere Aufmerksamkeit auch der Theologen. Die Arbeit selbst ist noch jung und vollzieht sich mit wahrer Entdeckerfreude. Erst seit der Übertragung Wölfflinscher Begriffe auf die Literaturwissenschaft durch Fritz Strich hat man den Versuch gemacht, Stil und Geist des Zeitalters einheitlich zu umreißen, nicht mehr nur Geschichte der Dichter und Schulen zu schreiben oder es noch der Poetik der Renaissance einzuordnen. Freilich schwankt heute noch das Pendel von der selbst überaus barocken, aber einfallsreichen Darstellung von Herbert Cysarz, Deutsche Barockdichtung 1924 bis zu der in älteren Bahnen gehenden von Emil Ermatinger, Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung 1926. Eine der neuen Wissenschaftslage entsprechende umfassende Darstellung, die sich genau wie eine Darstellung des zeitgenössischen kirchlichen und Frömmigkeitslebens durch sehr

viel unaufgeräumten Schutt durchzuarbeiten hätte, fehlt noch. Eine kürzere gibt aus seiner ausgezeichneten Sachkenntnis Günther Müller, Deutsche Dichtung der Renaissance und des Barocks 1928 (in Walzels Handbuch der Literaturwissenschaft). Wie das Buch mit theologischen Arbeiten wohlvertraut ist, so hinterläßt es auch kirchengeschichtliche Probleme. Im Gegensatz zu der sehr fein und umfassend ans Licht geholten katholischen Literatur scheint mir an der protestantischen neben trefflichen Zergliederungen auch manches verfehlt zu sein. Müller hatte schon in seiner Geschichte des deutschen Liedes vom Zeitalter des Barocks bis zur Gegenwart 1925 an einer Einzelfrage sachlich und methodisch neue Zusammenhänge gezeigt.

In einer solchen Lage erfordert eine so umsichtige Erörterung der hauptsächlichen Probleme, wie Viëtor sie hier vorlegt, besondere Aufmerksamkeit. Sein Buch ist erwachsen aus einem Aufsatz in der Germ.-Romanischen Monatsschrift 1926, auf den ich schon früher nachdrücklich hingewiesen habe. (Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum 1926, S. 15 und Anm. 55). Er hat zunächst einmal — abgesehen von Beobachtungen zum Barockstil, die ich hier wie auch einen Exkurs über die Möglichkeit einen Nationalstil zu erkennen, übergehen darf — schärfer als bisher die Zweipoligkeit des Barock erkannt: die Gesellschaftsdichtung vorwiegend des Frühbarock, der Opitz-Zeit, die im Grunde ein Nachklang der deutschen humanistischen Dichtung ist, und die individuelle Lyrik des Hochbarock, den ersten großen Versuch, rein aus der Innerlichkeit zu gestalten. Beide Linien laufen natürlich auch nebeneinander her, aber in der Wirkung löst doch die eine die andere ab. Viëtor ist nun vorwiegend den Wurzeln dieser irrationalen, individuellen Dichtung nachgegangen und deckt sie im dritten Kapitel „Mystik und Literatur", dem Kern des Buches (S. 17—62), in der zeitgenössischen Mystik auf. Freilich nicht in ihr allein. Sondern er versucht mit großer Vorsicht und ausgezeichneter Kenntnis der Literatur, unter stetiger Benutzung der Arbeiten von E. Seeberg, Althaus d. Ä., Goeters, Leube, mir u. a. die Fäden des religiösen Gewebes zu entwirren. Die entscheidenden Fragen stellt hier der Größte: Andreas Gryphius. Auch bei schärfster Prüfung zeigt seine Lebensgeschichte und Dichtung keinerlei Zugehörigkeit zu einem mystischen Kreise oder dem Typus des Mystikers, wohl aber jenes aufgelockerte, von Tönen der Jesusminne, Naturandacht und Irenik durchzogene Luthertum, das für die ganze Zeit so überaus kennzeichnend ist. Viëtor hat wohl alles herausgehoben, was sich an mystikartigen Zügen bei Gr. nachweisen läßt, ohne doch — etwas zurückhaltender noch als in dem ursprünglichen Aufsatz — mehr sagen zu können, als daß er in einer „komplizierten Mittelposition" steht, die allerdings bei keinem Dichter des Barock so deutlich wird (S. 42). Das scheint mir ganz richtig zu sein (vgl. mein Heft: Mystik, Spiritualismus usw., Anm. 55). Der Bleikiel seines Schiffes bleibt die Glaubenshaltung des Luthertums. Aber er steht mitten in der großen Schichtung, die von Paul Gerhardt bis zu Jakob Böhme reicht und die in der Erbauungsliteratur wie in der Theologie gleichmäßig zu sehen ist. Einiges ließe sich dabei noch durch Holls Buch über die Bedeutung der großen Kriege (jetzt Ges. Aufsätze, Bd. III, 1928) ergänzen.

Noch schärfer hebt sich Gryphius von dem wie ein Rahmen um ihn Gezeichneten ab: seinem Gegenbild Harsdörffer, dem Gesellschaftsmenschen, den barocken Erbauungsschriftstellern, Zesen und den von der Naturphilosophie Berührten wie Fleming und Knorr von Rosenroth. Innerhalb dieser Darstellung wirft Viëtor auch in vernünftiger Auseinandersetzung mit Nadler die Frage nach den landschaftlichen Wurzeln der schlesischen Mystik auf. Neben der Anlage des Stammes und der einmaligen Genialität Jakob Böhmes könnte man fragen, ob das vorsichtig angewandte soziologische Moment (Last der Feudalherrschaft auf den Bauern, S. 19) nicht eher umgekehrt zu verwenden wäre: die geistige Absonderung der einzigen wahrhaft gebildeten Adelsschicht Ostdeutschlands, ähnlich wie sich etwa der Adel Polens fast aus Standesgefühl der verfeinerten Frömmigkeit des Sozinianismus, der Brüderunität und des Calvinismus erschlossen hatte. Denn

von einer Volksmystik kann ja damals keine Rede sein. Sie wurzelt ganz wesentlich in den Bildungsschichten. Außerdem wäre noch stärker zu betonen die nachhaltige Wirksamkeit Schwenckfelds unter seinen Standesgenossen, ebenso aber auch seine besonders starke Gemeindebildung in Mittelschlesien und die Tätigkeit schlesischer Paracelsisten (wie des großen Sammlers Montanus in Hirschberg) unter den Ärzten und naturwissenschaftlich Gebildeten. Ohne diesen vorbereiteten Boden wäre auch die rasche Wirkung Böhmes nicht zu denken. — Im letzten Kapitel zeichnet Viëtor knapp das Wesen der ungemein wichtigen Sprachgesellschaften und ihres durch und durch protestantischen Charakters und Bildungszieles (S. 70).

Viëtor ist mit dieser programmatischen Abhandlung den Wurzeln des modernen Subjektivismus in seiner religiösen, aus dem Protestantismus erwachsenen Art nachgegangen. Sie ist es in der Tat, die für den deutschen Geist entscheidend geworden ist, nicht die Autonomie des Renaissancemenschen. Wir Theologen sollten uns durch solche Anregungen neben der Verpflichtung zu materialer Weiterarbeit vor allem wieder die Frage nach dem Verhältnis dieser zukunftstragenden Frömmigkeit zu Luther aufgegeben sein lassen. Denn bei aller selbstverständlichen Scheidung ist doch sicher, daß er der Entwicklung eine unvergleichlich größere individuelle Lebendigkeit mitgegeben hatte, als die Orthodoxie dann bewahrte.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Walter Jockisch, Andreas Gryphius und das literarische Barock. Germanische Studien, Heft 89. Berlin, Emil Ebering, 1930. 87 S. 3.80 M.

Die eifrigen Bemühungen, welche die literarhistorische Wissenschaft neuerdings an die Erforschung der deutschen Barockliteratur gewandt hat, sammelten sich unter anderm um das Problem: wieweit die damalige Literatur gespeist wurde von Zuflüssen aus dem religiösen Leben der Zeit. Vor allem, wieweit die vorpietistische Frömmigkeit wichtig wurde für die Entfaltung eines ersten Pathos in erster erlebnishafter Bekenntnisdichtung. Zu solchen Fragen will auch diese Arbeit vordringen. Sie möchte mithelfen eine der kompliziertesten Gestalten der deutschen Barockliteratur, Andreas Gryphius, verständlich zu machen. Die eigentümliche Mittelstellung, die Gryhius zwischen lutherischer Orthodoxie und den mystisch-spiritualistischen Strömungen im Zeitalter der Gegenreformation einnimmt, habe ich zuletzt zu bestimmen versucht (Probleme der deutschen Barockliteratur, 1928, S. 17ff.). Jockisch will durch Formanalysen weiter vordringen. Aber wie er nicht einmal die eigentliche Problematik des Gegenstandes zulänglich erfaßt, so ist er auch methodisch zu ungeschult um irgendetwas Neues, Richtiges und Wichtiges herauszubringen. Nirgends wird die Debatte durch ihn wirklich gefördert. Die fehlerhafte, flüchtige Art, wie hier zitiert und geschrieben wird, ist kennzeichnend für das oberflächliche Verfahren dieser Arbeit überhaupt. Der Kirchenhistoriker gewiß nicht, aber ebensowenig der Literarhistoriker kann aus ihr etwas erfahren, was er in der vorhandenen wissenschaftlichen Literatur nicht klarer und bestimmter schon ausgesprochen fände.

Gießen. *Karl Viëtor.*

Daniel von Czepko, Geistliche Schriften. Herausgegeben von Werner Milch. Einzelschriften zur Schlesischen Geschichte. Herausgegeben von der Historischen Kommission für Schlesien. 4. Bd. Priebatschs Buchhandlung, Breslau, 1930. XLIV u. 407 S.

Mit gutem Grund darf der Herausgeber im Vorwort sein freudiges Gefühl aussprechen, eine oft geforderte Arbeit zu einem Teil vollendet zu haben. Czepkos Sexcenta Monodisticha sapientium sind das unmittelbare formale und ein wesentliches sachliches Vorbild des Cherubinischen Wandersmanns des Angelus Silesius. Man wird sich gern daran erinnern, daß zuerst der mannigfach verdiente Koffmane im Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens I, 1882 einen Teil der Monodisticha veröffentlicht hatte. Aber dabei blieb es. Nur Ellinger hat die Handschrift der Breslauer Stadtbibliothek noch

eingesehen und daraufhin in seiner Ausgabe des Wandersmanns (1896), seiner Gesamtausgabe (1924) und seiner Lebensgeschichte Scheffl ers (1927) die Abhängigkeit von Czepko besonders betont. Das war auf die Dauer ein unerträglicher Zustand, namentlich seitdem die Quellen der Mystik Schefflers stark umkämpft wurden (vgl. darüber Milch in dieser Zeitschrift H. 1, S. 121f.).

In dieser Erstausgabe beanspruchen infolgedessen die Monodisticha (S. 201 bis 277) besondere Beachtung. An der Benutzung durch Scheffler konnte schon nach den bekannt gewordenen Proben kein Zweifel sein (Ellinger, Angelus Silesius 1927, S. 109ff.). Milch selbst hat oben S. 123 einige Proben gegeben. Aber es ist nun an der Zeit, daß umfassende Vergleichungen vorgenommen werden. Feinsinnig angelegt werden sie, wie mir scheint, recht wertvolle Ergebnisse haben können. Nicht nur die formale Gestaltung, der Sinn für Überraschungseffekte, der Bilderschatz, den Scheffler in ungleich satterer Farbigkeit und überlegen virtuos handhabt, reizen zum Vergleich. Man spürt auch bei flüchtigem Durchsehen schon gewisse Unterschiede zwischen dem überzeugten, oft bewußt antikatholischen (I, 85; II, 34. 44. 49; VI, 42) Lutheraner (darüber vgl. Milch oben S. 123), dem Lebenshaltung und Lebensschicksal die eigentlichen Fragen abgeben, vertieft durch die zeitgenössische Wiedergeburtsmystik und einen auffallenden Hang zur Naturdeutung, und dem viel glühenderen, aber auch spielerischeren, symbolfreudigeren, in echterem Sinne mystischen Angelus Silesius.

Die übrigen geistlichen Schriften sind wichtig vor allem durch die stete innere Auseinandersetzung mit dem Todesgedanken. An sich das typische Barockproblem, aber hier in stark erlebter Form, so daß der Herausgeber mit Recht sagen kann: „Czepkos ganzes religiöses Schaffen ist ein steter Kampf mit dieser Todesfurcht“ (S. XLII). Die Frage treibt ihn um von seinem breiten Jugendwerk, der Trostschrift an die Baronin Czigan, bis zu der kurz vor seinem Tode (1660) entstandenen, in die „Kirchofs-Gedanken“ des Gryphius aufgenommenen „Rede aus meinem Grabe“, der gelegentlich mächtige Klänge gelingen.

Zwei weitere Trostschriften konnten aus Raumgründen nicht aufgenommen werden. Nach einer besonders interessanten, in der Einleitung, S. XLI zitierten Stelle scheint wenigstens die eine nicht unbedeutend zu sein. Cz. gibt dort eine knappe Betrachtung des Todes nach der Natur (Zerstörung — Gebärung), der Weisheitslehre (Scheidung von Leib und Geist), der Schrift (Scheideweg zwischen Himmel und Hölle), „dem Christentum“ (Wiedergeburt!), „dem Tode dieses Todes“ (Wechsel aus der Zeit in die Ewigkeit). Ausgesprochen theologischen Charakter trägt schließlich die Schrift Semita amoris divini (S. 278—391), die nach Czepkos Art Gott sucht „in den Werken der Natur und Gnade“ (S. 305) und in eine von Chören und Wechselchören durchsetzte Christus-, vorwiegend Passionsdichtung ausläuft. Unter dem mancherlei Bemerkenswerten hebe ich das als Beitrag zur Geschichte der Staatsraison im Luthertum sehr lehrreiche Gedicht Nr. 28 hervor: Pilatus oder Raison d'Etat in Judaea (S. 346).

Man sieht, daß das in dieser Ausgabe zugänglich gemachte Schrifttum Czepkos uns ein recht wertvolles Stück der evangelischen Barockliteratur erschließt. Der Monographie, die der Herausgeber für den zweiten Band neben Czepkos weltlichen Dichtungen verspricht, ist keine leichte Aufgabe gestellt. Eine Abschlagszahlung gibt schon die Einleitung dieses Bandes, die aus umfassender Literaturkenntnis Czepko mit den gegenwärtigen Mystik- und Barockproblemen der Literaturhistoriker und Theologen umstellt. Die Monographie wird sich naturgemäß stärker als diese nur Motive anschlagende Einleitung dem Stoff anschmiegen müssen. Sie wird ihr Bestes leisten, wenn sie sich von allgemeinen Begriffsbestimmungen und Fragestellungen so frei wie möglich macht und mit größter Treue und eindringender Beobachtung die ihr vorliegende einmalige und eigenartige Gegebenheit wiederzugeben sich bemüht. — S. 340, Nr. 19, vorletzte Zeile ist wohl leiste, S. 356, Zeile 7 von oben befragen zu lesen.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Willi Oelsner, Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1929. 116 S. 3.80 M., geb. 5.— M.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, „an Hand eines abgegrenzten theologischen Anschauungsmaterials einige Typen eschatologischer Lehrweise herauszuarbeiten und sie, soweit das möglich ist, geistes- und theologiegeschichtlich in die großen Lehrzusammenhänge des vorigen Jahrhunderts einzuordnen"; sodann „die heutige Lage kurz aufzuzeigen" (S. 7). Hiernach erwartet man mehr als die Arbeit hält. Es werden keine Typen herausgearbeitet, sondern Einzelreferate aneinandergereiht und lose zu Gruppen gebündelt. Dabei gibt es Überraschungen und Wunderlichkeiten die Fülle. Ritschl steht unter den kritisch-spekulativen Theologen, zwischen den Abschnitten „Wegscheider, Strauß und Lipsius" (welche Zusammenstellung!) einerseits, „Rothe" anderseits. In der Gruppe „Erlanger Schule und Neulutheraner" wird an Franz Delitzsch ohne weiteres — C. Stange angehängt, während der ihm nahestehende K. Dunkmann mit Kaftan, Seeberg, Lemme, Häring die Gruppe der Modern-Positiven ausmacht. Die „neueste Entwicklung" setzt mit dem „Erlebnis des großen Krieges" ein. Aber die Dialektiker sind vorausgenommen. Heim erscheint zwanzig Seiten vor den Blumhardts usf. Wichtige und belanglose Namen und Bücher stehen nebeneinander. Ein Abschnitt „Einzelschriften" (S. 92ff.), zwischen Schlatter und Blumhardt eingeschoben, offenbart den Verzicht auf historische Gestaltung des Stoffes am peinlichsten.

Die Referate werden vielfach von einigen kritischen Bemerkungen begleitet oder abgelöst, vielfach auch nicht. Bei R. Rothe heißt es (S. 35): „Die Fehler des Systems wird man freilich nur aufweisen können, wenn über die Methodik dogmatischer Aussagen auf dem Gebiet der Eschatologie allseits (! was heißt das?) Klarheit bestände; diese zu gewinnen, liegt aber außerhalb der hier gestellten Aufgabe. Eine Anzahl von Willkürlichkeiten liegt aber auch bei vorsichtiger Beurteilung auf der Hand ..." Das ist bezeichnend für das ganze Buch. Wie die Auswahl und Anordnung der Autoren so haben auch die kritischen Bemerkungen, sofern sie nicht ganz fehlen, meist etwas Zufälliges. Seine eigene Position verrät der Verf. — außer durch die sehr allgemeinen methodischen Bemerkungen S. 53 und 114f. — am deutlichsten noch darin, daß er sich zu H. W. Schmidts „Zeit und Ewigkeit" bekennt: „Dies dürfte für absehbare Zeit voraussichtlich das letzte Wort in der Eschatologie bleiben" (S. 114).

Erlangen. *P. Althaus.*

Anny Hahn, D. Traugott Hahn. † Professor an der Universität Dorpat. Ein Lebensbild aus der Leidenszeit der baltischen Kirche. Verlag von Eugen Salzer, Heilbronn. 1928. 240 S. 3.— M., geb. 4.80 M.

Es ist eine Ehrenpflicht unserer Wissenschaft, auch an diesem Orte des Märtyrers unter den deutschen Professoren, des Tyconius-Forschers und Praktischen Theologen, zu gedenken, dessen Lebens- und Todesgeschichte seine Gattin in einem ergreifenden Buche erzählt. Man kann darüber nicht berichten, sondern nur mahnen, es zu lesen. Im besonderen seien die Glieder und Freunde der evangelischen Kirche und Theologie außerhalb Deutschlands, da es ihnen leicht entgehen könnte, auf das Buch hingewiesen. Man muß unwillkürlich an Hahns geliebten Tyconius denken. Iterum oportet te praedicare, fühlte er seiner donatistischen Kirche in ihrer Verfolgungszeit zugerufen; das stumme Leiden der Heiligen, einer zusammengerollten Buchrolle gleich, die zertreten und durchbohrt an der Erde liegt, sollte das letzte Wort dieser Kirche vor dem erwarteten Ende sein. Sancti eo tempore nullam virtutem ostendunt nisi ad sanguinem effundendum.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

UNTERSUCHUNGEN

Nikolaus von Cusa und der Deutsche Orden

Von Dr. **Erich Maschke**, Königsberg in Pr.

Es war mehr als nur eine Konzession Nikolaus' V. an die in den Konzilien so lebendig gewordene Tendenz zu einem Nationalkirchentum, als er im Dezember 1448 Nikolaus von Cusa[1] zum Kardinal ernannte. Es war auch mehr als eine Belohnung für den „Herkules der Eugenianer", dessen Übertritt von der konziliaren auf die päpstliche Partei so entscheidende Bedeutung gewonnen hatte. Für den Cusaner selbst bedeutete die Ernennung zum Kardinal vor allem andern eine Aufgabe für die Zukunft: die innere Rückeroberung des Landes, dem er angehörte, dessen Sprache er sprach, und mit dem er bis ins Tiefste verbunden war, für die Kirche, an deren innere und äußere Einheit er glaubte, für die er geschrieben und gesprochen hatte. Denn daß der Sohn des Mosellandes seiner Heimat in einer Weise verwandt blieb, wie es für den deutschen Angehörigen der Kurie nur allzu selten war, wurde ein wesentliches Merkmal seines Wirkens in der Kirche; seine große Legationsreise in Deutschland aber machte diese Beziehung erst recht lebendig und fruchtbar.

Als Nikolaus der Kardinal tituli s. Petri ad vincula wurde[2], war er nicht der einzige Deutsche im Kardinalskolleg. Noch aus der Zeit Eugens IV. stammte die Ernennung Peters von Schauenburg, des Bischofs von Augsburg. Auch er wurde, wie es natür-

1) Für die Geschichte des Kardinals seien nur die neuesten Zusammenfassungen genannt, die ausgezeichnete Arbeit von Edm. Vansteenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues (1401—1464), L'Action — La Pensée (Paris 1920) und die im historischen Teil weniger selbständige von P. Rotta, Il Cardinale Nicolo di Cusa, la vita ed il pensiero = Pubblicazioni della universita cattolica del sacro cuore, Ser. I. Vol. XII (Milano 1928). — Für die Überlassung des in der folgenden Darstellung verwandten ungedruckten Materials sowie für freundliche Auskünfte sei den Staatsarchiven Königsberg, Koblenz, Magdeburg sowie dem Zentralarchiv des Deutschen Ritterordens in Wien an dieser Stelle bestens gedankt.

2) C. Eubel, Hierarchia cath. Bd. II, 1914, S. 11 Anm. 5. Vansteenberghe l. c. S. 86.

lich war, vielfach herangezogen, wenn es um Angelegenheiten der deutschen Kirche ging. Aber sein Name besaß doch nicht jenen Klang wie der des Cusaners. Und zumal seit der großen Legation 1451/52 wurde Nikolaus auch für die breitesten Massen des Volkes der deutsche Kardinal, der ihnen nach mancher Erfahrung mit den Legaten der Kurie wohl außerordentlicher als ein weißer Rabe[1] erscheinen konnte.

Aus dieser Verbundenheit entwickelte sich auch die Beziehung Nikolaus' von Cusa zum Deutschen Orden, dessen Appell an die Fürsten und den Kaiser im Verzweiflungskampf gegen Polen ein immer dringlicherer Ruf an die Nation wurde, auch wenn er es nie vergaß, seine geistliche Aufgabe und deren Gefährdung zu betonen.

Doch die Verbindung des Kardinals mit dem Orden war noch unmittelbarer von seinem heimatlichen Bewußtsein bestimmt in der Bekanntschaft mit dem Koblenzer Ordenshause. Wie weit diese Beziehungen zurückgehen, wissen wir nicht; doch mögen sie schon bestanden haben, als Nikolaus mit dem Orden auf dem Basler Konzil in Fühlung kam[2]. Jedenfalls erkannte der Komtur von Koblenz sofort, welchen Wert diese heimatliche Verbindung mit dem neuen Kardinal für den Orden haben mußte, der mehr denn je darauf angewiesen war, sich Freunde an der Kurie und im Reich zu suchen. So schenkte ihm der Komtur zunächst ein Pferd und einigte sich mit ihm dahin, daß er im Ordenshause zu Rom, dem Sitze des Generalprokurators des deutschen Ordens, wohnen sollte, wenn er an die Kurie ginge[3]. Der Vorschlag dazu scheint von dem neuernannten Kardinal selbst ausgegangen zu sein. Im Oktober 1449 schrieb der ermländische Domherr Bartholomäus Liebenwald von Köln aus im Auftrage des Koblenzer Komturs an den Hochmeister, daß der Kardinal auf frühere Verdienste um den Orden hingewiesen und die Absicht ausgesprochen habe, im Hause des Ordens Wohnung zu nehmen;

---

1) Albert Krantz, Wandal. I, 12, c. 14: „monstrum corvo rarius albo".

2) Vgl. unten S. 416f.

3) Sta. Kbg. (Staatsarchiv Königsberg), Oba (Ordensbriefarchiv), Schreiben des Ordensprokurators an den Hochmeister vom 20. Februar 1450.

der Hochmeister sollte dem Prokurator entsprechende Nachricht geben[1].

Am 11. Januar 1450 traf Nikolaus von Cusa in Rom ein[2]. Auch hier waren sich besonders die an der Kurie weilenden Deutschen bewußt, was ein deutscher Kardinal für sie und ihre Angelegenheiten zu bedeuten hatte. Daher setzten sie sich so bald wie möglich mit ihm in Verbindung. Schnell muß sich um Nikolaus das Leben entwickelt haben, wie es die andern Kardinäle gewohnt waren. Schnell müssen sich auch bei ihm die Höflichkeitsformen bewährt haben, die für alle Bittsteller gegenüber Papst, Kardinälen und kurialen Beamten selbstverständlich geworden waren[3]. Wie die übrigen Deutschen, aber nicht minder die Angehörigen anderer Nationen, so beeilte sich auch der Prokurator des Deutschen Ordens, dem neuen Kardinal seine Aufwartung zu machen und ein Geschenk zu überreichen, dem später noch weitere folgten[4].

Diese Bereitwilligkeit, Geschenke anzunehmen, unterscheidet sich offenbar von der Haltung des Kardinals während seiner Legation in Deutschland, auf der man von ihm rühmte, daß er alle Gaben außer Lebensmitteln ablehne[5]. Ihm selbst schien es natürlich, daß er sich in Rom in das dort gültige Leben eingliederte und wenigstens annähernd in den Formen auftrat, die für die Kardinäle üblich waren. Um so deutlicher aber wird, daß seine zweifellose Zurückhaltung während der deutschen Legation in ihrer Offensichtlichkeit mehr einer erzieherischen Absicht als einer persönlichen Notwendigkeit entsprach.

1) Schreiben vom 10. Oktober 1450 im Sta. Kbg., Oba.

2) Vansteenberghe a. a. O., S. 86; Eubel a. a. O., S. 30.

3) Das unten Anm. 4 zitierte Schreiben: „So sind vil deutscher cortisan und heren, die dem egenanten cardinale geschenket haben und in nach gewonlichhait des hofes zu Rom ain yedlicher nach seinem vermugen haben geeret, so dann auch ander herren und prelaten dann deutsche haben gethan. Also habe ich durch ere willen des ordens solches auch nit mugen lassen und habe bestalt ain silberin gevasse von XXX ducaten im von wegen und im namen meiner obersten und des ganczen ordens zu schencken." Vgl. Voigt, Stimmen aus Rom über den päpstlichen Hof im 15. Jahrh. (Raumers Hist. Taschenbuch IV, 1833), S. 121f.

4) Abrechnung des Prokurators über das Jahr 1450 im Sta. Kbg., Oba.: „Item vor en presenta, dy ich sandte dem cardinal Nicolao de Cusza — XIIII ducaten." Vgl Voigt, Stimmen, S 127.

5) Übinger, Kardinallegat Nikolaus Cusanus in Deutschland 1451/52 (Hist. Jahrb. VIII, 1887), S. 632. Vgl. aber dazu Vansteenberghe l. c. S. 93.

Mit dem Anerbieten des Cusanus, für den Orden nach Möglichkeit einzutreten, konnte der Prokurator zufrieden sein. Um so weniger erfreut war er über die Absicht des Kardinals, im Ordenshause zu wohnen. Nikolaus hatte ihm von dem Angebot des Koblenzer Komturs erzählt, dort seinen Aufenthalt zu nehmen, und sich erkundigt, ob nicht schon entsprechende Briefe vom Hochmeister eingegangen waren. Der Prokurator konnte das verneinen und sich darauf berufen, daß er ohne Befehl des Hochmeisters das Haus niemandem zur Verfügung stellen dürfe. Auch nach dieser Absage wollte Nikolaus noch nicht auf die Aussicht verzichten, die der Koblenzer Komtur ihm in der Heimat eröffnet hatte, und ließ Mittelsmänner für sich eintreten. Aber der Prokurator blieb bei seinem Standpunkt. Er scheute nicht nur die Unbequemlichkeiten, sondern fürchtete vor allem, daß das Haus, um welches der Orden auch sonst vielfach Streitigkeiten hatte, ihm durch solche Besucher ganz verloren gehen könne[1]. Man konnte es ihm schließlich nicht verübeln, daß er das Ordenshaus nicht zur Gaststätte für deutsche Kirchenfürsten werden lassen wollte. Denn bald danach hatte der Erzbischof von Trier, der zum Jubiläumsjahr nach Rom gekommen war, um die endgültige Aussöhnung mit dem Papste zu demonstrieren, schriftlich von dem Prokurator für die Zeit seines Aufenthaltes das Ordenshaus zur Unterkunft gefordert[2]. Hatte der Gesandte schon den Wunsch des Kardinals abschlagen müssen, so blieb ihm jetzt nichts anderes übrig; stellte sich doch der Erzbischof mit einem Gefolge von 140 Rittern in Rom ein[3].

War die heimatliche Beziehung zu dem Koblenzer Ordenshause, die sich so zunächst wenig angenehm für den Prokurator in Rom auswirkte, die eine Wurzel der Verbindung des Ordens mit dem Kardinal, so führte eine andere in die Zeit zurück, in der Nikolaus gleich so vielen anderen seinen Aufstieg begonnen hatte; sie führte zum Basler Konzil. Seine Tätigkeit in Basel hatte der Kardinal wohl auch gemeint, als er den Komtur von Koblenz auf die Dienste hinwies, die er dem Orden schon erwiesen habe.

1) Ausführlicher Bericht des Prokurators in dem oben S. 414, Anm. 3 zitierten Schreiben.

2) Schreiben des Prokurators vom 20. April 1450 im Sta. Kbg., Oba.

3) A. Goerz, Regesten der Erzbischöfe zu Trier (Trier 1861), S. 191.

Am 29. Februar war Nikolaus dem Konzil inkorporiert worden, und am gleichen Tage hatte man ihn in die deputatio pro fide gewählt[1]. Vor dieser wie vor den anderen Deputationen und der Allgemeinversammlung wurde nun der Streit verhandelt, in dem der Orden den Erzbischof und das Domkapitel von Riga zur Annahme des Ordenshabits und zu anderen Zugeständnissen zu zwingen suchte[2]. Nachdem die deputatio pro fide am 2. März 1434 den Bischof von Olmütz zum Richter ernannt hatte[3], gerieten die Verhandlungen gegen Ende des Monats ins Stocken. Erst im Sommer wurden sie wieder aufgenommen. Die Abwesenheit der im Frühjahr in den Deputationen bestimmten Richter machte Neuwahlen nötig, und jetzt trat in der deputatio pro fide Nikolaus von Cusa an die Stelle des Bischofs von Olmütz[4]. Auch hier wurde nach einiger Zeit wieder eine Änderung nötig. Am 16. Dezember 1435 bestätigte die allgemeine Versammlung des Konzils den Nachfolger des „Dekans von Koblenz" als Richter in der Streitsache des Ordens[5]. Obgleich der Konflikt des Ordens mit dem Rigaer Kapitel in diesen 1½ Jahren mehrfach das Konzil in Anspruch nahm, ist uns von einem besonderen Eingreifen des Cusaners nichts bekannt. Daß er sich der Ordenssache dennoch aktiv angenommen hat, deuten nur seine späteren Worte zum Komtur von Koblenz an.

So waren denn schon seit längerem die Beziehungen geknüpft, aus denen nun nach der Ernennung Nikolaus' zum Kardinal sich eine Teilnahme an den Nöten und Wünschen des Ordens entwickeln sollte, die den Cusaner ebenso in seiner Stellung zu den Orden und ihrer Reform wie in seiner grundsätzlichen Parteinahme für die geistlichen, gegen die ständischen und territorialweltlichen Gewalten charakterisiert.

Der Orden hatte an der Kurie einen ständigen Gesandten in seinem Generalprokurator. Er hatte als besonderen Fürsprecher seiner Interessen im Kardinalskolleg und vor dem Papste gleich

1) J. Haller, Concilium Basiliense, Bd. II, S. 44f. und 46.

2) Hierzu und zum Folgenden vgl. L. Dombrowski, Die Beziehungen des deutschen Ordens zum Basler Konzil usw., Diss. Berlin 1913, S. 114ff. und 168.

3) Liv-, Est- und Kurländisches U. B. (= Livl. U. B.), Bd. VIII, S. 453, Nr. 778.

4) Liv. U. B. VIII, S. 452, Nr. 778.

5) Haller a. a. O., Bd. III, S. 593.

anderen Orden seinen Protektor. Dieses Amt wurde um die Mitte des Jahrhunderts von dem Kardinal Dominicus Capranica ausgeübt, der es bis zu seinem Tode (1458) nicht im Sinne einer parteiischen Stellungnahme für den Orden, aber doch so versah, daß dieser sich auf seinen Protektor namentlich gegenüber den polnischen Einflüssen an der Kurie durchaus verlassen konnte[1]. Daher wäre es der Sache nach kaum nötig gewesen, für die Audienzen des Ordensvertreters beim Papste noch weitere Kardinäle heranzuziehen. Dennoch kennzeichnet es den Aufgabenbereich der beiden deutschen Kardinäle, daß seit ihrem Einzuge in Rom auch sie neben Capranica an der Sache des Ordens regelmäßig Anteil nahmen.

Auch den Kardinal von Augsburg hatte der Prokurator in der gleichen Weise zu gewinnen versucht wie den Cusaner: nachdem er ihm die „gewonliche ere" erzeigt, das heißt ein Geschenk überreicht hatte, war Peter von Schauenburg gern zur Unterstützung des Ordens bereit gewesen[2].

Die beiden Kardinäle nahmen jetzt ständig an den Audienzen teil, die der Prokurator beim Papste erhielt. Aus dem Sommer 1450 besitzen wir die erste Nachricht von einer solchen Sitzung. Nach dem Tode des Bischofs von Włoclawek in Kujawien, Wladislaus von Opporow, hatte Nikolaus V. den Krakauer Domherrn Nikolaus Lasocki als Nachfolger providiert, während der polnische König seinen Sekretär Johann Gruszczyński an dieser Stelle zu sehen wünschte. Das kujawische Domkapitel hatte die Wahl im gleichen Sinne entschieden[3]. Der deutsche Orden war am Ausgang des Konfliktes dadurch interessiert, daß der pommerellische Teil des Ordenslandes zur Diözese Włoclawek gehörte, und da der polnische König, mit dem er unbedingt in Frieden zu bleiben wünschte, ihn schon von seiner Stellungnahme verständigt hatte, trat auch er für die Wahl des Gruszczyński ein[4]. Der Papst da-

1) Er erscheint in der Korrespondenz des Ordens mit ihm und über ihn stets als Kardinal Firmanus, da er Bischof von Fermo war. Eubel a. a. O., Bd. I, 1913, S. 250.

2) Vgl. S. 416, Anm. 2. Peter von Schauenburg war am 18. April in Rom eingetroffen. Eubel a. a. O., Bd II, S. 30.

3) Vgl. auch K. Völker, Kirchengeschichte Polens (Leipzig 1930), S. 93; J. Caro, Geschichte Polens, Bd. IV (Gotha 1875), S. 423ff.

4) J. Voigt, Geschichte Preußens, Bd. VIII, S. 203.

gegen war entschlossen, an seiner Provision festzuhalten. Die polnischen Gesandten erhielten eine scharfe Antwort. Der Prokurator berichtete seinem Hochmeister, was der Papst erklärt haben sollte: „daz er lieber welde seyn en pfarrer an eynem dorffe, den poubst, wen der koningh czu Polen sulde bisschoff machen und bisschoffthum wechgeben“ [1]. Es war selbstverständlich, daß das Kardinalskolleg die kuriale Auffassung vertrat. Auch der Ordensprotektor machte keine Ausnahme. Und doch war es dem Ordensgesandten gelungen, in der Sache des Ordens, die zufällig auch einmal die des polnischen Königs war, zwei Helfer zu gewinnen: die beiden deutschen Kardinäle. Während alle anderen dem Lasocki gewogen waren, standen Nikolaus von Cusa und der Kardinal von Augsburg auf der Seite des Ordens [2], ohne ihm freilich helfen zu können. Der Tod des Lasocki, der im September 1450 an der Pest starb, ehe er noch sein Bistum erreicht hatte, bereitete der ganzen Frage ein schnelles Ende.

Die beiden Kardinäle aber setzten sich für den Orden auch weiter ein in zwei Angelegenheiten, die sehr viel wichtiger für ihn waren. Es handelte sich um den preußischen Bund sowie um den Jubiläumsablaß. Im Zusammenhang dieser Verhandlungen gelang es zunächst dem Prokurator, anläßlich der Wahl eines neuen Hochmeisters, Ludwigs von Erlichshausen, von beiden Kardinälen Sympathieschreiben zu erhalten. Am 9. September teilte der Bischof von Augsburg dem Hochmeister mit, daß er gemeinsam mit dem Kardinal von St. Peter und dem Kardinal Firmanus beim Papst für den Orden eingetreten sei, berichtete von der bevorstehenden Legation des Bischofs von Silves nach Preußen, und seinem Schreiben an den deutschen König in dieser Sache [3]. Sehr viel persönlicher war der kurze Brief des Nikolaus von Cusa gehalten [4]. Es war ein eigenhändig geschriebener Glückwunsch zur Hochmeisterwahl, herzlich in der Erinnerung an eine persönliche Bekanntschaft [5] und im Anerbieten seiner Hilfe für

1) Bericht des Prokurators an den Hochmeister vom 3. Juli 1450 im Sta. Kbg., Oba. Vgl. auch Caro a. a. O., S. 424.
2) Ebenda. 3) Or. im Sta. Kbg., Oba.
4) Eigenhändiges, deutsches Schreiben vom 8. Sept. 1450. Fabriano im Sta. Kbg., Oba.
5) Die Familie der beiden Hochmeister Konrad und Ludwig von Erlichshausen war in Schwaben ansässig. Ein Bruder Ludwigs studierte in Heidelberg, so daß

den Orden. Der Unterschied der beiden Briefe ist deutlich. Die Beziehung des Cusanus zum Orden war sehr viel unmittelbarer und lebendiger als die des Kardinals von Augsburg. Kam dazu für Nikolaus dann noch die sachliche Aufgabe, wie sie ihm die große Legationsreise von 1451/52 auch für den Orden stellte, so war es verständlich, daß die Verbindung der Brüder mit dem Kardinal von Augsburg sehr viel lockerer war und blieb.

Seit der Schlacht von Tannenberg 1410 war für den Orden nicht nur der zur Großmacht erwachsene litauisch-polnische Staat eine Gefahr geworden. Gleichzeitig und mit den außenpolitischen Problemen eng verknüpft, hatte in den Ständen des preußischen Landes sich das Eigenleben des Staates zu entfalten begonnen, höhlte die Struktur des Kolonialstaates von innen her aus und ersetzte die geistlichen Elemente des Ordensstaates durch die immer weiter greifenden Funktionen der ständischen Bildungen. Es war nur das verspätete Nachholen einer Entwicklung, die in den Territorialstaaten Mitteleuropas ihre Gültigkeit bereits bewiesen hatte. Aber der geistliche Charakter des Landesherrn, dem hier der Kampf der Stände galt, hatte zur Folge, daß nicht nur eine vorhandene Herrschaft, sondern mit ihr auch eine Fülle geistlicher und kirchlicher Ansprüche, ja schließlich wesentliche Teile des kanonischen Rechtes bedroht wurden[1]. Der Orden wußte diese Seite seines Kampfes namentlich an der Kurie wohl zu betonen. In den Aufgabenkreis des Papstes aber fügte es sich im Zusammenhange aller anderen Bestrebungen, die deutschen Länder nach der Zeit des Schismas und der Konzilien wieder fest mit der Kurie zu verbinden, wenn man bereit war, gegen die preußischen Stände entschlossen zugunsten des Ordens und des geistlichen Rechtes vorzugehen.

Freilich war das Wesen des Ordensstaates schon anderen Gesetzen unterworfen. Das Eingreifen der Kurie ohne Rücksicht auf

persönliche Beziehungen des Kardinals zur Familie der Erlichshausen leicht möglich waren. O. Schreiber, Die Personal- und Amtsdaten der Hochmeister usw. (Oberländ. Gesch. bll., Bd. III, Heft 11—15, Königsberg 1909—1913), S. 731f.

1) Wenigstens auf einige Stellen des kanonischen Rechtes, die jetzt als Fundamente des Ordensstaates umstritten waren, weist hin A. Werminghoff, Der Hochmeister des Deutschen Ordens und das Reich bis 1525 (H. Z., Bd. 110, 1913), S. 504f., Anm. 4.

das, was sich bereits entwickelt hatte, war so vergeblich wie das aufrichtige Interesse, das nun auch die deutschen Kardinäle den preußischen Problemen im Gesamtzuge der Kirchenreform entgegenbrachten.

Die radikale Einstellung der Kurie zeigte sich noch im Verlauf des Jubiläumsjahres durch die Entsendung des portugiesischen Bischofs von Silves als Legaten nach Preußen. Ohne Kenntnis der Lage, ohne Verständnis für die Eigenart des Ordensstaates, konnte er nur den Versuch machen, die Autorität der Kurie gegenüber Orden und Ständen gleichmäßig durchzusetzen. Der Orden selbst war wenig erfreut über die Entsendung des Legaten. Die bestehenden Schwierigkeiten mit den Ständen waren ihm immer noch lieber als das Eingreifen der Kurie in die inneren Angelegenheiten seines Staates. Aber der Prokurator hatte sich vergeblich gegen den Plan des Papstes gesträubt. Jetzt blieb nur noch, sich die Freunde des Ordens an der Kurie für die auftauchenden Schwierigkeiten zu sichern. Zu ihnen gehörte vor allem Nikolaus von Cusa.

Der Papst hatte zunächst daran gedacht, seine Absicht, einen Legaten nach Preußen zu senden, im Kardinalskolleg vorzutragen, und das in einer Besprechung mit dem Prokurator, dem Ordensprotektor und den beiden deutschen Kardinälen geäußert. Nur mit Mühe hatte ihn der Prokurator veranlassen können, es bei diesem kleinen Kreise zu belassen, der jetzt davon wußte. So war denn nur zwischen dem Papst und den drei Kardinälen die Entscheidung über die Entsendung des Legaten gefallen[1]. Sie setzten sich auch weiter für den Orden ein. Jetzt wurden wohl die Briefe der deutschen Kardinäle an den Hochmeister angeregt, und Nikolaus von Cusa erteilte dem Legaten Ratschläge für sein Vorgehen in Preußen. Es charakterisiert den Ratgeber, daß er Zurückhaltung empfahl; nur auf Umwegen und mit Vorsicht sollte der Legat sich seinem Auftrage nähern, um nicht alles zu gefährden[2].

Mit Recht nannte der Prokurator den Kardinal des Ordens guten Gönner und großen Freund. Er riet dem Hochmeister,

1) Bericht des Prokurators vom 28. August 1450 im Sta. Kbg., Oba.
2) Bericht desselben vom 9. September 1450 ebenda.

falls der Bischof von Silves ohne Erfolg aus Preußen zurückkehre, sich an Nikolaus zu wenden: wenn einer, dann sei er imstande, diese Aufgabe zu lösen. Der Prokurator fügte hinzu, er habe um dieser Aussicht willen sehr dazu geraten, daß der Kardinal die Legation nach Deutschland übernahm und der Papst ihm den Auftrag dazu erteilte[1].

Auch wenn es gewiß nicht dieses Rates des Prokurators bedurfte, um die Entsendung des Cusaners nach Deutschland zu verwirklichen, so zeigen doch auch seine Bemerkungen, mit wieviel Hoffnungen man in Deutschland der Wirksamkeit des deutschen Kardinals entgegensah, und mit welcher Sicherheit man von ihm die Lösung der verschiedensten Aufgaben erwartete.

Der Orden rechnete noch in einer anderen Angelegenheit auf die Hilfe des neu ernannten Legaten. Es handelte sich um den Jubiläumsablaß[2]. Schon im Mai 1449 hatte der Deutschmeister den Hochmeister auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die mit dem heiligen Jahr für den Orden verbunden waren[3]. Wie auch andere Orden von der Romfahrt ihrer Brüder nur Gefahren für die Disziplin befürchteten, so sahen auch die Meister des Deutschen Ordens, daß die Pilgerfahrt einer großen Zahl seiner Mitglieder die schon so gefährdete Ordnung noch mehr bedrohen und zugleich die Verwaltung der Ordenshäuser und vor allem der preußischen Konvente lahmlegen würde[4]. Wenn er daher die Romreise rechtzeitig zu verhindern suchte, handelte er durchaus im Sinne anderer Orden und nicht minder der Kurie selbst, als deren Auffassung Nikolaus von Cusa während seiner Legation das Wort verbreitete, Obödienz sei besser als Indulgenz[5].

Zugleich sah der Orden noch eine weitere Gefahr für seine preußischen Besitzungen. Er konnte bei der ständigen Bedrohung

1) Bericht des Prokurators vom 6. Dezember 1450 ebenda.

2) Über den Ablaß von 1450 vgl. N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, Bd. III, 1923, S. 187ff., über die Legationsreise des Cusaners K. Grube, Die Legationsreise des Kardinals Nikolaus von Cusa durch Norddeutschland im Jahre 1451 (Hist. Hb., Bd. I, 1880, S. 393ff.); J. Uebinger, Kardinallegat Nikolaus Cusanus in Deutschland 1451—1452 (Hist. Jb., Bd. VIII, 1887, S. 629ff.) und L. Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. I, S. 414ff.

3) Voigt, Geschichte Preußens, Bd. VIII, S. 185 f.

4) Voigt a. a. O. VIII, S. 202.

5) Joh. Busch, Liber de reform. (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, Bd. XIX, S. 340); Uebinger a. a. O., S. 652.

durch Polen weder die Bevölkerungsmassen, die das heilige Jahr nach Rom locken mußte, noch die Gelder entbehren, die sie aus dem verarmten Lande tragen würden. So ließ der Hochmeister im Einverständnis mit der preußischen Geistlichkeit kurzerhand die Grenzen für die Romfahrer sperren[1] und dem Volk von der Kanzel aus mitteilen[2], daß der Orden durch seinen römischen Prokurator den Ablaß ins Land bringen würde. Dieser erhielt denn auch, da die Zeit bis zum Beginn des heiligen Jahres Weihnachten 1449 nicht mehr fern war, den Auftrag, sich sofort um den Jubiläumsablaß für den Orden, seine Untersassen und Diener zu bemühen[3].

Die Sperrmaßnahmen aber hatten den entgegengesetzten Erfolg. Der Papst wurde verstimmt, und die polnischen Gesandten an der Kurie nutzten die Lage geschickt aus. Der Papst hatte schon im Dezember 1450 auf Wunsch König Kasimirs Polen als dem Schild der Christenheit gegen die Tataren den Jubiläumsablaß für den Besuch der polnischen Kathedralkirchen unter bestimmten Bedingungen bewilligt[4]. Im Frühjahr 1451 machte eine polnische Gesandtschaft den Papst noch einmal darauf aufmerksam, daß der Orden die Grenzen für die Romfahrer gesperrt habe[5], und erreichte zugleich im April des Jahres eine neue Ablaßbulle mit erleichterten Bedingungen[6]. Der Ordensstaat aber ging leer aus. Es nützte ihm nichts, daß auch er sich als Vorkämpfer der Christenheit betrachtete. Vergeblich bemühte sich der Prokurator, den Papst direkt und durch Vermittlung der befreundeten Kardinäle umzustimmen. Vergebens erklärte der neue Hochmeister, daß man die preußischen Grenzen nur bis zum Beginn des Jubiläums-

1) Schreiben des Hochmeisters an die Konvente von 1449 nach 5. Oktober (o. T.) im Sta. Kbg., Oba. (Konzept).

2) Hochmeister an den Prokurator d. d. 6. Oktober 1449 im Ordensfoliant 17, S. 378, Sta. Kbg.

3) Schreiben des Hochmeisters an den Prokurator vom 4. August 1449 im Sta. Kbg., Ordensfoliant 17, S. 342 ff. und weitere ebenda. Vgl. Livl. U. B., Bd. XI, Nr. 8, 23, 47, 64, und L. Arbusow, Die Beziehungen des Deutschen Ordens zum Ablaßhandel seit dem 15. Jahrhundert (= Diss. Göttingen 1909, Mitteilungen aus dem Gebiet der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands, Bd. XX, Riga 1910), S. 376 f.

4) Bulle Nikolaus' V. vom 7. Dezember 1450. Theiner, Vet. Mon. Pol. et Lith., Bd. II (Rom 1861), S. 81, Nr. 119.

5) Schreiben des Prokurators vom 11. März 1451, Sta. Kbg., Oba.

6) Theiner a. a. O., S. 86, Nr. 128 zum 13. April 1451.

jahres selbst gesperrt habe, seitdem aber für jeden der Weg nach Rom offen gewesen sei[1], und wurden seine Ansprüche immer bescheidener, da der Prokurator wenigstens den Ablaß für die Ordensbrüder selbst oder doch zumindest für den Hochmeister und den Meister in Livland persönlich beschaffen sollte[2].

Da der Ordensgesandte kein Entgegenkommen des Papstes mehr erwarten konnte, suchte er seinen Auftrag durch Nikolaus von Cusa zu erfüllen. Bereits am 6. Dezember, einige Wochen bevor die Bullen vom 24. und 29. Dezember 1450 die Ernennung des Kardinals von St. Peter ad vincula zum Legaten für Deutschland offiziell machten[3], konnte der Prokurator diese Tatsache nach Preußen melden. Er hatte schon versucht, den Legaten für den preußischen Ablaß zu gewinnen. Zwar hatte Nikolaus es offen gelassen, ob er selbst nach Preußen kommen würde; aber er hatte sich bereit erklärt, dem Orden und Preußen auch ohne seine Anwesenheit den Ablaß zu erteilen[4]. So war denn der Prokurator voller Hoffnung und knüpfte an diese Mitteilungen die Erwartung, daß der Legat auch in der Sache des preußischen Bundes dem Orden helfen würde.

Er hatte wohl recht, so allgemein mit dem deutschen Kardinal zu rechnen. Nikolaus hatte seit seinem Kardinalat sich der deutschen Fragen an der Kurie angenommen. Daß er Deutscher war und durch die Beherrschung seiner Heimatsprache für kirchliche Reformation und Ablaßpredigt geeigneter als jeder andere, sprach die päpstliche Ernennungsbulle selbst aus[5]. Der Deutsche Orden durfte in dem deutschen Kardinal seinen Freund und Verbündeten sehen.

Offenbar hatte der Prokurator sich erst um die Zeit der Abreise Nikolaus', die er richtig zum 31. Dezember 1450 meldete[6],

1) Bericht des Hochmeisters über die Folgen der Abwanderung und die außenpolitischen Gefahren seit der Öffnung der Grenzen für die Romfahrer vom 17. April 1450, Livl. U. B. XI, S. 24, Nr. 27.

2) Hochmeister an den Prokurator d. d. 28. Mai 1450 im Sta. Kgb., Ordensfoliant 17, S. 466, nachdem der Prokurator in Aussicht gestellt hatte, wenigstens den Ablaß für die Ordensbrüder zu erwerben. Livl. U. B. XI, S. 12, Nr. 11.

3) Vansteenberghe a. a. O., S. 87 f.; Pastor, Gesch. der Päpste, Bd. I, S. 449,

4) Vgl. S. 422, Anm. 1.

5) Bulle vom 24. Dezember 1450: „ad te igitur, qui ex patria Alamania ortus et lingue peritiam et facundiam habes ... Vgl. Vansteenberghe a. a. O., S. 89.

6) Bericht des Prokurators vom 18. Januar 1451 im Sta. Kbg., Oba.

genauer nach den Vollmachten und Absichten des Legaten wie nach den Kosten für die Gewinnung des Ablasses in Preußen erkundigt. Da die Kosten für die Ablaßbullen unerträglich hoch waren, riet der Prokurator dem Hochmeister, überhaupt auf sie zu verzichten und alles zu lassen, wie es sei[1]. Aber er hatte noch einen weiteren Grund für seinen Verzicht. Seit seiner Gründung hatte es der Orden in geschicktem diplomatischem Spiel zwischen Kurie und Reich verstanden, seine Unabhängigkeit gegen beide zu wahren. Auch jetzt legte der Orden allen Wert darauf, sich jedem Zugriff der Kurie zu entziehen. So war ihm die Entsendung des Bischofs von Silves sehr unangenehm gewesen. So verzichtete er jetzt auch gern auf das Einschreiten des deutschen Kardinals, als er dessen Vollmachten übersah, Provinzialkonzilien abzuhalten, zu visitieren und zu reformieren[2], kurz all das zu tun, was der Orden in seinem Lande vermieden haben wollte. Man bedauerte es jetzt nicht mehr, daß für einen Besuch des Legaten in Preußen nur wenig Aussicht bestand.

Auch der Deutschmeister hatte den Prokurator in Rom angewiesen, nichts mehr für die Erlangung des Ablasses zu unternehmen[3]. Aber als nun der Legat nach Deutschland kam, begannen die Versuche von neuem. Im Auftrage des Hochmeisters ließ ihn der Deutschmeister noch einmal um den Jubiläumsablaß für Preußen bitten. Doch jetzt hielt sich Nikolaus nicht mehr an seine Zusagen in Rom. Er erklärte, daß seine Legation sich zwar auf Deutschland, aber nicht auf Preußen erstrecke[4]. Diese Entscheidung war nicht aus einer Mißstimmung gegen den Orden entsprungen. Sie entsprach der üblichen Umschreibung Deutschlands als Legationsgebiet, in das der Ordensstaat im allgemeinen nicht einbezogen war. So war jetzt der Orden mit seinen Be-

1) Bericht des Prokurators vom 18. Januar 1451 im Sta. Kbg., Oba.

2) Ebenda. Voigt, Stimmen usw., S. 140f., zitiert Stücke aus diesem Brief und dem vom 6. Dezember 1450, als ob sie ein einheitliches Schreiben bildeten. Es wird dadurch die Tatsache fortgelassen, daß der Legat noch im Dezember die Erteilung des Ablasses in Aussicht stellte und der Orden sich auch weiterhin darum bemühte. Auf Grund der willkürlichen Zitate Voigts kommt auch Kleo Pleyer, Die Politik Nikolaus' V., 1927, S. 86, zu falschen Folgerungen über die Einstellung des Ordens zum Ablaß.

3) Vgl. S. 422, Anm. 1.

4) Der Deutschmeister an den Hochmeister, 6. Mai 1451, im Sta. Kbg., Oba.

mühungen um den Ablaß isoliert. Die Vollmacht des Legaten beschränkte sich auf die deutschen Gebiete außerhalb des preußisch-livländischen Ordenslandes. Daß aber die vollkommene Indulgenz, deren Erteilung den polnischen Kathedralkirchen zugestanden war, sich nur auf Polen, nicht aber auf den preußischen Nachbarn erstreckte, stellte eine Nachfrage des Prokurators bei der Kurie fest[1].

Nikolaus tat, was er rechtmäßig verantworten konnte. Ein Nichtbeachten seines Legationsbereichs nach Nordosten hätte bei der Art des Ordens für ihn wahrscheinlich ebenso unerfreuliche Folgen gehabt, wie sie bei einer entsprechenden Überschreitung im Nordwesten während seines Aufenthaltes in Belgien dann tatsächlich eintraten[2]: er wäre Verbindlichkeiten eingegangen, für die er keine Verantwortung mehr übernehmen konnte. Aber er schlug dem Ordensvisitierer, der gerade im Auftrage des Hochmeisters die deutschen Balleien kontrollierte[3], vor, der Prokurator solle ihm in Rom eine Erweiterung seiner Vollmacht auf Preußen verschaffen. Mit dieser Vollmacht war er dann bereit, dem Ordensstaat auch von seinem eigentlichen Legationsgebiet aus den Ablaß zu vermitteln[4]. Der Deutschmeister war sofort entschlossen, dieses Entgegenkommen des Kardinals auch für die innerpolitische Lage Preußens auszunutzen. Er beauftragte den Prokurator in Rom, zwei entsprechende Bullen zu beschaffen, deren eine den Ablaß für die preußische Bevölkerung im ganzen, die andere nur für die, welche nicht dem preußischen Bunde angehörten, verkünden sollte[5]. Er hoffte, daß der Legat dann auch im Zusammenhange mit der Erwerbung des Ablasses seine Autorität gegen die preußischen Stände einsetzen werde. Konnte er schon

1) Schreiben des Prokurators vom 14. Februar 1451 im Sta. Kbg., Oba.

2) Vgl. J. Pagnay, La mission du Cardinal-légat Nicolas de Cusa au diocèse de Siège (Analectes pour servir à l'hist. eccl. de la Belgique Ser. II, Bd. XIV, Louvain 1904, S. 285 ff.

3) Über den Reisebericht der Visitatoren vgl. das sehr ungenaue Referat von H. Koch, Reise der von dem Deutschen Orden im Jahre 1451 ausgesandten Visitatoren (Zeitschr. für Thüringische Gesch., Bd. XXVIII, 1910, S. 198 ff.). Die Angabe S. 204, daß sie in Bayreuth den Legaten N. v. C. getroffen hätten, ist falsch. Über ihre Begegnung mit dem Legaten vgl. unten S. 432, Anm. 5.

4) Schreiben des Deutschmeisters an den Hochmeister vom 3. Juli 1451 im Sta. Kbg., Oba.

5) Ebenda.

nicht selbst nach Preußen kommen, so mußte seine Wirkung aus der Ferne durch das Druckmittel des Ablasses um so intensiver sein, als schon der Bischof von Silves auf die Verstöße des Bundes gegen das geistliche Recht hingewiesen hatte. Bereits in Rom hatte Nikolaus für den Orden Partei genommen, um mit ihm die Kirche und das kanonische Recht zu verteidigen. Dieser Festigung der kirchlichen Position galt die ganze Legation des Cusaners. Daß er entschlossen war, sie gerade gegenüber den autonomen Regungen staatlichen Lebens zu wahren, zeigte in den nächsten Jahren sein bis zur persönlichen Tragödie gesteigerter Kampf im Bistum Brixen. Das gleiche Interesse führte ihn auf die Seite des Ordens.

Daher richtete er von Würzburg aus ein Schreiben an den Rat von Danzig, den überlegenen Vorort des Bundes, in dem er es zur Aufgabe seiner ständischen Politik zu bewegen suchte. Zugleich gingen entsprechende Briefe von ihm nach Lübeck und Bremen, die auf Grund ihrer alten geschichtlichen Verbindung mit den Gründungszeiten des Deutschen Ordens für diesen auf Danzig einwirken sollten[1].

Das Konzept zu diesen Briefen, die im gleichen Wortlaut auch vom Kaiser und Papst und von mehreren deutschen Fürsten an Danzig oder die beiden anderen Hansestädte gerichtet wurden, stammte vom Orden[2]. Daß Nikolaus es für seine Schreiben voll zugrunde legte, zeigt seine Übereinstimmung mit Auffassung und Politik des Ordens.

Während nun die Gewinnung des Ablasses für Preußen auch trotz der Vorschläge des Legaten nicht gelang, erfüllte Nikolaus innerhalb seines Legationsbereiches diesen Wunsch des Ordens ohne Schwierigkeiten. Sobald sich der Legat den Diözesen näherte, in denen vor allem der Deutsche Orden begütert war, wurde die Verbindung zwischen ihm und den Brüdern hergestellt. Schon in Eichstätt hatte Nikolaus dem Orden den Ablaß des heiligen Jahres unter den allgemein üblichen Bedingungen zu-

1) Alle drei Schreiben des Kardinals vom 17. Mai 1451 im Sta. Kbg., Oba.

2) M. Toeppen, Akten der Ständetage Ost- und Westpreußens, Bd. III, 1882, S. 282 ff. und 369.

gesichert[1]. Der Komtur von Würzburg, Johann von Montabur, sollte von ihm besondere Instruktion darüber erhalten. Er betonte aber von vornherein, daß dieser Ablaß in der für die Orden üblichen Form nur dem Deutschmeister und den in Deutschland weilenden Ordensbrüdern, nicht aber denen in Preußen, Livland oder Italien zugestanden sei[2]. Er blieb in der einmal eingenommenen Haltung fest.

Am 5. Mai benachrichtigte er dann den Deutschmeister Jost von Venningen sowie die übrigen Komture und Brüder des Ordens in Deutschland von der Erteilung der vollkommenen Indulgenz gemäß den Einzelbestimmungen, die dem Komtur von Würzburg zugestellt werden würden[3], da gerade Würzburger Kirchen für die Erwerbung des Ablasses durch die Brüder in dieser Instruktion genannt waren. Am 9. Juni gab der Komtur von Horneck aus dem üblichen Aufenthaltsort des Deutschmeisters, der in der Diözese Würzburg lag, dem deutschen Ordenszweige das Schreiben des Legaten und seine Instruktion bekannt[4]. Damit war denn wenigstens einem Teile des Ordens der Wunsch nach dem Ablaß des heiligen Jahres erfüllt. Nikolaus hatte sich dabei streng in den Grenzen seiner Vollmacht gehalten. Sehr schnell sollte es sich zeigen, daß er bei aller Freundschaft für den Orden entschlossen war, von seinem Recht der Visitation und Reformation auch gegenüber den Ritterorden Gebrauch zu machen.

Gerade dieses Recht des Legaten hatte dem Orden seinen Besuch in Preußen recht unerwünscht gemacht. Jetzt kam es deshalb in Deutschland zu einem Konflikt. In keinem Zusammen-

---

1) Jedenfalls hatte der Orden Abschrift genommen von dem Schreiben des Bischofs von Eichstätt vom 5. April, das die Bedingungen des Jubiläumsablasses, die auch für die Orden galten, mitteilt. Dieses Schreiben ergänzt also das Itinerar Nikolaus' bei Vansteenberghe, S. 484, dahin, daß er bereits am 5. in Eichstätt eingetroffen sein muß.

2) Indulgencias ... concessas per nos concedimus magistro Alemanie ordinis b. Marie Theolonicorum et omnibus fratribus ... in Alemania commorantibus, ... sed de Pruszia, Sivonia et Italia etc. nos non intermittimus. Unter dem Datum des unten Anm. 4 genannten Schreibens im Sta. Kbg., Oba.

3) Schreiben des Kardinals an den Deutschmeister d. d. 5. Mai 1451, Bamberg, inseriert in S. 428, Anm. 4 genanntem Schreiben.

4) Der Komtur von Würzburg an die Landkomture, Komture usw. des Ordens in Deutschland d. d. 9. Juni 1451 im Sta. Kbg., Oba.

hange des kirchlichen Lebens nahm Nikolaus von Cusa seine Aufgabe so ernst und so radikal wie gegenüber den Orden. Auf der Synode von Salzburg hatte er zum ersten Male seine Bestimmungen zur Reform des Regularklerus bekannt gegeben[1]. Sie waren so allgemein gehalten, daß sie auf jeder weiteren Synode unverändert publiziert wurden. Nebenher aber ging, als die eigentlich schwerste Aufgabe, die Visitation und Reform jedes einzelnen Klosters, das am Wege des Legaten lag. Auch der Deutsche Orden war in seinen Häusern, zu denen die Reise des Kardinals führte, seiner grundsätzlichen Kontrolle unterworfen. Sie bezog sich nicht zuletzt auf die Ausübung seiner zahlreichen Sonderrechte und ihre Rechtfertigung auf Grund der Ordensprivilegien. Gerade hier aber fehlte es.

Die Dezentralisation des Ordens in seinem preußischen, livländischen und deutschen Zweig, die Organisation des letzteren in Balleien, machte es notwendig, daß sich auf jedem der Ordenshäuser die wichtigsten Privilegien der Päpste und Kaiser möglichst im Original, mindestens aber in vollgültigen Transsumpten befanden[2]. In der Praxis war das freilich nie durchgeführt. So kam es, daß bald der Deutschmeister in Marienburg, bald der Hochmeister beim Deutschmeister wegen einzelner Urkunden anfragen mußte und sehr oft der Prokurator den Auftrag erhielt, ältere päpstliche Bullen aus den Registern neu ausziehen zu lassen, da sie nirgends beim Orden vorhanden waren.

Diese Schwierigkeit der Organisation machte es nun wohl gerade den mitteldeutschen Balleien, durch die der Zug des Legaten ging, unmöglich, seiner Forderung auf Vorlage der Privilegien zu entsprechen. Anderseits war das Mißtrauen des Legaten berechtigt. Nicht nur bestand in den Indulgenzen der Ritterorden, die zwar überaus zahlreich, aber immer begrenzt waren, eine gewisse Konkurrenz für den vollkommenen Ablaß des heiligen

[1]) Vansteenberghe a. a. O., S. 94. J. Zibermayr, Die Legation des Kardinals Nik. Cusanus und die Ordensreform in der Kirchenprovinz Salzburg (Reformationsgeschichtliche Studien, Heft 29), 1914.

[2]) Die im Sta. Kbg. aufbewahrten Kopiare der Ordensprivilegien geben jeweils die Verteilung der Privilegien auf die einzelnen Ordenshäuser an und ermöglichen so einen interessanten Einblick in dieses dezentralisierte Kanzleiwesen des Ordens, dem anderseits eine Zentralisation eben durch die Kopialbücher in Marienburg entsprach.

Jahres. Es kam hinzu, daß wegen der Rentabilität dieser Ablässe gerade bei den Ritterorden Fälschungen an der Tagesordnung waren und Johanniter wie Deutschherren sich in der Nachahmung ihrer meist parallel für beide ausgestellten Privilegien wechselseitig übertrafen[1].

Jedenfalls vermochten die Ordenshäuser der Ballei Thüringen, die der Legat Anfang Juni wenigstens in Erfurt und Halle visitiert hatte, die in den dortigen Ordenskirchen übliche Ablaßpraxis nicht durch Privilegien zu rechtfertigen. Trotz aller Freundschaft zum Orden ging Nikolaus mit der gleichen Strenge wie gegen jede andere Kongregation vor. Jene ostentative Rechtlichkeit, auf die er während seiner Legation in der weitgehenden Ablehnung von Geschenken solchen Wert legte, galt auch hier gegenüber dem Ritterorden. Der Legat war in seinen Reformforderungen unbeirrbar; er wußte, was von dieser Haltung für seine Aufgabe abhing.

Der Orden geriet durch die Forderung des Kardinals in Verlegenheit. Vom 15. September stammt das erste Schreiben des Deutschmeisters, das uns davon berichtet. „So nympt der legat", schrieb er dem Hochmeister, „der nu in dutschen landen ist, unsern orden und alle andere orden fure und begert, das man ime freyhet und ablasz unsers ordes furbrenge." Er befürchtete davon Schwierigkeiten für den Orden und bat sofort den Prokurator, Abschriften der betreffenden Privilegien aus den päpstlichen Registern beschaffen zu lassen, die man dem Legaten vorlegen könne, noch während er in Deutschland weile[2]. Im Oktober berichtete er genauer, daß der Legat speziell den Ordensbrüdern in Thüringen unter Androhung der Exkommunikation verboten habe, auf die Ordensablässe hin Absolution zu erteilen, bevor er nicht die Privilegien vorlegen könne, die ihnen das Recht dazu verliehen. Der Prokurator sollte nicht nur diese Privilegien, sondern dazu vom Papste Sicherung gegen die Drohung des Legaten beschaffen[3]. Der Hochmeister schrieb in diesem Sinne

1) Vgl. die Zusammenstellung bei N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, Bd. III, 1923, S. 231—238.

2) Original im Sta. Kbg., Oba.

3) Der Deutschmeister an den Hochmeister d. d. 10. Oktober 1451 ebenda.

an den Prokurator[1], der erst im Frühjahr 1452 antwortete. Er hatte erfahren, daß es sich überhaupt nicht um eine Bedrohung der Ordensrechte handele, sondern um die selbstverständliche Pflicht, Privilegien vorzulegen, wenn man Rechte ausübe[2].

Zunächst aber sah sich Nikolaus nach den Erfahrungen in Thüringen veranlaßt, in die Beschlüsse der Magdeburger Synode eine Bestimmung aufzunehmen, die die Ritterorden generell davor warnte, zu Unrecht Ablässe zu erteilen. Am 26. Juni erging das entsprechende Schreiben[3]. Während die Mehrzahl der Erlasse des Legaten sich auf allen Provinzialsynoden wiederholte, fehlte der gegen die Ritterorden gerichtete natürlich den früheren Synoden von Salzburg. Erst nach dem Konflikt mit dem Deutschen Orden wurde er notwendig.

In den übrigen Diözesen, die er besuchte, und in denen der Orden meist reich begütert war, war er offenbar überflüssig. Weder der Deutschmeister noch der Kardinal berichten etwas über Gegensätze. Nur als der Legat die üblichen Synodalbestimmungen dem Bistum Breslau zur Annahme übersandte, fügte er den Erlaß gegen den Ritterorden für alle Fälle bei[4], da er aus der Ferne nicht wissen konnte, ob er etwa am Platze sein würde.

Die strenge Visitation des Ordens durch den Legaten hatte die persönlichen Beziehungen, wo sie einmal bestanden, nicht zu trüben vermocht. Das zeigte sich besonders in der alten Heimat des Kirchenfürsten, im Mosellande, und in einer Angelegenheit recht unpolitischer Art, die doch dem alten Bekannten des Cusaners, dem Ordenskomtur von Koblenz, mancherlei Schwierigkeiten machte. Alljährlich ging eine Sendung Wein aus der Koblenzer Ballei an den Hochmeister nach Preußen, die seit Alters

1) D. d. 15. Dezember 1451 ebenda.

2) Schreiben des Prokurators an den Hochmeister vom 11. April 1452 ebenda.

3) Original im Sta. Magdeburg, Kl. Bergische Stiftung 158, A. 30. Vansteenberghe, S. 131 bezieht es nur auf den Deutschen Orden, während Uebinger im Hist. Jb. VIII, S. 648 mit falscher Signatur den Inhalt richtig angibt. Beiden sind die Voraussetzungen für diesen Erlaß unbekannt.

4) F. X. Seppelt, Nicolaus von Cues und das Bistum Breslau (Zeitschr. des Vereins für Gesch. Schlesiens, Bd. XLVII, 1913), S. 272, nimmt irrtümlich an, daß dieses Statut nur für die Breslauer Diözese bestimmt gewesen sei. Über den Jubiläumserlaß in Schlesien vgl. E. Laslowski, Die römischen Jubeljahre in ihren Beziehungen zu Schlesien (Hist. Jb. XLV, 1925, S. 219ff.).

in den verschiedenen rheinischen Zollgebieten Zollfreiheit genoß [1]. Noch der Vorgänger Jakobs von Sirk, der Erzbischof Raban von Helmstatt, hatte ein entsprechendes Privileg ausgestellt [2]. Nun verlangte seit dem Jahre 1449 der Erzbischof, daß der hochmeisterliche Wein gleich gewöhnlicher Ware verzollt werde [3]. Die Entrüstung in Koblenz wie vor allem in der Marienburg war groß. Der Prokurator mußte beim Papst Beschwerde einlegen. Der Hauptvisitierer des Ordens, der 1451 die Balleien bereiste [4], suchte mit dem Erzbischof zu verhandeln [5]. Was lag näher, als nun auch die Hilfe des Moselsohnes in Anspruch zu nehmen, der mit der Macht eines päpstlichen Legaten wieder in die alte Heimat kam. Der Komtur beschloß, im Einverständnis mit dem Hochmeister, den Legaten auf seinem Zuge zu begleiten, bis die Frage des Weinzolles gelöst sei. Er folgte ihm daher im September und Oktober nach Aachen, Maastricht, Tongern und Lüttich, war während des Aufenthaltes des Kardinals in Trier, Anfang November dort vier Tage zugleich mit dem Visitierer Georg von Egloffstein [6] und suchte ihn endlich noch einmal zu Weihnachten in Köln auf, um ihn die Zollbriefe vorzulegen [7]. Offenbar war das Geld, das diese Reisen den Komtur kosteten, gut angelegt, und hatte der Erzbischof unter dem Zureden des Legaten ein Einsehen: die Klagen des Ordens über unberechtigte Weinzölle hörten jetzt auf.

Damit waren aber auch die Beziehungen des Kardinals, die sich durch seine Legationsreise ergeben hatten, abgeschlossen. Nachdem der Legat noch am 20. März 1452 sich in Frankfurt aufgehalten hatte [8], empfahl er dem Hochmeister bereits am

1) J. K. Hennes, Kommenden des Deutschen Ordens in den Balleien Coblenz usw. (Mainz 1878), S. 10f.

2) Goerz a. a. O., S. 166 zum 5. November 1436.

3) J. Voigt, Gesch. Preußens VIII, 1838, S. 173.

4) Vgl. oben S. 426, Anm. 3.

5) Schreiben des Visitierers, undatiert an den Hochmeister im Sta. Kbg., Oba. und offenbar gleichzeitig d. d. 11. November 1451 an den Erzbischof von Trier im Sta. Koblenz, 1 C, Nr. 17044. Vgl. Reimer, Verfall der Deutschordensballei Koblenz im 15. Jahrhundert (Trierisches Archiv, Heft 11, 1907), S. 11.

6) Vgl. oben Anm. 5.

7) Rechenschaftsbericht des Komturs von Koblenz für 1446—1452 mit den Ausgaben für die einzelnen Reisen im Sta. Kbg., Oba.; in den wirtschaftsgeschichtlich interessanten Teilen gedruckt bei Reimer a. a. O., S. 31, Nr. VIII.

8) Vansteenberghe, S. 139.

7. April aus Brixen einen Ordensbruder[1], für den der Kardinal von Augsburg bereits im Januar eine Empfehlung ausgestellt hatte[2].

Jetzt begannen die Jahre, in denen der Kardinal und Legat für Deutschland in wachsender Einsamkeit zum Bischof seines alpinen Bistums wurde. Eine große Aufgabe führte ihn noch aus seinen Bergen hinaus nach Deutschland: die Wiedervereinigung der Hussiten mit der katholischen Kirche[3]. Es lag nach dem augenblicklichen Erfolge seiner Legation nahe, ihm auch diesen Auftrag zu übergeben. Nikolaus V. erteilte ihm das Recht, an sämtlichen Reichstagen teilzunehmen, die zur Lösung der Hussitenfrage führen könnten[4]. Auch der Streit Kaiser Friedrichs mit Ladislaus von Ungarn beschäftigte ihn. Der Kaiser hatte vom Papst einen Legaten als Schiedsrichter erbeten und dabei an Carvajal gedacht, der in Ungarn größtes Ansehen genoß. Aber der Papst wählte Nikolaus von Cusa, der so die beiden Aufträge der Kurie miteinander verbinden konnte[5].

Im Zusammenhang dieser Aufgaben fand sich bald wieder eine Gelegenheit, für den Orden im Kampf mit seinen Ständen einzutreten. Diese hatten im Laufe des Jahres 1452 eine vierköpfige Gesandtschaft an den Papst geschickt, die ihn nach einer vergeblichen Reise durch Ungarn erst gegen Ende des Jahres in Wiener-Neustadt antraf[6]. Wie es der Art des deutschen Kaisers entsprach, erreichte sie nicht mehr als die Ansetzung eines neuen Richttages auf den Juni 1453[7]. An den Verhandlungen aber, die diesem bescheidenen Resultat vorangingen, nahm neben zahlreichen Fürsten und Großen auch Nikolaus von Cusa teil[8]. Ohne in besonderer Weise dazu autorisiert zu sein, galt er am kaiserlichen Hofe als zuständiger und wertvoller Berater in der Sache

1) Original im Sta. Kbg., Oba. Das von Vansteenberghe zusammengestellte Itinerar erwähnt, S. 490, den Legaten erst zum 12. in Brixen.
2) Original vom 25. Januar 1452 im Sta. Kbg., Oba.
3) Vgl. Vansteenberghe a. a O., S. 212ff.
4) Martini, Ungedruckte Urkunden, den Kardinal Nikolaus Cusanus betreffend (Theol. Quartalschrift, Tübingen 1830), S. 800.
5) Vansteenberghe, S. 221ff.
6) Toeppen a. a. O., S. 549f. 7) Ebenda S. 550.
8) Ebenda S. 531 und Schreiben des Hochmeisters an den Prokurator vom 9. Februar 1453 im Sta. Kbg., Oba.

des preußischen Bundes, wie er zuvor an der Kurie zu allen Verhandlungen, die den Orden betrafen, vom Papste herangezogen worden war. Daß er zweifellos auch jetzt, gleich der Mehrzahl der Fürsten, auf der Seite des Ordens stand, konnte den Kaiser nicht entschlußfreudiger stimmen.

Der Orden aber sah schon bei diesem Vorspiel, wie wichtig die Anwesenheit des Kardinals bei der kommenden Entscheidung des Kaisers für ihn werden konnte. Er setzte alles in Bewegung, um das Erscheinen Nikolaus' auf dem Reichstage im Juni 1453 sicherzustellen, der durch die Berechtigung des Kardinals, an allen für die hussitische Frage wichtigen Tagen teilzunehmen, offenbar noch nicht gewährleistet war. Ende März erhielt daher der Prokurator in Rom vom Hochmeister den Auftrag, den Papst zur Entsendung des Kardinals zu bestimmen[1]. In jedem Fall aber hoffte der Orden auf die Hilfe eines der deutschen Kardinäle: wenn Nikolaus von Cusa zur Zeit des Richttages durch andere Geschäfte verhindert sei, dann sollte der Papst doch den Bischof von Augsburg an den kaiserlichen Hof schicken. Als das Günstigste betrachtete man es freilich, wie der Hochmeister dem Prokurator schrieb, daß alle beide zur Unterstützung der Ordenssache kämen[2]. Gerade nach der Kaiserkrönung Friedrichs III., deren einzelne Umstände dem Orden durch die Teilnahme des Landkomturs von Österreich am Zuge über die Alpen sehr wohl bekannt waren, mußte dem Orden daran liegen, daß die Autorität des Papstes jetzt auch seiner Sache zugute kam. Gelang das aber, so war es nach der Geschichte des letzten Jahrfünfts selbstverständlich, daß einem der deutschen Mitglieder des Kardinalkollegs diese Vertretung der Kurie zufiel. Der Orden ging in seinen Wünschen noch weiter. Falls es zu einer kaiserlichen Gesandtschaft nach Preußen käme, sollte einer der beiden Kardinäle sie begleiten[3]. So tauchte wieder einmal die Hoffnung auf, den Cusaner in Preußen zu sehen, ohne daß es auch jetzt dazu kam.

Nikolaus von Cusa selbst war mit diesen Plänen durchaus einverstanden. Wohl noch im Anfang des Jahres hatten Ordensmitglieder mit ihm über die nächsten Maßnahmen verhandelt und

1) Schreiben vom 28. März 1453 im Sta. Kbg., Oba. 2) Ebenda. 3) Ebenda.

mit ihm regelrechte Verabredungen getroffen. Der Orden wie der Kardinal sollten den Papst schriftlich um Bullen an den Kaiser bitten, die ein Urteil gegen den Bund forderten. Auch der Bischof von Augsburg sollte um einen solchen Brief an den Papst gebeten werden. Wichtiger aber war für den Orden, daß Nikolaus die Entsendung eines päpstlichen Legaten zu dem Tage für richtiger hielt als nur die Ausfertigung einer Bulle[1].

In diesem Sinne setzte sich dann der Kardinal auch bei seinem nächsten Besuch in Rom für den Orden ein. Er übersah am besten, welche Mächte in den beiden wichtigsten Zentren, der Kurie und dem kaiserlichen Hof, dem Orden feindlich, welche zu gewinnen waren, und gab demgemäß seinen Rat. Es empfahl dem Prokurator, den Markgrafen Albrecht von Brandenburg als den bedeutendsten der deutschen Fürsten und den kaiserlichen Rat Riederer, der infolge seiner Stellung zwar nicht offiziell, aber doch insgeheim wirken konnte, dem Orden zu Freunden zu machen, vor allem aber den Bischof von Siena, Enea Silvio[2]. Er war ja mit den Dingen am Kaiserhof vertraut wie kaum einer. Er kannte die Nöte des Ordens schon seit den Tagen von Basel, und der Einfluß, den er auch an der Kurie ausübte, machte ihn zu einem der wichtigsten Faktoren für alle Fragen des kirchlichen Lebens in Deutschland. Dazu kam, daß der Kardinal von Krakau, Sbigniew Oleśnicki, mit ihm seit längerer Zeit schon in brieflichem Verkehr stand. Es waren vor allem gemeinsame humanistische Interessen, die sie verbanden, und es hatte wohl für Enea einen ganz besonderen Reiz, das Vordringen des humanistischen Geistes gerade in dem abseitigen östlichen Staat zu beobachten und zu unterstützen[3].

Aber diese Beziehung hatte für den polnischen Kardinal auch einen eminent politischen Wert. Niemand war an dem Konflikt

1) Undatierter Gedächtniszettel von ca. März 1453 im Sta. Kbg., Oba.

2) Bericht des Prokurators vom 18. März 1453 im Sta. Kbg., Oba.

3) Cod. epistolaris s. XV edd. A. Sokołowski und J. Szujski (= Mon. hist. Pol., Bd. II, Krakau 1876), Teil 2, S. 335, heißt es z. B. in dem Brief des Enea an Sbigniew Oleśnicki vom Mai 1450: cedo tuis litteris, quae non ex Polonia, sed ex ipsis Athenis transmissae videntur, und weiter: non minores, ut tuae docent litterae, Polonorum sunt, quam Italorum munditiae. Gerade in das Jahr 1453 fällt eine ausführliche humanistische Korrespondenz der beiden; vgl. ebenda S. 315 ff.

des Ordens mit seinen Ständen so interessiert wie der slavische Nachbarstaat, und immer näher rückte der Augenblick, da der offene Abfall der Stände vom Orden den offenen Anschluß an Polen bedeuten mußte. Mehr noch als die beiden deutschen empfand sich der polnische Kardinal als Exponent seiner Nation im Kardinalskolleg. Seine Politik war bei allen Gegensätzen zum polnischen König doch die seines Landes, und wenn er jetzt brieflich den Bischof von Siena für den preußischen Bund, gegen den Orden zu gewinnen suchte[1], so geschah es im Interesse der polnischen Pläne. Aber auch der deutsche Kardinal suchte für die Seinen zu wirken, und so empfahl er dem Prokurator dringend, sich gleichfalls mit Enea Silvio in Verbindung zu setzen. Es ist sehr fraglich, ob er damit Erfolg hatte. Schon jetzt verbanden Sympathien und Gefühl für das politisch Zukunftsreiche Enea wohl mehr mit Polen, wie er einige Jahre später bei seiner Wahl zum ermländischen Bischof nichts Eiligeres zu tun hatte, als dem polnischen König seine Verbundenheit zu erklären[2].

Deutlich ordneten sich also hier die Kardinäle nach den Interessen ihrer Nationen. Als deren Exponenten waren sie um der kirchlichen Einheit willen zu ihrer Würde berufen worden, in diesem Sinne wirkten sie jetzt auch. Das bedeutete selbstverständlich niemals, daß sie nun die Gegensätze ihrer Nationen schlechthin in das Kardinalskolleg hineintrugen. Gerade ein Mensch wie Nikolaus von Cusa wußte immer auch über diesen Dingen, in der Welt der allgemeinen Kirche zu stehen. So konnte mehr als ein Jahrzehnt später ein Unbekannter in einem nach Polen gerichteten Briefe den Tod des Kardinals gerade so aufrichtig bedauern wie den fast gleichzeitigen des Papstes Pius II.[3].

In dieser Zeit erhielt der Orden auch die Unterstützung des Kardinals in einer anderen, für ihn grundsätzlich wichtigen Angelegenheit. Der alte Bischof von Kurland bemühte sich, seinem Bruder, dem ermländischen Domherrn Augustin Tiergart, die Nach-

1) Vgl. S. 434, Anm. 1. Ein Bericht des Enea über die Gesandtschaft des preußischen Bundes am Kaiserhof vom 28. Dezember 1452, dessen Empfänger unbekannt ist, in Cod. epistolaris s. XV, Teil 2, S. 130f.

2) G. Voigt, Enea Silvio de'Piccolomini, Bd. II, 1862, S. 226.

3) Cod. epistolaris s. XV, Bd. III, ed. A. Lewicki (= Mon. hist. Pol., Bd. XIV, Krakau 1894), S. 120, Nr. 100.

folge in seinem Bistum zu sichern. Der Orden lehnte es energisch ab, einen kurländischen Bischof aus dem ermländischen Kapitel zu entnehmen, welches als einziges in Preußen dem Orden nicht inkorporiert war. Der Prokurator in Rom hatte einen schweren Stand. Auch die Kardinäle, die dem Orden befreundet waren, Capranica und der Kardinal von Augsburg, traten für den Ermländer ein. Allein Nikolaus von Cusa hielt zum Orden und suchte gemeinsam mit dem Prokurator die Provision des ermländischen Domherrn zu verhindern [1]. Auch später konnte daher der Hochmeister sich an den Kardinal wenden, wenn es sich um Neubesetzungen preußischer Bistümer im Sinne des Ordens handelte [2].

Wenn Nikolaus von Cusa auch gern bereit gewesen war, als Legat der Kurie an den kaiserlichen Hof zu gehen, so war der Papst diesem Plan um so weniger geneigt. Wie in der Frage des Jubiläumsablasses, hatte der Orden ihn auch jetzt durch seine ungeschickte Politik verstimmt. Er hatte seinen Streit mit dem preußischen Bunde, zu dessen Entscheidung bereits ein Kardinal eingesetzt worden war, von der Kurie vor das Gericht des Kaisers gebracht [3]. Es war im Grunde die alte Politik, in der der Orden es vermied, von der einen oder anderen der beiden Mächte sein Recht zu nehmen, um nicht seine Abhängigkeit von ihr anerkennen zu müssen. Damit war jetzt freilich die Aufgabe des Prokurators aufs äußerste erschwert, den Papst zur Entsendung eines der deutschen Kardinäle zu bestimmen. Es wurde ihm erklärt, daß die Sache des Ordens nicht wichtig genug sei für den schwerwiegenden Akt einer päpstlichen Legation [4]. So lange sich Nikolaus von Cusa in Rom aufhielt, blieb der Papst bei seinem Nein. Erst nach seiner Abreise, im letzten Augenblick, wenn der Legat überhaupt noch zu dem auf den 24. Juni angesetzten Richttag zurecht kommen sollte, gelang es, ein Breve des Papstes zu erlangen. Nikolaus erhielt darin das Recht, diesen Reichstag zu besuchen, auf dem über die Sache des Ordens und seiner Stände entschieden werden sollte, wenn es ihm bequem und der Ort des

1) Livl. U. B. XI, S. 245 ff., Nr. 282. 2) Vgl. unten S. 440 f.
3) Bericht des Prokurators vom 12. Juni 1453 im Sta. Kbg., Oba.
4) Ebenda.

Reichstages erreichbar wäre, um dem Kaiser für den Orden mit seinem Rat beizustehen[1].

Vielleicht hätte der päpstliche Auftrag den Bischof noch zur Zeit erreicht. Aber er wurde zunächst hinfällig. Die Gesandtschaft der Stände war auf der Reise nach Wien überfallen und gefangen gesetzt worden. Man schob dem Orden die Schuld daran zu. Der Kaiser aber hatte, da der Bund nun selbst um Aufschub des Tages bitten mußte, wieder Zeit gewonnen, eine unangenehme Entscheidung hinauszuzögern[2]. Erst im Dezember 1452 kam es zu den gewünschten Verhandlungen. An ihnen hat Nikolaus nicht teilgenommen. Am 1. Dezember 1453 erfolgte der Richtspruch des Kaisers[3]. Er entschied gegen den preußischen Bund. Als Vertreter der Kurie war Enea Silvio anwesend[4].

Seit der Orden den einzigen großen Staatsbildner, den er nach der Schlacht bei Tannenberg noch besaß, seit er Heinrich von Plauen abgesetzt hatte, wußte er seinem Staat nicht mehr gerecht zu werden, dessen Eigenkräfte mit Gewalt durchbrachen, als ihre organische Eingliederung in das Gesamtgefüge des Ordenslandes mißlungen war. Der Konflikt, der sich ein halbes Jahrhundert hindurch vorbereitet hatte, brach nun endlich aus. Es bedurfte nur noch des kaiserlichen Spruches, um die preußischen Stände zum offenen Aufstand gegen den Orden und zum aktiven Bündnis mit Polen zu veranlassen. Im Februar 1454 begann der Krieg des Ordens mit dem Bunde und mit Polen.

Weniger als je konnten die Brüder darauf verzichten, an die deutschen Fürsten zu appellieren. So benutzten sie auch den Reichstag als Forum, den der Kaiser, ohne dann selbst zu erscheinen, zum April 1454 nach Regensburg einberufen hatte, um den Türkenkrieg zu organisieren. Die böhmisch-polnischen Verbindungen gaben den Gesandten des Ordens Gelegenheit, auf ihre Not in Preußen hinzuweisen.

---

1) Abschrift des Prokurators, das dem Schreiben vom 12. Juni beigelegt wurde, von 1453 o. T. im Sta. Kbg., Oba. Sie ist zwischen 18. März 1453 (vgl. S. 435, Anm. 2) und 12. Juni zu datieren. Eine Erwähnung der Kopie im Livl. U. B. XI, Nr. 257, Vorbemerkung.

2) Toeppen a. a. O., S. 712f.

3) Toeppen, Akten der Ständetage usw., Bd. IV, 1884, S. 112—188.

4) Ebenda S. 186.

Enea Silvio hat uns eine lebendige Schilderung von den Verhandlungen dieses Reichstages hinterlassen[1]. Er erzählt uns auch mehrfach von dem Auftreten des Kardinals s. Petri, der am 2. Mai in Regensburg eingetroffen war[2]. Wohl keine andere Quelle der Zeit macht uns den Hindergrund, von dem aus Nikolaus von Cusa für den Deutschen Orden handelte, so deutlich wie dieser Bericht des italienischen Humanisten. Er läßt den Kardinal Worte sprechen, die in jedem Falle für seine Verbundenheit mit dem deutschen Leben zeugen, wenn er vor der Zwietracht warnte, mit der es um die Deutsche Nation geschehen sei, und durch die sie zum Gelächter und zur Beute der anderen Völker werden müsse[3]. Gleichviel, ob die Worte echt sind: sie decken doch eine Politik des Cusaners, die auch hier mit den alten zentralen Gewalten gegen die aufstrebenden Teilmächte ging. Sie machen es verständlich, daß er auch für den Orden an das Ehrgefühl der Nation appellierte und ihm mit praktischen Vorschlägen zu helfen suchte[4].

Wiederum dachte man daran, den Kardinal als Legaten nach Preußen zu senden. Aber Nikolaus mußte ablehnen mit dem Hinweis, daß seine Vollmacht ihm zwar den Besuch des Reichstages zu Regensburg erlaube, zu dem der Papst ihn auf Bitten des Kaisers entsandt habe, nicht aber zu einer Vermittlungsaktion in Preußen. So beschloß man denn nach dem Vorschlage des Enea Silvio, andere Wege der Vermittlung einzuschlagen und inzwischen neue Vollmachten des Papstes für Nikolaus von Cusa zu erwirken[5].

Dieser Beschluß hatte denn wohl im September eine Bulle Nikolaus' V. zur Folge, in welcher der Kardinal als päpstlicher Legat nach Preußen geschickt wurde, um zwischen dem Orden und seinen Ständen zu vermitteln, und den durch die Entscheidung des Kaisers normierten Rechtszustand wieder herzustellen[6]. Wie der Orden selbst, so hatten auch Kaiser und Kurie bisher in der preußischen Frage versagt. Jetzt, als es zu spät war, suchte

1) Enea Silvia, De Ratisponensi dieta, ed. Mansi, Orat. Pii II, Appendix (Lucae 1759), S. 1 ff. Für die auf Preußen bezüglichen Abschnitte vgl. zuletzt SS. r. Pr., Bd. IV (Leipzig 1870), wonach im Folgenden zitiert wird.
2) Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. I, S. 620.
3) SS. r. Pr. IV, S. 230.
4) Ebenda.
5) Ebenda S. 231.
6) Martini a. a. O., S. 806 ff.

man Ernst zu machen mit einem Plan, der schon seit Jahren immer wieder aufgetaucht und vom Orden propagiert worden war: den Kardinal als Legaten der Kurie zu schicken, der, anders als der Bischof von Silves und mehr als jedes andere Mitglied des Kardinalkollegs, mit den Verhältnissen vertraut war — Nikolaus von Cusa. Aber seine Vollmacht war nur beschränkt. Der Papst mußte Rücksicht auf den polnischen König nehmen, mit dessen Interessen die der preußischen Stände bereits all zu innig verflochten waren. Daher erhielt Nikolaus nur das Recht, zwischen dem Orden und den Ständen zu vermitteln, und wurde ihm ausdrücklich verboten, in den Konflikt des Ordens mit Polen einzugreifen, dessen Schlichtung bereits anderen Schiedsrichtern vorbehalten war[1].

Nikolaus von Cusa hat die Reise nach Preußen niemals angetreten[2]. Ein Zufall, vielleicht aber auch mehr als ein Zufall wollte es, daß seine Wirksamkeit als Abgesandter der Kurie auf die Gebiete des alten Deutschland beschränkt blieb, und daß sie nirgends so intensiv war wie in seiner alten Heimat, dem Rhein- und Mosellande. Zweimal sollten ihn päpstliche Aufträge über diesen Bereich hinausführen, in Verbindung mit seiner großen deutschen Legation nach England[3] und jetzt nach Preußen. Beide Male hat er ihnen nicht entsprochen. Auch seine Verhandlungen mit den Hussiten haben ihn nie bis in das Zentrum des sich der Kirche entziehenden Landes geführt.

Mit diesem Auftrage, nach Preußen zu gehen, hören jetzt die kirchenpolitischen Beziehungen des Kardinals zum Deutschen Orden überhaupt auf. Immer tiefer verstrickte er sich in den Kampf um sein Bistum, und so wenig es seinen italienischen Freunden gelang, ihn aus der Einöde von Fels und Eis hervorzulocken, so wenig durfte der Orden jetzt noch mit ihm als einem Bundesgenossen im Verzweiflungskampf um seinen Staat rechnen.

---

1) Martini a. a. O., S. 809.

2) J. Marx, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues (Trier 1905) nimmt das in der Einleitung, S. IV, auf Grund der Ernennungsbulle an; J. M. Düx, Der deutsche Kardinal Nikolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit, Bd. II (Regensburg 1847), S. 116f., weiß sogar genauer zu erzählen, was der Legat in Preußen getan habe.

3) Die Bulle Nikolaus' V. vom 15. August 1451 bei Martini a. a. O., S. 792 ff.

Die persönlichen Beziehungen freilich hörten bis zum Lebensende des Kardinals nicht auf. Im Juni 1462 beantwortete er einen Brief des Hochmeisters mit verschiedenen Anfragen wegen des Prokurators Andreas Peper, einer Legation für Polen und des ermländischen Bischofs. Der Hochmeister hatte nach Neuigkeiten über die Türkengefahr gefragt. Nikolaus schloß seinen Brief mit der Mitteilung, daß es zur Zeit nichts Neues darüber zu berichten gäbe[1].

Zwei Jahre danach bat der Hochmeister, ihn bei der Wahl eines dem Orden genehmen Bischofs für die pomesanische Kirche um seine Unterstützung, mit der er jetzt wie früher rechnen durfte[2]. Der Brief wird den Kardinal noch erreicht haben, doch ist keine Antwort mehr erhalten. Die letzten Aufgaben, die der vom Kampf um sein Bistum erschöpfte Greis in Italien auf sich nahm, und sein Tod im August 1464 haben es wohl nicht mehr zu einer Erwiderung kommen lassen.

So spärlich diese letzten Beziehungen sind, so beachtenswert ist die Teilnahme des deutschen Kardinals für den Deutschen Orden in den Jahren seiner entscheidenden Tätigkeit für die deutsche Kirche. Ihr fügt sie sich voll und ganz ein. Von der Heimat her, die seinem Wesen so viel gegeben hat, mit den deutschen Brüdern verbunden, erfüllte er doch mit allem Ernst und aller Strenge seine Aufgabe der Reform auch gegenüber den Freunden. Den Kampf des Ordens mit den Ständen aber verstand er nur zu gut, der selbst in seinem Bistum einen bis zum Äußersten getriebenen Kampf mit den Gewalten des weltlichen Territorialstaates zu führen hatte. Wenn er den Orden unterstützte, wo immer er es konnte, so war diese Hilfe ein Teil des Kampfes für das Recht der Kirche, der seine kirchenpolitische Tätigkeit überhaupt erfüllte.

Aber auch hier stand Nikolaus von Cusa auf der Seite der sterbenden Mächte und kämpfte für eine Sache, die bereits verloren war. Wie seine Legation bei allem Ernst seiner Reform und dem großen Maß seiner Augenblickserfolge ohne bleibende

1) Schreiben des Kardinals vom 8. Juni 1462 In urbe veteri im Sta. Kbg., Oba.
2) D. d. 10. April 1464, Königsberg, Konzept im Sta. Kbg., Oba.

Wirkung blieb[1], so war auch alles vergeblich, was er gegen oder für den Deutschen Orden aus innerstem Eifer für eine grundlegende Reform zu tun suchte. Vergeblich war sein Auftreten gegen die Ablaßpraxis der Ritterorden. Gerade in diese Jahre gehören Fälschungen von Ablaßbriefen durch die Johanniter, die an Unverschämtheit nichts zu wünschen lassen[2]. Die Praxis des Deutschen Ordens aber war um nichts besser. Nicht minder aber war die Hilfe umsonst, die Nikolaus dem Orden bei Kurie und Kaiser gegen die Stände zu leisten suchte. Hier waren Kräfte am Werk, die auch der beste Wille nicht mehr bezwingen und ablenken konnte. Es sprach für den Cusaner, daß er mit ganzem Eifer und in großartiger Absicht zum Bundesgenossen des Ordens wurde. Es entsprach aber dem inneren Sinne des historischen Geschehens, daß diese gleich der übrigen kirchenpolitischen Tätigkeit einer vergehenden Welt angehörte, über die wohl der Philosoph, nicht aber der Kirchenfürst hinauszuwachsen vermochte.

1) Vgl. oben S. 429.

2) Sehr charakteristisch dafür M. Stragnz, Zur Geschichte der Bamberger Synode von 1451 (Hist. Jb. 22, 1901, S. 98 ff.)

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Papstgeschichte

Von **Friedrich Baethgen**, Königsberg

Es ist eine Sammlung sehr verschiedenartiger Schriften, die im Folgenden angezeigt werden soll, und wie auf anderen Gebieten so empfindet man es auch hier als die fühlbarste Schwäche der gegenwärtigen Forschungslage in der Geschichtswissenschaft, daß es darin an einheitlichen Zielsetzungen, von denen her die Untersuchung und Darstellung begrenzterer Stoffe und isolierter Probleme erst ihren eigentlichen Sinn und Wert erhalten würde, in hohem Maße gebricht. Das ist ein Zustand, für den natürlich weder die Verfasser der vorliegenden Arbeiten noch sonst irgendein Einzelner verantwortlich gemacht werden kann oder soll. Zeiten, in denen sich das Interesse einer ganzen Generation von Forschern auf bestimmte große Fragen konzentriert, wechseln in der Geschichte wohl einer jeden Wissenschaft mit Perioden eines weniger gesammelten, mehr mechanischen Weitertreibens, und ein solcher glücklicher Zustand ist in seinen Voraussetzungen mit der allgemeinen geistigen Gesamtlage allzu eng verbunden, als daß es aussichtsreich erscheinen könnte, ihn künstlich heraufführen zu wollen. Trotzdem liegt hier, wie mir scheint, ein Problem, das des Nachdenkens wohl verlohnt. Und wenn ich es in diesem Berichte einleitend kurz berühre, so geschieht das nicht lediglich, um für eine gewisse Zusammenhangslosigkeit, die bei einem Sammelreferat wie dem folgenden heute in der Regel unvermeidbar ist, von vornherein auf mildernde Umstände zu plädieren, sondern vor allem in der Absicht, einmal die Frage aufzuwerfen, die sich gewiß manchem Rezensenten in ähnlicher Lage bereits aufgedrängt hat: ob es nicht etwa möglich sein sollte, wenigstens in einer äußeren, organisatorischen Form bestimmte Felder abzustecken, die des Anbaus in besonderem Maße bedürfen, und sowohl nach der methodischen wie nach der stofflichen Seite hin sich auf bestimmte Richtlinien zu einigen. An Hand der zur Besprechung vorliegenden Schriften soll im Folgenden versucht werden, für das besondere Gebiet der mittelalterlichen Papstgeschichte einige vorläufige Andeutungen in dieser Richtung zu geben.

Die Arbeit, mit der ich der zeitlichen Abfolge nach beginnen muß, ist freilich für solche Zwecke wenig geeignet, da sie trotz ihres Titels[2] mit Papstgeschichte in Wahrheit recht wenig zu tun hat. Den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung bildet eine bekannte Quellenfälschung aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, die sog. Revelatio Stephans II. Darin berichtet der Papst über eine Vision, die ihm zuteil geworden sei, als er während seines Aufenthaltes im Kloster St. Denis schwer erkrankt war, und in der ihm der hl. Dionysius zusammen mit Petrus und Paulus erschienen sei, um ihm den Befehl zu erteilen, er solle den Altar des Klosters zu Ehren der beiden Apostel weihen. An diesen angeblichen Papstbrief schließt sich dann weiter eine in objektiver Form gehaltene Schilderung der Ausführung dieses Befehls, bei welcher Gelegenheit der Papst auch die Königsweihe Pippins, seiner Gemahlin und seiner Söhne vollzog und die Kirche von

[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.

[2]) Max Buchner, Das Vizepapsttum des Abtes von St. Denis (Quellenfälschungen aus dem Gebiet der Geschichte 2). Paderborn 1928, F. Schöningh. XXXVIII u. 260 S.

St. Denis mit bedeutsamen Privilegien ausstattete, indem er auf dem von ihm geweihten Altar das „Pallium der apostolischen Würde" zurückließ und zu Ehren der Prärogative des hl. Petrus „Schlüssel" (claves) niederlegte (sog. Gesta). Überliefert sind die beiden Schriftstücke, deren letzteres mit der früher von Buchner behandelten sog. Clausula de unctione Pippini nahe verwandt ist, in der von Abt Hilduin von St. Denis verfaßten Vita S. Dionysii Areopagitae, und es bestand schon länger Übereinstimmung darüber, daß eben Hilduin auch als Vater der Doppelfälschung anzusehen sei. Wenn Buchner nun diese Annahme mit weiteren Nachweisen erhärtet und darüber hinaus noch allerlei Material zum Verständnis und zur Beurteilung der Fälschung zusammenträgt, so kann man ihm in der Regel dabei folgen. Dagegen vermag die Hauptthese des Buches, die im Titel bereits angedeutet ist, in keiner Weise zu überzeugen. Der Verfasser will nämlich die Fälschung als Glied einer großangelegten politischen Aktion erweisen, durch welche Hilduin, der als Vorsteher der königlichen Hofkapelle zeitweise schon eine besonders hervorragende Stellung innerhalb der fränkischen Geistlichkeit eingenommen hatte, sich zur Rolle eines päpstlichen Vertreters im Frankenreich habe aufschwingen und eine Art von fränkischem Vizepapsttum habe begründen wollen. Der besondere Anlaß zur Herstellung der Fälschung aber sei die am 1. März 834 in St. Denis vollzogene Restitution Ludwigs d. Fr. gewesen, für die auf diese Weise eine Art von Legitimation geschaffen werden sollte; die angebliche Hinterlegung von Pallium und Schlüsseln durch Stephan habe gewissermaßen die kirchenrechtliche Grundlage für die Restitution des Kaisers abgeben sollen, da sie im Sinne Hilduins als Übertragung der päpstlichen Binde- und Lösegewalt an St. Denis aufgefaßt und verstanden werden müsse, während die angebliche Weihe eines Peters- und Paulsaltares St. Denis zum Range eines Apostelklosters habe erheben und somit ebenfalls zur besseren Fundierung der Machtfülle des Abtes habe beitragen sollen.

Es ist hier nicht der Ort, die Beweisführung des Verfassers, deren wesentliche Grundzüge hier nur kurz angedeutet werden konnten, im einzelnen einer kritischen Musterung zu unterziehen, bei der dann freilich von dem Vizepapsttum und der ganzen politischen Aktion Hilduins nicht allzuviel übrig bleiben würde. Soweit der Leser nicht hinsichtlich der Nachweise überhaupt auf die Zukunft vertröstet wird, wie das an mehreren Punkten, insbesondere bei einer Reihe weiterer, nach B. in den gleichen Zusammenhang gehörender und ebenso auf das Konto Hilduins zu setzender angeblicher Fälschungen geschieht, sind auch die tatsächlich vorgebrachten Argumente recht schwach und in der Regel nicht einleuchtender als die sonderbare Behauptung, der Fälscher habe mit der Hinterlegung von Pallium und Schlüsseln die päpstliche Vollgewalt auf St. Denis übertragen lassen wollen[1]! Und darüber hinaus ist die ganze Schrift in ihrer ermüdenden Breite, ihrem Mangel an straffer Disponierung und ihren endlosen Wiederholungen zum Teil recht unbewiesener Behauptungen alles andere als eine erfreuliche Lektüre. Bei aller Anerkennung der großen Belesenheit und Gelehrsamkeit des Verfassers muß man doch wünschen, daß diese Art der Behandlung mittelalterlicher historischer Probleme keine weitere Schule machen möchte.

Auch von einer zweiten, in den Stoffkreis des früheren Mittelalters führenden Arbeit läßt sich leider nicht sagen, daß sie unter einem glücklicheren Stern gestanden hätte. F. Eichengrün will die vielseitige und in mancher Hinsicht widerspruchsvolle Persönlichkeit Gerberts (Silvesters II.)[2] von einem Zen-

[1]) Ich verweise auf die eingehende Besprechung von W. Levison in der Zeitschrift der Sav.-Stiftung für Rechtsgesch. Kan. Abt. 18 (1929), S. 578 ff., der ich mich vollinhaltlich anschließe.

[2]) Fritz Eichengrün, Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 35). Leipzig 1928, B. G. Teubner. 76 S.

trum her erfassen und seine mannigfachen Äußerungen als Staatsmann, Kirchenfürst und Philosoph aus dem einheitlichen Grunde seiner Gedankenwelt erklären. Gewiß ein lohnendes und Ertrag versprechendes Thema, zu dessen erfolgreicher Bearbeitung aber ein größeres Maß von Wissen und Können gehört, als es dem Verfasser eigen ist. Für seine Art sehr bezeichnend ist eine Fehlinterpretation, der man gleich zu Beginn, bei der Behandlung der mathematischen Schriften Gerberts, begegnet. Die Bemerkung Gerberts, daß er aus Rücksicht auf die „simpliciores", also in pädagogischer Absicht, derentwegen er sich bei den „prudentiores" ausdrücklich entschuldigt, in Umkehrung der von seinem Vorgänger Boethius innegehaltenen Folge bei der Betrachtung der geometrischen Elemente nicht vom Punkt, sondern vom festen Körper als dem allgemein Bekannten ausgehen wolle, dieser einfache Gedanke ist dem Verfasser ein Beweis, daß Gerbert die „spekulativere Natur" gewesen sei, und er deutet sein Verfahren als eine bewußt „anagogische" Haltung: „vom Vorliegenden, Alltäglichen aus will er zu den allgemeinen Sichten führen, und so verbinden sich ihm Natur-Wirkliches und Geistig-Reales". In ähnlicher Weise macht sich auch sonst immer wieder die Neigung geltend, einen einfachen Tatbestand hinter geistreich klingenden Worten und kühnen Konstruktionen verschwinden zu lassen, statt in nüchterner philologischer Interpretation sich zunächst einmal um den Sinn des Quellentextes zu bemühen. So findet E., um ein weiteres Beispiel zu geben, in dem bekannten Schreiben, mit dem nach der Synode von St. Bâle der römische Abt und Legat Leo den von Gerbert gegen die Kurie erhobenen Vorwurf der Ignoranz zu entkräften versuchte, einen „ganz deutlichen" Anklang an 1. Thess. 1, 5, um dann weiter, sogar unter Heranziehung des griechischen Originaltextes der Bibelstelle, zu demonstrieren, daß Leo den Sinn der Stelle — auf die er in Wahrheit in keiner Weise Bezug nimmt — „völlig verdreht" und „Paulus vollkommen mißverstanden" habe (S. 50f.). Das Hübscheste in dieser Beziehung sind sicherlich die Sätze, mit denen der Verfasser eine in den Kreis der Gerbertsage gehörige Äußerung des Vincenz von Beauvais erläutert; wenn es dort heißt: hi vero sunt idolatrae ut Gilbertus iste et Socrates, qui familiari daemone utebantur, so meint E. dazu (S. 32), diese Gleichsetzung Gerberts mit Socrates könne „uns weiter helfen". Zwar sei sich ja die heutige Wissenschaft über das Daimonion des Sokrates durchaus nicht einig, aber soviel sei doch sicher, daß es die Formung eines inneren Erlebnisses sei. „Und genau so müssen wir auch das auffassen, was Vincenz von Gerbert erzählt"!

Diese Proben werden genügen, um die Arbeitsweise des Verfassers zu illustrieren; wollte man sich der Mühe unterziehen, die Arbeit Schritt für Schritt nachzuprüfen und alle darin enthaltenen Fehler und Ungereimtheiten aufzuzeigen, um auf diese Weise den geringfügigen brauchbaren Rest auszusondern, so würde es dazu eines neuen Buches bedürfen. Ich begnüge mich daher mit der Feststellung, daß weder die Analyse der Werke Gerberts noch die Darstellung seiner Gedankenwelt oder die Schilderung seiner kirchlich-politischen Wirksamkeit eine nennenswerte Förderung unserer Kenntnis erbringt. So mannigfache und verwickelte Probleme der Gerbertforschung noch gestellt sind, auf dem hier beschrittenen Wege werden sie ihrer Lösung nicht näher gebracht werden.

Sehr viel kürzer kann ich mich sodann bei einer weiteren, ebenfalls stark verunglückten Arbeit fassen, deren Unzulänglichkeit auch von anderer Seite bereits nachdrücklich festgestellt worden ist [1]. War bei dem Buche von Eichengrün die Problemstellung an sich richtig und erfolgversprechend, so fragt man sich bei dieser erneuten Behandlung des Suprematiestreites zwischen Canterbury

[1]) Margarete Dueball, geb. Telle, Der Suprematstreit zwischen den Erzdiözesen Canterbury und York 1070—1126. (Historische Studien, herausgegeben von E. Ebering, Heft 184.) Berlin 1929, E. Ebering. 109 S. Vgl. dazu die Besprechung von M. Weinbaum in der Hist. Zeitschr., Bd. 140 (1929), S. 664f.

und York vergeblich, welcher Zweck damit überhaupt verfolgt wird. Denn die Verfasserin kommt in keinem irgendwie erheblichen Punkte über die Resultate ihrer Vorgänger, insbesondere diejenigen H. Böhmers, hinaus, und ihr einziges Verdienst besteht darin, daß sie gegenüber dem Versuche des Engländers A. J. Macdonald, Lanfranc von der Schuld an den ihm durch Böhmer nachgewiesenen Fälschungen reinzuwaschen, an der Auffassung des Letzteren festhält. Und da die Arbeit auch im einzelnen, was hier nicht nochmals ausführlicher nachgewiesen zu werden braucht, höchst unzuverlässig und fehlerhaft ist, kann sie nicht einmal als brauchbare Zusammenfassung unserer bisherigen Kenntnis bezeichnet werden.

Dagegen betreten wir mit den Büchern von W. Ohnsorge und Ina Friedlaender [1]) glücklicherweise einen wesentlich ertragreicheren Boden. Anknüpfend an eine Reihe früherer, in der Mehrzahl ebenfalls aus der Schule A. Brackmanns hervorgegangener Untersuchungen sammeln diese Arbeiten in bestimmter zeitlicher und örtlicher Abgrenzung systematisch das gesamte zur Geschichte der päpstlichen Legationen vorliegende Material. Dabei nimmt Ohnsorge in seinem ersten, das Dezennium von 1159—1169 umspannenden Buche den Blickpunkt abweichend von der Anlage der früheren Arbeiten nicht von einem bestimmten Lande, sondern von der Kurie her, um auf diese Weise den inneren Zusammenhang der ganzen, aus dem politischen und finanziellen Anlehnungsbedürfnis Alexanders III. in der ersten Zeit seines Pontifikats entstandenen Legationen deutlicher hervortreten zu lassen; er behandelt also alle in diesen Zeitraum fallenden päpstlichen Gesandtschaften, mit alleiniger Ausnahme der auf den Konflikt wegen Thomas Becket bezüglichen. Dagegen sind die beiden anderen Arbeiten wieder dem älteren Muster entsprechend territorial orientiert: Ina Friedlaender hat sich die von den Nachfolgern Alexanders nach Italien und Deutschland entsandten Legationen zum Gegenstande gewählt, und das zweite Buch von Ohnsorge schließt dann die Lücke, indem es für den zweiten Teil der Regierungszeit Alexanders die Tätigkeit der päpstlichen und für die gesamte alexandrinische Zeit die der gegenpäpstlichen Gesandtschaften in Deutschland und Skandinavien verfolgt. Wenigstens für Deutschland kann man nun an Hand dieser und der früheren Arbeiten die gesamte Entwicklung bis zu dem großen Epochenjahr 1198 in lückenloser Folge überblicken.

Damit ist ein außerordentlich begrüßenswertes Ergebnis erzielt und der Wert der drei sorgfältig und sauber gearbeiteten Studien liegt, wie ich glauben möchte, nicht allein in den zum Teil recht beachtenswerten Einzelergebnissen, mit denen sie unsere Kenntnis der politischen und kirchlichen Zeitgeschichte bereichern, sondern vor allem gerade in der geschilderten planmäßigen Anlage und Durchführung. Denn wir gewinnen auf diese Weise allmählich eine gesicherte Grundlage, von der aus sich die Entwicklung eines der wichtigsten päpstlichen Machtinstrumente genau verfolgen läßt, wie denn auch Ina Friedlaender ihren historischen Nachweisen eine systematische Zusammenfassung beigegeben hat, der in einem Querschnitt den in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erreichten Entwicklungsstand des Legatenwesens zu schildern unternimmt. Und wenn die Verfasserin dazu bemerkt, daß die Bearbeitung der englischen, französischen und sonstigen Legationen unsere Kenntnis des seiner Natur nach nicht von einem Lande her zu erfassenden Institutes vermutlich noch in manchen Punkten ergänzen und be-

[1]) Werner Ohnsorge, Die Legaten Alexanders III. im ersten Jahrzehnt seines Pontifikats. (Hist. Studien, herausgegeben von E. Ebering, Heft 175.) Berlin 1928. E. Ebering. 168 S. — Derselbe, Päpstliche und gegenpäpstliche Legaten in Deutschland und Skandinavien 1159—1181 (ebenda Heft 188). Berlin 1929. E. Ebering. 115 S. — Ina Friedlaender, Die päpstlichen Legaten in Deutschland und Italien am Ende des 12. Jahrhunderts (1181—1198). Berlin 1928, gleiche Sammlung, Heft 177, und gleicher Verlag. 167 S.

reichern würde, so kann man in der Tat die Inangriffnahme bzw. Weiterführung dieser Untersuchungen auch für die übrigen Länder nur lebhaft erhoffen. Hier liegt ein breites Feld, auf dem gerade auch Anfänger ihre Kräfte erproben und mit unverdrossener, wenn auch äußerlich vielleicht unscheinbarer Handwerksarbeit einen schönen Ertrag von wissenschaftlichem Wert erzielen können.

Und das gilt in weiterem Sinne für erhebliche Teile der mittelalterlichen Papstgeschichte überhaupt. Denn, wie mir scheint, gibt es hier noch manche Fragen, deren Erforschung in ähnlich systematischer Weise begonnen oder fortgesetzt werden müßte. Ich denke dabei vor allem an das große Gebiet der päpstlichen Behörden- und Verwaltungsgeschichte, mit dessen Bearbeitung ja vielfach schon begonnen ist, ohne daß doch in der Mehrzahl der Fälle ein wirklicher Abschluß erreicht wäre. Und doch liegt es im Wesen dieser Studien, daß ihr bester Gewinn erst dann eingebracht werden kann, wenn ein gewisser Grad von Vollständigkeit in der Materialbearbeitung erreicht ist. Wie mannigfache Aufschlüsse wären beispielsweise noch auf personengeschichtlichem Gebiet zu erwarten, sobald hier einigermaßen lückenlose Sammlungen zur Verfügung ständen. Neben dem Institut des Legatenwesens und vielfach mit ihm sich berührend wäre da natürlich in erster Linie das Kardinalat zu nennen, um dessen Geschichte sich der verstorbene Karl Wenck so sehr verdient gemacht hat. Es ist erfreulich, daß die von ihm in dieser Richtung ausgegangenen Anregungen auch von Anderen aufgenommen worden sind und sein Tod somit nicht zu einem vollkommenen Stillstand in der Bearbeitung dieser Fragen geführt hat. Von den hier zu besprechenden Arbeiten wäre da vor allem die Schrift von B. Sütterlin zu nennen, die in unmittelbarem Anschluß an die ältere Arbeit von F. Fehling, Kaiser Friedrich II. und die römischen Kardinäle in den Jahren 1227—1239 (1901) die Beziehungen des Kaisers zum Kardinalskollegium untersucht und darüber hinaus ein abgerundetes Bild der gesamten, in diesem Zeitraum zwischen Kaiser und Kurie spielenden Verhandlungen entwirft[1]. Bedeutende neue Einsichten waren auf diesem in letzter Zeit so vielfach bearbeiteten Gebiet freilich von vornherein kaum zu erwarten. Allein da für diese spätere Zeit die Jahrbücher noch nicht vorliegen, ist die umsichtige Sammlung und bequeme Bereitstellung des einschlägigen Quellenstoffes sehr willkommen, und besonders dankenswert ist ein Anhang, in dem zur Geschichte der beim Tode Gregors IX. amtierenden Kardinäle ein reichhaltiges Material an biographischen Notizen zusammengebracht ist.

Das leitet über zu den beiden Einzelbiographien von Kardinälen, die hier weiter zu nennen sind. Kardinal Wilhelm von Sabina († 1251) hat vor allem als Legat in den nordischen Ländern eine bedeutsame Wirksamkeit entfaltet, und den Schwerpunkt der fleißigen, nur zuweilen etwas breit geratenen Monographie, die ihm ein finnischer Gelehrter, G. A. Donner[2], gewidmet hat, bildet daher die eingehende Schilderung seiner Tätigkeit auf dem preußischen und livländischen Missionsgebiet sowie in Norwegen und Schweden, die der deutschen Forschung einen bequemen Zugang in ein von ihr zum Teil etwas vernachlässigtes Stoffgebiet eröffnet; ungedruckte Quellen konnte der Verfasser allerdings nur für die früheste Lebensphase des Kardinals, seine bischöfliche Regierung in Modena (1222—1234), erschließen, ohne daß dabei mehr als typische

---

1) Berthold Sütterlin, Die Politik Kaiser Friedrichs II. und die römischen Kardinäle in den Jahren 1239—1250. (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heft 58.) Heidelberg 1929. Verlag von C. Winter. 142 S.

2) Gustav Adolf Donner, Kardinal Wilhelm von Sabina. (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum II, 5.) Helsingfors 1929. XXV und 449 S.

Züge zutage kämen. Besonderes Interesse verdienen dagegen D.s Erörterungen über die grundsätzliche Seite der päpstlichen Missionspolitik; was der Verfasser hier gegen Caspar und Blanke zur Frage der sogenannten Missionsschutzstaaten, insbesondere mit Bezug auf die estnischen Landschaften Wierland, Jerven und Harrien, ausführt, scheint mir trotz mancher erheblicher Fehlgriffe beachtenswert zu sein und zu einer erneuten Nachprüfung Veranlassung zu geben.

In sehr viel zentralere Fragen der Papstgeschichte führt sodann die zweite mir vorliegende biographische Studie, die Arbeit von C. A. Willemsen über Napoleon Orsini [1]. Die Lebensgeschichte dieses Kardinals, der während einer mehr als fünfzigjährigen Zugehörigkeit zum Kollegium (1288—1342) bei den meisten politischen Verwicklungen seine Hand im Spiele gehabt und bei zwei der wichtigsten Papstwahlen des späteren Mittelalters, der Clemens' V. und der Johanns XXII., eine maßgebende Rolle gespielt hat, stellt sicherlich ein besonders dankbares und ergiebiges Thema dar, und der Verfasser ist den besonderen Anforderungen, die der Stoff an den Bearbeiter stellt, ziemlich weitgehend gerecht geworden. Ein umfangreiches und weit zerstreutes Material ist mit Umsicht gesammelt, dabei auch eine Anzahl ungedruckter Stücke neu herangezogen, und die Darstellung zeugt von einem liebevollen, zum Teil auch von gutem Erfolg begleiteten Bemühen um anschauliche Gestaltung. Trotz alledem vermag die Arbeit nicht durchweg zu befriedigen. Denn an mehr als einer Stelle sind Behandlung und Interpretation der Quellen einer Nachprüfung und Korrektur sehr bedürftig, und so wirkt auch die an sich nicht uninteressante Schlußbeurteilung der Gesamtpersönlichkeit nicht in allen Stücken überzeugend.

Ich bin damit schon bis in das 14. Jahrhundert gekommen und muß nun zunächst auf zwei Arbeiten zurückgreifen, die sich noch im Rahmen des 13. Jahrhunderts bewegen. Georgine Tangl untersucht in ihren Studien zum Register Innocenz' III. [2] zwei bedeutsame Schreiben dieses Papstes, die am 19. April 1213 erlassene Einladung zum vierten Laterankonzil und den ungefähr gleichzeitigen Aufruf zu einem Kreuzzug, die beide in mehrfachen, zum Teil stark voneinander abweichenden Überlieferungsformen auf uns gekommen sind. Indem die Verfasserin einleuchtend nachweist, daß zwei dieser Überlieferungen auf Konzepte zurückgehen, die noch nicht die endgültige stilistische Form repräsentieren und die auf irgendeine Weise aus der päpstlichen Kanzlei den Weg nach Deutschland gefunden haben müssen, wo sie dann in die Chronik des Burchard von Ursperg und in ein Bullar des rheinischen Prämonstratenserklosters Rommersdorf gelangt sind, gewinnt sie mit diesem überlieferungsgeschichtlich wertvollen Ergebnis zugleich den Ansatzpunkt zu einer eindringenden Stilanalyse, die das allmähliche Werden der endgültigen Form recht anschaulich hervortreten läßt. Man erhält auf diese Weise einen lehrreichen Einblick in die überaus sorgfältige Redaktionsarbeit, die von der päpstlichen Kanzlei an derart wichtige Schriftstücke gewendet wurde. Zugleich freilich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Verfasserin bei ihren minutiösen Bemühungen des Guten zuweilen etwas reichlich viel getan und darüber den gesunden Maßstab für die Fruchtbarkeit ihrer Fragestellungen einigermaßen verloren hat. Eintragreicher ist dagegen das Thema des Buches von O. Joelson [3], das die Papstwahlen des 13. Jahr-

---

[1]) Carl Arnold Willemsen, Kardinal Napoleon Orsini. (Hist. Studien, herausg. von E. Ebering, Heft 172.) Berlin 1927. Verlag von E. Ebering. XXIII und 238 S.

[2]) Georgine Tangl, Studien zum Register Innocenz' III. Weimar 1929. Hermann Böhlaus Nachfolger. 97 S.

[3]) Olga Joelson, Die Papstwahlen des 13. Jahrhunderts bis zur Einführung der Konklaveordnung Gregors X. (Historische Studien, herausg. von E. Ebering, Heft 178.) Berlin 1928. Verlag von E. Ebering. 119 S.

hunderts bis zur Einführung der Konklaveordnung behandelt. Da nach den Forschungen Wencks und Ruffini Avondos in der grundsätzlichen Frage der Entstehung des Konklavegedankens kaum noch etwas Neues zu sagen war, liegt der Wert der Untersuchung in der Erörterung der einzelnen Wahlvorgänge, die man im ganzen als recht sorgfältig und brauchbar bezeichnen kann. Zuweilen wäre allerdings bei etwas schärferem Zupacken wohl noch ein Ende weiter zu kommen gewesen, so beispielsweise bei der Wahl Gregors X., wo die franziskanische Tradition über die Rolle Bonaventuras genauer — die Verfasserin begnügt sich mit Hinweisen auf Pinzi und Wadding — hätte untersucht werden müssen (vgl. dazu L. Lemmens, Der heilige Bonaventura, S. 218 ff.). Ebenso wären aus den bei Salimbene (S. 492 f.) überlieferten prophetischen Versen, deren älteste Fassung (Notices et Extraits 38, 1903, S. 739 ff.) in der Tat vor der Wahl entstanden zu sein scheint, wichtige Stimmungsmomente zu gewinnen gewesen. Wie man denn überhaupt bei derartigen Arbeiten manchmal wünschte, daß die Verfasser ihr Augenmerk stärker auf das Sammeln und Aufspüren neuer, bisher nicht verwerteter Materialien einstellen möchten!

In besonderem Maße muß man diesen Einwand auch gegen das Buch von Friedrich Schneider über Heinrich VII. erheben, dessen letzter Teil[1] hier besprochen werden muß, da er in der Hauptsache die Beziehungen des Kaisers zu Papst Clemens V. zum Gegenstande hat. Wenn hier gelegentlich schon die veraltete Form der Zitate — Bonaini und Dönniges bei Aktenstücken, die längst in den Constitutiones neu gedruckt sind! — ihre Herkunft aus der älteren Literatur verrät, so ist das nur bezeichnend dafür, daß die Darstellung in wesentlichen Teilen nicht selbständig aus den Quellen herausgearbeitet ist, sondern sich meistens damit begnügt, die Resultate der bereits vorliegenden Literatur zu kompilieren. Und doch wäre gerade hier, wo die Neubearbeitung der Kaiserregesten noch aussteht, eine lückenlose Zusammenbringung des gesamten Materials das erste Erfordernis gewesen. Wo aber der Verfasser den Versuch unternimmt, selbständig an den ihm erreichbaren Quellenstoff heranzugehen, ist das Ergebnis ebenfalls nur ein recht mageres. Gewiß ist es anerkennenswert, daß er sich bemüht, die umfangreichen Denkschriften und Gutachten aus der Zeit des Konfliktes mit Robert von Neapel in stärkerem Maße heranzuziehen, als es bisher geschehen ist. Allein mit den — übrigens nicht einmal fehlerfreien — Übersetzungen längerer Partien, die Schneider daraus in seine Erzählung einflicht, ist es dabei doch nicht getan. Vielmehr wäre es darauf angekommen, die Stücke eingehend zu analysieren, ihren wesentlichen Gedankeninhalt herauszuarbeiten und ihre spezifische Eigenart in Abhebung von älteren, verwandten Theorien zu bestimmen[2]. Nicht anders ist es mit der Schilderung der tatsächlichen Vorgänge; auch sie begnügt sich mit dem leicht Erreichbaren und dringt in das innere Geflecht der Zusammenhänge kaum jemals ein. Und ein ähnliches Versagen muß man schließlich auch gegenüber den Anforderungen konstatieren, die man gerade bei diesem Gegenstand in darstellerischer Hinsicht erheben wird. Gleich der einleitende Versuch einer Charakteristik Papst Clemens' V. macht das vollkommen deutlich, und so kann man zusammenfassend nur urteilen, daß der Verfasser, dessen eifriges Bemühen nicht verkannt werden soll, bei der Wahl dieses Stoffes — eines der schönsten aus der Geschichte des späteren Mittelalters, der noch der Bearbeitung harrt — seine Kräfte erheblich überschätzt hat.

---

[1]) Friedrich Schneider, Kaiser Heinrich VII. Heft 3: Clemens V. und Heinrich VII. Greiz i. V. und Leipzig 1928. Verlag H. Bredts Nachfolger Ernst Seifert. S. 219—382.

[2]) Vgl. dazu jetzt K. L. Hitzfeld, Studien zu den religiösen und politischen Anschauungen Friedrichs III. von Sizilien (1930), S. 83 ff.

Teilweise den gleichen Zeitraum, aber in begrenzterer Themastellung, behandelt sodann die fleißige und gutgeschriebene Arbeit von E. Kraack [1]. Sie versucht die Frage zu klären, weshalb die Kurie trotz aller unter Clemens V. und Johann XXII. auftauchenden Rückkehrpläne schließlich doch in Avignon verblieb, und sie steuert zu der sorgfältigen Sammlung der einschlägigen Nachrichten auch einige gute eigene Beobachtungen bei, wie zum Beispiel den hübschen Nachweis, daß Ludwig der Bayer in seinem bekannten Erlaß „Gloriosus Deus", der die darin ausgesprochene Absetzung Johanns XXII. mit seinem Fernbleiben von der Stadt der Apostel motivierte, unmittelbar an das Edikt Nikolaus' III. über die römische Senatur anknüpfte. Neue Erkenntnisse von einschneidenderer Bedeutung hat sie freilich nicht zu erzielen vermocht, wie ich glauben möchte, vor allem wiederum deshalb, weil auch hier die Materialbasis zu schmal genommen ist. Beispielsweise lassen sich Sinn und Absicht der italienischen Politik Johanns XXII. schwerlich ohne eine sehr viel umfangreichere Heranziehung auch des lokalen Materials wirklich klarstellen. Darüber hinaus aber bedarf es, was hier nicht im Sinne eines Vorwurfs gegenüber dem einen oder anderen Verfasser, sondern lediglich zur Kennzeichnung der wissenschaftlichen Situation gesagt werden soll, für diese ganze Periode vielfach auch noch der archivalischen Forschung. Ganz allgemein wird man sagen dürfen, daß für die Zeit des ausgehenden 13. und des 14. Jahrhunderts ein wirklich wesentlicher Fortschritt unserer Kenntnis der päpstlichen Politik gegenüber Italien wie auch der italienischen Verhältnisse selbst unter Verzicht auf die Heranziehung ungedruckter Quellen nicht so leicht zu erzielen sein wird.

Daß jedoch auf der anderen Seite die Dinge auch hier günstiger liegen, sobald die Geschichte der Institutionen, den Begriff in seinem weitesten Umfang genommen, stärker berücksichtigt wird, zeigt für das 14. Jahrhundert die Untersuchung, die A. Esch [2] den Ehedispensen Johanns XXII. und ihrer politischen Bedeutung gewidmet hat. Sie verdient lebhafte Anerkennung, vor allem auch deshalb, weil die Verfasserin sich nicht engherzig auf die Regierungszeit Johanns beschränkt, sondern durch Heranziehung eines sehr umfassenden Materials aus der vorausgehenden Zeit eine Vergleichsbasis geschaffen hat, von der sich die Dispenspolitik Johanns in ihrer Eigenart sehr anschaulich abhebt. So gewinnt das Bild des Papstes durch das, was man in den drei Kapiteln des Buches über seine Haltung in der Frage der Dispensationsfähigkeit der Ehehindernisse sowie über die Formen und die Begründungen der unter seinem Pontifikat ergangenen Dispensationen erfährt, in der Tat eine recht lebhafte und charakteristische Bereicherung.

Neben der Institutionengeschichte dürfte es dann vor allem die Geschichte der geistigen Strömungen und Bewegungen sein, die auch von dem besonderen Blickpunkt der Papstgeschichte aus eine stärkere Aufmerksamkeit verdiente. Für dieses Mal kann ich da freilich nur auf zwei in dies Gebiet gehörige Spezialstudien hinweisen, von denen besonders die erstere geradezu mustergültig genannt werden darf. Es handelt sich um eine auf breitester handschriftlicher Grundlage beruhende Untersuchung, in der H. Grundmann [3] die oft zitierten, aber bisher niemals eingehender gewürdigten Papstprophetien des Mittelalters

[1]) Elisabeth Kraack, Rom oder Avignon. Die römische Frage unter den Päpsten Clemens V. und Johann XXII. (Marburger Studien zur älteren deutschen Geschichte II, 2.) Marburg 1929, N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung (G. Braun). XI und 62 S.

[2]) Anneliese Esch, Die Ehedispense Johanns XXII. und ihre Beziehung zur Politik. (Hist. Studien, herausg. von E. Ebering, Heft 183.) Berlin 1929, Verlag von E. Ebering. 71 S.

[3]) Herbert Grundmann, Die Papstprophetien des Mittelalters. S. A. aus Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 19, 1928, S. 77—138.

analysiert und unserem Verständnis zum ersten Mal wirklich erschließt. Der Nachweis, daß die zweite Reihe der Vatizinien — nach der gewöhnlichen Zählung Nr. 16—30 — in Wahrheit die ältere und im Grunde nichts anderes ist, als die zum größten Teil wörtliche Übersetzung einer Reihe griechischer Kaiserorakel, und daß diese Übersetzung nach dem Tode Bonifaz' VIII. in den Kreisen der armen Cölestiner-Eremiten entstanden sein dürfte, dieser Nachweis wirkt vollkommen schlüssig und überzeugend. Nicht weniger aufschlußreich ist die dann folgende Behandlung der übrigen Vatizinien (1—15); ihre Heimat sucht G. in Kreisen religiös erregter Franziskanerspiritualen, deren sich unter dem Eindruck der schweren, bei der Rückkehr Gregors XI. nach Italien ausbrechenden Krise an Stelle der optimistischen Engelspapsthoffnung, die den Grundton der ersten Vatizinienreihe gebildet hatte, eine düstere Stimmung der Weltuntergangs- und Antichristerwartung bemächtigt hatte.

Aber auch über diese hier nur in Kürze angedeuteten Hauptresultate hinaus enthält die Untersuchung eine Fülle von geistesgeschichtlich wertvollen und fruchtbaren Anregungen, für die der Verfasser des lebhaftesten Dankes aller an diesem Stoffgebiet interessierten Forscher gewiß sein kann. Daß übrigens auch sonst und gerade auf dem theoretischen Gebiet die Handschriften noch immer vieles zu bieten haben, dafür ist dann ein weiterer Beleg die zweite hier zu nennende Abhandlung von W. Mulder [1], der aus einem vatikanischen Kodex einen bisher unbekannten Traktat des Augustinus Triumphus über die Frage nach der Gewalt der Kardinäle während der Sedisvakanz veröffentlicht und für eine andere, das gleiche Thema behandelnde Schrift desselben Autors, die bereits von R. Scholz bekannt gemacht war, eine Reihe besserer Lesungen beisteuert.

Den Beschluß dieses Referates mag schließlich das Buch von Kleo Pleyer[2] über die Politik Papst Nikolaus' V. bilden. Es gehört in die Reihe der bisher nicht allzu zahlreichen Versuche, das von Ludwig v. Pastor gezeichnete Bild in einer kritischen Einzelbetrachtung durchzumustern und nachzuprüfen. Pastors Werk wird zu allen Zeiten, vor allem als Dokument einer, man möchte sagen heroischen Arbeitsleistung einen Ehrenplatz in der historischen Literatur einnehmen. Daß es daneben in seinen Auffassungen und Beurteilungen keine uneingeschränkte Geltung beanspruchen kann, ist von der Kritik schon des öftern ausgesprochen worden. Auch die besonnenen Ausführungen Pleyers werden in manchen Punkten zu einer Revision der von Pastor vorgetragenen Ansichten Veranlassung geben, da der Verfasser sich mit Glück bemüht, die eigentlich konstitutiven Züge in der Politik des Papstes schärfer herausarzubeiten. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht der Gedanke, die von Nikolaus V. inaugurierte Kulturpolitik des Renaissancepapsttums zu erklären als einen zunächst vielleicht mehr dem politischen Instinkt als bewußter Berechnung entspringenden Versuch, „das Kraftfeld der neuen Geistesströmung in den Bereich der Kirche zu verlegen", die neu erwachten weltlich-laikalen Kulturtendenzen in ähnlicher Weise dem kirchlichen Gedanken zu amalgamieren und dienstbar zu machen, wie das früher bereits gegenüber dem Aristotelismus und andern mittelalterlichen Bewegungen geschehen war. Man wird kaum sagen können, daß die Beweisführung des Verfassers schon ausreichte, um diese These wirklich zu erhärten. Aber in jedem Falle bleibt ihm das Verdienst, eine Frage angeschnitten zu haben, deren weitere Erörterung geeignet sein könnte, über die gerade an diesem Punkte etwas äußerliche Betrachtungsweise Pastors ein gutes Stück hinauszuführen.

[1] Augustinus Triumphus, De potestate collegii mortuo papa, herausgegeben von W. Mulder S. J.; Sonderabdruck aus Studia Catholica, Bd. V, Nijmegen 1928. 21 S.

[2] Kleo Pleyer, Die Politik Nikolaus' V. Stuttgart 1927, Verlag von W. Kohlhammer. 118 S.

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons Herausg. von Michael Buchberger. I. Band: A — Bartholomäer. 992 Sp. mit 8 Tafeln und 88 Textabbildungen. 1930. Herder & Co., Freiburg i Br. Geh. 26.— M., Lwd 30.— M., Hfz. 34.— M. In Subskription geh. 24.— M., Lwd. 28.— M., Hfz. 32.— M. (Geplant 10 Bände.)

Während die Neubearbeitung der „Religion in Geschichte und Gegenwart" schon dem letzten Bande zustrebt, beginnt auch das Kirchl. Handlexikon in einer völlig neuen Gestalt seinen zweiten Gang. Eine Neuauflage war hier fast noch dringender als bei den protestantischen Werken, da Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl. 1882—1903) der Prot. Real-Enzykl. (3. Aufl. 1896—1913) und das Handlexikon (1907—1912) der RGG. (1909—1913) gegenüber in wesentlich höherem Maße veraltet waren. Das neue Werk, das unter Mithilfe des Verlagsschriftleiters Dr. Konrad Hofmann wieder von dem inzwischen zum Bischof von Regensburg berufenen Dr. M. Buchberger herausgegeben wird, soll an die Stelle der beiden bisherigen katholischen Lexika treten. Seine zehn Bände entsprechen freilich genau den fünf Bänden der RGG., so daß man leider in absehbarer Zeit mit einem katholischen Gegenstück zu Haucks RE. nicht wird rechnen können. Trotzdem ist das vorliegende LThK. wirklich geeignet, in die Mitte zwischen den beiden bisherigen Werken zu treten, da es sich ein viel begrenzteres Ziel gesetzt hat als die RGG. Während diese die Religionsgeschichte in vollem Umfange, aber auch Geistes- und Kulturgeschichte mit einbezieht, dient das LThK. fast ausschließlich kirchlichen und theologischen Fragen, kann also sehr viel mehr in die Einzelheiten gehen. So fehlen im LThK. Artikel der RGG. wie Ackerbau, Abwehr, Agrarpolitik, Agrarverfassung, Alchemie; andere (Astralreligion, Astrologie, die um das Problem der Arbeit kreisenden) können mit denen der RGG. nicht verglichen werden. Christliche Frömmigkeitsformen und Einrichtungen entbehren regelmäßig ihrer außerchristlichen Vorgeschichte und Vergleichswelt, z. B. Altar (religionsgeschichtlich und jüdisch!), Askese; das ist für die geschichtliche Unterrichtung doch ein empfindlicher Mangel. Auch die Länderartikel (Afrika, Amerika, Australien) umfassen grundsätzlich nur die katholische Missionsgeschichte.

In die Hauptmenge der dem LThK. eigentümlichen Artikel teilen sich Kultus, Hagiographie, Dogmatik und Kirchenrecht. Hier findet man überall, in viele Einzelstichworte aufgeteilt, sorgfältige Belehrung. Auch dogmatische Einzelartikel begegnen: Allgegenwart, Alleinseligmachende Kirche, Actus. Um der Scholastik willen sind die arabischen Schriftsteller stark herangezogen. Aus Hagiographie und Mönchtum ist die Zahl der Ortsnamen und Eigennamen, die bei Kanonisierten immer mit dem Vornamen zitiert werden, der RGG. gegenüber erheblich vergrößert, obwohl alle Lebenden fehlen. Über lebende katholische Theologen muß man sich also in der RGG. erkundigen. Gegenüber den kleinen Einzelartikeln treten die Übersichtsartikel stark zurück; nur ganz wenige umfassen mehrere Seiten. Bei ihrer Auswahl hat begreiflicherweise die RGG. öfter Pate gestanden (Antike und Christentum). Durch Reichtum und Feinsinn der Darbietung fällt der Artikel über Altchristliche Kunst (von J. Sauer) unter ihnen auf.

Der Kreis der Mitarbeiter ist ausschließlich durch das katholische Bekenntnis bestimmt, Nichttheologen sind mit der RGG. verglichen verhältnismäßig wenige. Auch die Artikel über Protestantica liegen also in katholischen Händen. Ich kann das LThK. deswegen nicht tadeln, bedauere es vielmehr nur, wie ich schon an anderer Stelle (Hist. Zeitschr. 138, 1928, S. 554) gesagt habe, daß man nun wegen eines übertriebenen Fachleuteprinzips der RGG. in beiden Werken katholische Scholastiker-Artikel zu lesen bekommt.

Im einzelnen fällt natürlich manches auf; dogmatische Urteile, die in der Lexikonkürze besonders scharf heraustreten: der Vergleich der Bedeutung des Alf. v. Liguori für die Ethik mit der des Thomas für die Dogmatik (Sp. 264);

das von Paulus bekämpfte Gesetz ist „nur das Zeremonialgesetz (und Judizialgesetz)“ (Sp. 489 in dem interessanten Artikel Antinomismus). Daß es nicht ganz leicht ist, Augustin von den Schroffheiten seiner Lehre über das Verderben des Menschen und die Prädestination rein zu waschen, wird hier, wo nur die Quintessenz gesagt werden kann, besonders deutlich (Sp. 832). Gelegentlich verirrt sich ein populärer Heiligenlebenton: Ambrosius „jeder Zoll ein Mann, ein Bischof, ein Heiliger“. In dem Artikel Altkatholiken fehlt die ältere altkatholische Kirche von Utrecht. Bei Angelus Silesius ist sehr bemerkenswert, daß J. Nadler trotz Richstätter S. J. und H. Gies (s. o. S. 121 ff.) von der „im wesentlichen Eckhartschen Lehre“ spricht. Darstellung und Literaturangabe bei Joh. Val. Andreä sind unzureichend. In dem Artikel über Amsdorf hat Nik. Paulus auf 22 Zeilen Raum gefunden für eine findig aus ZKG. 3, 1879 (nicht 1883) hervorgezogene, schwach bezeugte Notiz über angebliche sittliche Verfehlungen. Lexikonartikel nicht mit solchen Dubia zu belasten, war bisher guter Brauch und sollte auch von der Schriftleitung des LThK. als solcher beachtet werden.

Im ganzen aber gibt schon der erste, vortrefflich, außer mit Tafeln auch mit Zeichnungen und Kartenskizzen im Text ausgestattete Band eine Fülle reichster, zuverlässiger Belehrung. Man kann vielleicht, wie schon die Aufspaltung in Einzelartikel zu erkennen gibt, sagen, daß das LThK. mehr konfessionskundlich, auf die Darbietung des Materials, und die RGG. mehr historisch, auf das Verständnis der geschichtlichen Zusammenhänge gerichtet ist.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Erich Seeberg, Über das Problem des Protestantismus. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 6. Jahr, Heft . Halle, Niemeyer 1929. 15 S. 1.60 M.

In diesem am Gründungstage der Königsberger Gelehrten Gesellschaft gehaltenen Vortrage bestimmt E. Seeberg in seiner sympathischen großzügigen Art gleichsam den geistigen Ort des Protestantismus innerhalb der Geschichte der christlichen Religion, wobei dann ungezwungen das Problem des Protestantismus in die Probleme des Protestantismus hinübergleitet. Der Protestantismus erscheint innerhalb des okzidentalischen Typus der christlichen Religion als eine bestimmte, als die deutsche Stufe. Erhebt er den Anspruch, etwas Einzigartiges zu sein, so ist diese Einzigartigkeit zu prüfen an dem von Luther erschlossenen neuen Verständnis der Religion. Seeberg umreißt daher in kurzen Strichen die Theologie Luthers, wesentlich so, wie das in seinem Buche darüber teils schon geschehen ist, teils noch geschehen wird. Das heißt unter vier Gesichtspunkten: 1. Die neue Sakramentsanschauung (Ersetzung der alten substantialen Metaphysik durch dynamistische Begriffe, Seebergs Deutung des Geistes bei Luther). 2. Die neue Gottesanschauung (von oben her, deus absconditus). 3. Die Ethik als aus der Not, dem „Orte Gottes“, geboren. 4. Der neue Kirchenbegriff. Alsbald wird festgestellt, daß damit nicht ein erneuertes Urchristentum, wie beansprucht wurde, geschaffen wurde, wohl aber eine Neuentdeckung letzter und ursprünglicher Wahrheiten der christlichen Religion. Luther ist aber auch nicht mit „dem“ Protestantismus identisch, vielmehr entwickelt sich dieser in drei Stämmen. Es spaltet sich der Calvinismus ab (die von Seeberg hier und weiterhin wiedergegebenen Theorien von Max Weber und Jellinek über die Bedeutung des Calvinismus für die Entstehung des modernen Kapitalismus bzw. der Menschenrechte sind nach den inzwischen erschienenen Arbeiten von Tawney, Kraus und O. Voßler nicht mehr zu halten), ferner der Spiritualismus, aus der Mystik entsprungen, und endlich zieht sich eine dritte Linie im Humanismus an, gipfelnd in der Aufklärung: die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Bildung. (Neben Melanchthon und Calvin vermisse ich hier schmerzlich Zwingli; es ist zwar üblich in den Kreisen des Neu-Luthertums, ihn zu ignorieren und ihm jegliche Bedeutung für die Geschichte der Theologie abzusprechen, aber gerecht und

richtig ist es nicht. Liest man etwa bei Eekhof in den Zwingliana 1919 die Wirkung Zwinglis — neben Erasmus — auf Holland und kennt die Bedeutung Hollands für die Aufklärung, so wird über kurz oder lang sich Zwingli doch den gebührenden Platz auf jener Linie erringen.) Der Gedanke, daß im 19. Jahrhundert diese Strömungen zusammenfließen, führt nach Feststellung der allgemeinen Tendenz auf Säkularisierung des Religiösen zu den Gegenwartsproblemen, entwickelt wiederum aus den jeweilig einströmenden Geistesmächten. Daß das entscheidende Problem der Zukunft im Kulturproblem, d. h. der Stellungnahme zu ihm gesehen wird, ist zweifellos richtig und die nachdrückliche Betonung dieses Punktes notwendig. Meines Erachtens ist das Kulturproblem aber von jeher „das" Problem des kulturlos sein wollenden und durch die Macht der Geschichte zum Kulturfaktor gepreßten Christentums gewesen; es dünkt mich auch der Hinweis nicht überflüssig, weil es vergessen zu werden droht, daß Ernst Troeltsch die Bedeutung dieses Problemes recht eigentlich erst erkannte.

Heidelberg. *W. Köhler.*

Alte Kirche

R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1929. VII, 399 S. 14.— M., geb. 16.— M.

Das Thema der eindringenden und weitgreifenden Untersuchung ist eigentlich die Johannestaufe, mit deren Verständnis auch das des christlichen Sakraments verbunden erscheint. Da die Proselytentaufe zur Erklärung nichts beitragen kann, werden indische Bräuche, das Consolamentum der Katharer, eine Philostelle, vor allem aber die Taufliturgie der Mandäer befragt, wieweit sie über die Entstehung des Taufsakraments Aufschluß zu erteilen vermöchten. Auf diesen Umwegen wird schließlich ein deutlich bestimmtes Bild vom Gang der Entwicklung erreicht. Diese stellt sich etwa so dar, daß persischer Einfluß, der über Damaskus kam, im Jordantal zur Bildung von Taufgemeinden beigetragen hat. Die persische Lehre vom Aufstieg der Seele zu Gott ist das Vorbild der mandäischen geworden, die persische Bekehrungstaufe das der sakramentalen. Das Ritual dieser Täufer hat dann Johannes übernommen, dessen Beiname „der Täufer" ihn als Angehörigen einer solchen Sekte kennzeichnet; nur hat er die jüdische Messiashoffnung damit verbunden. Die Taufe Jesu zeigt, daß auch Jesus an den Anschauungen teilnahm, die sich den Mandäern mit ihrem Sakrament verknüpften. Noch der Mc-Bericht ist ein Niederschlag der Überzeugung, „daß, wenn irgend jemand, so sicher Jesus erlebt hat, was die Johannestaufe verhieß". Zugleich aber mit der Jordantaufe hat Jesus den Gedanken einer zweiten Taufe, des Opfertodes, übernommen, einer zu Leiden und Beschwerden verpflichtenden Hingabe, wieder ganz mandäischer Denkweise entsprechend, die gerade hier eine Erläuterung durch das Sterbesakrament der Katharer und deren Verpflichtung zur Endura, dem freiwilligen Hungertod der zu Sündlosigkeit und Vergottung Getauften, erfährt. „Das Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu betrachten die Evangelien als die zweite Taufe" (S. 281). — Nach Jesu Tode hat sich für die Urgemeinde sein Personenbild mit den allgemeinen Heilserwartungen verbunden. „Die christliche Kirche ist mit der Taufe entstanden" (S. 250). — Von den Johannesjüngern zog sich nun ein Teil zu den Taufgemeinden zurück. Die Mandäer haben Johannes — so erklärt sich schließlich dessen Stellung in der mandäischen Literatur — bei der Ähnlichkeit des Ritus als den Ihrigen empfunden, die Traditionen seiner Jünger weitergegeben.

Das ist ein völlig geschlossenes Bild, und der um die Erkenntnis des Urchristentums hochverdiente Verf. hat es mit starker Überzeugung von der umwälzenden Kraft seiner Erkenntnisse und mit persönlichster Anteilnahme entworfen. In der Tat müßte es die weitestreichenden Konsequenzen für das Verständnis der Entstehung des Christentums nach sich ziehen, wenn wir genötigt wären, es uns anzueignen.

Es läßt sich doch nicht verhehlen, daß sich gegen die meisten seiner Züge schwere Bedenken erheben.

Gleich bei dem letztgenannten muß man fragen, wie es möglich ist, daß der nur „in die eigene Überlieferung aufgenommene" Johannes als Stifter der mandäischen Religion erscheinen kann. Ungleich plausibler wäre doch eine Entwicklung, die von den Johannesjüngern als Anfang ausgeht und in deren Verlauf es dann zur Bildung der mandäischen Gemeinden gekommen sein mag; dabei wäre eine „Dositheus-Hypothese" gar nicht so unpassend. — Wenn es weiter schon nicht ganz leicht verständlich ist, wie eine einmalige Handlung, eine Bekehrungsfeier, zum wöchentlich wiederholten gottesdienstlichen Akt herabsinken kann (S. 279), so gewiß erst recht nicht, wie nun aus diesem Wochenfest das Sakrament und der Initiationsritus der Kirche geworden sein soll. Bei der Johannestaufe scheint mir jedenfalls der sakramentale hinter dem Bußcharakter zurücktreten, nur dieser ist bezeugt. Überdies darf man doch wohl bei diesem prophetischen Prediger den Zusammenhang mit dem Judentum nicht so stark unterbrechen, daß man ihn geradezu zum Priester eines fremden Kultes macht: „Johannestaufe bedeutet Johannesreligion (S. 230⁰). Sonst wäre ihm statt einer — wenn auch noch so widerwillig zugestandenen — Anerkennung durch das exklusive Judentum sogleich die entschiedenste Ablehnung zuteil geworden. — Bei der Taufe Jesu ist das Herabkommen des Geistes und die Himmelsstimme, die ihn Sohn nennt, gerade doch nicht etwas Normales, was nach der Vorstellung eigentlich jeder Täufling erwarten müßte; vielmehr soll hier doch etwas Einzigartiges berichtet werden, das allen Erwartungen, die der Ritus erregen konnte, nicht entspricht, sondern gerade widerspricht. — Steht schließlich der persische Ursprung der mandäischen Taufe wirklich „vollkommen sicher" (S. 243)? Mir scheint die Gleichsetzung der samaritanischen κόρη Justins mit der persischen Anāhita keineswegs erwiesen, auch die Deutung der Hermon-Inschrift nicht so gesichert, daß man mit ihr argumentieren dürfte. — Die Bedenken gegen den Gesamtaufriß kehren bei einer Reihe von Einzelheiten wieder, so gegenüber der Annahme einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Taufe und Abendmahl in der Kirche als eines einzigen Sakraments; die Beweismittel reichen nicht zu, und das einleuchtendste, der in den Thomas-Akten geschilderte Geistempfang im Abendmahl, braucht nur als Beleg für die „Geist-Christologie" zu gelten, über die vor allem F. Loofs in seinem nachgelassenen Werk: Theophilus v. Antiochien, 1929, gehandelt hat.

Dennoch aber darf die Kritik an den Ergebnissen und manchen Einzelheiten der Methode nicht dazu verführen, an dem mit erstaunlicher Gelehrsamkeit und wärmstem Interesse geschriebenen Buch einfach vorüberzugehen. Vermag man die Folgerungen, die der Verfasser aus seinen Prämissen zieht, nicht anzunehmen, so bleiben diese selbst, die Beobachtungen, von denen er ausgeht, von solcher Ablehnung ganz unberührt. Das Buch lenkt die Aufmerksamkeit auf Fragen, die noch kaum irgendwo so scharf formuliert sind, und es weist nach, daß die Antworten, mit denen man sich bislang begnügt hat, nicht zulänglich sind. Die Aufgabe ist nunmehr nicht länger abzuweisen, dem Ursprung der christlichen Taufe ernsthafter nachzugehen als es bislang geschah. Denn das scheint mir unwiderleglich nachgewiesen, daß die urchristlichen Vorstellungen von der Taufe mit den bisher gebrauchten Mitteln nicht auf einen Generalnenner zu bringen sind, und auch das andere, daß der Hinweis auf die jüdische Proselytentaufe zur Erklärung nichts beiträgt, — so oft man ihn wiederholt. R. hat gezeigt, daß man auf wirkliches Verständnis ohne nähere Untersuchung der vorchristlichen Taufbräuche und -vorstellungen nicht hoffen kann. So sind dem wichtigen und interessanten Buch zwar nicht abschließende Resultate, aber das vielleicht Größere zu danken: den Blick für Probleme geöffnet und die Richtung gezeigt bekommen zu haben, in der die Lösung zu suchen sein wird.

Göttingen. *Hermann Dörries.*

Robert Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin. (Beiheft 6 zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, herausg. von Hans Lietzmann.) Gießen, A. Töpelmann, 1928. VIII, 155 S. 8.50 M.

Die Arbeit hat sich vorgenommen, den Wandlungen des Reich-Gottes-Gedankens nach Wertung und inhaltlicher Bestimmtheit in der Alten Kirche nachzugehen. Dabei erscheint die neutestamentliche Botschaft, der das erste Kapitel gewidmet ist, nur als ein Gärstoff, „der an gewissen Höhepunkten fördernd oder störend die Entwicklung bestimmt" (S. 1). Der Reihe nach werden die apostolischen Väter, die Apologeten, die Gnosis, Marcion, der Montanismus, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origenes mit Schülern und Gegnern, die abendländische Theologie des 3. und 4. Jahrhunderts und Augustin auf ihre Reich-Gottes-Vorstellungen hin abgehört, ja auch noch die Bedeutung dieser Gedanken für die Volksfrömmigkeit und das Mönchtum festgestellt. Dabei beschränkt sich der Verf. keineswegs auf eine bloße Begriffsgeschichte, sondern versucht auch die Äquivalente des Grundbegriffs bei den einzelnen Vätern zu erfassen und ihre Stellungnahme aus ihrer Gesamtposition heraus zu verstehen. Verdient das Streben des Verf.s, nicht in kleinbäuerlicher Enge stecken zu bleiben, alle Anerkennung, so kann es bei den enormen Ausmaßen seines Feldes nicht wundernehmen, daß der Verf. der entgegengesetzten Gefahr erlegen ist. Der Pflug ist nicht sehr tief eingesetzt. So bedeutet denn das Buch in einzelnen Teilen nur eine ansprechende Darstellung des common sense, bleibt in anderen noch dahinter zurück. Ist z. B. bei der Schilderung Augustins der Wunsch berechtigt, nicht ein Lehrstück zu isolieren, so geht es doch nicht an, ohne genauere Kenntnis des augustinischen Schrifttums und der Literatur, fast nur auf Grund der Lektüre von De civitate dei, eine Übersicht über Augustins ganze Theologie geben zu wollen.

So ist es ein Fehler der übermäßigen Größe des Themas, daß trotz einiger guter Gedanken und ruhigen Urteils das Buch als eine wirkliche Förderung der kirchengeschichtlichen Wissenschaft nicht wohl betrachtet werden kann.

Göttingen. *Hermann Dörries.*

Johannes Zellinger, Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike. Max Hueber-Verlag, München 1928. VIII, 136 S. 4.50 M., geb. 6.— M.

Eine christliche Kulturgeschichte des Bades, im kirchlichen Altertum und bis tief ins Mittelalter hinein. — Die kirchlichen Autoritäten mischten sich zuerst in die Bäderfrage bei Gelegenheit der „Familienbäder", die seit der Kaiserzeit üblich waren. Die Heroen des Mönchtums verabscheuten jede Berührung mit dem Wasser; in den abendländischen Klöstern suchte man die Strenge des Orients zu mildern. Händewaschen vor dem Gebet war überall üblich, vielfach die Enthaltung vom Bade in Fastenzeiten und für Büßer. Heilige Flüsse waren der Jordan und der Nil. Das Bad in der Epiphaniennacht stammt aus Ägypten, das Johannisbad aus Südgallien. Badeheilige sind Menas, aber auch Cyrus und Johannes, Cosmas und Damian. — Das alles wird in einer Fülle von Belegen vor Augen geführt, so daß das kleine Buch geradezu ein Repertorium für kirchliche Badesitten genannt werden kann. — Wenn der Verfasser sich doch entschließen könnte, seine Sammlungen bis in die Gegenwart fortzusetzen. Er sitzt an der Quelle: die Münchener Staatsbibliothek kann ihm sicherlich ein unermeßliches Material zur Verfügung stellen.

Leipzig. *H. Achelis.*

Emil Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 24.) Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf. 1928. 214 S. geh. 9.80 M., geb. 11.75 M.

Diese sehr eingehende und sorgfältige Arbeit ist aus dem religionsgeschichtlichen Seminar Dölgers in Münster hervorgegangen, und hat dem Verfasser 1924 als Promotionsschrift gedient. Im ersten Teil untersucht er die Zeugnisse über die christlichen Totenfeiern am 3., 9. und 40. Tag nach dem Tode. Die Jahresgedächtnisfeier hat er von seiner Untersuchung ausgeschlossen; sie wird daher nur gelegentlich erwähnt. S. 51f. stellt er die Resultate seiner Untersuchung in zwei Tabellen zusammen. Am meisten verbreitet ist die Feier am 3. Tage, an die Stelle des 9. Tages tritt in einigen christlichen Ländern der 7.; auch für den 12. und 15. Tag gibt es Belege; der 40. Tag wechselt mit dem 30. Die Gedächtnistage zeigen also, bei durchgehender Gleichheit, manche provinzielle Verschiedenheiten. — Alle diese Termine stammen aus der vorchristlichen Zeit, aus dem Judentum oder aus dem Heidentum; wahrscheinlich auch der 40. Tag, was bisher bestritten war. Der Verfasser geht daher im zweiten Teil seiner Arbeit dem Totenkult der Antike nach, den kultischen Bräuchen und den Vorstellungen, die zur Feier dieser Tage geführt haben. Hier kommt eine Fülle religionsgeschichtlichen Materials zur Besprechung: alles wird in sorgfältigster Weise exegesiert; ein eingehendes Register gibt den Schlüssel für den reichen Inhalt. — Ich habe aus dieser Erstlingsarbeit sehr viel Neues erfahren. Sie ehrt den Verfasser und seinen Lehrer.

Leipzig. *H. Achelis.*

S. Aurelii Augustini De civitate dei libri. XXII. Ex Rec. B. Dombart quartum recognovit A. Kalb. Vol. II, lib. XIV—XXII. (Bibliotheca Teubneriana). Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXXIX. XXI, 635 S. 10.60 M., geb. 12.— M.

Der zweite Band der von A. Kalb mit Umsicht und Verständnis besorgten 4. Auflage von Dombarts verbreiteter De civitate dei-Ausgabe ist wie der erste (vgl. ZKG. 48, 1929, S. 80f.) ein photomechanischer Abdruck der 3. Auflage. Nur hat der Herausgeber, um das Fundament des Textes nach Möglichkeit zu erweitern, für den Apparat noch einige weitere MSS. herangezogen, die er in der Vorrede beschreibt.

Wieviel noch zu tun ist, bis ein wirklich gesicherter Text erreicht werden kann, davon berichtet die praefatio p. XX. Namentlich die letzten sechs Bücher ruhen auf jüngeren und nicht einwandfreien MSS., aber auch für die anderen ist die Überlieferung ungleichmäßig. B. I—V ist wesentlich nach einer Lyoner Handschrift des 4. Jahrhunderts (L) wiedergegeben, die Kalb mit gutem Grund als eine Sonderausgabe anspricht, der Augustin selbst später eine andere Rezension folgen ließ, die ihrerseits für B. I—X in einem Pariser MS. des 7. Jahrhunderts vorliegt, dessen letzter Teil (B. X) erst neuerdings in Petersburg aufgefunden ist. Man mag fragen, ob das Interesse der Einheitlichkeit nicht auch in den ersten fünf Büchern C, trotz sonstiger Mängel, vor L den Vorrang zuerkennen lassen sollte. Für B. XI—XVI ist Cod. Veron. 28 (s. VI) der Hauptzeuge, für den Rest stehen die alten MSS. nicht mehr zur Verfügung, so daß sich im ganzen ein ziemlich buntes Bild ergibt. Eine systematische Erforschung der zahlreichen Handschriften, die De civitate dei enthalten, bleibt ein dringendes Desiderat.

Göttingen. *Hermann Dörries.*

Eduard Schwartz, Der sechste nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon. (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1930, XXVII.) Berlin, De Gruyter, 1930. 32 S. 2.— M.

Wer wie Schw. in der glücklichen Lage ist, den Fachgenossen nicht nur die Urkunden neu oder in gereinigter Fassung vorlegen, sondern auch sie überzeugend deuten zu können, wird immer Beachtenswertes zu sagen haben. Die jüngste Abhandlung ist so reich an Neuem, daß es sich kaum in einen kurzen Bericht zwingen läßt. Es handelt sich um die griechische und die lateinische Überlieferung der Verhandlungen über den sogenannten 28. Kanon in der Sitzung vom 29. (nicht 30.) Oktober und um die Folgerungen, die sich aus deren Verhältnis für das Verständnis des sechsten Kanons von Nicaea ergeben. Zuvor zeigt Schw., warum der Synodalbeschluß in Sachen Primatstellung von Konstantinopel zu Unrecht als 28. Kanon bezeichnet wird. „Zu behaupten, daß die Lateiner den Kanon weglassen, ist eine Entstellung des Sachverhalts." „Weder in der griechischen noch in der lateinischen Überlieferung wird er jemals den 27 Disziplinarstatuten zugezählt." Er stand vielmehr als ψῆφος τῆς ἁγίας συνόδου, nicht als Kanon bezeichnet, ursprünglich an der Spitze einer Reihe von Dekreten des Konzils, die dessen 27 Kanones angehängt waren. Schw. legt, weitergehend, die für seine Untersuchung notwendigen Texte vor. Der lateinische Text ist gegenüber dem überlieferten griechischen sicher der authentische, seine Grundlage aber war der aus den Originaltexten entlehnte, die in den älteren griechischen Handschriften der Akten noch vorhanden waren. Die offenkundigen Verfälschungen im späteren griechischen Text zeigen die deutliche Tendenz, den Streit zwischen Rom und Konstantinopel als vorübergehende, im Grunde harmlose Unstimmigkeit erscheinen zu lassen. Es folgt, daß der Text des nicaenischen Kanons (mit dem berühmten Eingang: ecclesia romana semper habuit primatum), der in der lateinischen Übersetzung der chalkedonischen Akten vorliegt, eben derjenige ist, den der römische Legat Paschasinus auf dem Konzil vorlas. Allerdings darf jener „Satz nicht isoliert, primatum nicht mit ‚den Primat' übersetzt werden", aber „auch ohne übertreibendes Mißverstehen" zeigen sowohl „die wie eine Fanfare wirkende Voranstellung" als auch der Zusatz semper, daß der Kanon nunmehr als „Instrument mehr römischer als alexandrinischer Machtansprüche" erscheinen sollte. Steht er doch in der Überlieferung, abgesehen von dem ja erst durch ihn beeinflußten sekundären griechischen Text, allein da. Daß „die römische Umformung" des Satzes in diesem Text „getreulich wiedergegeben wird, darf nicht auffallen: denn alles, was von Altrom beansprucht wird, kommt ja Neurom zugute". Wie man weiß, hat schon Zosimus jene Umformung vorgelegen, als er den Afrikanern gegenüber die Kanones von Sardika als nicaenische vortragen ließ Schw. zeigt, daß sie schon älter sein muß, und daß „in dem Anschluß der sardizensischen an die nicaenischen Kanones derselbe kirchenpolitische Wille zu spüren ist, der auch in der Umformung des sechsten nicaenischen Kanons tätig gewesen ist".

Wie es dazu gekommen ist, und wie Leo dazu kam, „seinen Legaten die traditionelle Umformung als den Text mitzugeben, den sie auf dem Konzil rücksichtslos zu vertreten hätten", das muß man bei Schw. nachlesen. Es handelt sich aber weiter nicht nur um diesen Text, sondern auch um den zweiten Satz des Kanons, und was Schw. hier bringt, ist fast noch wichtiger, weil es eine alte gelehrte Streitfrage zu klären geeignet ist. Im griechischen Text heißt es, wie bekannt: ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρωτεῖα σωζέσθω ταῖς ἐκκλησίαις. Dazu stimmt die bekannte Übersetzung: similiter autem et apud Antiochiam ceterasque provincias honor suus unicuique servetur ecclesiae. Paschasinus aber verlas in Chalcedon den Satz in der Form, wie er in der ältesten römischen Überlieferung erhalten ist: similiter autem et qui in Antiochia constitutus est (sc. episcopus), et in ceteris provinciis primatus habeant ecclesiae civitatum ampliorum. Das kann nur Übersetzung von ταῖς τῶν

μητροπόλεων ἐκκλησίαις sein. „Wort und Sache waren der lateinischen Reichshälfte im 4. Jahrhundert noch neu und ungewohnt, so daß man sich mit Umschreibungen half." Daß nun diese Übersetzung, die übrigens nicht allein steht, den ursprünglichen Text wirklich wiedergibt, zeigt der nunmehr deutlich werdende Zusammenhang, denn die Worte ταῖς τῶν μητροπόλεων ἐκκλησίαις fügen sich „ohne Hemmung und Reibung" ein, und nun erst ist eine einwandfreie Deutung möglich. „Es ist nun einmal nicht anders", schreibt Schw., „das nicaenische Konzil hat die metropolitane Ordnung nicht geschaffen, sondern das, was von ihr vorhanden war, bestätigt." Rom, Alexandrien, Antiochien stehen mit ihren „durch Gewohnheit und Tradition geheiligten Hoheitsrechten" auf besonderem Brett. Aber diesen Rechten schließen sich, „ebenfalls schon Gewohnheitsrecht geworden", die Privilegien der Kirchen in den Provinzialhauptstädten an (denn das καθόλου gehört zum ganzen Satz). Alle diese Privilegien werden nur bestätigt, nicht näher festgelegt. Aus seinem Eignen hat das Konzil nur die Bestimmung, daß durchweg kein Bischof ordiniert werden könne ohne Zustimmung des Metropoliten, hinzugetan. Wiederum kann hier nicht ausgeführt werden, wie es dazu kam, daß die entscheidenden Worte aus den Texten verschwanden. Schw. hat das, meiner Meinung nach, überzeugend dargelegt. Hat er recht, so gilt auch sein Satz: „Der Consensus verschiedener, bis an den Anfang des 5. Jahrhunderts zurückreichender Zeugen hat bis jetzt, soviel ich sehe, ausschließlich die kirchengeschichtliche Forschung beherrscht, mich selbst nicht ausgenommen; ich fürchte, wir haben alle geirrt."

Gießen. *Gustav Krüger.*

Joseph Golega, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum (Breslauer Studien zur historischen Theologie, herausg. von Fr. X. Seppelt, Fr. Maier, Berth. Altaner, Band XV). Verlag Müller & Seiffert, Breslau 1930. XVI, 154 S.

Es ist erfreulich, daß in den gleichen Jahren, in denen die erste deutsche Übersetzung der Dionysiaka des Nonnos erscheint, auch die Paraphrase des Johannesevangeliums, die auf den gleichen Nonnos zurückgeführt wird, eine neue Untersuchung erfährt. Ihrem Verfasser gelingt es unter sorgfältiger Benützung der bisherigen Forschung in manchen Fragen, die bisher noch nicht sicher beantwortet waren, zu sicheren Ergebnissen zu gelangen.

Das Buch zerfällt in drei Teile, von denen der erste die Frage nach dem Verfasser der Paraphrase, der zweite die Chronologie des Nonnos von Panopolis, der dritte die Vorlagen der Paraphrase behandelt.

Die Frage, ob die Paraphrase wirklich von Nonnos, dem Verfasser der Dionysiaka, stammt, mußte neu geprüft werden, weil weder die Bedenken des letzten Herausgebers der Paraphrase Scheindler (1881) geklärt noch die von Dräseke 1891 gegen die Autorschaft des Nonnos vorgebrachten Einwände widerlegt waren. Es handelt sich dabei zunächst um die äußere Bezeugung: nur ein Teil der Hss. gibt Nonnos als Verfasser an, einige Hss. waren ursprünglich ohne jede Angabe des Verfassers und erhielten erst von jüngerer Hand die Zuweisung an Nonnos, eine Hs. (cod. Marc. s. XIV) nennt den „Philosophen und Rhetor" Ammonios als Verfasser. Golega vervollständigt die Nachrichten über die äußere Bezeugung und sucht deren Schwanken zu erklären, gibt aber selbst mit Recht zu, daß die Entscheidung über die Echtheit der Paraphrase nur durch eine Vergleichung mit den Dionysiaka gewonnen werden könne. Diese Vergleichung führt er dann selbst in drei Abschnitten hinsichtlich der Metrik, der Sprache und des Stils, des Inhalts mit großer Sorgfalt durch. Der Beweis, daß die Paraphrase und die Dionysiaka vom gleichen Verfasser herrühren, scheint mir dadurch erbracht zu sein. Namentlich die langen Listen von ganzen Versen, Versanfängen, Versschlüssen,

schmückenden Epitheta, die beiden Dichtungen trotz des so verschiedenartigen Stoffes gemeinsam sind, wirken überzeugend. Aber auch die inhaltlichen Parallelen (z. B. die Verwendung aller in den Dionysiaka enthaltenen Züge des Ewigkeitsgottes Aion in der Paraphrase) lassen sich kaum erklären, wenn man verschiedene Verfasser annimmt. Auf den Abschnitt über inhaltliche Parallelen (S. 62ff.) sei besonders hingewiesen, weil die hier angeführten Stellen für das synkretistische Zeitalter des Verfassers der beiden Dichtungen so kennzeichnend sind: ohne Bedenken werden die gleichen Ausdrücke und Bilder ebenso für die heidnischen Götter und Heroen wie für Christus und für andere Personen des Evangeliums verwendet, und Personifikationen werden aus der griechischen Vorstellungswelt ohne Scheu in die christliche übertragen, z. B. neben dem schon erwähnten Aion auch die Horen, Hades, Lethe. Mit Recht verweist G. auf Synesios, bei dem sich Ähnliches findet, und lehnt die oft ausgesprochene Annahme ab, daß Nonnos die Dionysiaka in seiner heidnischen Jugend, die Paraphrase nach seinem Übertritt zum Christentum verfaßt habe. Dagegen spricht schon, daß sich der Verfasser der Dionysiaka an manchen Stellen mit der Heiligen Schrift vertraut zeigt.

Die Zeit, in der Nonnos dichtete, suchte man bisher vor allem durch den Vergleich mit Dichtern festzustellen, die entweder als Vorbilder oder als Nachahmer des Nonnos angesehen werden müssen. Auch G. verweist besonders auf Gregorios von Nazianz und bringt eine große Anzahl bisher nicht beachteter Parallelen zwischen beiden Dichtern, aus denen hervorgeht, daß Nonnos den Gregorios nachgeahmt hat. Aber wichtiger ist, daß G. die Frage nach der Zeit des Nonnos durch dogmengeschichtliche Beobachtungen zu beantworten sucht. Anklänge an das Nicaeno-Constantinopolitanum, christologische Termini, die Stellung des Dichters zu der Lehre vom Heiligen Geist (wobei er sich als Gegner der Lehre *filioque* zeigt) ermöglichen etwa das Jahr 430 als Terminus post quem für Nonnos aufzustellen; ein Terminus ante quem ergibt sich daraus, daß er das Erdbeben nicht erwähnt, das im Jahre 529 die Stadt Berytos zerstörte.

In dem Schlußteil behandelt G. die schwierige Frage nach dem Evangelientext, den Nonnos seiner Paraphrase zugrunde legte. Der Versuch Janssens, der eine Rekonstruktion des ganzen Evangelientextes des Nonnos drucken ließ (TU. 23, 4), ist bekanntlich mißglückt. Es wird überhaupt nicht möglich sein aus der oft stark von der Vorlage abweichenden, sie weitläufig ausmalenden oder auch umgestaltenden Dichtung ein vollständiges Bild der Vorlage zu gewinnen. Aber durch sorgfältige Beobachtung der Einzelheiten lassen sich doch manche Tatsachen feststellen. Auch hier hat G. in vorsichtiger Untersuchung die Forschung gefördert; z. B. zeigt er, daß Nonnos in der Regel bei Begebenheiten der Vergangenheit ein Präteritum setzt, auch wenn im Evangelium das Präsens steht, und daß er mit den Ausdrücken wechselt (für das 15mal in Joh. 21 vorkommende λέγει sind 15 verschiedene Verba verwendet). Solche Beobachtungen zeigen, wie vorsichtig man bei der Frage nach der Textvorlage des Nonnos vorgehen muß. Dazu kommt noch die starke Benützung der synoptischen Parallelberichte durch Nonnos, die oft zu einem falschen Urteil über seinen Johannestext verleiten könnte. Die sehr zahlreichen von G. gesammelten Stellen machen seine Vermutung, daß Nonnos eine Evangelienharmonie oder eine Arbeit wie die Eusebianischen Canones benützte, sehr wahrscheinlich. All dies, dazu auch die Benützung von vorhandenen exegetischen Werken durch Nonnos, muß man stets im Auge behalten, wenn man Lesarten des von ihm benützten Evangelientextes feststellen will. Wünschenswert wäre es gewesen, daß G. der Anregung Boussets Theol. Litz. 28 (1903), 587ff. folgend die Beziehungen zwischen Nonnos und den ägyptischen Textzeugen des N. T.s, besonders dem Sinaiticus, verfolgt hätte. Wahrscheinlich hätten sich hier doch manche sichere Ergebnisse gewinnen lassen, zumal wenn man den Text des Johannes Chrysostomos, mit dessen Erklärungen sich Nonnos oft berührt, zum Vergleich herangezogen hätte.

Im einzelnen habe ich nur wenig zu bemerken. Unrichtig ist die (wohl aus Scheindler entnommene) Angabe S. 2, daß zwischen dem Aristarchus sacer des Daniel Heinsius (1627) und der Ausgabe Passows (1834) keine Ausgabe der Paraphrase erschienen sei; bereits 1629 erschien eine Ausgabe in Leipzig; 1644 wurde die Paraphrase mit lateinischer Übersetzung in der Bibliotheca Patrum in Paris (Tom. XIV) abgedruckt; vgl. S. F. G. Hoffmann, Lexicon Bibliographicum III, Leipzig 1836, S. 150. — Zu den S. 69, Anm. 3 zitierten Versen Dion. 20, 94 ff. ist auf Hesiod, Erga 289 ff. zu verweisen. — Außer den S. XVI verzeichneten Corrigenda sind noch einzelne Druckfehler stehen geblieben; doch wird sie jeder Leser leicht selbst verbessern.

Im ganzen ist das Buch als eine fleißige, methodisch geschickte Arbeit zu bezeichnen, die unsere Kenntnis des Nonnos als des Verfassers der Paraphrase in wesentlichen Punkten fördert.

Erlangen. *Otto Stählin.*

Mittelalter

Theodor Zwölfer, Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1929. IV u. 157 S.

„Wenn im Verlauf des 7. und 8. Jahrhunderts das Papsttum im Abendland eine ganz neue religiöse Bedeutung gewinnt, so erscheint das als eine Folge der zunehmenden Verehrung des hl. Petrus" (S. 152). Dies ist die Hauptthese der vorliegenden, von Johannes Haller angeregten Untersuchung. Die Gedanken, die Haller in seinem bekannten Vortrag über „Die Karolinger und das Papsttum" (Hist. Zeitschr. CVIII, 1912, S. 38—76) besonders im Hinblick auf das politische Verhalten Pippins entwickelt hat, sind hier zu Konsequenzen geführt worden, die über das dort Gesagte ihrer Absicht nach weit hinausgehen und die ganze kirchen- und kulturgeschichtliche Entwicklung der Zeit von der Geschichte der Petrusverehrung aus in ein neues Licht rücken. Die Einleitung bildet ein anregend geschriebenes Kapitel über die germanische Heiligenverehrung im allgemeinen, die nach Analogie des profanen Patronats- und Gefolgschaftswesens verstanden werden muß. So wie sich der Germane unter den Großen seines irdischen Reiches einen besonderen Schutzherrn erwählte, wählte er sich auch einen himmlischen Patron, der in den Reliquien unmittelbar gegenwärtig schien und für den fernen himmlischen König Christus eintreten konnte. Die Idee einer universalen Heilsanstalt blieb zunächst unverstanden; aber in den verschiedenen lokalen Heiligen wird der Katholizismus den Germanen unmittelbar lebendig, und ihr tiefstes Ethos, die Gefolgschaftstreue, wird von diesem Punkte aus der Kirche dienstbar gemacht. Weil Petrus — so lautet nun der überraschende Schluß — der mächtigste und beliebteste Apostel war, und weil seine Reliquien in Rom lagen, darum gewann die römische Kirche über die germanischen Landeskirchen des frühen Mittelalters schließlich die Oberhand.

Zur Begründung wird ein reiches Tatsachenmaterial zusammengetragen, das für die Geschichte der Petrusverehrung von Interesse ist. Vor allem das große Kapitel über „Sankt Peter und die Franken" bringt wertvolle neue Erkenntnisse. An Hand der Klosterpatrozinien und der literarischen Denkmäler wird gezeigt, wie Petrus schon seit der Mitte des 7. Jahrhunderts rasch an Bedeutung gewann und den alten Lieblingsheiligen der Franken, Sankt Martin, mehr und mehr zurückdrängte. Von einem Einfluß Roms kann dabei gar keine Rede sein; als Hauptförderer der Petrusdevotion kommen vielmehr die irischen (und später die angelsächsischen) eingewanderten Mönche und — von diesen angeregt — Amandus von Maastricht und die Karolinger in Betracht. Vielleicht haben sich schon Pippin der Mittlere und Karl Martell Sankt Peter von Rom geradezu als Schutzpatron erkoren, und wenn die Darlegungen des Verf. an diesem Punkte

auch nicht zwingend sind, so bleibt die Tatsache einer frühen Förderung von Peterskirchen und Petersklöstern durch die Karolinger jedenfalls sicher bestehen.

Aber all diese dankenswerten Feststellungen reichen doch in keiner Weise aus, das zu beweisen, was sie beweisen sollen! Dadurch, daß jede Erwähnung des Petrus sozusagen fett gedruckt und dreimal unterstrichen wird, werden die anderen Momente, die auch für Rom wirksam waren, nicht ausgeschaltet oder um ihre Bedeutung gebracht. Kommt man schon für die Romanisierung Englands mit dem Petrusmotiv allein ohne alle Beachtung der kultürlichen Überlegenheit Roms nicht durch, so liegen bei einer so entscheidenden Persönlichkeit wie Bonifatius die Beweggründe vollends klar zutage, die zum engeren Anschluß an Rom drängen: die Hauptrolle spielt die klare Erkenntnis, daß Rom die Quelle der geheiligten altkirchlichen Tradition, insbesondere der altkirchlichen Rechtstradition darstellt, und daß der Papst allein mit seiner begründeten Autorität die notwendige Ordnung und Einheit in der Gesamtkirche und Mission verbürgen kann. Auch die Karolinger können, als sie, im offenen Konflikt mit dem Papste stehend, die großartige Reform der fränkischen Kirche in Angriff nahmen, dazu wahrhaftig andere staats- und kulturpolitische Motive gehabt haben als die persönliche Verehrung für Petrus. Die Art, wie der Verf. aus den Quellen gegen alle Wahrscheinlichkeit das Gegenteil herauslesen möchte, ist in ihrer Einseitigkeit unhaltbar. Die Bedeutung religiöser Vorstellungen für Pippin soll damit nicht geleugnet werden. Aber es ist ein merkwürdiger Rationalismus, zu meinen, daß politische Naturen dort, wo sie anfangen religiös zu empfinden, aufhörten politisch zu sein. So kann ich schließlich auch nicht finden, daß die die Untersuchung im Sinne Hallers abschließende Behandlung der Romzüge Pippins geeignet wäre, die Kontroverse über die Beweggründe Pippins über den toten Punkt hinauszuführen. Daß Pippin im Bündnis mit „Petrus" praktisch gesehen „der Stärkere" war, und daß sein Eingreifen in Italien einen Machtgewinn bedeutete, kann nicht bezweifelt werden, und wenn man Pippin unter diesen Umständen auch ein politisches Bewußtsein dessen, was er tat, zutrauen möchte, so vermögen seine eigenen religiösen Kundgebungen und die Briefe der Päpste dagegen am allerwenigsten ein wirksames Argument herzugeben.

Göttingen. *Hans von Campenhausen.*

Walter Delius, Die Bilderfrage im Karolingerreich. Theolog. Dissertation Halle 1928. XI, 72 S.

Die vorliegende Arbeit hat das Verdienst, die Geschichte der Bilderfrage durch die ganze Karolingerzeit zu verfolgen; so werden nicht nur die Libri Carolini und die Frankfurter Synode von 794 berücksichtigt, die öfter die neuere Forschung beschäftigt haben, sondern auch die Pariser Synode von 825 und die Schriften des Agobard von Lyon und Claudius von Turin gegen die Bilderverehrung und die Gegenschriften kommen zur Darstellung, um deren Höhepunkte anzudeuten. Eine Übersicht über die Bilderfrage in der Kirche des Ostens und die Rolle der Bilder in der abendländischen Kirche vor der Karolingerzeit leiten die Schrift ein, ein Blick auf die Herstellung von Bildern in den Reichen der Karolinger und Erwägungen über die Bedeutung der Bilder für die damalige Volksfrömmigkeit bilden den Abschluß. Neue große Ergebnisse sind natürlich auf diesem Gebiet nicht zu erwarten; der Wert der Arbeit liegt in der übersichtlichen und klaren Darbietung des Stoffes in den Hauptabschnitten. Dieses und jenes Urteil des Verfassers kann man zum mindesten bezweifeln, wenn z. B. die Kaiserkrönung zu den „politischen Wünschen" Karls des Großen gerechnet wird (S. 31). Mit den Libri Carolini und der Synode von Frankfurt haben sich unterdessen wieder Allgeier und W. von den Steinen, E. Rosenstock und im Gegensatz zu dessen gewagten Vermutungen Fr. Bothe und H. Barion beschäftigt; in dem einen und anderen Punkte würde so die Darstellung von Delius jetzt etwas anders zu fassen sein. Der Druckfehlerteufel hat der Schrift mehrfach übel mit-

gespielt, einmal einen Satz verstümmelt (S. 14 oben), Bedas Historia abbatum Wiremuthensium (für die auch die sonst benutzte Ausgabe von Plummer zu nennen war) zu Gesta abb. Hierem. (S. V) gemacht, Bonwetsch heißt teils Bouwetsch (S. VI) teils Bonnwetsch (S. 6) — die Reihe solcher kleiner Schönheitsfehler ließe sich leicht erweitern. Und ob jeder Leser in der nach dem Vorbild des Wiener Kirchenväter-Corpus gebildeten Abkürzung CSEG. ohne Erklärung die „Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" erkennen wird?

Bonn. *Wilh. Levison.*

Wilhelm Levison, Die Anfänge rheinischer Bistümer in der Legende. (Sonderdruck aus den Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein. Heft 116, S. 5—28.) L. Schwann, Düsseldorf 1930. 24 S.

Von den vier rheinischen Bistümern Metz, Mainz, Köln und Trier behauptet die Legende, daß sie Gründungen und Bischofssitze von Apostelschülern gewesen seien. Zeit und Motive der Entstehung dieser Legenden sucht L. in diesem auf genauester Kenntnis des weitschichtigen Materials beruhenden Vortrag, den er bei der Feier des 75jährigen Bestehens des Historischen Vereins für den Niederrhein in Köln am 2. Oktober 1929 gehalten hat, aufzuzeigen. In allen vier Fällen handelt es sich um bewußte Erfindungen: in Metz hat man im 8. Jahrhundert den Anfang gemacht, Trier ist im 9., Köln im 10., Mainz endlich im 11. Jahrhundert gefolgt. Die Motive scheinen immer die gleichen gewesen zu sein: kirchenpolitischen Ansprüchen sollte durch die Behauptung des apostolischen Ursprungs Nachdruck verliehen werden, genau wie in Arles im 5., und in Reims im 9. Jahrhundert.

Heidelberg. *Julius Wagenmann.*

Wilhelm Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter. Mit Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des christlichen Dekalogs dargestellt. (Das Heilige und die Form, Beihefte zur Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, Heft 6.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1929. IV u. 122 S. Brosch. 6.— M.

Der altchristliche Sonntag ist als der Wochentag der Auferstehung Christi ein Festtag — der Sonntag am Ende des Mittelalters ist als eine durch kirchliche und staatliche Gesetze geschützte „göttliche Rechtsordnung zur Regelung der irdischen Pilgerschaft" ein Feiertag. Der Frage, wann und wie sich diese Wandlung in der Auffassung vom Sonntag vollzogen hat, geht Th. nach. Auf Grund einer sorgfältigen Untersuchung der kirchenrechtlichen, liturgischen und allgemeinliterarischen Quellen — fünf Beilagen bringen Verzeichnisse der wichtigsten Quellen in Tabellenform und einige Stücke im Wortlaut — ergibt sich: die entscheidende Wendung in der Sonntagsauffassung ist in der Zeit vom 6. bis 10. Jahrhundert erfolgt; sie ist das Ergebnis einer auf germanischem, keltisch-fränkischem und irisch-angelsächsischem Boden sich vollziehenden Entwicklung; sie ist zustande gekommen durch das Eindringen primitiv-heidnischer Vorstellungen, die teils aus der Antike, teils aus dem Volkstum der neu christianisierten Völker stammen, während ein Einfluß des jüdischen Sabbats und des Dekalogs sich nicht bemerkbar macht; dadurch rückt der Sonntag in die Reihe der Tabutage im Sinne der allgemeinen Religionsgeschichte ein; die drei Forderungen der Sonntagskeuschheit, der Sonntagsruhe und des Sonntagsfriedens sind die praktischen Auswirkungen. Ein den antiken Sonntag als Voraussetzung des mittelalterlichen auf Grund der Darstellung von H. Dumaine im Dictionnaire d'Archéologie kurz behandelndes Kapitel und ein Ausblick auf den Sonntag im hohen Mittelalter, die Entstehung der treuga dei, die Sonntagsauffassung der Scholastiker und Luthers runden die kenntnisreiche Studie ab zu einem wertvollen Beitrag zur Geschichte des Sonntags und darüber hinaus zur Geschichte der Volksfrömmigkeit des frühen Mittelalters. Schade nur,

daß unter der Fülle von Einzelheiten die Klarheit der Gedankenführung und der Darstellung leidet. — Ein störender Druckfehler findet sich S. 43, Z. 8 v. u.: statt § 24, 3 lies: § 25, 3. Oder sollte der ganze Abschnitt überhaupt nicht ganz in Ordnung sein?

Heidelberg. *Julius Wagenmann.*

Heinrich Lützeler, Die symbolische Franziskuslegende. Die schönsten Stücke des Franziskuskanons übersetzt. Verlag R. Oldenbourg, München 1929. VIII, 122 S. 4.50 M.

Unter dem Titel „Das heilige Reich" gibt A. Dempf eine Sammlung der wichtigsten „Texte zur mittelalterlichen Geistesgeschichte" in Übersetzung heraus als Ersatz für einen ursprünglich geplanten Textband zu seinem Buch „Sacrum imperium". Nach einem früheren Heft: Hildegard v. Bingen, der Weg der Welt, ist jetzt das vorliegende erschienen, das die schönsten Stücke des Franziskuskanons enthält, d. h. das Testament des Franz und ausgewählte Stücke aus der Legende der drei Gefährten, dem Spiegel der Vollkommenheit, dem „Evangelium aeternum" des Gerhard v. Borgo San Donnino, der ersten Legende des Bonaventura, der Postille zur Apokalypse des Petrus Joh. Olivi und dem „Arbor vitae crucifixi Jesu" des Ubertino von Casale. Diese äußerliche Trennung von Darstellung und Texten hat den unbestreitbaren Vorteil, daß man letztere unabhängig von der dort vorgetragenen Gesamtauffassung der geistigen Struktur des Mittelalters auf sich wirken lassen kann; sie hat aber zugleich den Nachteil, daß die Texte nun eben nicht mehr einfach Belege sind für die Darstellung, sondern als selbständiges Ganzes auftreten, das aber doch in Anordnung und Auswahl der Texte von der Gesamtauffassung bedingt, also ohne diese Gesamtauffassung letztlich nicht verständlich ist. Diesem Mangel sucht der Herausgeber Dempf selbst durch eine „Einleitung zur symbolischen Franziskuslegende" abzuhelfen, in der er — nicht beweisend, sondern thetisch — seine Auffassung darlegt: die „eigentliche Größe Franzens" ruht „in der Spiritualität seines mystischen Lebens, im geistigen und apokalyptischen Sinn dieses christusförmigen Lebens"; wichtiger als das Bild des kleinen armen Troubadours Gottes, des milden und menschenfreundlichen Wundertäters, des Armutsfreundes und Lebensreformers ist „die buchstäbliche Nachfolge Christi in ihrer bitteren und herben Größe bis zur blutigen Nachbildung des Erlösungsleidens an seinem eigenen Leibe" und die „weltgeschichtliche Gestalt, zu der Franz in der zweiten Generation seiner Nachfolger in einem unerhörten weltgeschichtlichen Mythos erhöht wurde, um ... als der Heros eines dritten Reiches erfaßt zu werden". Diese „im echten Sinn legendarische Gestalt des hl. Franz" findet man in den Dokumenten, deren wichtigste Stücke in dieser Sammlung enthalten sind. Eine Charakteristik der einzelnen Schriften veranschaulicht die Entwicklung dieses Bildes. Zu dieser Auffassung im einzelnen Stellung zu nehmen, wäre nur möglich innerhalb einer Auseinandersetzung mit Dempfs Gesamtauffassung des M. A., wie auch die Einleitung, schon ganz äußerlich in ihrer Terminologie, ohne diese nicht ganz verständlich sein dürfte. Anzuerkennen ist aber jedenfalls der Versuch, die Legenden in ihrem Eigenwerte zu erkennen und zu verstehen, d. h. als Zeugnisse nicht des historischen Lebens des hl. Franz, sondern des Bildes, das die Jünger sich von ihrem Meister gemacht haben. Und zu begrüßen ist es, daß die Legenden aus der Zerstreuung in den verschiedenen wissenschaftlichen Ausgaben hervorgeholt und zusammengestellt der Allgemeinheit zugänglich gemacht werden. Mit der Auswahl wird man im großen und ganzen einverstanden sein können. Die Übersetzung, die von H. Lützeler stammt, bemüht sich, ein möglichst glattes Deutsch zu bieten. Leider ist sie aber nicht ganz der Gefahr entgangen, die stilistischen usw. Eigentümlichkeiten der verschiedenen Texte zu verwischen zu Gunsten einer allzu einheitlichen Diktion; am meisten ist das bei dem Testament der Fall, das durch die Übersetzung seine stilistische Eigenart fast ganz verloren hat. Daß häufig

mehr dem Sinn als dem Wortlaut nach übersetzt ist, läßt sich immerhin rechtfertigen. Doch scheint mir eine Sinnverschiebung vorzuliegen bei dem Satz aus dem Testament S. 11, Z. 14. v. o. gegenüber dem lateinischen Text ed. Böhmer-Wiegand, S. 26, 30ff.; ebenso, wenn in der Legende des Bonaventura cap. I, 2: unctio spiritus sancti übersetzt wird mit: die Einung mit dem hl. Geist, S. 64, Z. 8 v. o.

Heidelberg. *Julius Wagenmann.*

Bohdan Kieszkowski, Recherches sur la philosophie de Jean Pic de la Mirandole. Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des lettres de Varsovie XXIII. 1930. Classe II.

Das vorliegende Heft bietet zwei kurze Skizzen zur Philosophie Picos von Mirandola, ohne Belege für die aufgestellten Behauptungen, aber in einer flüssigen und fesselnden Darstellung, der man die Beherrschung des Stoffes anmerkt. Der Verf. verweist S. 41, Anm. 1 auf seine mir nicht bekannte, wohl größere Studie über das Leben, die Werke und die Philosophie Picos „Giovanni Pico della Mirandola, charakter i geneza jego filozofji", veröffentlicht 1930 in der Przegląd Filozoficzny (Revue Philosophique) Warschau. Die erste Skizze will „sommairement" die philosophischen Gesichtspunkte Picos aufzeigen und die seine Philosophie und überhaupt die Philosophie des 15. Jahrhunderts am besten charakterisierenden Gedanken und Probleme herausstellen. In der zweiten Skizze handelt es sich um die Quellen- und Verwandtschaftsfrage.

Das Hauptproblem Picos sei die Beziehung Gottes als des ungeschaffenen Wesens zur Schöpfung, zu den geschaffenen Wesen und Dingen. An dieser Beziehung wieder interessiert den Verf. am stärksten die Rolle, die der Begriff der Emanation bei Pico spielt; der Herkunft des Emanationsgedankens ist auch der größere Teil der zweiten Skizze gewidmet. Aber auch die Philosophie, Ethik, Mystik, Metaphysik (mit Betonung der ontologischen Grundlage nach Exod. 3, 14: Deus ... ipsum ens) und Erkenntnislehre werden in den Zusammenhang hineingestellt. Daß das kosmologische System Picos ein System der Emanation sei, will der Verf. nicht behaupten. Denn dem widerspräche vor allem der Gedanke der Schöpfung, den Pico niemals aufgegeben hat. Aber eine Neigung zu emanatistischen und pantheistischen Ideen sei Pico nicht abzusprechen (S. 45 u. 49). Dagegen läßt sich nichts einwenden. Nur den Satz, den der Verf. in diesem Zusammenhang als einen Beweis für die Emanationsidee in Picos Ontologie anführt „a quo solo (deo) nullo intercedente medio ad esse omnia processerunt" (S. 47), glaube ich gerade im umgekehrten Sinn verstehen zu müssen; er tritt auch bei Ficino — gegen Plotin und Proklus — im umgekehrten Sinn als Abweisung der Emanation auf, z. B. Theol. Plat. l. V. c. XIII, p. 144a (Paris 1641). Die Idee der Emanation ist das Heruntersinken des göttlichen Seins von Stufe zu Stufe durch unendliche Mittelglieder. Wenn hier das medium geleugnet wird, so soll auch die Emanation geleugnet werden. Unmittelbar, ohne vermittelnde Zwischenglieder treten die geschaffenen Dinge ihrem Schöpfer gegenüber. Für das Nähere darf ich auf mein Buch verweisen: Die Mystik des Marsilio Ficino 1929, S. 53.

Interessant ist der S. 53 im Auszug mitgeteilte von Dukas zum Teil publizierte Brief des Elias del Medigo, des jüdischen Lehrers Picos, der von „entia ... fluxa, non dico facta neque producta ab illo (deo) ..." spricht. Er erlaubt den Schluß, daß Pico auch hier der Gedanken der Emanation entgegengetreten ist. Daß Elias der einzige Vermittler dieses Gedankens an Pico gewesen sei, wird der Verf. nicht behaupten wollen.

Manche guten Formulierungen und Bemerkungen erfreuen, wie z. B. S. 44, daß Picos théorie de l'amour „n'est qu'un exposé mystique de sa doctrine sur l'action de la cause efficiente transformatrice". Oder S. 46: „Pic donne à ces concepts (es handelt sich um Einheit und Vielheit, Sein, Substanz und Akzidenz usw.)

la signification universellement admise par les scolastiques latins", oder S. 47: Die Attribute Sein, Einheit, Wahrheit, Gutheit sind weder abgeleitet noch unterschieden vom Wesen Gottes, „mais bien la réalisation de l'être infini".

Der Verf. kommt (S. 49) zu dem Schluß, daß Picos Philosophie zum Typus der scholastischen Philosophie gehöre; seine Ontologie und Kosmologie sei ein spiritualistisches und pantheistisches System mit angedeuteten emanatistischen Neigungen, die Kosmologie werde beherrscht durch die individualistische und pluralistische Auffassung der Welt. In der Erkenntnislehre nähere Pico sich dem platonischen Realismus. Einer spiritualistischen Psychologie stehe eine ekstatisch-mystische Ethik gegenüber. In der Theologie endlich vereinigten sich rationalistische und mystische Tendenzen. So wird die Philosophie Picos nach ihren verschiedenen Seiten kurz, aber in geistreicher Weise gekennzeichnet.

Berlin. *Walter Dreß.*

Reformation

Wilhelm Maurer, Das Verhältnis des Staates zur Kirche nach humanistischer Anschauung vornehmlich bei Erasmus. Alfred Töpelmann, Gießen 1930. 32 S. 8°. (Aus der Welt der Relgion, Problemgeschichtliche Reihe, Heft 1.)

Die knappe, aber inhaltreiche Arbeit geht von dem wichtigen Faktum aus, daß sich Luthers Auffassung des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Kirche, die M. im Lichte der Forschungen Holls sieht, im deutschen Protestantismus an entscheidenden Punkten nicht durchsetzen konnte. Herrschend wurde vielmehr die humanistische Anschauung, die in ihren Hauptvertretern Morus, Machiavelli und vornehmlich Erasmus dargestellt wird. Während Luther die Selbständigkeit und Verschiedenheit der beiden Größen betont, gehen die drei Humanisten von der Überordnung der obrigkeitlichen Gewalt aus, die die Kirche für ihre Zwecke heranzieht. Freilich gerade die Verschiedenartigkeit, wie letzteres nach der Auffassung der Humanisten geschieht, läßt die von M. behauptete Einheit der humanistischen Anschauung als eine äußere erscheinen. Machiavelli, bei dem man doch nur von einem Mißbrauch der Religion sprechen kann, wäre besser ganz ausgeschieden. Über die Absicht, die Morus mit seiner Utopia verfolgte, herrscht sicher noch keine Klarheit. So bleibt im Grunde genommen allein Erasmus. Aber gerade in der Gegenüberstellung von Erasmus und Luther liegt der besondere Wert dieser Untersuchung. Sie bildet einen Beitrag zur Geschichte des Fortlebens des Gedankengutes des Erasmus im protestantischen Deutschland. Auch wenn man nicht so stark, wie es M. im Anschluß an Holl tut, die Verschiedenheit der Auffassungen beider Männer heraushebt, kann dadurch die Bedeutung dieser Arbeit nicht geschmälert werden.

Leipzig-Gohlis. *Hans Leube*

Martin Butzer, Gesprechbiechlin neüw Karsthans. Mit einer Einleitung herausg. von Ernst Lehmann. (Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. u. XVII. Jahrhunderts, Nr. 282—284.) Halle (Saale), Max Niemeyer, 1930. LII, 58 S. 3.— M.

Wir erhalten hier eine genaue, „seiten- und zeilengetreue" Wiedergabe des Druckes, den Böcking, Opera Hutteni I, index p. 78*, Nr. XLI*, 1 und in seinem Abdruck IV, 649 mit 1^b, Lehmann mit B bezeichnet hat, mit den Abweichungen des Druckes Böcking 1^a und Lehmann H. Die Exaktheit der Wiedergabe geht soweit, daß z. B. 10, 25 gedruckt ist: „als Lucas sch- ‖ rybt" und Druckfehler wie z. B. 12, 24 „mit pflegeln vnd kårsen" (statt kårsten, vgl. 16, 12) beibehalten sind, ohne daß sie als solche gekennzeichnet werden. Die Abweichungen in H von B sind, wie Lehmann S. XVI zugibt, „durchweg belanglos"; „es läßt

sich aus ihnen keine Regel gewinnen" (= in ihnen kein Prinzip finden). Was hat es dann aber für einen Sinn und Zweck, sie zu verzeichnen? Einfacher und besser wäre es gewesen, B oder H zu faksimilieren. Über das Verhältnis der beiden Drucke zueinander läßt sich nichts ausmachen. Unmöglich ist, wie Lehmann annimmt, daß sie beide nach dem Manuskript gesetzt sein sollten. Wie hätten da zwei in der Verteilung des Textes auf Seiten und Zeilen völlig übereinstimmende Drucke entstehen können? Vielmehr ist entweder H nach B oder umgekehrt B nach H gedruckt. Beide Drucke entstammen derselben Presse, wahrscheinlich der des Lazarus Schürer in Schlettstadt. Der Familie, der Lehmann sie eingliedert, gehört auch der Druck „Eyn schöner Dialogus || von den vier grösten beschwernüß || eins jeglichen pfarrers ..." (Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 3, 45) an. Sehr seltsam ist die Bezeichnung B und H. B = „Basel-Straßburger Gruppe", d. h. nicht etwa Drucke, die in Basel und Straßburg erschienen wären, sondern ein Druck, von dem je ein Exemplar in Basel und Straßburg vorhanden ist, H = „Hauptgruppe", d. h. der Druck Weller, Repertorium typographicum Nr. 1794, von dem mehrere Exemplare (u. a. auch Rothenburg o. T. Nr. 223 und Zwickau 16. 11. 4_1) erhalten sind.

Für den Verfasser hält Lehmann mit Kalkoff gegen W. Köhler Martin Butzer. Beim Beweise benutzt er stark den „Dialogus zwischen einem Pfarrer und einem Schultheiß", den A. Götze AfRg. 4, 1 doch nur vermutungsweise Butzer als „Erstlingswerk" zugewiesen hatte. Wenn Lehmann gleich auf dem Titel Butzer als den Autor bezeichnet, so ist das mehr als kühn. Entstanden sei der Neu Karsthans vor dem Wormser Edikt; die Stelle: der Kaiser „hat ... doctor Luthers bücher verbrennen lassen, vnd mit grymmigen scharpffen mandaten in die acht gethon" beziehe sich nicht auf die Ächtung Luthers, sondern die seiner Bücher (Bücher in die Acht tun?!), also auf das Sequestrationsmandat vom 10. März; terminus ad quem sei der Brief Butzers an Beatus Rhenanus, in dem es heiße: „so toll ist der Kaiser" („Hier ist die Kaiserhoffnung begraben, die im Neu Karsthans noch zuversichtlich blühte"); Baum, Capito und Bucer, S. 129, setze den Brief auf Anfang Mai. Der Brief war nach Horawitz-Hartfelder S. 275 zu zitieren, und es war zu bemerken, daß Kalkoff, Hutten und die Reformation S. 411[1] ihn vom 23. Mai datiert.

Wenn es auch in der Einleitung an guten Beobachtungen nicht fehlt, so wird man doch lieber auf die Neudrucke von Schade und Böcking zurückgreifen. Von letzterem bemerkt Lehmann selbst S. XVII, daß er „ein Muster an Feingefühl und Zuverlässigkeit darstelle", und was Schade betrifft, so gibt Lehmann S. 56 statt eines eigenen Kommentars nur einige Ergänzungen zu diesem.

Zwickau. *O. Clemen.*

Flugschriften zur Ritterschaftsbewegung des Jahres 1523. Hrsg. von Karl Schottenloher. Mit sechs Abbildungen. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hrsg. von Albert Ehrhard, Heft 53.) Münster, Aschendorff, 1929. XII, 131 S. 7.25 M.

Die „Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation" plant bekanntlich u. a. eine große, das gesamte Schrifttum der Jahre 1517—1585 umfassende Bibliographie. Da jedoch, so wie heute die Dinge liegen, mit einem baldigen Erscheinen dieses schon längst als dringendes Bedürfnis empfundenen Werkes leider nicht zu rechnen ist, kann man es nur dankbar begrüßen, wenn die Ergebnisse der hierfür unternommenen Vorarbeiten, zumal sofern sie ein geschlossenes Ganzes bilden, bereits jetzt der historischen Forschung zugänglich und damit für die Allgemeinheit fruchtbar gemacht werden. Ein solches in sich abgerundetes Teilergebnis stellt auch die vorliegende Veröffentlichung der Flugschriften zur Ritterschaftsbewegung des Jahres 1523 durch K. Schottenloher dar, der wohl als einer der besten Kenner des Schrifttums dieser Zeit gelten darf.

Der bibliographische Teil verzeichnet insgesamt 14, meist recht seltene Flugschriften in 26 verschiedenen Ausgaben, von denen 8 bzw. 9, die bisher nur unvollständig oder, wie beispielsweise das Landauer Ritterbündnis, lediglich in alten, modernen wissenschaftlichen Ansprüchen nicht mehr genügenden Drucken bekannt waren, im nachfolgenden Textteil im Wortlaut abgedruckt sind. Einige von ihnen, wie die Landauer und Schweinfurter Einung (Nr. 2 bzw. 3), oder bis zu einem gewissen Grade auch das Verzeichnis der vom Schwäbischen Bund zu seinem berühmten Strafzug nach Franken in Sold genommenen Adeligen und der in dessen Verlauf zerstörten Schlösser (Nr. 12a u. b) besitzen beinahe urkundlichen Wert; andere, wie der Dialog zwischen Franz von Sickingen, St. Peter und St. Georg vor der Himmelspforte (Nr. 4), die Entschuldigung des am Schweinfurter Vertrag beteiligten fränkischen Adels (Nr. 11) und das Gespräch eines Fuchses mit einem Wolfe auf dem Steigerwald (Nr. 13), verdienen auf Grund des behandelten Gegenstandes oder ihrer Stellungnahme zu den die Zeit bewegenden Fragen eingehendste Beachtung. Schottenloher hat diese und zumal das Verhältnis des Adels zu den anderen Ständen sowie zur Reformation in der vorangeschickten Einleitung an Hand eines Überblickes über den Inhalt der einzelnen Flugschriften kurz und im wesentlichen treffend umrissen. Ein Literatur- und Wortverzeichnis sowie ein Namen- und Sachregister erleichtern und fördern in jeder Hinsicht die Benützung der wissenschaftlich auf gewohnter Höhe stehenden Textausgabe. Unserem heutigen Sprachgebrauch nicht mehr ganz geläufige Ausdrücke oder Worte mit abweichendem Sinn finden jeweils in Anmerkungen die entsprechende Erklärung. Für den Bibliophilen endlich sind sechs originalgetreue Abbildungen von Titelblättern bei der Seltenheit der meisten Ausgaben von besonderem Reiz und Wert.

Im einzelnen bedarf es nur einiger kurzer Bemerkungen. Mehrere der bibliographisch aufgenommenen Flugschriften sind auch in dem von P. Hohenemser bearbeiteten Katalog der heute auf der Frankfurter Stadtbibliothek befindlichen Flugschriftensammlung Gustav Freytag (Frankfurt 1925) verzeichnet, der Schottenloher entgangen zu sein scheint. Auf S. 3 sind die Herren von Cronberg versehentlich als Grafen bezeichnet. Der S. 5 genannte Graf Wilhelm von Eisenburg ist ein Mitglied der bekannten mittelrheinischen Dynastenfamilie Isenburg und war zeitweise Hauptmann des kurrheinischen Kreises S. 120, Sp. a, Z. 4 muß es doch wohl Balbach statt Walbach zum Unterschied von dem darauffolgenden Watbach heißen. Zu dem Verzeichnis der vom Schwäbischen Bund zerstörten fränkischen Schlösser wäre schließlich noch auf die etwas abweichende Liste in den nachgelassenen Papieren des Priors Johann Nibling von Ebrach hinzuweisen, die Höfler in den Fränkischen Studien IV, Nr. 143 (im Archiv zur Kunde österreichischer Geschichtsquellen VIII, S. 258/59) veröffentlicht hat.

München. *Ernst Bock.*

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930. LVI, 1218 S. 19.— M., geb. 20.— M.

Bearbeitet sind in dieser Ausgabe die altkirchlichen Symbole von Hans Lietzmann, Augustana und Apologie von Heinrich Bornkamm, Katechismen, Schmalkaldische Artikel und Tractatus de potestate papae von Hans Volz, Konkordienformel von Ernst Wolf, Register von Theodor Hoppe. Ziel der Ausgabe ist gewesen ein moderner kritischer Text mit Apparat und kurzem historischem Kommentar. Es ist also nicht der Text des Konkordienbuches wiederholt, sondern für jede einzelne Urkunde die beste uns erreichbare Textgestalt hergestellt, doch so, daß der einstige verbindliche Text fast immer aus den Anmerkungen ohne Mühe festgestellt werden kann. Die Einleitungen, ein Muster von Knappheit und Inhaltsreichtum, geben jeweils die Entstehungs- und Textgeschichte der betreffenden Urkunde, dazu die nötigen Hinweise auf die Literatur. Sie sind mit be-

merkenswertem Verzicht auf Geltendmachen von Sondermeinungen der betreffenden Forscher geschrieben. Lietzmanns Bericht über die Geschichte der altkirchlichen Symbole kann zum Beispiel an Überparteilichkeit kaum noch übertroffen werden. Das hindert nicht, daß sie unter Umständen auch Neues enthalten. So ist vor allem die Geschichte der Konkordienformel neu auf grund der zum Zwecke der Edition gemachten Archivstudien dargestellt worden. Und ohne über die bisherigen Grenzen der Erkenntnis hinausgeführt zu werden, kann man eigentlich keine Einleitung lesen. Bornkamm und Volz haben neue Forschungsergebnisse zur Entlastung der Ausgabe Sonderveröffentlichungen vorbehalten.

Die drei altkirchlichen Symbole. Bei Apostolicum und sogenanntem Nicaenum gibt Lietzmann den deutschen und lateinischen Text des Konkordienbuches, teilt dazu die Abweichungen von Rituale oder Missale mit, berichtet unter Mitteilung von Texten über die Vorformen oder Originale der betreffenden Bekenntnisse und fügt einen beim Apostolicum bis in die einzelnen Termini gehenden historischen Kommentar hinzu. Beim Athanasianum gibt er unter Verwertung der Ausgabe von Turner einen selbständig auf die Handschriften aufgebauten Text, ohne dabei über das Verhältnis zum Text des Konkordienbuches Auskunft zu geben (dies die einzige, sich im übrigen auf technische und stilistische Bagatellen beziehende Ausnahme von dem oben angegebnen allgemeinen Brauch). Die Grenze seiner Arbeit ist (worauf Thieme gleich nach Erscheinen der Ausgabe mit etwas viel Lärm hingewiesen hat), daß er den deutschen Text des Konkordienbuches einfach gebracht hat, ohne sich über seine Herkunft Rechenschaft zu geben. Er stammt nämlich (mindestens für Nicaenum und Athanasium) aus Luthers Schrift: Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi 1538, W. A. 50, 262ff. Nach dem Grundsatze der Edition, überall auf die Originaltexte, d. h. also hier zu Luthers Schrift von 1538, zurückzugehen, hätten sich danach einige Verbesserungen im deutschen Text ergeben. Ich belege am Apostolicum. Erster Artikel: das Komma muß nicht hinter, sondern vor Allmächtigen stehen (die Bemerkung von Volz zum großen Katechismus S. 555 Anm. 5 entscheidet diktatorisch ein schwieriges und von Luther selbst verschieden gelöstes Problem, statt darüber zu berichten, und verkennt dabei Luthers Entwicklungstendenz; vgl. Meyers Katechismuskommentar S. 278f.). Zweiter Artikel: lies: Gottes, allmächtigen Vaters (ohne den Artikel vor allmächtigen). Im sogenannten Nicaenum ergibt sich bloß die Verbesserung aufgefahrn statt aufgefahren, dazu eine schönere und sinnvollere liturgische Interpunktion. Man sieht, es handelt sich um Bagatellen. Die Übersetzung Luthers ist gerade beim sogenannten Nicaenum ein kleines Meisterwerk, auch hier im Symbol ganz nach den Grundsätzen seiner Bibelübersetzung gemacht. Paul Althaus hat einmal darauf hingewiesen, daß Luthers Übersetzung die gottesdienstlich allen andern vorzuziehende sei. Vgl. Correspondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern vom 27. August 1928, S. 297ff.

Die Augustana. Die Ausgabe der Augustana hat unter besondern Schwierigkeiten gelitten, da die von Gußmann entdeckte neue Nürnberger Handschrift N 1 mit Rücksicht auf Fickers zum Augustanajubiläum geplante Lichtdruckausgabe dieser Handschrift für andre Benutzer gesperrt worden war. Doch ist Fickers Ausgabe noch eben recht erschienen, so daß es Bornkamm durch Entgegenkommen des Kirchenausschusses möglich gemacht werden konnte, die Handschrift nach schon erfolgtem Umbruch in seinen Apparat einzuarbeiten. Für die Konstituierung des Textes ist sie aber schließlich zu entbehren gewesen; ich habe keine Stelle gefunden, wo ich eine von Bornkamms Text abweichende Seitenlesart von N 1 für richtiger halten würde. Der von Bornkamm hergestellte Augustanatext ist dem des Konkordienbuchs im Deutschen sehr ähnlich: die dem Konkordienbuch von 1580 zugrunde gelegte Mainzer Kopie Mz. hält auch Bornkamm wie jetzt wohl alle Neueren, für eine Abschrift des dem Kaiser übergebnen deutschen Originals, und folgt ihr darum, soweit nicht die Vermutung

offenbarer Fehler der Kopie sich aufdrängt auf grund des Bestandes in andern Handschriften. Es ist Bornkamm dabei gelungen, die Zahl der Kopien der deutschen Augustana aus dem Jahre 1530 noch erheblich zu vermehren, sodaß er eine so breite und lückenlose Unterlage für seine Edition hatte wie bisher kein andrer. Im Lateinischen ist die Abweichung vom Konkordienbuch größer, weil er hier mit guten Gründen einer Hs-Gruppe folgt, welche der ed. pr. nicht sonderlich nahe steht. Doch die Textgestaltung ist nicht einmal das Hauptverdienst seiner Ausgabe. Die liegt vielmehr in der Mitteilung sämtlicher Vorentwürfe und Quellen sowie in dem einzigartigen sehr reichen historischen Apparat. Besonders für die Beigaben der Vorentwürfe und Quellen wird man dankbar sein, weil man nun für Übungen über die Augustana nur ein einziges Buch braucht. Was ich vermisse, ist allein, daß über die Schwabacher usw. Artikel nicht irgendwo eine Gesamtübersicht gegeben ist, die die einzelnen mitgeteilten Stücke bequem nach ihrem Verhältnis zu dem betreffenden Ganzen zu beurteilen erlaubte.

Bei der Apologie sind die Textfragen am wenigsten belangreich. Bornkamm folgt mit dem Konkordienbuch der Editio princeps. Die Beigaben beschränken sich hier auf das Wichtigste an Vorentwürfen, auf Mitteilungen aus der Confutatio und Quellennachweis. Das Schönste aber sind einige Randbemerkungen Luthers, welche in einem Dresdener Stück der Editio princeps am Rande stehen, vgl. vor allem S. 190.

Bei den Schmalkaldischen Artikeln war die Frage, welches die zugrundezulegende Gestalt sei, nicht leicht zu beantworten, da Luthers erste Niederschrift, die in einer Abschrift Spalatins von den Theologen gezeichnet worden ist, und Luthers Druckausgabe 1538 erheblich voneinander abweichen. Nach meinem Gefühl wäre es, da es sich um private Unterschriften handelt und die Artikel erst durch den Eindruck, den sie in ihrer Druckgestalt gemacht haben, vielleicht auch durch Luthers sie fälschlich, aber bona fide als offiziell angenommen bezeichnende Druckvorrede, nachträglich zur Bekenntnisschrift geworden sind, methodisch das Richtige gewesen, die Druckgestalt zugrunde zu legen, und die Niederschrift Luthers als Vorentwurf zu kollationieren. Die Ausgabe von Volz geht den umgekehrten Weg, so daß wir nun den Vorzug, praktisch nur mit einer Gestalt der Schmalkaldischen Artikel rechnen zu müssen, z. T. verlieren. Der Gewinn bei dem eingeschlagnen Verfahren, die Änderungen Luthers für den Druck an den Rand der aus dem Originalmanuskript rekonstruierten ursprünglichen Niederschrift zu setzen, ist aber eine wunderbare Plastik der Anschauung hinsichtlich der Verbesserungsarbeit Luthers. Der Druck der Weimarer Ausgabe (Band 50, S. 192ff.), welcher unbegreiflicherweise trotz grundsätzlicher Einsicht in den Tatbestand es unterlassen hat, aus Luthers für den Druck durchkorrigiertem Manuskript die ursprüngliche Gestalt der Niederschrift für das Auge herauszuschälen, ist also trotz seiner doppelten Kolumne nicht so belehrend wie die Edition von Volz. Zur Lesung des viel umstrittnen Mottos der Urschrift ziehe ich mit Volz necessarias dem sinnlosen miserrimas der Weimarer Ausgabe vor. Nur muß man dann auch folgerichtig zu Ende gehen und das vorhergehende Wort als quasi auflösen. Dann allein erhält man einen wirklich sinnhaften Text. Der Apparat von Volz gibt besonders reichlich Lutherparallelen, kommentiert aber auch dadurch, daß er die unsern Studenten und Pfarrern abgehenden kirchenrechtlichen Kenntnisse durch umfangreiche Mitteilungen (mit Recht auch über ganz einfache Dinge) zu vervollständigen sucht. Die Schmalkaldischen Artikel nach dieser Ausgabe in Übungen durchzunehmen, muß ein Vergnügen sein, weil man nicht mehr gezwungen ist, die ganze Zeit mit Erläuterungen der vielen Prämissen des Verständnisses zu verderben.

Die Konkordienformel ist von Ernst Wolf nach der bisher mit Unrecht als verloren geltenden Urschrift, nach der auch der Druck von 1580 stattgefunden hat, unter Berücksichtigung nicht nur der in ihr enthaltenen Korrekturen, sondern auch der frühen Abschriften und der Corrigendalisten anderer gedruckt. Durch

eine geeignete Anwendung von Zeichen ist es möglich gewesen, auch über das Vorstadium des Torgischen Buchs genaue Rechenschaft zu geben. Zur Vorrede sind Vorentwürfe aus anderen Archivalien mitgeteilt. Die hier besondre Ansprüche an Fleiß und Literaturkenntnis stellende historische Kommentierung ist so gut gelöst, daß diese Ausgabe der Konkordienformel nunmehr die bequemste Einführung in die Streitigkeiten nach Luthers Tod und die darüber vorhandene ältere und neuere Literatur darstellt. Dabei werden in gelehrten Einzelfragen unsre Kenntnisse auch bereichert.

Das Register ist von grund auf neu gearbeitet. Es hat Schönheitsfehler. Wenn man z. B. unter „Ehre" nachschlägt, wird man für die Ehre Gottes auf den Artikel „Gott" verwiesen. Aber unter Gott wird man vergeblich nach dem Stichwort Ehre suchen. Das Material zur Ehre Gottes steckt in dem Artikel Gott drin, aber nicht unter dem entsprechenden Stichwort. Im ganzen wird man doch auch das Register als eine ziemlich wesentliche Verbesserung des bisher zu den lutherischen Bekenntnisschriften gebrauchten Registers in Müllers Ausgabe bezeichnen dürfen. Das Material ist vermehrt und auch besser geordnet.

Die bisher von uns allen (wenn auch wegen ihrer Mängel nur mit Seufzen) gebrauchte Ausgabe von Müller ist also in jedem einzelnen Punkte — auch in den Katechismen, über die ich, um Raum zu sparen, nicht im einzelnen berichtet habe — überholt. Im Universitätsunterricht und hoffentlich auch in der Pfarrerwelt wird man fortan nur diese neue Ausgabe brauchen und benützen. Der Kirchenausschuß hat das Jubilaeum der Augustana mit einem schöneren und nützlicheren Werke geehrt, als es die Denkmünzen und -stiche früherer Jahrhunderte gewesen sind.

Göttingen. *E. Hirsch.*

Johannes Cochlaeus, In obscuros viros, qui decretorum volumen infami compendio theutonice corruperunt, expostulatio. 1530. Herausg. von Joseph Greven. Corpus catholicorum, Heft 15. Aschendorff, Münster i. W. 1929. XLIII, 37 S. 2.95 M.

Tres orationes funebres in exequiis Joannis Eckii habitae. Accesserunt aliquot epitaphia in Eckii obitum scripta et catalogus lucubrationum eiusdem. 1543. Herausg. von Johannes Metzler. Corpus catholicorum, Heft 16. Mit 4 Bildtafeln. CXXXVI, 103 S. 9.30 M.

Im 15. Heft ist in der Einleitung in vortrefflicher Weise diese Entgegnung des Cochläus auf des Lazarus Spengler „Auszug aus dem päpstlichen Recht" in den Zusammenhang mit anderen einschlägigen Schriften und mit Briefen eingeordnet; vortrefflich ist auch der Kommentar; nur hätte es sich vielleicht doch empfohlen, auch die erste (deutsche) Gegenschrift des Cochläus (Auf den deutschen Auszug übers Decret ... Antwort ...) (von der die Expostulatio nur die Übersetzung ist) vollständig und auch die dritte gleichzeitig mit der zweiten erschienene (Censura triplex) mit abzudrucken — trotz der Wiederholungen.

Um den Schauernachrichten, die über Ecks Tod von lutherischer Seite verbreitet wurden, zu begegnen, veröffentlichte Ecks Halbbruder Simon Thaddäus außer der Autobiographie jenes und der Rechtfertigungsschrift des Erasmus Wolff, die Metzler im 2. Heft neu herausgegeben hat, auch die Leichenreden, die bei den verschiedenen Trauergottesdiensten gehalten wurden, nebst den poetischen Nachrufen, die Freunde und Schüler dem Verstorbenen widmeten, und einem von ihm selbst zusammengestellten Verzeichnis der Schriften seines Bruders. Die Neuausgabe Metzlers im 16. Heft ist wieder sehr sorgfältig. Einleitung und Kommentar bringen besonders viele bio-bibliographische Nachrichten. Es ist M. gelungen, den Gewährsmann, auf den Veit Dietrich sich in seinem Briefe an Luther vom 16. Februar 1543 beruft, festzustellen: Martin Weyer aus Hinterpommern, der zur Zeit von Ecks Tode in Ingolstadt Jura studierte, vorher Luthers Haus- und Tischgenosse. Sehr willkommen ist auch das im Anschluß an das von Simon

Thaddäus Eck zusammengestellte Schriftenverzeichnis dargebotene „Verzeichnis der heute bekannten Schriften des Johann Eck", S. LXXI—CXXXII, wobei nur die Nichtberücksichtigung der Würzburger Universitätsbibliothek auffällt.

Zwickau. *O. Clemen.*

Hans Volz, Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius. Kritische Untersuchungen zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Reformation. (Quellen u. Forschungen zur Reformationsgesch., herausg. vom Verein für Reformationsgesch., Bd. XII.) Leipzig, M. Heinsius Nachf. Eger & Sievers, 1930. XIII, 292 S. 20.— M.

Das Erstlingswerk des jüngsten unter den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe ist eine der jetzt seltener werdenden mühevollen Arbeiten, die ein engbegrenztes Thema mit aller Gründlichkeit, mit dem Bestreben, auf einem kleinen Gebiete Erschöpfendes und Abschließendes zu leisten, behandeln. Die Lutherpredigten des Joachimsthaler Pfarrers sind „die erste Lutherbiographie, die diesen Namen verdient" (S. 37), — im Unterschied von der flüchtig hingeworfenen und im wesentlichen auf die Jugendzeit des Reformators sich beschränkenden biographischen Skizze, die Melanchthon als Vorrede für den 2. lateinischen Band der Wittenberger Gesamtausgabe der Werke Luthers beigesteuert hat, und den nur Einzelzüge aus dem Leben Luthers aneinanderreihenden, „ungeordneten und sprunghaften" Aufzeichnungen Ratzebergers. Von Nikolaus Selneccer und Cyriacus Spangenberg einer- und von Joh. Nas und dem unter dem Pseudonym Conrad Andreä schreibenden Ingolstadter Jesuiten Conrad Vetter anderseits bis in die Neuzeit hinein (z. B. auch noch von Köstlin) sind die Lutherpredigten stark benutzt worden. Das von Mathesius gezeichnete Lutherbild „hat die Tradition bis ins 19. Jahrhundert beherrscht" (S. 78); anderseits ist der von den Ultramontanen bekämpfte Luther in der Hauptsache der des Mathesius. Hieraus ergab sich für Volz eine Doppelaufgabe: 1. die Lutherpredigten literar- und geistesgeschichtlich zu würdigen, die Frage zu beantworten, ob und wieweit Mathesius tendenziös verfahren ist, und das innere Verhältnis zu kennzeichnen, in dem er zu seinem Helden und zu den bedeutendsten Persönlichkeiten und den geistigen Strömungen seiner Zeit steht, 2. die Lutherpredigten kritisch auf ihren Quellenwert hin zu untersuchen. Aus dem ersten Teile hebe ich hervor den Vergleich der Lutherpredigten mit den mittelalterlichen sermones de sanctis und mit den Biographien des 16. Jahrhunderts, wie sie in Deutschland unter dem Einfluß des italienischen Humanismus erwachsen waren, und die Beiträge zur Entwicklung des Lutherkultus (Luther als „Elias", als „David", „Simson" und „Moses", als „Prophet", Weissagungen auf Luther). Zwei Drittel der Arbeit aber nehmen die Quellenuntersuchungen ein, schließend mit einer tabellarischen Übersicht über die Quellen in der 1.—17. Predigt. Hier kam es Volz vor allem darauf an, zu unterscheiden, in welchen Partien Mathesius aus fremden Quellen schöpft (gedruckten, handschriftlichen, mündlichen Berichten) und in welchen er als Augen- und Ohrenzeuge erzählt, und diese letzteren Erzählungen auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu prüfen. Das Ergebnis ist, daß er im allgemeinen sowohl seine Quellen als auch seine eigenen Erlebnisse und Eindrücke getreu und zuverlässig wiedergegeben hat, daß aber auch Flüchtigkeiten, Ungenauigkeiten und phantasievolle Ausmalungen im Interesse der Erbaulichkeit des Bildes vorkommen.

Hier und da scheint mir der Verf. zu schnell eine Abhängigkeit des Mathesius von einer bestimmten Quelle anzunehmen, wo doch vielleicht nur ein Parallelismus, nur ein Anklang besteht. Z. B. ist mir gleich die Benutzung des Lutherbriefs Enders 2, 293, 25—27 in der ersten Lutherpredigt fraglich. Zweifelhaft ist mir auch die Benutzung der Rörerschen Tischredenhs. Jena Bos q 24 s. Den Einwand, daß Mathesius unter den „fleißigen Leuten", durch deren Hilfe ihm Gott „viel guter Colloquia und Gespräche" Luthers beschert habe, gerade Rörer nicht nennt, hat Volz S. 119[3] nicht entkräftet. Ich glaube, daß Mathesius eine

der Rörerschen Hs. verwandte vorgelegen hat, in der z. B. WATR Nr. 5346 statt „vidi biblia“ und Nr. 5375 statt „pulsare“ (latrinam als Objekt dazu paßt nicht) und „et addidit fratrem famulum“ etwas Ähnliches, aber doch inhaltlich anderes stand, so daß Mathesius schreiben konnte Lösche 18, 16f: „wie er die Bücher fein nach einander besihet...“, 20, 27 „Custos“ (in der Vorlage scheint etwas gestanden zu haben, was mit pulsare ianuam zusammenhängt) und 28f.: „ein Bettelmünch zugaben“.

Zwickau. *O. Clemen.*

Johannes Luther, Johannes Luther, des Reformators ältester Sohn. (Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte, herausg. von der Greifswalder Gelehrten Gesellschaft für Lutherforschung und neuzeitliche Geistesgeschichte 1.) Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1930. 28 S. 2.— M.

Da eine „ausführliche Monographie“, die „eingehendere Mitteilungen und die Belege“ bringen wird, folgen soll, sei das hübsche Schriftchen hier nur kurz angezeigt. Es bringt manches Neue, besonders sucht der Verf. das Dunkel zu lichten, das auf Johannes' Lebenslauf nach seinem Scheiden aus Gotha 1566 liegt. Die Tischrede: „Ich will lieber einen toten Sohn, denn einen ungezogenen haben“ verlegt der Verf. Anfang 1537, doch scheint mir die Voraussetzung, daß die Forderung des Vaters schriftlicher Abbitte von seiten des Sohnes eine Abwesenheit dieses von Wittenberg bedinge, irrig; diese Forderung war eine Extrastrafe, eine besondere Demütigung.

Zwickau. *O. Clemen.*

Lothar Michel, Der Gang der Reformation in Franken. Auf Grund kritischer Übersicht über die bisherige Literatur dargestellt. (Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, hrsg von Bernhard Schmeidler u. Otto Brandt, Bd. IV.) Erlangen, Palm & Enke, 1930. 166 S. 8.50 M.

Der Wunsch nach einer modernen wissenschaftlichen Reformationsgeschichte von Franken besteht schon lange und ist oft genug schon geäußert worden Er scheint nur allzu berechtigt zu sein; und nicht nur das, er scheint auch erfüllbar zu sein; wenigstens könnte die Literaturangabe dieses Buches „795 Nummern“ in dieser Meinung bestärken. Der Verfasser untersucht nun die Möglichkeit; er glaubt sie verneinen zu müssen. Dieses Resultat gewinnt er durch eine kurze Darstellung der Reformationsgeschichte der einzelnen jetzt des bayr. Franken bildenden einstigen Territorien und zwar betont er die Stellung der Obrigkeit sowie die des Volkes. Die Lücken, die sich hierbei ergeben, zeigen ihm, nach welcher Beziehung die Forschung noch eingreifen muß. Ein kurzer Gesamtüberblick bestärkt ihn in seiner negativen Stellung. Da ich in der Zeitschr. f. bayr. KG. VI eine Reihe von Einzelheiten namhaft machen werde, die verbesserungsbedürftig sind, darf ich wohl hier auf etliche prinzipiellen Punkte aufmerksam machen. 1. Die Arbeit bedarf sehr der Vertiefung. Der äußere Verlauf wäre oft noch schärfer zu erfassen gewesen. Denn trotz der großen Literaturübersicht sind dem Verfasser eine Reihe wichtiger Publikationen besonders von katholischer Seite entgangen. Die angeführte Literatur hätte aber nicht nur zitiert, sondern gewogen und gewertet werden sollen. 2. Eine Vertiefung hätte sich ergeben, wenn die schematische Darstellung aufgegeben worden wäre. Das Oberhaupt und das Volk bedingten sich doch gegenseitig. Es ist dem Verfasser ja selbst nicht gelungen, diese Trennung ganz durchzuführen. 3. Vor allem vermißt man die Wertung der Reformation als einer geistigen Größe. Die Frage nach dem „Woher“, die öfters aufgeworfen wird, hätte sich leichter beantwortet, ganz abgesehen, daß das ganze Bild lebensvoller geworden wäre. 4. Die einzelnen Territorien lassen sich auf keine Gleiche bringen. Der zusammenfassende Überblick verliert damit jede Berechtigung. Trotz allen Verbundenseins ist die Reformation in Windsheim eine

andere als die in Weißenburg oder Nürnberg. Diese Verschiedenheiten gilt es herauszustellen. 5. Der Wert des Buches wird darin liegen, daß die Lokalhistoriker schnell sich über das vorhandene Material orientieren können; nur bedarf die Forschung dann immer der Nachprüfung und Ergänzung.

Roth bei Nürnberg. *Karl Schornbaum.*

Jakob Wipf, Reformationsgeschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen. Verlag Orell Füßli, Zürich und Leipzig 1929. 24 Abbildungen, 394 S., gr. 8°. Geh. 8.— M.

Das Buch Wipfs, die Festschrift der Stadt und Landschaft Schaffhausen zur 4. Jahrhundertfeier ihrer Reformation, gehört zu jenen soliden und doch geistreichen Arbeiten, die ihre Aufgabe darin sehen, die Dinge selber sprechen zu lassen und ihnen dadurch, daß sie sie in den weitesten Rahmen einspannen, das größtmögliche Maß von Objektivität zu geben. So ist es dem Schaffhausener Pfarrer, dem Angehörigen eines in der Geschichte Schaffhausens schon öfter hervorgetretenen Geschlechts, gelungen, ein außerordentlich lebensvolles Bild der Vorgänge zu zeichnen, die zur Reformation in Schaffhausen vom 29. Oktober 1529 führten, ein Bild, das an Lebensnähe dadurch noch gewann, daß er aus den reichen Briefbeständen der Schweizer Archive manches wertvolle Stück im Wortlaut seiner Darstellung einverleibte. Wipf gruppierte seinen Stoff in drei Teile. Der erste ist dem Kloster Allerheiligen gewidmet, den Zuständen in ihm am Vorabend der Reformation, und insbesondere seinem Abt Michael Eggenstorffer, dem Freunde der Gottesfreunde und des humanistisch gerichteten Wissens, der eben deshalb rasch Verständnis für Luther und sein Werk gewann und, indem er alle Schriften des Reformators sich beschaffte, sie einem ganzen Kreise humanistisch gerichteter Männer zur Kenntnis brachte. Stellt er damit gewissermaßen eine Art Vorreformator dar, so gab er weiteren reformatorischen Bestrebungen dadurch noch einen besonderen Anstoß, daß er sein Kloster und seine Konventualen Mai 1524 in den Schutz und Schirm der Stadt Schaffhausen gab, das Signal zu seiner Säkularisation, das wie für Schaffhausen selbst so für seine Nachbarschaft eine gar nicht zu überschätzende Bedeutung hatte. Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Manne, den man mit Recht den Reformator Schaffhausens nennen kann, mit Sebastian Hofmeister. Wenn Hofmeister auch bereits 1525 die Stadt verlassen mußte (er starb 1533 als Pfarrer in dem bernerischen Zofingen), so hinterließ sein Wirken doch die allertiefsten Spuren und bildete die geistigen Grundlagen zu dem Werke von 1529. Es verdient dabei bemerkt zu werden, daß Hofmeister, der in Paris zu Füßen von Faber gesessen hatte, sich ebenso Luther wie Zwingli verpflichtet fühlte. Erst ganz allmählich überwog überhaupt in Schaffhausen der Zwinglianismus. Der letzte Lutheraner, der nicht gerade charaktervolle Pfarrer Benedikt Burgauer brauchte erst 1536 die Stadt zu verlassen. Auch danach machten sich in dieser Grenzstadt Einflüsse von diesseits des Rheins noch stark genug bemerkbar. Jedenfalls verrät der besonders liebevoll gezeichnete Johann Conrad Ulmer (1519—1600), 1565 als Pfarrer in seine Heimatstadt zurückberufen, ein Mann, den W. wegen seiner Tätigkeit für die Schule gleich neben Hofmeister rückt (S. 349/62), ebensoviel vom Geist der Wittenberger wie von dem Sturms und Calvins. In die Widerstände und Hemmungen wie in den Siegeszug der Reformation in Stadt und Land führt uns schließlich der dritte Teil, der, wie bereits die Bemerkung über Ulmer erraten ließ, die Geschichte der Reformation noch über 1529 hinaus, in großen Zügen sogar bis in die Gegenwart hinein verfolgt. Denn die Reformation ist, wie der Verfasser bemerkt, nicht nur geschichtliche Gabe, sie ist auch heute noch Aufgabe.

Wie gesagt ist das Werk in den weitesten Rahmen gespannt und verfolgt dabei die Spuren des lokalen Lebens wie die weiten Kreise der Persönlichkeiten, die sich um jene Männer scharten, mit solcher liebevollen Sorgfalt, daß eben um deshalb diese Reformationsgeschichte von Schaffhausen über das eigentliche Thema

hinaus Bedeutung hat. Namentlich wird, wer das Problem der Beziehungen der Eidgenossen zu Deutschland bis in die tiefsten Tiefen erschöpfen will, an diesem Buche nicht vorbeigehen dürfen.

Im einzelnen sei auf die wertvollen Ausführungen zum Bauernkriege hingewiesen, Ausführungen, die meine Ansicht von ihm restlos bestätigen; gewisse Vorgänge in der Landschaft, meint Wipf S. 175f., könnten geradezu als Grundlage der 12 Artikel aufgefaßt werden. Bemerkenswert sind dann weiter die Ausführungen über die Täuferei, die sich gerade in diesen Grenzgebieten zur Zeit stärkster innerer Unsicherheit gegenüber der Reformation breit machte, um ganz allerdings nie zu verschwinden. Die Toleranz, die Schaffhausen ihnen gegenüber übte, kennzeichnet die Haltung der Stadt in den religiösen Fragen überhaupt. Die sieben Randener Artikel der Täufer von 1527 gehören nicht nach dem badischen Dörflein Schlatt, wo sie die Forschung suchte, sondern nach Schleitheim am Randen bei Schaffhausen, das im kantonalen Dialekt noch heute Schlaten heißt (S. 264/65). — Die Interpretation des Vadianischen Briefes von 1520, die W. S. 71/2 gibt, wirkt nicht überzeugend; von Beziehungen dieses Schreibens zur Reformation ist hier doch wohl nichts zu sagen.

Königsberg i. Pr. *W. Stolze.*

Wilhelm Diehl, Die Stadtkirche zu Darmstadt, neu bearb. u. ergänzt von H. Walbe. 56 S., 19 Abbild. Darmstadt, L. C. Wittich Verlag, 1930. 1.50 M.

Vor Jahren schrieb W. Diehl als Stadtpfarrer von Darmstadt ein Büchlein über die Stadtkirche. Nach einer gründlichen Erneuerung der Kirche 1929 ist es neu erschienen. Diehl konnte die Neubearbeitung nicht selbst übernehmen. So hat Geh. Rat Walbe, der den Umbau leitete, sich des Büchleins angenommen und daraus ein fast völlig neues Werk geschaffen. Der Umbau gewährte sehr wesentliche neue Erkenntnisse von der Baugeschichte der Kirche: Von der ältesten Kirche Darmstadts ist nichts mehr erhalten; Turm und Chor stammen etwa von 1473. Die Pläne zu dem letzten großen Umbau 1842 rühren von Georg Moller, dem großen Baumeister Darmstadts, her; bezeichnend für die Armut jener Zeit, daß die Gewölbe der drei neuen Schiffe in Holz ausgeführt wurden! Die ansprechende Schrift ist mit vorzüglichen Bildern ausgestattet.

Darmstadt. *E. E. Becker.*

Alfred Wiesenhütter, Die Passion Christi in der Predigt des deutschen Protestantismus von Luther bis Zinzendorf. Furche-Verlag, Berlin 1929. 323 S.

Der auszeichnende Wert des Buches besteht in einem doppelten: in der Stellung des Themas und in der praktischen Verwendbarkeit. Um mit letzterem zu beginnen, so sind die unter Stichworte gruppierten Zitate aus den Passionspredigten von Luther bis Zinzendorf im ganzen ein treffliches Mittel zur Meditation, gleich nützlich für Theologen wie Laien. Dem Prediger besonders leistet dieses homiletische Hilfsmittel schätzenswerte Dienste. Die andere Bedeutung des Buches, welche in dieser Zeitschrift besonders hervorzuheben ist, ruht in der Stellung des Themas. Für die Kirchengeschichte und praktische Theologie ist es gleich wichtig. Die kirchliche Verkündigung ist das Mittelglied zwischen der kirchlichen „Ideengeschichte" und der Frömmigkeitsgeschichte. Daß die Passionspredigt in den reformatorischen Kirchen Herzpunkt ist, bedarf keines Beweises. In der praktischen Theologie sind allerlei wertvolle Forschungen zur Predigtgeschichte vorhanden. Aber daß bei Wiesenhütter ein zentrales Thema in breitem Querschnitt angegriffen wird, ist das Bedeutsame. Damit wird der praktischen Theologie der Gegenwart, die sich mehr und mehr aus dem Praktizismus befreit, eine ernst zu nehmende Aufgabe gestellt. Gewiß ist es eine geschichtliche Aufgabe zu prüfen, wie über die Passion zur Zeit Luthers, der Orthodoxie und Zinzendorfs gepredigt

wurde; aber die Aufgabe ist doch mehr als nur geschichtlich rückschauend, wenn diese vergangene Predigt nicht nur auf ihre Form und ihre theologische Struktur untersucht, sondern auch mit dem Zeugnis der Schrift und der Kreuzeslehre der Reformation zusammengehalten wird. Auf diese Weise wird das Postulat historischer Untersuchung erfüllt und doch die Pflicht theologischer Kritik und Selbstkritik erfüllt. Der Verfasser hat seine Arbeit so verklammern wollen. Darum schickt er allgemeine Grundzüge über Form und Wesen der Passionspredigt voran, wie sie sich in dem Zeitraum von Luther bis Zinzendorf abstufen. Die Absicht erreicht aber das Ziel nicht. Weder die theologische Charakteristik noch die geschichtliche Individualisierung genügt wissenschaftlichen Ansprüchen. Die zeitlose Gruppierung der Predigtauszüge, die sich schon im Mangel genauer Zitation bekundet, ist ebensowenig angängig wie die generellen theologischen Vorbemerkungen (vgl. Abschnitt über die Passion bei Luther, über Dogma und Zweinaturenlehre, über Versöhnung usw.). Die Arbeit bleibt in den Rudimenten der Besinnung stecken. Aber trotz des Einwandes, den ich gegen die Ausführung des Themas — nicht nach der erbaulich-meditativen, aber nach der wissenschaftlich-theologischen zu erheben habe — bedeutet die Aufnahme des Themas eine Inspiration, die von ernsthafter theologischer Forschung mit Dank gegen den Autor aufgenommen zu werden verdient.

Berlin. *Theodor Heckel.*

Neuzeit

Aloys Halser, Bischof Karl Joseph von Riccabona und seine Zeit. Passau, 1928, Selbstverlag des Verfassers.

Ein Panegyrikus auf den ersten Passauer Bischof nach dem Abschluß des zweiten bayerischen Konkordates. Damit ist das vorliegende Buch genügend gewertet. Die Aufgabe, die sich der Verfasser stellte, muß erst noch gelöst werden; seine vielen Notizen sind dazu eine gute Materialiensammlung, besonders zur Beleuchtung der Zustände um die Wende des 18. Jahrhunderts.

Roth b. Nürnberg. *Karl Schornbaum.*

Theodor Wotschke wendet bei seinem Quellenstudium in der letzten Zeit seine besondere Aufmerksamkeit einerseits dem Briefwechsel der Väter des Pietismus, anderseits den Universitätsmatrikeln zu. Aus dieser Forschungsarbeit legt er vier Aufsätze in den „Deutschen Blättern“ vor: 1. Der Pietismus im alten Polen (S. 26). Eine Nachlese (1929) zu der im September 1927 in den „Deutschen Blättern“ (Posen) veröffentlichten, ebenso betitelten Arbeit über einige Vertreter des Pietismus in Polen, so den Pastor Konstantin Schütze und den Kaufmann Postel in Danzig, den Rektor des Thorner Gymnasiums Peter Zorn u. a. m. 2. Ein Spenerfreund in Fraustadt [„Grenzmärk. Heimatbl.“ 1925] (S. 9), nämlich der blinde Leinweber Johann Hirsch, dessen Briefe an Spener u. a. Wotschke „ein bedeutsames Kulturdenkmal der Grenzmark“ mit Rücksicht auf „die Pflege des inneren Menschen“ bezeichnet. 3. Aus den Briefen eines sibirischen Pastors (S. 20) [„Deutsche Bl.“ 1928], und zwar des ehemaligen Famulus von Francke, Georg Friedrich Weise, der als Hausgeistlicher des russischen Generalfeldmarschalls Grafen von Münnich zwischen 1730 und 1741 die daselbst weithin zerstreut lebenden Evangelischen aufsucht. 4. Meseritzer Studenten bis 1800 [„Heimatbl.“ 1928]. Eine Liste von ungefähr 180 aus Meseritz stammenden Studierenden, deren Namen Wotschke an den Universitäten Leipzig, Wittenberg, Frankfurt, Königsberg, Helmstedt, Jena, Krakau, Leiden, sowie an den akademischen Gymnasien zu Danzig und Thorn begegnet sind.

Wien. *Karl Völker.*

Th. Wotschke, Der Pietismus in Moskau. S.-A. aus der Deutschen Wissenschaftlichen Zeitschrift für Polen, Heft 18, hrsg. von Dr. Alfred Lattermann. Verlag der Historischen Gesellschaft für Posen. Posen 1930. 44 S.

Nach dem bekannten Aufklärer A. F. Büsching, der 1761 als Pastor in Petersburg war, hat die ev.-luth. Kirche in Rußland keinen Geschichtsschreiber größeren Stiles mehr gefunden, wie es Hermann Dalton für die reformierte Kirche zweifellos gewesen ist. Dafür sind aber auf lutherischer Seite im Laufe des 19. Jahrhunderts viele Beiträge zur Geschichte einzelner Gemeinden herausgegeben worden, unter denen das bedeutendste und wertvollste Werk A. W. Fechners Chronik der ev.-luth. Gemeinden in Moskau, 2 Bände, Moskau 1876, ist. Trotz der sorgfältigen Zusammenstellung aller von ihm auffindbaren Mitteilungen über die Moskauer Gemeinden bleibt doch unsere Kenntnis ihres Lebens und ihrer inneren Lage in der älteren Zeit recht lückenhaft. Nachrichten aus den Gemeinden selbst fließen, wie schon Büsching klagt, sehr spärlich, da die Archive des öfteren, zuletzt beim Brande Moskaus 1812, vernichtet worden sind, von den Kirchenbüchern nur Exzerpte erhalten sind und weitere Quellen nur vereinzelt vorliegen. Diesem Mangel begegnet W. mit der vorliegenden Veröffentlichung wenigstens für einen kleinen Zeitraum. Zahlreiche hier mitgeteilte Briefe A. H. Franckes an seine Schüler in Moskau und die Berichte jener an ihn veranschaulichen die Vorgänge in Kirche und Schule, die Arbeit der Pastoren und nicht zuletzt die im beginnenden 18. Jahrhundert herrschenden Spannungen zwischen Orthodoxen und Pietisten, von denen wir sonst nur ein blasses Bild hatten (vgl. Fechner a. a. O. I, S. 416ff.). Die kirchlichen Zustände dieser Zeit werden durch diesen Beitrag nicht weniger verdeutlicht als die Weitsicht und Unermüdlichkeit A. H. Franckes gezeigt. Leider wird der Fundort dieser Briefe nicht angegeben. Der Brief von P. Müller an Buddeus (Beil. Nr. 3) ist von E. Schwarz in der Protest. Kirchenzeitung 1854, S. 777 veröffentlicht. Wir können W. für seinen wertvollen Beitrag, mit dem er eine empfindliche Lücke auszufüllen hilft, nur aufrichtig dankbar sein.

Potsdam. *R. Stupperich.*

Walter Nordmann, Die theologische Gedankenwelt in der Eschatologie des pietistischen Ehepaares Petersen. Selbstverlag, Obermöllern bei Bad Kösen 1929. 41 S. 8°. 1.50 M.

Die Arbeit ist der Teildruck eines Ausschnittes aus einer Monographie des Verfassers über die Eschatologie des Ehepaares Petersen. In der Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen sind weitere Stücke angekündigt. Nach dem zur Besprechung stehenden Ausschnitt wäre die geschlossene Veröffentlichung der ganzen Arbeit sehr zu wünschen. N., der sich einer an der modernen systematischen Theologie geschulten Diktion bedient, hat eine Arbeit geschrieben, die methodisch und inhaltlich auf der Höhe steht. Nur der letzte Abschnitt über die Behandlung der Eschatologie unter dem Einfluß des Gottesgedankens ist zu kurz, als daß alle Gedanken klar herauskommen könnten. N. geht von der richtigen Voraussetzung aus, daß der Gottesgedanke die eschatologischen Vorstellungen bestimmt. Deshalb gilt es diesen herauszuarbeiten. Um klar zu zeigen, daß der Gottesgedanke der beiden Petersen in seinen beiden Ausprägungen: der mystischen und rationalen sich völlig vom überlieferten lutherischen Erbe trennt, wird er von drei Seiten aus: Gott und Seele, Gott und Welt, Gott und Kosmos beleuchtet. Wieder zeigt sich dabei, wie eng im radikalen Pietismus Mystik und Rationalismus verbunden sind. Wie nun unter dem Einfluß des spiritualistischen Gottesgedankens die Theologie der Petersens trotz aller Betonung der Rechtgläubigkeit ganz die überkommenen Bahnen verläßt, das zeigt N. an der Auffassung der Erlösung, der religiösen Deutung der Geschichte und der Stellung zur Gemeinschaftsidee. Nachdem so an wichtigen Glaubensaussagen die Umformung des biblisch-reformatorischen Gottesgedankens gezeigt und in ihrer Be-

deutung gewertet ist, kann nun die Behandlung der Eschatologie — eben in der Gestaltung unter dem Einfluß dieses Gottesgedankens — vorgenommen werden. — Was man bei Nordmann erhält, ist also trotz aller Bruchstücke eine Art Theologie der beiden Petersen. Wie sehr der Forschung über die Genesis der radikalpietistischen Ideen mit solchen Arbeiten gedient ist, liegt auf der Hand.

Leipzig-Gohlis. *Hans Leube.*

Hermann Nottarp, Die Mennoniten in den Marienburger Werdern. Eine kirchenrechtliche Untersuchung (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft). Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1929. 7.— M.

Prof. H. Nottarp, der gelehrte (persönlich katholische) Jurist der Königsberger Universität, legt in dieser Schrift das Ergebnis seiner geschichtlich kritischen Untersuchung der kirchlichen Rechtsverhältnisse in den Marienburger Werdern nieder. Die Veranlassung zu dieser Untersuchung bot ihm ein seit drei Jahrhunderten schwebender Rechtsstreit der Mennoniten. Diese sind im 16. Jahrhundert aus Holland nach Westpreußen eingewandert und haben sich im Laufe der Jahrhunderte eine beachtenswerte wirtschaftliche und soziale Stellung erworben. „In den Marienburger Werdern ist das geschlossenste Gebiet mennonitischer Ansiedlung in Deutschland. Etwa 12000 Seelen, die ein Dritteil aller deutschen Mennoniten ausmachen, wohnen hier, wo sie durch Fleiß, Rechtlichkeit und Sparsinn in blühenden Gemeinwesen zu Wohlstand gelangt sind."

In den alten polnischen Gebieten, in denen die katholische Kirche eine staatsrechtlich begründete herrschende Stellung einnahm, waren sie zugleich mit den Lutheranern dem katholischen Pfarrzwang unterworfen. Sie mußten zur Erhaltung der katholischen Kirchengemeinden, in deren Gebiet sie wohnten, in gleicher Weise wie die Katholiken beitragen, sei es daß es sich um regelmäßige Abgaben von Dezem, Kalende usw. oder um zu entrichtende Stolgebühren und um Baulast der Kirchen und Pfarrhäuser handelte. Das gleiche Recht beanspruchten dann auch die evangelischen Kirchengemeinden den Mennoniten gegenüber, obwohl ein einwandfreier Rechtsgrund dafür nicht vorhanden war. So entstand in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts der genannte Rechtsstreit, der heute noch nicht ausgetragen ist.

Prof. Nottarp schildert die geschichtliche Entwicklung des Streits in seinen verschiedenen Phasen. Die Mennoniten hatten vielfach lutherisches Gesinde, das die evangelischen Kirchen besuchte und von evangelischen Lehrern unterrichtet wurde. Deshalb haben sie an manchen Orten im 17. Jahrhundert zum Unterhalt der lutherischen Prediger und Lehrer beigetragen. Diese ganz freiwillige Leistung suchte man zur gesetzlichen Verpflichtung zu gestalten. Nicht ohne Erfolg. Man stützte sich auf einen evangelischen Pfarrzwang, der in Wirklichkeit nicht bestand. Das Edikt König Augusts II. machte diesem Gebahren am 12. Oktober 1732 ein Ende. Man suchte durch nachträglich den Mennoniten aufgezwungene Vertragspflichten bei Übernahme evangelischen Grundbesitzes sich dies Recht zu sichern, was in einzelnen Fällen gelang und zu diesbezüglichen Rechtsentscheidungen führte.

Als die Gebiete preußisch wurden, baten die Mennoniten alsbald um Befreiung von den evangelischen Kirchenlasten; sie wurden abgewiesen mit der Begründung, daß diese Lasten dinglich seien. Durch das Mennonitenedikt vom 30. Juli 1789 wurde die allgemeine Pflicht der Mennoniten zur Unterhaltung der evangelischen Kirche als Gegenleistung für ihre Militärfreiheit festgelegt. Am 12. Juni 1874 ward dies Gesetz aufgehoben und die Sache neu geregelt. Dabei wurde nur die Verpflichtung der persönlichen Abgaben und Leistungen an die evangelische Kirche aufgehoben. Soweit sie dinglichen Charakter hatte, blieb sie bestehen. Dadurch wurde eine ungemein schwierige Rechtslage geschaffen in dem Nachweis, ob es sich um Reallasten handelt oder um Gewohnheitsrechte oder um eine Observanz, sofern die Mennoniten den Rechtszustand stillschweigend duldeten und billigten.

In ungemein scharfsinniger Weise und gründlicher geschichtlicher Beleuchtung weist Prof. Nottarp nach, wie dies nicht zutrifft und schließt mit den Worten: „Ich stehe am Ende meiner Untersuchung. Sie ist zu einer Apologie der Mennoniten geworden, ihres dreihundertjährigen Kampfes um ihr Recht, das sie durch eine merkwürdige Verkettung von Umständen — sicherlich ohne bewußt bösen Willen von irgendeiner Seite — bis heute nicht haben finden können, um das sie unverdrossen weiter werben...."

Die Schrift ist ein hocherfreuliches, glänzendes Zeugnis vorurteilsloser Geschichtsforschung und Behandlung kirchenrechtlicher Fragen, die dem hochverehrten Herrn Verfasser zur höchsten Ehre gereicht.

Weierhof bei Marnheim (Pfalz). *D. Christian Neff.*

Robert Dollinger, Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein (Hamburg und Lübeck. Verlag Karl Wacholtz, Neumünster i. H. 1930).

Das Buch bietet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Mennonitentums. In gründlichster Forschungsarbeit gibt der Verfasser nach einer allgemeinen geschichtlichen Orientierung genaue Kunde von dem Vorkommen der Täufer in Schleswig-Holstein und schildert dann eingehend das Entstehen und Werden, die Blüte und den Verfall der Mennonitengemeinden in Friedrichstadt a. d. Eider, in der Landschaft Eiderstedt, in Glückstadt, Hamburg-Altona und Lübeck. Es ist immer wieder dasselbe Bild, das die verschiedenen Mennonitengemeinden zeigen, ein rasches Aufblühen durch ungewöhnlichen Glaubensernst und außerordentliche Tüchtigkeit ihrer Glieder und schwere Erschütterungen durch innere Kämpfe und Spaltungen sowie äußere Verfolgungen und Bedrückungen — ein zähes Ringen und allmähliches Erlahmen der religiösen Kräfte, ein schnelles Emporkommen zu Wohlstand und Reichtum und ein langsames Zurückgehen und Aussterben der Familien. So besitzt die Schrift neben der allgemeinen kirchengeschichtlichen Darstellung noch einen besonderen familiengeschichtlichen Wert.

Weierhof bei Marnheim (Pfalz). *D. Christian Neff.*

Hans Petri, Evangelische Diasporapfarrer im 19. Jahrhundert in Rumänien (Studien zur Geschichte des evangelischen Pfarrerstandes. Hrsg. von Herm. Werdermann, Heft 5). Verlag Martin Warneck. Berlin 1929. 122 S.

Das verdienstvolle Heft erscheint in den Studien zur Geschichte des evangelischen Pfarrerstandes. Daß in dieser Reihe auch der Typus des Diasporageistlichen Raum findet, ist ebenso dankenswert wie richtig. In der Wahl des Verfassers und des regionalen Schauplatzes hat der Herausgeber einen glücklichen Griff getan. Der Autor verfügt über die wissenschaftlich-geschichtliche Sachkenntnis und durch seine Auslandstätigkeit über die notwendige Land- und Volkstumskenntnis. Der Schauplatz, auf dem sich die Wirksamkeit der Geistlichen abspielte, umfaßt ein Stück dramatischer Diasporageschichte wie nicht viele. Die politische und kulturpolitische Umwelt der vier Gemeinden Bukarest, Jassy, Crajova, Atmagea ist ebenso turbulent, wie die eigene Welt der Gemeinden volkstumsmäßig, kirchenrechtlich und kirchlich-ethisch verschieden. Beides wird von dem Verf. in gebotener Knappheit und Sorgfalt geschildert. In diesen Rahmen hinein rückt er ohne irgendwelche Verherrlichungstendenz Gestalt und Dienst der evangelischen Geistlichen. Der rationalistische Pfarrer voll heroischer Moral steht neben dem Typus eines hochbedeutenden Mannes der Erweckung; der eitle Intrigant hier vergibt dem aus Weltlichkeit und Geistlichkeit zusammengesetzten Betriebspfarrer dort nichts; der kühne Organisator und der theologische Grübler — alle werden ungeschminkt in ihrer Würde und Fehlsamkeit, in der ergreifenden Tragik, die über dem Opfer so manches Geistlichen liegt, und in dem Verfall, der hohlen Schein zerstört, geschildert. Trotz der menschlichen Kontraste bleibt aber ein zwiefaches Bild in dem Herzen des Lesers zurück: das Bild eines oft urchristlich

anmutenden Stückes evangelischer Kirchengeschichte und das Bild der Geistlichen, in denen der eschatologische Charakter der Diaspora in Anfechtung und Hoffen, in Fremdlingschaft und Glaubensfreudigkeit Gestalt gewann.

Berlin-Charlottenburg. *Theodor Heckel.*

Julius Mayer, Reinhold Baumstark und Alban Stolz. Freiburg, Herder, 30 S. 1.— M.

Kurze Lebensskizze Baumstarks, des zum Katholizismus übergetretenen badischen Juristen aus dem 19. Jhd. Mayer zeichnet sie von katholischem Standpunkt aus, mit dem Willen zur Gerechtigkeit. Als Idealist und Doktrinär hat Baumstark sich schließlich mit seinen politischen Parteigenossen — er war zeitweise Zentrumsabgeordneter — mehr und mehr überworfen. Stolz hat, wie aus einigen hier erstmalig gedruckten Briefen hervorgeht, bei sachlichen Meinungsverschiedenheiten Achtung vor Baumstarks Persönlichkeit behalten und betont, daß seine politischen Sondermeinungen keine religiösen Ketzereien seien.

Kiel. *Hermann Mulert.*

Der Kulturkampf in Münster. Aufzeichnungen des Kreisgerichtsrates a. D. Stadtrates Ludwig Ficker, bearbeitet von Otto Hellinghaus. (Veröffentlichungen der Histor. Kommission für die Provinz Westfalen. Bd. V). Münster i. W. 1928. XII u. 529 S.

Der preußische Kulturkampf verklärt sich den deutschen Katholiken, je länger er zurückliegt, desto mehr zu einer Heldenzeit, von der jeder Span und jeder Schnitzel der Erinnerung aufgehoben werden muß. Man wäre versucht, die Frage aufzuwerfen, in welchen Situationen solch ein Drang nach Rückblicken und Verklärung der Vergangenheit aufzutauchen pflegt. Das ist doch wohl immer dann der Fall, wenn man die Gegenwart als unbefriedigend empfindet und ein Schwinden von innerer Stärke und Einigkeit beklagt. Nun wird den Lebenden das Bild vorgehalten, zu welchen Opfern und Anstrengungen die Väter bereit waren, wie sie zusammenhielten, und wie solcher Entschlossenheit und Einigkeit der Sieg beschieden war. Ob ich damit wohl die bewußte oder unbewußte Absicht auch dieser dickleibigen Veröffentlichung richtig gedeutet habe?

Mit das Interessanteste an dem Buch ist die Person des Verfassers. Ficker ist der jüngste Bruder des Innsbrucker Historikers Julius Ficker, Sohn eines Arztes in Paderborn und einer aus katholisch gewordener Hugenottenfamilie in Münster stammenden Mutter, die in zweiter Ehe mit dem Münsterschen Juristen Franz Scheffer-Boichhorst vermählt war. Von Haus aus reich begütert und wirtschaftlich ganz selbständig und von Kindheit an streng katholisch, ohne Neigung Jurist geworden — er hätte lieber den Priesterstand erwählt, — antipreußisch, großdeutsch, vom Ausgange des Krieges 1866 schwer getroffen, aber nach 1870/71 mit dem Gange der Geschichte einigermaßen versöhnt, trat er bei Beginn des Kulturkampfes aus dem staatlichen Richterdienst aus und bald darauf in den Dienst der Münsterschen Stadtverwaltung ein und widmete sich nun bis ans Lebensende den städtischen Interessen und der katholischen Sache, Partikularismus des Münsterländers mit der Begeisterung für die Kirche verbindend. Ein Mann, an dem deutlich wird, welchem Umstande die katholische Kirche ihren Sieg über den preußischen Staat verdankt, daß nämlich der Geistlichkeit eine Menge von opferwilligen und energischen Laien zur Seite trat. Ficker hat ein handschriftliches Werk hinterlassen: Münster in der Zeit des Kulturkampfes. Aufzeichnungen eines Münsterischen Stadtrates, 1882 begonnen, also für die Jahre 1873—1882 eine Rückschau, dann von 1882—1885, wo er Schluß machte, den Tagesereignissen folgend.

Diese Aufzeichnungen bilden den Körper des Buches. Vorangeht eine vom Herausgeber geschriebene Einleitung: Entstehung und Beginn des Kulturkampfes, auf Grund neuerer Quellen; — auch mein Buch über Adalbert Falk, Gotha 1927,

ist darin fleißig benutzt. Endlich hat der Herausgeber aus den Akten des Oberpräsidiums und des bischöflichen Generalvikariats wertvolle Anmerkungen, zum Teil auch Richtigstellungen beigesteuert.

In der Natur der Sache liegt, daß sehr vieles von dem Mitgeteilten nur lokalgeschichtliches Interesse hat. Ebenso daß die Darstellung durchaus subjektiv ist, auch wenn der Aufzeichner selbst in den erregtesten Stunden eine gewisse Sachlichkeit bewahrt und der Groll nur mit Maßen ausgesprochen wird. Wie feindselig die Stimmung gegen Bismarck ist, verrät die Aufzeichnung über die Sammlung einer Ehrengabe zu seinem 70. Geburtstage. Das Ganze liest sich wie die Schilderung eines Krieges zwischen zwei feindlichen Mächten; die Heimkehr des Bischofs aus seinem Exil wird ganz wie die des rechtmäßigen Landesherrn geschildert, und auf dies Bild fällt ein besonderes Licht durch die fast unmittelbar darauffolgende Schilderung eines Kaiserbesuches in der Stadt. — Eine Bereicherung unserer Kenntnis jener Zeit bringt das Buch kaum, aber es vermittelt einen Einblick in das Denken und Fühlen eines gebildeten und vornehmen, zwar antipreußischen, aber deutschen, katholischen Mannes in jenen stürmischen Zeiten.

Frankfurt a. M. *Erich Foerster.*

Johannes Heckel, Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Bd. L. Kanonist. Abt. XIX, 1930. S. 215–353. Weimar, G. Böhlaus Nachf.

Heckels Aufsatz, Vorläufer einer größeren Arbeit über den Kulturkampf, erschließt für den behandelten Zeitabschnitt die in den Akten des ehemaligen Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten und des Auswärtigen Amtes vorhandenen Quellen. Unerschlossen sind nun nur noch die Akten der Kurie selbst; da H. aber durch Vergleich des Buches von E. Lefebvre de Béhaine, Léon XIII et le Prince de Bismarck, mit seinen Quellen feststellen konnte, daß der Verfasser „ganz ausgezeichnete Informationen, vielleicht sogar Einblick in gewisse Geheimakten römischer Stellen hatte“ (S. 216, Anm. 1), so sind nunmehr alle Vorbedingungen geschichtlicher Erkenntnis erfüllt. Schon diese Quellenerschließung verleiht dem Aufsatz besonderen Wert. Freilich bis dahin, wo die von mir (Adalb. Falk, 1927) benützte Quelle, Falks Tagebuch und Dokumentensammlung, versiegt, bringt er neues Material nicht bei (ausgenommen ein paar wertvolle Notizen zur Vorgeschichte der Kandidatur Hohenlohe im Jahre 1872, S. 287ff.), aber von da ab liefert er uns eine Fülle neuer Kenntnis, mit größter Sorgfalt ermittelt und auch den zu größtem Danke verpflichtend, der ihre Verwendung beanstanden muß.

An zwei Punkten widerspricht H. Falks Darstellung von Vorgängen aus den vorhergegangenen Jahren. Er hält daran fest, Falk habe die Einführung der Zivilehe „mit Androhung seines Rücktrittes“ durchgesetzt, leider ohne zu sagen, worauf sich diese „Berichtigung“ von Falks zur Widerlegung dieser Legende geschriebenen und durch Wiedergabe der damals gewechselten Schriftstücke bewiesenen Darstellung stützt (S. 224, Anm. 1). Ferner schreibt H., daß Bismarck erst von 1878 an „der kirchenpolitischen Gesetzgebung seine volle Aufmerksamkeit zugewandt“ habe (S. 253). Eine Wiederholung des Versuches, Bismarck von der vollen Verantwortung für die Kulturkampfgesetze zu entlasten, habe ich nach den Mitteilungen meines Buches eigentlich für unmöglich gehalten.

Allein diese Zäsur zwischen der kirchenpolitischen Gesetzgebung vor 1878 ohne und der nach 1878 mit Bismarcks voller Aufmerksamkeit hängt mit H.s Gesamtauffassung aufs engste zusammen. Er hält den Kampf für einen großen, trostlosen Fehler, seine Beilegung aber für eine große staatsmännische Leistung. „Wenn etwas mit dieser nationalen Heimsuchung versöhnen kann, so ist es die Art der Beilegung des Kulturkampfes“ (S. 352). Er betrachtet den Ausgang „als ein Beispiel größten Ausmaßes, daß die abendländische Kultur den säkularen Staat nicht als den Herrn und Richter der aus den Dogmen des Christentums

erwachsenen und auf ihnen ruhenden kirchlichen Organisationen erträgt" (S. 350). Denn damit ist eine Idee zum verdienten Siege gelangt, die der seit alters in Preußen herrschenden, auch von Bismarck anfänglich geteilten Staatsauffassung widersprach, nämlich „von dem Staate als unicus fons des Rechtes" (S. 250); „daß der Staat Herr im eigenen Hause sein müsse" (S. 221). Bei dieser Auffassung mußte Bismarck die Verbindung von politischer Organisation und katholisch-kirchlichem Programm, das Eintreten des politischen Katholizismus für die Rechte der Kirche gegenüber dem Staate im Grunde unverständlich und unheimlich sein, zumal da seiner Religiosität alles organisierte Kirchenwesen, auch auf evangelischer Seite, zeitlebens fremd blieb (ebenda). Dieser Auffassung entsprach auch die Überschätzung der Anzeigepflicht, von der sich auch Bismarck erst nach Jahren (S. 237) „nach anfänglichen schweren Fehlern", frei gemacht hat. Dann aber hat er das Gebot der Zeit geahnt und ihr als Gesetz zurückgegeben, — Zeichen einer Größe, wie sie nur wenigen Menschen eignet! (S. 353). —

Ebenso wird das Zentrum bewundert, daß es von Anfang an ohne Schwanken die richtige Idee der „Selbständigkeit des Kirchenrechts" hochgehalten hat. Sogar Windhorsts Gürzenichrede beim Septennatsstreit wird als „rhetorisches Meisterstück" gefeiert, „nie hat Windthorst die Kunst, eine gänzlich verfahrene parteipolitische Lage zum Besten zu wenden, glänzender bewährt, als damals" (S. 337). Und die unerhörte Insubordination des Münchener Nuntius di Pietro, der eine Depesche der Kurie zur Beeinflussung des Zentrums im Schreibtische liegen ließ, findet auch keinerlei Tadel (S. 340). Durch die Abbaugesetzgebung wurde „ein Gleichgewichtszustand zwischen Staat und Kirche" hergestellt, der beide Mächte im großen und ganzen befriedigte (S. 353). Der uralte, nie zu Ende gehende Kampf zwischen Staatsgewalt und Kirche, zwischen Agamemnon und Kalchas, war nicht, wie Bismarck anfänglich plante (S. 221), durch die Erneuerung des absolutistischen Staatskirchenrechtes der Zeit vor 1848, beendet worden, sondern durch Verständigung mit der Kurie, durch etwas Ähnliches wie ein Konkordat. Zwar entbehrte diese durch ihre Dauer als richtig erwiesene Grenzziehung „einer formulierten Sicherung, der übrigens der Kanzler nicht immer und prinzipiell, sondern nur angesichts der damaligen Lage Preußens auswich" (S. 353), — aber, dürfen wir nun fortfahren, wenn es bei veränderter Struktur der Gesellschaft jetzt zu einer solchen formellen Sicherung gekommen ist, so ist dies der Schlußstein der kirchenpolitischen Gesetzgebung Bismarcks von 1878 bis 1886. Die Verfasser der „solenne conventione" von 1929 dürfen sich als die Erfüller von Bismarcks Willen wissen.

Auch durch das blendende Licht dieses Schlusses lasse ich mich nicht verführen, die Frage aufzuwerfen, ob die von H. und, wie er urteilt, von dem späteren Bismarck verworfene Auffassung von Staat und Kirche, die mit Recht als die preußische charakterisiert wird, nicht einfach die protestantische ist, und ob der Spruch der „abendländischen Kultur" nicht bei Lichte besehen der Ausdruck eines naturrechtlichen Wunsches ist, der gewiß nicht auf dem Boden der Reformation erwachsen ist und weniger die Tendenzen des Kulturkampfes verurteilt als Luthers Tat am Elstertor. Denn damit würde ich mich auf das weltanschaulich-religiöse Gebiet begeben, auf dem ein weiterer Streit aussichtslos wäre. Ich frage vielmehr nur, ob die These H.s, die Wendung in Bismarcks Kirchenpolitik nach 1878 erkläre sich aus einer Bekehrung Bismarcks, aus der immer stärker gewordenen Einsicht, bis dahin einem Irrtum gefolgt zu sein, irgendwelchen Grund in den Quellen hat. Heckel vermag kein einziges Wort Bismarcks anzuführen, das eine prinzipielle Abkehr von den früher von ihm gehegten Auffassungen, wie H. sie S. 221 schildert, belegte. Im Gegenteil, er selbst sagt auf S. 226: „Es würde nicht schwer fallen, noch aus den letzten Jahren des kirchenpolitischen Ausgleiches Äußerungen Bismarcks über die Stellung des Staates zu katholisch-kirchlichen Prinzipien zu sammeln, die durch ihren bösartigen Klang jeden Katholiken, und nicht nur ihn, erschrecken müssen." Man wird aber doch über Bis-

marcks Absichten nur nach Bismarcks Worten urteilen dürfen. Dazu vergleiche man das Votum Bismarcks vom 16. Mai 1879 (S. 525 meines Buches), seine Niederschrift über die mündlichen Verhandlungen mit Masella vom 8. August (S. 523 ebda.), seine Äußerungen in der Gasteiner Unterredung mit Falk (S. 540 ebda.), seine ausdrückliche Anerkennung der prinzipiellen Rede Falks vom 11. Dez. 1878 (S. 581 ebda.), die Denkschrift vom 25. Februar 1879 (S. 603 ebda.) und schließlich sein Schreiben vom 31. Mai 1880 (S. 661 ebda.), worin er mit spürbarer Erregung den Vorwurf zurückweist, eine andere Richtung einschlagen zu wollen als die bisher verfolgte. Aber auch H.s eigene Mitteilungen liefern genügend Waffen gegen seine These. Wie will er denn damit vereinigen, daß Bismarck (S. 263) die Wiener Verhandlungen abbrach und den Weg eines einseitigen Vorgehens wählte? Er selbst sagt, daß die „Losung der preußischen Politik nicht eine Vereinbarung mit der Kirche, sondern eine einseitige, und zwar bei näherem Zusehen höchst prekäre Staatsgesetzgebung gewesen sei" (S. 267). Wie bestimmt bekundet Bismarck in der Erklärung für den Kronprinzen (S. 269) seine Meinung, die durch die Maigesetze wiedergewonnenen Bollwerke des Staates, die es im Landrecht besaß, 1840 und 1848 aber preisgegeben hatte, aufrecht zu erhalten! Und noch 1886 (S. 322) gewährt er dem Papste keinen Einfluß auf die Fassung der Regierungsvorlage. Vor allem aber sind seine „Gedanken und Erinnerungen" (1898 Bd. II) zu befragen. Mit völliger Klarheit bekennt er sich hier zu denselben Anschauungen, die er am Anfange des Kampfes so oft ausgesprochen hatte (S. 125). Hält er denn nicht die Abschaffung der Verfassungsartikel für einen unentbehrlichen Teil der Falkschen Gesetzgebung? Dieser Artikel, um die sich der Streit zwischen der preußischen und der kanonistischen Rechtsanschauung ja wesentlich drehte (S. 132 ebda)! Und wie beurteilt er das Resultat? „Es gelang mir, die von mir teils erstrebte, teils als zulässig erkannte Gegenreformation[1]) zum Abschluß zu bringen, den modus vivendi zu erreichen, der immer noch, verglichen mit dem status quo vor 1871 ein für den Staat günstiges Ergebnis des ganzen Kulturkampfes aufweist." Er ist sich gar nicht bewußt, Wesentliches von dem erst Erstrebten aufgegeben zu haben. Und genau so, wie in den ersten Reden der 70er Jahre (S. 221 bei Heckel) schreibt er hier von dem „uralten Kampf zwischen Priestern und Königen", der nicht zum Abschluß gelangen kann, dem unversöhnlichen Gegensatz zwischen Rom und der Regierung eines evangelischen Königshauses, den unabänderlichen Eigenschaften der römischen Kurie, dem durch kein Konkordat zu beruhigenden aggressiven Streben des Proselytismus und der Herrschsucht. Bismarck hat am Ende nicht anders über Staat und Kirche gedacht wie am Anfang. Zu der veränderten Methode seiner Kirchenpolitik wurde er lediglich durch die Änderung der Parteiverhältnisse und die Notwendigkeit, sich für andere dringende Staatsaufgaben eine parlamentarische Mehrheit zu schaffen, bestimmt (G. u. E., S. 132). Dafür spricht auch, daß der Gang der Ausgleichsverhandlungen keineswegs den Eindruck einer mit unbeirrbarer Konsequenz verfolgten Idee hinterläßt. Viel eher könnte man von einer Folge von Verlegenheiten reden, die jede, so gut es ging, mit den Mitteln, die eben zur Hand waren, beseitigt wurden, um das immer wieder auftauchende Hindernis der allgemeinen Politik endlich auszuräumen.

Frankfurt a. M. *Erich Foerster.*

Johannes Heckel, Der Ratspatronat im Freistaat Sachsen. Ein Rechtsgutachten über seine gegenwärtige Rechtslage, auf Ersuchen des Evangelisch-lutherischen Landeskonsistoriums zu Dresden erstattet. Gedruckt bei B. G. Teubner in Dresden, 1930.

Durch den Erlaß der sächsischen Gemeindeordnung vom 1. August 1923 waren Zweifel entstanden, ob nicht die von den Stadträten bisher ausgeübten Patronate

[1]) Die Auslegung dieses Ausdruckes ist zweifelhaft; ich lege darauf kein Gewicht.

infolge jener Staatsgesetzgebung erloschen seien, abgesehen von den sogenannten Realpatronaten, die an einem patronatsberechtigten Grundstücke hafteten. Die oberste sächsische Kirchenbehörde neigte der Ansicht zu, daß die Patronate der Stadträte erloschen seien, weil sie den Charakter der Stadtobrigkeit verloren hatten. Das um seine Entscheidung angerufene sächsische Oberverwaltungsgericht erklärte das Verwaltungsrechtsverfahren für unzulässig. Darauf erörterte 1928 die Landessynode bei der Beratung eines Patronatskirchengesetzes drei Fragen: 1. Sind die sächsischen Ratspatronate durch das Inkrafttreten der sächsischen Gemeindeordnung vom Jahre 1923 und ihrer Novelle von 1925 in ihrem Bestande berührt worden? 2. Sind sie etwa durch die Reichsverfassung vom 11. August 1919 schon beseitigt worden? 3. Müssen die sogenannten Patronatsgeschenke den Städten zurückgegeben werden, wenn die Ratspatronate durch Kirchengesetz beseitigt werden sollten? Diese Fragen sind dem Bonner Kirchenrechtsprofessor Dr. Heckel vorgelegt worden. Der Verf. erörtert sie an der Hand der geschichtlichen Entwicklung des Patronats in Sachsen. Der Stadtrat, dem seit der Reformation der Patronat als obrigkeitliche Befugnis zugestanden hatte, hatte durch die allgemeine Städteordnung von 1832 den Charakter einer eigenen Rechtspersönlichkeit verloren; diese Städteordnung schrieb den Patronat der Stadt zu als obrigkeitliches Recht, das namens der Stadt vom Stadtrat ausgeübt werden sollte. Diese Ordnung bedeutete eine entscheidende Wendung im Schicksal des Ratspatronats; auch die revidierte Städteordnung von 1873 änderte darin nichts; nach ihr ist die Stadt Inhaberin des Ratspatronats; auch die sächsischen Gemeindeverfassungen von 1923 und 1925 haben gleichfalls nichts darin geändert. Die Stadt ist also Inhaberin des Patronatsrechts, das von dem für die laufenden Geschäfte der Gemeindeverwaltung zuständigen Organ, dem Stadtrat, ausgeübt wird. Da dieser Ratspatronat kein Besetzungsrecht im Sinne des Art. 137, Abs. 3, Satz 2 der Reichsverfassung ist, ist er durch die RV. nicht aufgehoben. Selbst wenn der Patronat durch Kirchengesetz beseitigt werden sollte, haben die bisherigen Patrone keine Rechtsansprüche auf Vergütung der gewährten Patronatsgeschenke, wenn das Gutachten auch der Kirche empfiehlt, aus ethischen Erwägungen zur Vermeidung von Härten zu einem billigen Ausgleich bereit zu sein. — Bezüglich einer Aufhebung des Patronats schreibt der Verf.: „Da die Patronate bisher wohlerworbene Rechte im Sinne der kirchlichen Rechtsordnung waren, darf ihre Beseitigung nur aus zwingenden Gründen erfolgen. Im Zweifel wird sich die Kirche mit einer Reform begnügen müssen. Das Problem bedarf neuer Erwägungen der kirchlichen Stellen; denn die bisher zur Aufhebung der Ratspatronate vorgebrachten Rechtsgründe sind nicht durchschlagend." Diesem Rate entsprechend hat die sächsische Landessynode vom Mai 1930 weder das Rats- noch das Privatpatronat aufgehoben, sondern mit einer Reform sich begnügt und alle Patronate unter den nötigen Sicherungen betr. Person des Patrons (besonderes Patronsgelübde) weiter bestehen lassen.

Berlin-Friedenau. *Georg Arndt.*

Ernst Scholz, Die protestantischen Freikirchen und Gemeinschaften in Deutschland und Österreich. Selbstverlag der Bischöflichen Methodistenkirche, 1930. 38 S.

Das Büchlein ist, aus einem Vortrag entstanden, sehr knapp und, da der Verfasser selbst „die Unvollkommenheit der Ausführungen" betont, kaum wissenschaftlicher Kritik zu unterziehen. Dem Kenner des Freikirchen- und Sektenwesens bietet es bis auf die statistischen Angaben über die österreichischen Verhältnisse nichts Neues, als volkstümliche Studie ist es zu wenig anschaulich. Zu beanstanden ist die Einteilung in „religiös-ethisch-sozial gerichtete Körperschaften" und „eschatologisch gerichtete Gemeinschaften" (als wenn jene nicht auch Gemeinschaften und diese nicht auch religiös-ethisch und sozial gerichtet seien!) sowie

die unberechtigte Erwähnung der Hochkirche, Deutschkirche und der Religiös-Sozialen in der Aufzählung von Freikirchen und Sekten. Erfreulich ist die aller Polemik gegen Landeskirche wie Sekten fernstehende Sachlichkeit der Darstellung.

Breslau. *Hans Haack.*

Heribert Holzapfel O. F. M., Katholisch und Protestantisch. Eine leidenschaftslose Klarstellung. Freiburg i. Br., Herder & Co. 1930. VI, 196 S. 8°.

Der Verf. betrachtet es „als seine Aufgabe, den Weg zur Verständigung zu ebnen durch rein sachliche Aufklärung über das, was Katholisch und Protestantisch ist". „Es liegt auch nicht in seiner Absicht, zu zeigen, welche der beiden Parteien recht hat." Dies Letztere tut er nun freilich doch. Sein Buch ist eindeutig vom katholischen Standpunkt aus geschrieben. Das ist kein Vorwurf. Wie hätte er ihn verleugnen können. Er hätte es sich gar nicht erst vornehmen sollen. Aber eine sachliche Aufklärung über „Katholisch und Protestantisch" gibt er im allgemeinen trotzdem. Ich erinnere mich jedenfalls nicht, aus katholischer Feder eine so sachliche und meist zutreffende Darstellung protestantischer Lehre gelesen zu haben wie diese. Wirklich verstanden hat er protestantische Lehre freilich selten, wenn er sie auch korrekt darstellt. Das zeigen die Fragen, die er jeweils anhängt. Am größten Not hat ihm die Schriftlehre Luthers gemacht, die er auch am wenigsten meistert. — Aber nicht wegen der korrekten Darstellung protestantischer Anschauung möchte ich das Büchlein empfehlen, sondern wegen seiner Ausführungen über den Katholizismus. Die nüchternen Darlegungen des Verf.s können manche falsche Anschauungen über ihn zerstreuen, die noch immer auch bei protestantischen Theologen zu treffen sind. Ich halte unter diesem Gesichtspunkt das Heft für viel instruktiver als z. B. Karl Adams „Wesen des Katholizismus". Wirklich schade, daß keine Quellenangaben gemacht sind, um so mehr, als die Darstellung des Verf.s fast ganz auf Quellen beruht, die bei Mirbt oder Denzinger abgedruckt sind. Das sollte in einer zweiten Auflage unbedingt nachgeholt werden, denn nur dann werden protestantische Theologen dieser Darstellung des Katholizismus trauen.

Das Buch will „allgemeinverständlich" sein. Das ist für den wissenschaftlich interessierten Leser zweifellos ein Nachteil, schon weil die Präzisität des Ausdrucks fehlt.

Kiel-Voorde. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Friedrich Parpert, Lic. theol., Dr. phil., Das Mönchtum und die evangelische Kirche. Ein Beitrag zur Ausscheidung des Mönchtums aus der evangelischen Soziologie. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit. Hrsg. von Friedrich Heiler, Bd. 10.) München, Verlag Ernst Reinhardt. 1930. 80 S. 8°. 3.80 M., Lw. 5.50 M.

Das Heft geht von dem Grundgedanken aus, daß das Mönchtum ein notwendiges und unentbehrliches Korrelat zur Massenkirche bildet. Die evangelische Kirche hat, weil sie das Mönchtum beseitigte, die zum Mönchtum führenden Motive aber nicht beseitigen konnte, die Existenz der Sekten bedingt. Die Frage ist also zu überlegen, ob die Sekte nicht dadurch überwunden werden kann, „daß man das Mönchtum wieder zu einem Bestandteil der evangelischen Soziologie macht". Im Sinne des Verf.s ist diese Frage zu bejahen.

Er sucht seine Auffassung dem Leser nahe zu bringen, indem er in drei Abschnitten über „Mönchtum und Mittelalter", „Die Ausscheidung des Mönchtums", „Die Folgen der Ausscheidung" schreibt. Nur der 2. Abschnitt beruht auf dem Studium primärer Quellen, ohne freilich neue Ergebnisse über Luthers Stellung zum Mönchtum zu zeitigen. Die beiden anderen Abschnitte verwerten bis zur Unerträglichkeit dicta aus Eicken, Hauck, Sell, Harnack, Sohm, Ritschl, Weber, Troeltsch u. a. Alles halb richtig, alles aber auch nur halb richtig, vor allem im 1. Teil. Ich zitiere: „Wenn die Kirche sich zu den Kreuzzügen rüstete,

wenn die Klöster den fränkischen Königen ihre Kriegsmannen zu stellen hatten, wenn die Klöster nach einem Ausdruck Hallers die Hauptträger des Heeresbudgets waren, wenn die mittelalterliche Kirche einen besonders kriegerischen Sinn entwickelte und das Hauptquartier der Unternehmungen im Mönchtum lag, so beweist das alles den inneren Zusammenhang, der zwischen dem Militarismus und dem religiösen Gebiet liegt." So geht es seitenweis. Mir beweist das chronologische Durcheinander dieses Satzes, daß der Verf. über die Wirtschafts- und Verfassungsgeschichte des Mittelalters nicht genügend unterrichtet ist, um zutreffende Urteile fällen zu können. Ich verstehe nicht, wie ein so kenntnisreicher Mann wie Friedrich Heiler solch halbwissenschaftliches Gerede durch eine Aufnahme in seine Sammlung decken kann, mag ihm die Grundhaltung der Schrift auch noch so sympathisch sein.

Kiel-Voorde. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Detlev von Elern, Aus dem Tagebuch eines Kaplans. Mit Vorwort von Professor Baumgarten (Kiel). Roemke & Co. Köln 1930. 99 S.

Bei aller Kürze das inhaltlich Wertvollste, was mir aus der Konvertitenliteratur der letzten Jahrzehnte bekannt ist. Nicht als ob der Verf. eine Kämpfernatur gewesen wäre oder ein hervorragender Denker. Beides bestreitet er selbst durchaus. Sein Tagebuch macht den Eindruck völliger Aufrichtigkeit. Nur Stücke daraus sind veröffentlicht; aber man liest sie mit Spannung; die Schrift hat fast dramatischen Charakter. Geboren 1871 als Sohn eines evangelischen Offiziers und einer damals orthodox-lutherischen, dann katholisch gewordenen Mutter, auf ihren Wunsch in seinen späteren Knabenjahren katholisch geworden, auf dem Gymnasium zu Vechta streng katholisch weiter gebildet, ist er dann aus eigener innerer Neigung Priester geworden. Ästhetisch viel stärker begabt als wissenschaftlich, hat er dann doch bald im Priesterberuf innere Schwierigkeiten gefunden. Nicht als ob er irgendwie vom Zölibat los gewollt hätte; dergleichen spielt bei ihm gar nicht mit. Sondern als nachdenklicher Mann hat er über einiges Unwahrscheinliche und einige Widersprüche in den biblischen Berichten (namentlich von den Weisen aus dem Morgenlande) nicht hinwegkommen können und allmählich wurde ihm von hier aus der ganze katholische Dogmenbau unsicher. Sein selbständiges Gewissen ließ ihn nicht zur Ruhe kommen, auch als er zeitweise sich mehr dem Lehramt zuwendete. Das Lesen unserer klassischen Dichter brachte ihn nur noch mehr in Konflikt mit der römischen Gedankenwelt. Um seiner alten Mutter willen hat er den letzten Schritt lange nicht zu tun vermocht. Von seinem Bischof wurde er schonend und freundlich behandelt, was er durchaus anerkennt, wie er denn überhaupt zwar gegen das römische System, aber gegen keinen Katholiken scharfe Worte braucht. Doch wurde er unter dem seelischen Druck, der so auf ihm lastete, zeitweise gemütskrank. Der Bischof dispensierte ihn von priesterlicher Tätigkeit und gewährte ihm Krankengeld. Gesund geworden ist er, als er, um das nicht mehr annehmen zu müssen, sich mit seiner Hände Arbeit zu ernähren angefangen hatte, ein paar Jahre Silberputzer in der Wirtschaft des Kölner Hauptbahnhofs war. Schließlich trennte er sich von der römischen Kirche auch äußerlich und wurde Hilfspfarrer der altkatholischen Gemeinde in Köln. Als solcher ist er 1930 gestorben, nachdem der Druck seiner Schrift eben gesichert war. Die Partien, in denen er das Erwachen seiner Zweifel schildert, werden auch für Evangelische, denen die biblischen Geschichten im Lichte der Inspirationslehre dargestellt worden sind, sehr eindrücklich sein. Elern, ein schlichter, bescheidener Mensch, ist doch eine Illustration zu des Meyerschen Hutten Wort über Luther: „Das Größte tut nur, wer nicht anders kann." Ihn hat sein Gewissen nicht los gelassen und in manchen Schilderungen dieser Gewissenskämpfe erhebt sich die schmucklose Sprache des Buches zu eindringlicher Wucht.

Kiel. *Hermann Mulert.*

Maria Rafaela (Hanny) Brentano, Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts. Freiburg, Herder, 358 S. Geb. 6.50 M.

Als geborene le Gai in der baltischen deutschen Herrenschicht aufgewachsen, als Lehrerin ausgebildet, früh schriftstellerisch tätig und in ihrem Wesen selbständig, hat die Verfasserin in kurzer glücklicher Ehe mit einem höheren Eisenbahnbeamten in Wien gelebt (der mit der bekannten Familie Br. nur weitläufig verwandt war). Nicht katholisch getraut, fühlte sie sich doch nach ihres Mannes Tode mehr und mehr zur katholischen Kirche hingezogen, trat Herbst 1908 bei dem s. Z. bekannten Msg. de Mathies über, der selbst Konvertit war, und hatte dann in Wien eine einflußreiche Stellung in der katholischen Reichsfrauenorganisation Österreichs, lernte so auch führende Frauen anderer Länder kennen. Manche Schilderung in dem Buche ist anziehend; die aus der russischen Heimat sind es mehr als die aus der österreichischen Aristokratie; immerhin ist das Bild der Fürstin Zichy (spr. Sidschi), einer Tochter Metternichs, der Frau Br. besonders nahe stand, von Interesse. Die Konversion ist es insofern nicht sonderlich, als die Verfasserin in der evangelischen Kirche nie wirklich warm geworden ist; hierfür einfach nur das baltische Luthertum verantwortlich zu machen, das an religiösen Charaktergestalten nicht arm gewesen ist, wage ich nicht. Aus manchem Urteil der Verfasserin sieht man, daß sie stark willensmäßig denkt. Jetzt empfindet sie schroff katholisch, und manche Redewendung ist bezeichnend für die volkstümliche Naivität des österreichischen Katholizismus. Die katholische Reichsfrauenorganisation heißt im Schreiben eines Bischofs eine Kriegsschar „unter dem Banner der Himmelskönigin, der Generalfeldmarschallin im Reiche Gottes", und bei der Verfasserin heißt Maria „erste Vorsitzende im Rate der katholischen Frauen Österreichs." Nach dem Tode der treu katholischen Fürstin Zichy schrieb eine Verwandte: „Ich muß mir immer vorstellen, der liebe Gott ist aufgestanden, wie die Tant in den Himmelssaal getreten ist, und ist ihr ein paar Schritt entgegengegangen." Österreichischer Patriotismus und Katholizismus sind eng verbunden: vom Eucharistischen Kongreß in Wien heißt es: „jedem tantum ergo" (sacramentum veneremur cernui) folgte ein „Gott erhalte" (Franz den Kaiser). So hat die Verfasserin, teils unter dem Eindruck des (in Österreich ja noch viel ärgeren) Zusammenbruchs 1918, teils im Gedanken an einen (wie noch viele andere junge Leute) von ihr mütterlich betreuten jungen Benediktiner, der in eben jener schweren Zeit starb, den Gedanken ausgeführt, der sie schon länger beschäftigte: sie wurde Benediktinerin auf dem Nonnberg bei Salzburg; hier hat sie, nicht ohne (wie sie offen sagt) einige neue innere Kämpfe, den Frieden ihrer Seele gefunden.

Kiel. *Hermann Mulert.*

Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des Heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit. Aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch L. Kobilinski-Ellis. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1929. 632 S. geb. 19.— M.

„In Deutschland ist man jetzt über Tolstoi glücklich zu dem (nach Strindberg verstandenen) Dostojewski oder bestenfalls zu Solowjew vorgerückt." Diese nicht ohne Ironie ausgesprochene Feststellung Karl Holls (Ges. Schrift. I^3, 1923, S. 424, Anm. °) trifft noch die heutige Lage völlig. Hinter Tolstoi und Dostojewskij steigt Solowjew auf. Die ersten deutschen Übersetzungen des im Jahre 1900 verstorbenen großen Religionsphilosophen und selbst die zweibändige Auswahl (E. Diederichs, Jena, 1914) fanden noch keinen Boden vor. Erst nach der Berührung mit dem slavischen Osten und seinen Menschen im großen Kriege konnte wie für andere so auch für Solowjew das Tor geöffnet werden. Russische Gelehrte haben inzwischen Verständnis für diesen tiefen Denker ihrer Nation zu

wecken gesucht; für viele sei hier N. Berdjajew genannt. Die nunmehr gleichzeitig in verschiedenen Verlagen (Hans Harder-Wernigerode, Baltischer Verlag-Riga, Matthias-Grünewald-Mainz) erschienenen Übersetzungen mehrerer Solowjewscher Schriften kamen einem wirklichen Bedürfnis zustatten. Der zuletzt genannte Verlag, der seit Jahren für Solowjewsche Ideen in katholischen Kreisen wirbt, hat durch die Herausgabe der vorliegenden Auswahl sich wieder verdient gemacht.

Aus guter Kenntnis der Gedankenwelt Solowjews hat der Herausgeber Stücke aus verschiedenen Werken zu einer Einheit zusammengeschlossen. Diese Auswahl enthält darum mehr als sachlich zusammengehörige Untersuchungen. Sie macht den Versuch, S.s Auffassung vom päpstlichen Primat aus seiner Gesamtanschauung herauswachsen zu lassen. Die beiden ersten Teile von der Alleinheit und vom Gottmenschen geben die Grundlegung ab, keine „westliche" Erkenntnistheorie, wohl aber ein mystisch-spekulatives System, in dem S.s „gnoseologische" Erkenntnislehre enthalten ist. Daran fügen sich weitere Teile über die universelle Kirche und schließlich die „freie Theokratie", in denen der römische Primat, systematisch gefordert und historisch begründet, seinen Platz hat.

Was die Übersetzung angeht, so wird der deutsche Leser merken, daß sie durch allzugroße Wörtlichkeit stellenweise ungelenk wirkt. Der Übers. verfügt im Deutschen über kein sicheres Sprachgefühl; mit dem Artikel steht er besonders auf Kriegsfuß, sei es, daß er ihn fortläßt, wo er nötig ist, oder daß er ihn falsch gebraucht (z. B. S. 106. 154. 159. 178. 222. 303 usf.). Daneben finden sich fehlerhafte Wendungen, wie S. 148 Unterordnung an, S. 286 abbildet sich; Wortverbindungen wie Katechisisbücher st. Katechismen, S. 134 der Glaube Gottes st. Gottesglaube; nicht geläufige übersetzte Worte wie Säulensteher st. Säulenheiliger, des öfteren das eigene Wort Zeugschaft st. Zeugnis, rationell st. rational, schließlich aus dem Russischen übernommene Termini wie Neoplatonismus, ungebräuchliche Fremdworte: Inertie, Gradation usf. Dabei haben mir Stichproben gezeigt, daß die russischen Ausdrücke, auf die es oft am meisten ankommt, ungenau wiedergegeben sind. Auch kleine sachliche Unrichtigkeiten haben sich hier eingeschlichen: so wird Klobuk „ein geistliches Gewand" genannt, S. 297, während er den hohen Priesterhut bezeichnet. Endlich habe ich die äußerst mangelhafte, um nicht zu sagen nachlässige Transkriptionsweise zu beanstanden.

Um die Lehre vom römischen Primat als notwendiges Glied im Gedankenaufbau S.s zu erweisen, ist vom Herausgeber an die Spitze des Werkes das Credo gestellt, das S. bei seiner Vereinigung mit Rom gesprochen hat. Dieses wird als Bekräftigung des Leitgedankens aufgenommen. Es erhebt sich freilich die Frage, ob der Herausgeber in seinen zahl- und umfangreichen Vor- und Nachworten die Auffassung S.s von der „freien universellen Theokratie" nicht zu stark ins Römische hinübergezogen hat. Seine Deutung, in der die universale Kirche mit Rom identisch erscheint, ist nicht befriedigend. S. hat sich freilich als „Allchrist" gefühlt und aus diesem Grunde auch in Rom das „Christliche" anerkannt. Aber gerade seine Auffassung von Rom ist nicht „traditionell-orthodox und originell zugleich", wie der Herausgeber behauptet. Originell ist sie wohl, niemals aber traditionell-orthodox. Nie hätte es sonst zwischen S. und den national-kirchlichen Kreisen in Rußland darüber zum offenen Bruch kommen können! Der Herausgeber hat wohl daran getan, einen Teil der aus diesem Konflikt entstandenen Streitschriften (ges. in S.s Werken Bd. 4 unter dem Titel „Die nationale Frage in Rußland") in seine Auswahl aufzunehmen. Aus ihnen wird ersichtlich, daß die Behauptung (S. 621), S. habe den Streit zwischen Slavophilen und Westlern aufgehoben, unbegründet dasteht. Von der Gegenseite noch heute schroff abgelehnt, darf S. nicht als der Exponent des russischen Geistes gelten, noch weniger freilich als „die Synthese des germanischen Westens und des slavischen Ostens mit dem Geist des universellen Willens in dem ewigen Rom". Während S. nur von Christus als dem Haupt der Kirche spricht und nie

nur „lateinisch werden" wollte, sieht sein Interpret im Papst das anerkannte Haupt der universellen Kirche. Das führt ihn zur Polemik gegen Dostojewskijs „Legende vom Großinquisitor", wie sie wohl kaum in S.s Sinn lag, der sich über seinen väterlichen Freund in den „Drei Reden zur Erinnerung an Dostojewskij" (Ges. Werke, Bd 6 dtsch. Übers. M. Grünewald-Verlag, Mainz, 1926) eindeutig genug ausgesprochen hat. In dieselbe Richtung gehört auch die Auseinandersetzung des Herausgebers mit N. Losskij und dem von ihm vertretenen altrussischen Gedanken der Sobornost', was ich mit „kirchlichem Kollektivismus" zu übersetzen wage.

Für den Herausgeber ist S. eine kostbare Ergänzung der kirchlichen Theologie, der neue „Philosoph des Katholizismus", „Versöhner von Thomas und Kant", der „geistige Vater Paneuropas". Er empfiehlt S.s der Scholastik fehlende altchristliche sophiologische Alleinheitslehre, gerade das, was Franz Griveč, der diesem mit kirchlichem Imprimatur ausgegangenen Werk „Bemerkungen zur Theologie Wl. Solowjews" vorangeschickt hat, als „gefährlich" zurückweist. Griveč freut sich über S.s „gerechte Beurteilung der katholischen Kirche", die nach seiner Meinung aus geschichtlichen Erwägungen bei S. stammte; um die Weisheitslehre kümmert er sich nicht, erklärt sie vielmehr für mißlungen. Hier zeigt sich das Wesen der kirchlichen Theologie, über die der verdiente Herausgeber letztens im unklaren ist.

Potsdam. *Robert Stupperich.*

A. G. Little, D. Litt, F. B. A., Paul Sabatier, historian of St. Francis. A lecture delivered before the British Society of Franciscan Studies on 29th April, 1929; with a personal appreciation by Sir Oliver Wardrop, K. B. E. Manchester: The University Press, 1929. 14 S.

Liebevolle Verehrung des Menschen Paul Sabatier auf Grund persönlicher Beziehungen, dankbare Bewunderung des Gelehrten auf Grund gemeinsamer Arbeit und sachliches Urteil über sein wissenschaftliches Werk auf Grund eigener Kenntnis des Stoffes hat A. G. Little, der Präsident der British Society of Franiscan Studies, zu vereinigen verstanden, um auf den wenigen Seiten einer Gedächtnisrede ein lebensolles Bild P. Sabatiers als des Geschichtschreibers des hl. Franz zu zeichnen und eine verständnisvolle kritische Würdigung seiner Bedeutung für die Erforschung der Geschichte des Heiligen von Assisi zu geben. Seine Darstellung wird nach der persönlichen Seite hin ergänzt durch die begeisterte personal appreciation, in der Sir Oliver Wardrop, der als erster englischer Generalkonsul in Straßburg nach dem Krieg P. Sabatier in dessen letzten Lebensjahren nahe getreten ist, einen Eindruck vermittelt von der Persönlichkeit dieses Mannes, der „was truly saturated with the spirit of the Saint".

Heidelberg. *Julius Wagenmann.*

Adolf Schneider, Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben im Auftrage des Theologischen Seminars in Posen von Gottfried Greulich und Ernst Kienitz. Jahrbuch des Theologischen Seminars der Unierten Evangelischen Kirche in Polen. Bd. I. Luther-Verlag Posen. Auslieferungsstelle für Deutschland: A. Wallmann, Leipzig. 1929. XVI und 232 S.

Zwei Gründe erfordern es, von diesem Buche, einem Totenkranz für den 1928 allzu früh verstorbenen Studiendirektor des Theologischen Seminars in Posen, auch in dieser Zeitschrift zu reden. Einmal weil sich in den hier vereinigten Arbeiten — meist ganz kurzen Aufsätzen, die schon im Posener Ev. Kirchenblatt, der Monatsschrift für Pastoraltheologie, der „Zeitwende", „Furche", „Deutschen Allgemeinen Zeitung" u. a. Orten veröffentlicht sind — wichtige Beispiele angewandter Kirchengeschichte finden. Die Frage, was der Pfarrer mit der Kirchengeschichte vor den Fragen seines Amtes anfängt, stellt sich immer wieder. Zwischen den beiden Grenzfällen in der Arbeit derer, die sich überhaupt noch mit ihr beschäftigen,

der bloß antiquarischen und der von der Lokalmethode beherrschten, dogmengeschichtliche Beweissätze der eigenen Dogmatik suchenden Betrachtung ist Schn. ein Vorbild einer wirklichen inneren Beziehung zwischen kirchlichem Amt und Kirchengeschichte. Julius Schniewind kann in dem Einführungswort, das er als Freund beisteuert, sogar davon reden, daß der Zug der Kirchengeschichte in der Grundrichtung seiner Theologie lag. In Aufsätzen, die dem Posener Kirchenblatt eine erstaunliche Höhe gaben, berichtete er über theologische Neuerscheinungen (S. 209—228 über die Idealismusliteratur) oder gab selbständige Skizzen: Luthers Christusglaube (aber doch viel mehr in der Nachfolge als im Gegensatz zu Holl, was dem Verf. offenbar nicht mehr erinnerlich war, die Herausgeber aber mit Recht vermerken), die Kirche, die Mission bei Luther, das Geheimnis in Luthers seelsorgerlicher Kunst (sehr fein zu L.s Brief an Spenlein vom 8. April 1516), eine Reihe neutestamentlicher Aufsätze. Vor allem aber leitet Schn. immer wieder zum Verständnis der kirchengeschichtlichen Lage der Posener Kirche an. Gegen Prof. Bursche begründet er die Unmöglichkeit einer Vereinigung der Posener Unierten Kirche und Warschauer Lutherischen Kirche Augsb. Konf. auch damit, daß diese an den für Posen entscheidenden Bewegungen, Erweckung und Innerer Mission keinen Anteil gehabt hat (S. 155 f.). „Von der Parochie zur Gemeinde und zur Kerngemeinde" (S. 133), „Sieg des Pietismus auf der ganzen Linie" (S. 156), damit ist nach ihm die Lage gekennzeichnet. Daß er auch die Problematik dieser Lage erkannt hat, darf man mit Schniewind (S. XIII) aus seiner ganzen theologischen Haltung entnehmen. Vielleicht wäre er, je mehr die Gegensätze heraustreten, sogar noch kritischer geworden. Damit gewinnt das Buch zugleich — das ist der zweite Grund, hier darauf hinzuweisen — Quellenwert für die Geschichte der Posener Kirche, neben den übrigen Darstellungen, die S. 136 Anm. genannt sind, vor allem für die Frage des theologischen Bildungsganges (vgl. die erstveröffentlichte Denkschrift, S. 137—162).

Von den übrigen Vorzügen dieser Aufsätze und Betrachtungen, der journalistischen Kunst (besonders in Anfängen und Überschriften, z. B. Emil Ludwigs Jesus: „Ein überflüssiges Buch in acht Sprachen", S. 46), von der ruhigen Aufnahmefähigkeit und der sicheren theologischen Art hier ausführlich zu reden, verbietet der Raum. Man versteht, welch unersetzlichen Verlust die Posener Kirche durch den Tod dieses Mannes erlitten hat.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Berichtigungen

1.

Seite 193 ist in der ersten Zeile des neuen Absatzes zu lesen: hatten (statt: hatte).

2.

In meinem Aufsatz über das Kaisertum Karls des Großen und seiner Nachfolger (in dieser Zeitschrift 1930, Heft 3, S. 301 ff.) habe ich auf S. 305, Anm. 1 eine Mitteilung über die Wiener Handschrift der Annales Laureshamenses (Mon. Germ., SS. I) gemacht. Ich trage dazu nach, daß diese wertvolle Beobachtung Herrn Studienreferendar Eugen Wittmann zu verdanken ist. Mit einer Arbeit über das Kaisertum der Karolinger beschäftigt, hat er im September 1929 die Handschrift einer genaueren Prüfung unterzogen, dabei die genannte Entdeckung gemacht und Herrn Professor Haller veranlaßt, eine Photographie der Stelle anfertigen zu lassen. Ich bedauere es außerordentlich, daß ich durch ein Mißverständnis über diese Vorgeschichte der Photographie im Unklaren blieb und infolgedessen, ohne zu wollen, den wirklichen Entdecker, Herrn Wittmann, mit Stillschweigen übergangen habe.

Tübingen. *H. Dannenbauer.*

Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften. Bd. 8: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Leipzig, Teubner 1931. XIV, 274 S. 8.— M., gb. 11.— M.

Der Kern dieses Bandes ist die bekannte Abhandlung von 1911: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. Zu ihr tritt hinzu eine ihr nahe verwandte, im Stadium der Vorentwürfe steckengebliebene Abhandlung: Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen, außerdem aber eine Reihe von Mitteilungen, welche die Arbeit an der Abhandlung von 1911 in Vor- und Seitenentwürfen und -ideen kennen lehren. Darunter als besonders interessant eine Äußerung über den Mann, von dem Dilthey heimlich so viel — und nicht sein Schlechtestes — für sein Verständnis der Philosophie gelernt hat, und dem er doch (von der freien Form seines Philosophierens abgestoßen) niemals seine Dankbarkeit abgestattet hat, über Nietzsche. Unabhängiger als alles übrige im Bande von der Abhandlung von 1911 ist dann das Schlußstück: Zur Weltanschauungslehre. Es sammelt eine Reihe von Fragmenten und Entwürfen aus verschiedenen Jahren, die irgendwie eine zusammenfassende Übersicht über Diltheys letztes Verständnis der Philosophie versuchen. Stärker als in anderen Bänden hat man in diesem das Gefühl, daß man in einer Werkstatt ist: ein fertiges Meisterstück steht auf der Staffelei, rund herum liegen und stehen Skizzen, Vorstudien, Aktzeichnungen, Reifes und bloß Tastendes, Belangloses und Bedeutendes durcheinander. Der Kirchenhistoriker wird sich dadurch, daß über Geschichte der christlichen Kirche und der christlichen Kunst die Grenzen selbst von Diltheys Wissen gelegentlich ziemlich sichtbar werden — ich habe mich höflich ausgedrückt —, den Eindruck nicht stören lassen, es hier mit einem großen Menschen zu tun zu haben, der in geheimnisvoller Lebendigkeit mit den letzten Fragen seines Zeitalters gerungen hat. Entschädigt er doch auch da, wo er über ihm ferner liegende Materien spricht, durch die Feinfühligkeit und den Spürsinn, der dem Fachmann entgehende Fragen aufzuwerfen in der Lage ist.

Es ist fast unmöglich, diesen Band vereinzelt zu besprechen. Nur im Zusammenhang mit den Bänden 5, 6, 7 der Gesamtausgabe kann sein ganzer Inhalt gewürdigt werden. Das, was den Theologen besonders reizen muß, eine Analyse von Diltheys Verständnis der Religion, ist zudem allein als umfassendere Abhandlung möglich, die gerade auch hier Verwandtschaft und Gegensatz zu Nietzsches Auffassung aufzudecken hätte (im Grunde kommt Dilthey über die positivistische These von der letzten Unwahrheit der Religion als Systematiker nicht hinaus). Man wird ganz an das Herzstück der Sammlung, die Typen der Weltanschauung, anknüpfen müssen. Es ist ja wohl das Wirksamste und Eindruckvollste, was Dilthey in seinen späteren Jahren überhaupt gelungen ist, sein eigentlicher systematischer Wurf, der doch das siegreiche Vordringen der Typenforschung in der Geistesgeschichte erst zuwege gebracht hat, und darum für jeden lebendigen Historiker, er stehe nun zur Typenforschung kritisch oder nicht, selbstverständlicher Bestandteil seiner philosophischen Allgemeinbildung.

Noch deutlicher als in der von Dilthey selbst gedruckten Fassung wird in der reicheren Mitteilung dieses Bandes der Ursprung in der Situation des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Die große Erkenntnis Nietzsches, daß eine philosophische Weltanschauung nicht rein wissenschaftlich begründet oder begründbar ist, sondern in einem Lebensgefühl, einer Lebensauffassung wurzele und nur von daher wertgebend und zielsetzend zu sein vermöge, sie ist von Dilthey aufgenommen, feiner (und mit größerer Verantwortlichkeit den wissenschaftlichen Elementen des philosophischen Weltbildes gegenüber) durchgebildet und so zu einer Weltanschauungslehre entwickelt. Aber, es liegt in dem damit Gesagten schon drin: Dadurch ist die Tendenz des Gedanken Nietzsches umgebogen. Bei Nietzsche war er ein Freibrief, auf dem Grunde der skeptischen Verzweiflung an der Wahrheit nun doch diktatorisch eine um ihre Alleinherrschaft kämpfende Lebensanschauung

(wenn ich dies Wort in der Kürze brauchen darf) aufzurichten, welche das Schicksal Europas, den Nihilismus, zur fruchtbaren Möglichkeit eines höheren Menschentyps umgestaltete. Bei Dilthey wird er die Möglichkeit, den streitenden Weltanschauungen allen ihr Recht zu geben, jede in ihrer bedingten Notwendigkeit zu begreifen, indem man die typischen Möglichkeiten der Weltanschauungen und die innere Struktur innerhalb jeder dieser Möglichkeiten durch eine eigenartige Verbindung von geschichtlicher Analyse einerseits und Selbstbesinnung auf die eigene geistige Lebendigkeit anderseits herausarbeitet. Weltanschauungslehre auf Grund von umfassendem geschichtlichem Verständnis wird so ein den Streit der Systeme unter sich lassender allgemeingültiger Teil der Philosophie. Und so sehr dabei auch im einzelnen Erkenntnisse Nietzsches wiederkehren — Nietzsche ist doch der eigentliche Bahnbrecher der Analyse der geschichtlich-geistigen Welt, wie sie Dilthey dann mit Meisterschaft geübt hat —, es ist durch diese Verkehrung des polemischen Verstehens in das rechtfertigende Verstehen, und durch die Tendenz auf eine allgemeingültige historische und strukturpsychologische Einsicht, die nicht mehr willensbedingt ist, etwas ganz Anderes und Neues — man kann natürlich auch sagen, etwas mehr Philosophieprofessorliches daraus geworden. Das tiefe Anliegen dahinter aber ist die Beantwortung der Wahrheitsfrage für eine historisch empfindende Zeit, der es ungebildet vorgekommen wäre, im Streit der Systeme und Weltanschauungen einseitig Stellung zu nehmen, und die für einen Leitfaden, der ihr zugleich die Wahrheit wie die nur bedingte Gültigkeit aller menschlichen Bemühungen um ein Lebensverständnis in Religion und Philosophie und Dichtung zu sehen ermöglichte, aufrichtig dankbar war. Den Zauber, den solche Gedanken in der Vorkriegszeit ausgeübt haben, kann man daran studieren, daß noch heute manche Denker wie Historiker nichts Besseres zu tun wissen, als auf diesen Grundlagen Sonderarbeit zu tun.

In der Tat ist noch heute für jeden von Dilthey viel zu lernen. Der Herausgeber dieses Bandes, Groethuysen, weist mit Recht darauf hin, daß in der Aufdeckung der geheimnisvollen Wahlverwandtschaft bestimmter inhaltlicher Lebensdeutungen mit bestimmten inneren Formen eine der unvergänglichen Entdeckungen Diltheys liege, ohne die man Geistesgeschichte — ich füge mit Bedacht hinzu: auch Geschichte der Theologie — nicht mehr treiben kann. Und dennoch ist uns heute — wenigstens soweit wir die Zeichen der Zeit verstanden haben und nicht Gefangene der Ideologie der Generation vor uns bleiben — es nicht mehr möglich, in Dilthey das lösende Wort zu finden. Zu deutlich ist, daß Dilthey mit seiner Weltanschauungslehre trotz allem Bemühen in dem latenten Skeptizismus des Historismus hangen geblieben ist. Seine letzte Einsicht hat er oft genug — auch im vorliegenden Bande — dahin ausgesprochen, daß das Leben mehrdeutig und mehrseitig ist und nicht unter Eine Würdigung, Eine richtunggebende Norm gebeugt werden kann. Bei der intensiven Abneigung, die er gegen Ritschl und Harnack empfunden hat, ist nicht bloß der freiere Blick des weite Zusammenhänge genial erfassenden Denkers beteiligt, sondern doch vor allem dies, daß er bei beiden, wenn auch noch so sehr eingebettet und gemildert durch eine bereite Anteilnahme an den historischen Prämissen des Zeitalters, noch ein auf das Christliche konzentriertes Wahrheitsbewußtsein mächtig fand, welches ihm eines wahrhaft klugen und gebildeten Mannes nicht würdig erschienen ist.

Am deutlichsten wird die Notwendigkeit, die letzten Fragen der Geschichte und des Denkens anders zu lösen als Dilthey, vielleicht an den Programmen Tillichs. Man kann sie verstehen als eine metaphysische Interpretation von Gesetzen, Formungen, Lebensbezügen, wie sie sich aus einer im Sinne Diltheys getriebenen strukturpsychologischen Analysis der geschichtlich mächtigen Weltanschauungs- und Religionstypen ergeben, einer metaphysischen Interpretation, welche in der Bejahung eines den Forderungen des — man verzeihe um der Deutlichkeit willen die Tautologie — gegenwärtigen Kairos gemäßen Wahrheitssymbols und einer damit innerlich verbundenen Kulturpolitik ihren konkreten

Sinn erhält. Damit ist bei aller Fragwürdigkeit der Begründung doch praktisch eine gültige Norm, wenigstens eine heute gültige Norm wieder zurückerobert. Was hier am Beispiel des den Theologen besonders interessierenden Tillich angedeutet ist, könnte auch am Übergange vieler Diltheyschüler zur Phänomenologie klar gemacht werden. Auch hier ist das Verlangen nach einer neuen nicht mehr historistischen Metaphysik das Treibende, überdies der dazu nötige Schritt über Dilthey hinaus möglich unter Festhaltung seiner konkreten Einsichten.

Man kann das Gleiche, das uns heute von Dilthey trennt, auch so ausdrücken: eben sein Bestreben nach allseitigem geschichtlichen Verstehen hat ihn unfähig gemacht, der Geschichte im Tiefsten gerecht zu werden. Denn der Geschichte wird nur gerecht, der sieht, daß in der Geschichte stehen immer heißt, vor einem Entweder-Oder stehen. Es ist der bei Bultmann am klarsten heraustretende Sinn des neuen Geschichtsaspekts der sogenannten dialektischen Theologie, gegen jeglichen Historismus, auch in der Gestalt einer Diltheyschen Typenlehre, diese Wahrheit geltend zu machen. Nur ist sie oft nur in theologischer Verengung erkannt, als wäre es das Privileg der christlichen Offenbarung, also die Geschichte zum Ort der Entscheidung zu machen.

Was in allen solchen philosophischen und theologischen Versuchen mächtig ist, hat doch noch keine Gestalt gefunden, die an Durchbildung und Ideengehalt es irgend mit Dilthey selber aufzunehmen vermöchte. Solange sich das nicht ändern wird, werden die Ideen Diltheys aber mehr bleiben als bloß ein Dokument der deutschen Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert. Historiker wie Metaphysiker werden weiter an ihm lernen, nicht um bei ihm zu bleiben, sondern um sich von ihm wegzutasten zu einem neuen Verständnis des Wahrheitsgedankens wie des geschichtlichen Lebens. Wenn man von Nietzsche, der mehr ist als sie beide, absieht, so sind er und Wilhelm Wundt die beiden einzigen deutschen Philosophen jener Epoche, die noch als lebendig wirkende unter uns stehen. Das spürt hinsichtlich Dilthey der Geisteshistoriker gerade an seiner Lehre von den Typen der Weltanschauungen.

Göttingen. *E. Hirsch.*

Paul Scheurlen, Die Sekten der Gegenwart und neuere Weltanschauungsgebilde. 4. Aufl. Stuttgart 1930. Quellverlag. 6.50 M.

Es ist nicht zufällig, daß Scheurlens Buch bereits in 4. Auflage erscheint. Es hat das frühere Hauptwerk über die Sekten von Kolb abgelöst und kann als das bestorientierende, auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute Buch über die Sekten bezeichnet werden. Ein Vergleich mit den früheren Auflagen zeigt, wie Scheurlens Buch ständig nicht nur an Umfang sondern auch an Zuverlässigkeit gewonnen hat. Das gilt besonders von der jetzt vorliegenden 4. Auflage, die mit Recht den früheren Titel erweitert. Alle Einzelabschnitte sind bis in die allerjüngste Zeit fortgeführt, wobei besonders die neuesten Spaltungen einzelner Sekten z. B. der Ernsten Bibelforscher wichtig für die Sektenkunde sind; neueste Sektengebilde, über welche schwer Genaueres festzustellen ist — wie z. B. die Weißenberger, die Horpeniten oder die Lorenzianer sind zuverlässig dargestellt. Die Kritik ist, was in der Literatur über die Sekten wie von den Sekten eine Seltenheit bedeutet, klar abwägend und objektiv. Einige Behauptungen der Einführung freilich, z. B. über die Seelenwanderungslehre oder die Lehre von der Wiederbringung aller — verfällt der Verfasser nicht hier selbst in den von ihm gerügten Fehler „der Methode des Fechtens mit Bibelstellen"? — sind schwerlich überzeugend. In der Darstellung ist auch die neue Auflage anschaulich und leicht verständlich, ohne in den oft so platten Ton der volkstümlichen Sektenliteratur zu verfallen. Endlich sei auch hervorgehoben, daß das Scheurlensche Buch sich in handlicherer Form und geschmackvollerem Gewande als z. B. die 2. Auflage präsentiert.

Breslau. *Hans Haack.*

Neue Augustinliteratur

Von **Gustav Krüger**, Gießen

Die Gedenkfeier des 1500jährigen Todestages des großen Afrikaners hat uns zwar viel Literatur, aber nur wenig Überragendes geschenkt. Vielleicht erklärt sich das aus der Fruchtbarkeit der vorangegangenen Jahre, in denen viel Wertvolles in die Scheunen gesammelt wurde[1]. Es mag auch sein, wird sicher sein, daß sich in den zahlreichen größeren und kleineren Aufsätzen in oft entlegenen Zeitschriften, die wir in den Bibliographien gebucht finden und finden werden, manche beachtenswerte Einzelheit verborgen hält, um im Lauf der Jahre ans Tageslicht gezogen zu werden. Im Folgenden soll nur ein zusammenfassender Überblick über das anscheinend Wesentliche geboten werden.

Voran mögen dabei die Editionen stehen und unter ihnen wiederum an erster Stelle die monumentale Ausgabe der den Maurinern noch unbekannten Predigten, eine auf Veranlassung des Augustinerordens von Morin ausgeführte Musterleistung[2]. Angeregt und unterstützt wurde der gelehrte Benediktiner dabei durch P. Antonio Casamassa OSA., derzeitigen Professor der Patrologie zu S. Monnica in Rom und Generalökonom des Ordens. Von den mehr als 640 Sermonen, die seit den Maurinern[3] veröffentlicht worden sind, haben nach des sachverständigen Herausgebers Urteil nur 138 die Feuerprobe der Echtheit bestanden und sind demzufolge in seine Gesamtausgabe aufgenommen worden. Davon stammen 23 aus der Sammlung[4] Denis, 9 aus Frangipane, 7 aus Caillau, 32 aus Mai, 1 aus Liverani, 4 aus der Collectio Casinensis, 51[5] aus den verschiedenen Veröffentlichungen von Morin, 11 aus denen von Wilmart[6]. Die ganze Masse der unechten etwa in die Appendix zu verweisen, war schon aus Raumgründen unmöglich. Morin hat aber einen umfassenden Index der Initien zusammengestellt mit Angabe des Fundortes und der Gründe, die ihn zur Annahme der Unechtheit bestimmten. Die Begründung der Echtheit ist jedem einzelnen der aufgenommenen Sermone beigegeben. Übrigens schreibt Morin im Vorwort, er halte es nicht für

---

[1]) Vgl. den Bericht von Hn. Dörries in der Theologischen Rundschau, N. F. 1. 1929, 217—45. Ich vermisse nur die beiden letzten Bände von P. Monceaux, Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne, Par. 1922 und 1923, die die Littérature Donatiste au Temps de Saint Augustin (6. Band) und Saint Augustin et le Donatisme (7. Band) behandeln. Im Folgenden ist das Verlagsjahr 1930 weggelassen. Auf 1929 habe ich nur zurückgegriffen, wenn die betreffende Schrift von Dörries noch nicht behandelt werden konnte.

[2]) Miscellanea Agostiniana. Testi et Studi pubblicati a cura dell'ordine Eremitano di S. Agostino nel XV centenario dalla morte del Santo Dottore. Volume I. Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti. Studio ac diligentia D. Germani Morin OSB. Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana. XI, 847 S. Der zweite Band, der, wie ich bei Papini (s. unten S. 497) lese, Beiträge von Forschern aus allen Ländern enthalten soll, ist m. W. noch nicht erschienen.

[3]) Über deren Ausgabe schrieb J. de Ghellinck, Nouv. Rev. de Théologie 746—74.

[4]) Die Sammlungen sind im einzelnen charakterisiert in meinem Referat bei Schanz, Geschichte der römischen Literatur 4, 2, 1920, S. 459ff.

[5]) Darunter die 34 aus dem Wolffenbütteler Codex, die uns Morin 1917 in schöner, zur Zeit fast vergriffener Ausgabe bescherte. Damals verwies er den 34. in die Appendix als zweifelhaft, hat sich aber inzwischen von der Echtheit überzeugt.

[6]) Die von Wilmart in der Revue Bénédictine 42, 136—42 abgedruckten Anekdota konnte Morin in letzter Stunde noch einrücken (S. 715—19). Der von Wilmart ib. 301—15 behandelte Sermon sur les prédicateurs de l'évangile ist Bestandteil der Maurinersammlung (Nr. 101).

nötig, ein Langes und Breites über die Echtheitzeichen vorzutragen, die, wer den sensus singularis censoriae critices besitzt, ohnehin sofort erkenne, während einem anderen lange Darlegungen doch nichts nützen. Die Sermone werden in der Reihenfolge der Kollektionen mitgeteilt. Von der in diesen befolgten Kapiteleinteilung ist der Herausgeber nur abgewichen, wenn die Abschnitte gar zu lang (Frangipane), oder wenn der Sinn eine andere Abtrennung zu erfordern schien (Wilmart). Die liebenswürdige Bescheidenheit, die alle, die den hochverdienten Gelehrten kennen, an ihm schätzen, tritt auch in den Notizen zur Person hervor, mit denen er den Abdruck seiner eigenen Beiträge eröffnet: ex hinc (nämlich seit er Mönch wurde), cum ad nullam aliam rem utilis essem, perquirendis explanandisque christianae antiquitatis monumentis summo me studio dedidi, multaque hucusque incognita documenta repperi, multas quaestiones ad rem litterariam pertinentes Dei beneficio expedivi, quibus mihi exilia mutanti ac paene omnibus adminiculis saepius destituto amplissimum tamen vitae pretium repensum est. Diese Worte rufen es uns ins Gedächtnis, daß Morin, der belgische Benediktiner, um seiner Deutschfreundlichkeit willen viel Unannehmlichkeiten hat ertragen müssen. Um so herzlicher wirkt sein Dank an den deutschen Gelehrten, der ihm hilfsbereit zur Seite stand, Adolf von Harnack, und an die deutsche Notgemeinschaft, die auch diesem Werk tätige Teilnahme widmete. Bleibt nur zu wünschen, daß es Morin vergönnt sein möge, sein Lebenswerk mit der Vollendung der längst versprochenen Caesarius-Ausgabe zu krönen.

Neben diesem opus ingens treten die kleinen Ausgaben in den Hintergrund. Sie verdienen dennoch einen nachdrücklichen Hinweis. Eine Sonderausgabe von De doctrina christiana gab es bisher merkwürdigerweise nicht. Vogels[1] legt sie uns in sauberem Gewande vor. Handschriftliche Studien hat er im Hinblick auf die (hoffentlich!) bevorstehende kritische Ausgabe im CSEL und den praktischen Zweck des Florilegiums nicht für nötig gehalten, aber aus den Noten der Mauriner und den Exzerpten des Eugippius, die in Knoells Ausgabe vorliegen, manches beigetragen, auch Druckfehler verbessert. Schwester Sullivan[2] hat für ihre Ausgabe des vierten Buches die wichtigsten Handschriften nach Photographien neu verglichen und, außer der neben dem Text (mit zuverlässigem Apparat) abgedruckten englischen Übersetzung, einen Kommentar nach Art des von Gibb und Montgomery für die Konfessionen hergestellten beigesteuert. Sehr willkommen, auch für seminaristische Übungen, ist der von Schmid[3] veranstaltete Sonderdruck des Briefwechsels Hieronymus-Augustin mit ausführlichen Prolegomenis und Bibliographie, was beides bei Vogels fehlt. Zugrunde liegen die Texte von Hilberg und Goldbacher im Wiener Corpus. Hoffentlich ist die Liste der Corrigenda mit den auf dem eingelegten Zettel angegebenen erschöpft. Die Ausgabe des Liber de videndo Dei von Schmaus ruht gleichfalls auf dem Wiener Text[4].

---

[1]) S. Aurelii Augustini Episcopi Hipponensis De doctrina christiana libri quattuor edidit H. J. Vogels. (Florilegium Patristicum 24). Bonn, Hanstein. VI, 103 S. 5.— M.

[2]) Sister Thérèse Sullivan, S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi De Doctrina Christiana Liber Quartus. (The Catholic University of America. Patristic Studies. Vol. 23). Washington D. C., The Catholic University Press. XIV, 205. Hinzufügen möchte ich den Hinweis auf die schon 1926 als Nr. 8 derselben Patristic Studies erschienene, bei uns kaum bekannt gewordene, ausgezeichnete, den Stoff bis in die kleinsten Einzelheiten erläuternde Ausgabe von De Catechizandis Rudibus durch Jos. Patrick Christopher. Vgl. Näheres bei Alex. Souter, Journ. of Theol. Stud. 28, 1927, 445f., und die Ergänzungen zur handschriftlichen Überlieferung bei Andr. Wilmart, Revue Bénédictine 42, 263—65.

[3]) SS. Eusebi Hieronymi et Aurelii Augustini Epistulae mutual ed. Josefus Schmid. (Florilegium Patristicum 22). Bonn, Hanstein. IV, 128 S. 5.60 M.

[4]) P. Aurelii Augustini Liber de videndo Deo seu epistola 147 ed. Mich. Schmaus. Ebd. VI, 34 S. 1.50 M.

Von Scheels Ausgabe des Enchiridion [1] ist eine zweite, im Text unveränderte Auflage nötig geworden; die Einleitung wurde gekürzt.

Zur Geschichte der Überlieferung augustinischer Schriften hat vor allem Lietzmann [2] hervorragend beigetragen. Die Frage lautet: Ist, und wenn, wie ist Augustins Briefwechsel im Altertum gesammelt und literarisch betreut herausgegeben worden? Lietzmanns Antwort geht dahin, daß es niemals eine Gesamtausgabe gegeben hat. „Was wir haben, ist ein riesiges Trümmerfeld, von unberechenbaren Kräften zusammengeschüttet. Daß Augustin selbst bei einzelnen Briefgruppen als Herausgeber tätig gewesen ist, läßt sich für den Briefwechsel mit Nebridius und den mit Paulinus von Nola, vor allem für den mit Hieronymus nachweisen." „Manches ist von ihm nach den Bedürfnissen des Augenblicks publiziert worden" (Maximus, Pascentius, Longinianus, Volusianus, Marcellinus). Weitaus das Meiste ist von den Adressaten zusammengestellt und veröffentlicht worden. Wie Lietzmann zu diesen einleuchtenden Schlüssen gekommen ist, muß man an der mühsamen Kleinarbeit, die ihnen zugrunde liegt, im Aufsatz selbst studieren. Wichtig sind ferner die Wilmarts [3] frühere Liste ergänzenden Bemerkungen von Skutella [4], dem künftigen Bearbeiter der Konfessionen in der Bibliotheca Teubneriana, zu den Konfessionen-Handschriften. Die von ihm zu Wilmarts Liste (203 Handschriften) gebotene Ergänzungsliste weist 40 neue Nummern auf, wozu noch 15 von Wilmart neuerdings (S. 209 Skutella) beigesteuerte kommen. Also ein riesiges Material. Literarkritische Einzelheiten sind von Schröder [5], Williger [6], Zepf [7], Wundt [8] und gewiß noch von anderen behandelt worden. Eine besonders erfreuliche Erscheinung ist die umfassende Studie, die Balmus [9], ein Rumäne, der auch mit deutscher Wissenschaft genau vertraut ist, über den Stil Augustins geschrieben hat. Hier wird eine seit langem beklagte Lücke würdig ausgefüllt.

---

[1]) Augustins Enchiridion, hrsg. von Otto Scheel. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 2, 4.) Tübingen, Mohr. VI, 98 S. 2.60 M.

[2]) Hs. Lietzmann, Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften XXIII. Sonderdruck. Berlin, de Gruyter. 35 S. 2 50 M. Zur Ergänzung bezüglich des Briefes an Honoratus (Ep. 228) sind die Bemerkungen von de Bruyne (s. unten S. 497), S. 300 heranzuziehen.

[3]) Revue Bénédictine 41, 1929. 225—32.

[4]) F. Skutella, Der Handschriftenbestand der Confessiones S. Augustini. Ebenda 42, 205—09.

[5]) Alfr. Schröder, Zum Text der Konfessionen IX, 8. Dillingen, Verlag des Verfassers, 1929, 16 S.: Das vielfach angefochtene praepositos p. 212, 7 Knoell, und das ordinans der Mauriner p. 213, 1, werden verteidigt, Text und Übersetzung des ganzen Kapitels angefügt.

[6]) E. Williger, Der Aufbau der Konfessionen Augustins. Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 30, 1929, 81—106: Der erbauliche Zweck erklärt den Aufbau, insbesondere das Rätsel der Anfügung von 11—13; Buch 10 wurde erst nachträglich eingefügt.

[7]) Mx. Zepf, Zur Chronologie der antidonatistischen Schriften Augustins. Ebenda 46—61: Auseinandersetzung mit Wundt (ZNW. 1922. 1923).

[8]) Mx. Wundt, Zur Chronologie augustinischer Schriften. Ebenda 343—346: Antwort an Zepf.

[9]) Const. J. Balmus, Étude sur le style de Saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu. Paris, Société d'édition „Les belles lettres". 327 S. Erschöpfende Bibliographie.

Indem ich mich zu den Biographien wende, schicke ich den Hinweis auf die Übersetzung der Vita des Possidius voraus, die uns Harnacks[1] unermüdlicher Fleiß als eine seiner letzten Gaben beschert hat. Sie ruht auf der Ausgabe von Weißkotten (1919). Daß deren Text nicht unanfechtbar ist, hat inzwischen De Bruyne[2] zu zeigen versucht. Auf eine Übersetzung brauchen geringfügige Abweichungen der Handschriften natürlich keinen Einfluß zu üben. Harnack hat sich übrigens mit der Übersetzung, an der ich nur manches leicht und einwandfrei zu ersetzende Fremdwort — nicht etwa termini technici — zu beanstanden habe, nicht begnügt, sondern wertvolle einleitende Bemerkungen hinzugefügt, unter denen besonders der Exkurs über Niederschriften, Bücher, Katalog und Bibliothek in der Vita beachtet werden sollte[3].

Bernhart[4] hat aus den Soliloquien, den Konfessionen und der Civitas die für das Innenleben Augustins und seine Auffassung der Menschheitsgeschichte bedeutsamsten Stellen herausgehoben, in einem schmucken Bande vereinigt und mit einer zweckentsprechenden Einleitung versehen. Als Leser sind die weiten Kreise der Krönerschen „Taschenbücher" gemeint, und es ist erfreulich, daß dabei auch die unter Laien kaum bekannten und doch so reizvollen Selbstgespräche herangezogen worden sind.

An Gesamtdarstellungen von Mensch und Werk ist bekanntlich kein Mangel. Sie durften aber begreiflicherweise im Erinnerungsjahr nicht fehlen. Auch haben die beiden mir bekannt gewordenen[5] von Krebs[6] und Papini[7] jede ihre besondere Note. Krebs glaubt sich entschuldigen zu müssen, daß er der Theologie Augustins gegenüber eine kritischere Haltung einnimmt, als es sonst wohl der Fall ist, fügt aber hinzu, daß ihm die amtlichen Lehräußerungen der Kirche dabei als Maßstab gedient haben. Sofern sich sein Widerspruch vornehmlich auf die zugespitzte Erwählungslehre bezieht, braucht er allerdings kaum zu fürchten, daß er mit jenen Maßstäben in Widerstreit geraten wird. Übrigens hätte man gerade von Krebs wohl etwas mehr erwarten dürfen. Vielleicht war ihm aber seine Route vorgeschrieben, da anscheinend Laien als Leser gedacht sind, denen freilich wiederum zu viel Gelehrtes in dem Buche stecken möchte. Jedenfalls liegt über dem Ganzen ein gewisser erbaulicher Schimmer, den die Bilderbeigaben (Benozzo Gozzoli) verstärken. Bernhart hat mit Recht das Fresko aus dem 6. Jahrhundert herangezogen[8]. Erfrischend ist Papinis elegant — ich weiß keinen besseren Ausdruck — und doch ernst geschriebenes Buch. Das Werk eines Literaten, gewiß, aber eines gescheiten, der auch in mancher strittigen Frage, und nicht nur intuitiv, das Richtige trifft. Besonders zu beachten ist beim

---

[1]) Ad. v. Harnack, Possidius. Augustins Leben. Eingeleitet und übersetzt. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Nr. 1. Berlin, de Gruyter. 48 S. 4°. 7.50 M.

[2]) Don. de Bruyne, Le texte et les citations bibliques de la Vita S. Augustini de Possidius. Revue Bénédictine 42, 297—300.

[3]) Die Übersetzung von Kap. Romeis (Berlin, Augustinus-Verlag. 99 S. 4.80 M.) habe ich nicht gesehen.

[4]) Augustinus. Bekenntnisse und Gottesstaat. Sein Werk ausgewählt von Joseph Bernhart. (Kröners Taschenausgabe 80.) Leipzig, Kröner, o. J. 360 S. 4.— M.

[5]) H. H. Lesaar, Der heilige Augustin. Ein Lebensbild. München, Kösel. XII, 313 S. hat mir nicht vorgelegen.

[6]) Engelbert Krebs, Sankt Augustin. Der Mensch und Kirchenlehrer. Köln, Gildeverlag. 350 S. 7.50 M.

[7]) Giovanni Papini, Der heilige Augustinus. Deutsch von Paul Stephan. Wien, Zsolnay. 340 S. 6.— M. Der Titel des mir nicht zugänglichen Originals lautet: Sant' Agostino. Firenze, Valecchi. — N. Concetti, Augustini Vita. Turin, Marietti, 1929. XVI, 590 S. L. 30, kann ich nur notieren.

[8]) Siehe dazu unten S. 501.

Katholiken (aber der Sündenkelch der Jugend ist freilich eine gute Folie für einen künftigen Heiligen) die ungeschminkte Darlegung der jugendlichen Verfehlungen des Mannes, in dem „Geschlecht und Gehirn glühten, eines gegen das andere entbrannt" (S. 122). Nicht einmal vor der Annahme gleichgeschlechtlicher Verirrungen schreckt Papini zurück, wohlgemerkt auf Grund einfacher psychologischer, nicht psychanalytischer Erwägungen in sachgemäßer, wenn auch nicht Jeden überzeugender [1] Auslegung der Quellenstellen. Daß dabei unseren „Gelehrten" einmal (S. 174) gesagt wird, sie seien keine „Psychologen", ist sicher nicht fehl geurteilt. Auch einen Satz wie: „Harnack, Professor und ein Deutscher dazu, zeigt hier (nämlich im Urteil über Augustins Rhetorik) mehr Verständnis als so viele kalte Krittler" (S. 303), liest man gern, zumal bei einem Italiener. Die „Augustinus-Ausgabe von Maurini" (S. 8) und der „Patrist" (S. 11) kommen natürlich auf Rechnung des Übersetzers.

Reden und Vorträge, die den ganzen Augustin ins Auge fassen, können und wollen ihren Gegenstand nicht erschöpfen. Wenn ich auf meinen [2] und Seebergs [3] Vortrag besonders hinweise, so geschieht es, weil man sich am Vergleich die Art des Historikers und des Systematikers, beide im theologischen Gewande, verdeutlichen kann. Man mag auch sagen, daß sich bei mir das persönliche, bei Seeberg das sachliche Moment der Betrachtung stärker geltend macht. Beides hat gewiß seine Berechtigung. Eine gute Mitte hält die von Bornemann [4] entworfene Charakteristik, dem Übersetzer der Konfessionen (1888), der damit zu einer alten Liebe zurückkehrt. Mit besonderer Aufmerksamkeit sollte man die Skizze von Steinbüchel [5] lesen, in der nicht nur die vornehme Auseinandersetzung mit dem protestantischen Schrifttum wohltuend wirkt.

Immer von neuem reizt dabei die Forscher der religiöse Entwicklungsgang Augustins zu kritischen Beobachtungen, und das Problem der Glaubwürdigkeit der Konfessionen läßt sie nicht los, wenn es auch nicht mehr so betont wird wie vor einigen Jahrzehnten. Thimme [6] nimmt das Thema wieder auf, das er schon 1908 und dann wieder 1923 in allgemein beachteten Untersuchungen behandelt hat. Inzwischen ist er in die Bahnen der religionspsychologischen Methode eingebogen, deren Überlegenheit über die ältere Betrachtungsweise ich (noch ?) nicht anzuerkennen vermag. Die Arbeit hat zwei Teile. Im ersten hat die „genetische Betrachtung" das Wort: Augustins Entwicklungsgang wird geschildert. An seiner kritischen Haltung gegenüber den Konfessionen in der Bekehrungsfrage hält Thimme fest, wenn ihm auch jetzt der Widerspruch zwischen Konfessionen und Erstlingsschriften als ein „größtenteils nur scheinbarer" gilt. Auch Thimme müht sich dann um die angeblichen mehrfachen „Bekehrungen" und sucht sie in dem Dreigipfel-Schema der Starbuckschen Religionspsychologie unterzubringen. Mir scheint das verlorene Liebesmühe. Ein zweiter — phänomenologischer — Teil beschreibt Augustins „Religion als einen bestimmten Typus, als individuelle Ausprägung der all-

[1]) Ist nicht das tenaciter alligabar ex femina (Conf. 8, 1, 2) ein entscheidendes Argument gegen gleichgeschlechtliche Neigungen?

[2]) Gustav Krüger, Augustin. Der Mann und sein Werk. Gießen, Töpelmann. 32 S. 1.40 M.

[3]) Reinhold Seeberg, Augustinus. Stuttgart, Kohlhammer. 40 S.

[4]) Wm. Bornemann, Augustinus. Die Wartburg 29, 253–267. — B. bezeichnet E. F. Klein, Augustin (Berlin, Deutsch-evangelische Traktatgesellschaft. 347 S. 7.80 M.) als gutes „Lebens- und Charakterbild für das evangelische Volk".

[5]) Thd. Steinbüchel, Augustins religiöse Persönlichkeit in ihrem Werden. Akademische Bonifatius-Korrespondenz 45, 14—33. Im gleichen Heft (S. 1–13): Jos. Lortz, Das Leben des heiligen Augustinus, und Hs. Eibl, Augustinus an der Wende von der Antike zum Mittelalter (S. 34—42).

[6]) Wm Thimme, Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen. (Beiheft zur Zeitschrift für Religionspsychologie, 2. Heft.) Gütersloh, Bertelsmann, 1929. 112 S. 4.— M.

gemeinen christlichen Religion, in der wiederum Grundzüge der Religion überhaupt zur Geltung kommen müssen". Augustins Sonderart wird dabei nach den Stichworten „Eros" und „Die beiden Hauptkomponenten" seiner „glühenden sehnsüchtigen Gottesliebe" (nämlich Platonismus und katholisches Christentum) beschrieben. Eine längere Auseinandersetzung mit dem dilettantischen Buch von Werner Achelis (1921) gilt hauptsächlich der Frage nach den gleichgeschlechtlichen Verirrungen (s. o. Papini), die Thimme in Abrede stellt. Er mag Recht haben, psychologisch oder physiologisch unmöglich ist Papinis Ansicht trotzdem nicht, denn „die Tatsache, daß Freundschaft für Augustin stets etwas Lichtes und Reines bedeutet hat", würde selbst dann nicht dagegen sprechen, wenn sich das „stets" beweisen ließe. An der Hand einer sorgfältigen Analyse der ersten 10 Bücher und in wohlüberlegter Auseinandersetzung mit der Forschung kommt Billicsich[1] zu dem Ergebnis, daß die Zuverlässigkeit des Berichtes auch mit dem Maß der religionspsychologischen Methode gemessen nicht anzufechten sei. Von erfreulicher Unbefangenheit zeugt das Bild der Entwicklung Augustins, das Wunderle[2] im Auftrag des katholischen Akademikerverbandes gezeichnet und mit reichen Anführungen auch aus dem nichtkatholischen Schrifttum belebt hat. Zur Ergänzung ist der Aufsatz „Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff in den Confessiones"[3] heranziehen. Aus Wunderles Schule ist die ausgezeichnete Studie hervorgegangen, in der Peter Schäfer „das Schuldbewußtsein in den Confessiones des heiligen Augustinus"[4] analysiert hat. Sie zerfällt in drei Teile: 1. Der Streit um den Quellenwert der C. (m. M. nach die beste Zusammenfassung der Forschung, die man lesen kann); 2. Sch. und Schuld Augustins; 3. Die seelischen Wurzeln von Augustins Sch. Die Extreme der Psychanalyse geschickt vermeidend, hat Schäfer es verstanden, Schuldbewußtsein und Schuld überzeugend voneinander abzuheben, und so die Konfessionen unter einen bisher kaum beachteten Gesichtspunkt gerückt.

Den Theologen und Philosophen Augustin hat Gilson[5] von wirklich hoher Warte behandelt. Man weiß nicht, was man an seinem Buche mehr bewundern soll: die leichte und doch tiefe Darstellung, die umfassende Kenntnis der Probleme und der Literatur (auch und gerade der deutschen), die unaufdringliche Sicherheit des Urteils, das vornehme und vorurteilslose Abwägen augustinischer Gedanken im Vergleich mit denen anderer Philosophen. Wenn eines, so verdiente dieses Werk die Einbürgerung in das deutsche Schrifttum, die ihm so rasch und in so verständnisvoller Weise zuteil geworden ist. Um die beiden letzten Kapitel: Ausblick und der Sinn des Augustinismus ist die deutsche Ausgabe nach einem Aufsatz des Verfassers: L'avenir de la metaphysique augustinienne in der Revue Philosophique[6] bereichert worden. Hervorgegangen ist das Buch aus Vorlesungen, die Gilson in Paris und an der Harvard University (deren Professoren und Studenten das Werk gewidmet ist) gehalten hat. Es ist systematisch gegliedert: auf eine Einführung (1. Die Seligkeit. 2. Der Weg der Seele zu Gott) folgen drei

[1]) Fch. Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des heiligen Augustinus. (Theol. Studien der österr. Leo-Gesellsch. 30). Wien, Mayer, 1929. 157 S.

[2]) Gg. Wunderle, Einführung in Augustins Konfessionen. (Aus Gottes Reich. Hrsg. von Frz. X. Münch). Augsburg, Haas und Grabherr. 146 S. 7.— M.

[3]) Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung 5, 1931, 1—35.

[4]) In den von Wunderle herausgegebenen „Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion". Heft 25. Würzburg, Becker. XV, 144 S. 3.50 M.

[5]) Étienne Gilson, Introduction à l'étude de Saint-Augustin. Paris, Vrin, 1929, 352 S. 50.— Fr. — Deutsch u. d. T.: Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre. Übersetzung von Philotheus Böhner und Timotheus Sigge O. F. M. Hellerau, Hegner, 623 S. 15.— M. Die Übersetzung trägt ein sehr schmuckes Gewand.

[6]) Deutsch in: Der katholische Gedanke 2, 41—62.

Teile: 1. Der Verstand auf der Suche nach Gott; 2. Der Wille auf der Suche nach Gott; 3. Die Betrachtung Gottes in seinem Werke. Daran schließt sich die Zusammenfassung: der Augustinismus. Reiche Anmerkungen, eine vielseitige Bibliographie und — nicht zuletzt — Personen- und Sachregister, welch letzteres es gestattet, das Buch auch zum Nachschlagen zu benutzen, sind beigegeben, zur deutschen Ausgabe auch ein sympathisch wirkendes Vorwort des Verfassers. Von dem Reiz seiner Sprache in einem — ich wiederhole — auch nach Seite der Gelehrsamkeit anspruchsberechtigten Buch — bekommt man erst den richtigen Eindruck, wenn man sich von Gilson zu Jonas[1] wendet, der leider seine Gedanken in ein unerträgliches Kauderwelsch[2] gehüllt und dadurch schwer zugänglich gemacht hat. Es wäre aber unbillig, darüber zu vergessen, daß sein „Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee" wertvolle Anregungen vermittelt über die Wandlungen der Begriffe bei Augustin, vor allem hinsichtlich der Entstehung und des Wesens der voluntas und der fides. Ob, was Jonas eine „prinzipielle Entschärfung der paulinischen Aussagen" nennt, nämlich daß sich Augustin durch die Pelagianen habe verführen lassen, bereits das bonum propositum als bonum und damit als meritum aufzufassen, der Kritik standhält, wird nachzuprüfen sein. Die neue Auflage von Mausbachs Ethik[3] ist ein um einen Anhang vermehrter Wiederabdruck der ersten. Folgende Probleme werden behandelt: 1. Die innere Entwicklung Augustins; 2. Unmittelbare und mittelbare Erkenntnis Gottes; 3. Willensfreiheit, Sünde und Gnade; 4. Staats- und Kulturauffassung Augustins. Grabmann[4] hat sich auch in der Neubearbeitung seines 1918 erschienenen Buches auf die philosophische Seite der Gotteslehre Augustins beschränkt. Für die theologischen Probleme glaubte er auf Schmaus (1917) verweisen zu dürfen[5]. Von der „Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihrer

---

[1]) Hs. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 27.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 79 S. 6.50 M.

[2]) Vgl. dazu die Anzeige von Hg. Koch, Theol. Lit. Ztg. 1930, Sp. 469 f. und die dort ausgewählten Sprachungeheuer.

[3]) Jos. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus. Zweite vermehrte Auflage. 2 Bände. Freiburg, Herder, 1929. XI, 442; 431 S. 15.80 M. Mausbach ist am 13. Januar gestorben.

[4]) Mn. Grabmann, Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott, in ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt. Zweite neubearbeitete Auflage. Köln, Bachem, 1929. 111 S. 5.50 M.

[5]) In den Bibliographien, vornehmlich in der der Theologischen Revue, finde ich noch eine große Anzahl von Büchern und Aufsätzen, zu deren Inhalt ich nicht Stellung nehmen kann. Von den in Buchform erschienenen nenne ich in alphabetischer Reihenfolge: Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Berlin, Springer, 1929. VI, 90 S. (s. oben S. 257). — D. Bassi, Il Pensiero di S. Agostino. Roma; Ferrari, 1929. 279 S. 10.— L. — C. Butti, La mente di S. Agostino nella Città di Dio. Firenze, Libreria editrice fiorentina. 304 S. 10.— L. — Despinay, Le chemin de la foi d'après S. Augustin. Vézelay, Pélerin de Vézelay. VIII, 528 S. 17.— Fr. — G. Lecordier, La doctrine de l'Eucharistia chez s. Augustin. Straßburger These. Paris, Gabalia. XV, 142 S. — Mary D. Maddon, The Pagan Divinities and their Worship depicted in the Works of St. Augustine (The Catholic University of America 24). Washington D. C., The Catholic University Preß. X, 135 S. Vgl. meine Anzeige in Theol. Lit. Ztg., 1930, 588 f. — L. Pera, La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino. 2 Vols. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1929. XV, 109; XIX, 82 S. 10.— L. — Alves Pereira, La doctrine du mariage selon s. Augustin. Paris, Beauchesne. XII, 248 S, 30 Fr. — W. Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften als literaturgeschichtliche Quelle. München, Hüber. XI, 268 S. 12.— M.

Entwicklung im Mittelalter" handelt Emil Göller in einem anziehenden Vortrag [1]. Im Zusammenhang universalgeschichtlicher Betrachtung untersucht Heussi [2] die Frage: Welche Linie führt von der Gedankenwelt in De civitate dei zu der modernen Frage nach dem Sinn der Geschichte? Die Antwort lautet, daß die Sinnhaftigkeit des Geschichtlichen den Menschen doch erschlossen worden ist auf dem Wege über das große Werk des Kirchenvaters.

Es bleibt noch übrig der Hinweis auf ein besonders würdiges Werk, die Huldigungsgabe der Görresgesellschaft, „in der" — ich übernehme den Wortlaut der Verlagsanzeige — „berufene katholische Gelehrte Deutschlands in eindruckvoller Mannigfaltigkeit augustinisches Schrifttum, augustinisches Denken, Ringen und Wollen schildern, der Weiter- und Fernwirkung der augustinischen Philosophie und Theologie auf das Mittelalter, auf die spanische Scholastik des 16. Jahrhunderts nachgehen und auch die Gegenwartsbedeutung der geistigen Persönlichkeit Augustins, des ‚ersten modernen Menschen', beleuchten." [3] An dieser gut ausgedrückten und sachlich erschöpfenden Inhaltsangabe beanstande ich nur die Charakteristik Augustins als des ersten modernen Menschen, was man ohne zwingenden Grund immer wieder Harnack nachredet. Augustin war wohl ein antiker, meinetwegen auch ein mittelalterlicher Mensch, ein „moderner" ganz gewiß nicht. Gerade im Munde katholischer Gelehrter hat eine solche Bezeichnung leicht einen gewissen unsachlichen Beigeschmack. Den Inhalt bilden 18 Abhandlungen, die im einzelnen zu charakterisieren die Rücksicht auf den Raum verbietet. Doch verlangt ihre Bedeutung wenigstens die Titelangabe: Art. Allgeier, Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin; Adf. Dyroff, Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine; Jos. Geyser, Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit; Mn. Grabmann, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken; Bnh. Jansen, Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae; H. Jedin, Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins; A. Kunzelmann, Augustins Predigttätigkeit; Jos. Mausbach, Wesen und Stufung des Lebens nach dem hl. Augustinus; Seb. Merkle, Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen; Fritz-Joachim von Rintelen, Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken; Kapistran Romeis, Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des hl. Augustinus; O. Schilling, Die Staatslehre des hl. Augustinus nach „De civitate Dei"; M. Schmaus, Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware; Alois Schmitt, Mathematik und Zahlenmystik; Gottl. Söhngen, Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre; Fch. Stegmüller, Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule; Hch. Jos. Vogels, Die heilige Schrift bei Augustinus. Vorangestellt sind Bemerkungen von Jos. Sauer zu der Freskofigur unter Sancta Sanctorum in Rom, in der man mit überwiegender Wahrscheinlichkeit Augustin erkennen darf. Das Bild ziert in guter Ausführung nach Wilpert den schönen Band.

---

1) Freiburg, Herder. 30 S. —.80 M.

2) K. Heussi, Vom Sinn der Geschichte. Augustinus und die Moderne. (Jenaer akademische Reden 11.) Jena, Fischer. 20 S. 1.50 M.

3) Mn. Grabmann und Jos. Mausbach, Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus. Köln, Bachem. XI, 439 S. 26.— M.; geb. 30.— M. Das französische Seitenstück: Études sur s. Augustin (Archives de Philosophie 7, 2. Paris, Beauchesne. 275 S. 50.— Fr) habe ich nicht gesehen. Mitarbeiter sind hier: R. Jolinet, Ch. Boyer, P. Monnot, F. Cavallera, B. Romeyer, R. de Sinéty.

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Die zwölfte Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte fand am 4. Oktober 1930 in Breslau in den Räumen der dortigen Universität statt. Die Zahl der Teilnehmer bewegte sich zwischen 40 und 50. Nach Eröffnung der Tagung begrüßte der Vorsitzende, Professor D. E. Seeberg, die erschienenen Mitglieder und Freunde der Gesellschaft und gedachte in kurz charakterisierenden Worten aus der Zahl der verstorbenen Mitglieder besonders der drei Herren Professor Propst D. Hoffmann in Breslau, Geheimrat Professor D. Mirbt in Göttingen und Seiner Exzellenz des Wirklichen Geheimen Rates Professor D. v. Harnack in Berlin, deren Gedächtnis die Versammelten durch Erheben von den Plätzen ehrten. Sodann hielt Professor Dr. Altaner aus Breslau seinen Vortrag über

Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts

Der Vortragende führte folgendes aus:

Mit dem Aufkommen der Bettelorden nahm die Entwicklung der Außenmission einen gewaltigen Aufschwung. Die bisher betriebene Grenzlandmission erweiterte sich zur Weltmission, und damit ergab sich für die Missionare die Notwendigkeit, das Studium fremder Sprachen ernstlich zu betreiben. Aus dem sehr zerstreuten Quellenmaterial gewinnt man folgendes Bild: Besonders der Dominikanerorden war bemüht, dieses Bedürfnis nach Sprachkenntnissen durch Einrichtungen von Sprachschulen zu befriedigen. Eine lange Reihe von ordensgesetzlichen Maßnahmen läßt sich nachweisen. Von den parallelen Bemühungen des Franziskanerordens wissen wir wegen Mangel an Quellen nichts Genaueres. Ganz im Dienste des Missionsgedankens steht auch der Kanon II des Konzils von Vienne (1312), der die Einrichtung von je zwei Lehrstühlen für das Studium des Griechischen, Hebräischen, Arabischen und Syrischen an den Universitäten von Paris, Oxford, Bologna, Salamanca und an der Kurien-Universität fordert. Die Auswirkungen dieses Dekrets sind doch bedeutsamer gewesen, als man dies gemeinhin annahm. Das Hauptverdienst um das Zustandekommen des Konzilsbeschlusses gebührt dem großen Katalanen Raymundus Lullus.

Im zweiten Teil seiner Darlegungen ging der Vortragende auf die Frage ein, welche Sprachkenntnisse sich bei den am Missionswerk Beteiligten tatsächlich nachweisen lassen. Es konnte nur ein kurzer Hinweis auf einige Resultate eingehender Forschungen gegeben werden. Berührt wurde das Problem des Dolmetscherwesens an der päpstlichen Kurie als der Zentrale des gesamten Missionswesens, ferner die Frage nach den Sprachkenntnissen der im Missionsdienst stehenden päpstlichen Gesandten. Über die Sprachkenntnisse und z. T. auch über die literarische Tätigkeit mehrerer berühmter Missionare des griechischen, arabischen, persischen, armenischen, indischen und tatarischen Ostens stehen uns erwünschte Einzelnachrichten zur Verfügung. Die Judenmission und die Tätigkeit der Missionare im

griechischen Orient hat in bemerkenswerter Weise auch auf die Verbreitung der Kenntnis des Hebräischen und des Griechischen im Abendlande eingewirkt und dadurch das Heraufziehen des Humanismus nicht unwesentlich erleichtert. Gerade die geistesgeschichtliche Bedeutung des von missionarischer Seite gepflegten Sprachstudiums ist in diesem Zusammenhange bis jetzt noch nicht richtig eingeschätzt worden. Das gesamte ziemlich umfangreiche Material wird in einer größeren Arbeit veröffentlicht werden.

In der Aussprache wurden von einzelnen Herren noch Fragen gestellt nach den allgemeineren Rückwirkungen der Kreuzzüge auf die Sprachkenntnisse (Prof. D. Bornkamm), nach dem Begriff der Mission im Mittelalter (Frhr. v. Campenhausen), nach der Kenntnis der slawischen und polnischen Sprache (Prof. D. Lohmeyer), weiter nach der jüdischen Literatur, ob man sie studiert, den Juden weggenommen und vernichtet habe (Privatdozent Dreß), nach der Sprachforschung der Humanisten (Prof. D. Völker), nach den Rasuren in hebräischen Handschriften, die eine genaue Kenntnis der hebräischen Sprache voraussetzen (Prof. D. Lohmeyer) — Fragen, die der Vortragende aus seiner Spezialkenntnis beantwortete.

Im unmittelbaren Anschluß an diesen Vortrag fand die geschäftliche Sitzung der Mitglieder der Gesellschaft statt.

1. Der Geschäftsführer der Gesellschaft, Oberpfarrer a. D. Dr. jur. Georg Arndt erstattete den Jahresbericht, anknüpfend an die XI. Jahresversammlung, die in Salzburg am 26. September 1929 im Anschluß an die 57. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner stattgefunden hat. Der Mitgliederbestand betrug rund 260; die Verminderung der Mitgliederzahl durch Tod (6) und Austritt (9) wurde ausgeglichen durch neu eingetretene Mitglieder, die sich infolge der Werbung in Amerika (50 Anschreiben) und in Deutschland (400 Anschreiben an evangelische und katholische Kirchenbehörden und an Privatpersonen) der Gesellschaft angeschlossen haben. Von den 20 bestehenden Territorial-Kirchengeschichtsvereinen gehören 16 unserer Gesellschaft als Mitglieder (mit ermäßigtem Beitrag) an; als Gegenleistungen senden sie dem Geschäftsführer ihre Veröffentlichungen, die von ihm für wissenschaftliche Zwecke entliehen werden können. (Verzeichnis wird später veröffentlicht.) Die Mitgliederversammlung hat bisher wiederholt Anregungen gegeben für wissenschaftliche Arbeiten oder andere die Kirchengeschichtsforschung betreffende Angelegenheiten; so im Jahre 1928 eine Eingabe an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß betr. Aufbewahrung und Inventarisierung der kirchlichen Archive. Diesem Gebrauch folgend, regte der Geschäftsführer an, daß die Landes- und Provinzial-Kirchengeschichtsvereine sich der Untersuchung einer wichtigen kirchenrechtsgeschichtlichen Frage zuwenden möchten, nämlich der Geschichte des Kirchenpatronats in den einzelnen deutschen Ländern und preußischen Provinzen; soweit nämlich diese Frage durch Patronatsgesetze der einzelnen Länder noch nicht geregelt ist, steht eine solche Regelung, wie zum Beispiel in Preußen, noch bevor. Die verschiedenen Untersuchungen der einzelnen preußischen Provinzen müßten dann von einem Kirchenrechtler verarbeitet werden, um den Kirchenbehörden und den anderen dazu berufenen kirchlichen Instanzen als Material für

die Verhandlungen mit dem Staate zu dienen, damit die Kirche nicht von dem Staate, der alles Material zur Patronatsfrage in Broschüren, Zeitschriften oder durch Umfragen sammelt, mit dem Entwurf eines Patronatsgesetzes überrascht wird.

Der Anregung des Geschäftsführers, in den einzelnen Ländern und preußischen Provinzen die Geschichte des Patronats zu untersuchen und in den Zeitschriften der Territorialkirchengeschichtsvereine zu veröffentlichen, wurde voll zugestimmt. Außerdem wurde auf zweierlei Gewicht gelegt: 1. auf die Sammlung aller provinzial- und lokalkirchengeschichtlicher Literatur bei den Konsistorien jeder Provinz und 2. auf die Erhaltung und Katalogisierung der mancherlei Kirchenbibliotheken, die zum Teil recht vernachlässigt seien; größere Kirchenbibliotheken haben sogar gedruckte Kataloge herausgegeben. Pastor Lic. Wendland wird gebeten, einen diesbezüglichen Artikel im „Deutschen Pfarrerblatt" zu schreiben und auf die Bedeutung und die Katalogisierung der Kirchenbibliotheken hinzuweisen. Auch wurde empfohlen, Kirchenbibliotheken an die Bibliotheken der theologischen Predigerseminare oder auch an die betr. Staatsbibliotheken abzuliefern. Ferner soll ein Schreiben im gleichen Sinne an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß und an Herrn Generalsuperintendent D. Dr. Dibelius gerichtet werden. Gedruckte und eventuell handschriftliche Kataloge von Kirchenbibliotheken sollen bei dem Geschäftsführer gesammelt werden.

2. Darauf erstattete der Geschäftsführer den Kassenbericht über 1929; dieser ergab bei einer Einnahme von 6052,70 M. und einer Ausgabe von 5664,10 M. einen Bestand von 388,60 M. Die von zwei Mitgliedern der Gesellschaft geprüfte Rechnung ist für richtig befunden, dem Geschäftsführer wurde Entlastung erteilt. Die Frage nach der Höhe der Verwaltungskosten wurde durch die weite Reise nach Salzburg erklärt; eine Anfrage wegen Erhöhung des Honorars für den Mitherausgeber wurde bis zum Abschluß eines neuen Vertrages hinausgeschoben.

3. Über den Vertrag mit dem Verlag Leopold Klotz in Gotha berichtete der Vorsitzende Professor D. E. Seeberg und führte in Übereinstimmung mit der Beratung und den Vorschlägen des geschäftsführenden Ausschusses aus, daß es nicht angängig sei, entsprechend dem Antrag des Verlegers den Mitgliedsbeitrag, der erst kürzlich von 20 M. auf 24 M. erhöht sei, auf 30 M. zu erhöhen. Die Versammlung beschloß, den Antrag Klotz abzulehnen und von ihm neue Vorschläge zu erwarten. Der Vorstand wird ermächtigt, weitere Maßnahmen in Aussicht zu nehmen. Zu diesen Verhandlungen sollen die beiden Herausgeber der ZKG und der Redaktionsausschuß herangezogen werden.

4. Wahl des Vorstandes. Auf Vorschlag von Pastor Lic. Wendland wurde der Vorstand, bestehend aus Professor D. E. Seeberg, Professor D. Frhr. von Soden und Oberpfarrer a. D. Dr. jur. G. Arndt durch Zuruf wiedergewählt.

5. Wahl des geschäftsführenden Ausschusses. Zu Mitgliedern dieses Ausschusses wurden wieder gewählt die unter Nr. 4 genannten Mitglieder des Vorstandes, ferner die Herren: Professor Dr. Merkle, Professor Dr. Holmquist, Professor D. Staehelin, Professor D. Zscharnack, Professor Dr. Rockwell, Professor Dr. Schmeidler, Pastor prim. D. Bickerich, Pfarrer D. Becker, Professor D. Bornkamm, Professor D. Achelis, Pfarrer Lic. Wendland, Professor D. Eekhof, Professor D. Völker, Professor Dr. Caspar und an Stelle der durch Tod bzw. Austritt ausgeschiedenen Mitglieder (Geh. Rat Professor D. Mirbt und Pastor D. Pallas) die Herren Professor Dr. Weber in Halle a. S. und Professor Dr. Altaner in Breslau.

6. Betreffs der nächsten Jahresversammlung im Jahre 1931 wurde erwogen, ob sie sich wieder äußerlich an den Theologentag anschließen solle oder ob sich nicht der Anschluß an den Philologentag im September 1931 in Trier empfiehlt; letzteres wurde stark befürwortet, aber zugleich der Vorstand ermächtigt, event. eine Änderung im Einklang mit den Statuten vorzunehmen.

Nach der Mittagspause fand der zweite wissenschaftliche Vortrag nachmittags 5 Uhr statt, Privatdozent D. Wolf aus Rostock hielt einen Vortrag über: **„Die Frömmigkeit der Romantik."**

Diese Vorlesung über die „Frömmigkeit der Romantik" — Romantik, soweit sie als geistesgeschichtlich erfaßbare Bewegung in der Gruppe der deutschen „Frühromantiker" und bei einigen anderen (Baader, Werner, Brentano) vorzugsweise ihre Täger findet — suchte, ausgehend von der romantischen Situation — phantasiegetragene Verwechslung von Geist und Wirklichkeit, Bücherwelt („Roman") und Leben — und von den verschiedenen Bemühungen um eine Wesensbestimmung der Romantik (Tumarkin, Stefansky, Strich, Petersen u. a.), Anlage und Zerfall einer absichtsvoll, „enthusiastisch-ironisch" konstruierten und der ins Metaphysische gehobenen Bildungsidee unterstellten Religiosität in den gemeinsamen Grundzügen zu verdeutlichen.

Die Stiftung einer „neuen Religion" als funktionaler, zwischen an Fichte ansetzendem romantischem Individualismus und dem an dem („göttlichen") Spinoza vorzugsweise ausgerichteten Unendlichkeits- (d. h. Chaos und Universum) Gedanken sich spannender Größe drängt als Kern des Bildungsprogramms den wesentlich ästhetisch organisierten romantischen Philologen zur Schaffung einer „neuen Mythologie", in der zugleich die gesamte Religions- und Bildungsgeschichte ihre Erfüllung finden soll; ihr stofflicher Gehalt ist „Physik", romantische Naturphilosophie als radikale Vergeistigung der „Natur", gebrochen durch Zurückgreifen auf antike und auf neu entdeckte germanische und slawische Mythologie und vor allem auf das Christentum in katholischer, solcher Bearbeitung allein zugänglicher Ausprägung; gebrochen auch durch die Einwirkung des romantisch verstandenen J. Böhme und eines Hemsterhuis (moralischer Sinn): sie biegen den physikalisch-chemisch-„magischen" Idealismus, der als Gestaltungsfaktor zum mythologischen Religionsprojekt hinzutritt, in das Moralische ab: schöpferische Einbildungskraft als religiöse Funktion im Feld des Gewissens. Dazu kommt als entsprechender Ausdruck des Drängens auf Vergegenständlichung der geistigen Welt sowohl wie der konzentrierenden Synthese die besonders von Novalis, Schlegel, J. Werner und Baader in verschiedenem Maß und gedanklichem Ausbau vollzogene Erotisie-

rung der „Religion", sofern etwa die Geliebte als „Abbreviatur des Universums" dieses als — umgekehrt — „Elongatur" ihrer selbst dem religiösen Verlangen „versinnlicht". Hier wird besonders sichtbar, wie die vielgestaltigen, der Frühromantik konstitutiven Beziehungen zum Nächsten unter dem allbeherrschenden Bildungsideal das andere Ich zum Gestaltungsmittel des eigenen entwerten, und wie die empfindsam-theoretisch konstruierten und selbstherrlich proklamierten Begegnungen mit dem Unendlichen, mit der Gottheit nichts anderes sind als Begegnungen mit dem durch Erhebung in das Transzendente verkappten eigenen Ich, mit dem „Herzen", das eben „sich selbst zu einem idealischen Gegenstand macht". Verfehlungen des gegen-ständlichen Du — wie in der Mythologie der gegenständlichen Natur —, die auch in der scheinhaften Ichzernichtung der Todesmystik eines Novalis oder Werner noch einmal den Ich-süchtigen Rausch des Lebens rein aus dem Geist erkennen lassen.

Die diese vier Wege der Romantik zum Unendlichen — Mythos und Magie, Eros und Thanatos — überschneidende Lehre vom Mittler, die Beziehungen jener Religiosität zum Christentum (Christus als Zentralmittler, Bibelprojekt, Auseinandersetzung mit dem Problem der Sünde), die Frage nach romantischen Katholizismus und Konvertitentum konnten nur kurz erwähnt werden, die Konversionen sind — selbst die „Bekehrung" eines Brentano — der Romantik nicht wesenhaft, sondern Flucht vor dem dämonisierten, nach dem Zerfall der tragenden romantischen Geselligkeit seiner Entleertheit erschreckend gewahrwerdenden Ich, das die Geistwelt der Phantasie zur Wirklichkeit des Lebens zu setzen sich vermessen hatte.

Daß aus „seelengeschichtlicher" Aufhellung der Konvertitenfrömmigkeit etwa des Wiener Kreises eine andere Würdigung des Katholizismus dieser Romantiker (Schlegel, Werner) erwachsen würde, wie in der Debatte aufgeworfen wurde (Prof. D. Völker), schien dem Ref. zweifelhaft. Von der romantischen Mißdeutung J. Böhmes und der entsprechenden Verfehlung der konkreten Natur aus den Gegenstand des Vortrags zu beleuchten, schlug ergänzend Prof. D. Bornkamm vor, während Lic. Dreß auf entsprechende Verfehlung der Geschichte als Geschehenswirklichkeit seitens der Romantiker hinwies. Prof. D. Lohmeyer wünschte die „Frömmigkeit der Romantik" sachlich als Teilproblem einer an der Frömmigkeit konstituierenden Größe des Glaubens gerichteten allgemeinen Frömmigkeitsgeschichte behandelt, einsetzend etwa bei den Vorsokratikern. Prof. D. Seeberg empfahl gegenüber allen gerade bei der Frage der Romantik immer wieder sich häufenden methodologischen Erwägungen unmittelbares Herantreten an den Gegenstand, ausgehend etwa von einer bezeichnenden geschichtlichen Romantikergestalt.

Verzeichnis
der Bücherei der Gesellschaft für Kirchengeschichte

Inventare der evangelischen Pfarrarchive im Freistaat Hessen.
I. Band: Inventare der evangelischen Pfarrarchive Darmstadt. 1920.
II. Band: Inventar der älteren Registratur des Evangelischen Landeskirchenamts. 1926.

Grabau, Richard: Das evangelisch-lutherische Predigerministerium der Stadt Frankfurt a. M. 1913.

Die Hundertjahrfeier der Hanauer Union am 28. Mai 1918.

Königliche Bibliothek zu Berlin. Systematisches Verzeichnis der laufenden Zeitschriften. 1908. Sonderheft 2: Theologie; Sonderheft 7: Geographie und Geschichte.

Schriften der Territorialkirchengeschichtsvereine

Alphabetische Anordnung der Länder und Provinzen:

1. **Bayern:**

Roth, Friedr., D. Dr.: Dr. Georg Agricola Ambergensis (1530 bis 1575). 1927.

Theobald, Leonhard, Dr.: Joachim von Ortenburg und die Durchführung der Reformation in seiner Grafschaft. 1927.

Schattenmann, Paul, Lic. Dr.: Die Einführung der Reformation in der ehemaligen Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber (1520—1580). 1928.

Gümbel, Albert: Das Mesnerpflichtbuch von St. Lorenz in Nürnberg vom Jahre 1493. 1928.

Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte II, 1—4 (1927); III, 1—4 (1928); IV, 1—4 (1929); V, 1—4 (1930). Heft 2/3 behandelt die Augsburger Konfession.

2. **Hessen:** Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte. IX. Band, Heft 1 (1927); Heft 2 (1928); Heft 3 (1929).

3. **Preußen:**

a) **Brandenburg:** Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte. 22., 23., 24., 25. Jahrgang (1927—1930).

b) **Niedersachsen:** Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 32./33. Jahrgang (1928) und 34./35. Jahrgang. Braunschweig (1929).

c) **Ostpreußen:** Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte.

Heft 26: Fuehrer, Ruth, Lic., Die Gesangbücher der Stadt Königsberg (von der Reformation bis zur Einführung des Einheitsgesangbuchs für Ost- und Westpreußen. 1927.

Heft 27: Wotschke, Theodor, D. Dr.: Georg Friedrich Rogalls Lebensarbeit nach seinen Briefen. 1928.

Heft 28: Wotschke, Theodor, D. Dr.: Der Pietismus in Königsberg nach Rogalls Tode in Briefen. 1929/30.

d) **Pommern:** Blätter für Kirchengeschichte Pommerns. Heft 1—6. 1928—1930.

e) **Rheinland:** Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein (Herausgeber Prof. D. Simons). N. F. 18. Heft. 1919.

Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte. 21. Jahrg., 1927, Heft 1—12; 22. Jahrg., 1928, Heft 1—12; 23. Jahrg., 1929, Heft 1—12; 24. Jahrg., 1930, Heft 1—12.

f) **Schlesien**: Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens. XVIII, 1. 2.; XIX, 1. 2. 1926 bis 1928. Jahrbuch des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte (Correspondenzblatt). XX, 1929; XXI, 1930.
Hoffmann, Georg, D.: Sigismundus Suevus Freistadiensis. Ein schlesischer Pfarrer aus dem Reformationsjahrhundert. 1927.

g) **Schleswig-Holstein**: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte:
1. Reihe (größere Publikationen).
16. Heft: Matthiesen, Th.: Erweckung und Separation in Nordfriesland (Bordelumer Rotte). 1927.
17. Heft: Halfmann, Wilhelm: Christian Kortholt. Ein Bild aus der Theologie und Frömmigkeit im Ausgang des orthodoxen Zeitalters. 1930.
2. Reihe (Beiträge und Mitteilungen). 8. Band, Heft 1—4 (1926 bis 1928). 9. Band, Heft 1 (1930).
Sonderhefte: Claus Harms: Lebensbeschreibung verfasset von ihm selber. Neudruck 1929.

h) **Westfalen**: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte. 28. Jahrg. 1927.
Rothert, H., D. Dr.: Die Minden-Ravensbergische Kirchengeschichte. II. Reformation und Pietismus. 29. Jahrg. 1928; 30. Jahrg. 1929.

4. **Thüringen**: Beiträge zur Thüringischen Kirchengeschichte. I, 1. 2.

5. **Württemberg**: Blätter für württembergische Kirchengeschichte. N.F. XXXI (1927); XXXII (1928); XXXIII (1929); XXXIV (1930).

6. **Brüdergemeinde**: Zeitschrift für Brüdergeschichte. XIII. 1919.

7. **Österreich**: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich.
48 Jahrg. 1927; 49. Jahrg. 1928.
50. Jahrg. 1929: Rohrer-Loesche: Neues über die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg 1731/32.
Loesche, Georg, D. Dr.: Fünfzig Jahre Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. 1929.
Loesche, Georg, D. Dr.: Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich. 3. Aufl. 1930.

8. **Schweiz**: Zwingliana. 1928 Nr. 1 und 2; 1929 Nr. 1 und 2; 1930 Nr. 1.

*

Vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte, N.F. XI, Heft 3/4, S. 494—498; N.F. XII, S. 289—300.

Die im Vorstehenden verzeichneten Zeitschriften können für wissenschaftliche Zwecke von dem Geschäftsführer der Gesellschaft, Oberpfarrer a. D. Dr. jur. Georg Arndt in Berlin-Friedenau, Wagnerplatz 2 entliehen werden.

Besprochene Bücher und Abhandlungen

Ahlhaus, J., Landdekanate d. Bist. Konstanz = = = = 396
Albers, P., Cassians Einfl. auf Regel d. Benedikt. = = = 59
Althaus, P., Friedhof unsrer Väter = = = = = = = = 278
Analecta Bollandiana, Tom XLVII, 1929 = = = = = = = = = 89
Ancelet-Hustache, J., La vie mystique = = = = = = = 63
Aner, K., Theologie d. Lessingzeit 125
Arendt, H., Liebesbegriff b. Augustin = = = = = = = 257
Atlas, Hist., d. Prov. Brandenburg 263
Aufsätze z. Kulturgesch. Spaniens I. 393
Augustin, De civitate dei, ed Dombart-Kalb II. = = = 457
— De doctrina christiana (Vogels) 495
— „ „ „ (Sullivan) 495
— Enchiridion (Scheel) = = = 496
— De videndo deo (Schmaus) = 495
— und Hieronymus, Epistulae (Schmid) = = = = = = = 495

Bacon, B.W., Anti-Marcionite Prologue = = = = = = = 255
Baldwin, S., Catholic Negotiation 124
Balmus, C. J., Style de St. Augustin = = = = = = = = 496
Barnikol, E., Jerusalemreisen d. Paulus = = = = = = = = 90
— Vorchr. u. frühchr. Zeit d. Paulus = = = = = = = = 90
— Weitling = = = = = = = = 127
Bauer, Cl., Polit. Katholiz. i. Württbg. = = = = = = = 281
Baumgarten, O., Lebensgeschichte = = = = = = = 386
Baylis, H. J., Minucius Felix = 93
Becker, E. E., Seelsorge an Kranken = = = = = = = 278
Beckey, K., Reform. in Hamburg 112
Beckmann, J. H., Jakob v. Soest 63
Beiträge s. Dobenecker = = = 117
Bekenntnisschriften d. ev.-luth. Kirche = = = = = = = = 468
Benediktin. Klosterleben. Hersg. Abtei Maria Laach. 1929, VIII 58
Bergendoff, C., Olavus Petri 73
Bernhart, J., Augustinus = = 497
Bihl, M., Disquisitiones Celanenses = = = = = = = = 62
Billicsich, F., Bek. d. heiligen Augustin = = = = = = = 499
Boehmer, H., Franz v. Assisi 261
Borkowsky, E., Friedr. d. Weise 112
Brennecke, A., Vor- u. nachref. Klosterherrschaft = = 118
Brentano, M. R., Wie Gott mich rief = = = = = = = = = 487
Bring, R., Dualismen hos Luther 77
Brooks, E. W., Paul of Antiochia 260
de Bruyne, D., Possidius = = 497
Buchberger s. Lexikon 452
Buchner, M., Vizepapsttum = 443
— Kaiser Wilhelm II. = = = 282
Bulletin s. Ryland
Burdach, K., Vom Mittelalter z. Reform. II, 1; II, 2; II, 5; III, 2, 1. IV. V = = = = = 64
Butler, C., Benedictine Monachisme = = = = = = = = 57
Butzer, M., Neüw Karsthans = 466

Carou, A. Le, L'office divin chez les Frères Mineurs = 62
Cochlaeus, J., In obscuros viros 471
Cordier, L., Dtsch. ev. Liederps. 267
Cremper, Chr., Joh. v. Turrecremata = = = = = = = = = 59
Cyprian, Th. C., De lapsis = 395
Czepko, D. v., Geistl. Schriften 410

Dannenbauer, H., Luther als relig. Volksschriftsteller = = 402
Dedic, P., Protest. in Steiermark 404
Delius, W., Bilderfrage = = 462
Diehl, W., Stadtkirche Darmstadt 475
Diem, H., Philos. u. Christent. b. Kierkegaard = = = = 247
Dilthey, W., Ges. Schriften VIII 491
Dobenecker-Festschrift = = = 117
Dollinger, R., Mennoniten in Schleswig-H. = = = = = = 479
Donner, G. A. Wilh. v. Sabina 447
Dueball, M., Suprematstreit = 445
Duhr, P. Gesch. d. Jesuiten IV, 1.2. 270

Eck, J., Vier dtsche Schriften = 112
(Eck, J.), Orationes funebres = 471
Eichengrün, F., Gerbert = = 444
Elern, D. v., Tagebuch eines Kaplans = = = = = = = = 486

Enchiridion asceticum = = = = 393
Esch, Ehedispense Johanns XXII. 450
Estborn, S., Ev svenska bön böcker = = = = = = = = 75

Ficker, L., Kulturkampf i. Münster = = = = = = = = 480
Fischer, H., lat. Pergamenthandschr. Erlangen = = = = = 262
Freistedt, E., Totengedächtnistage = = = = = = = = 457
Frick, R., Reich-Gottes-Gedanke 456
Friedländer, I., Päpstl. Legaten 446

Gebhardt, P. v., Bürgerbücher v. Cölln = = = = = = = = 408
Geffcken, J., Griech.-röm. Heident. = = = = = = = 92
Geismar, E., Sören Kierkegaard 247
Geyer, Ch., Aus meinem Leben 387
Gies, H., Cherubin. Wandersmann 121
Gilson, E., St. Augustin = = 499
Goerlitz, W., Staat u. Stände 400
Golega, J., Nonnos v. Panopolis 459
Göller, E., Staats- und Kirchenlehre Augustins = = = = = 500
Gorski, K., Grzegorz Pawel = 77
Grabmann, M., Grundged. Augustins = = = = = = = = 500
— u. Mausbach, J., Aurelius Augustinus = = = = = = 501
Gradenwitz, O., Regula S. Bened. 58
Gratien, P., Hist. de l'ordre des Frères Min. = = = = = = = 60
Grundmann, H., Liber de Flore 61
— Papstprophetien = = = = = 450

Hahn, A., D. Traugott Hahn = 412
Halser, A., Bischof v. Riccabona 476
Handbuch d. Ev. Presse = = = 287
Harnack, A. v., Possidius = = 497
Haupt, R., Ziegelbau = = = 102
Heckel, J., Beilegung des Kulturkampfs = = = = = = = 481
— Ratspatronat in Sachsen = = 483
Heijmann, H. Th., Praem.-Gewohnheiten = = = = = = 63
Heimpel, H., Stud. z. Kirchenreform I. = = = = = = = 400
Hentrich, W., Gregor v. Valencia 275
Herborn, N., Enchiridion = = 274
Herrmann, F., s. Mainz = = 114
Heussi, K., Augustinus u. d. Moderne = = = = = = 501
Hilpisch, St., Bened. Mönchtum 56
Hirsch, E., s. Luther Hebr. vorl. 108
Hoenen, R., Freie ev. Gemeind. 285
Hofmeister, A., Otto v. Bamberg 102
Holl, Karl, Ges. Aufs. Bd. III = 18
Holzapfel, H., Kathol. u. Protestant. = = = = = = = = 485

Jahresber. f. dtsch. Gesch. 1926/27 86
Jockisch, W., Andreas Gryphius 410
Joelson, O., Papstwahlen des 13. Jdt. = = = = = = = = 448
Jonas, H., Augustin u. d. Freiheitsproblem = = = = = = 500

Kekelidse, K., Bekehr. Georgiens 95
Kesselring, R., Lemberg = = 80
Kieszkowski, B., Pic de la Mirandole = = = = = = = 465
Kleinschmidt, B., Wanderfahrten = = = = = = = = 286
Koch, Hans, Russ. Orthodoxie 276
— Hugo, Adhuc virgo = = = 92
Korn, A., Tauler als Redner = 399
Kraack, E., Rom oder Avignon? 450
Krebs, E., St. Augustin = = = 497
Krüger, G., Augustin = = = 498
Kuckhoff, J., Sieg d. Humanism. 114

Langer, G., Patronatrecht = 283
Lehmann, P., Mirakelbuch = 59
Lemmens, L., Franziskanermissionen = = = = = = = 60
Leube, H., Ref. u. Human. i. England = = = = = = = = = 264
Levison, W., Agilolf v. Köln = 261
— Rhein. Bistümer i. d. Legende 46
Lexikon f. Theol. u. Kirche I. = 452
Lietzmann, H., Briefsammlung Augustins = = = = = = = 496
Linderbauer, B., Klosterregel d. Hl. Bened. = = = = = = 58
— Regula Monasteriorum = = 58
Little, A. G., Paul Sabatier = 489
Loofs, F., Theoph. v. Antioch. 50
Lortz, J., Tertullian II. = = 94
Loserth, J., Pilgr. Marbeck = 115
Lother, H., Der Pfau = = = 95
Lützeler, H., Franziskuslegende 464
Luther, J., Joh. Luther = = = 473
— M., Hebräerbrief = = = = 108

Maichle, A., Kanon d. bibl. Bücher u. d. Konzil v. Trient 405
(Mainz) Domkap. Protokolle III, 1 114
Martin, J., s. Cyprian, Minucius, Tertullian = = = = = = = 395

Massani, M., S. Columbano = 60
Mathis, B., Privilegien = = = 62
Maurer, F., Mitteldtsche Bibelübers. = = = = = = = = 107
— W., Verh. d. Staates z. Kirche 466
Mausbach, J., Ethik d. August. 500
Mayer, J., Baumstark u. Stolz 480
Meifort, J., Clemens Alex. = 93
Melanchthon, Supplementa V, 2. 403
Mélanges publiés par les Abbayes Bénéd. = = = = = = = = 59
Michel, L., Reform. in Franken 473
Minucius Felix, Octavius = 395
Miscellanea Agostiniana I = = 494
Molitor, R., Rechtsgesch. bened. Verbände I. = = = = = = 57
Morin, G., De Sacramentis = 84
— s. Miscell. Agost. I = = = 494
Müller, L., Schles. Volkszeitung 291

Nordmann, H., Spalding = = 279
— W., Petersen = = = = = 477
Nottarp, H., Mennoniten = = 478

Oelsner, W., Eschatologie = 412
Ohnsorge, W., Legaten Alexanders III. = = = = = = = 446
— Päpstl. u. gegenpäpstl. Legaten 446
Osbert of Clare, Letters = = 103

Papini, G., Der hl. Augustinus 497
Parpert, F., Mönchtum u. ev. Kirche = = = = = = = = 485
Paul, J., Gustav Adolf. II = = 405
Petri, H., Diasporapfarrer = = 479
Pleyer, K., Nikolaus V. = = 451
Polman, P., Méthode polémique 113
Possidius, Augustins Leben = 497
Prätorius, M., Orgelwerke = 273

Quellen u. Forsch. z. Gesch. Berlins. II = = = = = = = 266

Reformacya w Polsce. 1928, H. 20 78
Reitzenstein, R., Vorgesch. d. Taufe = = = = = = = = 454
Rel. in Gesch. u. Gegenw. II. = 83
Revue bénéd. 1929 = = = = 88
Rittelmeyer, F., Lebensbegegnung = = = = = = = = 388
Rohden, P. R., Joseph de Maistre 279
Rückert, H., s. Luther Hebr. 108
Ruttenbeck, W., Sören Kierkegaard = = = = = = = = 247
(Ryland) Bulletin of the J. R.s library XIII_2, XIV_1 = 89. 394

Saathoff, A., Göttingens Kirchengeschichte = = = 275
Sabatier, P., Le speculum perfect. = = = = = = = = 61
Salomon, A., La Catholicité = 124
Salvatorelli, L., S. Benedette e l'Italia = = = = = 58 u. 260
Schäfer, P., Schuldbewußts. i. d. Confess. Aug. = = = = 499
Schepelern, W., Montanismus 92
Scheurlen, Sekten, 4. Aufl. = 493
Schlesische Lebensbilder II. III. 288
Schmidt, K. D., Göttinger Bekehrungsstreit = = = = = 120
Schneider, A., Ges. Aufsätze = 489
— Fr., Heinrich VII., H. 3 = = 449
Scholz, E., Prot. Freikirchen = 484
Schorlemmer, P., Kollektengebete = = = = = = = 99
Schornbaum, K., Archivinv. d. ev. mittelfränk. Pfarreien 265
Schottenloher, K., Flugschriften 1523 = = = = = 476
Schöffel, J. S., Hamburg u. d. Ref. = = = = = = = = 112
Schwartz, E., Prozeß d. Eutyches 94
— 6. nicaen. Kanon = = = = 458
Schweitzer, A., Selbstdarst. = 390
Seeberg, E., Problem d. Protestant. = = = = = = = 453
Seeberg, R., Augustinus = = 498
Simon, M., Bayreuth. Pfarrbuch 266
Skutella, F., Handschriften d. Confessiones = = = = = 496
Sleumer, A., Kirchenlat. Wörterb. = = = = = = 260
— Index Rom. = = = = = = = 287
Solowjew, W., Monarchia S. Petri = = = = = = = = 487
Sturm, H., Joachimsthal = = 116
Sütterlin, B., Friedr. II. = = 447

Tangl, G., Register Innocenz' III. 448
Tertullian, De praescr. = = 395
Thimme, W., Augustins Selbstbildnis = = = = = = = = 498
Thomas, W., Sonntag = = = 463
Thulin, O., Johannes d. Täufer 401
Triumphus, A., De potestate collegii = = = = = = = = 451

Viëtor, K., Barockliteratur = 408
Volk, P., Schriftzit. d. Reg. Ben. 58
— Säkularisationsplan = = = 60

Vollmer, H., Materialien z. Bibelgesch. II. III. = = = = = 104
Volz, H., Mathesius = = = = 472
Völker, K., Kirchengesch. Polens 390
— W., Christent. b. Celsus = = 256
Vuilleumier, H., L'Eglise réf. du Pays de Vaud II. = = 268

Wachinger, G., Niederaltaich 59
Wagenmann, J., Alt. Mönchtum 257
Wallach, R., Abendl. Gemeinschaftsbewußtsein = = = 99
Weitling, W., Gerechtigkeit = 127
Wentz, G., Kirchl. Einteil. d. Mark Brandenburg = = = 263
Wiesenhütter, A., Passion Christi = = = = = = = 475
Willemsen, Kardinal Nap. Orsini 448
Williamson, E. W., Osbert of Clare = = = = = = = = 103
Wilms, W., Dtsche Dominikanerklöster = = = = = = = 63
Wipf, J., Schaffhausen = = = 474
Wittrock, G., Gustav Adolf = 405
Wöhrmüller, Säkularisation = 59
Wotschke, Th., Stud. in Frankfurt = = = = = = = = 79
— Hilferufe = = = = = = = 79
— Caselius = = = = = = = 80
— Vockerodt = = = = = = 278
— Pietism. i. Moskau = = = = 477
— Pietism. i. Polen = = = = 476
— Spenerfreund = = = = = 476
— Sibir. Pastor = = = = = = 476
— Meseritzer Stud. = = = = 476
Wunderle, G., Einf. i. August. Konf. = = = = = = = = 499
Wyngaert, A., Sinica Franciscana I = = = = = = = = 62

Zellinger, J., Bad u. Bäder = 456
Ziesemer, W., Claus Cranc = 398
Zwölfer, Th., Sankt Peter = 461

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

1930 K 744

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLIX. BAND **NEUE FOLGE XII** I. HEFT 1930

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

G. Alberty, Gotthilf Samuel Steinbart (1738—1809) und seine Stellung in der theologischen Aufklärung des 18. Jhd.s 1

J. Boehmer, Juan de Valdés und sein Diálogo 45

E. Brandt, Zur Adresse des Dekrets von Sardica Corp. Vind. 65, 4, p. 48 49

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

G. Krüger, Das letzte Werk von Friedrich Loofs 50

B. Altaner, Zur Geschichte der mittelalterlichen Orden . . . 54

B. Schmeidler, Bemerkungen zu Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation 64

H. Holmquist, Neue schwedische Reformationsforschungen . 73

K. Völker, Zur Kirchengeschichte Polens 77

Allgemeines 81

Alte Kirche 90

Mittelalter 99

Reformation 108

Neuere Zeit 121

Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr., Julchental 1

Anfragen und Manuskripte für den Literaturteil an Professor D. H. Bornkamm, Gießen, Wartweg 30

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLIX. BAND **NEUE FOLGE XII** II. HEFT 1930

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †

IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON

LEOPOLD ZSCHARNACK

UND

HEINRICH BORNKAMM

LEOPOLD KLOTZ VERLAG : GOTHA

UNIV. BIBL.

INHALT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

J. Hashagen, Über die Anfänge der christlichen Staats- und Gesellschaftsanschauung 131

O. Clemen, Reformationsgeschichtliches aus drei Sammelbänden der Königsberger Stadtbibliothek 159

W. Stolze, Über die Bedeutung des Bauernkrieges für die deutsche Geschichte 189

J. Loserth, Studien zur Geschichte der Taufgesinnten 198

K. Völker, Metternichs Kirchenpolitik 222

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

T. Bohlin, Drei Kierkegaardbücher 247

Alte Kirche 255

Mittelalter 260

Reformation und Gegenreformation 264

Neuere Zeit 276

AUS DER ARBEIT DER KIRCHENGESCHICHTLICHEN VEREINE

L. Zscharnack, Aus der Arbeit der territorialen Kirchengeschichtsvereine 289

Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil erbeten an die Adresse von Professor D. **L. Zscharnack,** Königsberg i. Pr., Julchental 1

Anfragen und Manuskripte für den Literaturteil an Professor D. **H. Bornkamm,** Gießen, Wartweg 30

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLIX. BAND **NEUE FOLGE XII** III. HEFT 1930

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. Dannenbauer, Zum Kaisertum Karls des Großen und seiner Nachfolger 301

K. Müller, Zum Text der Deutschen Theologie 307

J. Schnitzer, Ein neues Dokument zur Geschichte Savonarolas 336

W. Niesel, Verstand Calvin Deutsch? 343

G. Ellinger, Melanchthons letztes Gespräch mit seiner Mutter 347

W. Bickerich, Zur Geschichte der Auflösung des Sendomirer Vergleichs 351

Th. Wotschke, Joh. Wilh. Petersen und die hallischen Theologen 382

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

F. Kattenbusch, Theologische Selbstbiographien 386

Allgemeines 390

Altertum und Mittelalter 395

Reformation und Gegenreformation 402

Neuzeit 408

Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr., Julchental 1

Anfragen und Manuskripte für den Literaturteil an Professor D. H. Bornkamm, Gießen, Wartweg 30

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

I. R.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLIX. BAND **NEUE FOLGE XII** IV. HEFT 1930

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †

IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON

LEOPOLD ZSCHARNACK

UND

HEINRICH BORNKAMM

LEOPOLD KLOTZ VERLAG : GOTHA

UNIV.

INHALT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

E. Maschke, Nikolaus von Cusa und der deutsche Orden . . 413

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

F. Baethgen, Neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Papstgeschichte 443

Allgemeines 452

Alte Kirche 454

Mittelalter 461

Reformation 466

Neuzeit 476

G. Krüger, Neue Augustinliteratur 494

AUS DER ARBEIT DER KIRCHENGESCHICHTLICHEN VEREINE

Gesellschaft für Kirchengeschichte 502

Verzeichnis der Bücherei der Gesellschaft für Kirchengeschichte 506

Register 509

Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr., Julchental 1

Anfragen und Manuskripte für den Literaturteil an Professor D. H. Bornkamm, Gießen, Wartweg 30

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

DEZ. 1961
27. APR. 1964
13. DEZ. 1966
13. DEZ. 1966.
30. JAN. 1967
20 NOV 1967
24. OKT. 1969
16. Mai 1972
15. MAI 1973
21. JUNI 1974
21. SEP. 1977
4. FEB. 1988
5. Feb. 1982
26. JULI 1982
25. MAI 1983

D. Elem

3, 10.