N12<518478786 021

Austr.

ubTÜBINGEN

BUCHBINDEREI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE II

LI. BAND 1932

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gk 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und H. Bornkamm

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

E. Fuchs, Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche 1

H. H. Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche 21

E. Caspar, Die Lateransynode von 649 75

P. Meinhold, Die Verarbeitung von Luthers „Supputatio annorum mundi" in der von Veit Dietrich herausgegebenen Genesisvorlesung 138

Th. Wotschke, Oberhofprediger Marperger in Briefen an A. H. Francke 169

E. Seeberg, Goethes Stellung zur Religion 202

O. Gradenwitz, Ein Schlaglicht auf den Artikel: Textschichten in der Regel des H. Benedikt 228

H. Koch, Zu Gregor von Elviras Schrifttum und Quellen . 238

E. Hirsch, Die fränkischen Bekenntnisse 273

M. Gerhardt, Innere Mission und christlich-soziale Bewegung 281

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Allgemeines 305

Altertum 309

Mittelalter 326

Reformation 337

Neuzeit 348

Aus Zeitschriften 361

DRITTES UND VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

O. Ring, Das Basiliusproblem 365

C. Erdmann, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert 384

Seite

E. Benz, Joachim-Studien II. Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium Aeternum 415

W. Stolze, Der geistige Hintergrund des Bauernkrieges: Erasmus und Luther 456

F. W. Wentzlaff-Eggebert, Die Wandlungen im religiösen Bewußtsein Daniel von Czepkos (1605—1660) 480

S. H. Steinberg, Abendländische Darstellungen der Maria Platytera 512

P. Meinhold, Ein bisher ungedruckter Entwurf Luthers . . 517

R. Friedmann, „Von einem wahrhaften Ritter Christi". Ein bisher unbekannter Traktat aus dem Kreise der Philippischen Brüder zu Mähren 524

W. Vollert, Der Prozeß Johann von Oldenbarneveldt in kirchengeschichtlicher Beleuchtung 536

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Allgemeines 543

Altertum 554

Mittelalter 570

Calvinliteratur 587

Gegenreformation 594

Neuzeit 598

Aus Zeitschriften 611

Bericht über die Tagung der Gesellschaft für Kirchengeschichte am 9. November 1932 614

Register 618

Karl Müller

zum 80. Geburtstag

UNTERSUCHUNGEN

Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche[1]).

Von Priv.-Doz. Lic. Ernst Fuchs, Bonn.

Wer von der Auferstehung Jesu Christi und von dem Anfang der Kirche redet, der spricht von zwei verschiedenen Vorgängen, die im Neuen Testament deutlich geschieden zu sein scheinen, jedenfalls aber unterschieden werden. So lassen z. B. alle Evangelien den Vorgang der Auferstehung Jesu Christi im Dunkel des innergöttlichen Handelns und betonen zwar so stark wie möglich das Daß, schweigen aber über das Wie der Auferstehung Jesu[2]), so daß die Frage nach dem Anfang der Kirche noch nicht geklärt ist. Umgekehrt wird etwa in Apgsch. 2 gerade auf die Öffentlichkeit des Pfingstvorgangs hingewiesen, durch den die Urgemeinde von Jerusalem und damit die Kirche konstituiert wurde, und nicht ohne Absicht schließt der Autor der Apostelgeschichte jenes Kapitel mit einem freilich allgemein gehaltenen, aber eben deshalb gewichtigen Bericht darüber, wie es nach Pfingsten mit der Kirche weiterging (2, 42. 43—47). Nimmt man nun dazu, daß dem mit Pfingsten verbundenen Auftreten des Petrus und der Elf eine in der vorösterlichen Verschwiegenheit des göttlichen Handelns geschehene Berufung der Zwölf und die Einsetzung des Simon Petrus zum Felsen der kommenden ἐκκλησία vorausging, so meldet sich allerdings doch ein Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und dem Anfang der Kirche an, der beide Vorgänge in ein bestimmtes Licht rückt. Kirche gibt es also schon seit der Auferstehung

---

1) Probevorlesung, gehalten am 13. Febr. 1932 vor der Ev.-Theol. Fakultät Bonn.

2) Vgl. Lyder Brun, Die Auferstehung Jesu Christi in der urchristlichen Überlieferung, deutsche Ausgabe (Töpelmann), 1925, S. 9—31.

Jesu. Der Satz bedarf, wenn er dem heutigen Stande der Debatte über den aus dem Neuen Testament zu erhebenden Kirchenbegriff entsprechen soll, freilich einer genaueren Formulierung nach zwei Seiten hin.

Es ergeben sich dann zwei Thesen. Die eine These besagt: die Kirche nimmt als die die alttestamentliche Verheißung erfüllende ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ihren Anfang auf Grund der Auferstehung Jesu. Den exegetischen Beleg für die These bietet der besonders von Karl Ludwig Schmidt [3]) gegen Karl Holl [4]) herausgearbeitete Sachverhalt, daß Paulus und die Urgemeinde von Jerusalem nicht nur dem Rahmen nach, sondern auch inhaltlich im wesentlichen denselben Kirchenbegriff haben, weil sowohl Paulus als die „Säulen" in gegenseitiger Anerkennung ihres Apostolats zu der einen Messias-Jesus-Kirche gehören wollen. Die andere, von Erik Peterson [5]) vertretene These besagt, daß die ihrem Wesen nach die heilsgeschichtliche Lücke der Verstockung Israels ausfüllende und deshalb notwendig heidenchristliche Kirche erst in dem Augenblick entsteht, da die „Zwölfe", aber jetzt als die „zwölf Apostel", zu denen Paulus weder gehörte, noch gehören konnte, Jerusalem verlassen und zu den Heiden gehen. Auch diese These setzt, wenngleich nicht in unmittelbarem Kausalzusammenhang, die Auferstehung Jesu Christi als für den Anfang der Kirche wichtig voraus. Die „Zwölfe" verließen Jerusalem erst, nachdem sie die Verstockung Israels festgestellt hatten, und sie konnten die Verstockung Israels nur feststellen, weil sie auf die Wiederkunft, d. h. die zweite Ankunft Christi warteten. Während jedoch die zweite These besagt, daß die Kirche aus einer rein historischen Entscheidung heraus ensteht, nämlich aus dem Augenblick heraus, in dem das Zwölferkollegium sich von Jerusalem abkehrt, rückt die erste These beides, die Auferstehung Jesu

3) K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, in: Festgabe für Adolf Deißmann z. 60. Geburtstag, 1927, S. 258—319. Der zur Zeit vergriffene Sonderdruck wird demnächst neu erscheinen.

4) K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, 1921, in: Ges. Aufsätze II, 1, 1927, S. 44—67.

5) E. Peterson, Die Kirche, 1929.

und den Anfang der Kirche, so nahe wie möglich zusammen. Der feste Punkt bleibt immer die Auferstehung Jesu. Anstatt zu fragen, was der Kirche vorangeht, können wir daher auch fragen, was auf die Auferstehung Jesu Christi, schärfer gesagt, was a u s der Auferstehung Jesu Christi für das Verständnis der Kirche folgt.

Mit dieser Frage stehen wir mitten in der Aufgabe. Besonders für Paulus, dessen Apostolat ja von der vorhin genannten These Petersons sowohl gegenüber K. L. Schmidt als auch gegenüber Holl, der zwischen Paulus und den Uraposteln von Jerusalem einen stärkeren Einschnitt gemacht hatte, wieder eingeschränkt wird, für Paulus also ist es bezeichnend, daß er in der grundlegenden Stelle I. Kor. 15, 1—11 nur im engen Anschluß an den kerygmatischen, gleichsam amtlichen Bericht vom Tod und der Auferstehung Jesu von den Männern spricht, denen der Auferstandene erschienen ist, unter ihnen vorweg dem Kephas, und zuletzt ihm selbst, dem Paulus. Wie kommt Paulus zu dieser Zusammenfügung von Auferstehung Jesu und Apostolat? Unterscheidet er sich etwa darin von der Auffassung der „Säulen" von Jerusalem (Gal. 2, 9)? Hier hängt die vorerst historische Frage nach dem Verhältnis des Paulus zu den Uraposteln offenbar von der spezifisch theologischen Frage ab, welche christologische Begründung Paulus dem Kirchenbegriff gegeben hat. Die zugespitzte These, daß Paulus und Petrus denselben Kirchenbegriff gehabt haben, so daß man mit Fug und Recht von „der Kirche des Urchristentums" sprechen kann, bedarf somit, wenn sie auch nach dem Einwand Petersons zu Recht bestehen soll, einer ausgeführten christologischen Begründung. Damit ist dann zugleich wieder ein Beitrag zu der Auslegung von I. Kor. 15, 1—11 geliefert.

Bevor wir uns der Stelle selbst zuwenden, verdeutlichen wir uns wenigstens schematisch die Grundzüge des bei Paulus vorliegenden Kirchenbegriffs und im Zusammenhang damit die in ihnen liegende christologische Perspektive. Die Behandlung dieser Vorfrage dürfte zudem die Erklärung von I. Kor. 15, 1—11 erheblich entlasten.

I.

Aus sachlichen und methodologischen Gründen beginnen wir mit der Klärung des paulinischen Kirchenbegriffs unter besonderer Berücksichtigung der Frage des Apostelamtes.

Der paulinische Kirchenbegriff ist nicht nur an das später allein herrschende Wort ἐκκλησία gebunden. Trotzdem hat dieses Wort auch schon bei Paulus den Vorrang[6]). Die ἐκκλησία ist entsprechend ihrem alttestamentlichen Vorbild der qᵉhal Jahwä, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, nicht einfach bloß die Ansammlung, sondern die Versammlung der κλητοί, der von Gott Berufenen bzw., wie man gleich hinzufügen darf, der ἐκλεκτοί, der von Gott Auserwählten (Röm. 8, 33). Fragt man nach dem „Sitz im Leben", den das Wort in seiner religiösen Umgebung unmittelbar anspricht, so bezeichnet die ἐκκλησία rein beschreibend die gottesdienstlich versammelte Gemeinde (I. Kor. 11, 18; 14, 4 f. usw.), die aber nicht nur das vollzieht, was wir heute Gottesdienst nennen, sondern in deren Mitte alle Angelegenheiten der Gemeindeglieder bis herab zu persönlichen Streitereien verhandelt werden (vgl. Phil. 4, 2). Es liegt im Wesen der ἐκκλησία, daß es grundsätzlich keine Privatsache der einzelnen gibt, die nicht einmal für alle Bedeutung gewinnen könnte. In diesem Sinne hat das die ἐκκλησία zur letzten Rechtsinstanz erhebende Herrnwort Mtth. 18, 17 auch für Paulus seine volle Gültigkeit[7]). Es ist zu beachten, daß die rechtlich handelnde ἐκκλησία nicht wie ein Kollegium nach Mehrheitsbeschluß entscheidet, wenn sie ein Urteil fällt. So wirkt im Falle des Blutschänders der nicht ortsanwesende Apostel kraft des Geistes bei der Entscheidung mit (I. Kor. 5, 1—5). Die Gemeinde und der Apostel wirken hier zusammen unter der beherrschenden Autorität des „Namens des Herrn Jesus", und sie wissen sich bei der Ausführung ihrer Entscheidung in Verbindung „mit der Macht unseres Herrn Jesus". Die eigentliche Instanz ist also der Herr selbst. Der Apostel hat demgegenüber die Aufgabe, der ἐκκλησία „Herrnworte" zu über-

6) Vgl. zum folgenden K. L. Schmidt, a. a. O., S. 302 ff.

7) Zur Beurteilung dieses Jesusworts vgl. K. L. Schmidt, Die Verkündigung des Neuen Testaments in ihrer Einheit und Besonderheit, ThBl. 1931, Nr. 5, Sp. 120.

mitteln, die er auftragsgemäß weitergibt (I. Kor. 7, 25), soweit sie ihm bekannt sind. Die immer noch verbreitete, einseitige Rede von dem pneumatisch-enthusiastischen Charakter der ἐκκλησία wird somit schon durch die in der Gemeinde geübte Behandlung der für den Alltag wichtigen Dinge und damit der Dinge, die das Gesicht der Gemeinde ausmachen, mindestens in Frage gestellt.

Von da aus ergibt sich nun eine gewisse Gliederung der ἐκκλησία. Aus der gottesdienstlich versammelten Gemeinde wird eine mehr oder weniger verfaßte Gemeinde, in der z. B. die Apostel, und zwar auch die Apostel im weiteren Sinne des Worts, den Vorrang haben (I. Kor. 12, 28 vgl. mit Eph. 4, 11 f.). Haben wir vorhin vor einer Überschätzung des pneumatisch-enthusiastischen Charakters der Gemeinde gewarnt, so muß jetzt freilich dieselbe Warnung gegenüber einer Überschätzung ihres verfassungsmäßig wirksamen Rechtscharakters ausgesprochen werden. Bezeichnenderweise spricht Paulus in der Aufzählung I. Kor. 12, 28 nicht von den ἐπίσκοποι und διάκονοι, die er in Phil. 1, 1 nennt, obwohl es doch wohl auch in Korinth wenigstens διάκονοι gegeben hat. Welches Interesse hat dann Paulus an der Gliederung der Gemeinde? Man kann sagen, er will einfach Ordnung haben, weil ihm stets das Ganze vor Augen steht. Dem Gesichtspunkt der Ordnung entspricht z. B. die Einschränkung der Glossolalie zugunsten etwa der Prophetie in I. Kor. 14. Die Ordnung wird aber im selben Kapitel unter das Vorzeichen der οἰκοδομή, der Erbauung, gestellt. Die Erbauung ihrerseits ist keine Privatangelegenheit der Gemeinde, sondern sie dient der Glaubensbezeugung (I. Kor. 14, 26 vgl. mit 14, 20—25), ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν, wie es dem Sinne einer ἐκκλησία, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ sein soll, angemessen ist. Wir dürfen ohne Übertreibung sagen, daß Paulus selbst gleich in I. Kor. 15 ein sehr deutliches Beispiel davon gibt, worum es bei der Erbauung geht, nämlich um das ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸν ἐν κυρίῳ (I. Kor. 15, 58). Nun verstehen wir auch, warum die Apostel einen Vorrang haben, nämlich einzig

deshalb, weil ihnen das Wichtigste anvertraut ist, was es für den κόπος der Glaubenden gibt, das Kerygma. Als Apostel arbeiten diese Männer in vorderster Front für die Bezeugung des Glaubens. Daher gebührt ihnen der Vorrang vor anderen. Sofern es aber für jeden Glaubenden darauf ankommt, den Glauben immer besser zu bezeugen, gilt der Grundsatz: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα (I. Kor. 12, 31), und wir sagen wieder nicht zuviel, wenn wir in dem Röm. 12, 3 genannten μέτρον πίστεως die Bescheidung erblicken, die jedem aus der Einsicht erwächst, mit der er den ihm zugewiesenen Anteil an der Bezeugung des Glaubens zu ermessen vermag.

Wonach richtet sich also die Gliederung der ἐκκλησία? Offenbar nach der Ordnung und Klarheit, in der und mit der der Glaube bezeugt wird. Der Glaube aber gilt dem Kerygma. Daher ist erstlich das Verhältnis, das jeder einzelne zum Kerygma hat, für Paulus das Verfassungsprinzip der ἐκκλησία. Damit soll nicht etwa die soziologische Seite des Kirchenproblems geleugnet werden. Diese soziologische Seite ist für Paulus in einer selbstverständlichen Weise damit in Ordnung, daß es ein eindeutig substantiiertes Kerygma gibt, und daß es noch Männer gibt, nämlich die Apostel, die das Kerygma verwahren und vertreten können, mit dem Wort, aber auch, das ist nicht zu übersehen, mit der Tat (II. Kor. 12, 12). Fragen wir jetzt nach der Einheit der ἐκκλησία, so können und müssen wir als die Repräsentanten dieser Einheit nennen die Gemeindeversammlung, die Apostel bzw. das Kerygma, den Geist, den Herrn Jesus Christus, Gott. Eigenartig in dieser Reihe ist die Stellung des Apostels, der einerseits hinter dem Kerygma steht, sofern er nicht sich selbst predigen darf (II. Kor. 4, 5), der aber auch vor dem Kerygma steht, sofern es ohne ihn kein Kerygma gegeben hätte. Zwar wird der Apostel in gewisser Weise durch das Sakrament ersetzt. Denn daß Paulus z. B. sehr wenige Personen in Korinth getauft hat (I. Kor. 1, 13—17), dürfte nicht nur als seelsorgerliche Maßregel zu verstehen sein, die einem mit den Elementen der Mysterienfrömmigkeit vertrauten Kreise gegenüber angebracht war, sondern ebensosehr vom Wesen des Sakraments aus: was der Apostel leistet, leistet auch das Sakrament, sofern

dieses gleichfalls sowohl für die zum Glauben Gekommenen (als Taufe) als für die im Glauben Versammelten (als Abendmahl) das Kerygma unabhängig von der Subjektivität des einzelnen substantiiert. Aber der Apostel ist dem Sakrament, das wir als eine Darstellung des Kerygma aufzufassen haben, vorgeordnet. Was ergibt sich daraus für das Verständnis der ἐκκλησία? 1. Die ἐκκλησία ist keine soziologisch zu verstehende Rechtsanstalt — sie wäre ja dann eine juristische Person, die verwaltet, aber nicht gelebt, nicht „erbaut" wird —, sondern die Personengemeinschaft der von den Aposteln Herausgerufenen. 2. Die ἐκκλησία ist weder nur die Einzelgemeinde, noch ein Verband von Einzelgemeinden, sondern die Personengemeinschaft der von Gott Herausgerufenen, zu der die Apostel selbst mitgehören. 3. Sofern die Apostel selbst zur ἐκκλησία gehören, ist in jeder Einzelgemeinde die Einheit der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ da. Sofern aber die Apostel der Einzelgemeinde vorgeordnet sind, ist die Einheit der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ eine übergreifende, die von keiner Einzelgemeinde eingefangen werden kann. Deshalb sind besonders die Apostel die Repräsentanten der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die Repräsentanten der Kirche.

Der paulinische Kirchenbegriff ruht nicht in sich selbst, er ist keine Idee, die allein in sich selbst gefaßt und begriffen werden könnte. Dafür sorgt gerade die repräsentative Funktion des Apostels, so daß Paulus nicht ohne einen Anflug von Ironie der Gemeinde von Korinth sagen kann, daß sie selbst „im Herrn" das Siegel ist, das seinen Apostolat beglaubigt (I. Kor. 9, 2). Nun ist der Apostel zwar als Repräsentant der Kirche derjenige, der in erster Linie dazu berufen ist, Gemeinden zu gründen, weil er von Gott und nicht von Menschen zur Verkündigung des Evangeliums berufen wurde (Gal. 1, 15 f.); aber als Repräsentant der Kirche ist er gerade nicht der Grund, auf dem die Kirche steht. Paulus verdeutlicht diesen Tatbestand durch das Bild vom Bau, mit dem er das Wort ἐκκλησία, in dem für seine heidenchristlichen korinthischen Hörer bzw. Leser die z. B. Mtth. 16, 18 anklingende Bedeutung „Gebäude" wohl nicht ohne weiteres mitschwingt, ergänzt. Die Gemeinde ist der Bau, Paulus der Baumeister, der den Grund gelegt hat (I. Kor. 3, 9 f.). Das in die-

sem Falle allein mögliche Fundament aber, das gelegt wurde, ist Jesus Christus (I. Kor. 3, 11), der Inhalt des Kerygma. Die Kirche weist also in jedem Falle, ob nun Paulus selbst auf dem gelegten Fundament weiterbaut oder ob das z. B. Apollos tut, über sich hinaus auf einen anderen, der nicht der Apostel ist, sondern der Herr, der sie trägt. Damit ist dann aber das Bild vom Bau sofort auch wieder aufgehoben, denn von einem Bau, den wir bauen könnten, darf hier ja im Ernst nicht mehr die Rede sein. Wer an dieser Stelle von einem festen, gesicherten Bau reden wollte, der müßte schon an das nicht mit menschlichen Händen gebaute, ewige Haus im Himmel denken, auf das wir allenfalls mit Seufzen warten dürfen (II. Kor. 5, 1 ff.). Trotzdem hat jeder einzelne die Verantwortung für das, was nun er etwa beizutragen vermag (I. Kor. 3, 12—15). Deshalb bringt Paulus das Bild in neuer Wendung, indem er die Glaubenden als den Tempel Gottes bezeichnet, der als die Stätte des Geistes Gottes heilig ist, wenn man den Gedanken des Verses so wiedergeben darf (I. Kor. 3, 16). „Wer sich" aber „am Gottestempel vergreift, ist dem Untergange geweiht" (I. Kor. 3, 17) [8]). Die hier in Betracht kommende Stelle I. Kor. 3, 16 f. ist für das Verständnis des paulinischen Kirchenbegriffs besonders instruktiv. Man hat es als merkwürdig empfunden, daß hier die ganze Gemeinde als der Wohnsitz des Geistes Gottes erscheint, während in I. Kor. 6, 19, wo das Bild vom Tempel wiederkehrt, zunächst der einzelne als dieser Wohnsitz bezeichnet wird [9]). Aber eben diese Variabilität zwischen dem einzelnen und der ganzen Gemeinde ist für die Kirche bezeichnend. Denn das In-uns-wohnen des Geistes Gottes besagt ja an beiden Stellen allererst etwas Negatives, und zwar in I. Kor. 3, 16 f. in Analogie zu dem bekannten religionsgeschichtlichen Phänomen des Tabu die exklusive Heiligkeit der Stätte des Gottesgeistes, die als solche nicht verletzt werden darf [10]), und in I. Kor. 6, 19 f. die exklusive Entäußerung von unserer bisherigen vermeint-

8) So Johannes Weiß, Der erste Korintherbrief (Meyers Krit.-exeget. Komm. 5, 9. Aufl.), 1910, S. 85.
9) J. Weiß, a. a. O., S. 85, 166.
10) Vgl. Ragnar Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T., NF., 29. H.), 1930, S. 207.

lichen Selbstverfügbarkeit, da der Glaubende nicht mehr sich selbst gehört, sondern dem, der ihn um einen Preis erkauft hat (vgl. II. Kor. 5, 15; Röm. 7, 4). So ist, um es mit einem zentralen paulinischen Ausdruck wiederzugeben, allein das Χριστοῦ εἶναι das Positivum, dem sowohl der einzelne als die ganze Gemeinde unterstellt ist. Weit entfernt von allem Bauen muß der Glaubende vielmehr allein darauf achten, daß er sich nicht verbaut, was ihm von Gott schon zugedacht und d. h. mit der ganzen Kraft der Erfüllung von Gottes Verheißung als konkrete Möglichkeit gegeben ist, nämlich die vom heiligen Geist gewirkte Gemeinschaft mit Jesus Christus. Wo aber Christus als der uns in seine Gemeinschaft aufnehmende Herr da ist, gibt es keinen prinzipiellen Unterschied mehr zwischen dem einzelnen und der Gemeinde, weil dort die Kirche ist.

Die Kirche lebt also für Paulus geradezu von der ihr innewohnenden christologischen Perspektive. Daher ist es sachgemäß, wenn Paulus nicht nur von der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, sondern auch von den ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ (Röm. 16, 16) oder von den ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας αἱ ἐν Χριστῷ (Gal. 1, 22) spricht, was er freilich sonst nicht tut, weil es im Grunde und d. h. in Christus für ihn selbstverständlich ist, daß es de facto nur diese Kirche, die Kirche in Christus, gibt. Ein letzter Hinweis für die christologische Perspektive der Kirche ist das Bild des Leibes. Es ist wichtig, daß in I. Kor. 12, 12 f.—27 Christus selbst mit dem Leibe verglichen wird, die einzelnen Glaubenden aber mit den Gliedern des Leibes. Der Leib ist den Gliedern vorgeordnet und doch in jedem Gliede da, wie das Ganze den Teilen vorgeordnet ist und doch in jedem Teil mitgedacht werden muß. Genau so ist's mit der Kirche. Da aber die Kirche in Christus gründet, vergleicht Paulus den Leib nicht direkt mit der Kirche, sondern mit Christus (vgl. Röm. 12, 4 f.). Die in (Kol. und) Eph. vorliegende spätere Entwicklung der paulinischen Theologie hat die Perspektive deutlich dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sie die Kirche selbst als den Leib Christi, Christus aber als das Haupt der Kirche bezeichnete (Kol. 1, 18. 24; Eph. 1, 22 f.; 5, 29 f.; 4, 12). Dort ist ja der Leib eigentlich nur noch ein Rumpf.

Das wäre aber ein Mißverständnis, denn fügt man den Gedanken von der Perspektive ein, so rundet sich diese christologische Vorstellung zu demselben Sachverhalt, wie er in I. Kor. 12, 12 f. 27 und Röm. 12, 4 f. vorliegt[11]). Allerdings bleibt, und das macht sie uns wertvoller, bei der innerhalb der Paulusbriefe älteren Konzeption eine Frage offen, die später verdeckt wird. Denn solange an Stelle der Kirche, die man meint, genau so von Christus geredet werden kann, erhebt sich sofort die Frage, wie sich denn nun Christus zu den Aposteln verhält, die doch ihrerseits die Kirche repräsentieren. Damit enthüllt sich uns auch von der christologischen Perspektive her die eigentümliche Doppelstellung der Apostel. Die Apostel, so sahen wir, repräsentieren die Kirche, weil sie einerseits in die Gemeinde hineingehören und andererseits Gemeinden gründen. Jetzt sehen wir, daß die Apostel in gewisser Weise auch mit Christus konkurrieren, sofern sie zwar einerseits Diener Christi sind, wie jeder Glaubende zum Dienst berufen ist, andererseits aber, und das ist das Auffallende, Christus selbst repräsentieren, wenn anders dort, wo von der Kirche die Rede ist, genau so gut von Christus geredet werden kann.

Das ist freilich auf den ersten Blick ein bloßer Syllogismus. Die Kirche ist nicht einfach sowohl Christus als den Aposteln gleichzusetzen, so daß auch Christus und die Apostel miteinander gleichgesetzt werden müßten. Trotzdem hat dieser Syllogismus heuristischen Wert, denn er zeigt uns vom paulinischen Kirchenbegriff aus das Problem an, dem wir uns nunmehr mit der Exegese von I. Kor. 15, 1—11 zuwenden.

---

11) Auf der Seite Christi steht also in jedem Falle ein Mehr, das den Blick auf sich zieht und damit erst dem mit dem Bilde des Leibes bezeichneten Sachverhalt seine jeweilige Bestimmtheit gibt. Daher darf sowohl die an I. Kor. 12, 27 bzw. Röm. 12, 5 anschließende Aussage, daß der Leib (qua Kirche) Christus gehört, als die an den Eph. (und Kol.) anknüpfende Aussage, daß der Leib (qua Kirche) Christus ist, nicht isoliert stehen bleiben, sondern beide Aussagen bedürfen der Explikation, inwiefern die Prädikate „gehören" und „sein" überhaupt auf das logische Subjekt Christus bezogen werden können. Heinrich Schliers vortreffliche Untersuchung über „Christus und die Kirche im Epheserbrief" (Beitr. z. hist. Theol. 6, 1930, vgl. bes. S. 38—42) kann und muß in dieser Richtung weitergeführt werden.

II.

Zunächst ist festzustellen, daß die Frage nach der christologischen und nach der ekklesiologischen Bedeutung des Apostolats nicht prinzipiell geklärt werden kann. Gerade bei dem theologischen Denker Paulus bleibt hier ein gewisser Rest übrig, der nicht aufgeht. Mit diesem Rest aber ist nichts anderes gewahrt als die geschichtliche Verankerung des Kerygma und damit der paulinischen Theologie, ja der christlichen Theologie überhaupt. Wir sprachen schon davon, daß mit der Existenz der Apostel für die Substanz des Kerygma Sorge getragen ist. Paulus betrachtet die Verkündigung des Evangeliums als seine exklusive Aufgabe, weil er im Apostolat steht. Zwar kann und muß die Aufgabe der Verkündigung auch an andere übergehen. Für den Apostel im theologisch prägnanten Sinne des Worts ist es dagegen bezeichnend, daß er sich, genau so wie der Prophet in der Zeit der Verheißung, unmittelbar von Gott berufen weiß (Gal. 1, 15—17). Wie geschieht diese Berufung? Sie geschieht so, daß Gott seinen Sohn im Apostel offenbar macht (Gal. 1, 16). Der Apostel gehört also im Unterschied zu allen andern Verkündigern und Glaubenszeugen selbst mit zu dem Kerygma, das er verkündigt. Diese Feststellung wirft auf die Doppelstellung des Apostolats schon ein gewisses Licht. Denn wenn der Apostel zu dem Kerygma hinzugehört, so kann er, obwohl auch er unter dem Glauben steht, nicht in derselben Weise wie alle ihm folgenden Glaubenden in die Kirche hineingehören. Inwiefern haben wir es hier mit der Geschichte zu tun? Insofern, als es nur eine bestimmte Anzahl von Gott berufener Apostel gegeben hat, von denen Paulus der letzte war, und insofern, als gerade Paulus um seinen Apostolat zu kämpfen hatte. Will man den Apostolat verstehen, so muß man ihn von seinem geschichtlichen Ort aus entfalten. Dieser geschichtliche Ort ist in I. Kor. 15, 1 bis 11 fixiert.

Die übliche Exegese erklärt den Abschnitt im Zusammenhang von I. Kor. 15 als das Beweisstück für die Auferstehung Jesu und damit als den Grundbeweis für die Auferstehung der Toten schlechthin; dem folgt in 15, 34—44 a ein neuer Beweis im Hinblick auf die Frage nach dem Wie der Totenauferstehung.

Wir können im Rahmen dieser begrenzten Untersuchung auf die verwickelte Analyse des Kapitels nicht näher eingehen [12]). Es ist jedoch für die Erklärung von I. Kor. 15, 1—11 wichtig, daß im Zusammenhang von I. Kor. 15 überhaupt von Beweisen gesprochen werden muß. So liegen in v 3 f. und in v 25—27 zwei Schriftbeweise vor, und in v 35—44 a handelt es sich um den Beweis der Denkmöglichkeit der Auferstehung an sich. Befremdlich ist, daß Paulus so etwas wie die Denkmöglichkeit der Auferstehung zu beweisen unternimmt, denn ein solches Unternehmen läuft doch offenbar auf das existentiell unverbindliche Denken hinaus, mit dem Paulus sonst die σοφία τοῦ κόσμου τούτου charakterisiert, die sich an sog. „objektive" Tatbestände halten will. Von da aus könnte aber auch der Abschnitt v 1—11 fragwürdig werden, wenn er, im Zusammenhang des Kapitels betrachtet, als eine Verbindung von geschichtskräftigem Schriftbeweis und geschichtskräftigem Zeugenbeweis den Satz v 20 a νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν historisch einwandfrei untermauern will. Dagegen ist ein doppelter Einwand zu erheben. 1. Schon der Beweischarakter von v 35—44 a erhält vielleicht eine andere Zuspitzung als die von v 35 aus nahegelegte, wenn das Todesverständnis des Paulus beachtet wird [13]). Jedoch ist auch in diesem Falle zuzugeben, daß der Abschnitt nicht gerade glücklich eingeführt wird und daß der Unterteil v 39—41 auf einer für den Glauben unverbindlichen weltanschaulichen Voraussetzung beruht. Die Exegese muß hier in der Tat sachkritisch verfahren. 2. Anders verhält es sich bei dem Abschnitt v 1—11. Einmal ist von vornherein nicht einzusehen, warum nicht auch der Glaube auf einmalige historische Ereignisse Bezug nehmen soll. Gerade wenn der Glaube die Geschichte als eine Geschichte

12) Zum gegenwärtigen Stand der Exegese des Kap. vgl. Rud. Bultmanns Beprsechung von Karl Barths Vorlesung über I. Kor. 15 („Die Auferstehung der Toten") in ThBl. 1926, Nr. 1, Sp. 1—14, bes. Sp. 8—14.

13) Der Versuch, die Denkmöglichkeit der Auferstehung zu demonstrieren, findet sich unzweideutig erst in I. Klem. 24—26, wo das Verwesen und Auferstehen des Samenkorns mit dem Wechsel von Tag und Nacht und den Geburtsverwandlungen des Wundervogels Phönix gleichgesetzt wird. Bei Paulus dagegen ist zu überlegen, ob das Samenkorn nicht schon deshalb sterben muß, weil es beim Säen aus der Hand des sündigen Menschen entlassen wird (I. Kor. 15, 36).

versteht, in der ich stehe, wenn sich der Glaube also in einem sog. existentiellen Verständnis der Geschichte bewegt, eben dann kann es geschehen, daß ein konkretes historisches Ereignis, an dem ich selbst historisch nicht beteiligt war, für mich selbst existentiell verbindlich wird. Damit bekommt das Ereignis freilich einen neuen Sinn für mich. Aber dieser neue Sinn, und das ist das zweite, kann mir niemals verständlich werden, wenn ich nicht an dem historischen Charakter des Ereignisses festhalte[14]). Was das für die konkrete Erklärung von I. Kor. 15, 1—11 bedeutet, wird sich zeigen müssen.

Man ist versucht, zwischen 15, 4 und 5 einen Einschnitt zu machen und v 3 f. als die in den Schriftbeweis eingekleideten, betont kerygmatischen Sätze für sich zu nehmen. v 5—7 (8) ist dann ein neuer Unterteil, in dem Paulus eine persönliche Bemerkung anschließt, die seine eigene Stellung erläutert; v 11 rundet den ganzen Abschnitt ab und blickt wieder auf v 1 f. zurück. Das οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε, um mit dem Letzten anzufangen, gibt dem Ganzen so etwas wie den Charakter einer amtlichen Feststellung. Jedes Wort ist zu unterstreichen (man beachte das εἰ κατέχετε v 2). Dadurch erhält auch die persönliche Bemerkung in v 9 f. etwas Betontes. Die apostolische Autorität des Paulus war in Korinth in Zweifel gezogen bzw. abgeschwächt worden. Demgegenüber unterstreicht Paulus ausdrücklich, daß er trotz seiner Vergangenheit zu den maßgebenden Aposteln hinzuzurechnen ist. Die Bedenken gegen Paulus durften nach der auf dem sog. Apostelkonzil zwischen ihm und den στῦλοι vollzogenen Einigung (vgl. Gal. 2, 6—10) gar nicht mehr aufkommen. In dem οὕτως κηρύσσομεν von v 11 liegt also nicht nur ein Hinweis auf die dem Paulus überlieferten, anerkannten und daher anzuerkennenden Bestandstücke der Verkündigung, sondern auch auf die gegenseitige Anerkennung der Apostel untereinander. Trotzdem läßt sich fragen, ob die persönliche Bemerkung des Paulus in einer derartigen offiziellen Erklärung am Platze sei. Schließlich gab es ja in Korinth auch einige, die sich

14) Wenn der historische Charakter des Ereignisses verschwindet, dann wird es zum irrationalen Erlebnis, in dem auch die konkrete Existenz des Erlebenden verschwindet (vgl. II. Kor. 12, 1—5).

zu Kephas hielten. Also dürften sowohl v 3 f. als v 5—8 den Korinthern auch von anderer Seite, nicht nur von Paulus her, bekannt gewesen sein. Aber eben deshalb ist die Bemerkung v 9 f. nötig. In einer Feststellung, die alles nennen soll, was über die Auferstehung Jesu offiziell zu sagen ist, muß derjenige, der die Feststellung macht, notwendig auch seine eigene Zeugenschaft anführen, wenn er einer der Beteiligten ist. Zudem ist auch die Christuserscheinung des Paulus zweifellos allgemein bekannt gewesen. Andererseits war eine mit dem Persönlichen so stark verquickte sachliche Aussage wie die Anführung der eigenen Zeugenschaft angesichts der Situation des Paulus von vornherein Angriffen ausgesetzt und damit der wunde Punkt der ganzen Erklärung. Paulus war somit in dem Augenblick, in dem er sich selbst nannte, gezwungen, die zu erwartenden Angriffe aufzufangen, wenn er seine Erklärung nicht selbst schwächen und alle folgenden Ausführungen in Frage stellen wollte. Deshalb greift er sofort in v 8 das doch wohl gröbste der über ihn umlaufenden Spottworte auf — es mag in dem Wort ἔκτρωμα eine Anspielung auf ein körperliches Gebrechen des Paulus liegen — und ergänzt er den Satz durch v 9 f. Paulus pflegt seine Vergangenheit nicht preiszugeben (vgl. Phil. 3, 4 ff.). Das ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος v 9 ist, schon nach I. Kor. 4, 3 f., nicht psychologisch zu verstehen; Paulus wehrt dieses Mißverständnis aber auch dadurch ab, daß er sofort auf seine Leistung hinweist (v 10). Wenn er der geringste der Apostel ist, so ist er das vor Gott, der allein über die Tauglichkeit zu seinem Dienst entscheidet (vgl. II. Kor. 2, 16 f.). Um so mehr dürfen die Glaubenden die Gnade Gottes preisen, die ihn zu dem gemacht hat, was er ist, und die sich in der durch ihn geleisteten Arbeit kräftig erwies. Diesen Paulus muß die Kirche anerkennen, wo immer die Zeugen der Auferstehung genannt werden, sei es nun durch den Mund der anderen, sei es durch Paulus selbst; sie muß ihn anerkennen, wie sie den Kephas anerkennt, der sogar in seinem Apostolat einmal (Gal. 2, 11 ff.) „außerhalb des Evangeliums" gestanden hat.

Wenn wir v 9 f. richtig interpretiert haben, dann sind v 3—8 näher zusammenzunehmen, als es auf den ersten Blick hin den Anschein hat. Die relative Ausführlichkeit von v 8 kann nicht stören, weil hier schon die Bemerkung v 9 f. vorbereitet wird.

In v 3 f. fällt das Zwischenglied καὶ ὅτι ἐτάφη auf, weil ihm der Zusatz κατὰ τὰς γραφάς fehlt. Beachtet man, daß Paulus sonst den Tod und die Auferstehung oder besser Auferweckung Christi streng zusammendenkt und daß die Angabe τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ doch wohl auf den Tod zurückweist, so haben wir die Bemerkung über das Begräbnis als nackte historische Angabe zu verstehen, die noch jeglicher Apologetik entbehrt. Andererseits liegt in dem ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν und in dem τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ je eine dogmatische Aussage vor, die als solche zu glauben ist, weil sie von der Schrift bezeugt wird. Dann ergibt sich als der Sinn von v 3 f., daß wir an den Tod und an die Auferstehung Christi zu glauben haben, indem wir an die reale Erfüllung der Verheißung glauben. Es gehört zu der Erfüllung der Verheißung, daß sie historisch erfüllt wurde. Das Wort Χριστός ist in v 3 sowenig wie in v 12 ff. purer Eigenname, sondern es bezeichnet den verheißenen Messias, der wirklich dagewesen ist. Wozu bedarf es aber dann noch des an dieser Stelle meist gesehenen Beweises, daß der Auferstandene so vielen und verschiedenen Menschen erschienen ist? Antwort: in v 3—8 liegt ein solcher Beweis gar nicht vor. Der angebliche Beweischarakter von v 1 bis 11 verdankt seine Existenz lediglich einem Postulat, das aus dem falsch interpretierten Aufbau von I. Kor. 15 gefolgert wurde und zu dem freilich Paulus selbst vor allem durch den in v 36 gebrauchten rhetorischen Ausdruck ἄφρων den Anlaß gab. Zu dem historischen Ereignis des Todes und der Auferstehung Christi gehört vielmehr eine Zeugenschaft, weil die Historizität dieses Ereignisses ohne Bezeugung sinnlos gewesen wäre. Wird das gesehen, so ergibt sich folgende Ordnung: auf den Tod folgt das Begräbnis und auf die Auferstehung die Erscheinungen des Auferstandenen. Das sind eigentlich mehrere Ereignisse. Da das erste Ereignis, das Begräbnis, nicht ausdrücklich bezeugt wird, ist es als Ereignis unbetont. Entscheidend dagegen sind die Ereignisse der Erscheinungen des Auf-

erstandenen. Wir schieben die genauere Erklärung des Sinnes der Rede vom Tod und der Auferstehung noch auf und besprechen vorerst die Bezeugung der Erscheinungen des Auferstandenen.

Die Identifizierung der an den Erscheinungen des Auferstandenen Beteiligten hat den Exegeten größte Schwierigkeiten gemacht. Es dürfte namentlich seit Holls Interpretation von v 5 bis 8 als mit großer Wahrscheinlichkeit ausgemacht gelten, daß die Erscheinungen vor den „über 500 Brüdern zumal", vor Jakobus und vor „allen Aposteln" in Jerusalem stattfanden. Dagegen hat Holl, wie K. L. Schmidt einschränkend bemerkt[15]), doch wohl zuviel gesehen, wenn er hinter τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν v 7 die Zwölf nebst Jakobus vermutet. In den drei Jerusalemer Erscheinungen liegt eine gewisse Klimax[16]). Zuerst handelt es sich um „über 500 Brüder zumal", nämlich um Privatleute, dann um den Herrnbruder Jakobus, der als ein vor andern ausgezeichneter Privatmann zu gelten hatte, und schließlich um alle Apostel, die als solche von Gott zur Verkündigung berufen waren. Alle drei Erscheinungen dürfen und müssen aber als vorbereitet gelten, weil die Zwölf und außerdem Petrus allein ihre Erscheinungen vorher, in Galiläa, erlebt und damit schon im Apostolat gestanden hatten. Petrus und die Zwölf im ganzen waren vorbereitet, weil sie von Jesus selbst eingesetzt waren. Desgleichen muß man von einer Vorbereitung des Paulus reden, weil er ein Verfolger der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ gewesen war. Sieht man von der Erscheinung vor Paulus ab, so hat nur die eine Erscheinung vor den über 500 Brüdern, von denen einige schon entschlafen sind, keinen Apostolat im Gefolge gehabt. Diese Erscheinung muß daher als reine Ortserscheinung gelten. Das ist zugleich ein Anhaltspunkt für den Zweck aller Erscheinungen[17]). Sie alle haben repräsentativen Charakter und zwar gerade in ihrer chronologischen Reihenfolge. Der Auferstandene erscheint zuerst vor Kephas. Damit scheint zunächst das Herrnwort Mtth. 16,

15) K. L. Schmidt, Deißmann-Festgabe, S. 303, Anm. 1.
16) M. E. dürfen diese drei Erscheinungen nicht auseinandergerissen werden. Anders Lyder Brun, a. a. O., S. 33.
17) Vgl. Adolf Schlatter, Der frühere Brief an die Korinther, in: Erläuterungen zum Neuen Testament, II, 4. Aufl., 1928, S. 186 f.

18 f. erfüllt zu sein. Aber die Auszeichnung des Petrus ist doch nur eine bedingte. Sie wird eingeschränkt, indem Christus auch vor den Zwölfen insgesamt erscheint. Auch diese Erscheinung entspricht einer Handlung Christi während seiner Erdenzeit. Wir befinden uns ständig im eschatologischen Bezirk. Mit der dritten Erscheinung steht Christus zu der verheißenen messianischen Gemeinde des messianischen Jerusalem. Mit der vierten Erscheinung wird der Kreis der Apostel um Jakobus vermehrt. Diese Erscheinung ist die dunkelste. Nimmt man sie mit der folgenden zusammen, so besagen beide Erscheinungen jedenfalls dies, daß der Apostolat in dem Augenblick, da Gott den Kreis der im Rahmen des Auferstehungsgeschehens berufenen Apostel geschlossen hatte, nicht nur für eine begrenzte Jesusjüngerschar, sondern für das ganze Messias-Israel wirken mußte. Das heißt: Christus hatte sich schon bis dahin nicht nur an den von ihm eigens eingesetzten Männern, sondern an dem auf das neue Jerusalem hoffenden Israel überhaupt als der kommende Messias bezeugt. So ist mit der fünften Erscheinung ein gewisser Höhepunkt erreicht.

Trotzdem fällt dadurch, daß noch einmal eine Erscheinung, aber nun die letzte stattfindet, auf alles wieder ein neues Licht. Christus erscheint vor Paulus als einem Mann, der zwar Jude war, der aber nicht in Jerusalem lebte, sondern in der Diaspora, und der weder mit dem alten Jünger-, noch mit dem neuen Apostelkreis positive Fühlung gehabt hatte, sondern vielmehr alles verfolgte, was von der Urgemeinde in Jerusalem ausging, weil er die durch die Existenz der Urgemeinde bedingte Bedrohung des Gesetzes erkannt hatte. Wir wollen uns kurz klar machen, was gerade dieses letzte Ereignis der Erscheinung Christi vor Paulus für beide Teile bedeuten mußte. Für Paulus bedeutete es zweifellos die Erfüllung der Abrahamverheißung. Er wußte sich sofort zur Mission unter den Heiden berufen (Gal. 1, 15—17). Damit war aber zugleich der Sinn der messianischen Verheißung geklärt. Der dem Abraham verheißene Same ist einerseits als der Christus des Glaubens enthüllt (Gal. 3, 16), andererseits sind jetzt alle die Abrahams Same, die zu dem

Glauben Abrahams kommen; wer unter dem Gesetz bleibt, wird abgewiesen (Röm. 4, 16—18). Das besagt christologisch, daß der an seinem Tage öffentlich kommende Messias schon in diesem Aeon für jeden da ist, der das Evangelium gehorsam hört, und es besagt soteriologisch, was Paulus dann in der Rechtfertigungslehre ausgeprägt hat, daß der Glaube allein den rechten Zugang zu Christus eröffnet. Dies alles brauchte an sich dem Kreise von Jerusalem nicht befremdlich zu sein. Sieht man zurück, so kann man sagen, daß die Berufung des Paulus einfach eine Probe auf die Schule war, die die zu Aposteln berufenen Jünger bei Jesus durchgemacht hatten. Aber diese Probe war nicht selbstverständlich. Das beweist u. a. schon die bald nach der Einigung beider Teile eingetretene Entwicklung. Gott ließ es also durch die Berufung des Paulus wirklich auf die konkrete Entscheidung des Kreises von Jerusalem ankommen, ob der wahre Heilsweg definitiv gefunden werden sollte oder nicht. Tatsächlich haben sich beide Teile geeinigt, und zwar indem jeder Teil den andern in seinem Apostolat anerkannte.

Vergleichen wir jetzt die Berufung des Paulus und die Berufung der Apostel von Jerusalem im ganzen, so dürfte sich eine abschließende Charakteristik des Sinnes der 6 Christuserscheinungen ermöglichen lassen. Ihr einheitlicher Sinn ist offenbar der, daß sie, um es mit Paulus zu sagen, die theologische Bedeutung der Menschwerdung des Herrn sichern sollen. Die Erscheinung vor Paulus sichert das Faktum, daß der Herr f ü r j e d e n kommt, der glaubt, und die Erscheinungen vor den im Umkreis des Petrus bzw. der Zwölf berufenen Aposteln sichert das Faktum, daß der Herr der Messias der alttestamentlichen Verheißung ist, deren Erfüllung an diesen Männern trotz des Unglaubens des von Jesus eingesetzten Petrus bzw. der Zwölf und gerade deswegen geschichtlich bezeugt wurde. Wie ließen bei der Erklärung von I. Kor. 15, 3 f. vorläufig die Frage offen, was der Tod und die Auferstehung Jesu an sich bedeute. Diese Frage findet jetzt eine Antwort. Hinter dem Tod und der Auferstehung Christi liegt nichts anderes als die in Phil. 2, 5—11 gelehrte Menschwerdung des nach seinem Tode erhöhten Herrn. Wenn auch die Menschwerdung als die Fülle des Dagewesen-

seins Jesu Christi verschiedene Formulierungen finden kann und konnte, wie wir sie einerseits etwa in Phil. 2, 5 (6)—11, andererseits etwa in den kerygmatischen Stücken der Apostelgeschichte und auch im Aufriß der Evangelien besitzen, so wird doch die Substanz des Kerygma so lange gewahrt bleiben, als die geschichtliche Funktion der beiden durch die Erscheinungen des Auferstandenen verbundenen Apostolate beachtet wird. Daher gilt es wirklich, jedes Wort von I. Kor. 15, 1—11 festzuhalten, wenn anders der Glaube nicht entleert werden soll (I. Kor. 15, 2).

Was folgt also aus der Auferstehung Jesu Christi für die Kirche? Eben dies, daß der Herr Jesus Christus bezeugt und d. h. wieder, daß der Glaube bezeugt werden kann. Die Glaubensbezeugung, so haben wir bei der Analyse des paulinischen Kirchenbegriffs gesehen, ist die Aufgabe der Kirche, um deretwillen sie da ist. Diese Aufgabe wird der Kirche durch die Apostel vermittelt. Sie wird ihr aber durch die Apostel nicht nur vermittelt, sondern sie wird ihr auch durch die Apostel gewahrt, weil die Apostel eine einmalige geschichtliche Funktion gehabt haben. Diese Funktion besteht in dem Gleichgewicht zwischen dem Apostolat von Jerusalem und dem Apostolat des Paulus, die durch ihre Einigung die Substanz des Kerygma sichern. Nicht darauf kommt es an, eine wie große Tätigkeit etwa Paulus entfaltet hat — die Nachrichten davon sind z. T. wieder verklungen —, sondern darauf kommt es an, daß man dort, wo man das Kerygma predigen und lehren will, weder den Paulus noch den Petrus übergehen darf, weil sie beide noch mit zum Kerygma gehören. Folgt aus der Auferstehung Jesu Christi, daß sie in den Erscheinungen des Herrn historisch bezeugt werden mußte, und haben die Erscheinungen des Herrn dem Kerygma damit seine letzte Gefülltheit gegeben, so folgt die Einigung der beiden großen Apostolate als der Anfang der Kirche legitim allein aus der Auferstehung Jesu Christi[18]).

18) Als Beleg dafür, daß die Frage nach dem Anfang der Kirche nicht etwa mit der Frage nach dem Primat des Petrus verwechselt werden darf, nenne ich neben der erstgenannten Abhandlung von K. L. Schmidt noch die Schmidts Ergebnisse bestätigende Untersuchung von Erich Caspar, Primatus Petri, 1927.

Damit wäre der heutige Stand der Debatte über das im Neuen Testament vorliegende Kirchenproblem bzw. den neutestamentlichen Kirchenbegriff, der uns erlaubt, mit K. L. Schmidt von „der Kirche des Urchristentums" zu reden, gegen Petersons These entschieden. Wollte jemand mit Peterson einwenden, durch diese starke Heranziehung der paulinischen Formulierungen werde das Problem paulinisiert und literarisiert, so darf man ihm erwidern, daß für uns gerade die auch von Peterson noch anerkannte literarische Bedeutung der Paulusbriefe deren historischen Wert ausmacht, denn Paulus selbst ist ja doch der Apostel, der durch seine Betonung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Volkes Israel immer wieder zur Rückfrage nach dem literarisch nicht unmittelbar wirksam gewordenen Petrus und damit nach dem Apostolat von Jerusalem zwingt[19]).

19) Eine die Grundzüge der paulinischen Theologie im ganzen berücksichtigende Analyse von I. Kor. 15, 1—11 gebe ich in meiner demnächst im Rahmen der „Untersuchungen zum Neuen Testament" bei Hinrichs-Leipzig erscheinenden Habilitationsschrift „Christus und der Geist bei Paulus, eine biblisch-theologische Untersuchung". Zum Thema der Glaubensbezeugung vgl. meine in ThBl. 1932, Nr. 5, Sp. 129—140, erschienene Antrittsvorlesung: Was heißt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst"?

Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche.

Von Hans Heinrich Schaeder.

> Fortasse latius se fundit spiritus Christi quam nos interpretamur, et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo. Erasmus.

1. Apologeten und Gnostiker. 2. Das Problem und die Quellen. 3. Biographisches, Zeugnisse des Julius Africanus und Porphyrius. 4. Eusebius, Epiphanius, Hieronymus über den Dialog vom Fatum. 5. Hippolyt, Eusebius, Epiphanius über Bardesanes' Zugehörigkeit zur valentinianischen Gnosis. 6. Das kosmogonische Fragment bei Theodor bar Konai. 7. Mose bar Kepha, Ephraem und der Dialog vom Fatum über die Kosmogonie des Bardesanes. 8. Die Form der Poesie bei Bardesanes und in seiner Schule. 9. Der kosmogonische Mythos bei Bardesanes und Mani. 10. Bardesanes und das Problem der Freiheit.

1. Der Betrachter der orientalischen Geschichte kennt keinen bewegenderen und großartigeren Vorgang als den Eintritt der christlichen Verkündigung in die Welt. Es gehört zu den stärksten Zeugnissen für die Macht des Geistes, daß etwas so Unweltliches, sich so souverän über Not und Zwang des irdischen Lebens Erhebendes zur weltgestaltenden Macht wurde.

Im 2. Jh., dem Jahrhundert der ersten Apologeten, vollzieht sich im wesentlichen der Ausgleich, den das Christentum mit der vornehmsten geistigen Macht der Umwelt vollziehen mußte: mit der profanen Bildung und der Religionsphilosophie der Griechen. Diese Periode steht im Schatten einerseits des apostolischen Zeitalters und der unvergleichlichen Lebendigkeit und Reinheit, in der es die christliche Erfahrung gestaltet, anderseits der ihr folgenden Epoche der Alexandriner, die mit Origenes den Höhepunkt der altchristlichen Theologie erreicht. Man mag geneigt sein, die Leistung der Apologeten als ein Nicht-mehr gegenüber den Aposteln, als ein Noch-nicht gegenüber den Alexandrinern zu werten, in der ‚christlichen Philosophie', die sie erarbeiteten,

die Unentschiedenheit zwischen griechischem Idealismus und christlichem Glauben peinlich zu empfinden. Aber man kommt der Sache näher, wenn man die Notwendigkeit des Vorgangs versteht — seine Notwendigkeit nicht im Sinne eines äußerlich erzwungenen Kompromisse, des Abstiegs von einer höheren und reineren Stufe des christlichen Bewußtseins, sondern als innere Notwendigkeit des Zueinandertretens und der gegenseitigen Durchdringung von zwei großen geistigen Mächten. Beide waren zur Weltherrschaft berufen, aber um den Preis gegenseitiger Hingabe. Die christliche Heilsverkündigung und die griechische Bildung konnten jede für sich ihr Leben und ihre Kraft nur dergestalt wahren, daß sie auf dem Boden der alten Kirche den Bund eines christlichen Humanismus schlossen. Jene mußte zur christlichen Philosophie werden, um nicht in enthusiastischem Sektierertum und in gnostischer Spekulation zu ertrinken oder in die Bedeutungslosigkeit einer vom konservativen Judentum verworfenen jüdischen Sekte zurückzugleiten. Dieser konnte das Leben nur so gesichert werden, daß ihre leitenden Ideen und der Ertrag ihrer Erkenntnisarbeit zur neuen Form einer christlichen Bildung umgewandelt wurden. Wurde sie damit zunächst auch auf Jahrhunderte ihrer Autarkie beraubt, so blieb sie doch in dieser Verkapselung spannkräftig genug, um sich eines glücklichen Tages zu neuem Selbstbewußtsein entfalten zu können.

Der eigentliche Gewinn, den der Umgang mit den Apologeten verspricht, ist die Begegnung mit einzelnen Männern, die, auf der Höhe der zeitgenössischen Bildung stehend, der geistigen und sittlichen Welt mit Ernst zugewandt, von der christlichen Verkündigung so ergriffen wurden, daß ihr Leben sich verwandelte und erneuerte. Nun aber nicht so, daß sie damit einen Bruch in ihrem geistigen Dasein zuließen und sich zur Preisgabe des erarbeiteten geistigen Besitzes verstanden — dafür gibt es freilich auch Beispiele —, sondern so, daß sie dem christlichen Gedanken neue und zentrale Ideen der Weltdeutung entnahmen und danach ihr Weltbild neu formten.

Freilich hing hier, wie überall in der christlichen Geschichte, alles an der Wahrung des rechten Maßes. In engstem Zusammenhang mit der entstehenden christlichen Philosophie steht ihr

verzerrtes Gegenbild, die Gnosis. Als akute Hellenisierung des Christentums hat A. Harnack die Gnosis bezeichnet — es gibt keine genauere Kennzeichnung. Statt einer organischen Hellenisierung, der sorgsamen und besonnenen Verständigung zwischen dem neuen christlichen Lebensideal und der antiken Bildung, vollzieht sich in der Gnosis eine Vermischung beider, in der beide verkümmern müssen. Die griechische Bildung verliert ihren Zusammenhang mit der Wirklichkeit des Lebens, ihren wissenschaftlichen und wissenschaftsgemäßen wie ihren erzieherischen Charakter und wird zum Werkzeug einer die Natur und die Vernunft verleugnenden, individualistisch überspitzten Heilssuche. Die christliche Heilslehre wird in ihrem Kern zerstört, indem die geschichtliche Wirklichkeit des Lebens und Leidens Jesu zum bunten Mythos oder zum bloßen Symbol verflüchtigt, die strikte sittliche Forderung des Christentums in einer unverbindlichen Heilsmetaphysik aufgelöst wird. Die großen Gnostiker des 2. Jh. — Basilides und Valentin stehen an erster Stelle — können wir freilich, was ihren geistigen Werdegang anlangt, nur ganz ungefähr erfassen. Und während Aristides und Justin, Athenagoras und Minucius Felix uns lebendig und individuell verstehbar werden, bleibt uns der Prozeß so gut wie unsichtbar, in dem jene Männer zur Ausbildung ihrer Systeme und zu ihrer propagandistischen Tätigkeit gelangten. Wir verlangen aber auch kaum danach, sie allzu nah persönlich kennen zu lernen. Aus dem, was von ihren Schriften erhalten ist, weht die Luft des schöngeistigen Salons, nicht des christlichen Lehrhauses.

2. In den Kreis dieser Gnostiker ist vom kirchlichen Urteil seit dem 3. Jh. ein Mann gezogen worden, dessen wirkliches geistiges Antlitz zu erkennen erst durch glückliche Funde der letzten Jahrzehnte möglich geworden ist. Bardesanes lebte in der zweiten Hälfte des 2. und im ersten Viertel des 3. Jh. in dem syrischen Edessa. Er war zu seiner Zeit der vornehmste Träger geistigen Lebens in dieser Stadt. Sie lag, von einer einheimischen Dynastie aus arabischem Geblüt beherrscht, an der Grenze der römischen und der parthischen Interessensphäre. Schon unter Trajan im Jahre 116 von den Römern eingenommen, kam sie

doch erst hundert Jahre später, 216, unter Caracalla, der den letzten König Abgar IX. absetzte und nach Rom führte, endgültig unter römische Herrschaft. In ihr traf hellenistische Bildung mit der angeblich schon seit den Tagen Jesu, tatsächlich wohl erst seit der Mitte des 2. Jh. von Palästina herüberwirkenden christlichen Mission zusammen, die jedoch erst gegen Ende des Jahrhunderts katholisches Gepräge erhielt [1]). Beiden wirkte eine uralte örtliche Tradition der Gestirnbeobachtung und -verehrung entgegen. In Bardesanes treffen die drei Richtungen zusammen. Er ist gewillt und fähig, griechische, christliche und orientalisch-astrale Gedanken — die letzteren freilich ihrerseits durch griechische Wissenschaft geklärt — in einem neuen Weltbild von eigentümlicher persönlicher Kraft zu vereinigen. Die syrische Kirche, in deren Anfängen er steht, hat ihn preisgeben müssen, nicht zu ihrem Gewinn; denn mit ihm opferte sie einen ihrer freiesten und lebendigsten Geister, der zugleich der Begründer ihrer geistlichen Poesie und ein Meister der syrischen Prosa war. Die von ihm ausgehende Bewegung ist im Bereich der edessenischen Kirche in der antihäretischen Polemik des 4. Jh. und der pietistischen Reaktion des beginnenden 5. Jh. untergegangen. Die späteren Syrer kennen ihn nur noch im Zusammenhang der Ketzergeschichte. Ins Gebiet der griechischen Kirche hat er kaum herübergewirkt. Sie hat sich ein Stück seines Werkes zu apologetischen Zwecken angeeignet, aber ihn selber zum Gnostiker gestempelt und rasch vergessen. Der modernen Geschichtsforschung liegt es ob, das Urteil zu revidieren, das die Kirche des 3. und 4. Jh. über ihn gefällt hat.

Für die Kenntnis des Bardesanes standen der älteren Kirchengeschichtsschreibung außer den kurzen und verstreuten Nachrichten der griechischen Väter, die im folgenden besprochen werden, nur zwei größere Exzerpte aus einem seiner Werke zu Gebote. Diese sind griechisch bei Eusebius in der Praeparatio Evangelica

1) Vgl. die klassische Darstellung von F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient (deutsch von E. Preuschen 1907) Kap. 1, ferner A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II [3] (1915) 141 ff., wo die Literatur verzeichnet ist (hinzuzufügen: A. von Gutschmid, Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne, Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg, sér. 7 tome 35 n. 1, 1887).

erhalten, lateinisch in den Ps.-Clementinischen Recognitionen. Aus deren griechischem Grundtext, der für uns verloren ist, hat der Verfasser des zweiten der sog. Dialoge geschöpft, die dem Caesarius, dem Bruder des Gregor von Nazianz, untergeschoben sind, aus diesem wieder im 9. Jh. Georgios Hamartolos. Das Werk, aus dem die Exzerpte herrühren, ist der von den griechischen Vätern mehrfach genannte Dialog über das Fatum, der vollständig erst 1855 in der syrischen Originalgestalt aus einer Handschrift des 6. oder 7. Jh. bekannt wurde[2]). Die Fragen nach seiner Authentizität, nach seinem Wert für die Ermittlung von Bardesanes' eigentlichen Lehren sowie nach dem Verhältnis der syrischen Fassung zur griechischen des Eusebius und seiner Benutzer sind viel verhandelt und in der Diskussion teilweise ohne Not kompliziert worden; wir kommen darauf zurück.

Von wesentlicher Bedeutung sind daneben die zahlreichen Auseinandersetzungen mit Bardesanes, die sich in den antihäretischen Schriften des Syrers Ephraem († 373) finden. Soweit sie in dessen 56 Hymnen *(madrāšē)* gegen die Irrlehren — besonders in den Hymnen 1, 3, 21—24, 51—55 — enthalten sind, wurden sie der Forschung bereits durch den zweiten Band der syrischen Werke des Ephraem in der römischen Ausgabe 1740 erschlossen. Tatsächlich sind sie aber erst neuerdings durch die deutsche Bearbeitung von A. Rücker benutzbar geworden, der über die äußerst mangelhafte Edition auf die zugrunde liegende vatikanische Handschrift zurückgegangen ist und außerdem zwei fragmentarische Londoner Handschriften zur Ergänzung herangezogen hat[3]). Dazu kommen die antihäretischen Prosatraktate des Ephraem, die C. W. Mitchell aus einer Londoner Palimpsest-

2) Erstausgabe mit englischer Übersetzung W. Cureton, Spicilegium Syriacum (1855); maßgebende Neuausgabe von F. Nau (mit Bemerkungen von Th. Nöldeke) in: Patrologia Syriaca acc. R. Graffin Pars I tom. 2, 1907. Die Parallelstücke bei Eusebius, in den Recognitionen und bei Ps.-Caesarius hat schon Cureton unter bzw. nach seiner Übersetzung mitgeteilt: danach A. Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker (1864) 81—84, 92—123, der Georgios Hamartolos hinzufügte, und V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie I (1867) 76—78, 81—94. Für die drei letzteren Zeugen fehlt es an kritischen Textausgaben.

3) Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren, aus dem Syrischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von A. Rücker, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 61, 1928.

Handschrift des 5. oder 6. Jh. zurückgewonnen hat, nämlich die fünf Sermonen *(mēmrē)* an Hypatius, der leider wenig ergiebige Sermon wider die Schrift des Bardesanes gegen die Platoniker, die drei Sermonen gegen Marcion, ein Sermon gegen Mani, der besonders wichtige Mitteilungen über Bardesanes enthält, sowie endlich ein poetischer Sermon gegen Bardesanes in 96 Strophen [4]). Die Auswertung dieser Stücke wird durch die geistige und schriftstellerische Eigenart des Ephraem erschwert. Es fehlt ihm nicht nur an der Neigung, sondern auch an der Fähigkeit, auf die Gedanken des bekämpften Gegners einzugehen, sie im Zusammenhang zu erfassen und wiederzugeben. Ihm ist es genug, einzelne, zusammenhanglose Äußerungen des Gegners herauszugreifen und mit einem unmäßigen Aufwand an Worten und an moralischem Pathos zu bestreiten. Ephraem läßt unzweideutig erkennen, wohin zu seiner Zeit die Kirche geraten war, die einen Geist wie Bardesanes nicht zu tragen vermochte. Was bei Bardesanes geistige Klarheit, Kraft der Wirklichkeitsdurchdringung ist, das ist bei ihm die Befangenheit in einer groben und simplen Theologie, die ihm die Wirklichkeit nicht erhellt, sondern verbirgt. Da Bardesanes und die Seinen auf das christliche Volk durch ihre Poesie gewirkt hatten, fühlte er sich bewogen, ihnen als Dichter entgegenzutreten. Die dichterische Form, in die er seine Polemik kleidet, macht diese vollends unerträglich. Sie verführt ihn, der ohnehin dem eigenen Wortreichtum wehrlos ausgeliefert ist, zu einer Rhetorik, der es zwar nicht durchaus an sinnigen Andeutungen und Verknüpfungen fehlt, die ihm aber die Abkehr von Natürlichkeit und Vernünftigkeit nur zu sehr erleichtert. Dennoch sind seine Mitteilungen für die Prüfung und Bewertung der übrigen Quellen unschätzbar. — Die Nachrichten der griechischen Väter sind von A. Harnack

4) C. W. Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan of which the greater part has been transcribed from the palimpsest B. M. Add. 14623 and is now first published, I 1912, II (nach dem Tode des Verfassers besorgt von A. A. Bevan und F. C. Burkitt) 1921.

übersichtlich zusammengestellt [5]), die der Syrer von F. Nau [6]) — doch sind Text und Übersetzung der Ephraemzitate bei dem letzteren nur unter ständiger Berücksichtigung der neuen Übersetzung von A. Rücker zu gebrauchen.

Wir verzichten darauf, die griechischen und syrischen Fragmente und Zeugnisse zu einem Mosaik zusammenzustellen, ihre Abweichungen und Widersprüche durch Harmonistik verschwinden zu lassen und so die Persönlichkeit des Bardesanes zu rekonstruieren — ein Verfahren, von dem sich die Erforschung der Gnosis noch nicht immer befreit. In Vorbereitung einer neuen Monographie über den Gegenstand, deren Hauptziel es ist, einen vor Jahren von mir als notwendig bezeichneten Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus zu liefern, ist diese Abhandlung auf die Analyse der Quellen, auf die Ordnung und kritische Bewertung der einzelnen Überlieferungen gerichtet. Einerseits ist zu klären, wieviel an positivem Wissen über Bardesanes die griechischen Väter eigentlich besessen haben und in welchem Verhältnis zueinander ihre Überlieferungen von Bardesanes stehen. Dabei ergibt sich als Haupttatsache, daß die bereits im 3. Jh. durchgesetzte Behauptung, Bardesanes sei der valentinianischen Gnosis zuzurechnen, unhaltbar ist. Gegenüber der griechischen gewinnt die syrische Überlieferung dank ihrem größerem Reichtum trotz mancher Mängel erhöhte Bedeutung. In ihr tritt neben den syrischen Dialog vom Fatum als an Wert ihm kaum nachstehende neue Urkunde ein bei Theodor bar Konai, einem Autor des 8. Jh., erhaltenes kosmogonisches Gedicht, das bisher als solches nicht erkannt ist. Es läßt sich inhaltlich aus den Mitteilungen eines etwas späteren Syrers, des Mose bar Kepha († 903), über die Lehren des Bardesanes ergänzen. Da ferner festgestellt werden kann, daß es inhaltlich zum Dialog

5) Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I 1 (1893) 184—188. Die Texte sind zum Teil durch die Berliner Kirchenväter-Ausgabe überholt. Dem Zweck des Werks entsprechend sind die Bardesanes-Zitate bei Porphyrius nicht aufgenommen.

6) Vor seiner Ausgabe (s. Anm. 2) 495—509. Da Nau die Hymnen nur nach den Seiten der römischen Ausgabe, nicht nach Hymnen- und Strophenzahl zitiert, gebe ich, um die leichtere Auffindung seiner Zitate bei Rücker zu ermöglichen, unten S. 74 eine Tabelle derselben mit Angabe von Hymnus und Strophe.

über das Fatum stimmt und von Ephraem gekannt wird, so wird seine Interpretation zur festen Grundlage für das Gesamtverständnis. Außerdem liefert es einen formalen Aufschluß über den poetischen Stil des Bardesanes, der es gestattet, sein eigenes poetisches Schaffen von dem seiner Schule mit einiger Deutlichkeit abzugrenzen. Die Untersuchung beschränkt sich darauf, den Beweis für diese Thesen zu erbringen und schöpft die Quellen nur soweit aus, als sie für diesen Beweis ergiebig sind. Ganz außer Betracht bleibt die weitgehend apokryphe arabische und die rein apokryphe armenische, in dem Geschichtswerk des Ps.-Moses von Choren enthaltene Überlieferung, sowie die Frage nach dem Verhältnis des Bardesanes zum Dichter der Oden Salomos. Aufgabe der von mir vorbereiteten Monographie wird es sein, in den neu festgelegten Rahmen die gesamte Überlieferung einzuordnen.

3. Bardesanes wird schon durch seinen Namen mit Edessa verknüpft. Er heißt Bardaiṣān, nach dem Daiṣān, dem Skirtos der Griechen: das ist der Fluß, an dem Edessa liegt. Seine Geburt wird durch die im 6. Jh. geschriebene, aus besten alten Quellen geschöpfte Edessenische Chronik genau auf den 11. Tamuz des Jahres 465 der Griechen, d. i. den 11. Juli 154 datiert [7]). Nähere biographische Angaben bringt erst eine sehr späte Quelle, die Chronik des Patriarchen Michael von Antiochien († 1199), nach der er 222 im Alter von 68 Jahren gestorben ist [8]). Damit ist seine den griechischen Autoren nicht genau bekannte Lebenszeit gesichert. Seine Eltern seien auf der Flucht aus dem Osten nach Edessa gekommen. Michael überliefert auch ihre Namen, die in gleicher Form in der Kirchengeschichte des Barhebraeus wiederkehren. Der Name der Mutter, Naḥšīrām, ist klärlich heidnisch-aramäisch, der des Vaters, Nuḥāmā *(? nwḥ'm')*, ist undurchsichtig, so daß aus ihm kein Schluß auf Bardesanes' ethnische Her-

7) Nau 510.
8) Nau 522 f.

kunft zu gewinnen ist[9]). Nach der Geburt des Sohnes in Edessa hätten sich die Eltern nach Hierapolis-Mabbug begeben, wo Bardesanes von einem heidnischen Priester erzogen worden wäre. Er sei dann im Alter von 25 Jahren, also im Jahre 179, von seinen Eltern in Geschäften nach Edessa geschickt worden und habe dort den Bischof Uštasp (Hystaspes) die Heilige Schrift auslegen hören. Von ihm sei er zum Christentum bekehrt, getauft und zum Diakon erhoben worden. Nachdem aber seine häretischen Gesinnungen offenbar geworden wären, sei er von 'Aqi (?), dem Nachfolger des Uštasp, zur Rechenschaft gezogen und, als er sich unnachgiebig zeigte, exkommuniziert worden.

Hierapolis mit seinem aus Lukian von Samosata bekannten Kult der Atargatis galt als Metropole des syrischen Heidentums. Daß Bardesanes dort erzogen sei, ist eine offensichtlich tendenziöse Erfindung, die seine spätere ketzerische Haltung motivieren soll. Theodor bar Konai, der etwa 400 Jahre vor Michael schrieb, läßt durch das, was er sagt[10]), den zweifelhaften Wert jener Nachricht deutlich erkennen. Er kennt die von Michael vermutlich aus einer älteren, unbekannten Quelle mitgeteilten Nachrichten in vagerer und vergröberter Form. Nach einigen, so gibt er an, stammt Bardesanes aus Hierapolis, nach anderen aus Arbela in Adiabene; wieder andere behaupten, er sei der Sohn eines Götzenpriesters. Von Uštasp und 'Aqi weiß er nichts — diese Namen von Bischöfen des ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jh. kennt überhaupt nur Michael. Während aber Michael die Exkommunizierung des Bardesanes die Folge seiner ketzerischen Haltung sein läßt, wäre dieser nach Theodor umgekehrt aus verletztem Ehrgeiz, weil er nämlich nicht die ersehnte Bischofswürde erhalten konnte, zum Ketzer geworden. Von alledem weiß der älteste und ergiebigste Gewährsmann unter den Syrern, Ephraem, der Ketzerbestreiter des 4. Jh., nichts: hätte er davon ge-

9) Ein kühner Versuch, beide Namen zu deuten, bei G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (1880) 137 Anm. 1162. Schon Hoffmann erkannte: „Diese ganze Verknüpfung des Bardaiṣān mit Mabbug und seiner Göttin ist durchsichtig genug eine Verleumdung christlicher Bosheit, von der man ein ähnliches Beispiel in bezug auf Nestorios dem Philoxenos verdankt."

10) Nau 517.

wußt, so hätte er es sich für die Zwecke seiner Polemik nicht entgehen lassen.

Ein einziger von den großen Männern der alten Kirchengeschichte ist mit Bardesanes in Berührung gekommen, und zwar sein etwas jüngerer Zeitgenosse Sextus Julius Africanus († nach 240), der Begründer der christlichen Chronographie und Vorläufer des Eusebius. In einem der spärlichen Fragmente, die aus seinen ‚Stickereien' erhalten sind, erzählt er von seinem Besuch in Edessa (um 195), wo er am Hof des ihm befreundeten, christlichen Königs Abgar IX. (179—216) mit Bardesanes zusammentraf [11]). Wenn er ihn einen Parther nennt, so ist dies auf die geographische, nicht auf die ethnische Herkunft zu beziehen. Bardesanes gehörte zur Hofgesellschaft. Daß er ein Mann von hoher sozialer Stellung und vornehmem Auftreten war — dies verbindet ihn mit andern Gnostikern, zumal mit Mani —, weiß noch Ephraem [12]). Von seinen Anschauungen berichtet Julius Africanus nichts; vor allem sagt er kein Wort über häretische Neigungen des Mannes. Daraus, daß Bardesanes am Hof des glaubenseifrigen Abgar wohlgelitten war, darf geschlossen wer-

11) Die Fragmente der Κεστοί müssen noch immer in dem verderbten Text zitiert werden, den M. Thevenot 1693 in den Veterum Mathematicorum Opera hat drucken lassen. Die auf Bardesanes gehenden Sätze finden sich dort c. 29 S. 300 f.; einiges haben A. Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker 14 A. 6 und — mehrfach mit ihm zusammentreffend, aber ohne Kenntnis seines Vorgangs — A. von Gutschmid in der oben Anm. 1 genannten Abhandlung S. 36 A. 1 berichtigt. Der Text lautet: Ἐχρήσατο τῇ πείρῃ ταύτῃ καὶ Σύρμος ὁ Σκύθης καὶ Βαρδησάνης ὁ Πάρθος, τάχα δέ που καὶ πλείονες . . . ἦν δὲ ἄρα σοφὸς τοξότης Βαρδησάνης, εἴπερ τις ἕτερος, οἶδά τε ἄνθρωπον τοξεύσαντα οἷα ζωγράφον, ὁ δὲ τρόπος τοιόσδε· ἄνδρα καταντικρύ ποτε ἔστησε νεανίαν καλὸν καὶ εὔρωστον, ὃν καὶ γραφεὺς ἂν ἐξέκαμε μιμούμενος. προυβάλετο δὲ τὴν ἀσπίδα ὁ νεανίσκος· τοῦτο γὰρ προσέταξεν ὁ Βαρδησάνης ἐνδεικνύμενος τὴν τέχνην ἡμῖν θεαταῖς. ὁ δὲ οἷα ζωγράφος ἀγαθὸς τὸν κατέχοντα μετέθηκεν ἐπὶ τὴν ἀσπίδα. πρώτην μὲν δὴ τὴν κεφαλὴν ἔγραφεν, ὀρθοῖς βέλεσι κύκλον κεφαλῆς μιμούμενος. εἶτα τῶν ὀφθαλμῶν τὰς βολάς, χειλέων ἁρμονίας, ῥυθμὸν γενείων, καὶ ὁ λοιπὸς ἄνθρωπος ἠκολούθει τῇ τάξει τοῦ σώματος. ὁ δὲ ἐσεμνύνετο τοξικὴν γραφικὴν συλλαβὼν καὶ γράφων τοξεύμασι καὶ τοξεύων γραφάς. ἐθαυμάζομεν δὲ ὁρῶντες ὡς πολεμικὸν ἐπιτήδευμα τὸ τόξευμα ἦν. ἀλλ' ἦν τι καὶ τερπνὸν καὶ ἀκίνδυνος ἡδονή. ὁ δὲ καταθέμενος τὴν ἀσπίδα εἶδεν αὐτὸν ἐπὶ τοῦ οἰκείου ὅπλου γεγραμμένον, καὶ ἔχαιρεν γενόμενος στρατιωτικὸν ζωγράφημα. τοῦτο μὲν οὖν ἔχω θαυμάσας· Σύρμον δὲ τί ἂν λέγοιμι; σοφὸς καὶ ὁ Σύρμος τοξότης, οὐ ζωγραφήσας βέλεσιν, ὥσπερ ὁ Βαρδησάνης κτλ. Vgl. auch Migne PG X 45.

12) „Mit Prachtgewändern und Edelsteinen schmückt er (der Teufel) den Bardaiṣān" Hymn. 1, 12; Nau 497 (438 E).

den, daß er mit der offiziellen edessenischen Kirche der Zeit, mit der Abgar sich identifizierte, damals noch nicht zerfallen war. Als Hofmann lernte ihn Julius Africanus kennen. Er bewundert — ein hübscher und lebensvoller Zug — seine Meisterschaft im Bogenschießen, die er zu beobachten Gelegenheit hatte.

Als gelehrter Gewährsmann erscheint Bardesanes bei dem nächsten Zeugen, der der alten Kirche zwar nahe stand, aber als ihr entschiedener Gegner. Es ist der Neuplatoniker Porphyrius, der, Syrer von Geburt, seit etwa 263 in Rom lebte und dort 304 starb. Er ist der erste, der eine Schrift des Bardesanes auszieht, von der die alte Kirche, mit der einzigen Ausnahme des Hieronymus, keine Notiz genommen hat. In seiner Schrift ‚Über die Enthaltung von tierischer Nahrung' und in einem bei Stobaeus erhaltenen Fragment aus seiner Schrift ‚Über den Styx' gibt er zwei ausführliche Exzerpte aus dem Buche des Bardesanes über Indien wieder[13]). Sie sind umfangreich genug, um erkennen zu lassen, daß dieses Buch seine Entstehung eben dem lebendigen ethnographischen Interesse verdankt, das Bardesanes auch im Dialog über das Fatum bekundet. Dieses Interesse ist besonders auf die sittlich-religiöse Lebensführung fremder Völker, in diesem Falle der Inder, gerichtet. Das eine der beiden enthaltenen Stücke handelt von den typischen Vertretern der indischen Frömmigkeit, den Brahmanen und den Samanäern, wie Bardesanes sie nennt; damit sind die buddhistischen Asketen gemeint[14]). Der andere Text handelt von zwei in Indien anzu-

13) De abst. IV 17; 256 ff. Nauck. — Stob. Anth. I 3, 56; 66 ff. Wachsmuth, Beide Exzerpte bei Langlois (s. o. Anm. 2) 68—72.

14) In meiner Abhandlung ‚Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems' (Vorträge der Bibliothek Warburg IV, 1927) 87 Anm. habe ich postuliert, daß Bardesanes auch den Namen des Buddha gekannt habe, so daß Mani diesen von ihm kennenlernen konnte — ohne zu wissen, daß E. Bickel schon 1915 in seiner Diatribe in Senecae philosophi fragmenta 146—152 den Beweis dafür erbracht hat. Hieronymus spricht, als erster westländischer Schriftsteller, in seiner Schrift wider Jovinian (I 42; 384, 23 Bickel l. c.) von der Geburt des Buddha aus einer Jungfrau: *aput gymnosophistas Indiae quasi per manus huius opinionis auctoritas traditur, quod Buddam, principem dogmatis eorum, e latere suo virgo generarit.* Weiterhin (II 14; 417, 6 Bickel) führt er in Gestalt eines ganz knappen Auszugs aus Porphyrius de abst. die Unterscheidung ein, die Bardesanes zwischen den beiden Gruppen der indischen Frommen macht: *Bardesanes, vir*

treffenden Formen des Ordals. Seine Nachrichten hat Bardesanes, wie Porphyrius ausdrücklich angibt, *ex vivo ore* geschöpft. Er empfing sie von den indischen Gesandten, die zum Kaiser Elagabal gingen und dabei offenbar Edessa berührten, wo Bardesanes mit ihnen in Verkehr trat. Seinem lebendigen Forschungswillen entspricht es, daß er sich nicht damit begnügte, wie seine Zeitgenossen es liebten, auf die ethnographische Überlieferung der Alexanderzeit über Indien zurückzugehen — von der er freilich in Einzelheiten abhängig bleibt —, sondern daß er aus der Quelle selber schöpfen wollte. Dem Porphyrius ist er nur literarisch bekannt: das geht daraus hervor, daß dieser ihn an einer Stelle den ‚Babylonier' nennt und ihn an einer andern ‚aus Mesopotamien' kommen läßt. Das Buch über Indien muß, da Elagabal von 218—222 regierte, in den letzten Lebensjahren des Bardesanes entstanden sein. Da Porphyrius über die Sprache des ihm vorliegenden Textes nichts sagt, so muß man annehmen, daß er ihn griechisch las, wie er ihn griechisch wiedergab. Wahrscheinlich gehört das Buch zu den Schriften des Bardesanes, die von seinen Schülern aus dem Syrischen ins Griechische übertragen wurden.

4. Zweimal nennt ihn Eusebius († 339), beide Male mit großem Lob. In der Kirchengeschichte rühmt er ihn als einen trefflichen, in der syrischen Sprache gewandten Mann, der zur Zeit des Überhandnehmens der Häresien unter Mark Aurel in Mesopotamien dem Marcion und andern Sektierern entgegengetreten sei, in Dialogen, die er so wie seine meisten übrigen Schriften syrisch aufzeichnete, und die von seinen Schülern ins Griechische über-

Babylonius, in duo dogmata aput Indos gymnosophistas dividit. quorum unum appellat Bracmanas, alterum Samanaeos; qui tantae continentiae sint, ut vel pomis arborum iuxta Gangen fluvium vel publico oryzae et farinae alantur cibo; et cum rex ad eos venerit, adorare illos solitus sit, pacemque provinciae in illorum precibus arbitrari sitam. Bickel zeigt, daß auch die Nachricht von der Geburt des Buddha über Porphyrius auf Bardesanes zurückgeht und daß nur so die Worte *quasi per manus huius opinionis auctoritas traditur* verständlich werden: Hieronymus meint damit die mündliche religiöse Tradition der indischen ‚Gymnosophisten', die seinem bzw. des Porphyrius Gewährsmann Bardesanes nicht aus deren Schriften, sondern in der Unterredung mit ihnen bekannt geworden ist.

setzt wurden. Darunter tritt besonders sein Dialog über das Fatum πρὸς Ἀντωνῖνον hervor[15]).

Im 6. Buche seiner ‚Evangelischen Vorbereitung', das die Bestreitung des heidnischen Schicksalsgedankens zum Gegenstande hat, zitiert er zwei Stücke, ein kürzeres und ein umfangreicheres, aus ‚den Dialogen des Bardesanes mit seinen Gefährten'. Einen bestimmten Titel führt er hier nicht an[16]). Die zitierte Schrift ist, wie schon bemerkt, seit 1855 bekannt: es ist der syrische Dialog, in dem Bardesanes mit dem Heiden Awida (*ʿAwīḏā*) über das Fatum diskutiert. Freilich wird der syrische Text nicht als ‚Dialog über das Fatum' bezeichnet, sondern trägt den Titel ‚Buch der Gesetze der Länder': das geht auf den Schlußteil des Dialogs, in dem Bardesanes die Macht des Sternenzwanges durch einen ausführlichen ethnographischen Nachweis einschränkt. Die Bewohner der verschiedenen Länder folgen, so argumentiert Bardesanes, bestimmten Gesetzen und Bräuchen, ohne daß behauptet werden könnte, sie seien sämtlich unter der Gestirnkonstellation geboren, die nach astrologischer Lehre die betreffenden Bräuche und Gepflogenheiten bewirkt. Dieser Beweis, der der christlichen Apologetik wertvolles wissenschaftliches Material für die Bestreitung der Astrologie lieferte, enthält zwar keineswegs die Quintessenz des Dialogs, wurde aber von der alten Kirche als Hauptstück desselben angesehen. Daher, und nur daher erklärt es sich, daß die Schrift des schon im 4. Jh. bei den Syrern

15) H. e. IV 30; t. I 392 Schwartz: ἐπὶ δὲ αὐτῆς βασιλείας [sc. des Mark Aurel], πληθυουσῶν τῶν αἱρέσεων ἐπὶ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν, Βαρδησάνης, ἱκανώτατός τις ἀνὴρ ἔν τε τῇ Σύρων φωνῇ διαλεκτικώτατος, πρὸς τοὺς κατὰ Μαρκίωνα καί τινας ἑτέρους διαφόρων προισταμένους δογμάτων διαλόγους συστησάμενος τῇ οἰκείᾳ παρέδωκεν γλώττῃ τε καὶ γραφῇ μετὰ καὶ πλείστων ἑτέρων αὐτοῦ συγγραμμάτων· οὓς οἱ γνώριμοι (πλεῖστοι δὲ ἦσαν αὐτῷ δυνατῶς τῷ λόγῳ παρισταμένῳ) ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Σύρων μεταβεβλήκασι φωνῆς· ἐν οἷς ἐστιν καὶ ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἱμαρμένης διάλογος ὅσα τε ἄλλα φασὶν αὐτὸν προφάσει τοῦ τότε διωγμοῦ συγγράψαι. ἦν δ' οὗτος πρότερον τῆς κατὰ Οὐαλεντῖνον σχολῆς, καταγνοὺς δὲ ταύτης πλεῖστά τε τῆς κατὰ τοῦτον μυθοποιίας ἀπελέγξας, ἐδόκει μέν πως αὐτὸς ἑαυτῷ ἐπὶ τὴν ὀρθοτέραν γνώμην μετατεθεῖσθαι, οὐ μὴν καὶ παντελῶς γε ἀπερρύψατο τὸν τῆς παλαιᾶς αἱρέσεως ῥύπον.

16) Die Einführung der Exzerpte lautet (Praep. evang. VI 9, t. I 350 Gifford): παραθήσομαι δέ σοι καὶ τῶνδε τὰς ἀποδείξεις ἐξ ἀνδρὸς Σύρου μὲν τὸ γένος, ἐπ' ἄκρον δὲ τῆς Χαλδαικῆς ἐπιστήμης ἐληλακότος. Βαρδησάνης ὄνομα τῷ ἀνδρί, ὃς ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἑταίρους διαλόγοις τάδε πῃ μνημονεύεται φάναι.

als Ketzer geltenden Mannes noch weiter überliefert wurde — so wie die Erhaltung der Schrift eines älteren Zeitgenossen und Landsmannes des Bardesanes, dem die Kirche gleichfalls den Rücken wandte, die Erhaltung nämlich der Rede des Tatian an die Griechen dem apologetischen Wert ihres Schlußteils zuzuschreiben ist, der dem Altersbeweis des Christentums gilt. Das Schlußstück von Bardesanes' Dialog hat das Interesse des Eusebius auf sich gezogen und seine dankbare Anerkennung gefunden, ebenso wie er das entsprechende Stück der Rede des Tatian im Zusammenhang ausgeschrieben hat.

Die Annahme liegt nahe, daß Eusebius eine und dieselbe Schrift — die einzige des Bardesanes, von der er eigene Kenntnis hatte — im Auge hat, wenn er in der Kirchengeschichte von dem πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἱμαρμένης διάλογος und in der Praeparatio Evangelica von den πρὸς τοὺς ἑταίρους διάλογοι spricht, und daß dies Buch eben der im syrischen ‚Buch der Gesetze der Länder' vollständig erhaltene Dialog ist. Diese bereits von dem ersten Herausgeber des syrischen Textes vertretene Anschauung ist die natürlichste und einfachste und hat bis heute ihre Vertreter gefunden. Gegen sie ist zunächst geltend gemacht worden, daß das syrische Buch sich gar nicht als von Bardesanes selber verfaßt gibt, daß vielmehr in ihm Bardesanes nur als Unterredner erscheint, der sich außer an den bereits genannten Awida auch an zwei seiner Schüler wendet. Von diesen spricht der eine, den Bardesanes mit dem Namen Philippos anredet, mehrmals in der Ich-Form, während von Bardesanes nur in der dritten Person gesprochen wird. Daraus folgerte man, daß der Dialog nicht dem Bardesanes, sondern seinem Schüler Philippos gehört. Und dies hat neuerdings, in einer scharfsinnigen Untersuchung von G. Levi Della Vida [17]), zu der weiteren Konsequenz geführt, daß der echte Bardesanes in gewissen, von Ephraem im 55. Hymnus gegen die Irrlehren angeführten poetischen Bruchstücken von entschieden gnostischer Färbung anzutreffen sei, während der Dialog eine erst in seiner Schule herausgebildete gemäßigte und dem katholischen Dogma angenäherte An-

17) Bardesane e il Dialogo delle leggi dei paesi (Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi I, 1920, 399—430).

schauung enthalte. Es wird aber weiterhin deutlich werden, daß es sich umgekehrt verhält: der Dialog steht in so vollkommenem Einklang mit dem bei Theodor bar Konai erhaltenen kosmogonischen Gedicht und mit den Angaben von Ephraem, daß an seiner Authentizität nicht zu zweifeln ist. Er gibt die Gedanken des Bardesanes selber wieder, während die erwähnten Stücke gnostischer Dichtung nicht ihm selber, sondern seiner Schule, speziell seinem Sohn Harmonios, zuzuteilen sind. Wenn der syrische Dialog nicht von Bardesanes, sondern von seinem Schüler Philippos verfaßt erscheint, so hindert dies nicht, daß die Gedanken des Dialogs, wie sie von Bardesanes vorgetragen werden — die Mitunterredner geben ihm nur die Stichworte —, auch ihm selber gehören. Verfehlt wäre es, die Schrift mit den platonischen Dialogen und die Rolle des Bardesanes in ihr mit der des platonischen Sokrates zu vergleichen. Eine Vergleichbarkeit gäbe es zunächst nur dann, wenn die platonischen Dialoge unter dem Namen des Sokrates überliefert würden. Außerdem aber hat die Stilform des Dialogs über das Fatum nichts mit der platonischen gemein. In ihm wird in eng geschlossener Gedankenfolge ein zusammenhängender Lehrstoff derart vorgetragen, daß der Fortschritt des Gedankens durch kurze Fragen der Mitunterredner in Gang gehalten wird. Die Dialogform, so geschickt und lebensvoll sie auch angewandt ist, bleibt äußere Form; ihre Bedeutung ist nicht die eines eminenten philosophisch-dichterischen Stilmittels wie bei Platon. Mit Recht hat F. C. Burkitt[18]) die Heranziehung der platonischen Parallele abgelehnt und auf den Schluß des Römerbriefs hingewiesen, in dem Tertius, der Schreiber des Paulus, seinen Gruß in der Ichform einfügt[19]). So wird auch Philippos nicht viel mehr als der Schreiber seines Lehrers Bardesanes gewesen sein, dem in der äußeren Stilisierung des Dialogs einige Freiheit gelassen wurde, während er sich in der Lehrdarbietung an die Gedanken des Meisters hielt. Als Verfasser eines vielbeachteten Dialogs zwischen einem Christen und einem Nichtchristen war Justin dem Bardesanes vorangegangen; und etwa gleichzeitig mit ihm adelte Minucius Felix diese Form

18) Urchristentum im Orient 111.
19) Rö 16, 22.

durch seinen Octavius, die reifste Frucht der apologetischen Literatur.

Ebenso ist die von F. Nau [20]) aufgebrachte, von A. Harnack [21]), H. Waitz [22]) und besonders von F. Haase [23]) — von jedem mit etwas anderer Pointierung — vertretene Ansicht unhaltbar, daß der von Eusebius in der Kirchengeschichte erwähnte Dialog πρὸς Ἀντωνῖνον περὶ εἱμαρμένης von dem in der Praeparatio Evangelica exzerpierten Dialog πρὸς τοὺς ἑταίρους, der mit dem syrischen Dialog identisch ist, getrennt werden müsse. F. Haase hat diese Aufstellung dahin erweitert, daß er von dem sonst unbekannten, nur bei Eusebius erwähnten und angeblich astrologie-freundlichen Dialog περὶ εἱμαρμένης eine bei Epiphanius scheinbar angedeutete, ausdrücklich zuerst bei Theodoret († 457) genannte Schrift des Bardesanes κατὰ εἱμαρμένης abtrennt und die letztere mit dem angeblich astrologie-feindlichen syrischen Dialog gleichsetzt. Dies scheitert erstens daran, daß Theodoret, obwohl er sich den Anschein gibt, die betreffende Schrift selber gesehen zu haben, sichtlich nur Eusebius ausschreibt, zweitens daran, daß der uns erhaltene syrische Dialog nichts weniger als ‚astrologie-feindlich' ist. Denn Bardesanes denkt in ihm nicht daran, die Geltung des Sternenzwanges überhaupt zu bestreiten. Er bestreitet nur die Ansicht der ‚Chaldäer', die schlechthin alles irdische und menschliche Geschehen auf den Einfluß der Gestirne zurückführen, und weist nach, daß einerseits die rein körperlichen Zustände, die von der Natur bestimmt werden, anderseits die vom Willen gelenkten menschlichen Handlungen dem Fatum entzogen sind. Dafür unterliegen jedoch seiner Bestimmung die äußeren Lebensschicksale der Menschen, und in diesem Bereich die Geltung des Fatums anzutasten, liegt dem Barde-

20) Zuletzt l. c. 528. Vorher: Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue (1897); Bardesane l'astrologue, Le livre des lois des pays (1899).

21) Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II 2 (1904) 130 f.

22) Die Pseudoklementinen (Texte und Untersuchungen XXV 4, 1904) 257 ff.; vgl. dazu Harnack l. c. 535 f.

23) Zur Bardesanischen Gnosis (Texte und Untersuchungen XXXIV 4, 1910); Neue Bardesanesstudien (Oriens Christianus N. S. XII/XIV, 1922/24, 129 ff.); Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen (1925) 327 ff.

sanes fern. Er sagt zwar an einer Stelle des Dialogs, auf die Haase Wert legt: „Ich weiß, daß es Menschen gibt, die Chaldäer heißen, und andere, die das Wissen von dieser Kunst lieben, so wie auch ich sie zu Zeiten *(bazḇan)* liebte [24])." Aber es ist nicht angängig, aus diesen Worten eine allgemeine Ablehnung der Astrologie und der aus ihr hergeleiteten philosophischen Bestimmung des Sternenzwanges gegenüber einer früheren Periode der Astrologie-Freundlichkeit bei Bardesanes herzuleiten. Wenn er gegen die Chaldäer streitet, so tut er es nur in dem schon bezeichneten Sinne, so nämlich, daß er ihre Betrachtungsweise einschränkt, nicht im Sinne grundsätzlicher Ablehnung. Die unbedingte Astrologiefeindschaft der Kirche weist er ausdrücklich ab. Auch Mani protestierte gegen die unexakte Kunst der Chaldäer, ohne deswegen selber auf Einbeziehung der Astrologie in sein System zu verzichten [25]). Ebenso ist Bardesanes zwar ein Kritiker der Astrologie, aber nicht ihr Gegner geworden.

Epiphanius († 403) [26]), der gleichfalls auf Eusebius fußt, gibt bei der Erwähnung von Bardesanes' Schriften an, daß er gegen den Astronomen Ἀβειδάς über das Fatum polemisiert habe. Epiphanius kannte also noch den bei Eusebius nicht vorkommenden Namen des gegnerischen Partners in eben dem Dialog, den Euse-

24) 564, 20 N a u.

25) Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems 76 A. 1.

26) Er behandelt die Lehre des Bardesanes im Panarion als 56. Häresie (II 338—341 H o l l): ὁ δὲ Βαρδησιάνης οὗτος, ἐξ οὗπερ ἡ αἵρεσις τῶν Βαρδησιανιστῶν γεγένηται, ἐκ Μεσοποταμίας μὲν τὸ γένος ἦν, τῶν κατὰ τὴν Ἐδεσσηνῶν πόλιν κατοικούντων. ὃς τὰ μὲν πρῶτα ἄριστός τις ἀνὴρ ἐτύγχανε, λόγους δὲ οὐκ ὀλίγους συνεγράψατο, ὁπηνίκα ἐρρωμένην εἶχε τὴν διάνοιαν. ἐκ γὰρ τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ὡρμᾶτο, λόγιός τις ὢν ἐν ταῖς δυσὶ γλώσσαις, Ἑλληνικῇ τε διαλέκτῳ καὶ τῇ τῶν Σύρων φωνῇ. Αὐγάρῳ δὲ τῷ τῶν Ἐδεσσηνῶν δυνάστῃ, ἀνδρὶ ὁσιωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ, ἐξοικειούμενος τὰ πρῶτα καὶ συμπράττων, ἅμα τε καὶ τῆς αὐτοῦ μετασχὼν παιδείας, διήρκεσε μὲν μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἄχρι τῶν χρόνων Ἀντωνίνου Καίσαρος (οὐ τοῦ Εὐσεβοῦς καλουμένου, ἀλλὰ τοῦ Οὐήρου). ὃς πολλὰ <πρὸς> Ἀβειδὰν τὸν ἀστρονόμον κατὰ εἱμαρμένης λέγων συνελογίσατο, καὶ ἄλλα δὲ κατὰ τὴν εὐσεβῆ πίστιν ἐμφέρεται αὐτοῦ συντάγματα. Ἀπολλωνίῳ δὲ τῷ τοῦ Ἀντωνίνου ἑταίρῳ ἀντῆρε, παραιτούμενος ἀρνήσασθαι τὸ Χριστιανὸν ἑαυτὸν λέγειν. ὁ δὲ σχεδὸν ἐν τάξει ὁμολογίας κατέστη λόγους τε συνετοὺς ἀπεκρίνατο ὑπὲρ εὐσεβείας ἀνδρείως ἀπολογούμενος, θάνατον μὴ δεδιέναι φήσας, ὃν ἀνάγκη <ἔφη> ἔσεσθαι, κἂν τε τῷ βασιλεῖ μὴ ἀντείποι. καὶ οὕτως ὁ ἀνὴρ τὰ πάντα μεγάλως ἦν κεκοσμημένος, ἕως ὅτε τῷ ἀστοχήματι τῆς ἑαυτοῦ αἱρέσεως περιέπεσε, δίκην νηὸς γεγονὼς καλλίστης φόρτον δὲ ἀσυνείκαστον ἐμβαλλονένης καὶ παρὰ τὰς ὄχθας τοῦ λιμένος λακισθείσης ἀπ-

bius exzerpiert hatte. Wenn Epiphanius dabei, so wie nach ihm Theodoret, von einer Schrift κατὰ εἱμαρμένης spricht, so folgt daraus, daß der Unterschied im Ausdruck zwischen περὶ und κατὰ εἱμαρμένης, auf den Haase so großes Gewicht legt, ohne Bedeutung ist. Epiphanius und Theodoret haben jedenfalls nur von einem einzigen Dialog des Bardesanes gewußt [27]). Es ist wider alle Wahrscheinlichkeit, wenn man annimmt, Eusebius spreche in der Kirchengeschichte von einem sonst durchaus unbekannten Dialog über das Fatum, den er hoch lobt, der aber nichts mit dem Dialog über das Fatum zu tun habe, aus dem er in der Praep. Evang. zitiert.

Ein Anlaß, der die genannten Gelehrten dazu bewog, die beiden bei Eusebius vorkommenden Erwähnungen des Dialogs voneinander zu trennen, war der, daß der in der Kirchengeschichte genannte Dialog die nähere Bezeichnung πρὸς Ἀντωνῖνον führt. Darin schien die Widmung an einen Antoninus, also wahrscheinlich einen der Kaiser dieses Namens, enthalten zu sein. Von einer solchen Widmung aber weiß das syrische Original nichts, und so, wie es vorliegt, war es auch nicht geeignet, einem Kaiser gewidmet zu werden. Daß Eusebius dennoch eine Widmung vor Augen hatte, schien dadurch gesichert zu werden, daß Hieronymus in seinem Schriftstellerkatalog (geschr. 392) ausdrücklich sagt, Bardesanes habe sein Buch de fato dem Marcus Antoninus zugeeignet [28]). Welcher Kaiser ist gemeint? In seiner Bearbeitung der

---

ολεσάσης τε τὴν ἅπασαν πραγματείαν καὶ ἑτέροις τοῖς ἐπιβάταις θάνατον ἐμποιησάσης. προσφθείρεται γὰρ οὗτος Οὐαλεντίνοις καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν μοχθηρίας ἀνιμᾶται τὸ δηλητήριον τούτων καὶ ζιζανιῶδες, πολλάς τε καὶ αὐτὸς ἀρχὰς καὶ προβολὰς εἰσηγησάμενος καὶ τὴν τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀρνησάμενος ἐδογμάτισε ταύτην τὴν αἵρεσιν. χρῆται δὲ νόμῳ καὶ προφήταις, παλαιᾷ τε καὶ νέᾳ διαθήκῃ, καὶ ἀποκρύφοις τισὶν ὡσαύτως.

27) Harnack scheidet an der in Anm. 21 angeführten Stelle von dem bei Eusebius in der Praep. evang. exzerpierten Dialog den in der Kirchengeschichte erwähnten Dialog περὶ εἱμαρμένης, um zu diesem anzumerken: „Nach Epiphanius (h. 56) war er gegen den Astrologen Abidas gerichtet." Aber das ist ja eben der Opponent in dem ersteren Dialog. Harnack hebt mit dieser Kombination seine Scheidung selber auf.

28) De vir. ill. 33; 24, 20—29 Richardson (Texte und Untersuchungen XIV 1, 1896): *Bardesanes Mesopotamiae clarus habitus est, qui primum Valentini sectator deinde confutator novam ipse haeresim condidit, ardens eius a Syris praedicatur ingenium et in disputatione vehemens.*

Chronik des Eusebius setzt Hieronymus den Bardesanes und seine Sektenstiftung hinter Tatian in das Jahr 172 [29]), also unter Mark Aurel (161—180). Er folgt dabei dem Eusebius, der in der Kirchengeschichte implicit den gleichen Ansatz gibt. Also versteht er unter M. Antoninus den Mark Aurel. Ebenso von Eusebius abhängig zeigt sich Epiphanius [30]), wenn er Bardesanes zur Zeit des Antoninus, aber nicht des Antoninus Pius, sondern des Verus leben läßt: mit dem letzteren meint er nicht, wie anzunehmen nahe liegt und wie man früher angenommen hat, Mark Aurels Mitkaiser Lucius Verus († 169), sondern, wie K. Holl schon 1922 bewiesen hat [31]), Mark Aurel selber.

Nun ist die Datierung des Dialogs, die sich aus Hieronymus ergibt, verkehrt, denn die syrische Überlieferung sichert für Bardesanes' Lebenszeit die Jahre 154 bis 222 [32]). Er war also beim Tode des Mark Aurel 26 Jahre alt; nach Michael dem Syrer hätte er erst ein Jahr früher, 179, die Taufe empfangen. Im Dialog vom Fatum aber erscheint er als ein Mann in vorgerückten Jahren, den seine Schüler ‚Vater' nennen. Es ist unangebracht, zur Gewinnung eines einwandfreien chronologischen Ansatzes Betrachtungen über eine etwaige ‚Verwechslung' mit einem späteren Kaiser des Namens Antoninus, etwa mit Caracalla (211—217) oder Elagabal (218—222), anzustellen, wie es, mit verschiedenen Ergebnissen, die meisten neueren Forscher getan haben. Denn nichts schafft die Tatsache aus der Welt, daß Eusebius die Akme des Bardesanes eindeutig, wenn auch irrig in die Zeit des Mark Aurel datiert hat und daß Epiphanius und Hieronymus ihm hierin gefolgt sind.

---

scripsit infinita adversus omnes paene haereticos, qui aetate eius pullulaverant. in quibus clarissimus ille et fortissimus liber est quem M. Antonino de fato tradidit et multa alia super persecutione volumina, quae sectatores eius de Syra lingua verterunt in Graecam. si autem tanta vis et fulgor est in interpretatione, quantam putamus esse in sermone proprio?

29) S. 288, 15 Fotheringham: *Bardesanes alterius hereseos princeps notus efficitur.* — Die armenische Version der Chronik hat nichts dergleichen.

30) Vgl. Anm. 26.

31) In seiner Ausgabe des Panarion zu II 339, 1.

32) Oben S. 28.

Freilich sind die beiden letzteren weiter gegangen. Nach Epiphanius hätte Bardesanes den Abgar — der tatsächlich bis 216 regierte — überlebt und wäre darauf noch zur Zeit Mark Aurels, also spätestens 180, gestorben: an dieser Verwirrung ist Eusebius nicht schuld. Hieronymus deutet die Worte πρὸς Ἀντωνῖνον bei Eusebius als Widmung und bezieht sie auf Mark Aurel. Es erhebt sich die Frage, ob diese Deutung berechtigt und im Sinne des Eusebius ist.

Beachtet man dessen Sprachgebrauch, so sieht man, daß dem πρὸς Ἀντωνῖνον in der Kirchengeschichte das πρὸς τοὺς ἑταίρους in der Praep. Evang. genau entspricht. Diese Parallele legt die Annahme unmittelbar nahe, daß Eusebius, der an der letzteren Stelle von Bardesanes' Dialogen ‚mit seinen Gefährten' spricht, an der ersten einen Dialog ‚mit Antoninus' meint. Das hat Hieronymus willkürlich als Widmung an einen Kaiser gedeutet und näher zu bestimmen versucht. Anderseits bietet er die Gewähr dafür, daß Eusebius wirklich πρὸς Ἀντωνῖνον schrieb und daß man diese Worte nicht — was freilich das Einfachste wäre — mit E. Renan[33]) nach Ephiphanius in πρὸς <Ἀβειδὰν τὸν> ἀστρονόμον ändern kann, — es sei denn, man nimmt eine bereits unmittelbar nach Eusebius und schon vor Hieronymus eingetretene Entstellung des Textes an. Inhaltlich wird die geistreiche Vermutung Renans allerdings dadurch nahegelegt, daß der Gesprächspartner im Dialog nicht Antoninus, sondern Awida heißt. Ich habe daran gedacht, daß hier eine Erscheinung vorliegt, die wir zuerst im Judentum seit der griechischen Zeit bemerken, die aber auch noch zur Zeit des Bardesanes auf den palmyrenischen Inschriften bezeugt ist: daß nämlich ein Orientale außer seinem orientalischen einen ähnlich anlautenden griechischen Namen

33) Marc-Aurèle et la fin du monde antique (1882) 441 Anm. 3 von S. 440: „C'est à tort qu' Eusèbe dit que l'ouvrage était adressé πρὸς Αντωνῖνον, ce dont Saint Jérôme a fait *Marco Antonino*. Epiphane a πρὸς Ἀβειδὰν τὸν ἀστρονόμον, ce qui est exact. ΑΣΤΡΟΝΟΜΟΝ a pu devenir ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΝ, par des confusions de lettres. Il est peu vraisemblable qu'un dialogue écrit syriaque ait été adressé à un empereur romain."

führt[34]). Danach könnte Antoninus der griechische Name des Awida sein. Das ist freilich ohne jeden Anhalt, und die Tatsache, daß Epiphanius allein die orientalische Namensform und zwar in griechischer Umsetzung kennt, spricht entschieden dagegen. So bleibt nichts übrig, als in der Angabe des Eusebius ein Versehen[35]) zu erblicken, das sich durch seine Folgen empfindlich gerächt hat. Nimmt man kein Versehen an, so bleiben die Worte unerklärbar, denn gegen eine Widmung spricht die erwähnte Analogie des Ausdrucks. Keinesfalls liefern sie einen zureichenden Grund, um den in der Kirchengeschichte erwähnten Dialog von dem in der Praep. Evang. ausgezogenen zu scheiden.

5. Mit dieser Erörterung haben wir bereits über das, was Eusebius von Bardesanes zu sagen hat, hinausgegriffen und müssen zu einer weiteren Angabe von ihm zurückkehren. Neben dem Lob, das er dem Dialog zollt, findet sich bei ihm die Angabe, Bardesanes sei Valentinianer gewesen[36]). Er ist nicht der erste, der diese Beschuldigung vorgebracht hat. Ihm ist Hippolyt von Rom († nach 235) vorangegangen. Dieser spricht im 6. Buch der Philosophumena, am Ende seiner ausführlichen Darstellung der

34) Bekannte Umsetzungen im hellenistischen Judentum sind Alkimos für Eljakim, Jason für Jeschua, Menelaos für Manasse; die Juden haben diesen Brauch bekanntlich mutatis mutandis bis zur Gegenwart beibehalten, vgl. M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II 341 f. (wo auch von einem Tscherkessen erzählt wird, der sich gleichzeitig Achmet und Alexander nennt); ders., Das Johannesbuch der Mandäer II 73 f. — Ein palmyrenisches Beispiel liefert die Inschrift de Vogüé 15 vom Jahre 242/3 (G. A. Cooke, A Tetxbook of North-Semitic Inscriptions [1903] 278), in der der Strategos Zabdilā den zweiten Namen Zenobios führt.

35) Ein solches hat — wie ich nachträglich gesehen habe — schon K. Holl zu 339, 3 unter Hinweis auf die Parallele zwischen πρὸς Ἀντωνῖνον und πρὸς τοὺς ἑταίρους vermutet. Dem stellt er die Möglichkeit gegenüber, daß Eusebius die Schrift über den Schicksalsglauben mit dem in der Geschichte Armeniens von Moses von Choren II 63 erwähnten Brief des Bardesanes an einen Antoninus zusammengeworfen habe, den Holl mit Elagabal gleichsetzt. Aber das Werk des angeblichen Moses von Choren ist, wie seit Jahrzehnten feststeht, eine Fälschung, und zwar des 9. Jh. (vgl. zuletzt P. Nerses Akinian in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 37, 1930, 240 ff.); was darin über Bardesanes steht, stammt, soweit es nicht frei erfunden ist, aus Eusebius — so auch der ‚Brief *(t'ult')* an Antoninus', der aus unserem πρὸς Ἀντωνῖνον herausgesponnen ist.

36) Oben Anm. 15.

valentinianischen Gnosis, über die beiden Schulen, in die diese sich angeblich nach Valentins Tode gespalten hätte, die italische und die östliche, oder wie er sagt, die anatolische. Als Vertreter des letzteren Zweiges bezeichnet er den sonst nur aus einer wenig besagenden Bemerkung bei Tertullian bekannten Axionikos und den Ardesianes, in dem unzweifelhaft Bardesanes steckt. Er kennt nur ein einziges Kriterium für die Unterscheidung der beiden Richtungen, nämlich die verschiedene Auffassung von der Beschaffenheit des Leibes Jesu. Während die italische Richtung, vertreten durch Herakleon und Ptolemaeus, Jesus einen psychischen Leib zuschrieb, auf den sich erst bei der Taufe der Geist, d. h. der Logos der Sophia, der oberen Mutter, wie eine Taube herabgelassen habe, hätte die anatolische Schule die Anschauung vertreten, Jesus sei schon seit seiner Geburt mit einem pneumatischen Leib begabt gewesen [37]). Sonst weiß Hippolyt nichts von den Lehren des Bardesanes; er erwähnt nur an einer späteren Stelle der Philosophumena, daß der Marcionit Prepon gegen ihn geschrieben habe [38]).

---

37) El. VI 35; 165 Wendland: καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν διῃρημένη, καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολικὴ τις διδασκαλία κατ' αὐτούς, ἡ δὲ Ἰταλιωτική. οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἐστὶν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος, ψυχικὸν φασι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι, καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰ κατελήλυθε, τουτέστιν ὁ λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν τῆς Σοφίας, καὶ <ἐγ>γέγονε τῷ ψυχικῷ καὶ ἐγήγερκεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον· ‚ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν', ἤτοι ψυχικά, ὁ χοῦς γὰρ ὑπὸ κατάραν ἐλήλυθε· ‚γῇ γάρ', φησίν, ‚εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ'. οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστὶν Ἀξιόνικος καὶ Ἀρδησίανης, ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος. πνεῦμα γὰρ ἅγιον ἦλθεν ἐπὶ τὴν Μαρίαν, τουτέστιν ἡ Σοφία, καὶ ἡ δύναμις τοῦ Ὑψίστου, ἡ δημιουργικὴ τέχνη, ἵνα διαπλασθῇ τὸ ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῇ Μαρίᾳ δοθέν. S. hierzu R. P. Casey, Harvard Theological Review 23, 1930, 291 ff.: The Eastern and Italian Schools of Valentinianism. S. 295 n. 9 werden einige interessante Berührungen zwischen valentinianischem und — nach Ephraem — bardesanitischem Sprachgebrauch nachgewiesen, auf die hier nicht eingegangen werden soll.

38) El. VII 31, 1; 216 Wendland: ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνιστής τις Πρέπων Ἀσσύριος, πρὸς <Β>αρδησιάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσασθαι λόγους περὶ αἱρέσεως, οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι. Was Hippolyt meint, wenn er Bardesanes einen Ἀρμένιος nennt, ist nicht zu erkennen. Vielleicht hat er den Namen von Bardesanes' Sohn Ἁρμόνιος gehört und daraus etwas Verkehrtes gemacht — oder ist für τὸν Ἀρμένιον einfach καὶ Ἁρμόνιον zu lesen?

An der Angabe des Hippolyt ist nun gewiß soviel richtig, daß Bardesanes in der Christologie eine doketische Anschauung vertrat, die Gemeingut der Gnosis war. Aber Hippolyt hat sich einer unstatthaften Verallgemeinerung schuldig gemacht, wenn er den Bardesanes auf Grund dieser einen Tatsache zum Valentinianer stempelte. Denn einerseits hatte das Lehrstück von der Beschaffenheit des Leibes Jesu für Bardesanes bestenfalls periphere Bedeutung. Anderseits geht aus allem, was wir von seinen Anschauungen positiv wissen, mit Deutlichkeit hervor, daß er mit den für die valentinianische Gnosis eigentlich bezeichnenden Lehren nicht das mindeste zu tun hatte. Von der Entgegensetzung der oberen geistigen und der niederen materiellen Welt, von πλήρωμα und κένωμα, von der oberen Sophia und ihrer in die niedere Welt herabgesunkenen Emanation, der Achamoth, von den ganzen Aeonen- und Emanationsreihen des Valentin, mit einem Wort: von seinem Pseudo-Platonismus ist bei Bardesanes nichts zu spüren. Auf Grund der römischen Ausgabe des Ephraem glaubte man noch, daß dieser im 3. Hymnus den Bardesanes von der Hakmut *(ḥakmūt)* reden lasse; in diesem Begriff, der in die Wörterbücher übergegangen ist, glaubte man die valentinianische Ἀχαμώθ wiederzufinden. Aber A. Rücker hat neuerdings gezeigt, daß das Wort überhaupt nicht in den Handschriften steht [39]), womit alle daran geknüpften Kombinationen hinfallen. Ausschlaggebend dafür, daß Bardesanes nicht als Valentinianer gelten kann, ist die Tatsache, daß Ephraem nichts davon weiß, obwohl er gelegentlich auch gegen Valentin polemisiert. Er wirft zwar dem Bardesanes den Rückfall in die Irrtümer der Griechen vor, er behauptet anderseits mit Recht, daß Mani sich an Marcion und Bardesanes anschließe, aber er denkt nicht daran, Bardesanes auf Valentin zurückzuführen, selbst nicht an einer Stelle des 22. Hymnus, an der er beide unmittelbar nebeneinander nennt [40]). Wenn spätere syrische Ketzerbestreiter Bardesanes als Valentinianer bezeichnen, so sind sie darin von Epiphanius abhängig. Aber noch dreihundert Jahre nach Ephraem sagt Jacob von Edessa († 708) ausdrücklich, Bardesanes sei von keinem

39) In der oben Anm. 3 angeführten Arbeit S. X. 18 A. 1.
40) Hymn. 22, 2/3; Nau 498.

früheren Sektengründer ausgegangen, sondern stehe auf sich selber [41]).

Zur Rechtfertigung Hippolyts läßt sich sagen, daß er die Dinge aus der römischen Perspektive sah und beurteilte. In Rom hatte Valentin auf der Höhe seines Lebens, etwa von 135—165, mächtig gewirkt und den Bestand der christlichen Gemeinde gefährdet. Es ist verständlich, daß Hippolyt den orientalischen Denker, von dem er nichts kannte als seine bedenkliche Haltung in der Christologie, mit der seinen Gesichtskreis erfüllenden valentinianischen Ketzerei in Zusammenhang brachte, — wie er es auch, mit ebensowenig Recht, bei Tatian getan hat. Die Folge der von ihm eingenommenen Haltung ist es aber gewesen, daß Bardesanes trotz gelegentlicher Revisionsversuche bis in die Gegenwart als Valentinianer gilt.

Von Hippolyts Urteil ist also bereits Eusebius, zu dem wir zurücklenken, in der Kirchengeschichte abhängig. Es ist interessant zu sehen, wie er sich damit abfindet. Seine eigene Kenntnis von Bardesanes geht auf den ihm nicht nur unbedenklich, sondern sogar höchst lobenswürdig dünkenden Dialog vom Fatum zurück. Dem steht die Aussage Hippolyts entgegen. Eusebius hilft sich durch eine biographische Konstruktion — denn so und nicht anders ist es zu verstehen, wenn er versichert, Bardesanes habe urprünglich der valentinianischen Schule angehört, habe sich aber dann von ihr ab- und der wahreren Lehre zugewandt, ohne sich doch gänzlich von den früheren Irrungen reinigen zu können.

Epiphanius hat die umgekehrte Konstruktion aufgestellt [42]). Nach ihm war Bardesanes ursprünglich ohne Tadel und verfaßte in diesem Stadium mancherlei Schriften, darunter den Dialog. Dann aber wandte er sich vom rechten Wege ab und verfiel der valentinianischen Irrung. Was er über Bardesanes weiß, geht über das von Eusebius Mitgeteilte hinaus. Eine neue, wenn auch nicht zu kontrollierende Tatsache, die er liefert, ist die Mittei-

41) In seinem 17. Brief an den Styliten Johannan von Litharb (vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur 249), bei A. Rücker l. c. 14.

42) S. Anm. 26.

lung, Bardesanes habe gegenüber einem gewissen Apollonios, dem Gefährten des Antoninos, den christlichen Glauben vertreten und ihn mit seinem Blute zu besiegeln sich erboten. Das scheint auf direkte Nachrichten zurückzugehen, und so wird er auch damit recht haben, daß, wie er als zeitlich erster Zeuge angibt, Bardesanes zu seinen Lebzeiten mit der edessenischen Kirche, d. h. genauer: mit der um 200 in ihr obsiegenden katholischen Richtung [43]) uneins wurde. Wenn er aber diese Entfremdung mit der Hinwendung zum Valentinianismus gleichsetzt, so nimmt er damit das Urteil des Hippolyt auf, um daraus seine eigene, die des Eusebius auf den Kopf stellende Konstruktion zu entwickeln.

Hieronymus folgt dem Eusebius, behandelt aber den Bardesanes, wie es auch Epiphanius tut, als Begründer einer neuen Häresie [44]). Eine entsprechende Angabe findet sich in seiner Bearbeitung des zweiten Teils der Chronik des Eusebius, während sie in der armenischen Übersetzung fehlt [45]). Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sie erst von ihm herrührt und daß Eusebius selber den Bardesanes noch nicht als Häresiarchen eingeführt hat.

Diodor von Tarsus († ca. 393) kennt den Dialog vom Fatum und zwar über das von Eusebius Mitgeteilte hinaus, sagt aber nichts über die Zugehörigkeit der Bardesanes zur valentinianischen Gnosis [46]), während Theodoret († 458) ihn als Valentinianer bezeichnet [47]), ohne die biographischen Konstruktionen des Eusebius und Epiphanius aufzunehmen. Neues zur Sache hat kein Schriftsteller der griechischen Kirche nach Epiphanius, mit der einzigen Ausnahme des Sozomenos (Mitte des 5. Jh.), dessen kostbare Mitteilungen über Bardesanes und seinen Sohn

43) Vgl. dazu F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient 17. 20. 22 f.
44) S. Anm. 28.
45) S. Anm. 29.
46) De fato c. 51. 52 bei Photius, Bibl. cod. 223 t. CIII 829. 876 Migne: ἅμα τε τὴν τῆς εἱμαρμένης κατασείων δόξαν καὶ τὴν Βαρδησάνου συνεπιρραπίζει und ἐν ᾧ τοὺς ἀπὸ Βαρδησάνου αἱρετικοὺς διελέγχει, δέχεσθαι μὲν προσποιουμένους τοὺς προφήτας καὶ τὰς μὲν ψυχὰς γενέσεως ἐλευθέρας καὶ αὐτεξουσίους ὁμολογοῦντας, τὸ σῶμα δὲ τῇ ταύτης ὑποτάττοντας διοικήσει. πλοῦτον γὰρ καὶ πενίαν καὶ νόσον καὶ ὑγίειαν καὶ ζωὴν καὶ θάνατον καὶ ὅσα οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἔργον εἶναι λέγουσι τῆς εἱμαρμένης.
47) Haer. fab. I 22, Hist. eccl. IV 26; bei Harnack I 1, 187 f.

Harmonios später zur Sprache kommen sollen [48]). Theodoret benutzt ihn bereits neben Eusebius.

6. Wir wenden uns der syrischen Überlieferung zu und stellen an die Spitze den Bericht des im ausgehenden 8. Jh. schreibenden Theodor bar Konai. Dieser hat im 11. Teil seines ‚Scholienbuches' einen Ketzerkatalog mit kurzen charakterisierenden Angaben aufgestellt, wobei er in der Hauptsache die Anakephalaiosis des Epiphanius ausschreibt, aber für die ihm näher liegenden, auf dem Boden der syrischen, insbesondere der ostsyrischen Kirche entstandenen Sekten, wertvolle und sonst nicht zu findende Angaben von originaler Bedeutung beibringt. Die Frage, ob er in den betreffenden Stücken eine ihm vorausliegende zusammenhängende Quelle antihäretischen Inhalts ausschreibt, bedarf noch besonderer Untersuchung. Der große Wert seiner Mitteilungen beruht darin, daß er, bzw. seine Quelle, Originalschriften der einzelnen Sekten benutzt und zwar derart, daß er ohne eigene Zutaten Sätze und Satzgruppen ausschreibt, nicht etwa, um seinen Leser sachlich zu unterrichten, sondern um den Gegner durch die Abstrusität der zitierten Äußerungen lächerlich zu machen. Dank diesem seinem Verfahren gewinnen wir zwar keine durchweg zusammenhängenden Texte, aber doch den unverstalteten Wortlaut originaler Quellen, während bei Ephraem die Zitate und sachlichen Angaben in keinem Verhältnis zu dem über sie gebreiteten polemischen Wortschwall stehen. Theodor bar Konai hat bereits für Mani umfangreiche Auszüge aus einer syrischen Originalschrift geliefert, für deren Wert es spricht, daß sich in ihnen noch Gruppen von Versen finden lassen [49]) und die jetzt durch die Veröffentlichung eines auf dieselbe Quelle zurückgehenden mittelpersischen Turfanfragments [50]) vollends glaubwürdig werden.

48) S. u. S. 579 f.

49) Vgl. meinen Aufsatz ‚Ein Lied von Mani', Orientalistische Literaturzeitung 1926, 104 ff. sowie ‚Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems' 90.

50) F. C. Andreas, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I, aus dem Nachlaß herausg. von W. Henning (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1932, 175 ff.).

Ebenso steht es im Falle des Bardesanes. Theodor beschäftigt sich mit ihm schon unter dem Stichwort Valentin[51]; wo er ebenso wie zu Beginn der Mitteilung über die Bardesaniten *(Daiṣānājē)* in der Hauptsache auf Epiphanius zurückgeht. Dann fährt er an der letzteren Stelle[52]) fort: „Wir wollen hier ein weniges von seiner Blasphemie anführen, um seine Herzensblindheit zu zeigen." Was nun folgt, bis zum Schluß des Abschnittes über Bardesanes, ist eine Folge von zwar nicht durchweg rein erhaltenen, aber zumeist klar erkennbaren Versen, die sich zwanglos zu Strophen von je vier Halbversen zusammenschließen. Ich gebe den Tert weiterhin in metrischer Abteilung. Sie läßt erkennen, daß die erste und sechste Strophe unvollständig sind; die letztere erweist sich ohnedies als textlich gestört. Dafür kann an dem metrischen und strophischen Charakter der Gruppen, die unten als Strophe 3, 4, 5, 7 bezeichnet sind — um die sichersten Beispiele herauszunehmen — wohl kein Zweifel sein.

Mit dieser Einsicht löst sich eine Schwierigkeit, die dem ersten Herausgeber, H. Pognon, zu schaffen machte. Er versuchte den Text, dessen metrische Struktur er nicht erkannte, wie eine Prosa-Abhandlung zu übersetzen und kam so dazu, in einer Fußnote unwillig zu erklären: „Tout ce galimatias est à peu près incompréhensible[53])." Erkennt man den metrischen Bau und die damit gegebene stilistische Eigenart des Stückes und hält man es mit dem sonst von Bardesanes Bekannten zusammen, so ergibt sich ein klarer und eindeutiger Sinn. Was Theodor mitteilt, ist der Auszug aus einem von Bardesanes selber herrührenden Gedicht kosmogonischen Inhalts. Der Anfang ist sicher verstümmelt,

51) 116, 14—21 Pognon (s. Anm. 54), II 301, 22—302, 2 Scher: „Über Valentinus. In der Lehre des Valentinus wurde Bardesanes unterrichtet. Denn sie (beide) leugnen die körperliche Auferstehung und verwerfen das Gesetz wie die Propheten, indem sie sich einzelner Schriftaussagen bedienen, die, wie sie meinen, ihre Lehren bestätigen. Sie führen Schriften *(geljōnē)* ein, die voll von faden Märchen sind. Sie lehren 300 Äonen, männliche und weibliche, die vom Vater des Alls herrühren, und die sie auch Götter nennen. Sie sagen vom Leibe Christi, er sei vom Himmel gekommen und durch Maria wie durch einen Kanal *(sīlōnā)* gegangen."

52) 123, 1 Pognon.

53) 178 A. 3.

während der Schluß des Mitgeteilten mit dem Schluß der Vorlage übereinstimmen dürfte. Was dazwischen steht, hat Theodor nicht geschlossen aus seiner Vorlage herausgehoben, aber es gewährt doch eine klare Ansicht vom Inhalt des Gedichtes, und aus der Tatsache, daß der Text ein Gedicht ist, folgt unbezweifelbar, daß wir des Bardesanes eigene Worte hören. Sie lauten wie folgt[54]):

1	*ḥamšā ītjē*	Fünf Wesenheiten
	ītjāīṯ ennōn men ʿālam	waren wesenhaft von Uranfang
	wšāhēn-wau wpāhēn	und waren verlassen (?) und irrten.
2	*walḥarṭā ettzī hennōn*	Zuletzt wurden sie erschüttert
	hālēn aḳ daḇšeḡmā meddem	wie durch irgendeinen Zufall.
	wnešbaṯ rūḥā ḇʿuzzāh	Der Wind wehte in seiner Kraft
	wšāp <. .>[57]) *wamṭā ḇḥaḇreh*	und <. .>[57]) kroch und kam zu seinem Gefährten.
3	*wseppaṯ nūrā ḇʿāḇā*	Das Feuer entzündete den 'Wald'[58])
	waqṭar tnānā ḳmīrā	und es ballte sich eine finstere Wolke,
	dlā hwā jaldā ḏnūrā[55])	die keine Geburt des Feuers[55]) war,
	weddalḥaṯ āar špīṭā	und die reine 'Luft'[59]) ward getrübt.

54) Der Text steht in der Erstausgabe von H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir (1896) S. 123, 2—16, danach mit einigen Verbesserungen Nau 517, dann in der Ausgabe von A. Scher im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri Ser. II vol. 66 (1912) 308, 4—20. Die Berliner Hs. Orient. Qu. 871, eine moderne Abschrift des Codex in der Bibliothek der Museum Association of Oroomiah College von Aug. Thomas (1898), die für die Textherstellung des Abschnitts über den Manichäismus gute Dienste geleistet hat (vgl. M. A. Kugener bei F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme, 1908, 76 ff. und meine Studien zum antiken Synkretismus, 1926, 342), gibt auch ein wenig für den Abschnitt über Bardesanes her (S. 585, 20—586, 18). Das vollständige Verzeichnis der Abweichungen gehört nicht hierher, ich gebe nur, was ich zur Textverbesserung benutzt habe: Pognon 123, 10 *lwāṯāh*] *lwāṯeh* | 11 *eṯkḇeš*] *eṯkṯeš* | 12 *wetpaṣṣaṯ*] *wetpaṣṣah* | *bḡarwāh*] *bḡauneh* | 15 *wṯaḥtājē*] *waḏṯaḥtājē* | 16 *danṣallelūn nessḇūn*] *danṣallūn wnessḇūn*. — Das Syrische umschreibe ich nach G. Bergsträßer, Einführung in die semitischen Sprachen (1928).

55) Erwartet würde *dnuhrā* ‚des Lichtes', s. unten S. 50.

56) Zu lesen ist wohl *dṯarʿīṯeh* ‚seines Sinnes', vgl. unten S. 52: ‚das Wort des Sinnes des Höchsten'.

57) Der Wechsel des Genus deutet darauf hin, daß nach *wšāp* ein Wort ausgefallen ist. Vgl. die Darstellung bei Mose bar Kepha, unten S. 53.

58) S. u. S. 51.

59) S. u. S. 50.

4 *wetḥallaṭ kullhōn ḥaḏ bḥaḏ*
wetṭarjaṭ rēšiṭhōn gḇīṭā
wšarrīu mnakkṭīn laḥḏāḏē
aḳ ḥaiwāṭā sārōḥāṭā

Sie vermischten sich alle miteinander,
ihr erwählter (?) Ursprung ward erschüttert,
und sie begannen einander zu beißen
wie reißende Tiere.

5 *wḥāidēn šaddar 'laihōn*
mārhōn mēmrā ḏṭar'iṭā [56])
waṗqaḏ lrūḥā wšeljaṭ
wahpḳaṭ nšāḇāh lwāṭeh

Da sandte zu ihnen (herab)
ihr Herr das Wort des Sinnes [56])
und befahl dem Winde, sich zu legen
und sein Wehen auf sie [60]) zu richten.

6 *wnešbaṭ rūḥā ḏraumā*
.....
wetḳṭeš bḥailā .....
wettaḥtī ḏluḥjā l'umqēh

Es wehte der Wind der Höhe
.....
und gestoßen wurde durch die Kraft .....
und hinabgesenkt in ihre Tiefen
die Verwirrung.

7 *wetpaṣṣaḥ āar bḡauneh*
wahwā šeljā wnauḥā
weštabbaḥ mārjā ḇḥeḳmṭeh
wselqaṭ taudīṭā laḥnāneh

Es erfreute sich die 'Luft' [59]) ihrer Farbe [61]),
und es ward Stille und Ruhe,
und gepriesen ward der Herr ob seiner Weisheit,
und Lobpreis stieg auf für seine Barmherzigkeit.

8 *wmen ḥulṭānā wmuzzāḡā*
dpāš men īṭjē .....
'ḇaḏ brīṭā kullāh
d'ellājē waḏṭaḥtājē

Aus der Vermengung und Mischung,
Die von den ..... Wesenheiten blieb,
machte er die ganze Schöpfung
der Oberen und der Unteren.

9 *wḥā rāḥṭīn kjānē*
kullhōn wḇerjāṭā
danṣallūn wnessḇūn hau mā
deṭḥallaṭ baḳjān bīšā

Darum eilen die Naturen
alle und die Geschöpfe,
sich zu reinigen und das zu tilgen, was
(ihnen) beigemischt ist von der Natur des Bösen.

---

60) D. i. wohl: auf die zu bekämpfende, in ihre Tiefen zurückzustoßende ‚Wesenheit' der Finsternis, die in der nächsten Strophe ‚Verwirrung' heißt.

61) D. h. ihrer wiedergewonnenen Reinheit, vgl. unten S. 52: ‚daß er sie von der üblen Farbe befreie, die sich mit ihnen vermischt hatte'.

Der Text spricht von dem Dasein und der Bewegung der Elemente vor der Erschaffung des Kosmos, von dem göttlichen Befehl, der die Elemente ordnet und die Bildung des Kosmos hervorruft, endlich von der Folgerung, die sich für die im Kosmos lebenden Geschöpfe aus seiner Beschaffenheit ergibt. Die Anfangsworte, nach denen Bardesanes fünf Wesenheiten als uranfänglich annimmt, lassen keinen Zweifel daran, daß er von der christlichen Grundanschauung der absoluten Schöpfertat Gottes und der Schöpfung aus dem Nichts abweicht und neben Gott als gleichewiges Prinzip die Materie bzw. die fünf sie konstituierenden Elemente setzt. Daß ihn trotzdem der Vorwurf Späterer, er habe den Dualismus oder gar Vielgötterei gelehrt, nicht trifft, gibt Ephraem zu [62]). Mit der Annahme der Ewigkeit der Materie tritt Bardesanes auf den Boden griechischer Philosophie. Und wenn er die Elemente *ītjē* ‚Wesenheiten' nennt, so ist seine philosophische Herkunft bestimmt: denn *ītjā* ist Übersetzung von οὐσία, und der Gebrauch von οὐσία für ‚Element' ist stoisch. Auf dieselbe Quelle weist die gleichfalls stoische Fünfzahl der Elemente hin. Im syrischen Dialog vom Fatum gebraucht Bardesanes den Begriff *ītjā* in demselben Sinn wie hier, und so erscheint er auch in Ephraems Polemik.

Die Frage ist nun, welches die fünf Elemente sind, die Bardesanes annimmt. In unserem Text ist die Rede von Wind, Feuer, vielleicht auch Licht [63]), während das Wasser nicht genannt ist. Mit der ‚reinen Luft' *(āar špīṭā)* kann nicht das griechische Element ἀήρ gemeint sein, obwohl das syrische Wort mit dem griechischen identisch ist. Denn für das Element ‚Luft' setzt Bardesanes den Wind ein. Unter *āar* muß er das fünfte Element der Stoiker, den Äther, verstanden haben: diese Begriffsübertragung ist für Mani und für die Mandäer, deren beider Sprachgebrauch zweifellos auf Bardesanes zurückgeht, gesichert [64]). Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe [65]), muß in Bardesanes' Sinn der Äther weiterhin mit dem Raum *(aṭrā)* gleichgesetzt werden, den

62) Hymn. 3, 4; Nau 501.
63) S. Anm. 55.
64) Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems 79 A. 1 a. E.
65) Daselbst 125 f.

Bardesanes neben Gott und den fünf Elementen als siebente ‚Wesenheit' *(ītjā)* lehrte. Eine vollständige Aufzählung der Elemente enthält unser Text nicht; das führt darauf, daß er verkürzt wiedergegeben ist. Er läßt sich, wie wir sehen werden, aus andern Quellen inhaltlich ergänzen. Die Zahl der eigentlichen Elemente nach Bardesanes wird bei Ephraem und Mose bar Kepha auf fünf beziffert[66]). Ihre Reihe lautet: Wind, Feuer, Licht, Wasser, Finsternis. Die letztere wird in unserm Text nicht mit Namen genannt. In ihm finden sich die zunächst unverständlichen Worte: „Das Feuer entzündete den Wald". Sie werden verständlich, wenn man für *'ābā* ‚Wald' das griechische Wort, also ὕλη einsetzt. Es zeigt sich dann, daß der griechische Terminus für ‚Materie' hier syrisch wiedergegeben ist, wie *ītjā* für οὐσία eingetreten ist. Sonderbar ist es freilich, daß die ὕλη hier gesondert neben den übrigen Elementen auftritt, von denen sie konstituiert wird. Erklärlich wird es dann, wenn Bardesanes unter ihr eben das Prinzip oder das fünfte Element verstand, das in der übrigen Überlieferung einfach ‚Finsternis' *(ḥeššōḵā)* heißt — so wie es nach ihm Mani getan hat. Überblickt man danach die ganze Reihe, so findet man, daß es die Elementenreihe der spätantiken Naturphilosophie ist, in der Bardesanes an Stelle des Äthers — den er mit dem die Welt umgebenden Raum gleichsetzte — das Licht und für die Erde allgemein die ὕλη oder speziell die ‚Finsternis' eingesetzt hat. Die letztere Vertauschung erklärt sich damit, daß er den ersten Akt der Kosmogonie als einen Kampf der Elemente und dann das Aufbaumaterial der Welt als ein Gemisch von lichter und finsterer Stofflichkeit darstellen, also ein der griechischen Naturbetrachtung fremdes dualistisches Motiv der Welterklärung einführen wollte. Es ist aber schon hier zu bemerken, daß Bardesanes, im entschiedenen Gegensatz zu Mani, die Finsternis nicht als widergöttliches Urprinzip ansetzte, sondern sie in den Kreis der unter die Schöpfermacht Gottes gegebenen und mit ihm gleichewigen Elemente einbezog. Er steht auf dem Wendepunkt zwischen griechischer Kosmogonie und gnostischem Dualismus.

66) Burkitt bei Mitchell II, CXXIII f.

7. Das Bild der Weltentstehung, das unser Text entrollt, findet seine erwünschte Ergänzung durch den Bericht des Mose bar Kepha († 913) über Bardesanes, der folgendermaßen lautet [67]):

Bardesanes hat über diese Welt folgendes ersonnen: Sie ist aus fünf Wesenheiten *(ītjē)* geworden und errichtet, das sind: Licht, Wind, Wasser, Feuer und Finsternis. Ein jedes von diesen stand in seinem Revier, das Licht im Osten, der Wind im Westen, das Feuer im Süden, das Wasser im Norden, während ihr Herr in der Höhe und ihr Feind, die Finsternis, in der Tiefe stand. Und es geschah einmal, sei es durch einen Körper, sei es durch Zufall, daß sie in Bewegung gerieten. Die Finsternis machte einen Angriff aus der Tiefe, um aufzusteigen und sich mit ihnen zu vermischen. Da begannen jene reinen Wesenheiten zu fliehen und vor der Finsternis zu flüchten. Sie nahmen ihre Zuflucht zur Gnade des Höchsten, daß er sie von der üblen Farbe befreie, die sich mit ihnen vermischt hatte, d. i. der Finsternis. Da stieg auf ihren erregten Ruf hin das Wort des Sinnes des Höchsten herab, das ist Christus. Er schnitt die Finsternis ab aus der Mitte der reinen Wesenheiten und sie wurde hinabgestoßen und stürzte in die Tiefe ihrer Natur. Er stellte eine jede Wesenheit wieder an ihren Platz nach dem Mysterium des Kreuzes. Aus der Mischung, die aus den Wesenheiten und der Finsternis, ihrem Feinde, entstanden war, errichtete er diesen Kosmos und stellte ihn in die Mitte, damit keine weitere Vermischung zwischen ihnen und dem erfolgen könne, was bereits vermischt war, während es gereinigt und geläutert wird durch Empfängnis und Geburt bis zur Vollendung.

Dieser Text, aus dem, soweit ich sehen kann, trotz der gelegentlichen wörtlichen Anklänge an Theodor einwandfrei metrische Stücke nicht herausgehoben werden können, der also ein freies Prosareferat ist, läßt den Vorgang des Weltwerdens vollends klar werden. Die fünf uranfänglichen Elemente befinden sich zunächst in kreuzförmiger Verteilung den vier Himmelsrichtungen zugeordnet. Über ihnen steht der Schöpfer, unter ihnen in der Tiefe die Finsternis. Sie befinden sich, nach Theodor, von Anfang an in unruhiger Bewegung, aber es bedarf eines unerklärten Anstoßes, um sie gegeneinander zu treiben und miteinander in Berührung zu bringen. Diese Bewegung wird durch einen Angriff der nach oben strebenden Finsternis ausgelöst. Die

67) Den Text hat Nau 513 f. erstmalig aus der Pariser Handschrift Syr. 241 veröffentlicht. Vgl. O. Braun, Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele (1891) 136 und A. Rücker l. c. 16 A. 1.

vor ihr fliehenden vier andern Elemente werden miteinander und zugleich mit der Finsternis vermischt. Auf ihren Hilferuf sendet Gott seinen Logos herab, der die Finsternis in ihre Tiefe zurückwirft, die reinen Elemente wieder an ihren ursprünglichen Ort zurückführt und aus dem Stoff, der aus ihrer Vermischung hervorgegangen ist, den Kosmos bildet. Sinn des Kosmos ist es, daß alle Geschöpfe danach streben, sich der ihnen beigemischten Teile der bösen Natur wieder zu entledigen. Dies geschieht, nach Mose, durch Empfängnis und Geburt bis zur Vollendung, d. h. im Ablauf des Weltgeschehens und der Folge der Generationen. Wie dies vorzustellen ist, darüber fehlt an dieser Stelle eine genauere Bestimmung.

Mose bar Kepha schließt der kosmogonischen Darstellung eine Reihe von acht gegen Bardesanes und seine Kosmogonie gerichteten polemischen Fragen an. Es scheint noch nicht bemerkt zu sein, daß diese Fragen inhaltlich über die vorangegangene Schilderung der Kosmogonie hinausschießen und Dinge berühren, die in ihr nicht zur Sprache gekommen sind. Daraus folgt, daß Mose eine ausführlichere Vorlage gekürzt wiedergibt. Die ersten sechs Fragen, die kurz gefaßt sind, entsprechen der vorangegangenen Darstellung. Die siebente und achte gehen über sie hinaus. Da sie weitere Aufschlüsse über die Kosmogonie nach Bardesanes hergeben, so seien sie hier mitgeteilt:

7. Welche von ihnen (sc. den Wesenheiten) wurde zuerst erschüttert? Wenn es der Wind war, der zuerst bewegt wurde und (zu den andern Wesenheiten) hinüberging, um sich mit ihnen zu vermischen, warum bewegte er sich dann nicht nach der ihm gegenüberliegenden Seite dem Lichte zu, das im Osten weilte, sondern ging auf gewundenem Wege zum Wasser im Norden und zum Feuer im Süden, um so zum Lichte im Osten zu gelangen?

8. Wenn sie (die Wesenheiten) übereinander nach Leichtigkeit und Schwere gelagert sind, das Licht in der Höhe, die Finsternis in der Tiefe, und die andern übereinander zwischen Licht und Finsternis, wie haben die Mittleren es zugelassen, daß die Finsternis aufstieg und sich mit dem Lichte vermischte, und daß das Licht, bei der Leichtigkeit seiner Natur, herabstieg und sich mit den Wesenheiten vermischte, die dichter sind als es selber? Und wie konnte die schwere Finsternis zum Lichte aufsteigen? Da ist der Schöpfer (*ʿābōḏā*) zu beschuldigen, weil er es nicht verhinderte, daß die reinen Elemente

hinabstiegen und die Finsternis durch sie hinaufstieg. Denn sie waren Füße für die Finsternis, um zum Lichte hinaufzusteigen, und wie trockene Hölzer Füße für das Feuer zum Gehen sind, so waren sie Füße für die Finsternis, um sich von ihrem Ort und ihrer Stätte zu entfernen.

Durch Mitchells Erschließung von Ephraems antihäretischen Prosaschriften ist es möglich geworden, die Quelle für diese beiden Stücke anzugeben. Sie gehen auf den Memra gegen Mani zurück, der den letzten Teil der Palimpsest-Handschrift bildet. Das erste Stück entspricht dem Abschnitt Mitchell II 214 ff., das zweite dem Abschnitt II 224 ff.

Darüber hinaus zeigt Ephraem vielfach seine Kenntnis der kosmogonischen Darstellung, obwohl er sie nirgendwo in extenso zitiert. Der ganze Abschnitt im 3. Memra an Hypatius Mitchell I 52—60 setzt sie voraus. Wörtliche Anklänge an die Kosmogonie finden sich, wenn es heißt: „Fragen wir also betreffs dieses Feuers, welche Ursache es in Bewegung setzte, so daß es die Grenze überschritt, die es noch nie überschritten hatte. Sie sagen, daß der Wind darauf stieß und es in Bewegung setzte" (55, 17), oder ähnlich: „Es entstand eine Ursache durch Zufall und der Wind wurde auf das Feuer gestoßen" (69, 40). Daß Ephraem einen kosmogonischen Text von Bardesanes vor Augen hatte, folgt aus einer Stelle im 14. Hymnus gegen die Irrlehren. Die drei Archihäretiker, Marcion, Bardesanes und Mani, haben von den Griechen „den einen häßlichen Namen der abscheulichen ὕλη erworben". Marcion stellte sie dem Schöpfer gegenüber, Mani bezeichnete sie als gefesselt — „über sie schrieb auch Bardesanes in der Geschichte vom Schöpfer *(bšarbeh d'ābōḏā)*[68]).

Vor allem aber nimmt der Dialog vom Fatum auf dieselben kosmogonischen Vorstellungen Bezug. Gott — so führt Bardesanes aus — hat dem Menschen die Freiheit gegeben und ihn dadurch über die Gestirne und Elemente erhöht, die, obwohl in gewisser Hinsicht höher als der Mensch, doch der menschlichen Freiheit entbehren und tun, was ihnen geboten ist. Sie sind Werkzeuge der unfehlbaren Weisheit Gottes. Freilich sind sie nicht durchaus unfrei und werden daher einst, so wie der Mensch, von Gott

68) Hymn. 14, 8; N a u 502.

vor Gericht gezogen werden. „Denn die Wesenheiten wurden nicht ihrer Natur beraubt, als sie aufgestellt wurden (*matqnīn*), sondern sie wurden nur in der Auswirkung ihrer besonderen Kraft beschränkt durch ihre Vermischung miteinander[69]." Damit wird auf den Übergang vom ursprünglich ungeschiedenen Zustand der Elemente zu ihrer Vermischung und zur Erbauung des Kosmos aus ihnen hingedeutet, wie ihn die Kosmogonie schildert. Mit einem verwandten Gedanken schließt der Dialog:

„Die Ordnung und Leitung, die (den Elementen) gegeben wurde, und ihre Vermischung miteinander verhindert die Kraft der Naturen, daß sie nicht durchaus schädlich sind und nicht durchaus Schaden erleiden können, so wie sie schadeten und Schaden erlitten vor der Erschaffung der Welt. Und es wird die Zeit kommen, daß auch dieser Schade, der noch in ihnen ist, enden wird durch eine Belehrung, die in einer neuen Mischung stattfinden wird. Durch die Aufrichtung dieser neuen Welt kommen alle bösen Regungen zur Ruhe und alle Empörungen zu Ende. Und überzeugt werden die Toren und ausgeglichen die Mängel und Friede und Heil wird sein durch die Gabe des Herrn aller Naturen[70]."

Das Ende des gegenwärtigen und der Beginn eines neuen, gereinigten Weltzustandes, von dem hier die Rede ist, ist in Beziehung zu setzen zu dem Streben aller Geschöpfe nach Läuterung, wie es das kosmogonische Gedicht als Forderung aus dem Wesen des Kosmos ableitet, — nach Reinigung und Läuterung durch Empfängnis und Geburt bis zur Vollendung, wie es bei Mose bar Kepha heißt. Aus einer andern Quelle, nämlich von einem der wenigen syrischen Schriftsteller, die es an geistigem Rang mit Bardesanes aufnehmen können: von Georg dem Araberbischof († 724), wissen wir, daß Bardesanes in einer Schrift über die σύνοδοι, die Gestirnkonjunktionen, die Weltzeit aus astrologischen Daten auf sechstausend Jahre berechnete[71]. Die Frage, was unter der ‚Belehrung' vorzustellen ist, die der Schluß des Dialogs erwähnt, wird weiter unten ihre Antwort finden.

---

69) 548, 23—27 Nau.
70) 611, 10—22 Nau.
71) Diesen Text hat schon Cureton in der Erstausgabe des syrischen Dialogs (Anm. 2) herangezogen; S. 21 des Textes, 40 der Übersetzung. Neuausgabe bei Nau 612 ff.

8. Der kosmogonische Text bei Theodor, der inhaltlich so ertragreich ist, bietet noch einen wichtigen formalen Aufschluß. Was nämlich seinen metrischen Bau angeht, so zeigen die einzelnen Verszeilen noch nicht die feste Silbenzahl, wie sie seit Ephraem für die syrische Poesie charakteristisch ist. Vielmehr liegen im (Halb-)Vers nur drei Betonungsstellen fest, denen gegenüber die Zahl der unbetonten Silben unbestimmt bleibt. Dies ist die Versform, die wie in der hebräischen, so auch in der älteren aramäischen Poesie die beliebteste ist, der sog. Doppel-Dreier, den jeder Leser des Alten Testamentes kennt. Es gibt einige Stücke aramäischer Poesie in diesem Stil aus dem Altertum: einen Segensspruch auf einer aramäischen Inschrift des 5. Jh. oder 4. Jh. v. Chr. aus Ägypten, der sog. Carpentras-Stele [72]), das Gedicht vom Menschensohn, das in das 7. Kapitel des Daniel-Buches eingeschaltet ist [73]), einen in Keilschrift geschriebenen aramäischen Beschwörungstext aus Uruk [74]). Dieselbe Form zeigen die aramäischen Hymnen, die hinter dem griechischen Wortlaut des Prologs zum Johannesevangelium und des 19. Kapitels im Brief des Ignatius an die Epheser stehen [75]). Ferner ist sie durch die große Masse der mandäischen Poesie vertreten und auch in den von Mani erhaltenen syrischen bzw. in ihrer syrischen Urgestalt zu rekonstruierenden dichterischen Fragmenten [76]) zu erkennen. Sie ist bis zur Gegenwart die gebräuchliche Form ostsyrischer volkstümlicher Dichtung geblieben. Aber nur da hat sie sich

72) Corpus Inscriptionum Semiticarum II 141, G. A. Cooke, A Textbook of North-Semitic Inscriptions 205 f., vgl. M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien (1920) VIII.

73) Dan. 7, 9/10. 13/14; vgl. meine Studien zum antiken Synkretismus (1926) 337 f.

74) Daß dieser Text, dessen Verständnis P. Jensen (Der aramäische Beschwörungstext in spätbabylonischer Keilschrift, Marburg 1926) am weitesten gefördert hat, im wesentlichen metrisch ist, habe ich schon vor anderthalb Jahren im Kolleg dargetan, aber bisher noch nicht öffentlich zeigen können.

75) C. F. Burney, The aramaic origin of the fourth gospel (1922) 40 ff., 161 ff. Studien zum antiken Synkretismus 310 ff. Zu meiner Rekonstruktion und Erklärung der aramäischen Urform des Joh.-Prologs vgl. die gehaltvolle Kritik von C. H. Kraeling, Anthropos and Son of Man (1927) 170 ff., die mich überzeugt hat. Daß der Prolog auf einem aramäischen Hymnus beruht, bleibt bestehen.

76) S. oben Anm. 49 und M. Lidzbarski, Nachrichten von der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1918, 501 ff.

erhalten, wo die aramäische Poesie sich selber überlassen blieb und nicht von griechischem Einfluß getroffen wurde [77]). Wo sie unter die Wirkung griechischer Metrik trat, erfolgte der Übergang von der freien zur gebundenen Silbenzahl im Vers. Das gilt in erster Linie für die Poesie der syrischen Kirche seit Ephraem, der ihr eigentlicher Begründer ist.

Hiermit tut sich ein bemerkenswerter Unterschied zwischen der poetischen Form bei Ephraem und bei Bardesanes auf. Ephraem zeigt sich von griechischer Metrik beeinflußt, Bardesanes noch nicht. Der Übergang muß zwischen beiden liegen. Nun hat Ephraem, wie bereits erwähnt wurde, in seiner Hymnodik bewußt an die von ihm vorgefundene Poesie des Bardesanes und der Seinen angeknüpft. Man hat daher bislang angenommen, die neuen, unter griechischem Einfluß ausgebildeten Versformen seien bereits von Bardesanes selber eingeführt worden. Aber unser Text zeigt, daß dies nicht der Fall ist. Dadurch wird nun das längst bekannte Zeugnis eines griechischen Autors auf das genaueste bestätigt, das man bisher wörtlich zu nehmen Bedenken trug. Einer der Fortsetzer des Eusebius im 5. Jh., Sozomenos, berichtet im 3. Buch seiner Kirchengeschichte, in dem er sich auch sonst auf Grund authentischer Nachrichten über die syrische Kirche des 3./4. Jh. wohl unterrichtet zeigt, daß es Harmonios, der Sohn des Bardesanes, gewesen sei, der als erster unter griechischem Einfluß auf seine Muttersprache griechische Metrik und Musik angewandt habe [78]). Darauf sei bis zur Gegenwart der liturgische Gesang der Syrer begründet, wobei sie freilich nicht mehr die Poesie des Harmonios, sondern

77) Vgl. M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien VIII ff.

78) H. e. III 16, t. I 288 f. Hussey: οὐκἀγνοῶ δέ,ὡς καὶπάλαι ἑλλογιμώτατοι τοῦτον τὸν τρόπον παρὰ 'Οσροηνοῖς ἐγένοντο Βαρδησάνης τε, ὃς τὴν παρ' αὐτοῦ καλουμένην αἵρεσιν συνεστήσατο, καὶ 'Αρμόνιος ὁ Βαρδησάνου παῖς, ὅν φασι διὰ τῶν παρ' "Ελλησι λόγων ἀχθέντα πρῶτον μέτροις καὶ νόμοις μουσικοῖς τὴν πάτριον φωνὴν ὑπαγαγεῖν καὶ χοροῖς παραδοῦναι, καθάπερ καὶ νῦν πολλάκις οἱ Σύροι ψάλλουσιν, οὐ τοῖς 'Αρμονίου συγγράμμασιν ἀλλὰ τοῖς μέλεσι χρώμενοι. ἐπεὶ γὰρ οὐ παντάπασιν ἐκτὸς ἦν τῆς πατρῴας αἱρέσεως καὶ ὧν περὶ ψυχῆς, γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς σώματος καὶ παλιγγενεσίας οἱ παρ' "Ελλησι φιλοσοφοῦντες δοξάζουσιν, οἷά γε ὑπὸ λύραν ἃ συνεγράψατο συνθείς, ταυτασὶ τὰς δόξας τοῖς οἰκείοις προσέμιξε γράμμασιν. ἰδὼν δὲ ὁ 'Εφραῒμ κηλουμένους τοὺς Σύρους τῷ κάλλει τῶν ὀνομάτων καὶ τῷ ῥυθμῷ τῆς μελῳδίας καὶ κατὰ τοῦτο προσεθιζομένους ὁμοίως αὐτῷ δοξάζειν καίπερ 'Ελληνικῆς παιδείας ἄμοιρος ἐπέστη τῇ καταλήψει τῶν 'Αρμονίου

nur seine Melodien anwendeten. Denn er habe sich von den häretischen Ansichten seines Vaters und von dem, was die griechischen Philosophen über die Seele, das Entstehen und Vergehen des Körpers und die Palingenesie lehren, in seiner Poesie nicht freigehalten. Daraufhin habe Ephraem zwar die von Harmonios eingeführten Formen übernommen, aber in ihnen neue, dem rechten Glauben gemäße Dichtungen verfaßt. Seitdem singen die Syrer nach der Weise des Harmonios die Dichtung des Ephraem. Dieses sichere und eindeutige Zeugnis klärt den Sachverhalt, der bei Ephraem deswegen undeutlich bleibt, weil er im allgemeinen nicht zwischen der Poesie des Bardesanes und der seiner Schule, in erster Linie also der seines Sohnes Harmonios, unterscheidet. Bardesanes steht noch in der alten, von außen her unbeeinflußten dichterischen Tradition seines Volkes, mit Harmonios vollzieht sich die Anpassung an die griechische Form. Mani hat bemerkenswerterweise diese Wendung nicht mitgemacht, er folgt auch in der poetischen Form dem Bardesanes, und es ist kein Zweifel, daß er von dessen Vorbild zu seinem dichterischen Schaffen angeregt worden ist.

Das Gesagte läßt sich von anderer Seite her bestätigen, zunächst an Hand einer Stelle im Dialog über das Fatum. Es ist viel erörtert worden, ob der syrische oder der bei Eusebius erhaltene griechische Text das Original sei oder ob beide eine gemeinsame Quelle voraussetzen. Die Anschauung, daß dem syrischen Text, so wie wir ihn lesen, die Priorität zukommt, und daß der griechische aus ihm übersetzt ist, wie es Eusebius mit aller Deutlichkeit sagt, kann heute als erwiesen gelten, nachdem zuletzt Sprachkenner wie Th. Nöldeke[79]) und G. Levi Della Vida[80]) sich in diesem Sinne ausgesprochen haben. Die seinerzeit

μέτρων· καὶ πρὸς τὰ μέλη τῶν ἐκείνου γραμμάτων ἑτέρας γραφὰς συναδούσας τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δόγμασι συνέθηκεν· ὁποῖα αὐτῷ πεπόνητο ἐν θείοις ὕμνοις καὶ ἐγκωμίοις ἀπαθῶν ἀνδρῶν. ἐξ ἐκείνου τε Σύροι κατὰ τὸν νόμον τῆς Ἁρμονίου ᾠδῆς τὰ τοῦ Ἐφραΐμ ψάλλουσιν. Danach Theodoret, s. o. Anm. 47.

79) Zum 'Buch der Gesetze der Länder', in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 64, 1910, 555 ff.

80) Appunti bardesanici, in: Rivista degli studi orientali 8, 1921, 709 ff.

von Hilgenfeld [81]) vertretene These, das Original sei in dem Text der Clementinischen Recognitionen zu suchen, war eine Geburt des Wunsches, die der Tübinger Schule unentbehrlichen Clementinen nicht über das zweite Jahrhundert hinausrücken zu müssen; sie hat keine Nachfolge gefunden. Aber noch neuerdings hält F. Haase [82]) an der These fest, die textlichen Abweichungen zwischen dem Syrer, Eusebius und den Recognitionen zwängen zu der Annahme einer allen dreien vorangehenden Grundschrift. Seine These ist von Th. Nöldeke und G. Levi Della Vida abgelehnt worden. Die ausführliche Widerlegung seiner Aufstellungen kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Sie führt zu einer exakten Entscheidung der Frage auf folgendem Wege. Der Teil des Dialogs, den Eusebius und nach ihm die Clementinen benutzt haben, enthält zahlreiche astrologische Fachausdrücke und Wendungen sowie geographische Namen. Es läßt sich zeigen, daß im syrischen Text beides, bei geringen graphischen Entstellungen, intakt ist, während die griechische Übersetzung von einem Manne herrührt, dem weder die astrologischen noch die geographischen Daten genügend vertraut waren, so daß er in ihre Wiedergabe allerlei sachliche Fehler und Versehen hineingebracht hat.

Ein neues Beweisstück, das Haase nachträglich beigebracht hat [83]), um die Behauptung einer gemeinsamen Quelle für den Syrer und Eusebius zu erhärten, sei hier kurz überprüft. Im syrischen Text heißt es von den Medern: „In ganz Medien werden alle Menschen, wenn sie sterben, solange noch Leben in ihnen ist, den Hunden vorgeworfen und die Hunde fressen die Toten von ganz Medien [84])." Bei Eusebius heißt es an der entsprechenden Stelle nur: Οἱ Μῆδοι πάντες τοῖς μετὰ σπουδῆς τρεφομένοις κυσὶ τοὺς νεκροὺς ἔτι ἐμπνέοντας παραβάλλουσι [85]). Haase stellt fest, in der Fassung des Eusebius sei nicht davon die Rede, daß die Sterbenden den Hunden zum Fraße vorgeworfen würden. Er postuliert das gleiche für die gemeinsame Quelle, deren Wort-

81) S. Anm. 2.
82) S. Anm. 23.
83) Oriens Christianus XII/XIV, 1922/24, 132 f.
84) 596, 5—8 Nau.
85) I 355 Gifford.

laut im syrischen Dialog (und in den Recognitionen) mißverstanden worden sei. Denn sie selber habe nur den im religiösen Gesetzbuch der Parsen, dem Vendidad, bezeugten seltsamen Ritus des *Sagdīd* im Auge, nach dem an den Sterbenden ein Hund herangeführt wird, dessen Blick auf den Sterbenden rituell bedeutsam ist. Diesen Brauch hätten die gemeinsame Quelle und nach ihr Eusebius korrekt wiedergegeben, während er im syrischen Dialog und in den Recognitionen mißverstanden sei. Aber Haase hat erstens übersehen, daß bei Eusebius gleich darauf in einer Rekapitulation ausdrücklich gesagt wird, daß die Meder von Hunden verzehrt werden [86]). Eine entsprechende Bemerkung hat er also an der ersten Stelle, wo sie beim Syrer steht, nur fortgelassen. Damit wird Haases Beweisführung hinfällig. Außerdem aber ist die Angabe über den medischen Brauch nicht mit der Originalüberlieferung der Parsen zu vergleichen, wie sie der heutigen Forschung zugänglich ist, sondern mit den Vorstellungen der spätantiken Ethnographie. Für sie aber steht es fest, daß in bestimmten Gegenden von Persien die Toten von Hunden gefressen werden. Bei Strabo ist die Angabe des Onesikritos erhalten, nach der bei den Baktrern die durch Alter oder Krankheit Ermatteten noch lebend eigens dazu gehaltenen Hunden vorgeworfen werden [87]). Die Strabo-Stelle wirft zugleich ein Licht auf den zur Verhandlung stehenden Wortlaut bei Eusebius. Dieser hat gegenüber dem Syrer den charakteristischen Zusatz (τοῖς) μετὰ σπουδῆς τρεφομένοις (κυσί). Diese Worte, die Haase der gemeinsamen Quelle zuweist und vom Syrer ausgelassen sein läßt, gehen klärlich auf die entsprechenden bei Strabo τρεφομένοις (κυσὶν) ἐπίτηδες πρὸς τοῦτο zurück. Eusebius, der sich in der Behandlung des Textes weitgehende Frei-

86) ibid. 356 καὶ οὐκ ἀναγκάζει ἡ γένεσις... τοὺς Μήδους μὴ ἐσθίεσθαι ὑπὸ κυνῶν.

87) Geogr. II 11, 3; 517 Meineke: περὶ τούτων (sc. τῶν Βακτριανῶν) οὐ τὰ βέλτιστα λέγουσιν οἱ περὶ Ὀνησίκριτον· τοὺς γὰρ ἀπειρηκότας διὰ γῆρας ἢ νόσον ζῶντας παραβάλλεσθαι τρεφομένοις κυσὶν ἐπίτηδες πρὸς τοῦτο, οὓς ἐνταφιαστὰς καλεῖσθαι τῇ πατρῴᾳ γλώττῃ, καὶ ὁρᾶσθαι τὰ μὲν ἔξω τείχους τῆς μητροπόλεως τῶν Βάκτρων καθαρά, τῶν δ' ἐντὸς τὸ πλέον ὀστέων πλῆρες ἀνθρωπίνων· καταλῦσαι δὲ τὸν νόμον Ἀλέξανδρον. Vgl. A. von Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer (1888) 12.

heit nahm, hatte die Notiz des Strabo bzw. des Onesikritos im Gedächtnis und ergänzte danach seinen Text.

Schwerer als der Einzelnachweis des sekundären Charakters der Textfassung des Eusebius gegenüber dem Syrer, der hier nicht durchgeführt werden kann, wiegt für die Sicherung der Originalität des Syrers eine Beobachtung, die zugleich die Feststellung bestätigt, von der wir ausgingen: daß Bardesanes in seiner dichterischen Form noch nicht vom Einfluß griechischer Metrik bestimmt ist. An einer Stelle des Dialogs zitiert er sich selber: „Ich habe nämlich an anderer Stelle gesagt: die Seele des Menschen verlangt etwas zu wissen, was viele nicht wissen." Der syrische Wortlaut [88])

bālqā-i napšā ḏbarnāšā
dṯehwē jāḏ'ā meddem
dsaggī'ē lā jāḏ'īn

zeigt unverkennbar metrische Gestalt. Die Form aber ist die gleiche wie die des kosmogonischen Gedichts, also des dreihebigen Verses mit freier Silbenzahl. Das Selbstzitat des Dialoges stammt also auch aus einem Gedicht des Bardesanes. Es stellt die Originalität des syrischen Textes erneut fest.

Dies führt einen Schritt weiter. Im 55. Hymnus des Ephraem [89]) wird eine Reihe von deutlich gnostischen Versen angeführt, die vermutlich einem einzigen Gedicht angehören, aber keinen klaren Zusammenhang bilden, so daß über den Inhalt des Gedichts kein sicheres Wissen gewonnen werden kann. Das erste Zitat spricht von einer Syzygie, die aus dem ‚Vater des Lebens' und der ‚Mutter' besteht. Weiterhin scheint das Paradies als Brautgemach symbolisiert zu werden. Hier kommt uns nun der von Mitchell ans Licht gezogene Memra Ephraems gegen Mani zu Hilfe. Ephraem zitiert in ihm [90]) zwei siebensilbige, also gebundene Silbenzahl aufweisende Verse, von denen er an dieser einzigen Stelle ausdrücklich angibt, daß sie von dem Sohn des Bardesanes, d. h. von Harmonios herrühren, während er sonst zwischen der Poesie des Sohnes und des Vaters nicht unterscheidet. Er fügt hinzu, die beiden Verse seien an die

88) 564, 24—26 Nau.
89) Nau 504 f.
90) Mitchell II 223, 14—17; vgl. Burkitt daselbst CXXVIII.

Mutter des Lebens gerichtet. Aus diesem Sachverhalt hat schon Burkitt den Schluß gezogen, daß ebenso wie diese beiden Verse auch die im 55. Hymnus zitierten dem Harmonios gehören. Er weist darauf hin, daß es im Beginn des Hymnus ausdrücklich heißt: „Betet, Brüder, für die Söhne des Bardesanes, daß sie nicht fernerhin rasen, indem sie reden gleich den Kindern" —, worauf die ersten Verse folgen. Burkitt [90]) empfindet „a distinct difference of atmosphere between this poetry and the words or opinions definitely given as those of Bardaisan himself". G. Levi Della Vida wollte, wie schon erwähnt [91]), in den Zitaten des 55. Hymnus den ursprünglichen, gnostischen Bardesanes, im Dialog den gemäßigteren Geist seiner Schule finden. Nachdem jetzt die gedankliche Übereinstimmung des Dialogs, des kosmogonischen Textes und der darauf bezüglichen Angaben bei Ephraem und Mose bar Kepha festgestellt und der Beweis für das höhere Alter der im kosmogonischen Gedicht und im Selbstzitat des Dialogs erhaltenen Poesie des Bardesanes gegenüber der des Harmonios hinzugefügt ist, darf mit Sicherheit das umgekehrte Verhältnis behauptet werden. Der Dialog, mit der Kosmogonie zusammengehalten, gibt die echte und ursprüngliche Anschauung des Bardesanes, der gnostische Hymnus bedeutet allem Anschein besonders des Dialogs ins Dickicht gnostischer Symbolik hinein: er steht, kurz gesagt, auf halbem Weg zwischen Bardesanes und Mani.

Noch eine weitere Streitfrage wird hiermit entschieden. In den apokryphen Thomasakten, die der Reise des Apostels Thomas nach Indien und seiner dortigen Wirksamkeit gewidmet sind, stehen einige gnostische Hymnen, die früher versuchsweise dem Bardesanes zugesprochen wurden [92]). Aber von allen inhaltlichen Schwierigkeiten abgesehen, zeigt ihre Metrik gebundene Silbenzahl. Das verbietet die Annahme, daß sie von Bardesanes herrühren. Aus inhaltlichen Gründen hat F. C. Burkitt, der früher für die Urheberschaft des Bardesanes eingetreten war,

91) S. Anm. 17.

92) Besonders ist dafür E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen (1904) 73 ff. eingetreten.

diese These ausdrücklich zurückgezogen [93]). Theoretisch besteht die Möglichkeit, die Hymnen dem Harmonios oder allgemein der Schule des Bardesanes zuzuschreiben. Was aber das bedeutendste unter den in die Thomasakten aufgenommenen Gedichten, den Hymnus von der Seele, betrifft, so kann ich nicht daran zweifeln, daß, nach dem Vorgang von A. Hilgenfeld [94]), W. Bousset [95]) das Richtige gesehen hat, wenn er in der Gestalt des Königssohnes, der die Seele symbolisiert, und in den Stationen seiner Reise von Hyrkanien nach Ägypten den durchgehenden Bezug auf Mani wahrgenommen hat. Eine abschließende, alle Einzelheiten deutende und in Zusammenhang bringende Interpretation der so überaus beziehungsreichen Dichtung bleibt freilich der Zukunft vorbehalten.

9. Damit ist die Würdigung des Überlieferten, soweit sie im Sinne dieser Abhandlung liegt, beendet. Durch Ermittlung fester Punkte in der Überlieferung sind zugleich die Hauptzüge von Bardesanes' Weltanschauung gesichert. Wir suchen sie im Zusammenhang zu verstehen und wenden uns zu seiner Darstellung der Kosmogonie zurück.

Sein kosmogonischer Mythos, ebenso wie der manichäische oder der irgendeines andern Gnostikers, ist Kunstmythos, dichterische Einkleidung begrifflicher Zusammenhänge [96]), nicht als ein zu glaubendes Dogma, sondern als durchschaubares Symbol gemeint. Ich schalte hier wegen ihrer methodischen Bedeutung die vortreffliche und auf den Grund der Sache gehende Kennzeichnung der gnostischen Mythen ein, die neulich R. P. Casey

93) l. c. CXXIX.

94) Der Königssohn und die Perle, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 47, 219 ff.; ders., Berliner Philologische Wochenschrift 1898, 389 ff. (Rez. von A. Bevan, The Hymn of the Soul).

95) Manichäisches in den Thomasakten, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 18, 1917/8, 1—39.

96) Zum Folgenden vgl. meine in Anm. 14 genannte Abhandlung, das Referat in Actes du Ve Congrès International de l'Histoire des Religions à Lund 1929, 267 ff., und den Artikel 'Manichäismus' in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III² 1959—1973.

gegeben hat[97]): „It has often been suggested that the principal gnostic myths had their origin in genuine folklore, and the difficulty of discovering traces of this lore outside of gnostic sources has been explained by supposing that the myths were Oriental and were derived either from the oral traditions of localities in which no literature was produced or from literature which is no longer extant. Nothing favorable, however, to this view can be found from a comparison of gnostic myths with the native myths of Greece or with such Oriental mythology as is preserved unmixed with philosophic exegesis. In cases where known Greek, Jewish, or Christian sources are borrowed for the myths, the effort to extract gnostic theology is as painful as in the worst attempts of the Stoic exegetes, but where the myth is distinctively gnostic the philosophic meaning is easily traced in the story's plot. The reason for this is evidently not that Oriental myths are more philosophic than Greek but that gnostic myths are in their origin artificial and symbolic. Reminiscences of Oriental fancy may occasionally appear, but they do not control the main structure of the plots and can usually be detected by the difficulty with which a philosophic meaning is attached to them. An underlying structure of thought invariably conditions the imaginative forms of gnostic myths, so that theological differences between related sects are often apparent only in minor variations in the development of the story."

Um die Eigenart des kosmogonischen Ansatzes bei Bardesanes zu verstehen, empfiehlt es sich, den vergleichenden Blick auf Mani zu richten. Seine Kosmogonie entspricht im Entwurf Zug für Zug der des Bardesanes, nur daß Mani mit dem Dualismus Ernst gemacht und ihn radikal durchgeführt hat. Während bei Bardesanes, wie wir sahen, die Finsternis nur in einen relativen Gegensatz zu den reinen Elementen gesetzt wird und Gott unter-

97) Two Notes on Valentinian Theology, in: Harvard Theological Review 23, 1930, 275 f. Diese Sätze beantworten zugleich die Einwände, die H. Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen (1930) 117 f., gegen meine Auffassung des Verhältnisses von begrifflicher Grundlegung und mythischer Symbolisierung in Manis System erhoben hat. Von einem „mythischen Mutterboden im Bewußtsein des Religionsstifters" (Liebeschütz 118) sollte man nicht reden.

geordnet bleibt, stellt Mani auf die eine Seite die Lichtmacht mit ihren fünf lichten, auf die andere die Finsternismacht mit ihren fünf finsteren Elementen. Es ist für Bardesanes bezeichnend, daß er eben diese Konsequenz nicht zieht, daß er auf dualistische Absetzung zweier Urmächte gegeneinander verzichtet. Er bestimmt nur eine der uranfänglichen ‚Wesenheiten' als negativ und finster und läßt durch ihre Mischung mit den andern Elementen deren Trübung hervorgerufen werden. Von einer Personifizierung der finsteren Mächte und ihrer Diener, wie Mani sie farbig und phantastisch durchführt, hält er sich entfernt.

Er läßt dann die Verwirrung der Elemente durch die Einwirkung Gottes schlichten, der das ‚Wort des Sinnes', den Logos, herabsendet. Dieser schlichtet den Kampf, bannt die ‚Verwirrung', das finstere Prinzip, in ihre Tiefen und richtet den Kosmos auf. Dementsprechend wird bei Mani eine Lichtmacht entsandt, um die finsteren Mächte zu besiegen, der Urmensch. Doch läßt Mani ihn zunächst unterliegen und einen Teil seines Lichtes von der Finsternis gefangen und gefesselt werden. Diesen neuen Zug mußte er einfügen, weil er nur so die Vermischung der uranfänglich getrennten Reiche des Lichts und der Finsternis vorstellbar machen konnte. Aus demselben Grunde mußte er als Befreier des Urmenschen und als Demiurgen einen zweiten Lichtgesandten einführen, dem als Beweger der Welt und des Lichtbefreiungswerks noch ein dritter, Christus-Sophia, folgt. Bei ihm hat der Aufbau des Kosmos und die Bewegung in ihm den Sinn, die Befreiung der gefangenen Lichtelemente herbeizuführen. Sein weiterer kühner Gedanke ist es, daß die Erschaffung des Menschen eine Gegenaktion der Finsternismächte bedeutet: diese wollen die noch in ihrem Bereich festgehaltenen Lichtteilchen vermittels der menschlichen Fortpflanzung ewig in der niederen Welt festhalten und an der Rückkehr in die Lichtwelt hindern. Daraus ergibt sich für Mani als unmittelbare Folgerung die Forderung radikaler Askese, die es ermöglicht, daß beim Tod eines Vollkommenen, d. h. desjenigen, der die asketische Forderung bis zum letzten erfüllt hat, die in seinen Körper gebundenen

Lichtteilchen frei werden und ungehindert aus der niederen Welt in ihre Lichtheimat zurückkehren können.

Auch bei Bardesanes wird aus der Vermischung der Elemente der Kosmos aufgerichtet. Auch für ihn leitet sich aus der Anschauung des Weltwerdens die Forderung ab, daß alle Naturen und Geschöpfe danach trachten müssen, sich von der Vermischung mit den Elementen der Finsternis wieder zu befreien. Während aber bei Mani die menschliche Fortpflanzung das vornehmste Werkzeug der Finsternis zur Verzögerung des Erlösungswerkes ist, erscheint der Fortgang von Empfängnis und Geburt, also des menschlichen Lebens und des Weltlaufes überhaupt, bei Bardesanes umgekehrt als Fortschritt der Erlösung. Es ist kein Zweifel, daß die Kosmogonie des Bardesanes das unmittelbare Vorbild für Mani hergab — nur daß sie von Mani mit Rücksicht auf die von ihm gezogene radikal dualistische Konsequenz Zug für Zug abgewandelt werden mußte. Die manichäische Kosmogonie ist die bewußte Fortsetzung und Überbietung der bardesanischen. Hier nun ist die geistige Verwandtschaft wie anderseits der tiefe Gegensatz der Weltanschauung zwischen den beiden Männern unmittelbar abzulesen. Mani geht von der unbedingten Verwerfung des gegebenen und gegenwärtigen Weltzustandes aus. Die Welt, wie sie ist, ist wesentlich vom Teufel; nur in einzelnen Vollkommenen erhebt sich das menschliche Wesen zu einer Stufe, von der aus der Abschied aus der teuflischen Welt und die Rückkehr in die lichte Heimat möglich wird. Bedingungsloser Weltverzicht ist das, was für Mani übrig bleibt. Bardesanes verkennt das Übel in der Welt nicht, er sieht es gleichfalls in der natürlichen Beschaffenheit der Welt und des Menschen verankert. Aber die Konsequenz, die er daraus zieht, ist der manichäischen entgegengesetzt. Daß es überhaupt ein Gefüge der Welt gibt, daß nicht mehr wie einst am Uranfang die Elemente in blindem Kampf miteinander verwirrt sind, das weist auf die göttliche Güte, auf die göttliche Schöpferweisheit hin. Der Mensch soll sich zwar von der Gebundenheit an die Finsternis, die ihm von der Natur mitgegeben ist, befreien, aber er kann es auch, er kann es im glaubenden Hinblick auf die göttliche Weisheit und Güte. Die Grundhaltung des Bardesanes

ist durchaus optimistisch; die für ihn bezeichnenden Worte des kosmogonischen Gedichtes sind die, wo es nach der göttlichen Schlichtung des Elementenkampfes heißt: „Gepriesen ward der Herr ob seiner Weisheit und Lobpreis stieg auf für seine Barmherzigkeit." Das ist das Grundgefühl, das ihn in der Anschauung der Welt und des Menschendaseins bewegt. Es liegt zutage, in welchen geistigen Zusammenhang er damit rückt: die Gegenstände seiner Betrachtung müssen nur mit ihren griechischen Namen benannt werden. Er sieht in der Welt, wie immer ihre Zusammensetzung und ihr Gang im einzelnen beschaffen sein mag, den Kosmos, die schöne Ordnung; und er sieht in Gott zwar nicht den Schöpfer des Alls aus dem Nichts im jüdischen und christlichen Sinn, aber wohl den in Weisheit und Güte ordnenden Demiurgos.

Es ist eine persönliche Aneignung griechischer Weltansicht von eigentümlicher Lebendigkeit, die wir bei Bardesanes finden und die ihn mit den christlichen Apologeten verbindet. Orientalisiert ist sie freilich schon, indem sie den Keim dualistischer Anschauung in sich aufgenommen und das Kleid einer uns phantastisch erscheinenden Bildlichkeit angetan hat. Aber die noch fruchtbare und positive Mittelstellung zwischen Griechentum und Orient, in der sie steht, tritt hervor, wenn man sie mit der aus ihr entwickelten manichäischen Konsequenz vergleicht, die auch die Konsequenz der Orientalisierung ist.

Endlich: neben dem griechischen und dem orientalischen Element ist das christliche nicht zu übersehen. Es wird dort erkennbar, wo Bardesanes als Träger des göttlichen Ordnungsgedankens den Logos einführt. Es ist also der präexistente Logos-Christus, in der Deutung der vom Johannesevangelium in Gang gebrachten, von den Apologeten geförderten Logos-Spekulation, der als göttlicher Bote, als Besieger der finsteren Mächte und als Förderer der Errichtung des Kosmos erscheint. Mit dieser Deutung des Christusgedankens wird Bardesanes freilich zum Gnostiker: nicht mit dem irdisch wirklichen Jesus von Nazareth, sondern mit dem Christus-Logos in seiner kosmischen Bedeutung hat er es zu tun. Diese Christologie ist von Mani übernommen und in phantastischer Erweiterung, unter Einbeziehung der gno-

stischen Sophia-Gestalt, in den Mittelpunkt seines Weltbildes und Erlösungsdramas gerückt worden.

Wie bei Mani an die Kosmologie einerseits die aus ihr folgende ethische Forderung, anderseits das eschatologische Drama angeschlossen wird, so richtete schon Bardesanes vom kosmogonischen Mythos den Blick sowohl auf die daraus zu erklärende Bestimmung der Geschöpfe wie auf die Vollendung und Erlösung des gegenwärtigen Weltzustandes, wie sie der Schluß des Dialoges andeutet[98]). Es heißt dort, daß einst ein neuer Zustand eintreten wird, der eine ‚neue Mischung' bedeuten wird. In dieser neuen Welt ist aller Kampf und alles Leiden zu Ende, durch die göttliche Gnade wird Friede und Heil in ihr herrschen. Nebenbei sei bemerkt, daß in dem einzigen von Mani erhaltenen syrischen Gedichtfragment mit eben denselben Worten ‚Friede und Heil', *šainā wašlāmā*, von dem zweiten Lichtgesandten erbeten wird[99]). Bardesanes sagt, daß der neue Weltzustand durch eine ‚Belehrung' herbeigeführt werden wird. Das kann nur heißen, daß er für die Zukunft das Eintreten einer belehrenden und neubelebenden göttlichen Kraft erwartet, die dem vor der Erschaffung der Welt den Elementenkampf schlichtenden Logos entspricht. Die Vermutung wird nicht fehlgehen, daß er dabei an die in seinem Sinn umgedeutete Wiederkehr des Herrn bzw. an die im Johannesevangelium[100]) verheißene Sendung des Parakleten denkt. Deutlich folgt aus seinen Worten, daß es ihm fernlag, selber den Anspruch zu erheben, er sei der Paraklet. Aber nach ihm kam einer, der sich nicht scheute, sich selber den Parakleten zu nennen und nennen zu lassen, Mani[101]).

10. Wir wenden uns der letzten Frage zu, die nach dem Bisherigen noch offen geblieben ist; sie ist zugleich die Kardinalfrage des Dialogs vom Fatum. In seiner kosmogonischen Betrachtung hatte Bardesanes die Einmischung des Bösen in die Natur des Kosmos und des Menschen in seiner Weise dargelegt.

98) Oben S. 55.
99) Studien zum antiken Synkretismus 265.
100) 14, 16. 26.
101) F. C. Baur, Das manichäische Religionssystem 370 ff.

Mani hatte diese Weltdeutung radikalisiert und hatte als einzigen Ausweg aus der Verhaftung in das Böse den freiwilligen Weltverzicht, die radikale Askese gefordert. Bardesanes mied, kraft seiner grundsätzlich optimistischen Betrachtung des Kosmos und des menschlichen Wesens, diese Folgerung und hielt sich insbesondere von dem Gedanken einer radikalen Askese fern, so wie er auf den Gedanken verzichtete, dem Bösen in der Welt ein selbständiges, gottgleiches Prinzip zu geben, wie es Mani tat. In späterer syrischer Überlieferung und besonders in den Nachrichten arabischer Schriftsteller wird Bardesanes zu einem entschiedenen Dualisten gleich Mani. Es ist möglich, daß seine Schule tatsächlich eine solche Entwicklung durchgemacht hat oder daß sie allmählich in den Kreis seines erfolgreicheren, ihn überbietenden Nachfolgers Mani hereingezogen wurde. Jedenfalls aber ist Bardesanes selber nicht Dualist: Ephraem bezeugt ihm ausdrücklich, daß er nur einen Gott gelehrt habe[102]). Er vermied es deswegen auch, nach der Art des Marcion den Gottesgedanken selber zu spalten. Marcion rückte von dem durch Christus offenbarten Gott den Gott des Alten Bundes, der für ihn auch der Weltschöpfer war, mit großer Schärfe ab. Die Folge davon war für ihn die Verwerfung der Offenbarung des Alten Bundes und der alttestamentlichen Schriften. Indem Bardesanes auch diese Folgerung mied, legt er zugleich eine Toleranz, besser gesagt: eine positive Auffassung der alttestamentlichen Offenbarung an den Tag, die zu dem Gesamtbild der auf das Positive gerichteten Geistesart des Mannes einen notwendigen Zug hinzufügt. Dazu stimmt die ruhige und achtungsvolle Objektivität, mit der er gegen das Ende des Dialogs von der Religion und Lebensform der Juden spricht. Mani ist hier wieder über ihn hinausgegangen und hat sich in der Bewertung des Alten Testamentes an Marcion angeschlossen. In seinem ‚Buch der Geheimnisse', dessen Disposition in arabischer Überlieferung erhalten ist, hat er sich auch über diesen Punkt mit Bardesanes und den Seinen auseinandergesetzt. Der Grundunterschied in der wertenden Haltung zwischen den beiden Männern wird

102) Hymn. 3, 4; Nau 501.

durch ein Zitat aus dem ‚Buch der Geheimnisse' beleuchtet, das der arabische Gelehrte Bērūnī († 1048) erhalten hat. Mani sagt dort [103]):

„Die Anhänger des Bardesanes glauben, daß die Lebensseele sich im menschlichen 'Kadaver' erhebe und läutere. Sie wissen nicht, daß der 'Kadaver' der Feind der Seele ist, daß er sie verhindert, sich zu erheben, daß er ein Gefängnis und eine schmerzliche Strafe für die Seele ist. Hätte diese menschliche Form ein reales Dasein, so ließe ihr Schöpfer sie nicht sich abnutzen und Schaden erleiden und hätte sie nicht gezwungen, sich durch den Samen im Mutterleib fortzupflanzen."

Aber wenn nun Bardesanes das Böse auf die natürliche Beschaffenheit der Welt und des Menschen zurückführt, wie löst er dann das Problem der Überwindung des Bösen, wie begründet er, mit andern Worten, den Gedanken der menschlichen Freiheit? Das ist das Thema des Dialogs vom Fatum, und die Antwort darauf ist der eigentliche Zielpunkt von Bardesanes' Denken. Die Gedankenführung des Dialogs erfolgt in Frage und Antwort mit einer Klarheit und Präzision, die dies Buch anerkanntermaßen zu einer Gipfelleistung der syrischen Literatur erheben. Der Gesprächspartner Awida fragt zuerst, warum Gott, wenn er die Sünde verwirft, den Menschen nicht sündlos geschaffen habe. Bardesanes erwidert, er wäre dann nur ein würdeloses Instrument in der Hand einer höheren Macht und keine von seinen Leistungen könne ihm zugerechnet werden. Awidas Einwurf, die Gebote seien zu schwer, als daß sie von den Menschen erfüllt werden könnten, wird von Bardesanes verneint. Der einfache Sinn der Gebote ist es, das Böse, das man selber nicht zu erleiden wünscht, zu meiden und das Gute, das man zu erfahren trachtet, zu tun. Dies Meiden und Tun aber hängt allein vom Willen des Menschen ab, nicht von seiner körperlichen Leistung.

„Dank der Güte Gottes sind uns Gebote gegeben, die nicht drücken, sondern die jeder beseelte Mensch freudig erfüllen kann. Denn es gibt keinen Menschen, der sich nicht freute, wenn er Gutes tut, und nicht froh wäre, wenn er das Böse meidet, außer denen, die

103) E. Sachau, Alberuni's India (1887) 27, 12; Übers. I 55.

nicht zu diesem Guten geschaffen sind und ‚Unkraut'[104]) heißen[105])." Es ist leichter, das Gute zu tun als das Böse zu meiden.

Awida fragt, ob also die Naturbestimmtheit die Menschen zu sündigen veranlasse. Bardesanes weist darauf hin, daß die Naturbestimmung es nur mit der körperlichen Verfassung des Menschen, mit Geburt, Wachstum, Alter und Tod, mit Essen, Trinken und Schlafen, nicht mit den menschlichen Handlungen zu tun hat. Awida geht weiter und wirft die Frage auf, ob es denn die durch den Gestirnumlauf repräsentierte Schicksalsbestimmtheit, also das Fatum ist, das den Menschen sündigen läßt. Bardesanes erwidert, indem er die Standpunkte dreier Richtungen voranstellt: bei ihnen findet er Richtiges und Verkehrtes nebeneinander und stellt ihnen gegenüber seine eigene Anschauung fest. Die einen, nämlich die ‚Chaldäer', behaupten übertreibend die universale Geltung des Fatums und lassen alles Menschliche, das Körperliche, die äußeren Geschicke wie auch die Handlungen vom Fatum bestimmt sein. Die andern, in der entgegengesetzten Richtung übertreibend, bestreiten das Fatum überhaupt. Sie lassen die Handlungen allein vom freien Willen abhängig sein und sehen in körperlichen Gebrechen und Unfällen das Werk des Zufalls. Die Dritten bestreiten das Fatum gleichfalls und rechnen die menschlichen Handlungen gleichfalls dem freien Willen zu, während sie in den körperlichen Gebrechen und Unfällen göttliche Strafen erblicken. Die Vertreter des zweiten und dritten Standpunktes nennt Bardesanes nicht, aber sie sind unschwer zu erkennen. Jene sind die Skeptiker der dritten Akademie, die den von Bardesanes angenommenen stoischen Fatumsgedanken bekämpfen, diese die katholischen Christen. Bardesanes zeigt nun, daß das Fatum, der Sternenzwang zwar die äußeren Lebensumstände der Menschen determiniert und in diesem Bereich seine volle Geltung hat, daß seine Macht sich jedoch nicht im Sinne eines absoluten Zwanges auf die menschlichen Handlungen erstreckt. Vielmehr zeigt die Erfahrung, daß die Menschen sich in ihrem Handeln von der Determinierung durch das

104) *zīzānē* = ζιζάνια nach Matth 13, 24 ff., 36 ff.
105) 552, 23—555, 3 Nau.

Fatum befreien können. Bardesanes erbringt dafür einen doppelten Beweis. Einmal zeigt er, wie die verschiedenen Völker jedes für sich je nach den Landesgesetzen feststehende Bräuche und Gewohnheiten haben, obwohl unmöglich alle zu ihnen gehörenden Individuen gleichmäßig unter der Gestirnkonstellation geboren sein können, die nach der Lehre der Astrologen die betreffende Lebensgewohnheit hervorbringt. Sodann führt er gegen Ende des Dialogs knapp und ergreifend aus, wie diese Gewohnheiten wiederum aufgehoben werden können, wenn eine neue menschliche Ordnung ins Leben tritt, die über die Völker hinwegreicht. Er zeigt dies zunächst an der festen, überall gleichen Lebensweise der über die Länder verstreuten Juden. Dann endet er in wirksamer Steigerung, indem er die neue Ordnung der Christen, zu denen er sich selber rechnet, vor Augen führt[106]):

„Was sollen wir nun sagen über das neue Geschlecht von uns Christen, das an jedem Ort und in jeder Gegend Christus durch sein Kommen aufgerichtet hat, so daß wir alle, wo immer wir uns befinden, nach dem éinen Namen des Christus Christen *(kreṣṭjānē)*[107]) genannt werden, uns an éinem Tage, dem Sonntag, versammeln und an den geheiligten Tagen der Speise enthalten."

Dies führt er im einzelnen im Kontrast zu den nationalen Gewohnheiten der andern Völker durch und schließt mit den Worten:

„An welchem Ort und an welcher Stätte die Christen auch sind, trennen die Gesetze der Länder sie nicht von dem Gesetze ihres Christus, und das Fatum der Lenker zwingt sie nicht, Dinge zu brauchen, die ihnen unrein sind."

Das ist die Antwort des Bardesanes. Die Menschen sind ihm durch ihre Naturbestimmtheit, die ihnen auch das Böse mitgibt, gleich. Sie werden durch die von den Sternen ausgehende Schicksalsbestimmtheit in ihrem Leben verschieden gelenkt. Aber sie sind frei im Wollen und Handeln. Die Freiheit des Willens und der sittlichen Entscheidung ist der Grund des menschlichen Wesens, sie ist es auch, die ihm seine freudige und positive Ansicht von der Welt und vom Leben schenkt. Unaufdringlich, ohne rhe-

106) 607, 16 ff. Nau.

107) Vgl. das Zeugnis des Epiphanius, oben Anm. 26: Ἀπολλωνίῳ ... ἀντῆρε, παραιτούμενος ἀρνήσασθαι τὸ Χριστιανὸν ἑαυτὸν λέγειν.

torischen Prunk, mit einer Bescheidenheit vorgetragen, die in den Schriften orientalischer Denker nicht leicht zu finden ist, setzt sich dieser Gedanke im Dialog durch, gibt ihm die treibende Kraft und läßt von ihm einen Eindruck geistiger Freiheit ausgehen, dem man sich nicht entziehen kann.

Wir blicken zurück. Durch Prüfung und Vergleichung von mehr oder minder zufällig erhaltenen, mehr oder minder bruchstückhaften Zeugnissen haben wir uns die Umrisse der geistigen Persönlichkeit des Mannes erarbeiten müssen. Die positive Vorstellung von ihr ist, wie wir sahen, sowohl in der syrischen wie in der griechischen Kirche bereits im 4. Jh. untergegangen. Im Westen wie im Osten hat man alles getan, um sein Gedächtnis zu verdunkeln und ihn in Vergessenheit geraten zu lassen. Und der nach ihm kam, Mani, war nicht sowohl der Erbe als der Verderber seiner Gedanken. Bei Bardesanes stehen griechische Bildung und Weltansicht mit christlicher Lebensdeutung und sittlicher Energie noch in lebendiger und fruchtbarer Spannung. Diese ist im manichäischen Dualismus und Asketismus untergegangen. Bardesanes stand in Edessa, in der beginnenden östlichen Kirche, mit seiner geistigen Freiheit und Originalität auf einem verlorenen Posten. Begünstigtere haben in der griechisch redenden Welt das Werk aufgenommen, das er angegriffen hatte, und haben es fortgeführt. Die Lebensfrage, die die seine war, die Frage des christlichen Humanismus, ist heute so lebendig und dringlich wie zu seiner Zeit.

Zu Anmerkung 6.

Tabelle der Ephraem-Zitate bei F. Nau, Patrologia Syriaca I 2, 495—509.

Nau	Römische Ausgabe	Hymnus
495	553 F	53, 5/6
	439 D	1, 17
497	438 D	1, 10
	438 E	1, 11/12
	438 F	1, 12
	439 C	1, 16
	558 F	55, 11
	547 D	50, 2
	485 A	22, 2
	489 D	23, 5/6
498	485 C	22, 3
	559 A	56, 1/2
	559 D	56, 4
	490 E	23, 9
	490 F	23, 10
	494 B	24, 18
499	494 F	24, 21
	439 E	1, 18
	550 C	51, 13
	439 A	1, 14
	553 F	53, 4
499	498 B	26, 3
500	558 D	55, 10
	488 F	22, 22
501	443 D/E	3, 4
	444 A	3, 7
	444 B	3, 8
502	468 D	14, 7/8
	532 E	41, 7
	487 F	22, 17
503	482 B	21, 5
	482 F	21, 7
	483 C	21, 10
	557 F	55, 5
	558 A	55, 6
504	558 B	55, 7
504 f.	557 A ff.	55
506	438 C	1, 9
	553 F	53, 4
	551 B	52, 1
509	437 A	1, 1

Die Lateransynode von 649.

Von Erich Caspar.

I.

Die Akten der Lateransynode von 649[1]) gehören nicht zum Überlieferungsbestande der großen synodalen Sammlungen, und bis vor kurzem war nichts Näheres über sie bekannt. Maassen[2]) etwa beschränkte sich darauf, sie nach den Drucken bei Hardouin und Mansi zu zitieren. Erst die jüngste tiefschürfende Arbeit von C. Silva-Tarouca S. J., Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi, in der Zeitschrift Gregorianum der päpstlichen Universität, XII, 1931[3]), ist u. a. auch der Überlieferung dieser Akten nachgegangen und hat sehr interessante Ergebnisse zutage gefördert. Die griechische Version, deren älteste Überlieferung in Cod. Vat. graec. 1455 v. J. 1299 vorliegt[4]), enthält am Ende des die Akten beschließenden Begleitschreibens Papst Martins I. an Kaiser Konstantin IV. die, in den Ausgaben leider übergangene, lateinische Subskriptio: Martinus episcopus scae catholicae et apostolicae eccliae urbis Romae huic interpretationi suggestionis a nobis vel concilii nostri (l. concilio nostro) factae subscripsi †. Sie ist von dem griechischen Schreiber in Typen, welche unverkennbar Unzialbuchstaben des 7. Jahrhunderts nachzumalen versuchen, wiedergegeben[5]). Silva-Tarouca zog mit Recht daraus den Schluß, daß die Abschrift auf das — oder ein — Originalexemplar zurückgeht. Die Subskriptio selbst aber ist als die amtliche Bestätigung der Authentizität des griechischen Textes nicht bloß des Schreibens an den Kaiser,

1) Ediert von Hardouin Concilia III, zuletzt bei Mansi, Conc. coll. ampl. X, S. 863—1188.

2) Gesch. d. Quell. u. d. Lit. d. Canon. Rechts I, 1870, S. 304, 792.

3) 1932 im Sonderdruck erschienen.

4) Vogel u. Gardthausen, in Beihefte z. Zentralbl. f. Bibl.-Wesen XXXIII, 1909, S. 172.

5) Vgl. die von Silva-Tarouca l. c. S. 50 beigegebene photographische Tafel.

sondern auch der vorangehenden griechischen Version der Akten anzusehen.

Für die lateinische Version hatte vor Silva-Tarouca bereits B. Krusch anläßlich der Ausgabe der Vita s. Amandi in Mon. Germ. Scr. rer. Merov. V, 1910 die den Editoren der Synodalakten von 649 und Maassen noch unbekannte älteste Handschrift Cod. Laudun. 199, saec. IX, nachgewiesen [6]) und zur Textherstellung des von dem Biographen Milo seiner Vita s. Amandi einverleibten Schreibens Martins I. an Amandus, das in dieser Überlieferung die Stelle des Schreibens an den Kaiser in der griechischen Version vertritt, herangezogen [7]), und Silva-Tarouca hatte auch in diesem Falle eine nahe Beziehung zur Originalüberlieferung aufgewiesen. Milo schreibt einleitend: Cuius (der Lateranakten) etiam exemplar in papireis scedis editum patri nostro sibi dilectissimo pontifici direxit Amando... In huius insuper fine voluminis, quod uno quidem corpore, sed quinque incisionibus librorum divisum est, saepedictus Martinus ... specialem epistolam viro Dei transmisit Amando, per quam decreta synodalia suamque erga ipsum benignam dilectionem satis abundeque monstravit etc.

Milo hatte also noch das Papyrusoriginal der Akten vor Augen [8]), aus welchem etwa zur gleichen Zeit der Codex von Laon abgeschrieben worden ist.

Von Cod. Laudun. 199 besitzt die Berliner Staatsbibliothek eine vollständige photographische Reproduktion [9]). So war ich in der Lage, den Drucktext der lateinischen Akten von 649 an Hand der besten handschriftlichen Überlieferung zu kontrollieren, und eine im Frühjahr 1932 unternommene Reise nach Rom setzte mich in den Stand, auch die dortigen jüngeren Handschriften, Cod. Vat. lat. 1324 saec. XV und Cod. Vat. lat. 4167 a. 1453, zu vergleichen und die von Silva-Tarouca lediglich auf Grund der Edition des Briefs an Amandus von Krusch geäußerten Vermutungen über die Filiation nachzuprüfen. Um

6) l. c. S. 420.
7) l. c. S. 452 ff.
8) Er benutzte also nicht, wie Krusch sagte, den Codex von Laon selbst.
9) Cod. Berol. simulat. Nr. 121.

unmittelbare Kopien aus dem Codex von Laon, wie Silva-Tarouca meinte, handelt es sich nicht, aber um Handschriften der gleichen Familie. Sie gehen an zahlreichen Stellen mit dem Codex von Laon gegen die (schlechteren) Texte der Concilienausgaben von Hardouin und Mansi, anderswo weisen sie schlechtere Lesungen als der Codex von Laon (und die Ausgaben) auf; es gibt aber auch einige Stellen, an welchen die römischen Codices (z. T. mit den Ausgaben) den besseren Text gegenüber dem Codex von Laon haben. Dieser stellt also zwar die weitaus älteste und beste Überlieferung, aber doch nicht den Archetyp aller übrigen Handschriften dar; auch er weist vielmehr eine Reihe individueller Verlesungen auf.

Die Handschrift, nach welcher Hardouin die lateinische Version druckte[10]), ist schlechter als der Codex von Laon und sogar die jüngeren römischen Codices, der Text ist insbesondere auch schlechter als derjenige, welcher ihm für die Edition der griechischen Version vorlag[11]). So kam Hardouin von selbst dazu, den lateinischen Text gelegentlich nach dem griechischen zu bessern. Bisweilen, aber keineswegs überall, werden seine Konjekturen durch den Vergleich mit dem Codex von Laon und den römischen Handschriften bestätigt.

Der offenkundige Qualitätsunterschied der lateinischen und der griechischen Version in den gedruckten Ausgaben hat nun aber Neuere zu viel weitergehenden Schlüssen veranlaßt. Möller-Krüger in dem Artikel ‚Monotheletismus' in Haucks Realencyclopädie[12]) zitierte einen Satz aus dem Kanon X der Lateransynode in der griechischen Fassung und behauptete mit größter Bestimmtheit: „Der jetzige lateinische Text, den Hefele, Konziliengesch. III, 223 ff. drucken läßt, ist nur eine unbeholfene Rückübersetzung aus der griechischen Übersetzung des lateinischen Originals." Zu der gleichen Meinung gelangte auch Peitz in einem Aufsatz: Martin I. und

10) Er nennt ihre Herkunft nicht, und ihr nachzuspüren hat angesichts ihres geringen Werts keinen Zweck.

11) Hardouin benutzte nicht Cod. Vat. 1455, obwohl er ihn kannte, sondern eine gute Abschrift, Cod. Vat. Barb. graec. 401, saec. XVI, vgl. Silva-Tarouca, S. 49.

12) Bd. XIII[3], S. 407.

Maximus Confessor, in Hist. Jahrbuch XXXVIII, 1917, S. 216 Anm. 1, durch Differenzen zwischen der lateinischen und der griechischen Version, die er in dem Material der afrikanischen Briefe an das Konzil, welche in die Akten aufgenommen sind, beobachtete.

Aber diese Ansicht ist jetzt überlieferungsgeschichtlich unhaltbar, seit die Aufmerksamkeit auf den Codex von Laon, der direkt auf das Original der lateinischen Version zurückgeht, gelenkt worden ist. Jene „Unbeholfenheiten" und „Differenzen", die bereits in der ältesten lateinischen Überlieferung bestehen, müssen eine andere Erklärung finden. Eine Nachprüfung des Verhältnisses zwischen lateinischer und griechischer Version wird erst das eigentümliche Wesen dieser zweisprachig überlieferten Akten aufhellen.

Peitz stellte die Subskriptionen des afrikanischen Synodalschreibens an Papst Theodor (Akten der 2. Sitzung, Mansi X, S. 919 ff.) in der griechischen und der lateinischen Version einander gegenüber:

Κολοῦμβος ἐπίσκοπος τοῦ πρώτου θρόνου τῆς ἐν Νουμιδίᾳ συνόδου εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν δέσποτα ἁγιώτατε καὶ μακαριώτατε πάτερ πατρῶν.	Ora pro nobis domine sancte ac beatissime patrum pater.
Στέφανος ἐπίσκοπος τοῦ πρώτου θρόνου τῆς ἐν τῷ Βυζακίῳ συνόδου ὁμοίως.	Ora pro nobis domine sancte ac beatissime patrum pater.
Ῥεπαράτος ἐπίσκοπος τοῦ πρώτου θρόνου τῆς ἐν Μαυριτανίᾳ συνόδου ὁμοίως.	Ora pro nobis sancte ac beatissime patrum pater.

Daß die griechische Version nicht aus diesem vorliegenden lateinischen Text übersetzt ist, in welchem die Namen fehlen, ist klar; aber es bleibt die Möglichkeit, daß die Namen nur in unserer Überlieferung, einschließlich des Codex von Laon, ausgefallen sind. Mit Argumenten dieser Art läßt sich also zu zwingenden Schlüssen überhaupt nicht gelangen. Man muß es auf andere Weise versuchen. Die Frage, ob der lateinische Text des Briefs eine Rückübersetzung aus dem griechischen,

oder der originale des natürlich lateinisch geschriebenen Briefes ist, läßt sich im letzteren Sinne, gegen Peitz, mit völliger Sicherheit aus folgender Gegenüberstellung erweisen:

Antiquis enim regulis sancitum est, ut quidquid quamvis in remotis vel in longinquo positis ageretur provinciis, non prius tractandum vel accipiendum sit, nisi ad notitiam almae sedis vestrae fuisset deductum, ut huius auctoritate iusta quae fuisset pronuntiatio firmaretur indeque sumerent ceterae ecclesiae velut de natali suo fonte praedicationis exordium.

Ἐπεὶ οὖν οἱ ἐξ ἀρχῆς κανόνες θεσπίζουσιν ὅπουπερ ἂν ἐκκλησιαστικὸν πρᾶγμα κινεῖται, μὴ πρότερον ψηλαφᾶσθαι καθάπαξ ἢ προσδέχεσθαι, κἂν ὅτι μάλιστα τὰ κινούμενα τύχοιεν ὄντα ἐν ἀπῳκισμέναις τισὶ καὶ πορρωτάτοις ἐπαρχίαις, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν ἀποστολικὸν ἀνακομισθῇ θρόνον, ἵνα ἐκ τῆς κατ' αὐτὸν αὐθεντίας τοῦ ζητημένου δοκιμασθέντος οἷον καὶ τρανωθέντος ἐξ αὐτοῦ καθάπερ ἐκ τινὸς πηγῆς ἱερᾶς ἡ τοῦ κηρύγματος ἔναρξις γένηται.

Zugrunde liegt, wie schon Hardouin anmerkte, eine afrikanische Dekretale Innocenz' I., JK. 321, in der es heißt: ut quidquid quamvis de disiunctis remotisque provincis ageretur, non prius ducerent finiendum, nisi ad huius sedis notitiam perveniret, ut tota huius auctoritate iusta quae fuerit pronuntiatio firmaretur, indeque sumerent ceterae ecclesiae velut de natali suo fonte aquae cunctae procederent ... quid praecipere. Gerade die wörtlichen Anklänge zwischen der lateinischen Version und der Innocenz-Vorlage finden, wie man sieht, keine Entsprechung in der griechischen Version. Also kann der lateinische Text gar nicht Übersetzung des griechischen sein, sondern stellt vielmehr die Originalfassung des afrikanischen Schreibens dar, und die griechische Version ist Übersetzung; auch die Subskriptionen lassen das übrigens, trotz der besseren griechischen Überlieferung, erkennen; denn die dreimalige wörtliche Wiederholung des Segenswunsches in der lateinischen Version ist natür-

lich das Ursprüngliche, das zweimalige ὁμοίως aber eine Kürzung des Übersetzers.

Ähnlich ist der Beweis bei einem anderen dieser afrikanischen Schreiben, dem Briefe Victors von Karthago an Papst Theodor (l. c. S. 943 ff.), zu führen:

Ad quam omnes beatissimi apostoli pari honoris et potestatis consortio praediti populorum agmina convertentes.	Εἰς ἣν ὁμοτίμως οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι . . . (τὰ) πλήθη τῶν λαῶν . . ἐπέστραψαν.

Zugrunde liegt ein berühmtes Cyprianzitat (De ecclesiae unitate c. 4): Hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. Der lateinische Text ist also original, denn niemals hätte auf dem Umwege über das kürzende griechische ὁμοτίμως diese wörtliche Übereinstimmung erreicht werden können [13]).

Zu dem gleichen Resultat führt bei einem dritten dieser afrikanischen Schreiben (l. c. S. 929 ff.) die Prüfung der beigefügten patristischen Belege aus Ambrosius De fide lib. II und Augustin Adv. sermon. Arian. c. 15 und ep. 140. Die lateinische Version gibt den Originaltext wieder, die griechische Version ist als Übersetzung zu erkennen: 1. Die Ambrosiuszitate aus De fide stehen in der Reihenfolge II, 7, 70. 71; II, 45, 43—45; II, 6, 48; II, 6, 50—7, 57 je mit item cuius supra aneinandergereiht. Die griechische Version aber setzt bei dem zweiten Zitat καὶ μετὰ βραχέα πάλιν ὁ αὐτός aus Eigenem fälschlich hinzu. 2. Man vergleiche im letzten Ambrosiuszitat:

13) Wenn Peitz l. c. in einer Differenz des in diesem Briefe gegebenen Antrittsdatums Victors

die septimo decimo kalendarum Augustarum indictionis quartae (= 16. Juli 646)	τῇ ἑπτὰ καὶ δεκάτῃ τοῦ Αὐγούστου μηνὸς τῆς ἐνισταμένης τετάρτης ἐπινεμήσεως (= 17. August 646)

der griechischen Version den Vorzug gibt, weil „eine genauere Vergleichung ergibt, daß der lateinische Text nur die Übersetzung des griechischen ist", so wird man ihm darin nicht folgen, sondern das früher allgemein angenommene Datum der lateinischen Version beibehalten müssen; der griechische Übersetzer (oder erst unsere Überlieferung der griechischen Version) hat kalendarum versehentlich fortgelassen. Umgekehrt hat unsere Überlieferung des lateinischen Textes vielleicht ein dem griechischen ἐνισταμένης entsprechendes praesentis fortgelassen. Solche Differenzen geben also entscheidende Argumente, wie es die im Text angeführten sind, nicht her.

nihil excipitur, quam pater habet, eandem habet filius voluntatem. Una ergo voluntas, ubi una operatio. In Deo enim voluntatis series operationis effectus est. Sed alia voluntas hominis, alia Dei.

μηδὲν αὐτὸν ὑπεξαιρεῖν, ὧν ἔχει ὁ πατήρ, καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἔχει κατὰ φύσιν ὁ υἱός. Ἐπειδὴ ἔνθα ἡ αὐτὴ καὶ μία ἐνέργεια, ἓν ὑπάρχει κατὰ φύσιν τὸ θέλημα. Ἐν τῷ θεῷ γὰρ ἡ τοῦ θελήματος κίνησις, ἐνεργείας ὑπάρχει συμπλήρωσις. Ἕτερον οὖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, καὶ ἕτερον τὸ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ φύσιν ἐστίν.

Der dreimalige Zusatz κατὰ φύσιν machte das alte Ambrosiuszitat als Argument geeigneter in der neuen Diskussion, bei welcher es sich um die Zuordnung des θέλημα zur φύσις handelte [14]), weil aus derselben die Zweiheit auch des Willens hergeleitet werden sollte.

Nach diesen Proben steht fest, daß die in die Akten eingerückten, ursprünglich lateinisch geschriebenen Briefe im Orignalwortlaut in die lateinische Version aufgenommen worden sind. Auch für die Originalität des Textes der natürlich lateinisch geführten Debatten der Synode selbst läßt sich auf die gleiche Weise ein Beweis erbringen. In einer Rede Papst Martins I. in der zweiten Sitzung (l. c. S. 951/2) heißt es:

Huiusmodi sermonem confirmans per sacram memorationem beatae memoriae apostolici viri Felicis, qui scribens sapientissime ait: Neglegere quippe, cum possis deturbare perversos, nihil est aliud quam fovere eorum impietatem. Nec enim caret scrupulo societatis occultae, qui manifesto facinori desinit obviare.

Κυρωσάμενος τὸν περὶ τούτου λόγον ἐξ ἐπιμνήσεως ἱερᾶς τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ πάπᾳ Φίληκος γεγραφηκότος ἐμφρόνως εἰς τὸ ἀμελῆσαι τὸν δυνάμενον συνταράξαι τοὺς διεστραμένους οὐδὲν ἄλλο καθέστηκεν, εἰ μὴ περιποιήσασθαι τὴν τούτων ἀσέβειαν. Οὐ γὰρ ἐστέρηται τῆς κεκρυμμένης πρὸς αὐτοὺς ἐγκλήσεως τε καὶ ἑταιρίας ὁ περιστελλόμενος τῷ φανερῷ τούτων ἀντιπίπτειν μολύσματι.

14) Vgl. dazu unter II.

Der lateinische Text gibt wörtlich einen Satz aus dem Briefe Felix' III. an Acacius von Konstantinopel JK. 592 wieder. Auch diese Übereinstimmung verbietet es, den griechischen Text als Vorlage einer lateinischen „Rückübersetzung" dazwischenzuschalten.

Die lateinische Version der Akten ist also nicht nur überlieferungsgeschichtlich, sondern auch textkritisch als original zu erweisen. Ist nun die griechische Version schlechthin eine Gesamtübersetzung der lateinischen Akten? Wie steht es insbesondere mit den anderen eingerückten Briefen, die ursprünglich griechisch abgefaßt und in der lateinischen Version mit dem ausdrücklichen Vermerk de graeco in latinam linguam interpretatum versehen sind? Bietet die griechische Version hier ihrerseits nur eine Rückübersetzung der lateinischen Übersetzung? Die Frage läßt sich mit Hilfe der nämlichen Indizien, wie sie vorhin für die originallateinischen Briefe verwendet wurden, lösen.

Eine in der zweiten Sitzung vorgelegte und zu den Akten genommene suggestio (ἀναφορά) des Bischofs Sergius von Cypern vom 29. Mai 643[15]) (l. c. S. 913/14) beginnt mit dem Satz:

Firmamentum a Deo fixum et immobile atque tituli formam lucidissimam fidei vestram apostolicam sedem constituit, o sacer vertex, Christus Deus noster.

Στήριγμα θεοπαγὲς καὶ ἀσάλευτον καὶ στηλογραφίαν διαφανῆ τῆς πίστεως τὴν σὴν ἀποστολικὴν καθέδραν ἱδρύσατο, ὦ ἱερὰ κορυφή, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν.

Στηλογραφία ist nicht allein viel prägnanter als das blasse und wenig treffende tituli forma, sondern es ist Zitat aus einem in der griechischen Kirche weitberühmten Text, der Epistola ad Afros des Athanasius[16]). Es ist unmöglich, daß ein griechischer Rückübersetzer von tituli forma diesen Ausdruck gefunden hätte; er kennzeichnet die griechische Version als den Originaltext des Briefs.

15) Diese Datierung ἐγράφη μηνὶ μαΐῳ κθ' ἰνδικτιῶνος πρώτης fehlt in der lateinischen Version. Aber daraus allein auf Originalität des griechischen Textes zu schließen, wäre wieder nicht zwingend, weil die Möglichkeit besteht, daß nur in unserer Überlieferung das Datum in der lateinischen Version ausgefallen ist.

16) Vgl. meine Geschichte des Papsttums I, 1930, S. 201.

In einem Schreiben des Patriarchen Paulus von Konstantinopel an Papst Theodor I., Martins I. Vorgänger, das in der vierten Sitzung de graeco in latinam vocem translatum verlesen und zu den Akten genommen wurde, heißt es (l. c. S. 1019/20):

Nec enim detrahentibus bonum est detrahere, aut palo secundum vulgarem fabulam excutere palum.

οὐ γὰρ λοιδοροῦσιν ἀντιλοιδορεῖσθαι καλόν, οὐδὲ παττάλῳ κατὰ τὴν θύραθεν παροιμίαν ἐκκρούεσθαι πάτταλον.

Die sprichwörtliche Redewendung ist griechisch und sie ist wörtlich aus den im griechischen Osten vielgelesenen Briefen des Synesius von Cyrene (ep. 45) entlehnt. Solche Übereinstimmung wäre kaum zu erklären, wenn der vorliegende griechische Text erst nachträglich aus der lateinischen Übersetzung zurückübersetzt worden wäre.

Besonders lehrreich ist ein in der zweiten Sitzung vom 8. Oktober eingereichter und zu den Akten genommener libellus des palästinensischen Bischofs Stephan von Dor, de graeco in latinam linguam interpretatum, mit einer datierten Subskription (l. c. 901/2):

Στέφανος κτλ. τὸν παρόντα λίβελλον ὑπαγορεύσας καὶ ἰδιοχείρως ἑαυτῷ καθυπογράψας ἐπιδέδωκα μηνὶ ὀκτωβρίῳ τῇ ἡμέρᾳ πέμπτῃ ἰνδικτιῶνος ὀγδόης.

Stephanus etc. praesenti libello a meo dictato manu propria subscribens obtuli die sexta octobris mensis feria tertia indictione octava.

Die Differenz um einen Tag zwischen griechischer und lateinischer Version kann nicht durch Korrektur hier oder dort ausgeglichen werden[17]), da in der lateinischen Version der Wochentag (Dienstag) für den 6. Oktober 649 richtig und selbständig angegeben ist. Sie ist nur so zu erklären, daß der 6. Oktober das Datum der für die Synode hergestellten lateinischen Übersetzung ist, während der vom Tage vorher datierte griechische Text

17) Wie es Hardouin durch die Randglosse quinta zu sexta im Text tat; auch Cod. Laudun. und die römischen Handschriften haben sexta.

darnach der dieser Übersetzung zugrunde liegende Originalwortlaut ist. Der Antragsteller Stephan von Dor hat anscheinend beide Stücke, das Original und die Übersetzung, mit einer datierten Unterschrift versehen, um die Übersetzung als authentisch zu beglaubigen, ebenso wie es Papst Martin I. selbst mit der griechischen Version des Briefs an den Kaiser tat, die er persönlich lateinisch signierte und damit textlich authentisierte.

Dieses letzte Beispiel, das die Originalität der griechisch verfaßten Briefe in der griechischen Version der Akten wiederum bestätigt, gestattet obendrein einen Einblick in das technische Verfahren: der am 5. Oktober griechisch eingereichte libellus ist am Tage darauf übersetzt und nochmals mit datierter Unterschrift versehen worden, um am 8. Oktober der Synode vorgelegt zu werden. In die Akten sind dann beide Fassungen, das griechische Original und die authentisierte lateinische Übersetzung, aufgenommen worden.

Es ergibt sich also für die Akten der Lateransynode von 649 unter der Schicht der einheitlichen lateinischen Verhandlungsführung eine merkwürdige Doppelsprachigkeit. Zur näheren Erklärung trägt ein weiteres Aktenstück bei. Bereits zu Beginn der zweiten Sitzung, der ersten eigentlichen Geschäftssitzung, trat sogleich nach Bischof Stephan von Dor eine Gruppe von 36 griechischen Mönchen, an ihrer Spitze die Äbte der S. Sabas-Lauren von Jerusalem und Afrika und der römischen Griechenklöster S. Andrea de Renati und (S. Anastasio) ad Aquas Salvias[18]), vor die Synode und überreichte einen libellus[19]), in welchem es am Schluß hieß:

18) Vgl. über diese römischen Griechenklöster unter III.

19) l. c. S. 903/4 ff. Nur die lateinische Version trägt die 36 namentlichen Unterschriften (in Hardouins und Mansis Drucken sind es 37; aber der hier an siebenter Stelle stehende Theodorus misericordia Dei diaconus fehlt im Cod. Laudun. 199. In den vatikanischen Hss. sind nur die ersten vier Namen ausgeschrieben und die folgenden mit similiter cum aliis presbiteris diaconis monachis XXXIII summarisch aufgeführt). Daß die Namen in der griechischen Version fehlen, ist wieder kein zwingender Beweis, daß der Text nur Rückübersetzung der lateinischen Version ist.

παρακαλοῦμεν τὴν ὑμετέραν ἁγιωσύνην ἄχρι μιᾶς κεραίας σὺν ἀκριβείᾳ πάσῃ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μεθερμηνευθῆναι φωνὴν τὰ νῦν παρὰ τῆς ὑμετέρας ἁγιωσύνης πραττόμενά τε καὶ ἐκφωνούμενα.

rogamus vestram sanctitatem usque ad unum apicem cum omni acribia secundum Graecam interpretari vocem quae nunc a vobis sancte aguntur ac definientur.

Es stellt ein Unicum in der älteren Konziliengeschichte dar, daß sogleich zu Beginn der Verhandlungen ein solcher Übersetzungsantrag gestellt wurde. Man darf noch einen Schritt weitergehen und annehmen, daß der Antrag alsbald, noch während die Synode tagte, in die Tat umgesetzt wurde; denn nun erst erklärt sich völlig die merkwürdige Tatsache, daß die griechischen und die lateinischen Aktenstücke jeweils in ihrer Ursprache mit beigegebener Übersetzung in die Akten eingefügt wurden. Das war nur möglich bei einer fortlaufenden Arbeit während der Verhandlungen selbst. Man hat sie sich praktisch vorzustellen etwa nach Analogie jenes durch Datenangaben genau zu rekonstruierenden Falls der Eingabe Stephans von Dor. Durch solche nahezu gleichzeitige Entstehung der griechischen Version der Akten erhielt diese aber höhere Geltung als eine bloße „Übersetzung", sie wurde zum ebenbürtigen Paralleltext, und diesen ihren Charakter sanktionierte die eigenhändig vom Papst lateinisch daruntergesetzte Unterschrift.

Wer hat nun diese Übersetzertätigkeit hinter den Kulissen ausgeübt? Den oder die griechischen Übersetzer der Akten (und des lateinischen Einlaufs) kann man mit Bestimmtheit in den Reihen jener griechischen Mönche suchen, welche den Antrag auf Übersetzung stellten [20]). Aber man wird nicht fehlgehen, wenn man denselben Leuten auch die umgekehrte Übersetzung des griechischen Einlaufs ins Lateinische zuweist. Darauf führt zunächst eine allgemeine Erwägung. Nach dem, was man über die Kenntnis oder besser Unkenntnis des Griechischen im da-

20) So auch Steinacker (s. nächste Anm.) S. 338.

maligen Rom weiß[21]), muß es als mehr als unwahrscheinlich gelten, daß der römischen Kirche ein Mann lateinischer Zunge, der solcher Aufgabe gewachsen war, zur Verfügung gestanden habe. Dagegen müssen griechische in Rom ansässige Mönche natürlich jemanden in ihren Reihen gehabt haben, der genügende lateinische Sprachkenntnisse besaß.

Aber auch die Texte selbst bestätigen diese Annahme durch allerlei Anzeichen. Die lateinischen Übersetzungen griechischer Aktenstücke enthalten zahlreiche griechische Fremdwörter[22]). Lehrreich ist besonders folgender Fall aus dem Briefe des Paulus von Konstantinopel an Papst Theodor (l. c. S. 1019)[23]):

Διά τοι τοῦτο καὶ τῶν ἐν λόγοις ἠνεχόμεθα τάχα που ῥαπισμάτων.

Propter hoc enim et verborum supportavimus colaphos.

In einer anschließenden Synodalrede kommt auch der Bischof Deusdedit von Cagliari auf diese Worte zurück, zitiert sie aber, indem er als Lateiner das entsprechende originallateinische Wort verwendet: Propterea et verborum quodammodo sustinuimus alapas[24]).

Lateinische Wortneubildungen, die griechische Worte zu übersetzen suchen, dringen nun auch in die originallateinischen Debatten der Synode selbst ein, wo es sich um griechische Väterzitate handelt, die in der Diskussion eine Rolle spielen. In der dritten Sitzung kommt ein Stück aus den neun Thesen des Cyrus von Alexandria zur Verlesung. Darin wird aus Cyrill von Alexandria und Dionysius Areopagita zitiert (l. c. S. 971/2): ὡς ὁ αὐτὸς ἔφησε Κύριλλος πάσχοντα μὲν ἀνθρωπίνως σαρκὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος, μένοντα δὲ ἀπαθῆ ὡς θεὸν ἐν τοῖς τῆς ἰδίας σαρκὸς πάθεσι καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ ἕνα υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ τὰ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον.

21) Vgl. Steinacker, Die röm. Kirche und die griech. Sprachkenntnisse des Frühmittelalters, in Festschr. f. Gomperz, 1902, S. 324 ff.

22) acribia — ἀκριβεία in dem Zitat oben S. 85 ist nur ein Fall unter vielen.

23) S. oben S. 86.

24) Die griechische Übersetzung der Deusdedit-Rede hält sich an den griechischen Originalwortlaut des Paulusbriefs: ῥαπίσματα.

ut praedictus sanctae memoriae Cyrillus assuerit, patientem quidem humane carne, eo quod homo est, manentem autem impassibilem ut Deum in propriis passionibus carnis, et eundem unum Christum et unum filium operantem Deo decibilia et humana una Dei et viri operatione secundum beatum Dionysium.

Darauf wird auf die Quelle selbst, die epistola Dionysii ad Gaium, zurückgegriffen und der betreffende Satz verlesen (S. 977/78):

Et accipiens Paschasius notarius regionarius apostolicae sedis de graeco in latinam linguam interpretatum ipsum testimonium relegit continens ita. Sancti Dionysii ex epistola ad Gaium directa ad locum: Etiam non secundum Deum divina operatus, neque humana secundum hominem, sed Deo homine facto novam quandam dei virilem id est theandricin operationem nobis ostendens.

Καὶ λαβὼν Πασχάσιος νοτάριος ῥεγεωνάριος τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου πρὸς τὴν Ῥωμαίαν ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος ἑρμηνευθεῖσαν φωνῆς ἀνέγνω: Κατὰ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἀνδρωθέντος Θεοῦ καὶ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.

In den anschließenden Debattereden bedient sich dann Papst Martin I. selbst ständig des neugeschaffenen Kompositums deovirilis, wie des cyrillischen Deo decibilis. Der „übersetzte" Charakter dieser Stellen darf nicht zu der Annahme verleiten, diese Reden selbst seien Rückübersetzungen der griechischen Version [25]), sondern es handelt sich hier wie in den gesamten Akten, um eine lateinische Diskussion über übersetzte griechische Texte und über Begriffe, die zuerst griechisch gedacht und geprägt, und dann, so gut es anging, ins Lateinische übertragen worden sind.

Von diesen Ergebnissen aus läßt sich nun auch das richtige Urteil über die am Schluß der Synode formulierten 20 Canones

25) Übrigens gibt nur die lateinische Version eine Quellenangabe über das Dionysiuszitat: Sancti Dionysii ex epistola ad Gaium directa.

gewinnen, deren Formulierungen in der lateinischen Version an den entscheidenden, die aktuellen Streitfragen betreffenden Stellen scheinbar schweren Anstoß erregen. Es sind die Canones X und XI (l. c. 1153/54 ff.):

X. Si quis secundum sanctos patres non confitetur proprie et secundum veritatem duas unius eiusdemque Christi Dei nostri voluntates cohaerenter unitas, divinam et humanam, ex hoc quod per utramque eius naturam voluntarius naturaliter idem consistit nostrae salutis, condemnatus sit.

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας κυρίως καὶ ἀληθῶς δύο τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς Χριστοῦ τοῦ θεοῦ τὰ θελήματα συμφυῶς ἡνωμένα θεῖόν τε καὶ ἀνθρώπινον διὰ τὸ καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν θελητικὸν κατὰ φύσιν τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν τῆς ἡμῶν σωτηρίας, εἴη κατάκριτος.

XI. Si quis secundum sanctos patres non confitetur proprie et secundum veritatem duas unius eiusdemque Christi Dei nostri operationes cohaerenter unitas, divinam et humanam, ab eo quod per utramque eius naturam operator naturaliter idem existit nostrae salutis, condemnatus sit.

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας κυρίως καὶ ἀληθῶς δύο τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς Χριστοῦ τοῦ θεοῦ τὰς ἐνεργείας συμφυῶς ἡνωμένας, θείαν καὶ ἀνθρωπίνην διὰ τὸ καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν ἐνεργητικὸν τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν τῆς σωτηρίας ἡμῶν, εἴη κατάκριτος.

An voluntarius in Canon X nahm schon der Editor Hardouin Anstoß und setzte die Randglosse: 'forte deest operator' hinzu, wobei er offenbar den lateinischen Text von Canon XI als Vorbild im Auge hatte. Den umgekehrten Weg einer Angleichung von Canon X und XI beschritt der Text der vatikanischen Codices, indem er auch in Canon XI statt operator vielmehr voluntarius einsetzte. Daß aber solche Angleichung verfehlt war, weil dann Canon X und XI einfach dasselbe sagten, lehrt klar die griechische Version; Canon X betrifft die Frage der θελήματα, Canon XI diejenige der ἐνέργειαι, d. h. die beiden nacheinander aufgetauchten Probleme dieser christologischen Endstreitigkeiten, die von dem Begriff der ἐνέργεια ihren Ausgang nahmen,

um dann zu demjenigen des θέλημα hinüberzugleiten [26]). Möller-Krüger aber, denen Peitz zustimmte, gründeten auf dieses voluntarius ihr Urteil von der „unbeholfenen Rückübersetzung" [27]).

Aber voluntarius in Canon X wie operator in Canon XI ist durch den Codex von Laon als originallateinischer Text der Canones gesichert. Er ist gewiß „unbeholfen", aber „übersetzt" ist er nur in dem gleichen Sinne, wie es bei den früher genannten Beispielen der Fall ist, sofern er ursprünglich griechische Begriffe und Formulierungen lateinisch wiederzugeben versucht. Das wird deutlich, wenn man Parallelen aus den vorangehenden Akten selbst heranzieht. Blättert man zurück, so trifft man zunächst in den Debattereden der letzten Sitzung das gleiche Begriffspaar θελητικός - ἐνεργητικός der griechischen Version in der lateinischen Form voluntarius-operarius (l. c. 1147/48), oder operationes voluntariae — ἐνέργειαι θελητικαὶ (l. c. S. 1129/30), voluntarium Christum — θελητικὸν ὄντα τὸν Χριστόν (S. 1147/48).

Die beiden griechischen Adjektiva sind sprachlich einwandfrei gebildet, dagegen die lateinischen zwar auch parallel, aber nicht glücklich gewählt; weder voluntarius, noch operarius bedeutet dasjenige, was gemeint und in θελητικός und ἐνεργητικός richtig ausgedrückt ist, nämlich „sich wollend, resp. wirkend verhaltend" [28]). Es sind schlechte Übersetzungen der griechischen Worte. Bei operarius hat das der Konzipient des lateinischen Textes von Canon XI selbst empfunden und das einwandfreie Hauptwort operator vorgezogen, wobei nun freilich der genaue Parallelismus zu voluntarius, wie er in der griechischen Version θελητικός — ἐνεργητικός bestand, gestört wurde. Umgekehrt hat er voluntarius beibehalten, obwohl dieses Wort in den Synodalakten als Übersetzung nicht bloß von θελητικός, sondern in einer weit überwiegenden Zahl anderer Fälle von θελη-

26) Vgl. dazu unter II.
27) S. oben S. 77 f.
28) Für operarius wäre besser gewesen operatorius, was bei Ambrosius u. a. belegt ist, vgl. Georges' Lexikon. Entsprechend hätte voluntatorius gebildet werden können, was indes m. W. nicht belegt ist.

τός [29]), das häufig in Zitaten aus Cyrill von Alexandria — teils in den patristischen Florilegien, welche der Synode als Beweismaterial vorgelegt wurden [30]), teils im Munde der Debatteredner — Verwendung findet. Die lateinische Sprache besitzt bei weitem nicht die Geschmeidigkeit und Kraft des Griechischen für neue Wortbildungen; in dieser Verlegenheit dehnte man die Entsprechung θελητός — voluntarius weniger glücklich auch auf θελητικός aus.

Dagegen sind die Ausdrücke ἐνεργητικός und θελητικός der Canones X und XI nicht erst auf der Lateransynode und für ihre Zwecke geprägt worden. Zeit und Ort der Entstehung läßt sich für θελητικός sogar genau bestimmen. Es ist die Disputation des Abtes Maximus, des Führers der antimonotheletischen Orthodoxen des Orients, mit dem vertriebenen Patriarchen Pyrrhus von Konstantinopel, die i. J. 645 in Afrika stattfand [31]). Pyrrhus stellte die Thesen auf [32]): Ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἑνὶ προσώπῳ δύο ἀλλήλοις συνυπάρξαι θελήματα θεοῦ ἄνευ ἐναντιώσεως, und: Εἰ φύσεως τὸ θέλειν, οἱ ἐμφανέστεροι δὲ τῶν πατέρων ἓν θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων εἶπον. Καὶ μία φύσις ἔσται οὗ-

29) θελητός schon in LXX in der Bedeutung placitus, cupitus, vgl. Trommius Concord. (1718) I. s. v. Bei Cyrill (in den testimonia, s. nächste Anm.) häufig in der Antithese θελητός — ἀνεθελητός, wofür die lateinische Version neben voluntarius auch spontaneus resp. sine voluntate, contra voluntatem gebraucht. Diese Verwendung von voluntarius für θελητός ist immerhin etwas entsprechender, als diejenige für θελητικός. Aber in freier Debatterede wurde das cyrillische Antithesenpaar besser und lateinischem Sprachgeist entsprechender mit ex voluntate — non ex voluntate (habuit) wiedergegeben (l. c. S. 1133/34), vgl. den ähnlichen Fall verschiedener Stufen der Bindung des lateinischen Ausdrucks an griechisches Vorbild oben S. 86.

30) l. c. S. 1069/70 ff. τοὺς ἀναλεγέντας τῶν ἁγίων πατρῶν λόγους ἤτοι τὰς χρήσεις κομίσας — deflorata a nobis sanctorum patrum testimonia deferens, anschließend l. c. S. 1113/14 χρήσεις τῶν συγχεόντων αἱρετικῶν — item testimonia haereticorum. Dieses Material, z. T. sehr wertvoll, weil es unter den Häretikern einzige Proben verlorener Schriften darbietet (vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. V, 1932, S. 7) bedürfte einer genauen Analyse, um es für die vorliegende Frage, wie sich griechische und lateinische Version hier verhalten, zu verwerten. Da eine solche Analyse ohne kritische Edition nicht möglich ist, lasse ich dieses Material beiseite, zumal es für die Beweisführung nicht notwendig ist.

31) Migne, Patr. graec. XCI, S. 287 ff.

32) l. c. 292.

τω γε τῶν ἁγίων καὶ τοῦ θεοῦ. Maximus erwiderte, man müsse διαστέλλεσθαι τῶν λεγομένων τὰ σημαινόμενα διὰ τὴν ἐκ τῆς ὁμωνυμίας πλάνην. Ἀντερήσομαι γάρ σε καὶ αὐτός, ὅτι, οἱ ἓν θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων πατέρων εἴποντες ἅγιοι, πρὸς τὸ οὐσιῶδες τοῦ θεοῦ καὶ δημιουργικὸν θέλημα ἀποβλέποντες τοῦτο εἶπον, ἢ πρὸς τὸ θελητόν; οὐ ταὐτὸν γὰρ τὸ τοῦ θέλοντος θέλημα καὶ τὸ θελητὸν . . . τὸ θεληθὲν θέλημα προσηγόρευσαν οἱ πατέρες, καὶ οὐδὲν ἔψεται ἄτοπον τῶν φύσεως εἶναι τὸ ἁπλῶς θέλειν ὁριζομένων. Das θεληθὲν θέλημα — dem das Adjektiv θελητός entspricht —, so sagt Maximus, ist nur „homonym" dem θέλημα τοῦ θέλοντος und wohl von ihm zu unterscheiden[33]), und als diesem letzteren zugeordnetes Adjektiv bildet Maximus nun das Wort θελητικός[34]): Εἰ οὖν κατὰ φύσιν πρόσεστι τοῖς νοεροῖς ἡ αὐτεξούσιος κίνησις, ἆρα πᾶν νοερὸν καὶ φύσει θελητικόν, θέλησιν γὰρ τὸ αὐτεξούσιον ὁ μακάριος ὡρίσατο Διάδοχος ὁ Φωτικῆς[35]) εἶναι. Εἰ δὲ πᾶν νοερὸν καὶ φύσει θελητικόν, γέγονε δὲ ὁ θεὸς λόγος σὰρξ ἀληθῶς λογικῶς δὲ καὶ νοερῶς ἐψυχωμένη, ἆρα καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος οὐσιωδῶς ὁ αὐτὸς ἦν θελητικός. Beständig kehrt dieses θελητικός

vgl. Beck

33) Zu Maximus' Lehre vom Willen vgl. Straubinger, Die Christologie d. Maximus Confessor, 1906, S. 86 ff.; gegen die auch von Grabmann, Gesch. d. scholastischen Methode, 1909, S. 92, vertretene Wertung des Maximus als Aristoteliker neuerdings Geyer in der 11. Aufl. von Ueberwegs Grundriß d. Gesch. d. Philosophie II, 1928, S. 129 f., der ihn noch den vom Neuplatonismus bestimmten Theologen zurechnet. — Diese richtige Unterscheidung von Willensvermögen (in Zweiheit der Naturen) und Willensbetätigung (in Einheit der Gottheit, welche die Menschheit angenommen hat) warf die lateinische Version der lateranischen Akten freilich wieder durcheinander, indem sie sowohl θελητός als auch θελητικός mit voluntarius wiedergab, s. oben S. 89 f.

34) l. c. S. 301. — θελητικός ist — im Unterschied von ἐνεργητικός, das bereits zweimal in dem häretischen χρήσεις-Material (l. c. S. 1115/16) aus Severus von Antiochia vorkommt (κίνησις ἐνεργητική), wiewohl Canon XI der Lateransynode es gleichfalls aus Maximus entlehnt hat (s. unten S. 92) — vor Maximus, soweit ersichtlich, nirgends zu belegen, LXX hat für den Begriff das Hauptwort θελητής (vgl. z. B. 1 Macc. 4, 42 θελητὰς νόμου [Vulg. voluntatem habentes in lege Dei], Mich. 7, 18 θελητὴς ἐλέους [Vulg. volens misericordiam]), also mit dem Genitiv konstruiert, wie Maximus' θελητικός (s. unten S. 92). Cyrill gebraucht einmal συνθελητὴς τῷ ἰδίῳ γεννήτορι (testim. l. c. S. 1079/80), was die lateinische Version eiusdem voluntatis cum genitore wiedergibt.

35) Vgl. über ihn Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. IV, 1924, S. 186 f.

in der weiteren Diskussion wieder, es ist geradezu das Haupt- und Refrainwort der ganzen Disputation.

Aber nicht allein das Wort θελητικός in der griechischen Version der lateranischen Akten stammt von Maximus, das Verhältnis zur Disputatio cum Pyrrho ist noch viel enger. Als thema probandum stellte Maximus den Satz an die Spitze[36]: κατ' ἄμφω . . . τὰς αὐτοῦ (Χριστοῦ) φύσεις θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ ἐνεργητικὸς τῆς ἡμῶν σωτηρίας und wiederholte ihn wörtlich am Schluß der Diskussion über die einschlägigen Aussagen der Väter[37]: κατ' ἄμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικὸν καὶ ἐνεργητικὸν τῆς ἡμῶν ἔφησαν σωτηρίας. Dieser Satz ist wörtliche Vorlage der Formulierung in den beiden Hauptcanones X und XI von 649[38]: τὸ καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν θελητικὸν (resp. ἐνεργητικὸν) κατὰ φύσιν τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν τῆς ἡμῶν σωτηρίας.

Damit ergibt sich für das Verhältnis der griechischen und der lateinischen Fassung der lateranischen Canones eine wichtige Tatsache. Solche Übereinstimmung hätte unmöglich eintreten können, wenn die griechische Fassung der Canones eine nachträgliche Übersetzung der lateinischen darstellte. Das textliche Verhältnis ist vielmehr umgekehrt. Die griechische Fassung ist zuerst im Anschluß an Maximus' Disputatio formuliert worden, und dann hat man sie — mit mäßigem Erfolge — ins Lateinische übertragen und der originallateinischen Version eingefügt. Die griechische Version der Akten ist mit anderen Worten an der wichtigsten Stelle, nämlich in dem formulierten dogmatischen Endresultat, eine der lateinischen zum mindesten gleichwertige Parallelversion, womit frühere Resultate über das Verhältnis beider Texte der Akten bestätigt werden[39].

36) l. c. S. 289.
37) l. c. S. 320.
38) S. oben S. 88.
39) S. oben S. 85. — An diesem Resultat ändert die Tatsache nichts, daß bereits Papst Martin I. in der Schlußansprache, welche den Canones vorausgeht, wörtlich gleichlautend sagt (l. c. S. 1147/1148): Propterea et voluntarius et operarius naturaliter idem extitit in utraque, ex quibus et in quibus naturis consistit, nostrae salutis (διὸ καὶ θελητικὸς καὶ ἐνεργητικὸς κατὰ φύσιν ὁ αὐτὸς ὑπῆρχεν ἐν ἑκατέρᾳ τῶν ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς ἐστι φύσεων, τῆς ἡμῶν σωτηρίας). Diese die Canones antizipierende Rede basiert genau so wie die Canones selbst auf der Disputation des

Die dogmatischen Formulierungen der lateinischen Canones von 649, wie die gesamte theologische Begriffssprache der lateranischen Akten ist also „übersetzt". Aber dieses Merkmal teilen sie an sich mit sämtlichen lateinischen Formulierungen der christologischen Streitigkeiten seit dem Nicaenum. Alle dogmatischen termini derselben, von οὐσία, ὑπόστασις, ὁμοούσιος usw. an, sind ursprünglich griechisch gedacht und geprägt und nachher mehr oder weniger passend ins Lateinische übertragen worden. Das christliche Symbol in seiner gesamten Ausgestaltung seit dem Nicaenum war eben ein Produkt griechischer Theologenarbeit, und auch die dogmatischen Fragen des monotheletischen Streits waren zunächst im Osten und auf griechisch aufgeworfen, diskutiert und formuliert worden.

Aber die gesamte vorangehende Geschichte der Entstehung des Symbols seit dem Nicaenum hatte sich auf östlichen Konzilien mit griechischer Verhandlungssprache vollzogen. Wie kam es nun dazu, daß die Canones einer römisch-päpstlichen Lateransynode zunächst griechisch formuliert wurden? Das philologisch-textkritische Ergebnis der Untersuchung der Akten führt auf das noch weit wichtigere historische Problem, das sie aufwerfen. Auch die Geschichte der Lateransynode selbst samt ihrer Vor- und Nachgeschichte ist so wenig wie die Überlieferungsgeschichte ihrer Akten bisher jemals kritisch untersucht worden [40]).

II.

Die Geschichte der Lateransynode, die vom 5. bis 31. Oktober 649 tagte, beginnt nicht erst mit dem regierenden Papst Martin I., denn dieser saß erst seit etwa drei Monaten auf Petri Stuhl. Die Vorbereitungen zu dem Konzil müssen also bereits

Maximus. Das erweist deutlich der nächstvorhergehende Satz der Martinrede: Si autem intellectualis et non sine intellectu est homo, intellectualis autem naturaliter per omnia et voluntarius est, sileant veraciter despicientes etc. (εἰ δὲ νοηρός, ἀλλ' οὐκ ἄνους ὁ ἄνθρωπος, ὁ δὲ νοερὸς κατὰ φύσιν πάντως καὶ θελητικός, παυσάσθωσαν ὄντως ἀνοητείνοντες κτλ.). Zugrunde liegt der von Maximus zitierte Satz des Diadochus, s. im Text S. 91.

40) Nur diese kritischen Fragen sollen im folgenden behandelt werden. Eine vollständige und geschlossene Geschichte des Konzils werde ich im II. Bande meiner Geschichte des Papsttums geben.

unter seinem Vorgänger Theodor I. getroffen worden sein, wie allein schon das stattliche patristische Exzerptenmaterial, das auf der Synode verlegt wurde, beweist. Seine Zusammenstellung und Zubereitung hat sicherlich längere Zeit in Anspruch genommen. Der Plan zu der Synode ist in der Tat sicherlich bereits i. J. 648 gefaßt worden, als Papst Theodor die Absetzung gegen den Patriarchen Paulus von Konstantinopel aussprach, und dieser mit der Veröffentlichung des sogen. Typus antwortete, eines kaiserlichen Edikts, welches den Gebrauch der strittigen Formeln von einer oder zwei Energien und Willen verbot und Zuwiderhandlungen unter schwere bürgerliche Strafen stellte. Dementsprechend war Paulus gegen die letzten römischen Apokrisiare, als sie Protest einlegten, gerichtlich mit Verbannungsdekreten und Körperstrafen vorgegangen.

Aber man muß von Theodors I. Pontifikat (642—649) noch auf dessen dritten Vorgänger Honorius I. (624—38) zurückgreifen, um die Geschichte des Laterankonzils in ihre letzten Ursachen zurückzuverfolgen. Es ist allbekannt, welche wenig glückliche Rolle dieser Papst in den Anfängen des monotheletischen Konflikts gespielt hat, und die Frage, ob er durch seine zustimmende Haltung gegenüber Sergius von Konstantinopel zum Häretiker geworden sei, als welchen ihn die VI. ökumenische Synode v. J. 680 verdammt hat, ist unter dogmatischem Gesichtspunkt und theologischer Fragestellung häufig und lebhaft erörtert worden [41]). Darüber ist aber die historisch-philologische Frage, was er an Sergius geantwortet und wie er argumentiert hat [42]), bisher niemals bis in die textlichen Einzelheiten hinein genügend untersucht worden.

Die Überlieferung des Schreibens scheint zu solchem Verfahren freilich auf den ersten Blick untauglich. Denn man hat von ihm — im Rahmen der Akten des VI. ökumenischen Konzils v. J.

41) Ich beschränke mich darauf, auf die neueste Literaturübersicht bei Kirsch, Kirchengesch. I, 1930, S. 840 f. und speziell zur Honoriusfrage l. c. S. 675 Anm. 1, S. 688 Anm. 1 hinzuweisen.

42) Es macht für die folgenden Darlegungen nichts aus, ob man den Papst selbst, oder den Verfasser des Schreibens, den wir in diesem Fall durch Maximus kennen, vgl. unten S. 105, den Abt Johannes, persönlich verantwortlich macht, doch vgl. unten Anm. 70.

680[43]), auf welchem es verlesen wurde — nur eine griechische Übersetzung, und die lateinische Version ist diesmal wirklich nur eine Rückübersetzung; der lateinische Originaltext ist verloren. Auch hier jedoch vermag man mit jener an den lateranischen Akten von 649 erprobten Methode durch Zitate, die in den Text eingestreut sind, stellenweise an den lateinischen Urtext heranzugelangen. Es läßt sich in der Tat auf solche Weise eine Grundlage gewinnen, um ein von aller dogmatischen Fragestellung unabhängiges und unbefangenes Werturteil über den Honoriusbrief zu fällen.

Die nächste Vorgeschichte des Honoriusbriefs, soweit sie für sein Verständnis unerläßlich ist[44]), ist folgende. Sergius von Konstantinopel hatte dem Papst gegenüber im Sinne der kaiserlichen Unionspolitik die These vertreten[45]), man solle den aufgekommenen Streit über ein oder zwei Wirkungsvermögen (ἐνέργεια) Christi dadurch bannen, daß man beide Ausdrücke vermeide; insbesondere hatte er gegen „zwei Energien" eingewendet[46]): ἀλλὰ γὰρ καὶ ἕπεσθαι ταύτῃ τὸ καὶ δύο πρεσβεύειν θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἔχοντα, ὡς τοῦ μὲν θεοῦ λόγου τὸ σωτήριον θέλοντος ἐκπληρωθῆναι πάθος, τῆς δὲ κατ' αὐτὸν ἀνθρωπότητος ἀντιπιπτούσης τῷ αὐτῷ θελήματι καὶ ἐναντιουμένης, καὶ ἔνθεν δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας εἰσάγεσθαι, ὅπερ δυσσεβές. Er hatte also die Kontroverse von den ἐνέργειαι auf die θελήματα hinübergeschoben, um die Zweiheit von hier aus als absurd zu widerlegen, weil zwei Willen nur als zwei entgegengesetzte Willen zu denken seien. Das war ein verkappt

43) Mansi, Conc. coll. XI S. 537/538 ff.

44) Darauf beschränke ich mich im folgenden und lasse die übrige Vorgeschichte des monenergetischen und monotheletischen Streits beiseite, zumal die Forschung darüber noch im Fluß ist, vgl. zuletzt Owsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus, 1897, und besonders Grumel, Recherches sur l'histoire du monothélisme, in Echos d'Orient XXVII—XXIX, 1928—30 (Nr. 149. 151. 153. 155. 157) (noch nicht abgeschlossen, soweit mir vorliegend, bis zur Ekthesis v. J. 638 reichend). Nur soweit der Honoriusbrief in Frage kommt, nehme ich im folgenden zu Grumels Ansichten Stellung.

45) Auch dieses Schreiben des Sergius in den Akten des VI. ökumenischen Konzils, Mansi XI S. 529/30 ff.

46) l. c. S. 533.

monophysitisches Manöver, welchem der theologische Führer der Gegenpartei im Orient, Sophronius von Jerusalem, in seiner Encyclika[47]) damit begegnete, daß er scharf und klar die ἐνέργεια begrifflich der φύσις zuordnete, also eine Zwei-Energien-Lehre als notwendige Folgerung aus der rechtgläubigen Zwei-Naturenlehre betonte[48]). Seinen Spuren folgend hat dann Abt Maximus diese der φύσις inhärente ἐνέργεια, das Wirkungsvermögen, begrifflich abgegrenzt gegen die Betätigung des Wirkungsvermögens, das ἐνέργημα, und den Unterschied des unwandelbaren λόγος τῆς φυσικῆς ἐνεργείας von dem wechselnden τρόπος κατὰ τὴν πρᾶξιν, sowie die διαφορότης τῶν τε πραττόντων καὶ τῶν πραττομένων statuiert[49]).

Was sodann die Folgerung des Sergius „Zwei Willen, also zwei entgegengesetzte Willen" betrifft, so verwies Sophronius auf den göttlichen Willen, der freiwillig die Menschheit und mit ihr menschliches Leiden und Wirken (ἐνεργεῖν) angenommen habe. Er leugnete also die Konsequenz, welche Sergius gezogen hatte.

---

47) l. c. S. 461/2 ff.

48) l. c. S. 481: καὶ τῆς ἑκατέρας φύσεως ἑκατέραν ἴσμεν ἐνέργειαν . . . τοῦτο γὰρ καὶ τῶν ἐνεργειῶν ἐπὶ Χριστοῦ ποιεῖ τὸ διάφορον, ὥσπερ δὴ καὶ τὸ εἶναι τὰς φύσεις τῶν φύσεων.

49) Vgl. seinen frühen Brief an den Abt Pyrrhus, den nachmaligen Patriarchen (Migne, Patr. graec. XCI S. 589/90 ff.) — hier noch in bescheidener Frageform ausweichend — (l. c. S. 596): Ὁπόταν καὶ εἰδῶμεν καθ' ὑπόθεσιν μηδὲν λείπεσθαί με τῆς ἐν τούτοις δυνάμεως, τίς οὕτω θρασὺς ὑπάρχει καὶ τολμηρός, ὥστε τοῖς οὕτω κατὰ θείαν ψῆφον ἱεραρχικῶς θεσπισθεῖσιν ἐπιδιατάττεσθαι; Παρακαλῶ δὲ μᾶλλον τιμίοις σου γράμμασιν ὁρισμῷ μοι διασαφῆσαι, τίς ἡ ἐνέργεια, καὶ ποσαχῶς ἡ ἐνέργεια, καὶ τί παρὰ ταύτην ἐπὶ τὸ ἐνέργημα, καὶ τίνα τούτων φαμὲν πρός τε τὸ ἔργον καὶ τὴν πρᾶξιν τὴν διαφοράν, ἵνα ἔχω τῶν γραφέντων γινώσκειν τὴν δύναμιν . . . Οὐχ ἁπλῶς γὰρ φωνὰς ἀσήμους προφέρομεν, ἀλλ' ἐννοίας ταῖς φωναῖς διασημαίνομεν. Vgl. ferner seinen Brief an den Presbyter Marinus (Migne, Patr. graec. XCI S. 133/34 ff.) aus seiner afrikanischen Zeit (vgl. den Schlußabschnitt), gegenüber dem monenergetischen Theodor von Pharan. Er wirft ihm vor (l. c. S. 136): καὶ γὰρ κατὰ ταῦτα λόγον συνεσκίασέ πως καὶ ἡμαύρωσε, τῷ προσώπῳ δεδωκὼς ὡς προσώπῳ τὴν χαρακτερίζουσαν τὴν φύσιν ἐνέργειαν, οὐχὶ τὸν πῶς καὶ ὁποῖον τῆς κατ' αὐτὴν ἐκβάσεως τρόπον, καθ' ἣν ἡ διαφορότης τῶν τε πραττόντων καὶ τῶν πραττομένων γνωρίζεται, κατὰ φύσιν, ἢ παρὰ φύσιν ἐχόντων . . . Ὅθεν ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν πρᾶξιν γνωρίζεται, ἐν δὲ τῷ λόγῳ τὸ τῆς φυσικῆς ἀπαράλλακτον ἐνεργείας. Es ist für den Begriff ἐνέργεια der gleiche begriffliche Unterschied, den Maximus für den Begriff Willen in der Disputation mit Pyrrhus zwischen θέλημα τοῦ θέλοντος und θέλημα θεληθέν entwickelte, s. oben S. 90 f.

und verwahrte sich gegen sie, jedoch noch ohne diesen neuen Begriffsbereich, auf den Sergius mit geheimen Absichten hinübergewechselt war, der nämlichen logischen Distinktion im Hinblick auf die Naturenlehre zu unterwerfen. In der Tat lagen die Dinge hier weniger einfach: ἐνέργεια war seit Aristoteles ein geläufiger philosophischer Begriff, und die ausgebildete logische Begriffssprache schied ihn selbst bereits von ἐνέργημα. Für „Wollen" θέλειν hatte das klassische Griechisch dagegen überhaupt kein zugehöriges Substantivum, θέλησις und θέλημα finden sich — ohne Bedeutungsverschiedenheit — erst bei den Kirchenschriftstellern. Wenn Maximus sich durch den weiteren Verlauf des Streits genötigt sah, auch hier die gleiche Unterscheidung wie beim Energiebegriff durchzuführen, so mußte er zu jenen Formulierungen θέλημα τοῦ θέλοντος (Adj. θελητικός) und θέλημα θεληθέν (Adj. θελητός) greifen[50]).

Papst Honorius dagegen, indem er auf Sergius' Brief erwiderte, verfuhr umgekehrt wie Sophronius. Er stimmte der praktischen Anregung, fortan von dem Streit über die neuen Begriffe zu schweigen, rückhaltlos zu und wehrte auch nicht die Folgerung des Sergius: zwei Willen gleich zwei entgegengesetzte Willen, ab, sondern erkannte sie als triftig an, indem er auch in diesem Punkte zustimmte[51]): ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπειδὴ προδήλως ὑπὸ τῆς θεότητος προσελήφθη ἡ ἡμετέρα φύσις, οὐχ ἁμαρτία ἐν ἐκείνῃ, δηλαδὴ ἡ φύσις ἡ πρὸ τῆς ἁμαρτίας κτισθεῖσα. Das ist ihm zum Verderben geworden. Als der weitere Verlauf des Streits den Schwerpunkt auf den „Willen"begriff verlagerte, als aus dem monenergetischen der monotheletische Streit wurde, sind diese Sätze als monotheletisches Bekenntnis der Verdammung durch das VI. ökumenische Konzil anheimgefallen. Es ist mit Recht gegen dieses Verdikt eingewendet worden, daß auch Honorius, genau wie Sophronius, bei diesem Satz nur den göttlichen Willen Christi im Auge hatte, daß er also eine im Sinne der nachfolgenden Entwicklung häre-

50) S. oben S. 91.
51) Mansi XI S. 540.

tische Meinung in Wahrheit nicht gehegt hat. Der Unterschied zwischen beiden war nur, daß Sophronius auch in diesem Punkte in Abwehr gegen Sergius stand, Honorius aber auf das listige Manöver, die „Einheit" auf ein neues, von Kontroversen noch nicht belastetes Gebiet hinüberzuspielen, glatt hereinfiel, und so selbst jene Verschiebung des monenergetischen in den monotheletischen Streit herbeiführte, der seinem ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν zwangsläufig nachträglich einen häretischen Klang gab.

Aber damit sind die Akten über die „Honoriusfrage" noch keineswegs geschlossen. Für das historische Urteil über Honorius — abseits aller dogmatischen Fragestellung — sind nämlich weit wichtiger, als dieser vielberufene Satz vom „einen Willen", vielmehr die weiteren Ausführungen über das Energienproblem. Hier besteht die denkbar größte Verschiedenheit von der bestimmten Abwehr und klaren Begriffsbestimmung der Sophronius-Encyclika. Die Stelle des Honoriusbriefs lautet[52]): "Οτι γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ . . εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἔστιν ἐνεργῶν τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα τελείως, αἱ θεῖαι γραφαὶ φανερῶς ἀποδεικνύουσι. Πότερον δὲ διὰ τὰ ἔργα τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος μία ἢ δύο ἐνέργειαι ὤφελον παραγόμεναι λέγεσθαι ἢ νοεῖσθαι, ταῦτα πρὸς ἡμᾶς ἀνήκειν οὐκ ὤφελον, ἀλλὰ καταλιμπάνομεν ταῦτα τοῖς γραμματικοῖς, ἤγουν τεχνιγράφοις, οἵτινες εἰώθασι τοῖς παισὶν ἐν τῷ παραγωγὰς ποιεῖν τὰ ἐφευρισκόμενα παρ' αὐτοῖς ὀνόματα πιπράσκειν. Ἡμεῖς γὰρ οὐ μίαν ἐνέργειαν ἢ δύο τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τὸ αὐτοῦ ἅγιον πνεῦμα διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν παρελάβομεν, ἀλλὰ πολυτρόπως ἔγνωμεν αὐτὸν ἐνεργοῦντα. Γέγραπται γάρ: ὃς οὐκ ἔχει τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. καὶ πάλιν: οὐδεὶς δύναται λέγειν 'κύριος Ἰησοῦς', εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ· διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, ὁ αὐτὸς δὲ κύριος, καὶ διαιρέσεις ἐνεργειῶν εἰσὶν, ὁ αὐτὸς δὲ θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Hier liegt ein Bibelzitat, 1. Cor. 12, 3. 4 vor, für welches man somit aus der Vulgata den originallateinischen Text des Honoriusbriefs rekonstruieren kann: Et nemo potest dicere 'Dominus Jesus', nisi in spiritu sancto. Divisiones vero gratiarum sunt,

52) l. c. S. 541.

idem autem spiritus, et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus, et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. In der griechischen Version des Honoriusbriefs ist divisiones operationum mit διαιρέσεις ἐνεργειῶν übersetzt. In Wahrheit ist aber das divisiones operationum der Vulgata die Übersetzung des griechischen Bibeltextes διαιρέσεις ἐνεργημάτων.

Wenn Honorius sich gegen die Grammatiker und Rhetoren und ihre selbsterfundenen Wortbegriffe, die „uns nichts anzugehen brauchen", ereiferte, so hatte er, wie die Berufung auf dieses Bibelzitat erweist, und wie sein πολυτρόπως ἐνεργοῦντα noch unterstreicht, Kernpunkt und dogmengeschichtlichen Zusammenhang des Streits um die ἐνέργειαι, nämlich die Weiterentfaltung des „Naturen"-Streits zum Streit um die Wirkungsvermögen (ἐνέργειαι) dieser Naturen, überhaupt nicht begriffen. Das, wovon jenes Bibelwort sprach, war etwas anderes, nämlich die vielfachen einzelnen Wirkungen. Für den Griechen dachte in diesem Falle schon seine gebildete Sprache und bewahrte ihn davor, ἐνέργεια und ἐνέργημα zu verwechseln, wie schon die frühen Briefe des Maximus zeigen [53]). Den Lateiner mag es einigermaßen entlasten, daß die Vulgata auch in diesem Falle operatio verwen-

53) Vgl. ob. Anm. 49. — In den χρήσεις der Lateransynode (Mansi X S. 1071) wird denn auch ein Zitat aus Ambrosius De fide II, 7, 46, das auch von 1. Cor. 12, 3. 4 spricht: quae Deus consuevit operari, gratiam curationum et operationem virtutum in der griechischen Übersetzung richtig wiedergegeben, ἅπερ θεὸς ἐνεργεῖ φυσικῶς (vgl. oben S. 81), τουτέστι χαρίσματα ἰαμάτων καὶ ἐνεργήματα δυνάμεων. Ergänzend dazu sei noch ein griechisches Zeugnis der χρήσεις angeführt. Es ist ein Zitat aus Colluthus (vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. V, S. 7), aus einer Schrift zugunsten des Tomus des severianischen Patriarchen Theodosius von Alexandria (535 zum erstenmal eingesetzt, 566 in der Verbannung gestorben) an die Kaiserin Theodora (Mansi X S. 1121 f.): Περὶ ἐνεργείας ἦν ὁ λόγος, ὦ δεινότατε ῥητόρων, καὶ περὶ ἐνεργήματα κατέστρεψας, μία τοῦ Χριστοῦ ἡ ἐνέργεια, ὦ σοφέ, καὶ οὐχ ἑτέρα καὶ ἑτέρα, ἡ αὐτὴ δὲ μᾶλλον. Genau die nämliche „Umdrehung" oder „Verdrehung" war Honorius unterlaufen. Die lateinische Übersetzung des Colluthussatzes in den lateinischen Akten lautet: De operatione sermo erat, o astutior oratorum, et in operationes versus es. Una est Christi operatio, o prudentissime, et non alia et alia, sed magis eadem. Auch hier ist durch das beidesmalige operatio der Gegensatz verwischt und der Sinn entstellt.

dete. Aber das weitere Verhalten des Honorius zeigt ihn auch jeder Belehrung in diesem Punkte unzugänglich. Die Sophronius-Encyclika lernte er erst nach Absendung seines ersten Briefes an Sergius kennen[54]). Aber welche Wirkung übte sie auf ihn?

Es liegen in den Akten des VI. ökumenischen Konzils noch zwei Fragmente eines zweiten, späteren Schreibens, das er an Sergius sandte, vor. In dem ersten heißt es[55]): ἀνατραπῆναι τὴν ἐπωνυμίαν τῆς νέας ἐφευρέσεως τῆς μιᾶς ἢ τῶν δύο ἐνεργειῶν, ὡς μὴ ὀφείλειν τῷ λαμπρῷ κηρύγματι τῶν τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν τὴν ἀχλὺν τῶν συνεσκιασμένων φιλονεικιῶν περισχεθῆναι ἤγουν περιῤῥαίνεσθαι, ἀλλ' ἐκβληθῆναι δηλαδὴ τὴν προσηγορίαν τῆς νεωστὶ εἰσαχθείσης μιᾶς ἢ διπλῆς ἐνεργείας ἀπὸ τοῦ κηρύγματος τῆς πίστεως. Οἱ γὰρ ταῦτα λέγοντες τί ἕτερον ὑπονοοῦσιν, ἢ καθ' ὁμοιότητα τῆς προσηγορίας τῆς μιᾶς ἢ τῶν δύο φύσεων Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν οὕτω καὶ μίαν ἢ δύο ἐνεργείας; περὶ οὗ λαμπρῶς ἡ θεία γραφὴ διαγορεύει, μιᾶς δὲ ἐνεργείας ἢ δύο εἶναι ἢ γεγονέναι τὸν μεσίτην θεοῦ καὶ ἀνθρώπων τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν νοεῖν ἢ προσφέρειν πάνυ μάταιον. Honorius blieb also bei seiner Meinung. Der Streit ging, wie er glaubte, nur um ein „neues Wort" und schien ihm nach den biblischen Aussagen über das Wirken Christi eine „völlige Torheit". Er dachte eben an die operationes als „vielfältige Wirkungen" des Korintherbriefes[55a]). Einer wissenschaftlichen Erörterung über den Begriff der ἐνέργειαι, der natürlichen Wirkungsvermögen, mit eigenem Verständnis zu folgen, war er nicht fähig. Vielmehr zog er sich auf die alte Definition der zwei Naturen in Leos d. Gr. epistola dogmatica ad Flavianum zurück[56]), auf welche beide Parteien sich von Anfang an als eine patristische, an-

54) Der erste Brief des Honorius spricht noch mit den Worten des Sergiusbriefs, den er beantwortet, von Σωφρονίου τινος . . . νυνὶ δέ, ὡς ἀκούομεν, ἐπισκόπου καθεστῶτος τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως. Ein Brief von Sophronius lag damals in Rom also noch nicht vor.

55) Mansi XI S. 579/80.

55a) Siehe oben S. 99.

56) JK. 423: Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante, quod verbi est, et carne exequente, quod carnis est. In der griechischen Version der chalcedonensischen Akten: Ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦθ', ὅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος ὅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος.

erkannte Basis ihrer weiteren Ausführungen berufen hatten, sowohl Sergius in seinem Briefe an Honorius[57]) als auch Sophronius in seiner Encyclika[58]).

Τὸ δὲ λοιπόν, so heißt es in dem zweiten Honorius-Fragment[59]), ὅσον πρὸς τὸ δόγμα τὸ ἐκκλησιαστικὸν συντείνει καὶ τίνα τε ὀφείλομεν κρατεῖν ἤγουν κηρύττειν διὰ τὴν ἁπλότητα τῶν ἀνθρώπων καὶ εἰς τὸ περιελεῖν τὰς δυσχερεῖς περιόδους τῶν ζητήσεων, ὡς ἀνωτέρω εἴπομεν, οὐδὲ μίαν, οὐδὲ δύο ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ μεσίτου θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ὁρίζειν, ἀλλ' ἑκατέρας τὰς φύσεις ἐν τῷ ἑνὶ Χριστῷ τῇ ἑνότητι ἡνωμένας μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἐνεργούσας καὶ πρακτικὰς ὁμολογεῖν ὀφείλομεν, καὶ τὴν μὲν θείαν ἐνεργοῦσαν, ἅ εἰσι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ ἀνθρωπίνην ἀποτελοῦσαν τὰ τῆς σαρκός[60]), οὐ διηρημένως οὐδὲ συγκεχυμένως, ἢ τραπεῖσαν τὴν τοῦ θεοῦ φύσιν εἰς ἄνθρωπον, οὐδὲ τὴν ἀνθρωπείαν τραπεῖσαν εἰς θεότητα ἐκδιδάσκοντες, ἀλλὰ τὰς διαφορὰς τῶν φύσεων ἀκεραίας ὁμολογοῦντες. Die „schlichte" Zwei-Naturen-Lehre Leos d. Gr. sollte genügen, die Zwei-Energien-Folgerung des Sophronius wurde als

57) Mansi XI S. 538 A.
58) l. c. S. 480 C.
59) l. c. S. 579/80.
60) Der originallateinische Honorius-Wortlaut dürfte also gelautet haben: utramque naturam ... cum alterius communione operantem et agentem ... scilicet divina, quod Dei est operante, et humana, quod carnis est, exequente. Hierzu ist zu bemerken: 1. in dem letzten ἐνεργοῦσαν — ἀποτελοῦσαν schimmert das originale operante — exequente deutlich durch. 2. utraque natura (am Anfang) statt des originalen utraque forma ist eine Abwandlung, die mehrfach in den zahlreichen Zitierungen des Leosatzes während der monotheletischen Streitigkeiten vorgenommen worden ist, um das Zitat für die Argumentation wirksamer zu gestalten, vgl. z. B. den Brief Victors von Karthago in den lateranischen Akten (Mansi X S. 947 C): agit enim utraque natura (lateinisches Original); den Brief des Sergius an Cyrus von Alexandria ibid. S. 974 C: operatur utraque natura (lateinische Übersetzung des griechischen Originals ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφή); Sophronius zitiert in der Encyclika (Mansi XI S. 481 B) gleichfalls einmal freier ἀλλὰ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἑκάστη φύσις τὸ ἴδιον ἔπραττε. 3. Das Anfangs-agit des Leo-Wortlauts wird fast bei allen Zitierungen im Monotheletenstreit aus dem genannten Grunde lateinisch mit operatur wiedergegeben (das agit des Victorbriefs und das ἔπραττε bei Sophronius sind, soweit ich sehe, die einzigen Ausnahmen). Die griechische Honoriusversion ἐνεργοῦσας καὶ πρακτικάς weist also mit Sicherheit auf ein operante et agente der lateinischen Vorlage hin, welches Orginalwortlaut und häufigste Zitierform des Leobriefs miteinander vereint.

„verfänglich" abgewiesen. Aber solche einfache Rückkehr zu der alten Formel, auf welche beide Parteien sich beriefen, konnte dem gegenwärtigen Stande der Kontroverse natürlich nicht mehr Genüge leisten, zumal der Kern der Zwei-Energien-Lehre des Sophronius von Honorius völlig verkannt wurde [61]).

Erst als die Aktion des Patriarchen Sergius sich nun praktisch in der Weise, wie sie gemeint gewesen war, auswirkte, gingen den Römern die Augen auf. Man hatte dort zunächst gar nicht bemerkt, wie verdächtig der Vorschlag, von einer und zwei Energien zu schweigen, dem berüchtigten Henoticum des Kaisers Zeno v. J. 482, über welches einst das erste große Schisma zwischen Ost und West ausbrach, ähnelte. Auch damals hatte man in Byzanz versucht, eine neuaufkommende Phase des christologischen Streites durch schweigendes Übergehen der strittigen Formeln von einer und zwei Naturen zu bannen. Eben dieses Henoticum war nun aber offenbar das Vorbild, nach welchem Sergius und der von ihm beratene Kaiser Heraclius vorgingen. Damals, i. J. 482, hatte man den Fehler gemacht, sich nicht vorher mit Rom zu verständigen. Diesmal hatte man ihn vermieden. Es war der Zweck des Sergiusbriefs an Honorius gewesen, sich der päpstlichen Zustimmung vorher zu versichern. Nun schritt man, durch das römische Ja gedeckt, zur Tat. Im Herbst 638 legte Sergius dem aus dem

61) Grumel l. c. 1929 S. 277 ff. hat seltsamerweise die Formulierung ἑκατέρας φύσεις ... ἐνεργοῦσας καὶ πρακτικάς nicht als Zitat aus Leo d. Gr., d. h. in ihrem entlehnten und unselbständigen Charakter erkannt, obwohl sich der Leosatz, unzählige Male zitiert, gleichsam wie ein roter Faden durch die gesamten Dokumente des Monotheletenstreits hindurchzieht. Grumel stempelt vielmehr die „deux natures opérantes et effectives" zu einer eigenen und hochbedeutsamen, aber bisher verkannten „sentence dernière d'Honorius". Er sagt von ihr (S. 281): „Avec cette sentence romaine, prononcée après audition des parties (Sergius und Sophronius) et sur leur requête, le débat était clos, la cause était jugée, l'orthodoxie était sauve et garantie, et certainement, si Sergius y avait mis quelque bonne volonté, le monénergisme eût pris fin alors, la paix eût refleuri, et quarante ans de schisme eussent été épargnés à l'Église." Das ist eine arge Überbewertung des Briefs und der theologischen Fähigkeiten des Honorius, und diese verfehlte Auffassung versperrt den Weg, der zu einer richtigen Erkenntnis der gesamten folgenden Ereignisse führt. Schon Grumels Urteil über die Ekthesis (in der letzten mir bisher zugänglichen Fortsetzung seiner Artikelserie, Echos d'Orient, Jahrg. 1930, Nr. 157) geht infolgedessen von falschen Voraussetzungen aus, s. unten Anm. 64.

Orientkriege zurückkehrenden Kaiser die Ekthesis[62]) zur Unterschrift vor, einen reichskirchenherrlichen Erlaß, welcher im Sinne der vorangegangenen Korrespondenz zwischen Sergius und Honorius die Formeln μία ἐνέργεια und δύο ἐνέργειαι verbot. Positiv wurde dagegen der eine Wille in Christus statuiert und hierauf das Gewicht gelegt[63]): ὅθεν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἐν ἅπασι καὶ ἐν τούτῳ κατακολουθοῦντες ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμολογοῦμεν, ὡς ἐν μηδενὶ καιρῷ τῆς νοερῶς ἐμψυχομένης αὐτοῦ σαρκὸς κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν θεοῦ λόγου τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὁπότε καὶ οἷαν καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἠβούλετο. Im Sinne der kaiserlichen Unionsversuche war dieser Übergang von der monenergetischen zur monotheletischen These nicht viel anderes, als eine Namenvertauschung, ein Ausweichen nach dem Punkte des geringeren Widerstands, nachdem Honorius sich auf eine solche Verschiebung des Streitthemas eingelassen und dem „einen Willen" zugestimmt hatte[64]).

Als nun aber der Exarch Isacius mit der Ekthesis in Rom erschien und von dem gewählten, aber noch nicht vom Kaiser bestätigten Nachfolger des am 12. Oktober 638 verstorbenen Honorius, Severinus, Unterzeichnung forderte, stieß er zunächst auf Hemmungen, die in Rom seit jeher gegen solche cäsaropapistisch-reichskirchlichen Gesetzgebungsakte in Glaubensdingen bestanden. Vor allem aber machte sich nun eine Gegenwir-

62) Überliefert in den lateranischen Akten (Mansi X S. 991/2 ff.).

63) l. c. S. 996.

64) Daß beide, Sergius und Honorius, θέλημα noch ohne jene begriffliche Scheidung, die erst Maximus erarbeitete (s. oben S. 91), gebraucht hatten, und Sergius in diesem Punkt keine weiteren Schwierigkeiten erwartete, ist richtig. Aber irrig folgert Grumel, Echos d'Orient 1930, S. 19, daraus, daß ἓν θέλημα nur von „sekundärer Bedeutung" in der Ekthesis sei, während ihr Hauptzweck sei, Monenergeten und Dyenergeten durch Verzicht auf beide Formeln wieder zum Frieden zu bringen. Sergius hatte wahrlich nicht nötig, „de se soustraire aux précisions redoutables de Rome (die vermeintliche sentence dernière d'Honorius, s. oben Anm. 61), sondern er war zunächst der Sieger und führte den begrifflich noch nicht durchdachten „einen Willen" als die Hauptsache ins Feld, um von hier aus doch noch die Einheitsthese zu retten.

kung der antimonotheletisch gesinnten theologischen Kreise des Ostens geltend.

Sophronius selbst hatte noch erkannt, wie unerläßlich die Bundesgenossenschaft Roms und des Abendlandes in den alten Traditionen von Chalcedon war, um diese neueste Phase des christologischen Streits siegreich gegen die monophysitische Partei der Reichskirche durchzusetzen. Überbringer seiner Encyclika nach Rom war der palästinensische Bischof Stephan von Dor gewesen [65]). Dieser hat nachmals in seiner Eingabe an die Lateransynode [66]) dramatisch berichtet, wie ihn Sophronius auf die heilige Golgathastätte geführt und dort feierlich verpflichtet habe, an seiner Statt, weil er selbst durch den Sarazeneneinfall verhindert sei, nach Rom zu eilen und Hilferufe des palästinensischen Episkopats gegen die Monotheleten zu überbringen. Stephan sagt eben dort, daß er seit dieser ersten Reise bereits zum dritten Mal in gleicher Mission in Rom erscheine.

Man weiß ferner durch einen Brief des Abtes Maximus [67]), der nach Sophronius' Tode die theologische Führung gegen die Monotheleten im Orient übernahm und dauernd behielt, daß auch er einen Beauftragten nach Rom entsandt hatte. Βεβαιότερον δέ μοι, so heißt es da [68]), τοῦτον (Honorius) πεποίηκεν ἐκ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης ἐπανελθὼν ὁ ὁσιώτατος πρεσβύτερος κύριος ἀββᾶς Ἀναστάσιος, ἀνὴρ εἰ καί τις ἄλλος ἀρετῇ τε θείᾳ καὶ φρονήσει κεκοσμημένος, καὶ φήσας, ὡς πολὺς αὐτῷ λόγος κεκίνηται πρὸς τοὺς ἐκεῖσε τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἱερωτάτους ἄνδρας διὰ τὴν πρὸς Σέργιον ἐξ αὐτῶν γραφεῖσαν ἐπιστολήν, ὅτου χάριν καὶ πῶς αὐτῇ διερωτῶν ἐνετάγη τὸ ἓν θέλημα; καὶ εὗραν ἀσχαλῶντας ἐν τούτῳ καὶ ἀπολογουμένους καὶ πρὸς αὐτοῖς τὸν ταύτην ἐν λατίνοις ὑπαγορεύσαντα κατὰ κέλευσιν αὐτοῦ κύριον ἀβ-

65) Da Sophronius bereits i. J. 638 starb, muß die erste Reise Stephans nach Rom (vgl. Anm. 66) zur Überbringung der Encyclika unternommen worden sein.

66) Mansi X S. 891/2 ff., s. oben S. 83.

67) Defloratio ex epistola S. Maximi ad Marinum presbyterum, in den Collectanea des Anastasius bibliothecarius (mit lateinischer Übersetzung des 9. Jahrh.), Migne, Patr. lat. CXXIX, S. 567 ff.

68) l. c. S. 571.

βᾶν Ἰωάννην τὸν ἁγιώτατον σύμπονον[69]) ἰσχυριζόμενον, ὡς οὐδαμῶς ἐπίμνησιν ἐν αὐτῇ δι' ἀριθμοῦ πεποίηνται ἑνὸς τὸ παράπαν θελήματος, εἰ καὶ τοῦτο νῦν ἀνεπλάσθη παρὰ τῶν ταύτην ἑρμηνευσάντων εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνήν. Οὔτε μὴν τὴν οἱανοῦν κυρίωσιν ἢ ἐκβολὴν τοῦ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον φυσικοῦ τοῦ σωτῆρος θελήματος, ἀλλὰ τοῦ καθ' ἡμᾶς καὶ διαβεβλημένου τελείαν ἀποσκευὴν καὶ ἀναίρεσιν, καθ' ὃ καὶ ὁ πρὸς ἄλληλα τῶν ὁμογενῶν συνίσταται πόλεμος. Δεῖξαι βουλόμενον πάσης οὖσαν καθαρὰν ἁμαρτίας τὴν προσληφθεῖσαν σάρκα κατὰ τὴν τῶν ἱερωτάτων λογίων καὶ τῶν πατρικῶν διδαγμάτων παραδόσιν.

Nach vielen wortreichen Bemühungen des griechischen Abgesandten und etwas ärgerlich bequemte man sich also in Rom dazu, durch den Mund dessen, der den Brief des verstorbenen Papstes verfaßt hatte, zu einer authentischen Erklärung: der Wortlaut sei in der griechischen Übersetzung entstellt worden. Das läßt sich nicht mehr nachprüfen, da der lateinische Originalwortlaut fehlt, klingt aber nicht sehr wahrscheinlich und deckt auch bestenfalls nur einen Teil dessen, was anstößig am Honoriustext war. Richtiger hätte man statt von entstellter Übersetzung wohl von Mißdeutung gesprochen. Gewiß hatte Sergius in der Ekthesis den Honoriusbrief im monotheletischen Sinne benutzt, das war ja der Zweck seines Ablenkens auf die Willenfrage gewesen. Aber wenn die authentische Interpretation jetzt behauptete, Honorius habe nicht der Zahl nach von „einem Willen" gesprochen und den physischen menschlichen Willen nicht ausgeschaltet, so hieß das, reichlich viel nicht Gesagtes herauslesen aus dem, was in dem Briefe wirklich stand. Honorius hatte lediglich die Selbstverständlichkeit dargelegt, daß Christus keinen zweiten sündigen Willen gehabt haben könne, eine Frage, die Sophronius in seiner Encyclika natürlich ebenfalls, aber ganz nebenher, erledigt hatte. Aber über die theologische Hauptsache, das Zwei-Energien-Problem, schwieg sich die authentische Interpretation völlig aus.

69) Anderwärts, in der Disputation mit Pyrrhus (Migne, Patr. graec. XCI S. 328) nennt er ihn ὁ ταύτην (ἐπιστολὴν) ἐκ προσώπου Ὀνωρίου συντάξας.

Trotzdem nahm sie Maximus — als einen hoffnungsvollen Anfang — mit freudiger Genugtuung auf. Er schrieb [70]: Τὸν δέ γε τῆς Ῥωμαίων πάπαν Ὀνώριον οὐ κατηγορεύειν οἶμαι τῆς τῶν ἐμφύτων θελημάτων ἐπὶ Χριστοῦ δυάδος ἐν τῇ γραφείσῃ πρὸς Σέργιον ἐπιστολῇ διὰ τὸ ἓν θέλημα φάναι, συνηγορεύειν δὲ μᾶλλον καὶ ταύτην ὡς εἰκὸς συνιστᾶν, οὐκ ἐπ' ἀθετήσει τοῦτό γε λέγοντα τοῦ ἀνθρωπίνου καὶ φυσικοῦ τοῦ σωτῆρος θελήματος, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ μηδαμῶς τῆς ἀσπόρου συλλήψεως αὐτοῦ καὶ τῆς ἀφθόρου γεννήσεως προκαθηγεῖσθαι θέλημα σαρκὸς ἢ λογισμὸν ἐμπαθῆ. Μόνη γὰρ θέλησις θεία καὶ πατρικὴ δι' υἱοῦ μονογενοῦς αὐτουργοῦντος τὴν οἰκείαν σάρκωσιν καὶ πνεύματος ἁγίου συνδρομῇ ταύτην εἰργάσατο . . . λέγων (Honorius), ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πῶς, φησίν; ἐπειδὴ προδήλως ἐκ τῆς θεότητος προσελήφθη ἡ ἡμετέρα φύσις, οὐχ ἁμαρτία, τουτέστιν οὐκ ἐκ τῆς ἁμαρτίας. Maximus las also noch mehr in den Honoriusbrief hinein: Honorius bekenne implicite eine Zweiheit der natürlichen Willen, weil er von dem göttlichen Willen rede, der allein die Menschwerdung bewirkt habe — eine mehr als wohlwollende Interpretation, welche die Fähigkeit des Honoriusbriefs zu logischen Distinktionen weit überschätzte. In Wahrheit war es dessen Verfasser keineswegs gelungen, einen „natürlichen" Willen, d. h. ein Willens v e r m ö g e n (in Zwei-

70) In demselben Briefe an Marinus l. c. S. 567. — In späterer Zeit hat der päpstliche Bibliothekar Anastasius, dessen Collectanea wir unser Material über den Monotheletenstreit zum guten Teil verdanken, und der auch die Disputation des Maximus übersetzt hat, den als Häretiker verdammten Honorius durch eine andersartige Darlegung zu entlasten unternommen: Quis autem erit, so schrieb er an den Diakon Johannes (M. G. Epp. VII S. 424), qui nobis interim dicat, utrum ipse pro certo dictaverit epistolam (scil. Honorius), de qua illum anathematizandi fomitem calumniatores susceperunt, cum et ex scriptoris vel indisciplinatione vel in pontificem odio quid contingere tale potuerit? Quamvis non ignoremus, docente sancto Maximo ... sanctissimum hanc scripsisse Johannem abbatem. Esto, et ipse dictator extitit. Quis hinc illum interrogavit? Quis intentionem investigavit? Quis hunc corrigere voluit et ille percontanti aut emendare conanti restitit vel contentionibus serviens resultavit? So interessant diese Erörterungen für die päpstliche Kanzlei im Zeitalter des Briefschreibers sind (vgl. darüber P e r e l s, Papst Nikolaus I. und Anastasius bibliothecarius, 1920, S. 277), so treffen sie das Problem des Honoriusbriefes natürlich in keiner Weise. Hier handelte es sich nicht um Bosheit oder Nachlässigkeit eines einzelnen Diktators, sondern um theologisches Versagen der römischen Kirche des 7. Jahrhunderts.

heit der Naturen) von der einen (göttlichen) Willensbetätigung begrifflich irgendwie zu scheiden.

Das gleiche logische Unvermögen kennzeichnet ebenso auch die nächste römische Äußerung zur Sache. Sie erging von dem Nachfolger des Severinus Papst Johannes IV. (640—42). Es war eine an den neuen Kaiser Konstantin III., den Sohn des im Februar 641 gestorbenen Heraclius, gerichtete ausführliche Apologia pro Honorio papa[71]). Daß man mit ihrer Abfassung wiederum jenen selben Abt Johannes, der den ominösen Brief geschrieben und die authentische Interpretation geliefert hatte, beauftragte[72]), zeigt, daß man am päpstlichen Hofe zunächst alles daran setzte, die Kontinuität der römischen Äußerungen zur Sache zu wahren und die bisherige Position, so schwer sie zu verteidigen war, zu halten. Die Apologie ging noch einen Schritt weiter in der Linie der ersten authentischen Interpretation. Sie stellte den Anfang des Handels folgendermaßen dar[73]): Sergius reverendae memoriae patriarcha praedicto sanctae recordationis Romanae urbis pontifici significavit, quod quidam in redemptore nostro domino Jesu Christo duas contrarias dicerent voluntates, quo praefatus papa comperto rescripsit ei, quia salvator noster, sicut esset monadicus unus, ita et valde mirabiliter super omne genus hominum conceptus et natus esset. Tatsächlich hatte jedoch Sergius nur mit der, auch seiner Meinung nach, offen häretischen Konsequenz einer Zwei-Willen-Lehre operiert, um den Papst für die Ein-Willen-Lehre zu gewinnen, was ihm nur zu gut gelungen war. Die Apologia aber interpretierte das unam voluntatem des Honoriusbriefs jetzt folgendermaßen[74]): idcirco unam voluntatem secundum primam formationem Adae naturalem humanitatis suae dominus noster Jesus Christus habere dignatus est, non duas contrarias, quemadmodum nunc nos habere dignoscimur, qui de peccato sumus

71) So bezeichnet in den Collectanea des Anastasius bibliothecarius l. c. S. 561 ff., der nur eine lateinische Rückübersetzung aus einer griechischen Version bietet.

72) Die Autorschaft des Abtes Johannes bezeugt Maximus in der Disputatio cum Pyrrho, s. Anm. 69.

73) l. c. S. 562.

74) l. c. S. 563.

Adae geniti. (Was sodann mit ausführlichen biblischen Belegen breit dargelegt wird.) Sed ne quis nonnumquam, so geht es weiter[75]), minus intelligens reprehendat, quamobrem de humana tantum natura, et non etiam de divina natura docere sciatur (sc. Honorius). Etenim Christus in duabus naturis in una persona unitis cognoscitur, adoratur et colitur Deus et homo perfectus. Debet, qui super hoc ambigit, scire, quoniam ad hoc facta est responsio ad iamdicti patriarchae interrogationem. Praeterea et hoc fieri solet, ut scilicet ubi est vulnus, ibi medicinale occurrat auxilium. Nam et beatus apostolus hoc saepe fecisse dignoscitur, se secundum auditorum consuetudinem praeparans, et aliquando quidem de suprema natura docens, de humana penitus tacet, aliquando vero de humana dispensatione disputans mysterium divinitatis eius non tangit. Also: weil Sergius nur eine auf die menschliche Natur Christi bezügliche Irrlehre anfragend vorgelegt habe, sei die Rückäußerung päpstlicher Lehrautorität nicht auch auf die göttliche Natur eingegangen. Genau so hätten es schon die Apostel in ihren Aussagen über Christus gehalten, und nur Minderbegabte könnten das mißverstehen!

So selbstsicher und von oben herab das klang, man kann doch nicht umhin, zu urteilen, daß der Vorwurf der „Minderbegabtheit" hier an die falsche Adresse ging[76]). Hatte der Abt Johannes zuerst gegenüber dem griechischen Emissär versichert, er habe den menschlichen Willen Christi nicht ausschalten wollen, indem er von einem Willen sprach[77]), so sollte jetzt der Honoriusbrief überhaupt nur von dem menschlichen Willen Christi handeln, weil nur darüber „angefragt" worden sei!

---

75) l. c. S. 564.

76) Man lese etwa folgende „Exegese" von 1. Cor. 1, 24. 25 (l. c. S. 564), mit welcher das vorbildliche Verfahren der Apostel belegt werden soll: De divina natura ait: Christus Dei virtus et Dei sapientia (v. 24), alibi autem de incarnatione eius ita dixit: Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei, fortius est hominibus (v. 25). Die Paradoxie und der scheinbare Widerspruch löse sich so: Hoc totum capitulum de dispensatione Christi non de superna natura illius docere videtur, volens ostendere, quia Deus homo factus animam habuit et corpus humanum, quod stultum asserit et infirmum.

77) S. oben S. 105.

Daß man von zwei oder von einem „Willen" reden müsse, je nachdem man die natürlichen Willens*vermögen* oder die göttlich gelenkte Willens*betätigung* meinte, diese begriffliche Unterscheidung hatte Maximus vergebens zur Rettung in den Honoriusbrief hineininterpretiert.

Aber die Apologia fügte der Darlegung gegen die „zwei sündigen Willen" nun doch noch einen Abschnitt an, in welchem das bisher — angeblich mit vollem Recht, weil nicht zur Debatte stehend — Unterlassene nachgeholt wurde[78]): Praedictus ergo decessor meus docens de mysterio incarnationis Christi dicebat non fuisse in eo, sicut in nobis peccatoribus, mentis et carnis contrarias voluntates. Quod quidam ad proprium sensum convertentes divinitatis eius et humanitatis unam eum voluntatem docuisse suspicati sunt, quod veritati omnimodis est contrarium. Verumtamen vellem, ut interroganti responderent, secundum quam naturam dicunt Christi Dei unam voluntatem? Si secundum divinam tantum, de humanitate ipsius quid respondebunt? Quoniam et homo perfectus est, ut non cum Manichaeo condemnentur. Porro si secundum humanitatem Christi dixerint, quod haec voluntas Deus esset perfectus, observent, ne forte cum Photino et Ebione iudicentur. Iam vero si ex utraque natura unam voluntatem esse dixerint, non solum naturales voluntates, sed et ipsas naturas confundent, ut nec hoc nec illud, id est divina et humana, intelligi possit. Sicut enim utrasque naturas in adunatione unius Christi, ut impius Nestorius, non patimur, ita differentiam naturarum penitus non negamus, sed neque confundimus, quoniam utrasque naturas cum adunatione unius personae Christi Dei inenarrabili consonantia confitemur. Qui[a] enim unam voluntatem dicunt divinitatis Christi et humanitatis et unam simul operationem, quid aliud nisi et unam naturam Christi Dei secundum Eutychianam et Severianam divisionem operari noscuntur? Denique orthodoxi patres, qui in toto mundo claruerunt, sicut utrasque naturas ita et voluntates et operationes Christi docere concordi praedicatione monstrantur.

78) l. c. S. 565 f.

Das war nicht mehr bloß eine kühn erweiternde Interpretation des Honoriusbriefs, sondern in mehreren Punkten ein glatter Widerruf. Denn dort hieß es[79]: οὐ χρὴ ταῦτα πρὸς δόγματα ἐκκλησιαστικὰ μεταστρέφειν, ἅπερ οὐδὲ σύνοδοι κατεξέτασαν, οὐδὲ αὐθεντίαι κανονικαὶ ἔδοξαν σαφηνίζειν, ἵνα μίαν ἢ δύο ἐνεργείας τις τολμήσῃ ἐπὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ κηρύξαι, ἃς οὐδὲ εὐαγγελικὰ οὐδὲ ἀποστολικὰ γράμματα, οὐδὲ συνοδικαὶ κρίσεις φαίνονται ὁρίσασαι, und weiterhin[80]: ἡμᾶς μὲν χρὴ κατὰ τὰ θεσπίσματα καὶ τῶν θείων λογίων φρονεῖν καὶ ἀναπνεῖν, ἐκεῖνα δηλαδὴ ἀνατρέποντας, ἅτινα καινισμῷ φωνῆς γινώσκονται ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις σκάνδαλα τίκτειν, μήπως οἱ νηπιάζοντες τῇ ἐπωνυμίᾳ τῶν δύο ἐνεργείων προσκόψαντες τὴν Νεστοριανὴν μανίαν ἡμᾶς φρονεῖν νομίσωσιν, ἢ εἰ δηλαδὴ πάλιν μίαν ἐνέργειαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογητίαν εἶναι δοξάσωμεν, τὴν μωρὰν τῶν Εὐτυχιανιστῶν τοῖς ἐμβροντήτοις ἀκοιαῖς ἄνοιαν ὁμολογεῖν νομισθῶμεν. Und zum Schluß: ἁπλότητι καὶ ἀληθείᾳ ὁμολογοῦντες τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐνεργοῦντα ἐν τῇ θείᾳ καὶ ἀνθρωπίνῃ φύσει. Βέλτιον μᾶλλον ὑπολαμβάνοντες, ἵνα οἱ μάταιοι τῶν φύσεων σταθμισταὶ ἀργοὶ καὶ παγανικώτατοι φιλόσοφοι, τῦφον ἔχοντες καὶ οἰδαίνοντες καθ' ἡμῶν ἐπιψοφήσωσι ταῖς φωναῖς τῶν βατράχων, ἥπερ ἵνα οἱ ἁπλούστεροι καὶ ταπεινοὶ τῷ πνεύματι λαοὶ τῶν χριστιανῶν δυνηθῶσι μένειν νήστεις. Der Diktator des Honoriusbriefs hatte bestritten, daß in Bibel oder Vätern von einer oder zwei Energien die Rede sei, jetzt erklärte derselbe Mann in der Apologia, daß „die heiligen Väter, die in der ganzen Welt berühmt waren, zwei Willen und Energien einmütig gelehrt hätten". Damals war er gegen das „Froschgequak der argen und höchst heidnischen Philosophen und Tüftler über die Naturen" losgezogen, inzwischen war er bescheidener geworden und bei den „Philosophen" in die Lehre gegangen; er hatte sich überzeugen lassen, daß zwei Energien und zwei Willen die notwendige Denkfolge der rechtgläubigen Zwei-Naturen-Lehre darstellten. Früher hatte er befürchtet, durch das „Spiel mit den neuen Worten von einer oder zwei Energien" Ärgernis

79) Mansi XI, S. 541.
80) l. c. S. 544.

und Verdacht wegen Eutychianismus hier, oder Nestorianismus dort zu erregen; jetzt galt ihm die Lehre von zwei Naturen, Willen und Energien als die richtige differentia ohne confusio, als der rechte Mittelweg zwischen Nestorius und Eutyches — genau so, wie es die Encyclika des Sophronius ausgeführt hatte [81]). Mit einem Wort: Unter Honorius hatte man die Sophronius-Encyclika, dem Wink des Sergius von Konstantinopel gefügig, mit überheblichen Worten abgewiesen, jetzt stellte man sich dogmatisch in allen Einzelheiten auf ihren Boden.

Es ist ohne weiteres verständlich, daß Abt Maximus, als Pyrrhus ihm in der Disputation v. J. 645 [82]) den Honoriusbrief entgegenhielt, den Einwand parierte, indem er den Gedankengang dieser Apologia rekapitulierte. Der Mann, welcher den Honoriusbrief selbst verfaßt hatte, so sagte er, sei gewiß ein glaubwürdigerer Interpret desselben, als die Leute in Konstantinopel, die ihn benutzten, wie es ihnen in den Sinn komme. Er lobte den Verfasser, „der noch am Leben ist und wie mit seinen anderen Tugenden, so durch seine frommen Lehren das ganze Abendland erhellt". Was er höflich verschwieg, das bezeugen die Texte um so lauter: erst nachträglich und sehr allmählich war die „Erleuchtung" über den Abt Johannes gekommen, und woher sie ihm kam, darüber kann kein Zweifel sein. Was für die erste Stufe seiner Umkehr, die authentische Interpretation des Honoriusbriefs gegenüber dem griechischen Abte Anastasius, den Sophronius nach Rom gesandt hatte, ausdrücklich bezeugt ist, das gilt natürlich auch für den entscheidenden Schritt zu der Apologia: es ist die palästinensische Orthodoxie gewesen, welche den päpstlichen Hof schließlich auf den Boden ihres dogmatischen

81) Man vergleiche etwa Stellen der Sophronius-Encyclika (in der lateinischen Übersetzung) wie: non sicut Apollinaris Eutychesque et Dioscurus dicunt, sed sicut sapiens nobis tradidit Cyrillus . . . unitorum differentiam recitamus ... neque sicut Eutyches a Deo propulsus secundum confusionem quandam aut mutabilitatem Dei verbi et carnis ... compositionem garrimus ... unde regiam viam ac mediam gradientes, et confusionem et sectionem abominamur (Mansi XI, S. 478) oder: sicut unum eundemque Christum et filium operari utraque dicimus ... nullamque excogitamus confusionem, ita nec ... ullam penitus consideramus divisionem, sicut hic quidem Eutyches, illic vero nobis vult calumniari Nestorius (l. c. S. 482).

82) Migne, Patr. graec. XCI, S. 328 f.

Programms, der Sophronius-Encyclika, geführt hat, und man wird nicht fehlgehen, wenn man die mehrmaligen Reisen, die der mit der römischen Aufgabe in feierlicher Weise von dem Meister betraute Bischof Stephanus von Dor nach Rom unternahm, hiermit in Zusammenhang bringt. Wieder, wie bei den ersten Bemühungen des Abtes Anastasius, wird es wohl nicht ohne starkes Zureden zu erreichen gewesen sein, daß der römische Stolz die theologische Überlegenheit der Griechen anerkannte und sich ihr in der Sache fügte. Die Form, die man für diese Kapitulation fand, eine „Apologia" aus der Feder des Verfassers des Honoriusbriefs selbst, war sehr geschickt gewählt. Sie schonte die römische Empfindlichkeit, und sie bot zugleich den Vorteil, daß man unbequeme Berufungen auf den leidigen Honoriusbrief nach außen hin wirksam abweisen konnte.

Dieser theologische Sieg orientalischer orthodoxer Gelehrsamkeit über das in Unbildung versunkene Rom des 7. Jahrhunderts hat nun alsbald noch eine bedeutsame äußere Auswirkung erfahren. Als Maximus mit Pyrrhus disputierte, saß auf Petri Stuhl als Nachfolger Johannes' IV. Papst Theodor I. (642—49). Der Liber pontificalis sagt von ihm: natione Grecus, ex patre Theodoro episcopo de civitate Hierusolima [83]). Man hat dieser Nachricht bisher kaum Beachtung geschenkt, wiewohl es seit über zwei Jahrhunderten, seit Zosimus I. (417—18), die erste Wahl eines Nicht-Abendländers zum römischen Bischof war. Erst jetzt, nachdem die unmittelbar vorhergehenden theologischen Vorgänge in ihrer Bedeutung aufgedeckt worden sind, tritt auch diese auffällige Wahl in das richtige Licht. Es ist klar, daß der Palästinenser Theodor in engstem Zusammenhang mit jener palästinensisch-dyotheletischen Partei stand [84]), deren Begründer der

83) Lib. pont. ed. Duchesne I, S. 331.

84) So hat Theodor denn auch als Papst den intimsten Schüler des Abtes Maximus, der sich in seinem Brief (Migne, Patr. graec. XC, S. 173) Anastasius exiguus misericordia Dei presbyter et monachus, servus servorum Dei nennt, während das Hypomnesticum der griechischen Mönche Theodosius und Theodor (Migne, Patr. graec. XC 193, s. unt. S. 127) seiner als magistri nostri domni abbatis Anastasii presbyteri et apocrisarii senioris et opinatissimae urbis Romae gedenkt, als seinen Apokrisiar am Kaiserhofe beglaubigt. Daß auch Anastasius ein griechischer Mönch war, kann darnach nicht zweifel-

Patriarch Sophronius, deren gegenwärtiges geistiges Haupt der Abt Maximus, und deren Verbindungsmann nach Rom hinüber der Bischof Stephan von Dor in mehrfachen Gesandtschaftsreisen war. Nimmt man hinzu, daß dieser Stephan von Dor, wie er selbst in seiner Eingabe an die Lateransynode v. J. 649 erzählt [85]), an Papst Theodor einen Bericht über die monotheletische — vom Kaiser befohlene — Aktion des Bischofs Sergius von Joppe in Palästina erstattete und daraufhin zum apostolischen Vikar für diesen Patriarchat zwecks Absetzung der monotheletischen und Einsetzung rechtgläubiger Bischöfe ernannt worden war, so erscheint er deutlich als ein besonderer Vertrauensmann des Papstes Theodor I., und es wird erlaubt sein, noch etwas weiter zu gehen. In Stephan von Dor hat man wohl den Mann zu erblicken, der, wie er bereits unter Johannes IV. den theologischen Umschwung in Rom zustande brachte, so bei der nächsten Sedisvakanz die Kandidatur eines Mannes seiner eigenen Umgebung zum Siege führte.

Es läßt sich wohl denken, daß im römischen Klerus eine solche Außenseiterkandidatur gerade in diesem Augenblick nicht auf einen so großen Widerstand stieß, wie er sonst auf Grund der uralten selbstbewußten Tradition des Diakonenkollegs zu erwarten gewesen wäre. Eine gewisse Niedergeschlagenheit in Erkenntnis des eigenen theologischen Unvermögens, sozusagen ein Gefühl, ‚mit dem eigenen Latein am Ende zu sein', mag im römischen Klerus wohl geherrscht haben, und für die große Auseinandersetzung mit dem kaiserlichen monotheletischen

haft sein (gegen Peitz l. c. S. 447). Er ist aber zu unterscheiden von einem zweiten Maximus-Schüler Anastasius abbas, vgl. zuletzt Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. V, 1932, S. 35. Als Apokrisiar hatte Anastasius samt seinen Schülern Theodor und Euprepius das Mandat, gegen den Erlaß des kaiserlichen Typus zu protestieren, und sie büßten das mit Verbannung (vgl. den Bericht des Hypomnesticum Migne, Patr. graec. XC S. 193 ff.). Aus den Datenangaben des Hypomnesticum anläßlich des letzten Verhörs des Anastasius apocrisiarius gemeinsam mit Maximus in Konstantinopel i. J. 662, und seines Todes im Jahre 666 will Peitz l. c. S. 433 ff. für den Erlaß des Typus den Herbst 647 errechnen gegenüber dem allgemein bisher angenommenen Termin 648. Aber dieser Termin stützt sich auf zwei direkte, unabhängige Zeugnisse in den lateranischen Akten (Mansi X S. 1019) und bei Maximus (Verhör, Migne, Patr. graec. XC. S. 120), die Peitz mit völlig unzureichenden Argumenten umzudeuten versucht.

85) Mansi X, S. 899/900.

Reichskirchenregiment, die erst bevorstand, hat man sich einen Papst gefallen lassen, der theologisch besser gerüstet war als einer, den man aus den eigenen Reihen hätte stellen können.

Diese folgende Auseinandersetzung mit dem Kaisertum kann hier nicht einzeln erörtert werden [86]). Schon Johannes IV. hatte allerdings auf einer Bischofssynode die monotheletische Lehre als Häresie verdammt [87]), und in der Apologia den Kaiser um

86) Sie bedarf einer Sonderuntersuchung, die ich demnächst folgen lassen werde, weil in fast allen bisherigen Darstellungen die wichtigen, schon von A. Mai, Nova patrum bibliotheca VI, 1853, S. 511 ff. aus Cod. Vat. Syr. 130 (ol. 131) in lateinischer Übersetzung gedruckten Briefe Kaiser Konstans' II. an Papst Johannes IV. und Papst Theodors an den Kaiser übersehen worden sind.

87) Theophanes Chron. ad a. 6121 ed. De Boor S. 331 und Theodors Brief JE 2049: cum ea quae a Pyrrho adversus apostolicam fidem nostram ad subversionem synodalium decretorum prolata sunt (d. h. die Ekthesis) . . . per dogma sedis apostolicae, quod expositum est a praedecessore nostro (Johannes IV.); . . . destructa sint. — Aus der späteren Formel des Lib. diurn. Nr. LXXIII (ed. Sickel S. 72): profitemur etiam cuncta decreta pontificum apostolicae sedis, id est sanctae recordationis Severini Johannis Theodori atque Martini custodire, quae adversus novas quaestiones in urbe regia exorte sunt et per proprias doctrinas cuncta zizaniorum scandala amputasse noscuntur, profitentes iuxta duarum naturarum modum ita et duas naturales voluntates atque duas naturales operationes, wird gewöhnlich geschlossen, daß schon von Papst Severinus ein synodales Anathem gegen den Monotheletismus ergangen sei, vgl. Jaffé, Reg.^{2} Nr. 2039. Aber man hat damit den formelhaften Text, der lediglich — mit vielsagender Übergehung des Honorius — alle Päpste seit Aufkommen des Streits als Retter des rechten Glaubens aufzählt, irrig interpretiert. Weder der Liber pontificalis, noch andere zeitgenössische Quellen wissen von einem Anathem des Severinus, und eine Stelle der lateranischen Akten (Mansi X S. 1065/6) spricht positiv gegen ein solches. Nach Verlesung eines Briefs des Cyrus von Alexandria an Sergius von Konstantinopel, in welchem es von der Ekthesis heißt: τῆς καὶ ὀφειλούσης προσομολογηθῆναι παρὰ τοῦ κοινοῦ ἀδελφοῦ Σεβερίνου τοῦ ἁγιωτάτου σὺν θεῷ χειροτονημένου ἐν Ρώμῃ, sagt Papst Martin I.: Ceciderunt autem a sua spe (die Monotheleten) mentiti contra caput proprium. Nec enim suscepta est omnino aut admissa est secundum vanam eorum spem, magis autem condemnata est et anathematizata ab apostolica auctoritate huc transmissa pessimae et praesumptae novitatis eorum ecthesis. Hätte ein Anathem des Severinus vorgelegen, so hätte es Martin hier erwähnt, nachdem Severinus in dem verlesenen Schriftstück namentlich genannt worden war, und sich nicht so unpersönlich ausgedrückt. Anderer Ansicht ist freilich Grumel l. c. Nr. 157, 1930, S. 23 ff., er glaubt sogar die Entstehung der professio in f. LXXIII Lib. diurn. in die Zeit vor Johannes IV, also auf Severinus, ansetzen zu können, denn sie spreche nur von duae naturales operationes, noch nicht von duae voluntates, auf welche erst seit der Apologia der Schwerpunkt der Diskussion hin-

Rücknahme der Ekthesis beschworen [88]), aber er hatte an die Personenfragen noch nicht gerührt [89]) und den Weg zu friedlicher Beilegung des Streits noch offen gehalten. Erst unter Theodors I. Pontifikat bildeten sich scharf die Kampffronten. Er selbst stellte an den nach Absetzung des Patriarchen Pyrrhus vom Kaiser ernannten Patriarchen Paulus II. die Forderung [90]), daß Pyrrhus nachträglich in einem förmlichen Synodalprozeß, zu dem (gemäß den Kanones von Sardica) der römische Archidiakon Syricus und der (gewesene) Apokrisiar Martin entsendet werden sollten, als Häretiker verurteilt werden müsse. Abt Maximus aber ging nach Afrika und organisierte die Gegenbewegung des dortigen Episkopats, der im Laufe des Jahres 646 durch mehrere synodale Kundgebungen an den römischen Glaubensprimat [91]) gegen die Monotheleten und den Patriarchen Paulus II. insbesondere appellierte.

Die römische Lateransynode i. J. 649 war also keine plötzlich und erst aus der Initiative Martins I. hervorgegangene Aktion, sondern sie war von langer Hand unter Theodor I. vorbereitet worden, und erst aus dieser Vorgeschichte läßt sich das merkwürdige Bild ihrer „doppelsprachigen" Akten richtig deuten. Auf der Bühne agieren lauter Römer: ein Papst, der aus Todi in Römisch-Tuszien gebürtig war, und der reichsitalische Episkopat, aus welchem die Metropoliten von Aquileja, Ravenna und Cagliari (Sardinien) durch kirchlichen Rang und als fast

übergeglitten sei. Leider ist ihm dabei das Mißgeschick begegnet, daß er die Liber diurnus-Ausgabe von Garnier (1680), statt Sickels Edition benutzt hat; aus letzterer (l. c. S. 78 Variantenapparat) hätte er ersehen, daß in dem notorisch liederlichen Text Garniers voluntates atque duas naturales versehentlich fortgelassen ist.

88) l. c. Migne, Patr. lat. CXXIX S. 566.

89) Der späte und auch sonst unzuverlässige Libellus synodicus (9. Jahrh.) (ed. Fabricius, Bibl. graec. XII², Harleß S. 408) behauptet zwar, Johannes IV. habe Sergius, Cyrus und Pyrrhus gebannt. Aber Maximus in seinem zweiten Verhör (Migne, Patr. XC S. 125) sagt nur τὸν μακάριον Ἰωάννην πάππαν κατακρίνοντα τὴν ἔκθεσιν ἐν τοῖς πρὸς Πύῤῥον τότε γραφεῖσι, ebenso Theodor I. JE. 2049: obtestatione conventus (Pyrrhus) a decessore nostro corrigi parvipendit.

90) JE 2049.

91) Vgl. die oben S. 78 ff. behandelten afrikanischen Briefe in den Akten der Lateransynode.

einzige Diskussionsredner neben Martin I. selbst hervorragen, endlich das päpstliche Beamtenpersonal, der Primicerius samt den Notaren. „Vor der Türe" warten Bischof Stephan von Dor und die Abordnung der 36 griechischen Äbte und Mönche und bitten um Einlaß[92]). In Wahrheit aber sind diese fremden Gäste die wichtigsten und tätigsten Personen hinter den Kulissen der Synode. Nachdem die erste Sitzung mit einer großen Eröffnungsrede des Papstes und mit Fragen der Geschäftsordnung[93]) mehr vorbereitenden Charakter gehabt hatte, begannen in der zweiten Sitzung mit der Eingabe Stephans von Dor und der Supplik der griechischen Mönche mit ihrem „Übersetzungs"antrag[94]) die eigentlichen Verhandlungen.

Von den vier griechischen Äbten dieser Gruppe waren zwei Vertreter der berühmten Lauren des h. Sabas in Jerusalem und in Afrika, d. h. orthodoxe Flüchtlinge aus der Heimat und der ersten Emigrationsetappe, zwei dagegen Vorsteher griechischer Klöster in Rom[95]). Erst jüngst ist die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt worden, daß die Akten der Lateransynode das früheste Zeugnis überhaupt für das Bestehen solcher Griechen-

---

92) Vgl. die Akten Mansi X S. 891. Theophylactus primicerius notariorum sanctae apostolicae sedis dixit: Suggero vestrae sacratissimae beatitudini, quoniam prae foribus adstat venerabilis secreti vestri Stephanus reverendissimus episcopus Dorensis ... aditum sibi expetens in vestra sacratissima synodo. Vgl. auch Anm. 95.

93) l. c. S. 882, das Entschuldigungsschreiben des nicht persönlich erschienenen Maurus von Ravenna.

94) S. oben S. 84 f.

95) Akten l. c. S. 903: Theophylactus etc. dixit: Suggero vestrae beatitudini, quoniam prae foribus venerabilis secreti sanctitatis vestrae adstant plurimi reverendissimi abbates presbyteri et monachi Graeci, iam per annos habitantes in hac Romana civitate necnon in praesenti adventantes, id est Johannes Theodorus Thalassius Georgius et cum ipsis alii venerabiles viri petentes, ut conspectui vestro praesententur. Es treten dann auf Johannes abba presbyter venerabilis labre sancti Sabbaei constitutae in eremo, quae est iuxta Christi Dei nostri sanctam civitatem, et Theodorus abba presbyter venerabilis labrae in Africana provincia constitutae, Thalassius abba presbyter venerabilis monasterii Armenistarum in hac Romana civitate constituti, qui appellatur Renati, et Georgius abba presbyter venerabilis monasterii de Cilicia, qui ponitur in Aquas Salvias, quod in hac Romana civitate habitare dignoscitur, et qui cum eis sunt reverendissimi abbates et monachi adstantes coram sancto concilio dixerunt etc.

klöster in Rom darstellen [96]). Das eine von ihnen, monasterium Renati, vermutlich auf dem Esquilin gelegen [97]), war fünfzig Jahre vorher, zur Zeit Gregors d. Gr., noch lateinisch [98]), das andere, Ad Aquas Salvias [99]), heute Tre Fontane, an der Stelle des Paulus-Martyriums gelegen und mit einer noch zu Lebzeiten des Kaisers Heraclius († 641) nach Rom gebrachten Reliquie, dem Haupte des i. J. 628 in Persien martyrisierten jerusalemitanischen Mönchs Anastasius, ausgestattet, wurde nachmals ein berühmter Wallfahrtsort [100]). P. Antonelli bringt das Erscheinen der griechischen Mönche in beiden Klöstern mit Recht mit den kriegerischen und dogmatischen Wirren im Orient in Zusammenhang und glaubt insbesondere, daß die Anastasiusreliquie von eben jenen griechischen Mönchen, die i. J. 649 in Aquas Salvias saßen, herübergebracht worden sei. Er setzt deshalb die Gräcisierung beider Klöster unter Honorius I. oder kurz darauf an. Das Kloster Ad Aquas Salvias samt der Anastasiusreliquie wird in dem Itinerarium Salisburgense de locis sanctis martyrum que sunt foris civitatis Romae [101]) bereits erwähnt, in der wenig älteren Notitia ecclesiarum urbis Romae dagegen noch nicht [102]). Da die letztere wegen der dreimaligen Nennung des Papstes Honorius in dessen Regierungszeit verfaßt sein muß, kommt man für die

96) P. F. Antonelli O.F.M., I primi monasteri di monaci orientali in Roma, in Rivista di archeol. crist. 1928, S. 105 ff.

97) So Antonelli, der Huelsen, Le chiese di Roma, 1927, S. 304 Nr. 45, folgt, während Kehr, Italia pontificia I S. 89 u. a., das Kloster in der Regio V: Pontis suchten.

98) Reg. Greg. I lib. IX, 44. 67; XI, 15 (ed. Hartmann, MG Epp. II S. 71, 87, 275).

99) Vgl. Kehr, It. pont. I, S. 171. Die Gründung bereits durch Narses erweist Antonelli l. c. S. 109 f. als eine durch mißverstandene Benützung von Beda Chr. 524 (MG. Auct. ant. XIII, S. 308) entstandene falsche Behauptung der Chronik Benedicts vom Monte Soracte (ed. Zucchetti, in Fonti p. la stor. d'It. LV, 1920, S. 32).

100) Ein drittes Griechenkloster S. Saba auf dem Aventin kam wahrscheinlich unmittelbar nach 649 hinzu, da seine Gründung mit dem Erscheinen des Hegumenos der jerusalemitanischen Sabas-Laura zusammenhängen dürfte, vgl. Antonelli l. c. S. 114 ff., wo die einschlägige Literatur kritisch erörtert wird. Im Jahre 680 gab es bereits vier Griechenklöster in Rom, vgl. den Brief Kaiser Konstantins IV. an Papst Donus (Mansi XI, S. 200).

101) Ed. De Rossi, Roma sotterranea I, 1884, S. 141.

102) Es heißt hier (De Rossi l. c. S. 139) et sic vadis ad s. Paulum via Ostiense etc., ohne Nennung des Aquas-Salvias-Klosters.

erstere, und damit für die Ankunft der griechischen Mönche mit der Anastasiusreliquie, eher in die Zeit nach Honorius' Tode, d. h. in die Zeit, da der griechische Einfluß in Rom durch die ersten Emissäre der Sophroniuspartei wirksam zu werden begann.

Wenn man die Emigration der Griechenmönche an sich auf die allgemeine Ursache der orientalischen Wirren zurückführen kann, so fragt man doch, weshalb sie sich gerade nach Rom wandte. Sollte dabei nicht die gleiche besondere Ursache mitgewirkt haben, welche bald darauf auch den Abt Maximus veranlaßte, nach seiner siegreichen Disputation mit dem vertriebenen Konstantinopler Patriarchen Pyrrhus in Afrika i. J. 645 nach Rom überzusiedeln, wo er noch während der Lateransynode gleichfalls seinen Wohnsitz hatte? Sind nicht vielleicht auch jene griechischen Mönchskonvente bereits im Hinblick auf die Verwendung, welche sie dann auf der Lateransynode von 649 gefunden haben, in jenen Jahren nach Honorius' Tode von der orientalischen orthodoxen Partei nach Rom dirigiert worden?

Alle diese historischen Einzelzüge fügen sich nunmehr mit den früheren kritischen Ergebnissen an den Texten der Akten zu einem geschlossenen Bilde zusammen. Die griechischen Mönche sind nicht bloße Übersetzer der Protokolle gewesen, sie haben wahrscheinlich das große patristische Material, das auf der Synode vorgelegt wurde, zusammengestellt[103]) und vorberei-

103) Das vermutete bereits Harnack, Dogmengesch.[4] II, S. 430, Anm. 1, unter Verweis darauf, daß Papst Martin I. an Bischof Amandus JE. 2059 (Mansi X S. 1186) schreibt: Reliquias vero sanctorum, de quibus praesentium lator (der fränkische Bote im Auftrage König Sigeberts) nos admonuit, dari praecepimus. Nam codices iam exinaniti sunt a nostra bibliotheca, et unde ei dare nullatenus habuimus. Dem widersprach Peitz, in Hist. Jahrb. XXXVIII S. 220 Anm. 5, weil der Text fortfährt: transcribere autem non potuit (der Bote), quoniam festinanter de hac civitate regredi properavit; also habe der Papst nur keine überflüssigen Duplikate von Codices abzugeben gehabt. Er verwies auch auf De Rossi, De origine historia indicibus scrinii et bibliothecae sedis apostolicae, in Bibl. apost. Vat., Codices Palatini latini I, 1886, praefatio, der ibid. S. 66 f. auf Grund der lateranischen Akten sämtliche orthodoxe und häretische Schriften, die in den χρήσεις (s. oben S. 90) genannt sind, für den damaligen Bestand der päpstlichen Bibliothek in Anspruch nimmt und in ein Verzeichnis bringt: „Ipsa celeritas, qua Theophylactus quoscumque libros imperatos etiam parum tritos veterum haereticorum statim

tet, und sind endlich die eigentlichen Redaktoren des dogmatischen Ergebnisses in den griechischen Kanones gewesen. Daß

---

afferebat, demonstrat eos in promptu fuisse in proxima bibliotheca iuncta archivo, in qua codices ordine dispositi eorumque indices perspicui erant vel in tabulas relati." Vgl. auch Bresslau, Handb. d. Urk.-Lehre I², 1912, S. 152 f. Aber was steht in den Akten? Der Papst befiehlt l. c. S. 1070: Iam ad nostram cognitionem splendidissima verba eorum (orthodoxorum patrum) omnique suscipienti salutifera deducantur. Theophylactus primicerius notariorum apostolicae sedis dixit: Secundum iussionem beatitudinis vestrae deflorata a nobis sanctorum patrum testimonia deferens prae manibus gero. Quid praecipitis?, und S. 1114: Deducantur igitur nobis in medium codices infidelium haereticorum, hoc est eorum testimonia per eos, quorum interest ad convincendam haereseos illorum insaniam... Theophylactus etc. dixit: Secundum sacram praeceptionem vestrae beatitudinis excerpta a nobis testimonia de codicibus haereticorum afferens prae manibus habeo. Quid praecipitis? Vgl. auch Martins I. Worte (l. c. S. 1057): pro qua re sacros codices eorum deduci praecipimus, immo magis (μᾶλλον) veneranda testimonia, quae a nobis de ipsis codicibus pro testimonio Christi Dei electa sunt. Produziert werden also nur die in die Akten aufgenommenen Exzerpte, nicht die Codices selbst. Daß diese sämtlich in der päpstlichen Bibliothek standen, schließt De Rossi aus der ausdrücklichen Erwähnung in einem Einzelfall an anderer Stelle l. c. S. 975: Codicem sancti Dionysii episcopi Atheniensis hi, quorum interest, actis deducant. Theophylactus etc. dixit: Secundum iussionem vestrae beatitudinis afferens venerabili bibliotheca sedis vestrae codicem beati Dionysii prae manibus habeo. Quid praecipitis? Martinus etc. dixit: Codex beati Dionysii suscipiatur et de epistola, quae ibidem deposita est ad Gaium directa, locus ille ordinabiliter, de quo agitur, ... coram santo concilio relegatur. Vgl. dazu die Bemerkung des Maximus in der Vorrede zu Dionysius' Werken (Migne, Patr. graec. IV, S. 20): Διάκονος δέ τις Ῥωμαῖος, Πέτρος ὄνομα, διηγήσατό μοι, πάντα τὰ τοῦ θείου Διονυσίου σώζεσθαι κατὰ τὴν ἐν Ῥώμῃ τῶν ἱερῶν βιβλιοθήκῃ ἀνατεθειμένα. Dieser Fall (und kurz vorher der eines codex des Theodor von Pharan, l. c. S. 957) liegt, wie man sieht, anders, und der Schluß von De Rossi, daß überall dort, wo nicht das Archiv (scrinium) als der Ort, von wo die Urkunden geholt werden, genannt wird (vgl. S. 911. 914. 923. 943), die Bibliothek gemeint sei, ist unberechtigt. Auch das deflorata a nobis, excerpta a nobis Theophylacts beweist nicht, daß er selbst die Auszüge gemacht habe, — auch der Papst l. c. sagt ja a nobis electa — d. h., daß die Codices ihm zur Hand waren. Er spricht als Chef für die ihm unterstehende Beamtenschaft, und seine Worte können an sich in diesem besonderen Fall die freiwilligen Hilfskräfte der griechischen Mönche einbegreifen, ohne deren Hilfe diese gelehrte Arbeit im damaligen Rom gar nicht geleistet worden sein kann, s. oben S. 118. Der Kanzlei- und Bibliothekschef kann sich sogar so ausdrücken, wenn das gesamte Material, das er produziert, ihm fertig in seine Bibliothek geliefert worden ist, d. h., wenn die griechischen Mönche diese Exzerpte nicht erst in Rom selbst zusammengestellt haben, sondern sie, sei es aus dem Orient mitgebracht, sei es durch den

hierbei die Formulierungen des Maximus in seiner Disputation mit Pyrrhus zur wörtlichen Vorlage genommen wurden, beweist die enge Zusammenarbeit der Redaktoren mit dem in Rom anwesenden, aber völlig im Hintergrunde bleibenden theologischen Führer der orientalischen Orthodoxie.

III.

Die Lateransynode v. J. 649 stand also theologisch völlig unter griechischer Führung. Sie trägt damit die Merkmale der „byzantinischen" Periode des Papsttums [104]) in besonders markanter Weise an sich. Das griechische Mönchtum insbesondere — schon zu Justinians I. Zeit im Orient das regsamste Element im Lager der chalcedonensischen Orthodoxie — nahm jetzt in Rom selbst, auf dem Schauplatz der Taten eines Leo d. Gr., die Verteidigung seines geistigen Erbes in die Hand, weil der derzeitige Nachfolger Leos auf Petri Stuhl samt seinen römischen Helfern, infolge des ungeheuren Bildungssturzes im lateinischen Abendlande seit den germanischen Invasionen des 6. Jahrhunderts, bei dieser Aufgabe kläglich versagt hatte.

Der Pontifikat des Jerusalemitaners Theodor I., dem noch andere griechische Pontifikate in der nächsten Zeit folgen sollten, und die literarische und apologetische Rolle des Abtes Maximus bedeuten in der Geschichte der römischen Kirche eine Zeit der Überfremdung, vergleichbar jener anderen Überfremdung durch die lothringischen Reformer im 11. Jahrhundert, da das

theologischen Führer des ganzen Kampfes, Abt Maximus, übergeben erhalten haben. Das letztere ist aber sachlich erheblich wahrscheinlicher, als die Vorstellung, daß die römische Bibliothek eine ganze Kollektion von häretischen Schriften, z. T. wenig bekannter Autoren, vollständig besessen habe. Eine genaue Analyse dieser χρήσεις, sowohl des Verhältnisses von Urtext und Übersetzung bei den lateinischen und griechischen Schriftenexzerpten, als der Beziehungen, die zwischen ihnen und den mehrfachen ähnlichen Sammlungen bestehen, die um diese Zeit zu gleichen Zwecken sicher von griechischen Mönchen zusammengebracht worden sind, wie z. B. der sog. Doctrina patrum, ed. Diekamp (vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. V, 1932, S. 35), würde vielleicht Anhaltspunkte dafür geben, ob sie in Rom oder im Orient zusammengestellt sind. Aber das könnte nur in Zusammenhang mit einer kritischen Edition geschehen und muß deshalb hier unterbleiben, vgl. auch oben Anm. 30.

104) Darüber wird im zweiten Bande meiner Geschichte des Papsttums in den großen Zusammenhängen gehandelt werden.

Papsttum in den Händen der römischen Stadtaristokratie geistig ähnlich versagte. Wie nachmals ein Humbert von Moyen-Moutier und neben ihm die Päpste Leo IX., der lothringische Bischof, und Stephan IX., der lothringische Herzogssohn, das Banner der päpstlichen Idee ergriffen, so schrieb Maximus nach der Lateransynode aus Rom in einem Briefe[105]): Ταῦτα γὰρ τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης καὶ οἱ τὸν κύριον εἰλικρινῶς καὶ ὀρθοδόξως πανταχοῦ γῆς ὁμολογοῦντες ὥσπερ εἰς ἥλιον φωτὸς ἀϊδίου εἰς τὴν Ῥωμαίων ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν καὶ τὴν αὐτῆς ὁμολογίαν καὶ πίστιν ἰθυτενῶς ἀποβλέπουσιν, ἐξ αὐτῆς τὴν ἀναστράπτουσαν αἴγλην προσδεχόμενοι τῶν πατρικῶν καὶ ἁγίων δογμάτων, καθὼς αἱ θεόληπτοι καὶ θεσπέσιοι εἰλικρινῶς καὶ πανευσεβῶς ἐξέθεντο ἅγιαι ἓξ σύνοδοι ἐκφαντερικώτατα φάσκοντες τὸ σύμβολον τῆς πίστεως. Ἀπ' ἀρχῆς γὰρ τῆς πρὸς ἡμᾶς καταβάσεως τοῦ σαρκωθέντος θεοῦ λόγου μόνην κρηπῖδα καὶ θεμέλιον αἱ πᾶσαι πανταχοῦ τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίαι τὴν αὐτόθι μεγίστην ἐκτήσαντό γε καὶ ἔχουσιν, ὡς οὐδαμῶς μὲν κατισχυομένην κατὰ τὴν αὐτὴν τοῦ σωτῆρος ἐπαγγελίαν ὑπὸ ᾅδου πυλῶν, ἀλλ' ἔχουσαν τὰς κλεῖς τῆς εἰς αὐτὸν ὀρθοδόξου πίστεως καὶ ὁμολογίας. Der griechische Abt predigte die römische Primatstheorie aus Matth. 16, 18. 19 und zählte die jüngst verflossene Lateransynode, deren Canones dank seinen theologischen Bemühungen die Linie der chalcedonensischen Zwei-Naturen-Lehre dogmatisch folgerichtig weiterbildeten und nach seinem Diktat formuliert worden waren, den fünf ökumenischen Konzilien, auf welchen das rechtgläubige Symbol allmählich ausgestaltet worden war, als sechstes zu.

Aber kirchenverfassungsmäßig, sofern die ökumenischen Konzilien zugleich Reichskonzilien gewesen waren, war die Lateransynode von 649 vielmehr geradezu ein Widerspiel der „fünf Synoden": in feindlicher Front gegen den Konstantinopeler Patriarchat und den offiziellen Regierungskurs gerichtet und der Beisitzerzahl nach nur eine um die übrigen reichsitalischen Metropolitanverbände erweiterte römische Provinzialsynode.

105) Fragment in den Collectanea des Anastasius bibliothecarius (mit lateinischer Übersetzung des 9. Jahrh.) und dem Lemma: Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς ἐν Ῥώμῃ γραφείσης, ed. Migne, Patr. graec. XCI S. 137/8 ff.

Daß die Lateransynode trotzdem einen ökumenischen Anspruch erhob, indem sie Bannsentenzen über sämtliche Konstantinopler Patriarchen seit Sergius und über die kaiserlichen Religionsedikte, Ekthesis v. J. 638 und Typus v. J. 648, verhängte[106]), das erinnert an die Zeiten Julius' I. und seiner römischen Synode v. J. 341[107]). Aber dieser Anspruch hat sich i. J. 649 so wenig wie damals durchzusetzen vermocht. Die endgültige Entscheidung und Befriedung der Gesamtkirche erfolgte vielmehr wiederum erst auf einem vom Kaiser berufenen ökumenischen Reichskonzil v. J. 680, und dieses, nicht die römische Lateransynode v. J. 649, wie es Maximus gewollt hatte, wurde die „sechste Synode".

Aus den Ereignissen, welche zu diesem Reichskonzil von 680 geführt haben, ist in unserem Zusammenhang nur die Nachgeschichte des Laterankonzils und seiner Akten, und der Anteil, welchen Martin I. und seine päpstlichen Nachfolger einerseits, Maximus und die griechischen Mönche andererseits daran gehabt haben, herauszuheben. Auf der Lateransynode selbst, so muß man anerkennen, hat Martin I. keineswegs bloß die Rolle des formellen Leiters gespielt. Seine ausführlichen Debattereden in den Akten bekunden, daß er sich in den theologischen Verhandlungsstoff völlig eingearbeitet hatte und die antimonotheletischen Thesen, z. T. mit wörtlicher Anlehnung an die Formulierungen des Abtes Maximus[108]), rednerisch zu vertreten imstande war.

Er hat auch organisatorisch sein Bestes getan, um der Lateransynode eine breite Wirkung nach außen zu sichern. Diesen Zwecken diente eine angeschlossene und mitversandte Encyclika an alle Gläubigen[109]). Durch die handschriftliche Überlieferung sind jene zwei Expeditionen, eine lateinische mit Begleitschreiben an Bischof Amandus von Utrecht, und eine griechische mit Begleitschreiben an den Kaiser, bekannt[110]). Die erstere ist freilich die einzige Ausfertigung, die überhaupt in das Abendland

106) Den gleichen Anspruch hatte schon Papst Theodor erhoben, s. oben S. 115.
107) S. meine Geschichte des Papsttums I, S. 143 ff.
108) S. oben Anm. 39.
109) JE. 2058.
110) S. oben S. 75 f.

versandt worden ist [110a]). Nur der Umstand, daß Amandus einen eigenen Boten nach Rom gesandt hatte [111]), durch welchen er brieflich für seinen Verzicht auf das Bistum die päpstliche Zustimmung zu erlangen suchte, ermöglichte dem Papst die Expedition dieser Post. Sonst war der Verkehr zwischen Rom und der fränkischen Landeskirche damals so gut wie völlig unterbrochen. Martin I. regte in seinem Begleitschreiben zwar an, Amandus solle eine fränkische Bischofssynode zusammenberufen und eine Zustimmungserklärung zu den lateranischen Akten erwirken, welche sodann dem Kaiser vorgelegt werden solle. Daraus ist jedoch, soviel man weiß, nichts geworden.

Das Schreiben an den Kaiser [112]) aber war nichts als ein Akt formeller Korrektheit, von dem sich der Papst selbst keinen Erfolg versprach [112a]). Schon Martins Kandidatur für den Stuhl Petri war eine Herausforderung für die Regierung gewesen [113]), und die erforderliche kaiserliche Bestätigung seiner Wahl war nicht eingeholt worden [114]); der nachmalige Verhaftsbefehl Konstans' II. bezeichnete ihn denn auch als „den gewesenen Apokrisiar Martin" [115]). So konnte Martin I. gar nicht erwarten, daß diese Akten einer offenen Kampfsynode gegen die Reichskirchenregierung vom Kaiser auch nur offiziell entgegengenommen werden würden. Seine übrigen Maßnahmen standen denn auch in offenem Widerspruch zu solcher äußerlichen Loyalität. Es sind in Cod. Vat. graec. 1455 noch eine Reihe anderer Begleitschreiben in griechischer Version erhalten. Eines davon war mit einem Exemplar der Akten an den Elekten von Karthago gerichtet und rief ihn zum weiteren Kampfe gegen die Häresie auf [116]). Als Überbringer sind die Mönche Theodorus und Leontius von der (afrikanischen) Laura genannt;

110a) Doch vgl. Anm. 141.
111) Vgl. die oben S. 76 zitierte Stelle aus JE. 2059.
112) JE. 2062. 112a) Vgl. unten S. 129.
113) Als Apokrisiar hatte er in der Zeit der wachsenden Spannung zwischen Rom und dem Kaiserhofe fungiert, vgl. oben S. 115.
114) Vgl. Sickel, Prolegom. z. Lib. diurnus II, in Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. CXVII, 1888, Nr. XIII S. 62 Anm. 3.
115) Vgl. Lib. pont. Vita Martini (ed. Duchesne S. 337): iubemus tenere Martinum, qui hic erat apocrisiarius in regia urbe.
116) JE. 2063.

ihre beiden Namen finden sich unter den Subskriptionen der griechischen Mönchssupplik, die in der zweiten Sitzung der Synode zu den Akten genommen wurde[117]). Ein zweites Exemplar der Akten war dem Begleitschreiben[118]) zufolge nach Palästina bestimmt, zu Händen des Bischofs Johannes von Philadelphia, der als förmlich bestellter apostolischer Vikar das Werk der Verdrängung des monotheletischen Episkopats in den Patriarchaten Jerusalem und Antiochia in Verfolg der früheren Tätigkeit Stephans von Dor[119]) fortsetzen sollte. Als Beilage dieser Vikariatspost sind Schreiben an die Gemeinden von Jerusalem und Antiochia[120]) und einzelne Persönlichkeiten im Orient[121]) anzusehen.

Man kann aus diesen Briefen ein ganzes Programm päpstlicher Gegenregierung im weiteren Bereich der östlichen Reichskirche von dem orthodoxen Palästina aus herauslesen. Aber man kann ihnen noch etwas anderes entnehmen. Das Schreiben für Johannes von Philadelphia nennt als Überbringer dieser Post den Abt und Presbyter Theodor (von der afrikanischen Laura)[122]) als römischen Apokrisiar, samt den Mönchen Johannes, Stephanus und Leontius, welch letzterer auch Überbringer des Schreibens an den Elekten von Karthago war[123]). Auch diese Post wurde also über Afrika dirigiert[124]), offenbar weil eine Versendung direkt an die palästinensische Adresse nicht möglich war. Sie ist wahrscheinlich niemals über Afrika hinausgelangt. Nur auf dem Papier konnte der Papst über Kirchenprovinzen, welche teils in monotheletischen Händen waren, teils nach der

117) S. oben S. 84 und Anm. 95.
118) JE. 2064.
119) S. oben S. 113.
120) JE. 2070; es enthielt den Befehl, dem apostolischen Vikar Johannes von Philadelphia zu gehorsamen, war also als Kreditiv für diesen bestimmt.
121) JE. 2065—69.
122) S. oben S. 123 und Anm. 95.
123) S. oben S. 123.
124) Das hat Silva-Tarouca l. c. S. 53 nicht beachtet, wenn er sagt, man könne die Verbreitung der Akten Schritt für Schritt durch alle Teile der Welt, wie kaum bei einem anderen Papstbrief, verfolgen.

Araberinvasion selbst nur noch auf dem Papier standen, Verfügungen treffen.

Vor allem wurde Martin I. aber persönlich an einer weiteren Verfolgung der lateranischen Synodalaktion dadurch gehindert, daß bald darauf die Katastrophe über ihn hereinbrach. Der Exarch Olympius erschien mit einem Verhaftsbefehl, und als diese Mission in eine Empörung gegen den Kaiser umgeschlagen war, indem Olympius sich zum Usurpator in Italien aufwarf, folgte vier Jahre später, nachdem dieses Abenteuer zusammengebrochen war, ein neuer Exarch Theodor Calliopa, welcher nun die Verhaftung vollzog und, da Martin I. sich mit dem Usurpator zum mindesten abgefunden hatte [125]), seine Überführung nach Konstantinopel unter Anklage des Hochverrats veranlaßte.

Das folgende Verfahren gegen Martin I. wurde als reiner Kriminalprozeß geführt, und dem Angeklagten wurde nicht gestattet, auf die kirchenpolitische und dogmatische Frage einzugehen [126]). Das Ende war ein Todesurteil, welches auf Verwendung des Patriarchen Petrus von Konstantinopel in lebenslängliche Verbannung nach Cherson am Schwarzen Meer gemildert wurde. Aus seinem Exil hat Martin I. noch zwei Briefe an Freunde in Konstantinopel geschrieben [127]). Aus ihnen spricht der Groll eines gestürzten Herrschers, der sich in grimmigen Klagen gegen die Römer ergeht, die seiner ganz vergessen und sogar einen neuen Papst (Eugen I.) erhoben hätten. Dagegen ist

---

125) Der Versuch von Peitz, l. c. Hist. Jahrb. XXXVIII, 1917, S. 223 Anm. 3, den Papst von jeder politischen Verfehlung zu reinigen, ist durchaus mißglückt, vgl. künftig in meiner Gesch. d. Papsttums, Bd. II.

126) Vgl. das Verhör in der Commemoratio eorum, quae ... acta sunt in Martinum papam, einem antimonotheletischen Flugblatt, in den Collectanea des Anastasius bibliothecarius (Migne, Patr. lat. CXXIX S. 594): Et coepit (Martin) dicere: ‚Quando factus est typus et directus Romam ab imperatore', et hoc tantum dicente beato illo, aliud quid non concessum est loqui. Sed continuo ante omnes incipiens cum clamore Troilus (der Leiter des Verhörs) inquit: ‚Non inferas nobis hic de fide! De duellio nunc scrutaris.'

127) JE. 2080/81.

in ihnen von der Lateransynode, ihren Akten und den dogmatischen Problemen mit keinem Wort die Rede [128]).

Was man bei Martin I. vermißt, findet man vielmehr bei Maximus und den griechischen Mönchen. Sie haben die Lateransynode gleichsam als die persönliche Angelegenheit der griechischen Orthodoxie empfunden. Auch Maximus ist bald nach Martin I. in Rom verhaftet und nach Konstantinopel geschafft worden. Aber die Regierung hat mit ihm nicht den gleichen kurzen Prozeß gemacht, sondern jahrelang alle erdenkliche Mühe aufgewandt, um ihn in immer wiederholten Verhören durch Zureden oder Drohungen zum Verzicht auf seine Opposition zu bringen, weil sie seine moralische Autorität in der gesamten Kirche als einen ernsthaften Machtfaktor hoch einschätzte [129]). Diese mehrfachen Verhöre des Maximus bieten nun tatsächlich die einzige Überlieferung für die innere Nachgeschichte des Laterankonzils. Hier ist die theologische These von den zwei Energien und zwei Willen von ihrem geistigen Urheber weiter verteidigt und weitergesponnen worden, und hier, sowie in dem weiteren Bereich des griechischen Quellenmaterials, liegen auch die einzigen, bisher kaum beachteten, Zeugnisse für das äußere Schicksal der lateranischen Akten vor. Nur von griechischen Mönchen wissen wir, daß sie sich um die Erhaltung der Akten — unabhängig von der offiziellen Versendung, die in den meisten Fällen praktisch gar nicht zustande kam — emsig bemüht haben.

Ein Exemplar hat sich Abt Maximus persönlich aus Rom mitgenommen und durch alle Fährlichkeiten der Verhöre und Exile jedenfalls bis ins Jahr 656 gerettet. Damals hatte er in der Gefangenschaft in Bizya eine Disputation mit dem Bischof Theodosius von Caesarea (Bithynia), der im Auftrage des Konstantinopler Patriarchen zu ihm gesandt war, um ihn umzustimmen. In dem

128) Nur ganz allgemein schreibt Martin in JE. 2081: Verumtamen Deus ... per intercessiones sancti Petri stabiliat corda eorum (der Römer) in orthodoxa fide et confirmet contra omnem haereticum et adversariam ecclesiae nostrae personam et immobiles custodiat.

129) Es heißt in einem der Verhöre (Migne, Patr. graec. XC S. 161): ἐπειδὴ πᾶσα ἡ δύσις καὶ οἱ ἐν τῇ ἀνατολῇ διαστρέφοντες εἰς σὲ θεωροῦσι καὶ ἅπαντες διὰ σὲ στασιάζουσι, μὴ θέλοντες συμβιβασθῆναι ἡμῖν διὰ τὴν πίστιν.

Bericht darüber, der vermutlich von dem ehemaligen päpstlichen Apokrisiar Anastasius stammt[130]), heißt es[130a]): Theodosius ... ait: Quod non dictum est a patribus (nämlich zwei Willen und zwei Energien), non dico. Sumptoque statim Maximus sanctae apostolicae synodi actorum libro, ostendit sanctos patres duas salvatoris nostri ac Jesu Christi voluntates et operationes diserte dicere. Tollensque ab illo actorum librum Theodosius consul (einer der Leiter des Verhörs) legit et ipse omnes patrum auctoritates[131]), tuncque respondens Theodosius episcopus dixit: Deus scit, nisi haec synodus ex nomine personis anathema dixisset, propensiore cunctis animo eam recepissem.

Interessanter noch ist eine andere Nachricht. In dem Hypomnesticum[132]), einem Bericht zweier griechischer Mönche, Theodosius und Theodorus, über die letzten Schicksale der Märtyrer Papst Martin I., Abt Maximus, Anastasius apocrisiarius und der übrigen, sowie über ihre eigenen Bemühungen, diese Märtyrer aufzusuchen und ihre Hinterlassenschaft sicherzustellen, erzählen die Verfasser, daß sie in Lazica (am Kaukasus) den dorthin verbannten Apokrisiar Anastasius nicht mehr am Leben angetroffen hätten. Dennoch sei der literarische Nachlaß des Verstorbenen in ihre Hände gelangt. Data vero est, so erzählen sie, nobis vere minimis, Theodosio scilicet et Theodoro germanis et sine dolo fratribus humilibus et peccatoribus monachis, per Gregorium monachum et abbatem monasterii sancti Johannis baptistae regionis Albanorum, quod appellatur Batararu, mensis Augusti die vicesima indictionis undecimae (= 667), quo praeteriit nos, qui revertebamur e regione saepe dictorum Lazorum. Illuc enim profecti fueramus, licet valde infirmi et pauperes et indigni essemus, secundum consuetudinem ad

130) Τόμος β' τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Μαξίμου περὶ τῶν πραχθέντων ἐν τῇ πρώτῃ αὐτοῦ ἐξορίᾳ, ἤτοι ἐν Βιζύῃ, Migne, Patr. graec. XC S. 135 ff. Zur Datierung vgl. Peitz l. c. S. 232 (abgefaßt im Laufe der 15. Indiktion, nach dem 17. September 656). Zur Verfasserfrage vgl. jetzt Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. V, 1932 S. 35, der die neueren Hypothesen von Peitz (s. unten Anm. 137) mit Recht stillschweigend ablehnt. Über Anastasius oben Anm. 84.

130a) l. c. S. 154.

131) Nämlich die in den Akten aufgenommenen χρήσεις (s. o. S. 90).

132) Migne, Patr. graec. XC S. 193 ff.

visitationem eorum, non solum propter iamdictum creditum nobis pondus conscriptum, id est praeceptionem saepe memorati sancti ac summi apostolici papae Romani Martini personaliter ad eum in eadem magni nominis urbe adventientibus et certitudinem propriae manus de his, quae ab eo synodice confirmata sunt, ex ipso sumentibus et audientibus papa et alio ex his, qui simul aderant, sed et quoniam ore proprio mandaverat nobis de hoc, postquam passi sunt, cum adhuc essent Byzantii in custodia praetorii praefecti, quae appellatur Diomedis, ex qua et praemisimus eos in iam saepedictum tertium eorum exsilium Lazicae etc.

Anastasius hat also in Konstantinopel, anläßlich seines Verhörs und seiner passio i. J. 662, den Verfassern mündlich den Auftrag gegeben, ihm die lateranischen Akten in die Verbannung nachzusenden. Aber sie hatten bereits ohnehin einen älteren entsprechenden Auftrag an Anastasius auszuführen, der ihnen von Papst Martin I. erteilt worden war. Wo ist das geschehen? Peitz[133]) meinte, in Konstantinopel, aber in eadem magni nominis urbe geht auf das vorangehende Romani, bedeutet also Rom[134]), während Byzanz auch nach dem ganzen Sprachgebrauch des Hypomnesticum gar nicht gemeint sein kann[135]).

Also sind unmittelbar nach der Lateransynode die beiden griechischen Mönche Theodosius und Theodorus nach Rom gekommen und haben die lateranischen Akten von Papst Martin I. selbst ausgehändigt erhalten. Die Initiative zu dieser Reise ist aber offenbar nicht von Rom, sondern vom Osten ausgegangen, und

133) l. c. S. 455.

134) Das ist völlig gesichert durch folgende Parallelstellen: 1. Das Lemma, das die Verfasser des Hypomnesticum dem Briefe des Anastasius vorausschickten (Migne, Patr. graec. XC S. 171), beginnt: Exemplar propriae scriptionis epistolae sancti patris nostri ac doctoris Anastasii presbyteri et apocrisiarii magni nominis senioris Romae. 2. Zu Beginn des Hypomnesticum selbst heißt es (l. c. S. 193): Anastasii presbyteri et apocrisiarii senioris et opinatissimae urbis Romae. Von Byzanz spricht jenes Lemma als von misero Byzantio; es ist die monotheletische Hauptstadt, welcher diese Autoren unmöglich die Titulatur magni nominis erteilt haben können.

135) Konstantinopel ist übrigens auch aus einem sachlichen Grunde unmöglich. Nach Konstantinopel kam Martin I. als Strafgefangener, dem alles Gepäck abgenommen worden war. Vgl. seine Schilderung in JE. 2079.

der Destinatär — der Apokrisiar Anastasius — war zugleich der Auftraggeber. Das wird indirekt durch ein drittes Zeugnis erhärtet. Anastasius hat sich noch nach Jahren aus seinem Exil ein drittes Mal bemüht, die Akten zu erhalten. Wir haben einen Brief[136]) von ihm aus dem Jahre 665 an einen Presbyter Theodosius von Gangra[137]), in welchem es heißt[138]): Obsecro igitur sanctissimos vos, si possibile fuerit, transmitti mihi per quempiam fidelem virum ex his, qui ad Hiberiam veniunt, codicem eorum, quae canonice gesta sunt a sancta et apostolica synodo, quae per sacram praeceptionem sancti martyris et apostolici ac summi papae Martini in seniore Roma est celebrata, quatenus multo magis sacra sanctorum patrum dogmata et quae olim et que nunc exortae sunt haereticorum abominationes evidentiores hic positis efficiantur. Hoc enim tantummodo inviti et nolentes faciunt bonum, qui Deum et nos iniuste persequuntur, quia in diversa loca et regiones nos exsulantes agunt, ut et sanctorum patrum orthodoxia, quam et nos praedicamus, peramplius manifestetur, et propria cacodoxia in omni loco et regione publicetur.

Man sieht hier nach Stephan von Dor und Abt Maximus einen dritten Mann von jener unentwegten Kämpferschar der griechi-

136) In den Collectanea des Anastasius bibliothecarius in lateinischer Übersetzung des 9. Jahrh. erhalten (Migne, Patr. graec. XC, S. 171 ff.). Zur Datierung vgl. Peitz l. c. S. 449.

137) Der Adressat wird von Stiglmayr, in Katholik XXXVIII, 1908, S. 43, dem Peitz l. c. S. 449 folgt, mit dem einen der Verfasser des Hypomnesticum, Theodosius (s. oben S. 127) identifiziert. Peitz l. c. sucht ihn in Konstantinopel. Aber die sancta Christi civitas, die als seine Heimat bezeichnet wird, kann gar nicht, wie Peitz will, Konstantinopel sein, denn es heißt am Schluß: per vos sanctam quae illic est Dei catholicam et apostolicam saluto ecclesiam. Die Vermutung des alten Editors der Opera S. Maximi, Combefis, daß Antiochia gemeint sei, hat also alles für sich. — Leider sind die zahlreichen übrigen, ältere Ansichten bestreitenden Aufstellungen von Peitz in diesem mit großer Flüchtigkeit gearbeiteten Aufsatz fast alle von der gleichen Qualität. Die Zuweisung sämtlicher Berichte über die Martyrien Martins I. und des Abtes Maximus an den Verfasser des Hypomnesticum, der in Wahrheit nur der Sammler war (l. c. S. 200 propter collectaneam scilicet et rudem rusticitatem nostram, richtig Stiglmayr, gegen den Peitz mit Unrecht polemisiert), ist denn auch von Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. V, 1932, S. 35 mit Recht unberücksichtigt geblieben.

138) l. c. S. 176.

schen orthodoxen Mönche am Werke, die lateranische Synode, ihr geistiges Werk, propagandistisch auszuwerten. Schüler des Maximus, Apokrisiar des griechischen Papstes Theodor I., hat Anastasius, trotzdem er in der Verbannung saß, als Mitstreiter der Genossen, welche die römische Position durch den Pontifikat eines der Ihren, Theodor I., erobert hatten, im Osten zu wirken versucht. Wahrscheinlich entstammt seiner Feder ein für die Zwecke des Kampfes gegen den Monotheletismus bestimmtes patristisches Florilegium, ähnlich dem, das auf der Lateransynode produziert wurde, die Doctrina patrum [139]). Bezüglich der lateranischen Akten freilich sind seine Mühen und Hoffnungen enttäuscht worden. Die Jünger, die er nach Rom gesandt hatte, um in den Besitz der Akten zu gelangen, vermochten weder, sie ihm bei Gelegenheit seines Prozesses i. J 662 in Konstantinopel zuzustecken, noch gelang es ihnen, in den nächsten Jahren bis zu ihm vorzudringen. Auch der dritte Versuch, durch einen gelegentlichen Boten in unverdächtiger Weise [140]) der Akten habhaft zu werden, schlug dem Unermüdlichen fehl. Als Theodosius und Theodor schließlich nach Lazica kamen, war Anastasius bereits tot († 11. Oktober 666). Sie werden die Akten mit der in Lazica sichergestellten literarischen Hinterlassenschaft des Verstorbenen, die ihnen am 20. August 667 von dem Abt Gregor übergeben wurde [140 a]), zurückgebracht haben, und so kann man annehmen, daß dieses Exemplar in ruhigere Zeiten, die dann bald anbrachen, hinübergerettet worden ist.

Kann man vielleicht sogar noch mehr sagen? Die Verfasser des Hypomnesticum sprechen von einer certitudo propriae ma-

139) Vgl. den Nachweis von Stiglmayr, in Byzant. Zeitschr. XVIII, 1909, S. 14 ff., gegen den Peitz l. c. S. 452 ff. wenig stichhaltige Einwände erhebt, während Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. V, 1932, S. 35 ihm zustimmt.

140) Vgl. die von Anastasius in seinem Briefe (l. c. S. 177) vorgeschlagenen Vorsichtsmaßregeln: Ergo, si, ut flagitavi, a Deo compuncti sacrum codicem miseritis, si quidem voluerint, qui hunc portaturi sunt, huc venire, ad famosissimum et Deo custodiendum patricium et cum Deo magistrum Gregorium (seinen Gönner, der ihm das Exil in jeder Weise erleichterte), sponte occurrant, suscipientes ad eum palam epistolam a laudabili patricio et praetore Hiberiae, qui debeat illum mittere praefato domino nostro et amplissimo patricio et cum Deo magistro Gregorio.

140a) S. oben S. 127.

nus de his, quae ab eo synodice confirmata sunt. Ist damit etwa die eigenhändige päpstliche Beglaubigung der griechischen Version der Akten durch lateinische Unterschrift gemeint? Mit anderen Worten: ist jene an den Apokrisiar Anastasius gesandte Ausfertigung der Akten dasjenige Originalexemplar, aus welchem die erhaltene Handschrift Cod. Vat. 1455 mit ihrer nachgemalten Subscriptio Martins I. abgeschrieben worden ist[140b]), hat also der Papst die offizielle, an den Kaiser gerichtete Ausfertigung, in der richtigen Erkenntnis, daß sie in Konstantinopel gar nicht offiziell entgegengenommen werden, sondern spurlos verschwinden würde, durch die Emissäre des ehemaligen päpstlichen Apokrisiars insgeheim in den Osten einzuschmuggeln versucht[140c])? Ich glaube, daß das jedenfalls wahrscheinlicher ist, als die Annahme, daß irgendeines der offiziell in den Orient versandten, resp. dafür bestimmten Exemplare die Gefahren der nächstfolgenden Kampfjahre glücklich überstanden habe[141]).

Von diesem emsigen Bemühen der griechischen orthodoxen Mönche um die Erhaltung der Akten ihres Laterankonzils sticht die Art, wie die nächsten römischen Päpste dasselbe Laterankonzil unter dem Druck des kaiserlichen Reichskirchenregiments totgeschwiegen und beinahe preisgegeben haben, seltsam ab. Ungeachtet der lateranischen Anatheme gegen alle Konstantinopler Patriarchen seit Sergius und der Verdammung des kaiserlichen Typus v. J. 648 nahm Eugen I., der noch zu Lebzeiten Martins I. am 16. August 654 vom Exarchen zum Papst erhoben

140b) S. oben S. 75.

140c) Man denke daran, wie es den römischen Legaten auf der Räubersynode von Ephesus i. J. 49 gelungen war, die epistula dogmatica Leos d. Gr. trotz der Abwehrkontrolle der behördlichen Synodalleitung dem theologischen Hauptgegner der Alexandriner, Theodoret von Cyrus, in seinem fernen Exil in die Hände zu spielen, vgl. meine Gesch. d. Papsttums I, S. 490.

141) Zu welcher Zeit, woher und an welcher Stelle der Überlieferung die heute im Cod. Vat. graec. 1455 den Akten angeschlossenen Begleitschreiben für weitere Ausfertigungen nach dem Orient (s. oben) hinzugekommen sind, ist eine andere, kaum mit Sicherheit zu beantwortende Frage. Silva-Tarouca l. c. S. 53 weist auf den Registertyp der Adressen hin und vermutet, daß die griechischen Versionen, die allein erhalten sind, Übersetzungen aus den Registereinträgen seien, und daß das Register Martins I. bei seiner Gefangennahme in Rom beschlagnahmt und in den Orient gebracht worden sei. Dagegen spricht jedoch, daß Papst Agatho i. J. 679 die lateranischen Akten

worden war, den diplomatischen Verkehr mit dem Hofe durch Entsendung von Apokrisiaren wieder auf und kommunizierte mit dem amtierenden Patriarchen Petrus durch Teilnahme dieser Apokrisiare am Pfingstgottesdienst in Konstantinopel am 16. Mai 655 [142]). Es kam sogar ein neuer Vermittlungsvorschlag auf, man solle nebeneinander von zwei Energien (wegen der Naturen) und einer Energie (wegen der einen Person des Gottmenschen) sprechen, ein Manöver, das Maximus aus seiner Gefangenschaft durch briefliche Agitation zu Falle brachte [143]). Aber der nächste Papst Vitalian (657—72) sandte abermals Apokrisiare nach Konstantinopel und gab ihnen sogar einen Brief an den Patriarchen Petrus mit, den dieser freudig beantwortete [143a]), und die nächsten Patriarchen sandten ihre Synodiken unbeanstandet nach Rom. Erst in den siebziger Jahren drohte die schleichende Krise wieder in ein akutes Stadium zu treten. Patriarch Theodor sandte keine Synodica mehr nach Rom, da diejenigen seiner beiden letzten Vorgänger abgewiesen worden waren, und der Name des Papstes Adeodatus (672—76) wurde nicht in die Konstantinopler Diptychen aufgenommen. Da aber ergriff Kaiser Konstantin IV. persönlich die Initiative zu einer neuen Friedensaktion durch einen Brief an Papst Donus (676—78). Unter dessen Nachfolger Agatho (678—81) kam der Friede dann wirklich zustande.

Wieder trat i. J. 679 eine Lateransynode zusammen, aber nicht mit dem ökumenischen Anspruch eigener Glaubensentscheidung, sondern als eine auf kaiserliche Anregung hin zusammenberufene abendländische Vorversammlung für ein demnächst abzuhaltendes ökumenisches Reichskonzil in Konstantinopel. Verfassungsrechtlich siegte also der Reichskirchengedanke auf der ganzen Linie gegenüber dem Autonomieversuch v. J. 649. Damit war formell auch die endgültige Entscheidung in der dogmatischen

---

von 649 nach England sandte, um Zustimmungserklärungen der Bischöfe zu sammeln, vgl. Beda Hist. eccl. IV, 16, ed. Plummer I S. 242).

142) Vgl. Maximus' Verhör (Migne, Patr. graec. XC S. 122).

143) Vgl. Maximus' Brief an den Mönch Anastasius und dessen Brief an die Mönche von Cagliari in Sardinien (Migne, Patr. graec. XC S. 131 ff.).

143a) Akten des VI. ökumenischen Konzils (Mansi XI S. 572).

Streitfrage diesem Konzil vorbehalten, in der Sache freilich war sie bereits zugunsten der Zwei-Energien- und Zwei-Willen-Lehre gefallen; bis man dessen sicher war, hatte Agatho gezögert, der kaiserlichen Anregung zu folgen [144]).

Diese Lage der Dinge ergab nun ein seltsames Verhältnis der Lateransynode v. J. 679 zu ihrer Vorgängerin v. J. 649. Wir besitzen keine Verhandlungsakten v. J. 679, sondern nur ein Schreiben Papst Agathos und ein zweites des Papstes samt der Synode an den Kaiser [145]). Der Papst überging den Namen des Honorius, aber deckte seinen Vorgänger doch indirekt, indem er die niemals erschütterte Rechtgläubigkeit aller römischen Päpste betonte. Er überging auch die Kampfsynode Martins I. von 649, aber gab sie doch nicht preis, denn das Parallelschreiben der Synodalen berief sich auf das Glaubensbekenntnis der Martinsynode, das ihnen allen bekanntgegeben worden sei [146]). Übergangen wurden also vor allem in beiden Schreiben die Anatheme, welche auf der Lateransynode von 649 und in den Jahren darauf gegen einzelne Personen, insbesondere gegen die Konstantinopler Patriarchen seit Sergius, ergangen waren; auch sie wurden zwar nicht verleugnet, aber der Erörterung auf dem ökumenischen Konzil vorbehalten.

Das Reichskonzil selbst brachte zwar einen öffentlichen Sieg des römischen Glaubensprimats, insofern die dogmatischen Ausführungen des Agathoschreibens angenommen wurden. Indem das Konzil aber das Anathem über Papst Honorius, als den, der „in allem der Meinung (des Sergius von Konstantinopel) gefolgt sei und seine gottlosen Lehren bekräftigt habe“ [147]), aussprach, er-

144) Vgl. darüber sowie über das Folgende Näheres künftig im II. Bande meiner Geschichte des Papsttums.

145) In den Akten des VI. Konzils, Mansi XI S. 233 ff. (JE. 2109) und S. 28 ff. (JE. 2110).

146) Mansi XI S. 292: τοῦτον τοιγαροῦν τῆς καθαρᾶς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ὁμολογίας τὸν κανόνα καὶ ἡ ἁγία σύνοδος, ἥτις ἐν ταύτῃ τῇ βουλικῇ τοῦ ὑμετέρου χριστιανωτάτου κράτους τῶν Ῥωμαίων πόλει ἐπὶ τοῦ τῆς ἀποστολικῆς μνήμης Μαρτίνου τοῦ πάπα συνῆλθε, συνοδικῶς κηρύξαι . . . ἐπέγνωμεν.

147) Mansi XI S. 556 κατὰ πάντα τῇ ἐκείνου (des Sergius) γνώμῃ ἐξακολουθήσαντα καὶ τὰ αὐτοῦ ἀσεβῆ κυρώσαντα δόγματα. Neuerdings hat K. Hirsch, Papst Honorius I. und das VI. allgemeine Konzil, in Festschr. d. 57. Versammlung dtsch. Philol. und Schulmänner in Salzburg, 1929, S. 154 ff. eine abweichende Übersetzung gegeben: „daß er

schütterte es zugleich die Grundthese, auf welcher dieser Glaubensprimat ruhte, die These, daß kein Nachfolger Petri kraft göttlicher Verheißung an den Apostelfürsten jemals im Glauben geirrt habe, die These, welche soeben noch Agatho mit Nachdruck vertreten hatte.

Agatho, der schon zu Beginn des Konzils verstorben war († 10. Januar 681), erhielt erst am 17. August 682 einen Nachfolger in der Person des Sizilianers Leo II., der an diesem Tage, kurz nach der am 20. Juli erfolgten Rückkehr der päpstlichen Legaten aus Konstantinopel mit der kaiserlichen Bestätigung die Weihe erhielt. So lange hatte es gedauert, bis sich ein Kandidat für die Nachfolge fand, der bereit war, das Anathem der Reichssynode über Honorius anzuerkennen. Leo II. tat es in einer an die Adresse des Kaisers gerichteten Empfangsbescheinigung und Bestätigung der Konzilsakten [148]), in der negativen Formulierung, daß Honorius „nicht Hand anlegte, die apostolische Kirche durch die Lehre apostolischer Überlieferung zu reinigen, sondern die unbefleckte durch unheiligen Verrat befleckt werden ließ" [149]). Die nämliche Formulierung — Vorwurf eines häretischen Unterlassens — kehrt auch in zwei Briefen

in allem dessen Rate folgte und seinen gottlosen Lehren Vorschub leistete" und versucht, sie an Hand des neutestamentlichen griechischen Sprachgebrauchs als „etymologisch zulässig" und als „inhaltlich der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend" zu erweisen; da die Rechtfertigung des Honorius im besonderen durch den Brief Agathos JE. 2109 von den Konzilsvätern durch Aktennahme dieses Briefs implicite angenommen worden sei, könnten sie kein damit in Widerspruch stehendes Anathem über Honorius als eigentlichen Häretiker gefällt haben. Diese gewagten Interpretationskünste hat Kirsch, Kirchengesch. I, 1930, S. 685, stillschweigend abgelehnt, indem er l. c. S. 687 Anm. 159 vielmehr mit Recht auf den Vorgang des Acaciusstreits im 5. Jahrh. und die gerade in den damaligen Papstbriefen vertretene völlige Gleichstellung der fautores und sequaces mit den eigentlichen Häretikern verwies. Auch die lateinische Version der Akten von 680 spricht gegen Hirschs Übersetzung, denn sie lautet: quia in omnibus eius mentem secutus est et impia dogmata confirmavit (l. c. S. 555).

148) JE. 2118.

149) ὅστις ταύτην τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ, ἀποστολικῆς παραδόσεως ἁγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε. Die lateinische Version sagt viel schärfer, aber offenbar, wie die Parallelstellen in Anm. 150 zeigen, der Originalfassung fernerstehend: qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est.

Leos II., mit welchen er die Konzilsakten nach Spanien mitteilte, wieder[150]). Das war eine Interpretation des Konzilsanathems, welche es, was die Person betraf, noch schärfer faßte, aber zugleich seine grundsätzliche Tragweite abschwächte. Honorius war persönlich der schlimmsten Vernachlässigung schuldig, aber er war nicht „Folger" der Häretiker und daher ihr Mitschuldiger im Sinne Gelasius' I., sondern die Befleckung kam von außen und überschwemmte im Augenblick die „unbefleckte apostolische Tradition", ohne sie doch abzureißen, da Honorius als ihr Träger sie nicht durch eine häresiegleiche Tat, unterbrochen, sondern nur durch Unterlassung gesündigt hatte. An dem Anathem selbst war freilich auch mit solcher Interpretation nicht zu rütteln. Indem die Vita Leonis II. des Liber pontificalis eine Notiz über das sechste Konzil auf Grund des Wortlauts des kaiserlichen Publikationsdekrets aufnahm[151]), ging Honorius' Name mitten unter den übrigen als der eines verurteilten monotheletischen Häretikers in die offizielle Überlieferung der römischen Kirche ein.

Die Lateransynode von 649 aber war, als ein reichskirchenrechtlich illegales Unternehmen, in den Akten des Reichskonzils von 680 völlig ignoriert und mit keinem Worte erwähnt worden[152]).

150) JE. 2119: qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed neglegendo confovit. JE. 2120: qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit.

151) Vit. Leonis II. (ed. Duchesne S. 359): in qua condemnati sunt Cyrus Sergius Honorius Pyrrus Paulus et Petrus etc. Ebenso Lib. diurn. f. LXXXIV, ed. Sickel S. 100: auctores vero novi heretici dogmatis Sergium Pyrrhum, Paulum et Petrum Constantinopolitanos una cum Honorio, qui pravis eorum adsertionibus fomentum impendit etc.

152) Sie taucht im Orient nur noch einmal in der Synodica des Patriarchen Johannes von Konstantinopel an Papst Konstantin I. v. J. 713 (Mansi XII, S. 196 ff.) auf. Der Patriarch, von Kaiser Philippicus Bardanes, der eine monotheletische Reaktion versucht hatte, erhoben, suchte nach dessen Sturz durch Kaiser Anastasius (vgl. Lib. pont. Vita Constantini, ed. Duchesne S. 392), sein Verhalten während dieser Krise vor dem Papste zu verteidigen: ὡς οὐ λίαν ἀναιτύπως καὶ σκληρῶς ἔχειν πρὸς τὴν τῆς ἐξουσίας ἀνάγκην ἐν τοῖς τοιούτοις ἄνευ τινὸς τέχνης καὶ περινοίας καθέστηκεν εὐμαρές. Er sagt weiter, l. c. S. 200 f.: οὐχ ὡς ἀνατρέπειν βουλόμενοι τὰς ἤδη συνοδικῶς ὁρισθείσας φωνὰς . . τουτέστι τὸ λέγειν ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν τῆς σαρκώσεως μυστηρίου κατὰ τὴν εὐσεβῆ τε καὶ τοῖς ἁγίοις πατράσι γνώριμον ἔννοιαν δύο φυσικὰ θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας, ἀλλὰ πρὸς μόνην

Diesem Verschweigen hat man sich in Rom selbst allerdings nicht gefügt. In der Formel LXXXV des Liber diurnus liegt die Antrittsallokution eines der Päpste dieser Jahre, Leos II. (682—83), Benedicts II. (683—85) oder Johannes' V. (685—86) vor[153]). Darin heißt es: Profitemur etiam cuncta decreta pontificum apostolicae sedis praedecessorum meorum, presertim quae a sanctae memoriae Martino universali papa ad confirmationem praedictarum sanctarum quinque synodorum definita sunt atque decreta, in omnibus custodire, und weiterhin: profitemur etiam nos secundum illa, quae a predecessoribus meis statuta sunt, nunquam aliquod novi contra catholicam atque orthodoxam fidem suscepturos vel talia temerarie presumentibus, si oportunum

---

ὁρῶντες τοῦ τυράννου τὴν πεισμονὴν . . . καὶ τὸ ταύτην δι' ἐπινοίας εἰς τὸ ἐναντίον περιτραπῆναι, ὥστε μὴ ἀλλότρια δόγματα ἀναφανδὸν ἐπεισαχθῆναι τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ τέλεον διασαλευθῆναι τὰ καλῶς πεπηγότα καὶ ἀκράδαντα μείναντα περὶ τοῦ προκειμένου τῆς εὐσεβείας θεσπίσματα, καὶ ἅμα μέγα τιθέμενοι τὸ καὶ παρὰ τῶν πολεμίων τῆς διονομασθείσης ἁγίας συνόδου τὴν κατ' ἔννοιαν αὐτῆς ὁμολογεῖσθαι διδασκαλίαν, ὅθεν μὴ ἀνατροπὴν ἀλλὰ βεβαίωσιν μᾶλλον ἐκείνης σαφῶς ἀποδείκνυσθαι παράγε τοῖς ὑγιεῖς τε καὶ ἀπροσκλινεῖ τῆς τῶν πραγμάτων κατανοήσεως ὀφθαλμῷ τὰ τοιαῦτα εἰδόσι σκοπεῖν, αὐτὰ δὴ τὰ κατὰ τῆς συνόδου τῷ τυράννῳ καινωρηθέντα. Τὸ γὰρ θελητικόν τε καὶ ἐνεργητικὸν καθ' ἑκατέραν φύσιν λέγειν τὸν Χριστὸν οὐδὲν ἕτερόν ἐστι, ἢ δύο φυσικὰ θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας νοεῖν· κατὰ ταύτην γὰρ ῥητῶς τὴν διάνοιαν τὰς τοιαύτας νοεῖσθαι φωνὰς ἐν τῷ ἐκφονηθέντι παρ' αὐτῆς ὅρῳ προεθέσπισεν ἡ ἐν τῇ καθ' ὑμᾶς μεγαλοπόλει Ῥώμῃ συναχθεῖσα σύνοδος ἱερὰ ἐπὶ τοῦ τῆς σεβασμίας μνήμης Μαρτίνου τοῦ τῆς ὑμετέρας προεδρεύσαντος ἐκκλησίας. Darnach scheint es, daß Johannes, um offene häretische Beschlüsse zu verhüten, und um die monotheletischen Gegner des VI. Konzils zu gewinnen, den Kaiser Philippicus dazu gebracht hat, auf die Maximus-Formel der Canones X und XI der Lateransynode von 649 καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν θελητικόν (resp. ἐνεργητικόν) κατὰ φύσιν τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν τῆς ἡμῶν σωτηρίας (siehe oben S. 88) zurückzugreifen unter Auslassung der ausdrücklichen Nennung von zwei Willen und zwei Energien; während er dem Papst gegenüber vertrat, daß dieselben implicite in dieser Formel enthalten seien. Wie weit freilich diesen zur eigenen Rechtfertigung bestimmten und anscheinend absichtlich nicht ganz deutlichen Angaben historischer Wert zuzumessen ist, steht dahin, jedenfalls handelte es sich um eine kurze Episode, denn Kaiser Anastasius II. 713 — 715 bekannte sich wieder zur VI. Synode, vgl. Lib. pont. l. c.

153) Das darf als ein durch Duchesne (Bull. crit. 1889 und Bibl. de l'école d. Chart. LII, 1891, vgl. Lib. pont. S. 135 Anm. 1) und Steinacker, (in Miscell. F. Ehrle IV, 1924, S. 117 ff.) gegen Sickels Ansatz (Zeit Hadrians I.) gesichertes Resultat (wegen des Fehlens jeder Erwähnung des Bilderstreites) angesehen werden. Die übrigen in der Forschung gegenwärtig noch in der Schwebe befindlichen Probleme der Entstehung des Liber diurnus lasse ich hier beiseite.

fuerit etiam mori, Dei gratia nos corroborante, quomodo consensum prebituros. Der Papst beschwor — das war die Lehre, die man sich aus den Ereignissen des letzten Menschenalters zog —, es nicht zu machen wie Honorius, der „zustimmte", sondern wie Martin, der „lieber starb".

Für die gesamtkirchliche Geltung der Lateransynode von 649 hat jedoch dieses schweigende Übergehen, das ihr das sechste ökumenische Konzil von 680 zuteil werden ließ, ein entscheidendes Verdikt bedeutet, und zweifellos hat diese Tatsache auch das seltsame Bild der uns heute vorliegenden Überlieferung der lateranischen Akten, von dem diese Untersuchungen ausgingen, beeinflußt. Außerhalb der großen Konzils- und kanonistischen Sammlungen, und damit abseits des großen Stroms der kirchenrechtlichen Überlieferung, haben sie ein halb verborgenes Dasein geführt. Aber ihr historischer Wert verdient, wie ich gezeigt zu haben hoffe, daß man sie aus diesem Dunkel hervorzieht und in das helle Licht kritischer Betrachtung stellt.

Die Verarbeitung von Luthers „Supputatio annorum mundi" in der von Veit Dietrich herausgegebenen Genesisvorlesung*).

Ein Beitrag zu dem Verhältnis von Veit Dietrich und Luther.

Von Peter Meinhold in Berlin.

In seinen kürzlich erschienenen „Studien zu Luthers Genesisvorlesung" (Gütersloh 1932), die im kirchengeschichtlichen Seminar der Universität Berlin vorher erarbeitet worden waren, hat E. Seeberg die Frage nach der Komposition der Genesisvorlesung erneut in Angriff genommen und durch den Nachweis der Benutzung der Genesispredigten Luthers den kompilatorischen Charakter der Vorlesung erwiesen. Die These E. Seebergs, daß die Genesisvorlesung eine gelehrte Kompilation, aber deshalb eine Kompilation aus Luther ist, wird durch die nachzuweisende Verarbeitung von Luthers „Supputatio annorum mundi" (Weim. Ausg. Bd. 53, 1 ff.) vollauf bestätigt. Ferner hat E. Seeberg im Text der Genesisvorlesung die zwar verarbeiteten, aber nicht überall ineinandergearbeiteten Nachschriften Crucigers und Rörers festgestellt und sie als die doppelten Relationen bezeichnet. Der Nachweis der Verarbeitung von Luthers Supputatio ermöglicht es nun, zu dieser These von einer neuen Seite her Stellung zu nehmen.

I.

Die „Supputatio annorum mundi" ist eine von Luther ursprünglich zu seinem persönlichen Gebrauch angefertigte chronologische Tabelle über die Urgeschichte, die biblische Geschichte

*) An dieser Stelle möchte ich Herrn Professor D. E. Seeberg in Berlin für die Förderung und Unterstützung meiner Arbeiten herzlich danken.

und die Kirchengeschichte bis zum Jahre 1540. Dieses in der W.A. sich über ca. 175 Seiten erstreckende Werk ist für die Erkenntnis des „alten Luther" auch im Blick auf die Genesisvorlesung in mehrfacher Hinsicht wichtig. Es zeigt erstens das wachsende Interesse des alten Luther am konkreten historischen Stoff[1]). Es bezeugt zweitens die Verarbeitung des Stoffes im Anschluß an die Melanchthonische Periodisierung der Geschichte[2]); es liegt also der Supputatio die sonst aus keiner Lutherschrift nachzuweisende Einteilung der Weltgeschichte in sechs Millennien zugrunde[3]). Als Motto setzt Luther seinem Werk einen der Carion-Melanchthonischen Chronik entnommenen, aber letztlich dem Talmud entstammenden Spruch voran:

Sex milibus annorum stabit Mundus.
Duobus milibus inane.
Duobus milibus Lex.
Duobus milibus Messiah.

Drittens gewinnt man aus der Supputatio für die Periodi-

1) Vgl. E. Seeberg, Studien zu Luthers Genesisvorlesung (1932), S. 106 f.

2) W. 53, 23: Sane Chronicon Charionis Philippicum primum est et optimum exemplum supputationis, in quo pulcherrime totus annorum cursus in sex millenarios distributus est, id quod et ego secutus sum. — Diese Bedeutung Melanchthons für Luthers Geschichtsauffassung hat K. Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation (1928) S. 80 ff. nicht dargestellt. Die dort über „die Bereicherung der Wittenberger Theologie durch die Geschichte" aufgestellten Thesen sind sehr anfechtbar; jedenfalls dankt der junge Luther Melanchthon nicht den „Hinweis auf die Geschichte", vgl. zur Kritik Bauers den Artikel von W. Maurer: „Humanismus und Reformation" in der Theol. Rundschau III (1931), S. 138 f.

3) Vgl. noch die Tischreden: W. Ti. V, 5299; 5300; 5301. Die Tischreden W. Ti. V, 5813 und 5814 kommen nicht in Betracht; sie sind Abschriften aus der Supputatio. Nr. 5813 = W. 53, 170 f. Nr. 5814 = W 53, 22. Auf Grund dieser Feststellung, die den Herausgebern der W.A. entgangen ist, müssen für die diese beiden Tischreden überliefernde Handschrift hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Genesisvorlesung bestimmte Folgerungen gezogen werden. W. Ti. V, 5801—5804 hat nämlich nicht die Vorlage für die Genesisvorlesung W. 44, 526—528 abgegeben, sondern stellt sich umgekehrt grade als ein stichwortartiges Exzerpt aus den uns nicht mehr erhaltenen Nachschriften zur Vorlesung dar; gegen E. Seeberg, a. a. O. S. 15, Anm. 2. Auch W. Ti. V, 5806 ist eine Abschrift; vgl. W. 26, 542 Z. 20 ff. — Über diese Beobachtung gedenke ich später a. a. O. in größerem Zusammenhang zu handeln.

sierung der Kirchengeschichte durch Luther im einzelnen bezeichnende Daten [4]).

Erhalten ist die Supputatio in Luthers Originalmanuskript und in einer Abschrift desselben; außerdem liegt sie in zwei Drucken, in einem vom Jahre 1541 und in einer von Luther selbst vermehrten zweiten Auflage von 1545, vor; schließlich existiert eine 1550 erschienene deutsche Übersetzung von Aurifaber. Der Druck von 1541 entspricht Luthers Handschrift in der allgemeinen Anlage, doch ist der gedruckte Text im einzelnen reicher ausgestaltet als die Handschrift. Die W.A. gibt den Druck von 1541 wieder und merkt jeweils die Varianten der beiden Handschriften bzw. der beiden Ausgaben an. Uns interessiert hier besonders das Verhältnis von Luthers Manuskript zum Druck von 1541; denn diesen Druck hat Veit Dietrich in die Genesisvorlesung hineingearbeitet.

Vor der Einzeluntersuchung muß aber eine grundlegende Frage beantwortet werden: Gehen die Übereinstimmungen zwischen der Supputatio und der Genesisvorlesung nicht auf Luther selbst zurück? Oder mit anderen Worten: Hat Luther nicht zur gleichen Zeit, während er die Genesis im Kolleg behandelte, die Urgeschichte nach dem 1. Buch Mose für die Anlage seiner Geschichtstabellen bearbeitet, so daß er die Notizen für die Supputatio im Kolleg benutzen und wiedergeben konnte?

Zur Beantwortung dieser Frage überblicken wir zunächst alle Bände der Vorlesung und vergegenwärtigen uns, bei welchen Gelegenheiten Berührungen zwischen der Supputatio und der Genesisvorlesung zu konstatieren sind. Es treten folgende Partien innerhalb der Vorlesung hervor:

a) Anläßlich der Kommentierung der Generationstafeln von 1. Mose 5:

W 42, 244—263. Vgl. W 53, 36; 38; 39; 44; 45; 46; 56.

b) Anläßlich der Kommentierung der Generationstafeln von 1. Mose 11:

W 42, 424—435. Vgl. W 53, 47; 48; 51; 52; 53; 54.

4) W. 53, 142: Primatus Papae stabilitur, id impetravit Bonifacius tertius. — W. 53, 152: Zum Jahre 1000: Milesimus Salutis: Finito isto Millenario solvitur nunc Satan. Et fit Episcopus Romanus Antichristus, etiam vi gladij. — U. a. m.

c) Anläßlich der Chronologie des Lebens Abrahams zu 1. Mose 12, 4 und 1. Mose 15, 13—16:

W 42, 459—461; W 42, 573. Vgl. W 53, 46; 54 f.; 65.

d) Vereinzelte Berührungen:

1. In den von Dietrich bearbeiteten Teilen:

W 43, 128; 137. Vgl. W 53, 52; 53.

2. In den von Roting bzw. Besold bearbeiteten Teilen:

W 43, 245; 356; 663; W 44, 209; 214; 308 f.; 353; 694. Vgl. W 53, 53; 56; 57 ff.; 60; 61.

Diese Übersicht zeigt, daß gerade in den von Veit Dietrich bearbeiteten Partien der Vorlesung die Berührungen mit der Supputatio sehr häufig sind. Wir beschränken uns mit unsern Nachweisen deshalb auch auf diese Teile. Besonders hervorheben aber möchte ich, daß der Bearbeiter von W 43, 663, Hieronymus Besold, nach seinen eigenen Angaben einmal die Supputatio ausgeschrieben hat: W 43, 663 Z. 15: Tabula *ex Chronico D. Lutheri descripta,* quae seriem historiae pulchre illustrat. Die Frage liegt angesichts der aufgewiesenen Berührungen nahe, ob denn nicht am Ende auch Veit Dietrich die Supputatio in gleicher Weise benutzt hat und nur, im Gegensatz zu Besold, seine Quelle verschweigt. Da der erste Band der Vorlesung Anfang 1544 erschien, kann Dietrich nur den Druck von 1541 verwertet haben, denn die zweite Ausgabe der Supputatio kam erst 1545 heraus. Entweder gehen also die oben in der Übersicht zusammengestellten Berührungen zwischen der Supputatio und der Genesisvorlesung auf Luthers Vortrag im Kolleg nach seinen Notizen für die Supputatio zurück oder aber auf Veit Dietrichs Benutzung des Druckes der Supputatio von 1541. Wir untersuchen deshalb nunmehr das Verhältnis von Luthers Manuskript und dem Druck der Supputatio von 1541 zum Text der Genesisvorlesung des näheren.

Bei einem Vergleich der drei untereinander fällt dann sofort auf, daß eine ganze Anzahl von Stellen in Luthers Manuskript fehlt, jedoch im Druck und in der Vorlesung enthalten ist. Es steht z. B. der ganze Abschnitt W 53, 47 f. nicht in Luthers Handschrift, während ihn die Vorlesung in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Drucke bringt:

W 53, 47 f. Festinasse videntur Patres isti ad generationem, post tantam calamitatem generis humani, Alioqui diucius abstinuissent maerore, sicut Adam post Habel.

W 42, 426 Z. 31. Vides patres istos festinasse ad generationem post tantam calamitatem generis humani, Alioqui diutius abstinuissent moerore, sicut Adam et Heva post occisum filium Habel a fratre.

Ähnlich verhält es sich mit W 53, 46, wo folgende Stelle des Druckes in der Handschrift fehlt:

W 53, 46: Ein apffel ist dazumal besser gewest, denn unser Apotecken drey ...

In der Vorlesung kehrt dieser Satz in etwas veränderter Fassung wieder:

W 42, 250 Z. 29: ... quis non credat isto tempore unum pomum praestantius fuisse et etiam plus salubris alimenti praebuisse quam nunc mille? ...

Endlich — und dies ist entscheidend — bietet in einem längeren Abschnitt, der in wörtlicher Übereinstimmung auch in der Vorlesung steht, der Druck von 1541 ein anderes Bibelzitat als die Handschrift. Angenommen, die wörtlichen Übereinstimmungen der Genesisvorlesung und der Supputatio gingen auf Luthers Diktat im Kolleg zurück, so müßte doch unter diesen Umständen die Vorlesung das gleiche Bibelzitat bringen wie die Handschrift. Aber das ist grade nicht der Fall. Die Vorlesung bietet das abweichende Zitat des Druckes. Zu W 53, 44 heißt der biblische Beleg in der Handschrift: „Gen. 5" (ib. Anm. 3). Der Druck liest statt dessen: „Gene. 10" (ib. Zeile 11 v. u.). Die Vorlesung stimmt mit dem Druck zusammen und liest gleichfalls (W 42, 263 Z. 2) „Gen. 10". Damit ist klar, daß nicht etwa Luther sich wiederholt hat, sondern daß Veit Dietrich die gedruckte Supputatio benutzt hat.

Zweimal allerdings scheint es so, als stimmten Luthers Manuskript und die Vorlesung überein, und diese Übereinstimmung wäre deshalb beachtenswert, weil man sich dann sichere Rückschlüsse auf Luthers Äußerungen im Kolleg erlauben dürfte. So z. B. heißt es W 42, 427 Z. 32: Nam Eber anno 64. post Abraham decessit. Die dieser Stelle entsprechende über das

Alter Ebers in der Supp. lautet: W 53, 48: [Eber] omnium patrum post diluvium longissime vixit, scilicet 74. post Abraham... Hier bietet nun zu dem Druck von 1541 die Handschrift die Variante: 64. post Abraham... Darnach würden also die Handschrift der Supputatio und die Genesisvorlesung miteinander harmonieren. Aber es läßt sich eine zweite Stelle aus der Supputatio heranziehen, an der auch der Druck die Zahl 64 hat: vgl. W 53, 53: Eber vixit ultra Abraham 64. Und schließlich findet sich der Tod Ebers an der Jahresskala der Supputatio genau 64 Jahre nach dem Tode Abrahams verzeichnet. Die obige Angabe von 74 Jahren ist also entweder ein Druckfehler im Druck der Supputatio von 1541, den Veit Dietrich bei der Übernahme der betreffenden Stelle in die Vorlesung nach einer zweiten richtigen Angabe in der Supputatio verbessert haben könnte, oder aber er hat auf Grund einer eigenen Nachrechnung an der Jahresskala die falsche Angabe durch die richtige ersetzt.

Ähnlich liegen die Dinge bei einem zweiten Fall. W 42, 424, Z. 30: Sem autem vixit ultra Abraham annos *triginta quinque*... Hier bedient sich die Vorlesung der Formulierung von W 53, 53: Sem vixit ultra Abraham *31*. Statt 31 liest nun Luthers Handschrift an dieser Stelle: 35, also genau wie die Vorlesung. Aber es findet sich wieder eine zweite Angabe über Sems Alter im Druck der Supputatio und diese lautet: W 53, 58: Vides, quod Sem vixit post Abraham 35. Die Zahl 35 muß aber überhaupt die richtige Angabe sein, denn der Tod Sems wird an der Jahresskala genau 35 Jahre nach dem Tode Abrahams vermerkt.

Einmal allerdings harmonieren tatsächlich die Vorlesung und die Handschrift gegen die Angaben des Druckes, ohne daß man eine zweite Stelle aus dem Druck zur Entkräftung heranziehen kann. Aber auch in diesem Falle wird die Konkordanz zwischen Vorlesung und Handschrift durch die Nachzählung der Notizen an der Jahresskala bedeutungslos. W 42, 424 Z. 30 ff. heißt es: Sem autem vixit ultra Abraham annos triginta quinque. Itaque cum Isaac vixit annos centum et decem, et cum

Jacob et Esau annos quinquaginta. — Die entsprechende Stelle in der Supputatio lautet: W 53, 58:

Vides, quod Sem vixit

post Abraham	35	annos.
Cum Isaac	*100*	
Cum Jacob et Esau	50	

Für Cum Isaac 100 des Druckes liest nun das Originalmanuskript: cum Isaac *110,* ebenso wie die Vorlesung. Aber der Tod Sems findet sich wieder genau *110* Jahre nach der Geburt Isaaks am Rande der Jahresskala verzeichnet.

Fassen wir das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zusammen, so ist erstens festzustellen: Die Genesisvorlesung stimmt mit dem Druck der Supputatio von 1541 an verschiedenen Stellen wörtlich überein, die in Luthers Originalmanuskript fehlen. Bei einem Bibelzitat bringt sie nicht die abweichende Variante der Handschrift, sondern folgt dem Druck. Zweitens: harmonieren Vorlesung und Handschrift miteinander, so gibt es stets eine Möglichkeit, derartige Übereinstimmungen anders zu erklären, als indem man die Abhängigkeit der Vorlesung von dem Manuskript Luthers annimmt.

Danach unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß Veit Dietrich den Druck von 1541 bei seiner Arbeit an der Genesisvorlesung ausgeschrieben hat. Die Übereinstimmungen zwischen der Genesisvorlesung und der Supputatio gehen als nicht auf Luther selbst zurück; wäre dies der Fall, so müßten sie auch in der Anlage der Genesisvorlesung stärker hervortreten, als es tatsächlich geschieht.

Gemeinsam ist beiden Werken der Gedanke von dem zu allen Zeiten, auch in der Urgeschichte, geführten Kampf zwischen der wahren Kirche, der Ecclesia Dei oder Seminis, und der falschen Kirche, der Ecclesia Cainica. Aber diese Vorstellung findet sich schon in den Genesispredigten und auch sonst bei Luther[5]). Viel bedeutsamer sind die Unterschiede. In der Supputatio erscheint Adam als der Anfänger und Vollender des ersten Millenniums

5) Vgl. W. 24, 143; 154 f. W. 15, 578 f.

(W 53, 38), Noah als gubernator secundi millenarii (W 53, 39), Abraham als gubernator tertii millenarii cum suis posteris usque ad David (W 53, 52). Eine derartige Aufteilung der Urgeschichte in Jahrtausende kennt die Vorlesung nicht; auch bezeichnet sie die einzelnen Patriarchen nicht als die Regenten ihrer Millennien. Daß hier wie dort Abraham und Noah als gubernatores erscheinen, möchte ich nicht unbedingt für eine Entlehnung aus der Supputatio halten, sondern das in dieser allgemeinen Form Luther zuweisen. Die Supputatio muß also wegen ihrer bestimmteren Angaben über die Patriarchen zeitlich sehr viel später als die betreffenden Stellen des Kollegs entstanden sein. Es ergibt sich damit sofort die methodische Konsequenz, daß die Erwähnung der Supputatio in der Vorlesung nicht auf Luther selbst zurückgehen und deshalb für die Datierung von Luthers Arbeit an der Supputatio nicht herangezogen werden kann [6]).

Zum erstenmal wird die Supputatio in der Vorlesung mit folgendem Satz erwähnt: W 42, 245 Z. 16: Non autem inutile studium est, si quis, ut haec a Mose indicata sunt, in *charta* sibi *ob oculos ponat,* ut videat, qui Patriarchae, cum quibus et quamdiu

---

6) Entsprechend ist die Bemerkung von Cohrs in der Einleitung zur Supputatio (1920) W. 53, 7 zu korrigieren, daß „beide [scil. Supp. und Gen.-Vorlsg.] miteinander entstanden sind und anfangs noch aufeinander eingewirkt haben". Cohrs geht von der falschen Voraussetzung aus, daß Luther mit der Anlage der Supputatio im Januar 1536 begonnen hat. Er stützt sich dabei auf die Erwähnung der Supp. in der Gen.-Vorlsg., die in einem von Luther nachweislich im Januar 1536 behandelten Teile erfolgt. (Vgl. den Aufsatz von Cohrs: „Zur Chronologie und Entstehungsgeschichte von Luthers Genesisvorlesung..." in den „Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation, veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe" [1917] S. 159 ff.). Doch dieses Argument ist nach der Darlegung des Textes aus methodischen Gründen hinfällig. Die einzige Möglichkeit, Luthers Arbeit an der Supputatio zeitlich zu fixieren, bieten die oben in Anm. 3 genannten Tischreden W. Ti. V, 5299 ff., die sämtlich ihrem Inhalt nach Luthers Beschäftigung mit der Supputatio, besonders auch der Urgeschichte, widerspiegeln. Diese drei Tischreden gehören aber in die zweite Hälfte des Oktobers 1540. (Vgl. zur Datierung Nr. 5301.) Wahrscheinlich hat also Luther erst 1540 mit der Anlage seiner Geschichtstabellen begonnen. Überhaupt zum ersten Male finde ich Abraham als gubernator tertii millenarii von Luther in seinem Nachwort zum ersten Bande der Genesisvorlesung erwähnt. (W. 42, 428, Z. 23: ...ad Abraham usque transmiserunt, qui *tertii millenarii Gubernator extitit.)* Das dürfte ein weiteres Argument für meine Hypothese über die Anlage der Supputatio sein.

vixerint, id quod ego per otium feci. Dieser Satz stammt seiner ganzen Formulierung nach aus der Feder Dietrichs, und zwar ist er — sehr bezeichnend — dem Einleitungssatz der Vorrede Luthers zur Supputatio nachgebildet. W 53, 22: Hanc Supputationem annorum ad meum unius (1545: et solius) usum paraveram, non ut esset Chronicon vel Historicon, Sed ut *ob oculos positam* haberem veluti *tabulam* ad inspiciendas tempora et annos Historiarum, in sacris literis traditarum, siquando recolere vellem, quot annis Pariarchae, Judices, Reges, Duces vixissent et regnassent, aut quanto intervallo temporis sibi successissent.

Am deutlichsten verrät die Nachbildung des Luthersatzes die Wiederkehr der Wendung ob oculos ponere für „veranschaulichen" in der Vorlesung; aber auch die Betonung Veit Dietrichs, daß die Anlage chronologischer Tabellen keine unnütze (inutile) Beschäftigung sei, hat ja gedanklich und im Ausdruck (usus) eine Parallele in Luthers Satz, und schließlich hat Dietrich den umständlichen Schluß des Luthersatzes für sich zurechtgeschnitten (nur die patriarchae ließ er stehen) und geschickter formuliert. Somit ergibt sich als Charakteristikum für den Bearbeiter Dietrich, daß er, um seine Redaktortätigkeit zu verhüllen und den Anschein einer authentischen Äußerung Luthers zu erwecken, in der Person Luthers redend seine Quellen einführt.

Aber man kann hier noch weiter gehen und fragen: Wie verändert Veit Dietrich einen genuinen Luthertext, und bestimmen seine Formulierungen die theologische Sache?

Am stärksten tritt die Abhängigkeit Dietrichs von seiner Vorlage in wörtlichen, meist aus stilistischen Gründen unbedeutend veränderten Entlehnungen zutage[7]). So wandelt er das festinasse v i d e n t u r patres isti der Supputatio (W. 53, 47) unter Beibehaltung des Hauptverbums um in v i d e s patres istos festinasse (W. 42, 426 Z. 31). Bei der Frage nach der Reihenfolge der Söhne Noahs ersetzt er die Ordnungszahlen primus, secundus, tertius der Supputatio (W. 53, 44) durch primogenitus, medius und ultimus (W. 42, 262 Z. 41). Um der stilistischen Glätte willen fügt er gern eine Apposition oder Konjunktion, be-

7) Größere wörtliche unveränderte Entlehnungen sind: W. 42, 262 Z. 38 = W. 53, 44, W. 43, 137 Z. 35 = W. 53, 53.

sonders autem, ein (vgl. W. 42, 262 Z. 38 ff. mit W. 53, 44). Die Überschrift Ordo filiorum Noah est (W. 53, 44) löst er, um die Verbindung mit dem Kontext herzustellen, auf in: Sed hic questio nascitur de ordine filiorum Noah (W. 42, 262 Z. 38); wenn es in der Supputatio lakonisch heißt (W. 53, 47): Quaestio, Quomodo Arphachsad nascatur..., so macht Dietrich „verbosius" daraus: Hic nascitur alia quaestio, quomodo Arphachsad nascatur... (W. 42, 426 Z. 8). Schließlich verrät an dieser Stelle die Beibehaltung der Vulgärform tercius im Text der Vorlesung (W. 42, 426 Z. 9 cum sit tercius filius Sem...), wie eng sich zuweilen Dietrich an seine Vorlage hält [8]).

Aber sein Abschreiben wird sogar kritiklos. Das mögen zwei Beispiele zeigen; das erste aus der Erläuterung der Generationstafeln von 1. Mose 5, das zweite aus der Erläuterung der Generationstafeln von 1. Mose 11.

Es handelt sich wieder um die Frage nach der Reihenfolge der Söhne Noahs, die durch das Alter der einzelnen Söhne festgestellt werden soll. Als biblischen Beleg, für die Bemerkung, daß Sem im Alter von 100 Jahren Arphachsad zwei Jahre nach der Sintflut zeugte, nennt die Supputatio: „Gene. 10" (W. 53, 44). Das ist aber falsch. Die Stelle, die sie meint, steht 1. Mose 11, Vers 10 [9]). Dieses falsche Zitat hat Veit Dietrich in der Vorlesung stehen lassen (W. 42, 263 Z. 2).

Ein zweites Mal nennt die Supputatio als Beleg dafür, daß Japhet der ältere Bruder Sems ist „Gene. 11" (W. 53, 44). Das ist wieder falsch; sie bezieht sich diesmal auf 1. Mose 10, Vers 21 [10]). Dietrich wird diese falsche Angabe nicht gewahr und nimmt auch sie in seinen Text mit auf [11]).

---

8) Dagegen setzt er die klassische Schreibform diutius (W. 42, 426 Z. 32) für die vulgäre der Supp. (W. 53, 47: diucius) ein.

9) 1. Mose 11, 10: Sem erat centum annorum quando genuit Arphachsad, biennio post diluvium (Vulgata).

10) 1. Mose 10, 21: De Sem quoque nati sunt, patre omnium filiorum Heber, fratre Japheth minore...

11) Nach der Randnotiz der W.A. in der Supp. müßte Dietrich zu W. 42, 426 Z. 9, ein dritter derartiger Fehler unterlaufen sein. Aus der Supp. schreibt er als Beleg, daß Arphachsad der 3. Sohn Sems sei, Gen. 10. ab (bei ihm, da er gerade 1. Mose 11. interpretiert, ist dies transponiert in: sicut in superiore capite Moses testatur), während die W.A. dazu am Rande in der Supp. auf 1. Mose 11, V. 10 verweist.

Für das zweite Beispiel muß ich zunächst auf eine oben gemachte Bemerkung zurückgreifen. Es wurde gezeigt, daß die Zahlenangaben der Supputatio nicht immer die gleichen sind, daß Veit Dietrich aber durch eigene Nachprüfung versucht, sich von ihren Widersprüchen frei zu halten. Zu dieser Feststellung muß in bezug auf den zweiten Band der Vorlesung eine Einschränkung gemacht werden. Der erste Band bricht ja mitten in der Erklärung von 1. Mose 11 ab, während der zweite dort einsetzt, wo der erste aufhört (W. 42, 429 ff.). Nun hat Dietrich am Schluß des ersten Bandes entgegen den Differenzen innerhalb der Supputatio Sem um 35 Jahre Abraham überleben lassen (W. 42, 424 Z. 30: Sem autem vixit ultra Abraham annos triginta quinque). Zu Beginn des zweiten Bandes dagegen spricht er sich noch einmal über Sems Alter im Vergleich zu Abraham aus; aber er hat jetzt offenbar seinen Grundsatz am Schluß des ersten Bandes, in den Zahlenangaben sich nicht zu widersprechen, vergessen, denn nun schreibt er einfach die ihn interessierende Stelle der Supputatio aus und läßt Sem um 31 Jahre Abraham überleben. W. 42, 430 Z. 15: Nam Abraham annos quinquaginta octo habuit, cum moreretur Noah. Sem autem post mortem Abrahae vixit annos triginta et unum. — Vgl. dazu die betreffende Stelle in der Supputatio: W. 53, 53:

Abraham vixit cum Noah	58	annis.
Sem vixit ultra Abraham	31	

So finden sich also in der Vorlesung dicht hintereinander (S. 424 und 430), lediglich durch die Bandteilung getrennt, zwei ganz verschiedene Angaben über das Alter Sems. Daß in diesem Falle nicht doppelte Relationen vorliegen, dürfte klar sein. Es zeigt sich hier, in wie starkem Maße Dietrich die Supputatio benutzt hat.

Es würde zu weit führen, wollte man alle wörtlichen Entleh-

Doch liegt weder ein Irrtum Luthers noch Dietrichs vor, denn der Vers, mit dem Arphachsad als 3. Sohn Sems erwiesen werden soll, ist 1. Mose 10, V. 22: Filii Sem: Aelam et Assur et Arphachsed, et Lud, et Aram..., weil Arphachsad hier an dritter Stelle genannt wird.

nungen aus der Supputatio vergleichen. Die bisher gegebenen Beispiele mögen genügen. Daß aber Dietrich bei seiner Gestaltung des Genesistextes dieses Lutherwerk — und mit ihm wahrscheinlich noch andere — neben sich liegen hatte, diese Folgerung dürfte nicht zu kühn sein. Nach dem Zeugnis eines seiner Briefe begann Veit Dietrich am 28. Juni 1547 mit der Niederschrift zu 1. Mose 16 [= W. 42, 578] [12]). Nach dem Zeugnis Hier. Besolds ereilte ihn der Tod am 26. März 1549, als er noch bei der Interpretation der ersten Hälfte von 1. Mose 22 stand [= W. 43, ca. S. 200] [13]). In dieser Zeit von Mitte 1547 bis zum März 1549 hat er, also sicher in der zweiten Hälfte des Jahres 1548, zu W. 43, 137 f. die Supputatio noch einmal ausgeschrieben. Er zieht dieses Werk also noch sieben Jahre nach seinem Erscheinen zu Rate, ein Beweis einmal für Dietrichs starke Abhängigkeit von dieser seiner Quelle, zum andern für sein stetes Bestreben, Luther selbst in der Vorlesung zu Worte kommen zu lassen. Wenn er dann dabei einzelne Abschnitte der Supputatio paraphrasiert oder mit eigenen Worten wiedergibt, so glaubt er doch bona fide zu handeln; er folgt damit der Gepflogenheit seiner Zeit überhaupt [14]). Meist ist es die Wiederkehr bestimmter Ausdrücke im gleichen Zusammenhang, die die freie Verarbeitung eines Abschnittes aus der Supputatio anzeigt. Vgl. z. B.:

W. 42, 246 Z. 2: Et nos in novissimo die maiestatem eorum videbimus et admirabimur. Sicut etiam vide-	W. 53, 38 f.: Quas Conciones? quas pugnas? quos Agones? Quae dicta? Quae *gesta?* Quae mirabilia istius saeculi?

12) Vgl. die im ARG XXII (1925) S. 192 ff. von W. Friedensburg mitgeteilten Briefe Dietrichs, die ich mit der Berliner Handschrift Ms. Bor. fol. 201 verglichen habe. Am 28. Juni 1547 schreibt Dietrich von Nürnberg aus an Justus Menius in Gotha: „Hodie cepi scribere initium XVI capitis in Genesim de Sara." — Hodie, d. h. am 28. Juni, denn der Brief trägt folgendes Datum: Datae Norib. pridie Petri et Pauli 1547. Dieses Fest fällt aber auf den 29. Juni.

13) Vgl. W. 44 XXX f. Das Todesdatum Dietrichs nehme ich nicht nach Besold, sondern nach dem älteren Paul Eber, Kalendarium Historicum conscriptum (1550), der den Tod Dietrichs unter dem 26. März (S. 139) verzeichnet, während es nach Besold der 24. März sein müßte.

14) Vgl. für Mathesius: H. Volz, Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius (1930), S. 153 f.

bimus res *gestas* ab ipsis; tunc enim patefiet, quid Adam, quid Seth, quid Methusalah et alii fecerint. Videbimus haec omnia in illo die.

Aber ganz harmlos ist Veit Dietrich nicht, denn er ändert, wenn ihm der Luthertext nicht zusagt, diesen nach eigenem Ermessen. So bezeichnet Luther die Zeit bis zur Sintflut als aureum ... saeculum ..., de quo poetae somniant, ex aliqua relatione obscura Maiorum (W. 53, 46). Dieses schroffe und unfreundliche Urteil über die Klassiker (es ist an die mit den einzelnen Metallen ausgedrückte Vorstellung von den verschiedenen Zeitaltern bei Hesiod und Ovid gedacht) mildert Dietrich bewußt ab: für „träumen" setzt er „erinnern", für die „undurchsichtige Beziehung" (obscura relatio) setzt er die Tradition ein: vgl. W. 42, 263 Z. 22: Ad hunc modum Moses describit primum et originalem mundum his quinque Capitibus breviter quidem, sed ut tamen facile appareat initio fuisse sanctissimum et vere illud aureum saeculum, de quo etiam Poëtae meminerunt, sine dubio ex traditione et sermonibus Patrum. Wenn es auch eine zur Reformationszeit allgemein verbreitete Vorstellung ist, daß die antiken Klassiker und Philosophen ihre Gedanken von den biblischen Vätern haben, so scheint Dietrich in diesem Falle, wenn er das ablehnt, was Luther als „Träumereien" und „undurchsichtig" bezeichnet, sich an Gedanken Melanchthons zu halten [15]).

Zuweilen geht Dietrich bei der Wiedergabe eines Abschnittes aus der Supputatio sehr in die Breite, und man wird, wenigstens was die Genesisvorlesung betrifft, nicht von der Geschwätzigkeit des alten Luther, sondern von der verbositas Dietrichs zu sprechen haben.

Vgl. z. B.: W. 53, 45 f.: Usque ad Diluvium omnes Patres ... vixerunt sine carnibus, piscibus, vino, haud dubie etiam sine Serico, aureo, argenteo, vestitu, sed cibo fructibus arborum, stirbibus et radicibus, sed eo seculo saluberrimis, ut carneo nihil curarint. Et aqua fuit saluberrima, nostris speciebus aro-

15) Vgl. C.R. XIX, 503: Nec vero dubium est, poetarum narrationes de mundi fabricatione sumptas esse ex veteri patrum doctrina.

maticis praestantior, antequam per diluvium terra perderetur, Ein apffel ist dazumal besser gewest, denn unser Apoteken drey, Ideo non tot morbis vexati, diutissimi vixerunt. Aureum hoc saeculum fuit...

In der Genesisvorlesung erstreckt sich der entsprechende Abschnitt über die gesunde Lebensweise der Urzeit über 1½ Seiten WA. Ich lasse einige bezeichnende Sätze folgen, in denen Dietrich sich auch der charakteristischen Ausdrücke der Supputatio bedient.

W. 42, 250 Z. 15 [zu 1. Mose 5, 5]: Haec quoque pars est felicitatis illius temporis, quod homines ad tam longam aetatem vixerunt, quae hodie, si ad nos compares, incredibilis est... Nec mihi displicet, quod quidam dicunt: Et meliores tum fuisse complexiones et salubriora omnia, quibus ad victum utebantur.

W. 42, 250 Z. 29: Quod autem ad victum attinet, quis non credat isto tempore unum pomum praestantius fuisse et etiam plus salubris alimenti praebuisse quam nunc mille? Radices quoque, quibus usi sunt, maioris odoris, virtutis, saporis fuerunt quam nunc.

W. 42, 250, Z. 36: Si vero nostram hodiernam rationem vitae diligenter consideres, magis corrumpimur cibo et potu, quam alimur.

Den Ausführungen über die naturgemäße Lebensweise schließt sich dann von S. 251 Z. 4—38 ein längerer Einschub an, der das gemeinsame Leben der ersten Generationen betont und auch seine Parallele in der Supputatio hat (= W. 53, 36; 38). Dann nimmt aber Dietrich den fallen gelassenen Faden wieder auf und schließt wie seine Vorlage:

W. 42, 251 Z. 39: Vere igitur aureum illud seculum fuit, ad quod nostra aetas vix lutea dici meretur...

Diese kritische Analyse des Textes der Genesisvorlesung ermöglicht nun eine wichtige Schlußfolgerung. Veit Dietrich hat an einer Stelle die Supputatio ausgeschrieben, dabei aber eine mit der Auffassung der Rabbinen sich berührende Bemerkung Luthers unterdrückt und an ihrer Stelle einen gegen die jüdische Exegese polemisierenden Satz eingeflochten. Vgl. W. 42, 263 Z. 4: Sequitur autem, quod solus Ham, iunior

frater, sit natus anno 500 Noah. Praeponitur autem Sem ipsi Japhet, non quod primus circumcisus sit, sicut Judaei mentiuntur, qui venantur glorias carnales, sed quod per eum venturus erat Christus, Semen promissum. Sic Abraham minimus natu infra praeponitur eadem ratione fratribus Haran et Nahor.

Vgl. W. 53, 44: Sequitur ergo, quod solus Ham, iunior frater, sit natus anno 500. Noha, praeponitur Sem honoris gratia, quod per eum venturus erat Christus, Semen promissum. Eodem modo infra praeponitur Abraham, iunior fratribus suis, Aran et Nahor.

Luther erblickt die Ehre für Sem darin, daß Christus aus seinem Stamm hervorgehen soll, Veit Dietrich aber streicht das honoris gratia, weil es als solches sich zu sehr mit der jüdischen Begründung für die Vorrangstellung Sems berührt.

Auf Grund dieser Tatsache wird man zu der Folgerung veranlaßt, daß die Polemik gegen die Juden in der Genesisvorlesung, besonders soweit sie sich auf Einzelfragen einläßt, stärker auf das Konto von Veit Dietrich als auf das von Luther zu setzen ist. Im übrigen tritt, wenn ich recht gesehen habe, in den späteren, nicht von Veit Dietrich bearbeiteten Teilen der Vorlesung die Auseinandersetzung mit der jüdischen Exegese mehr in den Hintergrund; damit wird die eben ausgesprochene These von einer anderen Seite her erhärtet.

Außerdem aber kann sie sich auf ein zweites Argument stützen. In Luthers handschriftlichem Entwurf zur Genesisvorlesung (W. 42, XIX—XXV) findet sich neben zahlreichen polemischen Bemerkungen nur eine einzige gegen die Juden gerichtete, nämlich zu 1. Mose 1, 26: Et [Deus] ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [16]). Diese Stelle benutzt Luther

16) W. 42, XIX, Z. 22: damnati Anthropomorphitae. — XXI, Z. 36: contra Augustinum. — XXII, Z. 16: Alii: a diabolo. Sed hoc non placet. — XXIV, Z. 18: Et Lyram miror, qui masculum genus transiit cum tanti reser... — Der Auseinandersetzung dienen auch die untereinandergeschriebenen Stichworte XX, Z. 6—20, unter denen die Namen Aristoteles, Cleomedes, Avicenna auffallen. — XX, Z. 14:

Philosophi 1. speram ignis et alii quintam essentiam,
3 regiones,
4 elementa,
Theologi decem speras,
Astronomi 12 speras,

gegen die Juden, um durch den Plural in der göttlichen Rede die Trinität der Personen im Wesen Gottes zu erweisen. Aber dieser Beweis ist nicht neu; Luther hat ihn mit der gleichen Bibelstelle schon in den Genesispredigten geführt [17]). Damit ist aus den Aufzeichnungen Luthers für die Genesisvorlesung an einem Punkte nachgewiesen, daß Luthers Polemik, zu verschiedenen Zeiten die gleiche, die wesentlichen, allgemeinen Probleme aufgreift; mithin wird man die Kontroversen in Spezialfragen auf das Konto des Bearbeiters setzen können.

Die dritte und wichtigste Stütze aber findet meine These in der Ineinanderarbeitung der Postille des Nikolaus von Lyra und der Supputatio zu einem Text. Man wird deshalb die Vorlesung systematisch daraufhin zu untersuchen haben, inwieweit anderes, nicht von Luther stammendes gelehrtes Beiwerk im Text der Vorlesung enthalten ist. Aber ich will an einem Beispiel zeigen, wie der Bearbeiter Lyra und die Supputatio miteinander verwoben hat.

Vorlesung, W 42, 572 f. Z. 36.	Lyra [18])	Supputatio (W 53, 64)
Lyra satis evidenter ex historia Exodi sexto convincit, quod	ex quo patet, quod	

Aristoteles primum movens ponit.
Avicenna tot, quot sperae, intelligentias. —
Die gegen die Juden gerichtete Spitze steht: XX, Z. 21: Non dicit 'producat terra', sed 'faciamus'. Augustinus: consilio praehabito, ut singularem ab aliis. Argumentum contra Judaeos fortissimum.

17) W. 24, 49 Z. 17.

18) Ich gebe den Text von Lyra: 1. nach dem kurzen Zitat zur Gen.-Vorlesung [W. 42, 572, Anm. 1]; 2. nach dem ausführlichen zur Supputatio [W. 53, 65 f.]. — Um von vornherein dem Einwand zu begegnen, als könnte V. Dietrich seinen Text unmittelbar aus der Vulgata geschöpft haben, setze ich die betreffenden Verse hierher: 2. Mose 6, 16—20: Et haec nomina filiorum Levi per cognitiones suas: Gerson et Caath et Merari. Anni autem vitae Levi fuerunt centum triginta septem. Filii Gerson: Lobni et Semei, per cognitiones suas. Filii Caath: Amram, et Isar, et Hebron et Oziel, anni quoque vitae Caath, centum triginta tres Filii Merari: Moholi et Musi, hae cognitiones Levi per familias suas. Accepit autem Amram uxorem Jochabed, patruelam suam: quae peperit ei Aaron et Moysen. Fueruntque anni vitae Amram, centum triginta septem. — 2. Mose 7, 6 f.: Fecit itaque Moyses et Aaron sicut praeceperat dominus: ita egerunt. Erat autem Moyses octoginta annorum, et Aaron octoginta trium, quando locuti sunt ad Pharaonem. — Welche Ausgabe der Postille von

Judaei non fuerunt quadringentis annis in Aegipto. *Levi enim habuit tres filios, antequam in Aegyptum descenderet.*	non fuerunt in egypto CCCC annis.	*Levi est ingressus cum filijs* { Gersom, Cahatt, Merari.
Kahatt vixit annos 133 *natus in Canaan. Sed mortuus* in Aegypto. Eius filius Amram vixit annis 137.	Item Caatt vixit centum xxxiij annis. et Amram filius eius centum xxxvij, ut habetur Exo. vj. [= Exodus 6].	Cahath *non natus, sed mortuus* [scil. in Aegypto].
in Aegypto natus et mortuus.		Solus igitur Amram *in Aegypto natus et mortuus.*
Filius Amram est Moses, huius octuagesimo anno populus exiit ex Aegypto.	Item Moyses, filius Amram, erat lxxx annorum in exitu de Aegypto, ut habetur Exo. vij.	Mose natus, non mortuus, in Aegypto.

Damit ist der kompilatorische Charakter der Genesisvorlesung, wie ihn E. Seeberg angenommen hatte, durch neue Beispiele und in größerem Umfang erwiesen; zugleich sieht man sich aber auch zu weittragenden Konsequenzen für die polemischen Teile der Vorlesung veranlaßt, und schließlich gilt in den Partien, für die die Verarbeitung der Supputatio aufgezeigt wurde, die These von den doppelten Relationen nicht.

Eine gewisse Abhängigkeit Dietrichs von seiner Vorlage zeigt sich schließlich in der verschiedentlichen Benutzung der Jahresskala der Supputatio. Nur so sind im einzelnen chronologische Angaben in der Vorlesung, die nicht auf das 1. Buch Mose zurückgehen können, zu erklären. So heißt es W. 42, 245, Z. 31:

Lyra Veit Dietrich benutzte, konnte ich noch nicht feststellen. Vermutlich wird er sich einer Ausgabe der Glossa ordinaria, der ja später stets Nikolaus v. Lyra und Paul von Burga angeschlossen wurden, bedient haben.

Adam supervixit nepotem Henoch, nec multo ante Noah natum extinctus est. Nam centum viginti sex anni intercesserunt. Porro Seth tantum quatuor et decem annis ante Noah natum mortuus est Enos autem cum Noah vixit et reliqui Patriarchae excepto Henoch. Ad hunc modum qui conferunt numeros, videbunt tot canos Patriarchas, quorum alius septingentos, alius noningentos annos implevit, simul vixisse, docuisse, gubernasse piorum Ecclesiam.

Diese Angaben sind ganz offensichtlich aus den verschiedenen Notizen an der Skala der Supputatio zusammengetragen, denn für die einzelnen Zahlen, z. B. für den Zeitraum von 126 Jahren zwischen Adams Tod und Noahs Geburt, oder von 14 Jahren zwischen Seths Tod und Noahs Geburt, lassen sich keine biblischen Belege beibringen. Hier hat also Veit Dietrich die Supputatio in sehr freier Weise benutzt, indem er verschiedene Stellen ineinanderarbeitet, und auch hier kann man wieder die Nähte der redaktionellen Arbeit durch den Vergleich mit der Quelle bloßlegen.

Die 1. verarbeitete Stelle lautet:

W. 53, 38: Adam vixit cum omnibus preter Noha, qui 126 anno post mortem Adae natus est.

Die 2. Stelle, wo die Kürze der Zwischenzeit betont wird, lautet:

W. 53, 40: Nam Adam est 126 annos mortuus ante Noha natum, Nonne breve tempus inter Adam et Noha?

Die 3. Stelle zu dem Zusammenleben von Noah und Enos und dem 14 Jahre vor der Geburt Noahs erfolgten Tode Seths steht:

W. 53, 39 f.: Quam iucundum fuit, dum Noha audivit ex Enos: O fili mi, Pater meus Seth, ante te 14 annus mortuus, monuit, ut te docerem, Imo avus meus Adam, primus homo, multa mihi de serpente narravit et de paradiso, quae tibi quoque trado etc...

So gelangt Dietrich auf der andern Seite seiner Vorlage gegenüber zu einer gewissen Freiheit, die sich schließlich in einer selbständigen Verwertung der an der Jahresskala angebrachten

Notizen äußert[19]). Damit wird für ihn die Supputatio zu einem Nachschlagewerk, das je nach Belieben benutzt werden kann. So schreibt er in ganz verschiedenem Zusammenhang bei dem gleichen Problem zweimal dieselbe Stelle aus[20]); oder er läßt zwei ganz verschiedene Stellen der Supputatio in der Vorlesung zur Bekräftigung seiner Behauptungen unmittelbar aufeinan-

19) W. 53, 46: DILUVIUM, anno Noha 600. — W. 53, 54: NOHA moritur 950. Veit Dietrich verwendet diese Angaben folgendermaßen: W. 42, 424 Z. 22: Noah vixit post Diluvium annos trecentum et quinquaginta [950 — 600 = 350]. — W. 53, 38 wird zum Jahre 990 der Tod Henochs notiert. Zum Jahre 1042 findet sich folgende Bemerkung: W. 53, 39: Seth moritur Anno suo 912. Es liegen danach zwischen dem Tode Henochs und dem Seths 52 Jahre; d. h. Seth war beim Tode Henochs 860 Jahre alt. Dietrich verwertet auch diese beiden Zahlen: W. 42, 255, Z. 5: Über das plötzliche Verschwinden Henochs war bei den Patriarchen anfänglich große Trauer, dann aber ein großer Trost, als sie von seiner Versetzung in das himmlische Leben erfuhren. Hanc consolationem ostendit Deus Seth... agenti tum annum ferme octingentesimum et sexagesimum. Is... maiore alacritate brevi post, nemque quinquaginta duos annos, mortem subiit.

20) Ich stelle die Texte zur besseren Veranschaulichung nach Art einer Synopse nebeneinander.

W 42, 459 Z. 20	W 53, 54	W 42, 573 Z. 10
Illud quoque hoc in loco monendum est, si quis tempus datae legis post promissionem . . . supputare volet: ab hoc anno Abrahae, qui est LXXV eius aetatis, faciendum esse initium. Nam ab hoc anno sunt precise anni quadringenti et triginta usque ad exitum filiorum Israel ex Aegypto. Numerantur enim usque ad descensum in Aegyptum anni CCXV totidem quoque annis in Aegypto populus Israel vixit. Itaque si iungas hos annos, nascitur numerus, quem Moses, Exodi 12 et Paulus, Gal. 3, ostendit: anni scilicet CCCCXXX.	Abraham vocatur ex Haran Gene. 12. a quo anno usque ad descensum in Aegyptum sunt anni 215. Deinde mansio in Aegypto 215. qui iuncti faciunt 430 annos. Exo. 12. Gal. 3.	Incipienda igitur est ab eo anno, quo Abram ex Ur Chaldaeorum est vocatus. Nam inde usque ad descensum in Aegyptum precise sunt anni 215. Hi iuncti nunc faciunt annos 430. sicut numerantur Exodi 12 et Galatas 3.

Hiermit taucht das Problem der fast wörtlichen Wiederholungen nach großen Zwischenräumen innerhalb der Vorlesung zum ersten Male auf, das ich a. a. O. in größerem Zusammenhang zu behandeln beabsichtige.

der folgen[21]). Es liegt auf der Hand, daß in diesem Falle die These von den doppelten Relationen nicht zur Erklärung dieses Phänomens angewandt werden darf.

Daß diese These zu Recht besteht, und daß man die ganze Vorlesung auf doppelte Relationen hin systematisch untersuchen müßte, hat ja E. Seeberg mit den von ihm gebotenen zahlreichen Beispielen dargelegt[22]). Eine wichtige Beobachtung sei im Zusammenhang mit Seebergs These nachgetragen, die auf die Arbeitsweise Veit Dietrichs und den Charakter der uns nicht erhaltenen Nachschriften Crucigers und Rörers ein neues Licht wirft. Es handelt sich um einen Vergleich des Textes der Vorlesung, der Nachschrift Veit Dietrichs und des Entwurfs Luthers

---

21) W. 42, 573, Z. 10—13 = W. 53, 54 (s. die vorige Anmerkung), W. 42, 573, Z. 14—23 = W 53, 65.

W 42, 573, 14—23: Erat Abraham annorum 75, cum egrederetur ex Ur, abeo anno sunt anni 25 usque ad centenarium, quo ei est natus Isaac. A nato Isaac autem usque in descensum in Aegyptum sunt anni 190. Hi iuncti faciunt annos 215. His si addas 215, mansionis in Aegypto, efficiuntur anni 430. Hanc supputationem ego iudico veram esse: Nam Moses in Exodo et Paulus in Galatis numerant annos 430. Quod autem hoc in loco tantum 400. annorum mentionem scriptura facit, non exacte supputat tempus: Sed significat circiter quadringentos annos exulaturum populum. Ita enim solemus, aliquando definite, aliquando indefinite numeramus aliquid.

W 53, 65: Nota: Lyra ponit tantum 210 annos Mansionis in Aegypto. Unde periclitatur Exo. 12 in annis 430 supplendis, cum non inveniat nisi 425 annos. Hac ratione Abraham vocatus ex Haran fuit 75 (Gene. 12). Et genuit Isaac anno 100. A nato Isaac ad descensum in Aegyptum sunt 190. In Aegypto sunt 210 (opinione Ebraeorum). Relinquuntur igitur 25 anni, iungendi istis 400. annis, ita deficiunt 5 anni in numero annorum mundi, Sed nos cum Mose, Exo. 12, et Paulo, Gal. 3, simpliciter facimus 430 annos plenos, a vocatione Abrahae ad exitum de Aegypto. Ideo tribuimus mansioni in Aegypto 215. Hoc modo liberi sumus a quaestionibus Ebreorum cum suis 210 annis. Mos enim scripturae est, alte repetere supputationes, ut patet per totum librum Iudicum.

An und für sich läge es nahe, hier im Text der Vorlesung doppelte Relationen zu vermuten, indem Dietrich eben in der zweiten Relation zu der in Rede stehenden Frage Material fand, das die erste kürzere und gedrängte Relation nicht bietet. Doch die Verarbeitung der Supp. zeigt, daß auch mit der Scheidung in zwei Relationen cum grano salis zu verfahren ist.

22) E. Seeberg, a. a. O., S. 18 ff.

untereinander. Luthers Aufzeichnungen beginnen folgendermaßen: 1. Necesse imaginatione pro discenda tota creatura. 2. necesse disponi sic: **4 elementa,** ut rudem cognitionem elementorum, Sicut in **grammatica regulae** sunt fundamentum orationis, Sed **exceptiones** sunt ornatus (W. 42, XIX). Dieser Vergleich der groben Erkenntnis der Schöpfung mit den grammatischen Regeln und Ausnahmen einer Sprache — für Luther offenbar sehr wichtig, weil er ihn sogar im Entwurf zu Papier bringt — fehlt in der ganzen Nachschrift Veit Dietrichs und ist trotzdem in der Genesisvorlesung enthalten. Der Abschnitt, in dem er sich findet, macht hinsichtlich der Gedankenführung und seines Inhaltes durchaus den Eindruck echten Luthergutes [23]). Man darf sich deshalb mit gutem Grund einen doppelten Schluß erlauben: 1. Die verschollenen Nachschriften Crucigers und Rörers dürften doch wesentlich reicher an Material gewesen sein als die Notizensammlung Dietrichs [24]), so daß man ihnen in bezug auf die reine sachliche Darbietung mit nicht geringem Zutrauen begegnen kann. 2. Die Tatsache, daß Veit Dietrich sein eigenes Kollegheft und eine fremde Nachschrift zu einem Text zusammenschweißt, stützt natürlich auch Seebergs These von der Verarbeitung zweier fremder Nachschriften zu einem Text, ohne daß die Nahtstellen verwischt werden, so daß man deshalb die Aufteilung des Textes in mehrere Relationen durchführen kann.

---

23) W. 42, 21, Z. 23 f.: Haec valent tanquam rudimenta, quae, etsi quis contendat, non esse universaliter vera, tamen communiter sunt vera et prosunt ad artes istas rite tractandas et tradendas. Etsi enim ex silice dicitur ignis, tamen non ideo negandum est supremam regionem obtinere ignem. Quam Theologia his artibus hanc addit Regulam, Philosophis non satis notam: Quod, etsi Deus ista omnia verbo suo ordinarit et creaverit, tamen non ideo alligatus sit ad istas **Regulas,** quin eas pro sua voluntate mutare possit. Videmus enim neque **grammaticam** nec alias artes sic regulatas esse, quin habent suas **exceptiones,** sic leges rerumpublicarum temperat ἐπιείκεια. Quanto magis hoc in divinis actionibus fieri potest, ut, etsi ista **quatuor elementa** sic ordinata et disposita esse experiamur, tamen Deus contra hanc dispositionem etiam in medio mari ignem habere et servare possit, sicut eum in silice absconditum videmus.

24) Gegen E. Seeberg, a. a. O., S. 18.

II.

Es bleibt nun noch die grundlegende Frage zu beantworten, ob die Umgestaltungen, die Veit Dietrich am genuinen Luthertext vorgenommen hat, die theologische Einstellung des Bearbeiters erkennen lassen, und wie diese zu der Luthers sich verhält.

Der Weg, den wir zur Lösung dieser Frage einschlagen, ist ein anderer, als ihn E. Seeberg in seinen Studien gegangen ist. E. Seeberg gibt eine an der Theologie des jungen Luther gemessene Charakteristik des theologischen Gehaltes der Vorlesung mit dem Ergebnis, daß echtes Luthergut sowohl aus den Nachschriften zur Vorlesung wie auch aus der gelehrten Verarbeitung von sonstigen Lutherschriften unversehrt erhalten sei. Im Gegensatz zu dieser Methode versuchen wir zunächst eine Darstellung der Theologie Veit Dietrichs nach seinen eigenen Werken zu geben, ehe wir den theologischen Gehalt der Genesisvorlesung selber betrachten und die oben gestellte Frage nach der Modifikation des echten Luthertextes zu beantworten suchen.

Es liegt natürlich sehr nahe, die formalen wie sachlichen Prinzipien, von denen sich die Bearbeiter der Vorlesung leiten ließen, den verschiedenen Vorreden zu den einzelnen Bänden zu entnehmen. Danach käme für Veit Dietrich das unter seiner Autorschaft stehende Vorwort zum 1. Band der Vorlesung in Frage (W. 44, XVI—XX). Jedoch verbietet sich dieser Weg gerade für Veit Dietrich. Dieser wird zwar in der Dedikation zu diesem Vorwort als Verfasser genannt, aber tatsächlich hat nicht er, sondern Melanchthon dasselbe für ihn geschrieben. Unter der Korrespondenz zwischen Melanchthon und Dietrich im Corpus Reformatorum existieren vier an Dietrich gerichtete Schreiben, in denen Melanchthon sich über das Vorwort zum 1. Bande äußert. In zwei Briefen sagt er selbst, er habe es für Dietrich verfaßt; und im vierten spricht er seine Verwunderung aus, daß Dietrich das für ihn verfaßte Vorwort ohne Gegenäußerung hinnimmt. Ich lasse die entscheidenden Sätze aus den Briefen hier folgen:

Im 1. Brief, datiert vom 25. Dezember 1543[25]), heißt es (C. R. V, 257 f.):

Nullius tanta est eloquentia, quae pro dignitate primam illam mundi historiam, scriptam in genesi, ornare possit. Fons est enim universae sapientiae Ecclesiae Dei. Quare si praefatio nostra, etsi longiuscula est, non satis faciet aviditati tuae, magnitudini rei id tribues, ne mihi quidem satisfeci...

Der 2. Brief, datiert vom 18. Januar 1544, schließt mit folgendem Nachsatz:

Praefatio in Genesin in typographica officina absoluta est. Fortassis exemplum tibi mittetur. Venditio differtur usque ad nundinas Francofordinas. (C. R. V, 291.)

Am deutlichsten ist das Zeugnis des 3. Briefes, datiert vom 4. Februar 1544, (C. R. V, 304):

Praefatio, quam tuo nomine scripsi in Genesin, est, ut vides, frigida et ieiuna. Sed officium meum tibi gratum fore spero[26]).

Der 4. Brief, datiert vom 23. Februar 1544, drückt Melanchthons Verwunderung aus (C. R. V, 322):

De praefatione in Genesin miror te non significare tuum iudicium.

Im Anschluß an den ersten Brief folgt im Corp. Ref. in genauer Übereinstimmung mit W. 44, XIV—XX dann der Abdruck der Vorrede selbst (C. R. V, 295 ff.). Über die Gründe, warum Veit Dietrich die Abfassung der Vorrede Melanchthon überlassen hat, läßt sich, solange nähere Angaben fehlen, natürlich nichts Bestimmtes ausmachen. Vielleicht sind sie in der dauernden Kränklichkeit des von der Gicht oft bis zur Arbeitsunfähigkeit geplagten Mannes oder in der Überlastung mit

25) Am gleichen Tage muß auch Luthers Vorrede niedergeschrieben sein: W. 42, 2 Z. 36: Die Natali Christi Anno MDXLIIII (= 25. Dezember 1543).

26) Diese Stelle findet sich auch bei Strobel, Nachricht von dem Leben und Schriften Veit Dietrichs (1772), S. 105, Anm. — Nach der Festsetzung der Autorschaft für Melanchthon müssen entsprechend korrigiert werden: W. 44, XII; Seeberg, a. a. O., S. 12, Anm. 2; S. 15, Anm. 1.

anderen Arbeiten zu suchen[27]). Vielleicht aber — und das scheint mir das Wahrscheinliche und zeigt Dietrich von einer bisher nicht gekannten Seite — haben nicht in erster Linie äußere Umstände ihn zu seinem Schritt bewogen, sondern das Gefühl der inneren Abhängigkeit von seinem „Herr(n) und Präceptor" Melanchthon und in richtiger Selbstkenntnis das Gefühl der Bescheidung gegenüber einer großen Sache[28]).

Veit Dietrichs theologischem Gedankengefüge[29]) fehlt die

27) Im Jahre 1543 scheint Dietrich eine reiche literarische Tätigkeit entfaltet zu haben. Von fünf mehr oder weniger starken Schriften wissen wir sicher etwas; eine sechste pseudonyme erschien ebenfalls; vgl. ARG XXII (1925) S. 202: mitto tibi meum scriptum contra Ingolstadienses sub alieno nomine editum. So Veit Dietrich am 16. XII. 1543 an Justus Menius. — Außerdem edierte er zwei fremde Schriften und leistete die Hauptarbeit für die 1544 herausgekommene Hauspostille Luthers: vgl. ibid. congessi hoc anno in unum volumen domesticas Lutheri conciones ... — Die erhaltene Korrespondenz Dietrichs ist für 1543 merkwürdig dürftig, obgleich ihm nachweislich aus seinem Bekanntenkreise in diesem Jahre eine ganze Reihe von Briefen zugegangen ist. Vgl. die in Anm. aufgeführten Kollektionen. — Zur Krankheit Dietrichs: ARG XXII (1225) S. 202: de me si scire optas, satis omnia sunt commoda, nisi quod pedum dolores in dies redeant acriores.

28) Vgl. J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen (1841) S. 186. So hat Dietrich seine Summarien über das NT. vor dem Druck Melanchthon zur Durchsicht vorgelegt, weil er sich selbst hat „allein nicht allenthalben trauen wollen". Melanchthon schrieb daraufhin die Summarien über die Bergpredigt und den Prolog des Johannesevangeliums „ganz von neuem". —

29) Verzeichnisse von Dietrichs Schriften findet man bei: Georg Andreas Will, Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon (1755 ff.), Bd. I. S. 257 ff. Bei Strobel, Nachricht von dem Leben und Schriften Veit Dietrichs (1772). — Die Übersicht in RE³ IV S. 653 ff. (Kolde) ist nur ein Auszug aus den obigen älteren Verzeichnissen und fügt nichts Neues hinzu. Die schon erwähnte pseudonyme Schrift Dietrichs habe ich bisher auch mit Hilfe der bekannten Pseudonymenlexika nicht ermitteln können. — Auszüge aus einer Vorlesung Dietrichs über Ovids Metamorphosen s. Beitr. zur bayrischen Kirchengeschichte XVII (1911) S. 279 ff. (Clemen). Ich habe diese Exzerpte mit der betreffenden Zwickauer Handschrift — CXXIII, 8⁰ — verglichen und werde später in größerem Zusammenhang darauf zurückkommen. — Zum Briefwechsel Dietrichs vgl. 1. Corp. Ref.; 2. Enders; 3. Beitr. zur bayrisch. Kirchengesch. XVI; XVII; XVIII; XIX; 4. ARG XII; XIII; XIX; XXII; XXIV; 5. Strobel, passim; 6. Pressel, Anecdota Brentiana (1868); 7. Kolde, Analecta Lutherana (1883); 8. Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas (1884); 9. O. Vogt, Bugenhagens Briefwechsel (1888); 10. J. Voigt, Briefw. d. ber. Gelehrten ... (1841); 11. M. M. Mayer, Spengleriana (1830); 12. Meine Vermutung, daß sich in dem bekannten fünfbändigen Kodex „Epistolae haereticae" (über 1000 Melanchthon-

großartige Tiefe Luthers und ebenso die systematische Durchbildung und prägnante Formulierung, die der Dogmatik Melanchthons eignet. Er ist beider Schüler; er will lutherisch sein und hat im Grunde doch nur Melanchthon nach 1532 verstanden. So versieht er unbedenklich Luthers Gedanken mit Melanchthonischen Akzenten. Luther nennt in der Vorlesung über Psalm 51 in der Lehre von der Rechtfertigung die Sündenerkenntnis die causa secunda. Veit Dietrich bezeichnet sie in seiner Bearbeitung der Kollegnachschriften zu diesem Psalm als condicio sine qua non. Für die Verwahrung Luthers gegen diese Verschiebung des Akzentes hat er kein Verständnis. Er schreibt resigniert an seinen Freund Menius: Cum igitur optime Meni alia gratia propiis laboribus non sit expectanda, omnino constitui, si quid otii est, ponere in eas res, quae cognitione utiles & tamen sine repraehensione sunt, hoc est in priuata studia linguarum & Philosophiam[30]). Ein guter humanistischer Einschlag vervollständigt also das Bild Dietrichs.

Zu den theologischen Voraussetzungen, die Dietrich von Luther trennen, gehört die andersartige Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Die Menschheit ist mit der Sünde behaftet; sie trägt diese jämmerliche, unmenschliche „Last" (Schydung, Bl. a iij. a) als Schuld von Gott seit dem Fall Adams mit sich herum. Die Sünde sitzt im Fleische „allenthalben" und im Herzen des Menschen (ib. Bl. 2 b b). Sie besteht in der Auflehnung gegen den Gehorsam, den Gottes Wille fordert (Agendbüchlein Bl. t 2 a). Sie ist also in erster Linie Ungehorsam; man kann deshalb die Distanz zwischen Gott

briefe) — cod. 1454—1458 auf der Pariser Bibliothek Ste. Geneviève — auch etwas zum Briefwechsel Dietrichs finden würde, hat sich nach freundlicher Mitteilung des Herrn Direktors Girard nicht bestätigt. — Ich zitiere aus den Schriften und Traktaten Dietrichs, die während seiner Hauptarbeit an der Genesisvorlesung entstanden sind. 1. Summaria über das Alte Testament... (1541). — 2. Wie man die Schydung vnsers lieben Herrn Christi bedencken sol... (1542). — 3. Agend Büchlein für die Pfarherren auff dem Land... (1543). — 4. Ein Sermon von dem Fußwaschen... (1543). — 5. Das Vorwort Dietrichs zu: Erudita et pia psalmi Dixit Dominus enarratio ... (1543). — 6. Summaria vber das newe Testament... (1544). — 7. Der XCI. Psalm... (1544). — 8. Das Vorwort Dietrichs zu Luthers Hauspostille, W. 52, 3—9 (1544).

30) Vgl. Kolde, Analecta, S. 331 f.

und Mensch vertiefen und fordert Gott geradezu zur Strafe heraus, wenn man sich nicht zu bessern bemüht, sich nicht „Christlich und wol" verhält. „Denn wo mans nit thut / verursacht man Got / das er muß straffen" (Psalm 91, Bl. L iij a). Das Verhältnis von Gott und Mensch wird also im Schema der Begriffe von Schuld und Strafe verstanden. Die Menschheit insgesamt und jeder einzelne Mensch steht deshalb in dem „Blutbuch" Gottes und die Last der Sünde „druckt" ihn „in den ewigen todt" (Schydung, Bl. A. iiij a) und in die Verdammung, die in einem ewigen Verfallensein unter den Zorn Gottes besteht (ib.). Nur mit einem einzigen Opfer ließ sich Gott für die Sünden genugtun: das Opfer des Leidens und Todes Christi. Christus hat die Sünden der Menschheit auf sich genommen und durch seinen Tod die Versöhnung mit Gott wiederhergestellt (Agendbüchlein, Bl. t 4b). So ist also durch den Tod Christi — um es melanchthonisch auszudrücken — der reatus aufgehoben und die obligatio ad aeternam poenam beseitigt und das Verhältnis von Gott und Mensch restituiert worden [31]). Um der Satisfaktion Christi willen ist Gott mit denen, die auf Christus vertrauen, „zufrieden"; „er gibt jnen das ewig leben" (Schydung, Bl a iiij a). So hat Christus mit seinem Leiden andersgeartete Menschen „auß vns Christen gmacht ... dann sonst die gantz welt ist" (ib. Bl. a iij a). Der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen besteht deshalb vor allem in einem Wissen. Die Nichtchristen „wissen von niemandt / der jre sunden von jhnen genumen / oder für die selben bezalet hab" (ib.); „sie wissen oder glauben nit / das Christus jre sund getragen hab" (ib. Bl. a iij b). Die Christen dagegen kommen „für Gottes vrteyl / als leut / die keine sunden haben" (ib. Bl. a iij b). Diese Formulierung entspricht der Auffassung der Rechtfertigung beim späten Melanchthon „als verbum forense, d. h. in dem Sinn des iustum reputare" [32]).

Dietrich hat sich aber auch um die psychologische Verdeutlichung des Vorganges der Rechtfertigung bemüht. Ihm dient dazu, ähnlich wie Melanchthon, der

31) Vgl. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogm. IV, 2 (1920), S. 471.
32) R. Seeberg, a. a. O., S. 471.

Begriff der Buße. Mit Buße meint man, schon in der Schrift, die Bekehrung zu Gott. Diese aber besteht aus zwei aufeinanderfolgenden Akten: 1. in der Erkenntnis der Sünde und der daraus resultierenden contritio und 2. in dem Glauben an Christus als den „Sündenträger" (Agendbüchlein, Bl. t a). Die Erkenntnis der Sünde ist also, trotz der 1538 voraufgegangenen Auseinandersetzung mit Luther über diesen Punkt, noch immer die condicio sine qua non. Die cognitio peccati gewinnt man durch das Gesetz, das die Forderung Gottes vorhält und das eigene Unvermögen, diese zu erfüllen, ins Bewußtsein bringt. Manchmal kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, als wirke das Gesetz für Dietrich nur attritio („da folget / das man sich fur Gott forchten vnd entsetzen / die sund erkennen vnd der straff gewarten muß / welche das Gesetz drowet", Agendbüchlein Bl. t b) in fast scholastischer Weise; aber da er andererseits von einer „herzlichen" Erkenntnis der Sünde, von „rew vnd leyd", die das Gesetz wirkt, spricht (ib.), möchte ich doch lieber von contritio bei ihm reden und damit zugleich wieder Anklänge an melanchthonische Formulierungen finden [33]). Auf die Gesetzespredigt folgt, damit die Buße vollkommen wird, die Predigt des Evangeliums (ib. Bl. t 2a). Gesetz und Evangelium ergänzen sich also in ihrer Wirkung auf den Menschen. Den durch das Gesetz Erschrockenen sagt das Evangelium, dessen Ursprung im Himmel liegt, Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, den heiligen Geist und das ewige Leben um Christi willen zu (ib. Bl. t 2 a). Aber außer dieser auf das Evangelium psychologisch vorbereitenden Wirkung kommt dem Gesetz noch eine zweifache Bedeutung zu. Um der Unbußfertigen willen erfüllt es den pädagogischen Zweck „das sie doch die offentlichen ergernissen nachlassen / vnd sich in eusserlicher zucht halten" (Agendbüchlein, Bl. t b). Schließlich gibt das Gesetz für die schon Gerechtfertigten die Norm des sittlichen Handelns ab: „auff das die / so schon durch den glauben in Christum gerechtfertigt sind / wissen mögen / was Gott von jnen fordert / vnd sie zu thun

33) R. Seeberg. a. a. O., S. 466.

schuldig sind" (ib. Bl. t 2 a). Natürlich ist vor Gott kein Werk, auch das der Gerechten nicht, vollkommen und das ewige Leben kann in keiner Weise verdient werden; aber es steht andererseits für Dietrich eben doch so, und er betont es nachdrücklich, daß alle guten Werke von Gott mit dem ewigen Leben belohnt werden (ib. Bl. v. 3 a). So hat, wie mir scheint, Dietrich einerseits in dem psychologischen Prozeß der Rechtfertigung, andererseits in dem ethischen Verhalten der Gerechten ein gewisses synergistisches Element nicht auszuschalten vermocht.

Die objektiv geschehenen Heilsfakta haben für Dietrich vor allem den Sinn, daß sie Trost spenden und zur Lehre und Besserung dienen. Diese Begriffe werden häufig koordiniert: Trost und Lehre, Trost und Nutzen, Trost und Besserung (vgl. Schydung, Bl. b b; 13 a; a v a). Wer das Leiden Christi betrachtet, muß deshalb sich vor „sunden vnd anfechtung lernen huten" (ib. Bl. a v. b). Christus mußte, um das Werk der Erlösung zu vollbringen, deshalb die göttliche und menschliche Natur in sich vereinigen; denn Gottheit und Menschheit sind für die Erlösung notwendig (ib. Bl. 6 a). Vermöge seines aktiven Gehorsams hat er das Gesetz erfüllt und damit der Forderung Gottes endgültig genuggetan. Sein Amt beruht in erster Linie in einem „lautern" und „klaren" Unterricht „on alles verdecken" vom Willen Gottes (Sum. über das A. T. Bl. A 3 a).

Gedanklich hängt nun — und hier wird dem Kundigen sofort der Unterschied von Luther und die Nähe zu Melanchthon klar — diese Christologie aufs engste mit dem Kirchenbegriff zusammen. — Die Kirche ist die Hüterin der von Christus geoffenbarten Lehre, des „klaren Unterrichts". Auf der unverfälschten Erhaltung dieser Lehre ruht alles Gewicht. Die praktische Arbeit Veit Dietrichs wird zum großen Teil von diesen Motiven getragen. Er schreibt ja meistens nur, um dem „gemeinen Mann" die Lehre zu vermitteln, „kurz und einfelltig", damit man es „fassen und merken" kann; „ein rechte form der Lehr" soll man erhalten (Vorrede zur Hauspostille Luthers, W. A. 52, 7, Z. 15). Mit einer solchen Form erscheint ein neuer Verfall der Lehre auch unmöglich; man muß eben untüchtigen Predigern „ein einige, gewise form, dabey sie bleyben" geben (ib.).

Hier wird also in einer noch stärkeren Verengung als sie bei Melanchthon vorliegt, die Leben erzeugende Macht der Kirche an die fertige Form der Predigt und Lehre gebunden. Darum ruht natürlich aller Nachdruck auf dem kirchlichen Amt. Wer zum Amt berufen ist, ist „mit sondern Verstand und mit andern" begnadet (Sermon v. d. Fußw. Bl. B ij a). Die vornehmste Aufgabe der Prediger ist es, dafür zu sorgen, „das der rein verstand des worts Gottes erhalten / vnd den ergerlichen Secten gewehret werde" (Sum. üb. das NT. Bl. A iij a). So wird das Amt zum Mittelpunkt aller Nachstellungen des Teufels, nicht nur in der Gegenwart, sondern zu allen Zeiten.

Dieser Gedanke führt zu Dietrichs Auffassung von der Kirchengeschichte, die auch mehr melanchthonisch als lutherisch orientiert ist, hinüber. Der Teufel trachtet danach, die reine Lehre zu verderben, indem er die Amtsträger zu Ehre und Eigennutz zu verführen sucht (Serm. v. d. Fußw. Bl. B ija). So ist die Kirchengeschichte einerseits die Geschichte des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel um die reine Lehre. Schon bei Paulus und der Synagoge zeigt sich dieser Kampf, ganz deutlich aber liegen die Dinge in der Gegenwart. Die Verfolgungen der reinen Lehre und Zerstörungen des wahren Kultus sind nichts als die Gegenwirkungen „der alten Schlange" (Erudita et pia... Vorwort; Bl. a ij b ff.). So wie Melanchthon und z. B. auch Mathesius die Weltgeschichte überhaupt sehen, betrachtet Dietrich die Kirchengeschichte. Das Geschehen bleibt im Grund das gleiche, nur die einzelnen Personen treten auf oder ab von der Bühne. Unter diesem Gesichtspunkt beurteilt Dietrich dann die eigene Gegenwart und die Reformation: „Neque hoc certamen nunc primum exoritur. Veteris Ecclesiae historis inspice et sicut eadem semper sanae doctrinae forma fuit, ita semper ijsdem consilijs et insidijs contra eam usus est Satan" (Erudita, Vorwort, Bl. a ij b).

Auf der andern Seite ist die Geschichte der Kirche aber auch die Geschichte ihres Verfalles, der natürlich nicht zu früh beginnen darf. Denn bis zu Augustinus blieb die Lehre rein. „Nach Augustinus hat es von Jar zu Jar abgenommen, und ist die rechte Lehr ye langer ye mer gefallen" (Vorrede zur Haus-

postille, W.A. 52, 5). Die höchste Steigerung des Verfalls zeigt sich dann im Antichristen, im Papst, und ganz dunkel war es in den letzten 400 Jahren, allerdings mit Ausnahme Bernhards von Clairvaux. Jedoch auch dieser war im Grunde „nit gar reyn", sondern schon verdorben durch „Mönchtum und anders Bäpstisch geschmeyß". Was die abendländische Kirche anbetrifft, so verdient Augustinus „schier allein" den Namen eines „richtigen" Lehrers (ib.). Luther — auch diese Seite in der Geschichtsanschauung soll nur gestreift werden — war ein „sonders gefeß"; durch ihn trat das Wort Gottes immer heller und reiner hervor (ib.). Melanchthon dagegen ist ein „Daniel" und in ihm wohnt eine durch wunderbare Träume sich verratende „divinatrix natura" (Corp. Ref. VI, 220; Brief an Brenz). —

Über das Verhältnis von Staat und Kirche kann ich mich kurz fassen. Es ist die gottgewollte Aufgabe der Obrigkeit, alle Häresien zu unterdrücken und die Untertanen mit „rechten Predigern" (W. 52, 8) zu versorgen, und darauf zu achten, daß ihnen Gottes Wort „trewlich und recht fürgesagt" werde (Serm. v. d. Fußw. Bl. 8 b). Diese Bemühungen eines Fürsten werden von Gottt mit zeitlichem und ewigem Segen belohnt werden (W. 52, 9; Serm. v. d. Fußw. Bl. 8 b).

Das sind in großen Zügen die Grundgedanken Veit Dietrichs. Wie stark sie von Melanchthon, und zwar vom späten Melanchthon bestimmt sind, hat sich von selbst ergeben.

Wir stellen nach diesem Überblick die entscheidende Frage: Lassen sich in der Gestaltung der Genesisvorlesung Spuren Dietrichscher Theologie feststellen? Ich möchte diese Frage bejahen. Zu dem kurzen Bibelwort „Ambulavit autem [scil. Henoch] cum Deo" macht Luther in der Supputatio die knappe Bemerkung: „qui est semen promissum in quod credidit et fecit mirabilia quae mundus nec hodie videre dignus est". (W. 53, 38.) Danach besteht Henochs Wandel mit Gott in dem Glauben an den verheißenen Christus und in einem wunderbaren Wirken. Verschiedentlich hat auch Veit Dietrich in der Genesisvorlesung durch kurze Nachsätze erläutert, wie er das ambulare cum Deo aufgefaßt wissen will. An einer ersten Stelle (W. 42, 253 Z. 15) bedeu-

tet mit Gott wandeln: praedicare und docere: nämlich von einem andern Leben predigen und von dem zukünftigen Samen lehren. Hier ruht der Nachdruck nicht wie in der Supputatio auf dem Glauben, sondern auf Predigt und Lehre. Hier hat man also Luther in den Formeln Dietrichs vor sich. Ähnlich muß man bei der zweiten Erläuterung von ambulare cum Deo urteilen (W. 42, 254 Z. 33), wo Henoch als ein getreuer Zeuge für das ewige Leben erscheint: Ambulavit itaque Henoch coram Deo, hoc est, fuit in hac vita fidelis testis, und wieder besteht sein Zeugnis in der standhaften Predigt (constanter praedicavit). An zwei weiteren Paraphrasen zu „ambulare cum Deo" ist sogar Luther ganz verschwunden und allein Veit Dietrich übrig geblieben. W. 42, 301 Z. 22 lautet es: Sed coram Deo ambulare est publicum. Mit Gott wandeln wird also zu einer öffentlichen Angelegenheit. Und schließlich liest man an der vierten Stelle (W. 42, 252 Z. 14): cepit reflorescere verbum et cultus Dei, ambulatum itaque tum quoque est cum Deo: auch die Wiederherstellung der reinen Lehre ist ein Wandeln mit Gott. Hier wird deutlich, wie anders Dietrich akzentuiert und denkt, und wie er einen Luthertext nach seiner Theologie gestaltet; der genuine Text der Supputatio ist die Sonde, um Dietrich und Luther sicher voneinander zu scheiden.

Oberhofprediger Marperger in Briefen an A. H. Francke.

Von D. Dr. Theodor Wotschke, Pratau, Bez. Halle.

Am 19. Oktober 1723 war der Oberhofprediger Joh. Christian Bucke in Dresden nach nur halbjähriger Tätigkeit in seinem hohen Berufe heimgegangen. Wieder galt es, das wichtigste geistliche Amt im evangelischen Deutschland neu zu besetzen. Die Königin, das Geheimratskollegium und Oberkonsistorium, in dem Löschers Einfluß seit Jahren gebrochen war, wünschte keinen Wittenberger, keinen orthodoxen Theologen, sondern einen vermittelnden pietistischen. Wieder wie schon Anfang 1723 kam der Erfurter Senior Joch in Betracht, der einst in Dortmund mit aller Kraft der neuen Frömmigkeit Bahn zu brechen gesucht hatte, daneben der Sorauer Hofprediger Josephi, der Freund der Mystik, der vor Jahren deshalb mit Löscher eine Auseinandersetzung gehabt hatte[1]), weiter der Ulmer Senior. Von orthodoxen Theologen hätte sich die Königin vielleicht den Danziger Senior Weickhmann gefallen lassen, dieser aber hatte schon, als 1722 die Stelle neu zu besetzen war, abgeschrieben. Mit der größten Spannung verfolgte man natürlich in ganz Sachsen die Verhandlungen. Seit Jahren hatten sich die maßgebenden Kreise in Dresden mehr und mehr von der Orthodoxie abgewandt, den Wittenberger Geist zurückzudrängen gesucht und nach Halle hinübergeschaut.

---

1) Neumeister aus Sorau unter dem 21. April 1714: „Man hat sich mit des Josephi *Theologia mystica* so herumgetragen, als ob es das ewige Evangelium wäre, welches der durch den Himmel fliegende Engel gebracht hätte, dabei aber mit völligem Beifall des H. Löscher sich breit gemacht. Ich habe es widersprochen. Wenn mein Auditorium nicht einen Ekel vor dem Buche gehabt, daß es niemand zu lesen begehret, würde ich Erinnerung dagegen getan und nur angefragt haben, aus welcher Macht er mit den groben Mystikern, davon er doch ausgeschlossen sein will, den *Nexum mediorum et donorum gratiae* zerreiße und verkehre, die Reinigung der Erleuchtung vorsetze und vor allen Dingen, wo denn die Rechtfertigung geblieben sei.“ Löscher war in seiner Gegnerschaft gegen Josephis Mystik wesentlich von Neumeister und Wernsdorf bestimmt.

Würde die sächsische Kirchenpolitik jetzt eine deutlich wahrnehmbare Schwenkung vollziehen? Die einen hofften, die anderen befürchtetens. „Ich freue mich, daß es mit H. D. Joch zurückgehen soll", schrieb am 16. Januar 1724 aus Wittenberg Wernsdorf seinem Freunde Löscher. „Wir wären auch nach aller Ansicht sehr schlecht mit ihm gefahren und Ew. Magnificenz hätten einen Feind zeitlebens an ihm gehabt. Betrübe mich aber, kanns auch mit anderen verständigen Leuten nicht begreifen, daß man auf den Simplicem zu Sorau bestehen will. Lieber Gott! Der Mann hat einst auf einem Dorfe in Pommern gestanden, ist kurze Zeit auf Akademien gewesen, ist schon ziemlich bei Jahren, hat bisher schlechte Proben von seinen Meriten abgelegt und dennoch! Doch die consilia hieracoriana geraten nicht besser. Haben Sie nur ein wenig Geduld und halten Sie es auf, stellen auch vor, daß es bei der Promotion zum Doktor mißlich für ihn laufen möchte, und es ist aus mit den Plänen. Der Ulmer möchte wohl geschickter sein, doch sollen seine Gaben so sonderlich auch nicht sein, er besser auf das Katheder im Gymnasium als auf die Kanzel passen. Übrigens ist er der beste Mann in Ulm. Glaube daher, es werde mit ihm ebenso laufen wie mit H. D. Weickhmann. Denn gewiß, wer unsere Verhältnisse kennt, wird sich nicht nach ihnen sehnen. Auswärtige werden auch mit der Zeit sagen: „Ist denn kein Gott mehr in Israel?" Wenn wir ja einen Auswärtigen holen wollen, sollte ich meinen, H. G. Gerdes in Wismar, H. P. Wolff in Hamburg und sonderlich H. D. Götze zu Lübeck sollten sich nicht übel hierher schicken, zumal der letzte, der ein geborener Sachse ist,wegen seiner Gaben sonst in Dresden beliebt war, gute Erfahrung und ein Herz für die Wahrheit hat. Und warum wird unseres Reinhard nicht gedacht? Wollen wir uns ja nach dem Hofe zu Pretzsch richten, warum bringen wir diesen nicht aufs Tapet?" Nun der Sonderhauser Superintendent, der Herausgeber der Unschuldigen Nachrichten und ehemalige Pretzscher Diakonus, ist von den maßgebenden Kreisen nie ins Auge gefaßt worden. Er selbst hat nicht daran gedacht, wohl aber für seinen Freund Löscher gefürchtet. „Ich höre, H. Josephi aus Sorau soll in Pretzsch vor der Königin predigen", schreibt er am 1. März

1724 ganz entsetzt an Löscher. „Kommt ein solch unruhiger Mann hin, so bleibt die kursächsische Kirche unmöglich in Ruhe. Dieser Geist ruht nicht, bis er sich in der Gewalt sieht." Soraus pietistischer Hofprediger und Superintendent, von dem Erdmann Neumeister urteilte: „Art läßt nicht von Art, und Pietisten können sich so gut als der Satan in einen Engel des Lichts verstellen", kam freilich nicht nach Dresden, aber ein anderer Theologe, in dem etwas vom Geiste Speners und Franckes lebte, der 1702—1704 auch in Halle studiert hatte[2]), der Antist an der Ägidienkirche in Nürnberg, Leonhard Walter Marperger. Aber Unruhe hat auch er wenigstens in den ersten sechs Jahren seines Amtes über die kursächsische Kirche gebracht, schweres Leid über Wernsdorf, Löscher und Reinhard durch die wenig glückliche Hand, mit der er die Macht der Orthodoxie in Wittenberg zu brechen suchte.

Am 6. August 1724 trat Marperger, nachdem er sich in Altdorf noch schnell den Doktorhut geholt hatte, sein Dresdener Amt an. Bei der großen Aufgabe, die er sich gestellt, neuen Geist und neues Leben in Kursachsen zu schaffen, Löschers Einfluß auch in der Kirche zu brechen, Pastoren und Gemeinden dem Pietismus zuzuführen, bei den ungeheuren Schwierigkeiten, die ihm da entgegentreten mußten, sah er sich alsbald nach Hilfe um. Natürlich richtete er seine Augen nach Halle. Francke sollte ihm mit seinem Rate zur Seite stehen, Francke ihm Mittel und Wege weisen, vor allem auch die erforderlichen Kräfte senden. So schrieb er denn schon am 22. September an ihn[3]): „Wider all mein Denken und Vermuten hat mir Gott ein Amt anvertraut,

2) Rötenbeck, der Altdorfer Schwärmerfreund, unter dem 8. März 1703 an Francke: „Von meinen Freunden hat sich nur M. Marperger in Halle eingefunden. Der liebe Marperger war, als er von uns abzog, von der *philautia* noch sehr bestrickt. Ich sehe aber nun an ihm ziemliche Fortschritte in dem rechtschaffenen Wesen, so in Christo ist, und in der wahren Selbstverleugnung, wenn ich seinen letzten Brief an mich betrachte, der mich gewiß in der Seele befriedigt. Der göttlichen Güte sei ewiger Dank, daß dieser liebe Mensch zu größerer Selbsterkenntnis gebracht und seinem inneren Feind ernstlich den Krieg angekündigt!" Marpergers Teilnahme an Winckelers *Collegium pietatis* in Nürnberg gedenkt Petersen, Lebensbeschreibung S. 287.

3) Dieser und die folgenden Briefe sind der Staatsbibliothek in Berlin (Franckes Nachlaß) entnommen.

an dem jetziger Zeit so vieles hängt und gelegen ist. Anfänglich hat mich vor dieser Last geschauert, und ich hätte gern meine Ruhe und Bequemlichkeit in Nürnberg beibehalten. Je mehr ich aber meinen Gott dabei um ein einfältiges Auge gebeten, je mehr habe ich die Wege der göttlichen Vorsehung erkannt und mich ihnen endlich willig überlassen. Nun ich wirklich hier eingerichtet bin, gibt mir Gott von Tag zu Tag neue Freudigkeit, und da sich schon einige fromme Seelen finden, an denen mein armer Dienst nicht ohne Erweckung zu sein scheint, so gewinne einen getrosten Mut, der Herr werde hiesiger Orten einigen Segen seiner Liebe für mich übrig behalten haben. Weil es aber dabei an vielen Widersachern selbst unter den Brüdern im Amte nicht fehlen wird und und ich bereits die gewöhnlichen Namen derer, die Gottes Werk redlich fördern wollen, in der Stille tragen muß, habe ich treuer Knechte Christi Hilfe im Gebet und Ringen vor dem Herrn, auch ihren guten Rat und Beistand hochnötig. Hierum bitte ich nun meinen wertesten Herrn Professor und die ganze werte theologische Fakultät inständig in der Hoffnung, Anteilnahme und hilfreiche Hände zu finden. Die teuren Männer H. D. Breithaupt und H. D. Anton werden sich mit Ihnen meiner wohl noch erinnern. H. D. Michaelis habe auch schon von Angesicht gesehen und H. D. Lange ehemals in Berlin gesprochen. H. D. Anton hat mich in schwerer Krankheit in Halle liebreichst besucht. Von Ihnen allen habe ich durch Gottes Gnade viel gelernt und ich weiß, Sie werden sich mit mir freuen, wenn in diesen Landen unseres Spener guter Same wieder hervorgrünen und Frucht bringen und die lebendige Erkenntnis Christi wachsen wird. Daran will ich arbeiten, dabei auch bei zustoßenden Fällen mir die Erlaubnis nehmen, guten Rat auszubitten." In einem Nachtrag ersucht er noch Joachim Lange um eine kurze Nachricht, an welchen Punkten sein Streit mit Löscher stehen geblieben sei, auch um Auskunft, was zur Beförderung des Guten geschehen könnte. „Unsere Königin [4]) ist herzlich geneigt, das rechtschaffene Wesen in Christo zu fördern, nur fehlt es an guten Werkzeugen unter den Pastoren und Kandidaten."

4) Der Hofprediger der Kurfürstin in Lichtenburg, Rhein, stand mit Francke seit 1696 in Briefwechsel.

Mit großer Freude hatten die Hallischen die Berufung Marpergers begrüßt, mit Freuden lasen sie jetzt seinen Brief und waren natürlich sofort bereit, jede gewünschte Hilfe zu gewähren. Francke schrieb zurück und nannte hier die Freunde, die er noch in Sachsen hätte, die nicht zur Abwanderung gezwungen waren, auf die sich der Oberhofprediger stützen könnte, empfahl ihm, vor allem die Orthodoxie in Wittenberg zu brechen, zu helfen, daß hier neue Lehrer das heranwachsende Pastorengeschlecht bildeten. „Noch stehe ich allein," antwortete Marperger darauf am 21. Oktober, „und kann noch zur Zeit auf keinen Gehilfen im Amte hoffen. Die rechtschaffenen Männer, welche der Herr hier allein noch übrig gelassen hat und die Sie mir genannt, werde ich mir wohl merken, erfahre aber zu meiner großen Betrübnis, daß ihnen allen von dem hiesigen Verfolger schon der Weg verlegt worden ist, weiter zu kommen. Doch kann der Allmächtige Bahn machen und die Verleumdung niederschlagen. Erst kürzlich hat H. Löscher dem ehrlichen H. M. Förster auf eine hämische hinterlistige Art notam fanatici in unser Zensurbuch geschrieben. Ich werde aber dies unerhörte böse Verfahren zu seiner Zeit gebührend ahnden und in Zukunft anderen gottseligen Männern dies ersparen. Nächster Tage werden wir mehr miteinander zu reden bekommen wegen eines eben auch von ihm bloßgestellten Buddeusschülers. Diesem hat er die Hypothesen des Musäus zu abdizieren auferlegt, daher er nun sagen soll, was er darunter verstehe und warum er sich diese diktatorische Macht wider Wissen und Willen des Kollegiums herausgenommen hat. Indessen hat man den Hofprediger bestimmt, sich zweimal auf der Kanzel wider mich zu regen. Es ist aber so plump und unbesonnen geschehen, daß er sich selber dessen schämt. Doch ist er zu mehrerem fähig, weil er einen sehr verkehrten Sinn hat und dem Lügengeist gar viel Raum gewährt. Eben durch ihn sind an einem gewissen Orte Vorschläge geschehen, wie ich mich akkommodieren solle, wenn ich in Ruhe oder im Lande zu bleiben gedächte: 1. wäre die Art zu predigen nach hiesiger Form einzurichten, mithin von Spenerschen Gedanken abzusehen, 2. müsse das Beten am Eingange der Predigt unterbleiben, 3. sollte ich von neuen Liedern absehen,

4. sollte ich den Respekt des Amtes mehr wahren und mit meiner Frau nicht so demütig sein. Wo dies nicht geschähe, würde ich mich entweder bald zu Tode kränken oder wie D. Spener das Land räumen müssen. Wie nun diese Bedingungen selbst in den Augen der Weltleute sehr ärgerlich und gottlos sind, so hat es Gott gefügt, daß ihre Offenbarung den bösen Grund der Herzen sehr deutlich entdecken mußte, wodurch der Herr viel Gutes gewirkt. Nun wird man wohl behutsamer werden, aber auch damit dem Gerichte der Wahrheit nicht entlaufen. Ich gehe gerade fort und bleibe bei dem unbeweglich, was ich vor Gott und seiner Kirche nötig und recht erkenne. Sobald zu Wittenberg eine Veränderung vorgeht, werde eine feurige Kohle unter die Toten zu bringen suchen. Dieser Tage war H. Sesemann bei mir und ließ sich vermerken, daß er glaube, eine theologische Professur daselbst segensreich führen zu können. Ich weiß aber nicht, ob er die nötigen Erfordernisse dazu hat. Es muß doch auch in externis jemand sein, an dessen Erudition sie nichts ausstellen können. Sonst will ich sehen, nach und nach einige gottselige Studenten von Halle hier in Ämtern unterzubringen. Sie müßten aber ein gesetztes Wesen haben und so vorsichtig sein, dem Lästerer nicht in seine Stricke zu fallen. Unsere Einrichtung wegen der Kandidaten ist sehr schlecht und miserabel. Ich suche nur erst so viel zu erlangen, daß sie besser exploriert werden mögen, um dadurch Gelegenheit zu mehrerer Anweisung zu bekommen. Es wird mir aber auch als eine Neuerung ausgeschrieben, daß ich darauf dringe, sie sollen die Bibel im Grundtext lesen können. Auch verlange ich, daß in dem Examen auf ihre Tüchtigkeit zum heiligen Amte gesehen werde. Allein davon ist alles still. Man nimmt einige puncta controversa vor, kleidet diese in die kleinsten Subtilitäten ein, und damit ists geschehen. Unlängst kam die Frage vor „an ecclesia possit collegium vocari". Dabei wurde H. Prof. Böhmer zu Halle sehr herangenommen, und wollte man wissen auf mein bescheidenes Erinnern, er lehre, daß die Kirche ganz und gar von dem Gutdünken des Fürsten abhinge, sogar daß, wenn der Fürst wolle, eine kirchliche Versammlung nicht sein dürfe, sondern ein jeder sich begnügen müsse, für sich allein

und mit den Seinigen Gott zu dienen. Möchte um ein paar Zeilen von H. Böhmers Hand bitten, darin er sich deswegen erkläre. Ich glaube doch, er steht mit der lieben theologischen Fakultät noch in der alten Verbindung. Die Schriften wider Wolff werde mir fleißig bekannt machen, habe auch neulich Sorge getragen, daß dem M. Hollmann zu Wittenberg der Druck einer Schrift verwehrt worden [5]), darin er Wolffs böse Sache unter dem Schein einer Widerlegung H. D. Langes heimlich schmücken wollte. H. Mencke zu Leipzig soll sich sehr bemühen, Wolff wieder ins Land zu bringen, wünschte, daß er auf bessere Gedanken käme. Meine Briefe bekommt doch außer Ihren Mitarbeitern niemand zu lesen?"

Franckes nächsten Brief empfing der Oberhofprediger in Pretzsch, wohin er zur Königin geeilt war [6]). Sein Antwortschreiben aus Dresden vom 26. April berichtet deshalb verschiedenes von seinem Aufenthalt im Schlosse der unglücklichen Herrscherin. „In der Königin Zimmer habe ich öfters Bet- und Erbauungsstunden gehalten. Es haben aber diesen nur die liebe Königin und die, welche stets um sie sind, beigewohnt. Da es gleichwohl Mühe gekostet, da gewisse Leute übel damit zufrieden gewesen und über Konventikel geschrieen. Noch eine größere Bewegung ist aber entstanden, da auf eine andächtigere und erbaulichere Einrichtung der öffentlichen Betstunden in hiesiger Schloßkirche angetragen

5) Wittenberg, den 5. Juli 1725, klagt der Buchhändler Knoche Löscher, daß Hollmann ihm einen Traktat, betreffend Wolff und Lange, zum Drucken gebracht und ihm versichert hätte, es könnten ihm aus dem Drucke keine Verdrießlichkeiten entstehen. Der Druck möchte auswärts erfolgen, weil er in Wittenberg aufgehalten werden könnte. Auf mehrmalige Versicherung habe er zugesagt, den Traktat zum Druck außerhalb Sachsens gesandt und ihn im Meßkatalog angezeigt. Das Wittenberger Konsistorium habe ihn freigesprochen. Nun werde er Hollmann gerichtlich belangen.

6) Wernsdorf, den 23. Juli 1725: „Als die Königin gestern 8 Tage kommunizierte, haben einige, so dabei gestanden, beobachtet, daß ὁ δεῖνα nach der Spendeformel ‚Nehmen Sie hin' noch einen besonderen Wunsch und Gebet angehängt und sonst allerhand neuerliche Zeremonien auf der Kanzel gebraucht. Wohin werden wir noch verfallen? *Incipiunt nonnulli etiam illa in aula secius de eo sentire et palam dicere,* er sei ein Flatteur, Heuchler und Schmeichler."

worden. Dawider wendet man ein, es sei eine Änderung in der kursächsischen evangelischen Liturgie. Die Kirchenordnung werde dadurch überschritten, das Papsttum werde sagen können, man habe den Gottesdienst verändert usw. Von Wittenberg aus wird unter der Hand an starkem Widerstande gearbeitet. Es wird aber doch das gute unschuldige Vorhaben wohl durchdringen und zu weiterem Guten Bahn brechen." Seine Antrittspredigt am 8. Sonntage nach Trinitatis (1724) hatte dem Oberhofprediger besondere Anfeindungen zugezogen. Über das Evangelium von den falschen Propheten hatte er gepredigt, als Kennzeichen solcher falschen Propheten aber nur unlauteren Wandel genannt, also von falscher Lehre geschwiegen. „Eine pietistische Predigt!" hatten seine Gegner geschrieen und Beschwerde wider ihn erhoben. Darauf zielen die nächsten Worte des Briefes: „Der mir movierte Lehrstreit ist, nachdem ich zweimal umständliche Vorstellung deswegen schriftlich getan, in der Stille beigelegt, die widrige Zensur ausgestrichen und auf beiden Seiten die Amnestie stipuliert. Verschiedene redliche Gemüter sind der Meinung, ich würde Frieden haben, wenn dieser erste Krieg nicht entstanden wäre. Nun gebe ich alles in Gottes weitere Regierung und bleibe dabei stets auf meiner Hut. Dem lieben sel. H. Spener habe zur Bezeugung meiner Übereinstimmung mit ihm ein kleines Denkmal in meines H. Vorgängers Leichenversen gestiftet. Nun wird man öffentlich immerhin sagen dürfen, was man bisher heimlich einzuwenden gehabt, ich sei ein Spenerianer... Der liebe H. Superintendent Thieme

---

7) Wernsdorf an Löscher unter dem 16. Febr. 1725: „Ich bin Ew. Magnif. hoch verbunden, daß Sie mit dem H. Oberhofprediger wegen vorscheinender Irrungen zu konferieren sich haben gütigst gefallen lassen. Der liebe Mann hat sich entweder von denen Hallischen, mit denen er eifrig korrespondiert oder von einigen Schlechtgesinnten in hiesigen Landen verleiten lassen, ohne jeden Grund sich Wittenberg abgeneigt zu zeigen. Bei seiner Rückkehr aus Pretzsch hat er bei dem Superintendenten in Torgau gespeist und in Gegenwart vieler seinen Unwillen gegen Wittenberg und hiesige Theologen bezeuget, was die anwesenden Politici zu Hause ihren Kindern und deren Lehrern erzählt, worüber nicht eben das beste Gerücht auch unter den Studenten entstanden."

schrieb mir hierher kürzlich viel Erweckliches. Dessen H. Eidam will ich hierher nach Dresden ziehen. Gelingt es, so wird ihm und mir gar wohl darunter geraten sein, am besten aber hiesiger Kirche. Mit einem vertriebenen Prediger Collin hätte ich gleichfalls einen Versuch zu tun Gelegenheit gehabt. Ich finde aber, der gute Mann kann nicht in Langmut bleiben, die die verderbten Umstände jetzt gewissermaßen erfordern, wenn man unter der großen Flut des Bösen noch etwas retten will. So ist mir auch ein Konzept mit H. M. Förster mißlungen, weil man Anstoß genommen an dem Unfall, welchen der arme Mann mit einer gewissen Weibesperson gehabt. Ein Student der Theologie aus Thorn, der die polnische Bibel zur Korrektur bekommt, ist mir den Winter bekannt geworden. Dem möchte ich gern die bisherige Unterstützung zu Leipzig weiter gönnen, wenn es möglich ist. Der arme Hradski, der zu Wittenberg in Not gekommen, hat, da ich mich seiner annehmen wollen, eine solche Zensur bekommen, daß ich wünschen möchte, er hätte von Anfang guten Rat gesucht. Man mutzet ihm hoch auf, daß er einen gewissen Brief unterschlagen und nicht gerade mit der Wahrheit heraus gegangen. Der Pfarrer zu Pausa, der ein zu Obergraitz verbranntes ärgerliches Attestat ausgestellt, hat deswegen eine nachdrückliche Vorhaltung in hiesigem Oberkonsistorio bekommen und würde, wo er nicht seine Schuld bekannt und Abbitte geleistet, mit priesterlichem Gehorsam bestraft worden sein. Vielleicht macht es andere ein wenig behutsam. Jetzt haben wir die wichtige teschensche Sache zu bedenken gekriegt. Ich werde der gedrückten redlichen Männer mich treulich annehmen, hoffe auch im Hauptwerk durchzudringen, daß ein ihnen günstiges Responsum erfolge. Der Herr sei in der Gefahr ihr Schild und für die erwiesene Treue ihr gerechter Lohn. Die Akten wären wert, mit der Zeit gedruckt zu werden. Sie würden alle redlichen Seelen überzeugen, daß die sündlich ungestüme Beschuldigung des Pietismi eine erschreckliche Wut zu ihrem Grunde hat. Mit schuldigem Danke sende H. D. Langes neulichen Aufsatz wieder zurück. Was ich in der Sache geschrieben, soll nach dem Willen gutgesinnter Superiorum bei Seite gleich den Schriften des Gegenteils gelegt werden, bis etwa eine neue Zunötigung erfor-

dern möchte, damit hervorzutreten. Wir haben jetzt betrübte Friedensprediger hier an den aus Böhmen zu uns kommenden, sehr hart geplagten heimlichen Glaubensgenossen. Aber man kann mit den Verfolgten jammern und doch denselben Geist der Verfolgung bei sich hegen. Unsere übrigen Umstände sind bekannt. Zwei arme Heiden, die sogenannten amerikanischen Prinzen, zeigen auch, nachdem bei einem päpstischen Wirte sind, eine ungemeine Abneigung gegen das Papsttum und ein sehnliches Verlangen zu unserer Kirche. Man sagt aber, sie hätten keine Gewissensfreiheit, weil sie um Geld als Leibeigene erkauft seien. Deshalb sie auch die römische Klerisei für sich fordert. Gott gebe Rat und Mittel, den armen Seelen nach ihrem herzlichen Wunsche zu helfen."

Mit den Wittenbergern und ihrem Führer Wernsdorf hatte Marperger schon manches kleines Geplänkel gehabt. Er hatte mit seinem Unwillen über das von Jahn ausgearbeitete, aber von der ganzen Fakultät gebilligte Responsum nach Teschen nicht zurückgehalten, er hatte Wernsdorf aufmerksam gemacht auf die Ungebühr, in der er in seinen Vorlesungen die Tübinger Pfaff und Weißmann mit hämischen Spottnamen belegte, war auch für den mährischen Studenten Hradski, den man des Pietismus beschuldigte, bei der Fakultät und Wernsdorf eingetreten [8]). „Alle heiligen Bösewichter, Buben und Verräter unserer Religion wenden sich an ihn und verklagen mich bei ihm", wetterte Wernsdorf im vertrauten Kreise, und wieder klagte er: „Satan und die Welt sucht auf alle Weise, Wittenberg und damit Wittenbergs Lehre zu unterdrücken." Seinem Freunde Löscher schüttete er sein Herz aus: „Die ganze Fakultät mit geschwinden Befehlen übereilen muß nicht viel gut Geblüt machen. Denn

8) Marperger unter dem 3. Nov. an den Grafen Henckel: „Die Wittenberger Prozedur mit dem Studenten Hradzki ist mir sehr zu Gemüte gedrungen. Ich schreibe deswegen an H. D. Wernsdorf und hoffe, man wird sich noch besinnen und von dem groben Unfug abstehen. Inzwischen wäre gut, wenn der Studiosus ermahnt würde, nur getrost zu sein. Wollen Sie ein Examen mit ihm vornehmen, so darf er die in Halle gelernte Wahrheit nur frei bekennen. Sollte man ihm zu hart anstehen, dürfte er diese Sache nur hierher an das Oberkonsistorium berichten."

wir sinds in Sachsen nicht allein. Hinter den Bergen wohnen auch noch Leute, denen man gewiß mit Befehlen nicht wird beikommen können, und die eben dadurch nur noch mehr gereizt werden möchten." Auch die Wittenberger waren keineswegs den Befehlen oder Wünschen des Oberhofpredigers alsbald nachgekommen. Als z. B. der Graf Henckel Marperger für die Pietisten in Teschen erwärmt hatte und dieser nun die Wittenberger Fakultät ersucht hatte, ihm ihr Responsum zu senden, hatte sie es abgelehnt. Es sei nicht nötig, sich vor der Zeit richten zu lassen.

Da starben am 27. August und 12. September die Professoren der Theologie an der Leucorea Jahn und Chladni. Zwei theologische Professuren waren unter Marpergers Mitwirkung neu zu besetzen. Jetzt bot sich ihm die Möglichkeit, die Hochburg der Orthodoxie in ihren Grundfesten zu erschüttern, die theologische Fakultät umzugestalten, oder wie er sich schon geäußert hatte, eine feurige Kohle unter die Toten zu bringen. Alsbald stellte sich auch Francke mit einem Vorschlage dazu bei ihm ein. Der Archidiakonus Haferung in Wittenberg, bisher schon außerordentlicher Professor, war pietistisch gesinnt, war mit Zinzendorf, als dieser in der Elbstadt studierte, in nahe herzliche, freundschaftliche Verbindung getreten, hatte auch den Briefwechsel mit Halle gepflegt, jetzt auch am 3. September Francke von dem Tode Jahns Kenntnis gegeben und gebeten, ihm zu der erledigten Professur verhelfen zu wollen. „Tun Sie doch für mich bei dem Oberhofprediger D. Marperger nach Ihrer vielgültigen Autorität eine gütige Intercession." Umgehend schrieb dieser, der gern seine Freunde und Anhänger in einflußreiche Stellungen brachte, auch an den Oberhofprediger. Der weilte gerade bei der Königin in Karlsbad und antwortete von dort unter dem 10. September: „Ich wünschte nur, daß ich jetzt in Dresden sein könnte. Da ich aber hier noch in die drei Wochen bei der Königin werde sein müssen, wird H. Löscher hieraus Nutzen ziehen, so viel er nur kann. Doch hoffe ich, der Präsident von Leipziger wird der Sache einen Aufschub geben, bis ich heimkomme. Ich will sofort deshalb an ihn schreiben und ihm die wichtige Angelegenheit bestens empfehlen. Sollte H. Chladni den anderen Platz vakant

machen, so könnte der elende Zustand unserer Wittenberger Fakultät vielleicht ein ganz anderes Ansehen gewinnen. Nicht ohne sondere Schickung Gottes erinnere mich, vor meiner Hierherreise mit einigen Herren Geheimen Räten zum Voraus davon gesprochen zu haben, daß, wenn ein Fall unter den Herren Professoren zu Wittenberg vorginge, man wohl auf tüchtige wahrheits- und friedensliebende Männer bedacht sein müsse. Sonderlich war der H. Geh.Rat von Seebach eifrig meiner Meinung. Bei dem Geh.Ratskollegio steht bei solchen Besetzungen das allermeiste. Nur ist zu beklagen, daß weder der Herr von Seebach noch der H. Kanzler von Bünau jetzt in Dresden zugegen, was mich jedoch hoffen macht, daß um so weniger die neue Wahl beschleunigt werde. Der H. Geh.Rat von Leipziger wird inzwischen alle Machenschaften genau beobachten. Er hat mich neulich ersucht, wenn ich an Sie schriebe, Sie seiner aufrichtigen Hochachtung und Liebe zu versichern. Ich finde auch an ihm gar guten Beistand und Förderung. Gott wird weiterhelfen und zur Förderung seines Werks auch Werkzeuge bereiten. H. D. Haferung hat an mich hieher geschrieben, und will ich dem lieben Mann willigst aller Orten das beste reden. Haben Sie die Güte, ihn dessen bei Gelegenheit zu versichern. Nur fragt es sich, ob der gute Mann bei seinem mühseligen Kirchenamte auch der Professur wird Genüge tun können. Zu Leipzig ist ein gewisser M. Jöcher, den unsere Geh.Räte sich sehr haben anpreisen lassen, mir aber ist er noch nicht sattsam bekannt. H. Klausewitz steht inzwischen durch die neulich in Dresden gehaltene Predigt in sehr gutem Andenken, und glaube ich nicht, daß es ihm hinderlich sein sollte, noch keine Superintendentur gehabt zu haben. Denn mir ist, als ich ihn neulich als für eine theologische Professur geeignet bezeichnete, nicht das geringste eingewandt worden. Sonst dachte ich schon, ihn nach Dresden zu ziehen, dem Hofministerio beizugeben und ihn zum Inspektor der Kandidaten zu bestellen. Doch wird Gott zeigen, wohin sein Rat und seine Wahl gehet. Wenn H. Joch aus Erfurt folgte, wäre wohl nicht unmöglich, auch mit ihm durchzukommen. Seine Stelle zu Erfurt aber wird schwer wieder so gut zu besetzen sein. Das Primariat zu Bautzen könnte vielleicht eher auf einen recht

tüchtigen Mann kommen, wenn nicht zu Görlitz wegen H. M. Schäffer jetzo so große Bewegungen wären. Es mag dem Manne wohl in manchem Stück zu viel geschehen, er mag aber auch selbst nicht allemal seiner Hitze Meister sein, auch von dem Grafen Zinzendorf sich zu sehr einnehmen lassen. Seinetwegen sprach H. D. Löscher vor meiner Abreise sehr hart. Ich hoffe aber, die Sache wird noch mit guter Moderation traktiert werden. H. Buddeus schrieb mir neulich, daß Sie gern Nachricht wegen Verfassung unseres Oberkonsistorii hätten, weil dergleichen in Schweden sollte eingerichtet werden. Ist etwas mehr davon dienlich, so will ich gern damit an die Hand gehen. Mit großer Mühe und unter vielem Widerspruch ist es soweit gebracht, daß zur Erweckung der Dresdener Schloßbetstunden einige neue von mir aufgesetzte Gebetsformulare sind eingeführt worden. Man fürchtet aber, die Verbesserung dürfte weiter gehen, wie in der Tat mit Gott auch beabsichtigt ist. Es ist aber wie in Belagerungen bei uns ein jeder Schritt nur mit Mühe zu gewinnen."

Die Besetzung der Wittenberger Professuren beschäftigte den Hofprediger noch in Karlsbad so stark, aus Wittenberg von Haferung, aus Halle von Francke erhielt er neue Briefe, daß er unter dem 24. September an Francke, da er ihm ein Schreiben des Herrn von Leipziger übersandte, hinzufügte: „Hoffentlich wird das Geh.Ratskollegium mit der Wahl warten, bis es wieder vollständiger ist. Ich habe die Versicherung erhalten, daß H. Haferung von der Universität wird in Vorschlag gebracht werden. Der H. Hofrat von Berger hier hat den H. Hofrat Wernher als jetzigen Magnificum von hier aus ersucht, daß die Akademie teils die Sache hinziehe, teils auf gute Subjekte reflektiere. H. D. Olearius zu Leipzig dürfte vielleicht auch schicklich sein. Ich hoffe nun bald des H. von Leipziger Absichten zu vernehmen, an welchen nur vorläufig im allgemeinen die Angelegenheit bestens empfohlen habe, treue, wahrheits- und friedliebende Männer auszusuchen. H. D. Löscher wird wohl stark für M. Steuckard sprechen, derselbe hat auch bei dem Generalfeldmarschall einige Adresse. Ich habe an diesem Ort durch einen guten Freund in Dresden allbereits vorgebaut." Noch unmittelbar vor

der Abreise aus Karlsbad meldet er dann, daß die Wittenberger Theologen Hals über Kopf die Denomination in ihrem Probuleuma vorgenommen, um Verpoorten in Koburg oder Reinhard in Sonderhausen oder Haferung gebeten hätten. Auf ihr Drängen hätte auch schon die Universität zur Besetzung sich geäußert, hier Haferung an erster Stelle genannt, dann aber auch auf Cyprian in Gotha, auch auf Zeibich in Weimar, Wolf in Hamburg und Eckardt in Quedlinburg hingewiesen.

Bei der Bedeutung, die den beiden Professuren zukam, ist es verständlich, daß die Orthodoxen unter Löscher und Wernsdorf alle Kraft aufboten, um sie mit ihren Kandidaten zu besetzen, daß Marperger mit allem Nachdruck ihnen widerstand und seine einflußreichen Gönner bearbeitete. Seine nächsten Briefe handeln deshalb immer wieder von Wittenberg, zumal die Entscheidung sich lang hinzog. Francke unterstützte ihn. Um der Wahl des Gothaer Kirchenrats Cyprian vorzubeugen, übersandte er Langes eben erschienene Schrift wider dessen Kompendium der neueren Kirchengeschichte und anderes Material. „Es ist mir gar lieb und dienlich gewesen", antwortete Marperger unter dem 11. Oktober nun wieder aus Dresden, „ich werde damit so sorgsam umgehen, daß niemand seiner ansichtig werden soll. Bisher sind die Aussichten noch ziemlich ungewiß. H. D. Olearius soll nach den meisten sich nicht für Wittenberg schicken. H. Lic. Crell kommt gar nicht in Betracht. Von Jöcher ist es ganz still geworden, hingegen spüre ich ein großes Verlangen an hohen Orten e i n e n, und zwar wenigstens e i n e n, aus der Fremde herzuziehen. Sonderlich ist da H. D. Mosheim in Helmstedt vorgeschlagen, bei welchem ich deswegen in größtem Geheim nur ein wenig für mich zu sondieren gesucht. Vielleicht wird auch noch auf des H. Buddei Eidam, den H. Prof. Walch, ein Auge geworfen. Der H. Feldmarschall hat seine Empfehlung für M. Steuckardt wieder zurückgenommen. Die Wittenberger Fakultät verharrt bei ihrer Denomination, aber auch die Universität bleibt bei ihrer Meinung und hat H. Haferung allen anderen vorgesetzt, dabei auch wirklich H. D. Joch in Erfurt mit genannt und viel Gutes von ihm geschrieben. Doch möchte dieser, wie ich merke, bei dem hohen Ministerio nicht

eben stark in Betracht kommen. An H. Haferung stößt es sich meist deswegen, weil man glaubt, er müsse das Archidiakonat notwendig aufgeben, wenn er der Professur ein Genüge tun soll. Er bekäme aber dagegen in der Schloßkirche zu predigen Gelegenheit und könnte auch da gute Erbauung schaffen. H. M. Klausewitz kommt gewiß mit auf die Wahl, und wird ihn weder sein jetziger Stand noch die mangelnde Denomination hindern, weil man wohl Beispiele hat, daß Leute, die es am meisten verdient, wären übersehen worden, wenn nicht höheren Orts an sie gedacht wäre. So kein Fremder sich bequem nach Wittenberg ziehen lässet (denn zu Verpoorten, Reinhard usw. hat man keine Lust) so hoffe immer, es werde noch bei dem Plan bleiben, den Sie und Ihre lieben Herren Kollegen wünschen. H. D. Löscher geht ganz sachte in der Sache und hat sich gegen meine Herren Kollegen im Oberkonsistorio erklärt, er wolle sich alles gefallen lassen, was dem Kollegio gefiele. Ob er so bleibt, wird sich zeigen. So es aber auch nicht geschieht, wird er doch nicht nach Wunsch durchdringen. H. Abt Breithaupt bitte ich mich zu empfehlen und ihn zu ersuchen, H. M. Strohbach, designiertem Superintendenten zu Gommern, in Übertragung des Pastorats in Karith sich entgegenkommend zu erweisen. Denn dieser liebe Mann ist einer von unseren Rechtschaffenen und wird mit der Zeit noch gute Dienste zur Verbesserung unseres kursächsischen Kirchenwesens leisten können. Er nimmt sich vor, wenn H. Abt Breithaupt ihn seiner liebreichen Admission würdigen will, öfters zu ihm nach Magdeburg zu kommen und von ihm zu lernen. Zu Wittenberg hält man ihn als einen Verdächtigen nicht weiter hoch, als wenn er dort sein Geld hingeben will, bei ihnen Doktor zu werden. Hier haben wir eine kleine Bewegung der Gemüter wegen zweier amerikanischen Prinzen, die der König als Sklaven erkauft und den Katholiken überlassen, sie zu ihrer Religion zu bringen. Die Leute aber haben sich in dem evangelischen Glauben unterrichten lassen und wollen bei unserer Kirche bleiben. Nun hat der König dies am Ende wollen geschehen lassen, wenn sie erst nach Warschau kämen, als die hier vielleicht mehr von anderen zu solchem Vorsatz möchten gebracht worden sein. Sie haben sich aber an den H. D. Löscher ge-

wandt, der sie dann verwichenen Sonnabend abends ohne gehörige Anfrage und wider des Königs Verordnung in der Kreuzkirche (da sie doch zum Hofe gehören und er wenigstens mit mir, der ich schon hier war, hätte sprechen müssen) Hals über Kopf taufen lassen. Worauf auch diese guten Leute de fuga suspecti worden und zur Vorsorge eine Wache bekommen. Doch sind sie in derselben ungehindert auf H. D. Löschers abermalige Anordnung mit der Kommunion versehen worden und werden wohl in wenigen Tagen nach Polen gebracht werden. Wie der König solches aufnehmen wird, steht zu erwarten."

Neun Tage später kann Marperger melden, daß der Präsident von Leipziger Franckes Erinnerungen beherzigen wolle. „H. D. Joch kommt wieder in Betracht, dazu H. D. Haferung. Ihnen wünschte ich noch H. Klausewitz beigesellt zu sehen. Was Sie an mich schreiben, bleibet gewiß unter uns beiden allein. Ich lasse die Briefe keinen Menschen lesen, sondern behalte daraus alles für mich, was mir zu weiterer Überlegung und Vorstellung nötig ist. Mit H. D. Wernsdorf dürfte ich wohl jetzt ein wenig zu tun bekommen. Das göttliche gerechte Verhängnis hat mir eine beglaubigte Abschrift von einem Brief, den er an D. Reinhardt zu Sonderhausen geschrieben, in die Hände fallen lassen. Darinnen nennt er mich nach den Anfangsbuchstaben meines Namens nur den Mazedonier, um mich mit jenem Semiarianer und Pneumatomachen zu vergleichen. Er mutzt mir die Verse, worin ich mich für den seligen Spener erkläre, als eine impudente Abziehung der bisher getragenen Larve bei. Er beschuldigt mich, den Kultus der Schloßkirche eigenmächtig geändert zu haben. Er hält mich verächtlich darüber, daß ich meine Predigten mit einem Gebet anfange. Er läßt auch andere hämische und höhnische Anzüglichkeiten unterlaufen und vereinigt sich mit Reinhard zu tapferem Widerstande. Dazu werde wohl schwerlich stillschweigen können, denn es dürfte sonst die Frechheit weitergehen. Ich bin doch gleichwohl einer seiner Vorgesetzten und habe also nicht nötig, dergleichen von ihm hinzunehmen. Ich werde alles erst im Geheimen mit dem hohen Ministerio überlegen und hernach von dem Erfolg weiter berichten."

Wernsdorf wird dies alles geschrieben haben, seinen ganzen Groll über Marperger vor seinem Freunde Reinhardt ausgeschüttet, höhnisch und spöttisch sich über den Oberhofprediger ausgelassen haben, aber wie kann dieser von einem göttlichen gerechten Verhängnis sprechen, das ihm eine Abschrift dieses Briefes hat zukommen lassen? Ein Magister, der den Brief zur Beförderung erhalten hatte, hatte den Brief unterschlagen, zu Rechenberg nach Leipzig gebracht, hier erbrochen, eine Abschrift genommen und sie Marperger zukommen lassen. Wäre es nicht richtiger gewesen, der Oberhofprediger hätte den Halunken zur Rechenschaft gezogen, als daß er nun den gestohlenen Brief zur Unterlage einer großen Aktion machte? Hier beginnen seine Fehlgriffe gegen Wernsdorf im besonderen und gegen Wittenberg im allgemeinen. Hierdurch hat der Kampf, der nun erst recht wider ihn entbrannte, so einen gehässigen und bösen Charakter bekommen. Er hat Wernsdorf zum Märtyrer gemacht und alle Orthodoxen in ganz Deutschland gegen Marperger zusammengeschlossen. Doch hören wir, was Marperger unter dem 30. Oktober zu melden hat:

H D. Wernsdorf wird zur Rede gesetzt und hierher berufen werden[9]). Weiteren Anfällen wird Einhalt getan werden, alles wohl zum Vorteil der guten Sache ausschlagen. Dem Verlaut nach haben die Konföderierten den Herzog von Gotha bestimmen wollen, gegen die Neuerungen in Dresden Vorstellungen zu erheben. Ich glaube aber, Seine Durchlaucht wird einen Unschuldigen auf bloßes Anzeigen einiger Mißvergnügter nicht

9) Wernsdorf, den 1. Nov. 1725: „Was erhalte ich itzo für einen Befehl! ‚Würdiger usw., Wir sind Euch aus gewissen Ursachen anhero kommen zu lassen entschlossen und begehren demnach, Ihr wollet Euch auf den 8. Nov. in Person allhier einfinden und sodann ferneren Bescheids gewärtig sein. Darin geschieht unsere Meinung. Den 29. Oktober. von Leipziger'. Ist nicht gesiegelt, doch in einem anderen an die Akademie eingeschlossen, der auch nur mit Wachs zugemacht war. Ich bin mir keines Unrechts bewußt, doch bin ich hier in eine Festung gesetzt, bin schwächlich, kann nicht abkommen, habe einen Kandidaten auf dem Halse, der den 8. Nov. disputieren soll, bin im Konsistorio allein, habe kein eigen Fuhrwerk. Ich schrieb den Termin ab und erbot mich zu schriftlicher Verantwortung."

gleich graviert haben. Doch soll H. D. Cyprian deswegen eine Reise nach Wittenberg diesen Sommer gemacht haben, welches ich dahingestellt sein lasse. Wenn ich mit H. Wernsdorf hier spreche, werde ich Gelegenheit nehmen, nicht meine Sache allein, sondern auch anderer gekränkter Männer ihm gewissenhaft vorzustellen. Ich erinnere mich, wie er mit H. Archidiakonus Schäfer zu Querfurt umgegangen. Wären Ew. Hochw. mehr dergleichen Exempel bekannt, so wollte um ihre baldige Mitteilung[10]) bitten." Die Sache eilte, denn zum 8. November war Wernsdorf in Wittenberg vorgeladen. Doch ich will hierauf nicht weiter eingehen, auch nicht fragen, was sich der Wittenberger Professor gegen den Querfurter Archidiakonus Schäfer hat zuschulden kommen lassen, sondern nur über die angebliche Konspiration der Konföderierten mich äußern. Hören wir hier Wernsdorf selbst[11]). Dem vertrautesten seiner Freunde, Löscher,

10) Umgehend Francke unter dem 5. November: „Wenn ich in Gewißheit erfahren kann, mit wem D. Wernsdorf mehr so umgegangen, wie mit H. Schäfer, will ichs sofort melden. Möchte wohl wünschen, daß ihm jetzo zu Dresden mit vorgehalten werde, daß er in seinen Predigten nun die die Stillen im Lande nennt, die er vorhin Pietisten genannt, weil diese Benennung ihnen verboten. Wenn von Gotha wegen Besetzung der Stellen eine Erinnerung kommen sollte, wird sie vermutlich *ex ore et calamo* des D. Cyprian geflossen sein. Was aber von dem zu hoffen, ist leicht *ex Epicrisi Langiana a me transmissa* zu erkennen. Daß man D. Mosheim lassen werde, glaube ich nicht. Ich extendiere auch das Gute, so ich von ihm geschrieben, noch zur Zeit nicht weiter, als ichs aus einigen jetzigen guten Kennzeichen schließen kann, dahin ich die große Geneigtheit nehme, die er gegen mich und gegen D. Lange und die übrigen Kollegen mündlich und schriftlich gezeigt und daß er auch eines *inferioris* gute Erinnerungen, wo er schien gefehlt zu haben, mit großer Bescheidenheit angenommen. Was ich jüngst gemeldet, das man in Helmstedt von Dresden, Wittenberg und D. Wernsdorf spreche, kommt *ex ore* D. Mosheims, so um deswillen erinnere, damit nicht etwa an ihn etwas darin gedacht werde. D. Joch hat zu Dortmund und Erfurt Leute vorgefunden, die nicht getan, was sie des Amts und Gewissens halben gesollt, und sie deshalb mit freudigem Mute strafen müssen. Kommt mir vor wie der Generalsuperintendent Nitsche in Gotha, bei dem es wenig gefehlt, daß man ihn nicht abgesetzt, und ist eben so wie jetzt D. Joch beschrieben, da er doch nichts getan, als die Wahrheit gesagt. Er hat in Dortmund viel Gutes geschafft, immer auf das rechtschaffene Wesen gedrungen. Wir haben manchen guten Studenten von Dortmund und Umgegend aus seiner Amtsführung bekommen, von D. Mosheim habe noch zur Zeit solche *specimina* nicht. Bedauere aber doch Helmstedt, wenn ihnen diese Blüte guter Hoffnung abgebrochen wird."

11) Erst im Sommer 1726 schreibt Wernsdorf an Cyprian: „*Loescheri*

meldet er unter dem 23. Juli: „Verwichenen Dienstag kam H. Cyprian nebst dem Sekretär Liebe, so Schlegel (dem Biographen Spalatins und Sammler von Lutherbriefen) gefolgt ist, ganz unvermutet hierher, blieb folgende zwei Tage hier, konferierte mit unseren Herren Theologen und ging Freitags in aller Frühe wieder ab. Er hat von vielen wichtigen Dingen mit mir gesprochen, davon sich aber das wenigste schreiben läßt. Dieses war eins von den wichtigsten, daß er versicherte, die beiden Könige von England und Preußen suchten die Union mit Gewalt durchzudrücken, und hätte man sich zu Regensburg ordentlich hinausgelassen, man wolle und werde die Theologen deshalb nicht erst fragen, ob sie es zufrieden wären, sondern die ganze Sache

---

consilia nostri ecclesiae salutem et veritatis defensionem spectant, at in eo tecum consentio eadem non carere *periculo*." Mühlhausen, den 7. Juli 1726 Volland: „H. D. Löscher ist unlängst in Weimar gewesen und hat sich mit etlichen Theologen besprochen. Von seiner Absicht aber mag ich der Feder nichts anvertrauen, sondern muß es auf mündliche Unterredung verschieben." Aufklärung gibt Reinhards Schreiben vom 4. Juni 1726 an Cyprian: „*Deum supplex* oro, ut duumvirorum prototheologorum conventum ecclesiae rebusque nostris salutarem esse iubeat. Novi Loeschero in moribus esse quotannis post pentecosten invisere et amicos et theologos. Utinam hoc colloquio fundamenta ponantur consilii aut societatis ecclesiae nostrae arctius iungendae. Non alios huic instituto magis idoneos theologos censeo, per totum orbem. Si ser. herois vestri auspiciis vel sex aut quatuor animo, doctrina, studio consentientes id agunt, ut commercio tantum et Germaniae et exteros theologos ecclesiarumque praecipuos ministros sibi coniunctos tenerent, magno sane usui id fieret et subinde maiora sperare ausim. Huic collegio submitteremus quoque nostram collectionem antiquonovorum, at ab eius nutu, potius arbitrio, et autoritate pendere curaremus." Löscher hat also an einen Theologenbund gedacht, dessen Organ die U. N. sein könnten. Mit Cyprian wollte er ihn ins Leben rufen. Am 20. Mai zeigt er ihm an, daß er mit ihm, den er 10 Jahre nicht gesehen hätte, gern wieder einmal zusammensein möchte. Er habe Wichtiges mit ihm zu besprechen, reise jetzt nach Weimar zu seinen Brüdern, könne aber nicht bis Gotha kommen, ob sie sich nicht in Erfurt treffen könnten. Dort würde er am 15. August sein. „*Eodem hospitio* tecum utar, ut sequenti solis die mutuo nos conspectu et colloquio exsatiare *possimus*." Am 16. Juni bedauert Löscher, daß Cyprian erst am 19. nach Erfurt kommen könne. Er müsse aber spätestens am 18. die Rückreise antreten. Seinen Urlaub dürfe er auf keinen Fall überschreiten. „*Doleo igitur* vicem meam et impense doleo, quod complecti te ac pios sermones conserere tecum adeo non potuerim remque toties expetitam votis meis haud potuerim *perficere*." So ist Löschers Plan von vornherein gescheitert. Nur mit Zeibich in Weimar, der ihm natürlich kein Ersatz für Cyprian war, hat er seine Pläne besprechen können.

als eine rein politische einfach verfügen. Er setzte hinzu, sein Herr sei deshalb nicht wenig bestürzt." Also den alten Kämpfer gegen die Union hat die Furcht vor dieser nach Wittenberg geführt. Gewiß wird Wernsdorf mit ihm auch die kursächsischen Verhältnisse besprochen haben, gewiß war der Gothaer Herzog oft die Zuflucht der Orthodoxen, so auch noch Ende 1725 und 1726, als man in Dresden zu einem neuen Schlage gegen die Unschuldigen Nachrichten ausholte, nicht zum wenigsten auf Antrieb und Ansporn Marpergers [12]), dem die Unschuldigen Nachrichten „alte und neue Lästerungen", „ein Greuel der Verwüstung" waren, aber die Wittenberger Konferenz war nicht gegen Marperger gerichtet. Zweifellos hätte Wernsdorf wenigstens andeutungsweise davon seinem Dresdener Freunde gemeldet.

12) Marperger unter dem 26. Nov. 1725 an den Kanzler zu Sorau, Grafen Promnitz: „Was wegen der Unschuldigen Nachrichten meine unvorgreifliche Meinung sei, habe Ihro Exc. eröffnet, weil ich die gewisse Zuversicht habe, meine Briefe werden nicht in fremde Hände kommen. Gott steure dem großen Grimm der Lästerer! Ich bin auch bereits in einer solchen Scharteke aufs boshafteste angegriffen. Seither ich des sel. H. D. Spener mit Ruhm gedacht, habe allenthalben Verfolgung und Krieg." Und schon unter dem 20. Nov.: „Wegen der U. N. können Ew. Gn. und der Graf Henckel sich mit den vielen von den Autoren dieser alten und neuen Lästerungen unschuldig blamierten redlichen Zeugen der Wahrheit trösten. Doch ist es nötig und billig, den großen Anstoß zu heben. So werden auch Ew. Exc. durch ihre Intervention anderen redlichen Männern Luft machen. Ich habe unterschiedliche wehmütige Klagen in Händen, welche bisher nur vor Gott ausgeschüttet. Unser H. D. Löscher gibt vor, er sei nicht mehr Direktor von dem Werk, sondern H. D. Reinhard zu Sondershausen. Daß der letztere stark daran arbeitet und die alte Heftigkeit mit neuer Bitterkeit fortsetzt und vermehrt, ist gewiß. Es wollen aber doch viele H. D. Löschers Hand in dem Werk noch immer erkennen. Ich bat ihn einmal, H. D. Buddeus in Frieden zu lassen. Er versprachs, kam aber bald wieder und gestand selbst, Buddeus sei wieder angegriffen worden, und er könne solches nicht hindern. Wobei mir glaublich worden, daß von beiden Männern jeder so viel Holz zu dem Feuer trage, daß keiner dem anderen Grenzen setze. Diesem nach aber hätten sich Ew. Exc. an H. Reinhard zu halten. Ich hielte dafür, Ew. Exc. schrieben an dessen Herrschaft und forderten Revokation, führten aber, daß auch hiesigen Ortes dem Greuel der Verwüstung gesteuert werde, bei hiesigem Geh.Rat Beschwerde, bäten H. D. Löscher zu vernehmen und hielten um eine scharfe Verordnung an." Auf jeden Fall müsse der Lästergeist in die Enge getrieben werden.

Wernsdorf unter dem 22. April 1726: „Das Wetter wegen der U. N. möchte um so schwerer werden, weil H. Graf Henckel mit H. D. Marperger stark korrespondiert, mich auch bei diesem selbst schon einmal verklagt hat, wie H. M. Weller davon weiß."

Doch hören wir weiter, was der Oberhofprediger unter dem 30. Oktober 1725 nach Halle meldet: „Mir war sehr lieb, daß Sie von H. D. Mosheim Gutes gelesen. Er hat sich in dem an mich geschriebenen, jetzt aber in unserer Herren Geh. Räte Händen befindlichen Briefe eben auch so gottselig und theologisch ausgedrückt, daß sich viele daraus gute Hoffnung machen. Er siehet z. B. vor sich, daß der in Vorschlag gekommene Weg, wenn er die Wahrheit in Christo offenherzig bekennen werde, ihm ein Leidensweg sein werde, ist aber doch bereit, wenn die göttliche Führung ihn dahin leite, ebensogern durch Schande und durch böse Gerüchte als durch Ehre und gute Gerüchte zu gehen. Er meint, den Beruf wolle er nicht hindern, damit er nicht etwa dem Fleisch Raum gebe, dessen Bequemlichkeit und Wohlgefallen Gott vor allem müßte zum Schlachtopfer dargelegt werden, wenn man verlange, Christi Jünger zu sein. Diese guten Bezeugungen und Ihre gute Hoffnung haben gemacht, daß der Mann gestern im Kirchenrat zu der dritten Stelle ist in Vorschlag gebracht worden. Dawider aber hat sich der H. D. Löscher mit allen Kräften gesetzt und H. D. Mosheim sehr gefährlich und anstößig beschrieben. Es ist ihm aber darauf geantwortet worden, und hat mich nun die Liebe zu diesem Manne noch mehr mit guter Hoffnung erfüllt, weil der ihn nicht leiden kann, der allen rechtschaffenen Zeugen widerstrebt. Doch hat man, um sich desto fester zu setzen, dem Widersprecher auf sein Ersuchen Raum gegeben, was er wider H. Mosheim zum Beweis, daß er ein irriger Lehrer sei oder ein verdächtiger, anführen könne, ehestens beizubringen. Da ich denn wohl sehen will, was für Geburten wieder zum Vorschein kommen werden. Indessen ist doch so viel schon gewonnen, daß H. D. Haferung bestimmt die vierte Professur bekommt. Allein das Archidiakonat muß er fahren lassen, weil kein Beispiel, daß diese unruhige Stelle mit dem Professorat verbunden gewesen. Sollte H. D. Mosheim von seinen Nutritoribus, wie ich fast selber sorge, zurückbehalten werden, so will ich sehen, ob nicht H. D. Joch fortzubekommen ist. Nur stoßen sich die Herren Minister an einigen Nachrichten, die ihnen über seine große Hitze zugekommen, die ihn in Dortmund und Erfurt in allerlei Streitigkeiten

verquickt haben. Er soll seinen Vorgesetzten nicht sonderlich folgsam und zum Zanken eilig sein. Ich habe keine Nachricht hiervon und kann also nichts dazu oder dawider sagen. Unser H. D. Löscher hätte vor allen seinen Cyprian gern, und so es mit diesem nicht gelänge, den Verpoorten zu Koburg. Ich denke aber, es wird wohl nicht nach seinem Willen gehen und alles zu einem besseren Ziel gelenket werden." Wie hat er sich getäuscht! Cyprian, ein Gelehrter von europäischem Ruf, wäre wirklich eine Zierde der Leucorea geworden, auch Verpoorten, der später als Senior nach Danzig ging, also eine der begehrtesten Stellen erhielt, hätte in Wittenberg wohl viel geleistet. Nach zehn Jahren suchte ihn die neugegründete Georgia Augusta als Primarius zu gewinnen, er aber blieb Danzig treu. Jochs Hitze und Streitlust aber hat die Leucorea völlig zerrüttet, dazu war er als akademischer Lehrer ganz unbedeutend.

In seinem nächsten Briefe vom 8. November gedenkt Marperger der Kommission, die geplant sei, die Universität Wittenberg zu visitieren und bemerkt: „Man hat dazu aber noch nichts Spezielles aufgesetzt. Ob die Kommission zustande kommen wird, steht dahin. Ich werde alle mögliche Behutsamkeit dabei gebrauchen. Bin auch Ihrer Meinung, wenn wir rechtschaffene Männer in die vakanten Stellen setzen, wird sich vieles von selbst durch göttlichen Segen ändern. Wider D. Mosheim hat man alles zusammengesucht, um den Mann als gefährlich in Verdacht zu bringen. Unter anderen hat sich sogar ein Durchreisender finden müssen, der ihn einen recht lächerlichen Mann genannt, der vielen schon zum Spott geworden, der auch mit dem Latein nicht recht fortkomme[13]). Das letzte ist so hand-

13) Löscher war von Wernsdorf beeinflußt, der unter dem 12. Nov. 1725 ihm geschrieben: „*Incidi tandem in Kiloniensem,* der H. D. Mosheim wohl kennt und einige Zeit in Kiel gehört. Dieser sagt, er sei von Geburt ein Lübecker, ein *pullus* und *discipulus* von Mühlio, dessen Hausgenosse er gewesen, der ihm auch zur philosophischen Professur in Kiel verholfen und dann nach Helmstedt empfohlen habe. Er sei ein Mann von gutem Kopfe und großem Fleiße, aber ein starker φίλαυτος und von großem Ehrgeize, liebe den Staat, wolle es allen zuvortun, und daher habe er zu Helmstedt lauter Feinde, so es gern sehen würden, wenn sie ihn könnten los werden. Er sei ein Liebhaber von neuerlichen Meinungen, sonderlich in der Exegese, habe mit den Reformierten in Bremen fleißig korrespon-

greiflich falsch, daß man dem ersten auch nicht viel Wahrheit beimessen kann. Bisher hat H. Mosheim noch keinen Ruf erhalten. Auch mit H. D. Joch will es nicht so fort, wie ich wohl gewünscht hätte. Man hat gar zu viel wider diesen Mann wegen seiner Hitze und Widersetzlichkeit gehört. Daher ich schwerlich glaube, daß sich die Gemüter zu ihm neigen werden. H. Klausewitz kommt dagegen wieder mehr in Betracht. Zum Archidiakonat in Wittenberg aber hat er schlechte Aussicht, weil dasselbe nicht ohne H. D. Wernsdorfs Beistimmung vergeben wird. Neulich hat er von einem Diakonate ein wohlqualifiziertes rechtschaffenes Subjekt deswegen ausgeschlossen, weil es beim Anfang der Probepredigt zuviel vom Segen gesprochen. Dieser heftige Eiferer hat auch am neulichen Reformationsfeste sich die Hitze wiederum erschrecklich übernehmen lassen. In der Predigt schrie er über Luthers ungeratene Schüler, über die Theologen, die keine Theologie ohne Gottseligkeit, keinen Glauben ohne Werke wollen gelten lassen, und über die, welche solche Irrgeister öffentlich zu nennen und zu widerlegen verböten. Im Gebet las er nach den Papisten und Calvinisten aus seinem eigenen Kopfe Pietisten und andere Schwärmer ab, schnurstracks wider das ergangene Verbot. Überdies hat er einen Kandidaten der Theologie veranlaßt, den Vers Jes. 64, 6 wider Pfaff, Vitringa und andere heutige Fanatiker zu retten, da dann die darüber gehaltenen lectiones cursoriae im Manuskript herumgegeben worden mit der Behauptung, damit würde der Oberhofprediger in Dresden widerlegt. Wie er dies alles und anderes verantworten will, werde bei seiner bevorstehenden Hierherkunft vernehmen. Ich will alsdann, warum er die vom heiligen Geist gelobten Stillen im Lande zu einem Spottnamen mache, ebenfalls mit ihm reden. Gott gebe, daß der Mann gewonnen werde und die Wege des Herrn, welche er bisher verkehrt, lieben und betreten lerne, wozu Sie mit allen, die im Geist mit Ihnen

---

diert. Ich höre, er sei eben derjenige, den hiesiger Adjunkt Cleffel (1718 Magister in Wittenberg, 1722 Rektor in Schleswig) vor etwa 5 Jahren hier so ernstlich abgeputzt und zur Disputation alle hiesigen Lübecker geladen hat. Wo ich sie erreichen kann, will ich sie beilegen. Sollte dieser Mann herkommen, möchte wenig Harmonie bei der Fakultät bleiben."

vereinigt sind, ein zusammengesetztes eifriges Gebet beitragen wollen. H. D. Cyprian wird sich in die Professorwahl wohl nicht mengen können. Aber der Ausfegung des alten Sauerteigs Hindernisse zu bereiten, mag wohl die Absicht seiner Reise diesen Sommer nach Wittenberg gewesen sein. Denn diese ist gewiß geschehen, und man hat zu Gotha von einem Schluß gesprochen, durch den dem Oberhofprediger zu Dresden sollten die Hände gebunden werden. Allein dawider wird ein Stärkerer streiten als Simson war, da er der Philister Bande zerriß."

Schon am nächsten Tage (9. November) sah sich Marperger zu neuen Zeilen an Francke veranlaßt. Er hatte für Nachrichten zu danken, die ihm durch Franckes Hand von Lange zugeschickt waren, und die anscheinend neues Material gegen Wernsdorf enthielten. „Dieser hat den ersten Termin abgeschrieben, wird aber von neuem geladen werden. Gegen mich regt sich der Geist der Verleumdung nun schon in gedruckten Schriften. Ich habe Nachricht, daß eine Scharteke von zwei Bogen im Finstern herumgegeben wird, die den Titel hat: ‚Arminianische Irrtümer, gezogen aus D. Marpergers Kranken- und Sterbebett' ohne Nennung des Verfassers und Druckortes. Sie soll sehr pasquillantisch geschrieben sein und mir auch den Quäkerismus unterstellen. Ich werde mich aber weder jetzt noch künftig mit solchen Kindern der Finsternis einlassen. Sie tun mir das Gute damit, daß ich in die Zahl der unschuldig Verlästerten komme, denen die Welt mit ihrer Bosheit ein Zeichen aufdrückt, daß sie Christi treue Zeugen sind. Ein Exemplar aber möchte ich wohl von der Lästerschrift haben, habe aber weder hier noch anderwärts eins bekommen können. Vielleicht gibt Gott den Urheber zu kennen, und möchte es wohl der Schrift des Petrejus ziemlich ähnlich sein."

Von dieser Schmähschrift, deren Verfasser wohl Wernsdorfs und Neumeisters Freund Edzardi in Hamburg, der fleißig gegen Marperger seine spitze Feder geführt hat[14]), gewesen ist, hören

14) Jedenfalls sind die meisten Schmähschriften wider Marperger aus Edzardis Feder geflossen. Cyprian wandte sich deshalb auch an ihn, als er sie zu haben wünschte. Darauf Hamburg, den 3. Okt. 1727 Edzardi: „*Universa, quae* contra Marpergerum prodierunt, scripta nancisci ferme est ἐκ τῶν ἀδυνάτων. Mitto autem, quae sunt in promptis. Admonitionem ad bibliopolas composuisse videtur nonnemo, qui Marpergerum intime novit."

wir auch im nächsten Briefe vom 23. November. „Ich habe die Scharteke nun doch zu lesen bekommen. Ihr Verfasser zeigt große Bosheit wider mich und ebenso erschreckliche Blindheit. Die Herren Professoren Crell zu Wittenberg und Leipzig haben zugleich mit herhalten müssen und auch H. Urlsperger zu Augsburg. Es ist handgreiflich, daß der Verfasser entweder zu Wittenberg ist oder mit dort in engstem Briefwechsel steht. H. Spener in Wittenberg ist mir von Herzen lieb. Ich habe ihm bereits geraten, was zu tun, auch seinetwegen das beste gesprochen. Man setzt an ihm nichts aus, als daß er kein donum proponendi habe. Ich denke aber, es wird bei fernerem Anhalten schon etwas für ihn gesorget werden. H. Wernsdorf ist hier und hat bereits vor der hohen Kommission gestanden. Höre nur so viel, daß er es genauer geben solle. Das consilium collatorale ist stets beisammen und wird nichts unversucht lassen, um neue Ratschläge in Gang zu bringen. Als H. Wernsdorf sich melden ließ, hatte ich nicht Zeit, ihn kommen zu lassen, darauf hat er sich nicht wieder bei mir gemeldet. H. D. Mosheim hat gebeten, von seiner Person abzusehen. Die fürstlichen Nutritores hätten ihm solche Bezeugungen getan, daß er aus Dankbarkeit Helmstedt nicht verlassen könne. Nun will ich H. D. Jochs Unschuld retten, zweifle aber doch, ob das Los auf ihn fallen wird. Die Veränderung der Kirchtüren an hiesiger ev. Schloßkapelle macht viel ungleiches Reden. Sie ist aber so gefährlich nicht, als sie wohl scheinen möchte. Ja, sie hat eine gute Fürsorge zum Grunde und ist an hohen Orten wohl überlegt. Haec in aurem."

Fast alle Fragen dieses Briefes begegnen uns auch in dem Schreiben vom 11. Dezember an Francke. „Das wider mein Krankenbuch herausgekommene Pasquill soll zu Jüterbog gedruckt sein. Wüßten Sie jemand daselbst, der durch ein stilles behutsames Forschen hinter die Wahrheit kommen und dies Werk der Finsternis ans Licht bringen könnte? Man verlangt hier sehr nach solcher Entdeckung, und wird sie zukünftig zur Warnung dienen. Die gegenwärtig hier anwesenden Landstände hat Gott mit sonderbarer Liebe und Gewogenheit gegen mich erfüllt. Der Herr wird weiter sein Werk fördern. H. D.

Wernsdorf ist hier gewesen und nachdrücklich angewiesen worden, Frieden zu halten, in Ruhe zu bleiben und sich zu niemandem zu nötigen. Gott gebe, daß es guten Erfolg haben möge. Wir sind gewisser Umstände und Ursachen halber weiter nicht in Verkehr getreten, als es die allgemeine Pflicht der Leutseligkeit erfordert. Er besuchte mich und ich ihn wieder, ich trug aber Bedenken, auf einzelnes mit ihm einzugehen, welches aber an hohen Orten desto nachdrücklicher und mit reifem Bedacht geschehen. Er hat mich auch predigen hören und gegen einige so, gegen andere aber anders davon geurteilet. Die Zeit wird ein mehreres zeigen. Unter anderen Worten, die man von ihm gehört, soll auch dieses sein, die aufrichtigen Lutheraner hielten Luther für ihren Glaubensvater, die anderen Spener. Dieses Urteil tut bei denen, die offene Augen haben, keinen Schaden. Mich aber soll es nicht hindern, unseres seligen lieben H. Spener Andenken so viel wie möglich im Segen zu erhalten und bei uns grünen zu machen. Ich habe mir daher vorgenommen, des teuren Mannes Lebensbild allhier besonders drucken zu lassen und eine Vorrede dazu zu tun, in der ich meine Hochachtung für ihn in gehörigem Freimut zu erkennen geben will. Was meinen Sie zu diesem Vorhaben? Ich dachte, des H. Baron von Kanstein Beschreibung dazu anzuwenden. Könnte sie vermehrt und ergänzt werden, sollte es mir um so lieber sein." Noch äußert er sich zu Mosheims Absage. Er wundere sich über sie nicht. „Der gute Mann mag wohl vorhersehen, in welche Unruhe er kommt. Ich finde bei allen, die orthodox sein wollen, den bittersten Haß wider ihn. Was billige Beurteiler an ihm loben, wird an ihm als anstößig getadelt. H. Cyprian soll durch die neulich herausgegebene modeste Apologie sehr in Harnisch gebracht sein und ihr umständlich antworten wollen. Es soll auch schon ein schwacher Jünger den Angriff auf sie gemacht haben, aber so elend, daß man sich selber dessen schämt."

Weshalb meldet Marperger seinem väterlichen Freunde nichts Näheres über Wernsdorfs Maßregelung [15]), weshalb verschweigt

15) Wernsdorf unter dem 15. Juli 1726 an Cyprian: „*Te latere non potest,* quot quantaeque molestiae hucdum in me redundarint vel ob unicam epistolam de Marpergero nostro et illis, quae in aula nostra agitarentur, ad dn. d. Reinhardum familiariter scriptam. Hanc pie-

er, daß er wegen seines Briefes mit einer Geldstrafe von 100 T. belegt worden ist? War er mit dieser Art des Vorgehens vielleicht doch nicht einverstanden? Sein Schreiben vom 5. Januar 1726 bietet wenig. „H. Graf Henckel war gestern hier, der mir Nachricht gab, daß er zu Jüterbog der Scharteke wegen nichts habe erfahren können. So mags denn ruhen, bis Gott der Herr selbst den Rat der Finsternis offenbart. Ein von dem H. Grafen aus Hamburg mir vorgelegtes Schreiben meldet, daß der dortige Pastor Wolf in seinem Gemüte sich gar ernstlich geändert und mit herzlicher Bewegung predige. Haben Sie davon nähere zuverlässige Nachricht? Wenn das wäre, könnte man den Mann zu bestimmen suchen, wieder nach Sachsen zu kommen. H. Werns-

---

tisticus quidam nebulo, cuius fidei perferendam commisi, infami quodam artificio resignavit, fide pessima descripsit, clausit et ad Reinhardum misit. Copiam vero ad Marpergerum detulit. Hinc illa tempestas, quae necdum detonuit. Superiori enim mense imperata mihi est 100 Joachimicorum mulcta idque aus gewissen und besonders vorhandenen Ursachen. Ecquid hoc rei viro honesto, integro vitae scelerisque puro, servo dei, subdito fideli, doctori orthodoxo tantam pecuniae summam imperare e ratione peccati et causae! Nam quod ad superiores illas a nebulone resignatas literas attinet, sancte religioseque in conspectu dei omniscii et omnipraesentis etiam atque etiam testor, me nihil contra maiestatem, contra veritatem, contra honestatem aut pietatem scripsisse. Tantum dolui de strictis mihi *insidiis*." In einem späteren Briefe: „*M. Billebium esse nebulonem* illum, qui meas ad Reinhardum literas resignarit, nunc prorsus compertum habeo. Nunc centum joachimicorum mulctam rigidissime a me ut exigat, academiae est mandatum. Rector huius temporis Spenerus sponte se offerebat, initio ad intercedendum, alii, num bona mea gratia id fieri posset, quaerebant. Interpretatus sum favoris erga collegam indicium et acceptavi. Cum ut promissis staret, monerem rectorem, negabat is id sibi esse integrum per aulam, e qua literas acceperit, queis fuerit significatum pessime id acceptum iri, si quidem pro me vel tantillum laborare vel intercedere ausit academia. Neque vero non a quo acceperit literas, facile subduco sc. a directore et instructore totius tragoediae Marpergero, quocum frequens habet literarum commercium. Ursi a principio exhibitionem originalis, monui exemplum esse interpolatum, esse nequiter et dolose descriptum. Oravi, ut exemplum integrum mihi esset cum originali conferre, iurisperitum in consiliis adhibere, sententiam cuiusdam dicasterii rogare. Omnia sunt negata! Simpliciter sum damnatus! Excepi me neque confessum neque convictum esse, puniendum esse potius nebulonem, qui literas familiares resignaverit et mala fide descripserit. Non obscura esse mea quidem in academiam merita, me iam inde ab annis triginta theologiam non sine fructu docere, integram vitam et omnium suffragiis innocentem... ursi fere et in memoriam revocavi. Sed surdis fabulor. Obstat ei Macedonius, qui nunc quidem totam videtur occupasse *aulam*."

dorf droht, von Wittenberg fortzugehen, so schickte er sich dann an dessen Platz. Die hiesigen Gegner, welche mich gern wie den seligen Spener aus dem Lande haben wollen, haben sich etliche Wochen mit der Zeitung getragen, als wenn die Königin eine Ungnade auf mich geworfen und sich einen anderen Beichtvater wählen wollte. Es ist aber solches grundfalsch, und hat die liebe Königin sich dergleichen nie in den Sinn kommen lassen. Ich habe auch Befehl erhalten, den 16. nach Pretzsch von hier abzureisen und auf den 20. dort Ihrer Majestät zur h. Kommunion zu dienen und wie sonst mein Amt zu verrichten. Die armen Leute sind wie die Träumenden, die das zu sehen vermeinen, was sie gern wünschen. Die Königin wird hoffentlich gegen Fasten hierherkommen und dann Gelegenheit geben, die vor einem Jahr angefangenen Erbauungsstunden wiederum fortzusetzen."

Auffallenderweise gedenkt Marperger nicht, daß damals das Geh. Ratskollegium sich auf den Hamburger Rektor Joh. Fabricius [16]), den bekannten Philologen und Polyhistor, für Wittenberg geeinigt, auch Löscher sein Einverständnis mit dieser Berufung erklärt, selbst übernommen hatte, an den namhaften Gelehrten zu schreiben. Aber dieser lehnte ab, ebenso wie der oben erwähnte Hauptpastor Wolf, der bekannte Bücherfreund und Handschriftensammler, dem die Hamburger Staatsbibliothek ihre schönsten Schätze verdankt. Vergebens bemühte sich um diesen, den gelehrtesten Prediger Hamburgs, der vor Jahren schon an der Leucorea gelehrt hatte und von dessen religiöser Herzenswärme der Hofprediger, wie wir sahen, Francke gemeldet hatte [17]), Löscher und vornehmlich Wernsdorf noch beson-

16) Den 25. Jan. 1726 meldet Löscher dem Fabricius, daß er und Marperger den Auftrag bekommen hätten, ihn für Wittenberg zu gewinnen und bittet, einem Rufe zu folgen. Am 11. Febr. schreibt er noch einmal an ihn.

17) Wolf zu gewinnen hat sich Wernsdorf besondere Mühe gegeben. Am 3. März 1726 bittet er ihn zum Paten bei seinem sechsten Söhnchen Balthasar (genannt nach dem bekannten Wittenberger Theologen Meisner); da schreibt er noch: „*Utinam nobis* licuisset fieri tam beatis, ut pro omnium voluntate ac desiderio retrahere te, hanc in academiam ad ornandum professoris theologi eiusque ordinarii munus potuissemus! Pro quanto meo bonorumque omnium studio, congratulatione, applausu excipiendus fuisses! Ast fatis vetiti sumus."

ders. „Lieber gehe ich in den Tod als nach Wittenberg", erklärte er. Durch die Maßregelung Wernsdorfs auf Grund des gestohlenen Briefes war Kursachsen seit einem Jahre in solchen Verruf gekommen — man erzählte sich sogar, dem in allen orthodoxen Kreisen so geschätzten Theologen sei mit Kerkerhaft auf dem Königstein gedroht worden —, daß die früher so begehrten Wittenberger Lehrstellen keine Anziehungskraft mehr ausübten. Fabricius hatte sein Alter vorgeschützt, doch hätte der Sechzigjährige noch gern den Amtswechsel auf sich genommen, wenn eben Wittenberg jetzt nicht zu sehr verschrieen gewesen wäre, zumal in Hamburg, der orthodoxesten Stadt damals in Deutschland, wo Neumeister und Edzardi immer wieder auf den „Pietistenunfug" in Sachsen hinwiesen. Noch hatte Francke Anfang Januar 1726 Marpergers Aufmerksamkeit auf Michael Christoph Rußmeyer, der seit 1719 in Greifswald lehrte, gelenkt, ihn warm empfohlen, auch eine seiner Disputationen zur Begründung seiner Empfehlung übersandt. Auch wer da weiß, wie gern der hallische Theologe Freunde und Anhänger förderte und in einflußreiche Stellungen brachte, muß sich doch wundern, daß er den Greifswalder Professor, der seit einem halben Jahrzehnt im Mittelpunkt erbitterter Streitigkeiten stand, für Wittenberg geeignet halten konnte, noch mehr freilich, daß Marperger auf diesen Vorschlag hineinfiel und sich ihn zu eigen machte. Aber die Geh. Räte in Dresden waren weitsichtiger. „Mit H. Rußmeyer habe nicht fortkommen können," muß der Oberhofprediger am 8. Februar zurückschreiben, „weil man verständigt worden, daß über seine Berufung so viel größeres Geschrei werden würde als über die Jochsche. Er soll bei unseren Eiferern noch verhaßter sein und wird also meliori tempori reserviert. Indessen habe von dem lieben Manne selbst einen Brief erhalten, daß seine Angelegenheit wegen des angefangenen collegii pietatis vor die Landstände kommen und hernach die Kommission noch Fortgang haben würde. Das Schreiben an H. D. Joch ist ganz, wie ich es gewünscht habe, abgefaßt. Sein Postscriptum habe zu guter Anmerkung genommen, und ist ja recht ein guter Trieb, daß H. Joch schon selber die praefationem Speneri zum Druck destiniert. Es soll

der H. Generalsuperintendent Leyser gestorben sein. Vielleicht sucht unser H. Wernsdorf in dessen Stelle zu kommen, denn er will mit Ernst von uns. Schade aber wäre es, wenn er in Lüneburg Verwirrung anrichten könnte. H. M. Klausewitz sollte sich wohl an die Stelle des H. Wagner zu Leipzig schicken, doch sorge ich zugleich mit für H. Haferungs Platz, wiewohl hierzu auch mehrere gute Subjekta sich zugleich präsentieren."

So blieb denn von den von Francke vorgeschlagenen, von Marperger befürworteten Theologen nur Joch übrig. Als am 28. März Marperger Francke für drei Schreiben zu danken hatte, meldet er ihm, daß Joch die Aufforderung erhalten habe, nach Dresden zu kommen, um eine Predigt zu halten [18]). Die Königin habe schon gefragt, ob er nicht bald erscheinen würde, da sie ihn vor ihrer Abreise noch gern gehört hätte. Er legt es seinem Freunde nahe, an den Präsidenten von Leipziger, der in der ganzen Sache „überaus vigilant und eifrig" gewesen sei, einen Brief zum Ausdruck seines Dankes, daß die Berufung zu seiner vollen Zufriedenheit erfolgt sei, zu schreiben. Am 30. April dankt er dann, daß der Brief für den Präsidenten eingegangen sei. „H. D. Joch ist gestern abend glücklich hier angekommen, heute schon von dem Geh. Rat Herrn von Leipziger sehr gnädig empfangen worden und hat den ersten Tag bei uns recht vergnügt zugebracht. Er wird kommenden Freitag in der Schloßkirche predigen und darauf bald nach Wittenberg abreisen, um sich daselbst einführen zu lassen, wozu morgen schon der Befehl ergehen soll. Ich mache mir große Hoffnung von dem kordaten und im Guten wohlbefestigten Manne, sehe auch, daß er einen redlichen, unerschrockenen Eifer hat und dabei die regulas christianae moderationis bestens einsieht.

18) Den 14. März ersucht Marperger Joch, bald nach Dresden zu kommen und die wichtige Vollziehung des an ihn ergangenen göttlichen Rufes in gehörige Ordnung zu bringen. Für die Unkosten der Reise würde gesorgt werden. Am 4. April: „Ihre Entschuldigung ist hier am besten vermerkt worden, bitte aber die Reise nach Ostern hierher beschleunigen zu wollen. Ich will inzwischen für Sie vigilieren und sorgen als für mich selbst. Ihre Berufung ist wider alles Erwarten erfolgt, aber wir wollen dies Wunder vor unseren Augen nur in der Stille vor dem Herrn preisen, nicht vor Menschen, um die Mißvergnügten nicht zu kränken!" Wenn Joch nur danach gehandelt hätte!

Gott sei gedankt, der soweit geholfen und helfe weiter! Ich werde mit aller Treue das beste des guten Mannes, vornehmlich aber die Besserung der Kirche mir ferner lassen angelegen sein. Es wird nun schon weiter gehen und bin ich auch mit H. Haferungs Betragen recht wohl zufrieden. Unsere allergnädigste Königin hat H. D. Jochs Ankunft nicht erwarten können. Ihre Gesundheit erforderte, daß sie sich wieder in ihre Stille zurückzog. H. Joch wird künftig, wenn ich einmal in Pretzsch bin, hinübergerufen werden."

Am 4. Mai berichtet Marperger, daß Joch in der Schloßkirche mit seinem erbaulichen Vortrag allgemeinen Beifall gefunden habe, jetzt bereits nach Wittenberg abgereist sei und von dort nach Halle kommen und weitere Nachrichten persönlich übermitteln werde. „Ist es nicht sonderbar, daß eben H. D. Spener in Wittenberg Rektor sein muß, da dieser Mann in die Universität aufgenommen wird? Gott spielt auch in solchen Dingen nach seiner weisen und heiligen Liebe. Ich habe wiederum wegen des Musaeanismi einen Stich bekommen in einer gedruckten Note zu einer Leichenpredigt, die H. D. Löscher einem hiesigen Prediger gehalten hat. Es wird sich aber verschmerzen lassen. Eben dabei hat er wieder die pietistischen Streitigkeiten expressis genannt, um zu zeigen, daß diese Nomenklatur nicht ausgetan werden soll." Im nächsten Schreiben vom 11. Mai klagt er gar, daß Löscher wieder einmal gegen die Hallischen gepredigt habe, sonst meldet er, welche Vergünstigungen er für Joch ausgewirkt habe.

Leider sind die wenigen Briefe, die sonst noch von ihm an Francke vorliegen, recht kurz und inhaltsleer. Doch klingt auch in diesen noch die große Enttäuschung, die er an Joch erlebte, wieder. So wenn er am 24. August 1726 schreibt: „H. Joch hat mir in Pretzsch zugesprochen. Der Aufschub seiner Antrittsrede hat ein kleines Mißvergnügen erweckt, und muß er jetzt um so viel mehr Fleiß in seinen Vorlesungen anwenden. Das Thema seiner Rede hat auch nicht allen voll genügt. Es wird aber schon darüber hinweggekommen sein, und ist jetzt die Hoffnung fernerer tüchtiger Arbeit das beste. Der Streit mit H. Schröer lässet sich vielleicht in der Güte noch heben."

Nun die Hoffnung, bessere Arbeiten von Jochs Hand zu erhalten, hat getrogen, und dem bösen Streite mit Schröer, den er heraufbeschworen, ist das unerquicklichste Gezänk mit Wernsdorf und mit den Studenten, die für ihren „Vater Wernsdorf" eintraten, gefolgt. Zweimal haben Kommissionen Marperger auch in amtlicher Eigenschaft nach Wittenberg geführt, und er hat sich mit eigenen Augen überzeugen können, wie unglücklich die Ernennungen Jochs und Haferungs waren, wie die Universität unter diesen beiden, die sich als Vorkämpfer des Pietismus fühlten, litt, wie sie verödete. Sollte Marperger nicht auch schon Francke geklagt haben, wie besonders Joch so ganz ihn enttäusche? In Hinblick auf den Ruin Wittenbergs in den Jahren 1727—1731 können wir Marpergers Verbindung mit Francke nur als verhängnisvoll bezeichnen, nur bedauern, daß er sich bei der Besetzung der Stellen zu einem Handlanger der Hallischen gemacht hat. Deshalb wollen wir aber auch das eine Gute, das sie gewirkt, nicht übersehen. Francke hatte den Oberhofprediger im Frühjahr 1726 bestürmt, auf Abschaffung des Strafamtes, des sog. Elenchus, hinzuwirken, das Verketzern der Gegner mit Namensnennung auf den Kanzeln zu verhindern, hatte deshalb auch auf schwedische Edikte, die in diesem Sinne erlassen waren, hingewiesen, sie ihm übersandt. Sofort hatte Marperger den Gedanken aufgenommen und im Oberkonsistorium vorgetragen[19]). „Ein greulicher Sturm des Widerspruchs ist entstanden, aber hoffentlich vergeblich", meldet er unter dem

19) Wernsdorf an Löscher unter dem 8. Juli 1726: „Das Edikt wider den Elenchus wende Gott ab. Ew. Magnif. setzen sich dawider, was Sie können. Ich will beten: „Ihren Anschlag, Herr", usw. Mich dünkt, man kann die scharfe Predigt nicht vertragen, so Sie dritten Pfingsttag im Schlosse gehalten. H. Pastor Neumeister nimmt vielleicht seine Rückreise durch die Lausitz über Wittenberg. Wie wäre es, wenn Sie ihn en passant in Lübben sprächen? Schreiben Sie mir doch Ihre Gedanken mit nächstem, denn bis 14 Tagen kommt er wieder von Breslau." Unter dem 22. Oktober: „O, wie herzlich bin ich wegen des Elenchus erschrocken! Ach, wie läßt uns Gott immer tiefer in die Prüfungsstunden kommen! Ich habs lange gemerkt, daß man damit umgehe, wie man uns beide aus dem Lande jagen möchte. Cauto igitur opus est, damit es nicht heiße, wir hätten es danach gemacht. Der Pietismus soll aller Orten frei und ungehindert eingeführt und nicht einmal genannt werden. Die Wölfe sollen herumfahren, wie sie wollen, und wir sollen sie nicht dafür ansehen dürfen! Ach, daß Gott erbarm!"

2. August und unter dem 24. kann er schon schreiben: „Der Entwurf des Mandats ist bei Hofe zur Bestätigung. Ich hoffe, er wird bald wieder zurückkommen und alsdann zur völligen Konsistenz unverweilt gelangen." Am 2. Oktober erschien dann das Mandat, das den Mißbrauch des Elenchus beseitigte und viel zum kirchlichen Frieden beigetragen hat. Hier hat sich in der Tat des Oberhofpredigers Verbindung mit den Theologen in Halle segensreich für die Kirche ausgewirkt.

Goethes Stellung zur Religion[1]).

Ein Vortrag,

gehalten in der Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin.

Von Erich Seeberg.

Wenn man über die Frage nachdenkt, die Goethes Religion für uns bedeutet, so sind es drei Schwierigkeiten, die einem entgegentreten:

Die erste Schwierigkeit liegt in der Persönlichkeit Goethes. Er weiß von dem esoterischen Charakter, den die Religion ebenso wie die Wissenschaft hat. Er liebt und ehrt das Geheimnis; und mit dem Sinn für das Geheimnisvolle ist die Stimmung der Ehrfurcht eng verbunden. Es gibt nun einmal Dinge, die man verschweigen muß; denn „auf Glauben und Vertrauen ist der Tempel aufgebaut". Dazu kommt, daß der Mensch Goethe, dessen Drang, das Leben — „allen Sonnenschein und alle Bäume, alles Meergestad und alle Träume" — in sich hineinzutrinken, unstillbar war, nicht einheitlich aufzufassen ist. Er

1) Aus der in dankbarer Zustimmung oder freundlicher Polemik benützten Literatur hebe ich hervor: G. Krüger, Die Religion der Goethezeit (1931). H. v. Schubert, Goethes religiöse Jugendentwicklung (1925). J. Minor, Goethes Fragmente vom ewigen Juden und vom wiederkehrenden Heiland (1904). J. Minor, Goethes Mahomet (1907). F. Saran, Goethes Mahomet und Prometheus (1914). K. Burdach, Faust und Moses (S. B. der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1912). K. Burdach, Das religiöse Problem in Goethes Faust (Euphorion 1932). T. Pöhlmann, Goethes Naturauffassung (1927). F. Koch, Goethe und Plotin (1924). K. J. Obenauer, Goethe in seinem Verhältnis zur Religion (1923). H. Scholz, Goethe als Befreier (1932). E. Frantz, Goethe als religiöser Denker (1932). K. Leese, Krisis und Wende des christlichen Geistes (1932). F. Koch, Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit (1932). R. Unger, Goethe und sein deutsches Volk (1932). E. Spranger, Goethe und der Wandel der Zeit (Musen-Almanach 1932). E. Spranger, Goethe und die Metamorphose des Menschen (1924). W. Richter, Zu Goethes 100jährigem Todestag (1932). H. H. Schaeder, Betrachtungen zum west-östlichen Divan (Musen-Almanach 1932). W. Schanze, Die Religion Goethes und das Evangelium (1932). R. Lehmann, Die deutschen Klassiker (1921). F. Landsberger, Die Kunst der Goethezeit (1931). W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende I. II. (1923). F. Muckle, Die Rettung des Abendlandes durch den Geist der Goethezeit (1932).

ist Faust und Mephisto, Tasso und Antonio zugleich; Wotan und Zeus sind in seinem Herzen lebendig; er ist „nordisch" und „klassisch" zugleich; die tiefen Probleme, die in der dichterischen Gestaltung vorliegen, hat uns vor wenigen Tagen Julius Petersen [2]) vielseitig und lebhaft vor Augen gestellt. Ironie und Ernst, Spiel und Leben, Stolz und Demut sind in ihm beieinander; und aus dunkler Dämonie entbindet sich die Harmonie der Humanität. Er selbst spricht von den „ungeheuren Mächten", von denen er „hin und her geworfen" werde, so daß er nicht immer wisse, wo er stehe. Einem „Chamäleon" hat ihn eine kluge Frau verglichen, und Schiller klagt über seine Unfähigkeit, sich herzlich zu etwas zu bekennen.

Die zweite Schwierigkeit betrifft den Gehalt der Quellen. Goethes Religion ist eingebettet in seine Weltanschauung, so daß in seinem Sinn alles, was er sagt, „Glaubensbekenntnisse" waren. Was uns an seiner Lyrik am tiefsten ergreift, ist der jenseitige Hauch, der durch sie hindurchweht, und das abgründige Geheimnis, aus dem sie emporsteigt. Die Stellen, in denen sich Goethe über die Religion äußert, kann man übersehen; aber unübersehbar sind die Stellen, auf deren Grund religiöse Anschauung und religiöses Denken liegen. Und nur unter Berücksichtigung der ganzen Substanz des Goetheschen Werkes, nicht auf Grund einer Auswahl von speziellen Stellen, kann man deshalb von seiner Religion reden. Er ist kein „Theologe" und weiß nicht, was Theologie ist. Und so sehr Goethe davon überzeugt ist, daß die christliche Religion „ein mächtiges Wesen für sich" ist, so sehr ist er der Meinung, daß Kunst und Religion die gleiche Wurzel in einem „tiefen, unerschütterlichen Ernst" haben. Die Religion ist autonom, aber sie wirkt sich aus nur „im Andern"; und Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern „ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen".

Die dritte Schwierigkeit liegt darin, daß Goethe in den verschiedenartigen Epochen seines Lebens nicht gleichmäßig zur Religion gestanden hat. Das liegt im Wesen jeder Ent-

2) In der vor der Universität Berlin gehaltenen Festrede, die inzwischen unter dem Titel „Goethe als Gestalter" erschienen ist.

wicklung, und Goethe hat seine Werke selbst als „Häutungen" bezeichnet, „in denen vergangene Lebenserkenntnis sich niedergeschlagen habe", und kein Bild hat er für sich selbst so geliebt wie das vom Schmetterling und der Puppe oder von der Schlange und der abgelegten Haut. Und doch ist die einheitliche Linie, wie wir sehen werden, nicht zu verkennen, die durch das Ganze hindurchgeht. Goethe ist „Charakter im Großen und Kleinen", denn er hat „demjenigen eine stete Folge gegeben, dessen er sich fähig fühlt". Und man kann sein eigenes Wort auf ihn anwenden: „Das beste Genie ist das, das alles in sich aufnimmt, sich alles anzueignen weiß, ohne daß es der eigentlichen Grundstimmung, demjenigen, was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige."

I.

Ich setze nun bei dieser dritten Schwierigkeit ein.

1.

Goethe beginnt als Pietist. Die Briefe des 19jährigen an seinen Freund Langer sind das primäre Zeugnis dafür, daß nicht bloß in Goethes Elternhaus pietistische „Stunden" stattgefunden haben, sondern auch dafür, daß Goethe selbst die pietistische Sprache gesprochen und vor der „Entscheidung" im Sinn des Pietismus gestanden hat. Der „Wanderer" hat den Weg über das Meer freilich nicht gemacht; aber er hat in dieser Zeit Plotin, Paracelsus, Hermetica, Frau v. Guyon und sonstige romanische Mystiker verarbeitet; seine Vorstellung von der Kirchengeschichte ist zeitlebens von Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie bestimmt gewesen. Dies Buch vermittelte ihm nicht nur von den Ketzern, die er sich als toll und gottlos dachte, einen „vorteilhafteren Begriff", sondern es gab ihm auch seine Anschauung von der Kirchengeschichte im großen, die er sich bis ins Alter als „einen Mischmasch von Irrtum und Gewalt" und als die Geschichte des „Boxkampfes zwischen Arianern und Orthodoxen" gedacht hat. Hier wurzelt auch die Erkenntnis des Mangels der kirchengeschichtlichen Arbeit, daß sie nämlich nicht

Frömmigkeitsgeschichte ist, und die Abneigung gegen alle Hierarchie.

„Mit Kirchengeschichte, was hab ich zu schaffen?
Ich sehe weiter nichts als Pfaffen;
Wies um die Christen steht, die Gemeinen,
Davon will mir gar nichts erscheinen."

Oder:

„Hätte man St. Paulen ein Bistum geben,
Poltrer wär' worden, ein fauler Bauch
Wie caeteri confratres auch."

Und doch ist es keine Übertreibung, wenn Goethe in Dichtung und Wahrheit sagt, daß er der Bibel seine sittliche Bildung schulde.

Die Berührung mit Herder bewirkt die Loslösung von der positiven Religion und die Zukehr zur Humanitätsreligion, die durch Spinoza vertieft wird, und in der Goethe zu sich selbst kommt. Das schönste Denkmal dieser Stimmung sind vielleicht die „Geheimnisse". Die Bibel behält ihren Wert, nicht als das Wort Gottes, aber als eine unter den Stimmen der Völker. „Ich bin überzeugt, daß die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, d. h. je mehr man einsieht und anschaut, daß jedes Wort, das wir allgemein auffassen, und im besondern auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit und Ortsverhältnissen einen eigenen, besonderen, unmittelbar individuellen Bezug gehabt hat." Die Begeisterung für den „Menschen" hat Goethe mit Lavater zusammengeführt; aber zerbrochen ist diese Freundschaft an dem „Christushunger" Lavaters, der ihm als ein „beinah unsinniges Treiben" erschienen ist, und dessen illusionistische Unsicherheit — innere Schwäche verbindet sich mit dem Drang, die Welt für Christus zu erobern [3]) — er deutlich gespürt hat.

In der mittleren Epoche Goethes, die charakterisiert ist durch sein Eintauchen in die Antike, und dann auch durch die von Schiller vermittelte produktive Auseinandersetzung mit Kant,

3) Vgl. P. Wernle, Der schweizerische Protestantismus III (1925) S. 221 ff., eine großartige Darstellung und Erfassung.

erscheint das Christentum als asketische Torheit, als Schwärmerei und als Betrug. Aber auch in dieser titanenhaften Zeit — „Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz?" — wird der Hellhörige in allem Spott und Trotz die Unruhe des Leidens und das Pathos des suchenden Glaubens herauszufühlen vermögen. Immer bleibt das tiefe Bekenntnis Goethes für ihn selbst wahr:

„Fühlt, wie das reinste Glück der Welt
Schon eine Ahnung von Weh enthält."

Im Alter schließlich wird das Verhältnis Goethes zur Religion intimer; diese Intimität ist angeregt durch die Berührung mit dem Orient; begründet ist sie im Lebensalter, dem in der Erkenntnis der Relativität des Lebendigen die Mystik nahe liegt, und das „mit Bewußtsein auf einer gewissen Stufe stehen" bleibt. Stärker nun als früher tritt der symbolische Charakter der religiösen Vorstellungen hervor und gleichzeitig die Beugung unter die Wirklichkeit ihres lebenzeugenden Kerns. Auch die Bibel kommt wieder zu ihrem Recht. „Eigentlich lernen wir nur von Büchern, die wir nicht beurteilen können ... Deshalb ist die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil, solang die Welt steht, niemand auftreten und sagen wird: Ich begreife es im Ganzen und verstehe es im Einzelnen. Wir aber sagen bescheiden: Im Ganzen ist es ehrwürdig und im Einzelnen anwendbar." Die Parialegende von 1821 zeigt Goethe wieder ergriffen vom lang erwogenen Problem Schuld und Sühne; die Entsühnung geschieht durch die allerbarmende Gnade, die auch den Allergeringsten ergreift, und die sich der Stellvertretung des Weibes bedient. Und ich brauche nur an den Schluß des Faust zu erinnern, in dem sich Goethe der kirchlichen Symbole bedient; nicht aus katholischen Tendenzen, sondern um sich „bei diesen übersinnlichen, kaum zu denkenden Dingen nicht im Vagen zu verlieren, sondern um seinen poetischen Intentionen durch die scharf umrissenen christlich-kirchlichen Figuren und Vorstellungen eine wohltätig beschränkende Form und Gestalt zu geben".

2.

Was ich hier schroff gegeneinander abgegrenzt habe, geht in Wahrheit in allen Epochen des Lebens Goethes durch- und ineinander

ander. Wie sollte es auch anders sein bei einem Menschen, der den Mut hatte, sich selbst zu leben und sein Leiden zu sagen! Die große Linie ist in dieser Entwicklung nicht gebrochen. Die entscheidende Frage ist diese: Wie ist diese große Linie zu bestimmen? Erst wenn diese Frage beantwortet ist, kann man die Quellen methodisch sicher handhaben; und nur wenn ein solcher Generalnenner bei Goethe vorliegt, darf man die Zeugnisse der einzelnen Epochen nebeneinander verwenden, ohne dazu verpflichtet zu sein, die Worte aus den verschiedenen Lebensperioden gegeneinander abzusetzen.

Man hat früher Goethes Religion apologetischen Zwecken dienstbar gemacht, und man neigt heute in einer Art umgekehrter Apologetik dazu, sein „dezidiertes Nichtchristentum" zu betonen und diese Erkenntnis als Zeichen der Reinlichkeit des Denkens zu preisen, wo sie doch eigentlich nur ein Zeichen der heiligen oder unheiligen Simplizität des Beurteilers ist. Man schießt also beidemal im Eifer des Gefechts über das Ziel hinaus.

Die Frage ist falsch gestellt. Nicht im Hinblick auf Goethe, aber im Hinblick auf das Christentum. Denn das Christentum ist nichts Einheitliches. Im Großen können wir einen orientalischen und einen okzidentalischen Typus des Christentums unterscheiden, und innerhalb dieser beiden Typen entfalten sich die Konfessionskirchen. Aber daneben gibt es noch den spiritualistischen und überkonfessionellen Typus des Christentums, der als Unterströmung immer da ist. Für ihn ist alles Geschichtliche in der Religion wechselndes Symbol, und wirklich ist für ihn allein das persönliche Erleben, das durch die geschichtlichen Formen angeregt und entfacht wird. Wer tiefer blickt, der sieht auf dem Grund der bunten Welt in ihrer verwirrenden Fülle die einfachen Grundlinien der echten Wirklichkeit, die nichts ist als das ursprüngliche Suchen und Leben Gottes durch die Seele, das dann in vielen Gesichtern, Bildern und Gleichnissen zusammengefaßt und vergegenständlicht wird, Dieser Spiritualismus bildet in der Form der Mystik den Untergrund der kirchlich gewordenen Mystik, eben im Pietismus, und der Pietismus ist nicht selten in ihn eingeschlagen. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich diesen Spiritualismus als die Grundlinie in

Goethes Frömmigkeit verstehe[4]). Er ist ihm im Pietismus der Jugend entgegengetreten; er ist der Untergrund der Humanitätsreligion geblieben und hat deren Absinken in „Aufklärung" verhindert; er steht hinter der Neigung zur Naturphilosophie ebenso wie hinter der Skepsis der Mannesjahre und hinter der weiträumigen und symbolträchtigen Mystik des Alters. Man muß einmal Ernst machen mit den bedeutenden Ergebnissen der Forschungen von Minor, Burdach und Koch. Der Unendlichkeitstrieb im Mahomet, Prometheus, Werther und Faust entstammt der spiritualistischen Mystik und Naturphilosophie; der Realismus seiner naturphilosophischen Betrachtung steht wenigstens mit dieser Quelle im Zusammenhang; und der Symbolismus in Goethes Werken muß von dorther erklärt werden. So versteht man den Überschuß, den er über die Humanitätsreligion hat, und ebenso die symbolistische Schleife, die in seinen Realismus gebunden ist. So konnte sich der 82-Jährige dem jungen Boisserée gegenüber als „Hypsistarier" bezeichnen, d. h. als Anhänger jener Sekte, die „zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt", „das Beste und Vollkommenste" zu verehren allzeit bereit war.

Ich weiß, daß diese These von dem spiritualistischen Hintergrund in Goethes Religion vor allem durch den Hinweis auf seinen Realismus angegriffen werden wird. Aber doch wohl nur von denen, die einen zu weiten Begriff vom Spiritualismus haben, und die nicht bedenken, wie nah dem geschichtlich umgrenzbaren Spiritualismus zu allen Zeiten und in allen seinen Trägern die realistische Naturbetrachtung gelegen hat.

II.

Hiermit ist grundsätzlich festgestellt, daß Goethes Religion christlich und nichtchristlich zugleich ist. Vom Evangelium, auch in Luthers Deutung, bleibt sie geschieden; aber sie bleibt an das mystisch-neuplatonische Christentum gebunden, das

4) Nachdrücklich möchte ich schon hier hinweisen auf Otto Scheels Goetherede, deren Ergebnis mir brieflich bekannt geworden ist, und die unabhängig und gleichzeitig zu einem ähnlichen Resultat gekommen ist.

Goethe zu symbolisieren und zu vertiefen, zu humanisieren und begreiflich zu machen trachtet. Goethe gehört zu Denkern wie Nikolaus von Cues und Paracelsus, wie Sebastian Frank und Valentin Weigel, wie Leibniz und Schleiermacher, was seine Stellung zur Religion anlangt.

Ich greife nun auf die zweite Schwierigkeit zurück. Anders als im reformatorischen Christentum ist Goethes Religion in seiner Weltanschauung verhüllt und ohne diese nicht zu verstehen. Die Frage ist unabweisbar: Wie sehen die Grundformen seiner Weltanschauung aus?

1.

Goethe wurzelt im All-Einheitsbewußtsein seiner Zeit; und auch seine Frage ist die, wie das Eine im Vielen wirksam erscheint. Das All-Eine ist deshalb bei ihm zunächst nichts Ruhendes, sondern etwas Wirksames. Es ist Leben. So steht das Leben im Mittelpunkt seiner Weltanschauung. In allen seinen Werken dröhnt „des Lebens Erzklang", und er glaubt so stark an das Leben, daß er keinen andern Zweck des Lebens kennt, als das Leben selbst. Leben will Leben. Wenn man will, kann man diese Haltung, vorausgesetzt, daß man den Begriff nicht ethisch deutet, als voluntaristische bezeichnen.

Aber das Eine wird nur wirklich im Gegensatz. Alles Leben, das kosmische wie das individuelle, wird lebendig nur in der Entzweiung. Ein- und Ausatmen, Systole und Diastole, Zusammenpressen und Auflösen, Schaffen und Vernichten, das ist der Rhythmus, in dem der Weltgeist „der Gottheit lebendiges Kleid" wirkt; das ist „die ewige Formel des Lebens". Alles Leben will verströmen und zugleich formgebunden sein. „Verselbstung und Entselbstung" heißt das Weltgesetz. Dies Lebensgesetz, das Goethes Gedanken von Farbe und Ton, vom Wetter und vom Gehen bestimmt, ermöglicht erst die Entwicklung, die ein ewiges Ausströmen der Einheit in die Zweiheit und eine ewige Rückkehr des Entzweiten in die Einheit ist. „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die

ewige Synkrisis und Diakrisis, das Aus- und Einatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind."

Hieraus kann ein Doppeltes gefolgert werden. Einmal, alle Gegensätze sind nicht absolute Gegensätze, sondern Gegenpole und zutiefst Korrelate des Urlebens, der „glühenden Natur", die sich fordern und bedingen. Auch Geist und Natur sind nicht Gegensätze, sondern Komplemente. Die Natur ist beseelt, und die Seele ist naturhaft. Im „ungeheuren Leben der Welt" werden die „Ideen Gottes wirklich". — Sodann aber liegt in alledem ein unbewußter Zweck, eine Steigerung des Lebens, ein unmerkliches Wachsen. Bewegung ist Aufwärtsentwicklung. Die Natur baut still in die Höhe. „Alles Vollkommene muß in seiner Art, muß über seine Art hinausgehen; es muß etwas anderes, Unvergleichbares werden." Auch der Geist ist nichts als die höchste Steigerung der Natur. Auch der Mensch ist schließlich nur „ein Wurf nach einem höheren Ziel". Auch der Tod ist der „Kunstgriff der Natur", möglichst „viel Leben zu haben", oder „die letzte Verwandlung, von der wir nur noch nicht wissen, wie wir sein werden",

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen,
Das Ew'ge regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte Dich beglückt!"

Dieser entscheidende Gedanke verbindet trotz seiner besonderen Schattierung Goethe mit dem deutschen Idealismus: die Form des Lebens ist der Gegensatz. Ja und Nein gehören zusammen. Die Entzweiung ist Prinzip der Bewegung. Alles Leben ist Kampf.

2.

Noch eine zweite Frage, deren Beantwortung für die Struktur des Idealismus überhaupt bedeutsam ist, muß uns hier beschäftigen. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Idee und Erscheinung oder von Geist und Wirklichkeit. Der Idealismus kennt, zumal bei Hegel und Schelling, den Geist in seiner Konkretisierung durch die Wirklichkeit, sowohl durch die Geschichte wie auch durch die Natur.

Bekanntlich hat Goethe die Kantsche Erkenntnistheorie und den absoluten Idealismus Fichtes abgelehnt, weil man so nie zum Objekt komme; ebenso ist ihm die Zerreißung von Verstand und Sinnlichkeit fremd geblieben, und nicht mit der Spekulation, sondern mit der Erfahrung, mit der Analogie und mit der Intuition glaubte er auf erkenntnistheoretischem Gebiet weiterzukommen. Aber was er an Metaphysik beibehält, ist durchaus eine Metaphysik der Erscheinungen. „Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben." Wir erkennen nur, was wir unserer Anlage nach erkennen können.

„Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken,
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?"

Es ist der uralte, aus der griechischen Philosophie stammende, aber von allen großen Spiritualisten ausgesprochene Gedanke, der hier bei Goethe wiederkehrt: Gleiches erkennt Gleiches.

Ein anderer Gedanke führt uns jedoch näher an die zu beantwortende Frage heran. Die Ideen existieren für uns nur in ihrer Verwirklichung im Mannigfaltigen. Goethe ist in dieser Hinsicht durchaus Pluralist.

„Kein Lebendiges ist ein Eins,
Alles ist ein Vieles."

Man darf aber auch Natur und Idee nicht trennen. Die „Phänomene" selbst sind die „Lehre"; und alles „Besondere" ist „Gleichnis des Allgemeinsten". Hier ist der Ansatzpunkt für Goethes Lebensphilosophie. Und doch hat Goethe den zentralen und selten verstandenen Gedanken der großen Idealisten: der Geist ist für uns nur im Wirklichen, und das Wirkliche ist die Erscheinung des Geistes, nicht ganz reproduziert. Es schiebt sich bei ihm der Gedanke des Symbols ein, der immer wieder die Empfindung davon zum Ausdruck bringt, daß Geist oder Wahrheit jenseits des Wirklichen stehen und ihm gegenüber irgendwie fremd bleiben. Der Geist symbolisiert sich im Leben, aber er verwirklicht sich nicht in ihm. Im „Versuch einer Witterungslehre" heißt es: „Das Wahre, mit dem Göttlichen iden-

tisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen." Auch dieser Symbolismus bezeugt die Stärke des Goetheschen Spiritualismus. Er steht Plato näher als Aristoteles. Gewiß, „nur im Kleinsten erblicken wir das Ganze"; aber das Unendliche drückt sich nur gleichnishaft im Endlichen aus, ohne in ihm wirklich zu werden.

Im Gedanken vom Gegensatz als der Form des Lebens und von der coincidentia oppositorum liegt die Grundlage von Goethes zentralem Begriff der Metamorphose verborgen, der nichts anderes sagt, als daß alles Sein sich wandelt, und daß alles Werden im Sein beharrt. Aus dem Gedanken über Idee und Wirklichkeit kann man den Goetheschen Begriff des Urphänomens herleiten, unter dem er das Urbild oder „die Grundanschauung versteht, innerhalb deren das Mannigfaltige anzuschauen ist". Im Urphänomen wird die Idee, die davon zu trennen ist, sichtbar und anschaulich.

3.

Der Determinismus Goethes ergibt sich nicht bloß aus seiner Naturanschauung, sondern vor allem aus dem, was er unter Charakter versteht. Dieser Determinismus ist also nicht physikalisch oder ethisch begründet, sondern kosmisch. Denn Charakter haben heißt nicht ethisch wollen, sondern entschieden wollen, gleichgültig, ob man dabei Gutes oder Böses will. Die Menschen, die „große Naturerscheinungen" sind, sind Goethe „heilig"; man denke in diesem Zusammenhang an sein vernichtendes Urteil über den Wert dessen, was man gegen Napoleon gesagt hat, im Angesicht des Weltgerichts. „Der Charakter ruht auf der Persönlichkeit, nicht auf den Talenten. Talente können sich zum Charakter gesellen; er gesellt sich nicht zu ihnen; denn ihm ist alles entbehrlich außer er selbst", so heißt es in den Noten zum west-östlichen Diwan von Moses.

Goethe kennt auch die kosmischen Gewalten gut, die unser Leben regieren, ohne daß wir es wissen. Mephisto ist der Be-

gleiter des Faust; die Wette im Himmel entscheidet über Fausts Leben; und nirgends ist das stärker ausgesprochen als im Parzenlied, wo die unbarmherzige Weltenferne der Götter über das Leben der blinden Menschen bestimmt. „Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht — so heißt es im Egmont — gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts, als mutig gefaßt die Zügel fest zu halten, und bald rechts bald links, vom Steine hier, vom Sturze da, die Räder abzulenken; wohin es geht, wer weiß es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam."

Dieser Glaube an das Schicksal, zu dem wir nur ja zu sagen brauchen, um mit ihm fertig zu werden, ist zutiefst begründet in „der eingebornen Kraft und Eigenheit", die das Ursprüngliche und Schicksalhafte in jedem Menschen ist. Das ist der Dämon. Nicht irgendeine zeitlich vorübergehende und harmlose Erscheinung, wie man sie heute gelegentlich lächerlicherweise zu dämonischen zu ernennen pflegt, sondern die kosmische und zeitliche Gebundenheit der Individualität:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist also bald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein. Dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Nicht Tyche und nicht Eros vermögen uns dem Bann des Dämon in der Anagke zu entziehen. Man muß die Spannung, die zwischen dem, was wir Spiritualismus nannten, und zwischen dem Dämonischen besteht, und zwar als unauflösliche besteht, scharf und stark betonen. Aber wir sind dem „Dämon" doch nicht ganz preisgegeben. Uns bleibt ein Doppeltes: die Hoffnung:

— „Aus Wolkendecken, Nebel, Regenschauer,
Erhebt sie uns mit ihr, durch sie beflügelt;
Ihr kennt sie wohl, sie schwärmt durch alle Zonen,
Ein Flügelschlag und hinter uns Äonen —;

Und neben der Hoffnung steht das andere, Abgründige und „Ungeheure": Nemo contra deum, nisi deus ipse.

III.

In diese Weltanschauung ist Goethes Religion eingebettet. Und jetzt greife ich auch auf die erste Schwierigkeit, die ich eingangs skizziert habe, zurück.

1.

Das Grundgefühl der Religion Goethes dürfte der Glaube an die Immanenz des Göttlichen sein, ein Glaube, der mit seinem Verständnis des Seins als Leben zusammenhängt. Das ist nicht Pantheismus. Wer weiß überhaupt, was dieser Begriff bedeutet? Das ist auch nicht Theismus.

„Was soll mir euer Hohn über das All und Eine?
Der Professor ist eine Person, Gott ist keine."

Für Goethe ist „Gott das ungeheure Ganze, in dem alle Existenzen begriffen sind". Gott ist unermeßliches Leben, nicht bloß der in der Geschichte sich offenbarende Wille, Gedanke oder Geist. Sucht man nach einer Formel, so könnte man vielleicht sagen: Ὄν, nicht λόγος. Das ist es ja, was den alten Goldschmied in Ephesus so kränkt:

„Als gäbs einen Gott so im Gehirn,
Da hinter des Menschen alberner Stirn,
Der sei viel herrlicher als das Wesen,
An dem wir die Breite der Gottheit lesen."

„Ich bete den an, der eine solche Produktionskraft in die Welt gelegt hat, daß, wenn nur der Millionste Teil davon ins Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt, so daß Krieg, Pest, Wasser und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen. Das ist mein Gott."

Deshalb dringt Goethe in die Welt der Erscheinungen, um in der Fülle und im Reichtum der göttlichen Manifestationen Gottes Leben zu finden.

„Die Natur ist aller Meister Meister,
Denn sie lehrt uns erst den Geist der Geister."

Je tiefer wir ins Leben eindringen, desto mehr erschließt sich

uns das Göttliche, das also nicht durch Entkleidung seiner Formen, sondern in der Fülle des saftigen Lebens gefunden werden muß. Daher ist nach einer Tagebuchaufzeichnung „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen, der ganze Grund meiner Existenz". Es gibt eine großartige Abhandlung des jungen Goethe, betitelt „Der Granit", aus der man „das granitene Wesen" der Goetheschen Religion entnehmen kann: „Auf einem hohen nackten Gipfel sitzend und eine weite Gegend überschauend, kann ich mir sagen: Hier ruhst du unmittelbar auf einem Grunde, der bis zu den tiefsten Orten der Erde hinreicht... Du gehst nicht wie in jenen fruchtbaren schönen Tälern über ein anhaltendes Grab; diese Gipfel haben nichts Lebendiges erzeugt und nichts Lebendiges verschlungen, sie sind vor allem Leben und über alles Leben... Hier auf dem ältesten ewigen Altar, der unmittelbar auf die Tiefe der Schöpfung gebaut ist, bring ich dem Wesen aller Wesen Opfer."

So sieht Goethe das Göttliche am liebsten, wie er aus Ilmenau schreibt, „in herbis et lapidibus", in der Natur; nicht in der Geschichte. Denn die Geschichte ist ihm nicht die geistgewordene Konzentration des Geschehens, sondern sie ist ihm ein symbolhaft sublimierter Ausschnitt aus dem glühenden Alleben der Natur.

Zweifellos liegt hier der tiefste Punkt, an dem sich Goethes Religion und das kirchliche, auf die Geschichte bezogene Christentum voneinander unterscheiden. Es ist nicht bloß der tiefsinnige christliche Dualismus zwischen Selbstbestimmung und von Gott Bestimmtsein, an dem sich die Wege trennen, sondern vor allem der eigentümliche Realismus Goethes, sein Glauben an Gott als Leben, und seine Abneigung, Natur und Leben dem Geist unterzuordnen. Goethe kennt die Offenbarung nicht als Begrenzung und nicht als Willen.

Er ist davon überzeugt, daß der teleologische Gottesbeweis von Kant erledigt sei. Aber „sollten wir im Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blütenduft und lauen Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden dürfen?" Und die große religiöse Konsequenz, diesem Gott sich überall zu beugen, hat Goethe willig

gezogen. „Ich glaube an Gott, dies ist ein schönes, löbliches Wort; aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden." Und dazu stelle ich die Antwort, die Goethe auf die Frage: Was ist Prädestination? gibt: „Gott ist mächtiger und weiser als wir; darum macht er es mit uns nach seinem Gefallen." Daher dringen alle Religionen, wie es in den Wanderjahren heißt, jede auf ihre Weise darauf, „daß der Mensch sich ins Unvermeidliche füge". Wenn Islam Ergebung in Gottes Willen heißt, so leben und sterben wir alle im Islam. „Man soll das Leben lieben mit seinem Leid", so hat der Greis gemahnt. Und „die tausendfältigen Religionen sind nichts anderes als tausendfache Äußerungen der Heilungskraft", welche die gütige Natur dem Menschen in seinen Leiden mitgegeben hat.

2.

Es ist klar, daß von dieser Gottesanschauung her jeder Materialismus und Atheismus unmöglich ist. Das Urteil Goethes über den Baron Holbach ist vernichtend gewesen. Es ist ja überhaupt die rationale Methode, die ihn gegen jede Metaphysik mißtrauisch macht, und die ihn sich freuen läßt, daß Gott ihn mit der „Physik" gesegnet habe.

Aber in Goethes Gottesanschauung ist noch ein anderes Moment lebendig, das die Tiefe ihrer Verwurzelung andeutet. Er hat ein starkes Empfinden für das Unbegreifliche und Unzugängliche, für das Unsagbare und Unberechenbare in der Gottheit gehabt. Die Götter spielen mit den Menschen, die für sie nicht mehr sind als die Motten, die um das Licht flattern. Ein ganz anderes Leben und ein ganz anderes Empfinden herrscht in jenen Sphären, uns ewig verschlossen und doch für uns entscheidend. Diesen Sinn für das Numinose spüren wir erschütternd in den „Grenzen der Menschheit":

„Wenn der uralte
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Über die Erde sät,
Küss' ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust.

Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.
Hebt er sich aufwärts
Und berührt
Mit dem Scheitel die Sterne,
Nirgends haften dann
Die unsichern Sohlen,
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde."

Von hier aus wird man es auch verstehen, daß Goethe den Zusammenhang zwischen Leiden und Frömmigkeit kennt. Nicht von der Sünde her — sie ist für ihn luziferische „Verselbstung" —, aber vom Leid, vom Übel, vom Tod her öffnet sich ihm der Weg zu Gott. Und zwar dürfte hier das Gefühl für das metaphysische Leiden im Vordergrund stehen; die Ahnung davon, daß durch alles Leben das Sterben hindurchzieht, daß über allem Glück der Schleier liegt, daß der Mensch gebunden ist an die dämonischen Mächte und an das Schicksal. Es bleibt alles unvollkommen und alles unvollendet. Es ist alles Zeit. Noch tiefer liegt das Erlebnis der Schuld, wie es sich etwa in der Gretchentragödie ausdrückt. Fürwahr, es ist keine leichte Sache um die Religion, und Harmonie ist nicht ihre Quelle. Von den himmlischen Mächten weiß nur der, der die kummervollen Nächte auf seinem Bette weinend saß, und der etwas von der schuldlosen Schuld erfahren hat, die das Leben bestimmt:

„Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein:
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden."

3.

In den „Wanderjahren" hat Goethe mit Hilfe des für ihn so charakteristischen Begriffs der Ehrfurcht versucht, das Wesen der Religion zu beschreiben. Das Stück ist, wie man längst gesehen hat, nicht einheitlich gebaut. Aber es ist wichtig, weil die Definition der Religion und ihrer Arten verbunden ist mit einer Skizze des Aufbaus der Religionsgeschichte.

Der Natur ist Furcht gemäß, aber nicht Ehrfurcht. Auf die Ehrfurcht kommt alles an in der Welt; aber niemand bringt sie mit sich auf die Welt. So wird die Religion der Ehrfurcht scharf abgegrenzt gegen die natürliche Religion.

Dreierlei Formen von Ehrfurcht kennt Goethe: die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, d. h. vor Gott, der sich in „Eltern, Lehrern und Vorgesetzten abbildet und offenbart". Die Ehrfurcht vor dem, was unten ist, d. h. vor der Erde, die Freuden und Leiden spendet, und mehr Leiden als Freuden. Auf dieser Stufe sind Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod „göttlich"; ja Sünde und selbst Verbrechen sind nicht als Hindernisse, sondern als „Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen". Die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist. Hier macht der Mensch „in Verbindung mit seinesgleichen Front gegen die Welt"; gemeint ist die Religion der Weisen; „denn der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen, und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen" und „lebt im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit".

Alle diese drei Religionen, zu deren jeder sich die Weisen in der pädagogischen Provinz bekennen, bringen die wahre Religion hervor; denn „aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja, daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden".

So ist Religion eine Art Humanität, die wir jedoch nicht von Natur besitzen.

Die erste Religion ist die ethnische; die zweite Religion die philosophische; die dritte ist die christliche, die „ein Letztes ist, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte", und „die, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag".

Im „Credo" ist der erste Artikel ethnisch, d. h. für alle Völker; der zweite Artikel ist christlich, d. h. für die mit Leiden Kämpfenden und im Leiden Verherrlichten; der dritte Artikel lehrt „die begeisternde Gemeinschaft der Heiligen, welches heißt der im höchsten Grad Guten und Weisen".

Den Gehalt der ethnischen Religion zeigt die Weltgeschichte. Vor allem tritt er in der Religion des Volkes Israel zutage, das Goethe „das beharrlichste Volk der Erde" nennt, und dessen Rang durch die Sammlung der alttestamentlichen Bücher und durch seinen geistigen Gottesglauben begründet wird. Merkwürdig ist — und hier liegt die sachlich bedeutsame Ursache für das Widerspruchsvolle in der Anlage —, daß die Religion Christi, dessen Lehre eine Lehre für die Einzelnen war, auch zur Religion der Weisen gerechnet wird, d. h. zu der im Anfang als dritte gezählten Religion. Das ist für die Wertung der Religion Christi, die vom Christentum geschieden wird, von Bedeutung. In Wundern und Gleichnissen, nicht in Taten und Begebenheiten wird diese Religion ausgedrückt, so daß hier ein neues Äußeres und ein neues Inneres sich auftut. Aber dann wieder erscheint das Christentum als die „letzte Religion", die die „Verehrung des Widerwärtigen, Verhaßten, Fliehenswerten" übt, und das Kreuz Christi wird mit einem Schleier überzogen, damit die Welt nicht „mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt", zu „spielen und zu tändeln" wage.

IV.

Ich möchte hier ein Wort über Goethes Stellung zum Christentum einschalten.

1.

Man kann auf Goethe in dieser Beziehung dieselbe Formel anwenden, die man zur Charakteristik der spiritualistischen Denker im Christentum gebrauchen mag. Er weicht dort ab, und er lehnt dort ab, wo das Geschichtliche des Christentums in Frage kommt. Das ist ihm alles Symbol; das deutet er immer um; da sucht er im Gleichnis den wirklichen Gehalt zu erfassen. Wenn die Bedeutung des Christentums in der Religionsgeschichte darin besteht, daß es den mythologischen Typus der Religion durch den dogmatischen ersetzt hat, in dem der Mythus auf die einmalige Geschichte bezogen und so zum Dogma gemacht wird, so hat Goethe — darüber hinausgehend — die Dogmen wie die Geschehnisse als Symbole ewiger Wirklichkei-

ten verstanden und Gottes Offenbarung in der Breite des Lebens und der Natur gefunden. Aber das Entscheidende in der christlichen Religion ist ihm eben nicht „gemäß", nämlich dies, daß das Ewige einmalige Geschichte geworden ist. Er kennt die Offenbarung Gottes als Enthüllung und Entfaltung des Ewigen in Gleichnissen und Bildern, die der ahnende Blick intuitiv in ihrer typischen Bedeutung oder als analogia entis zu erfassen vermag; aber er kennt nicht die Offenbarung Gottes im christlich-kirchlichen Sinn, wonach der alles seiende Gott sich willentlich uns zugut in einer geschichtlichen Gestalt und in ihrem Geschick beschränkt hat.

2.

Deshalb ist Goethe mit der Gestalt Jesu nicht fertig geworden. Er sieht in ihm den „Weisen im höchsten Sinn", und er hat ihm im innersten Hof seines Ehrfurchtstempels ein besonderes Denkmal gesetzt. Er erkennt die große „Fruchtbarkeit" seines Wandels für die Menschheit und für ihre Veredlung, und der auf dem Meer wandelnde Christus ist ihm das schönste Symbol der christlichen Religion, weil hier das Überweltliche dem Menschlichen auf eine übernatürlich-natürliche Weise hilft. Seine Schwiegertochter erzählt von einem Gespräch mit dem alten Goethe, in dem er „Christus immer ernster, feuriger und gerührter gepriesen" habe, bis er in einem Tränenstrom herausgegangen sei. Er weiß auch von dem ewigen Kern des Evangeliums, „dessen Hoheit und sittliche Kultur in den Evangelien leuchtet und schimmert", so, daß die Menschheit darüber nicht „hinauskommen" kann. Aber er bleibt dabei: wie die Sonne die Offenbarung der höchsten zeugenden Kraft Gottes ist, so ist Christus „die göttliche Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit". Vorstellungen wie die Jungfrauengeburt hat er „als Lästerungen des großen Gottes" unmutig abgewehrt; und die komischen Versuche liberaler Theologen, Christus etwa als „Zentralindividuum" der Menschheit zu verstehen, waren ihm ärgerlich. Es ist doch so, daß Christus bei Goethe nicht über, sondern zwischen den Heroen der Menschheit steht. Den Kult des Kreuzes, des „leidigen Marterholzes" empfand er zeitlebens als Dreistigkeit oder als Lästerung. Und das Kreuz selbst in seiner

nackten Furchtbarkeit umwand er mit den Rosen reiner Menschlichkeit; aber er beugte sich nicht unter, sondern über das Kreuz. Gott ist Mensch geworden, darum soll man sich hüten, ihn wieder zu Gott zu machen, wie der junge Goethe den Landpastor schreiben läßt.

Ebensowenig hat Goethe, wenn ich recht sehe, auf Paulus und seine Lehre von der Rechtfertigung oder auf die großen Gedanken von Sünde und Versöhnung Bezug genommen. Was er von diesen Vorstellungen aufgenommen hat, hat er als Symbol aufgefaßt, umgedeutet und sich so angepaßt. Man könnte an all das Schöne und Kecke denken, was er von der Dreifaltigkeit oder von dem Zusammenhang zwischen heiligem Geist und Genie sagt. Aber im Grund ist hier doch alles umgedacht und in eine andere Sphäre gezogen. „Ehrfürchtiges Stillschweigen" und jedenfalls nicht „verdrießliche Anmaßung", das ist die Haltung, die er den Dogmen gegenüber empfiehlt; könnten sie doch — freilich ohne ihre positive Einkleidung — Gegenstände tiefster Philosophie werden.

3.

Der letzte Grund für diese Haltung liegt in Goethes Ethik. Er hat ein tiefes Verständnis für das, was Schuld ist; aber er weiß nicht, was Sünde ist, weil er den schneidenden Widerspruch auf dem Grund unseres Seins — „Du sollst für den andern sein" und „ich will für mich haben" — nicht kennt. Die Lehre vom „radikal Bösen" bei Kant — wie immer sie zu deuten sein mag — erschien ihm als der Schmutzfleck auf dessen Philosophenmantel. Es gibt nach Goethe nichts absolut Böses, sondern stets nur weniger Gutes und noch nicht Gutes. Er spricht nicht von Erbsünde, sondern von Erbtugend oder von der „angeborenen Güte" des Menschen. In der großen Entscheidungsfrage aller Weltanschauungen, ob der Mensch von Natur gut oder böse sei, entscheidet sich Goethe dafür, daß der Mensch gut ist.

Von hier aus begreift sich der Aufbau seiner Ethik. Das Sittliche ist nicht der große Gegensatz zur Natur, nicht das Handeln des Werkzeugs Gottes in der Kraft Gottes, nicht die Forderung der isolierten Vernunft; das Sittliche ist vielmehr die geist-

erfüllte Natur, die Versöhnung der Natur mit dem Geist, die Erfüllung der persönlichen Bestimmung. Sinnlichkeit und Sittlichkeit sind nicht Gegensätze, sondern die Sittlichkeit ist die harmonisch gewordene Natur. Nicht Kampf gegen die eigene Natur, sondern ihre Steigerung und Entfaltung ist das Wesen des Sittlichen. Goethe ist hier, wie die Spiritualisten in der Regel, durchaus Humanist. Man muß die eigene Natur entdecken, erziehen und erhöhen; es gilt, den von Gott gegebenen Keim zu entfalten.

So beginnt das sittliche Leben nicht mit dem Bruch, in dem die Neuschöpfung Gottes erfolgt, sondern mit der Selbsterkenntnis, die mit „psychologischen Quälereien" nichts zu tun hat. „Wie lernt man sich selbst erkennen? Durch Betrachten nicht, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages." Hier ist Goethes Glauben an die Tat, der sich so oft erschütternd erweist, zutiefst begründet. Unter das Wort Jean Pauls: „Der Mensch hat dritthalb Minuten; eine zu lächeln, eine zu seufzen und eine halbe zu lieben, denn mitten in dieser Minute stirbt er" schreibt der Greis dem Enkel ins Stammbuch:

„Ihrer 60 hat die Stunde,
Über 1000 hat der Tag,
Söhnchen werde Dir die Kunde,
Was man alles leisten mag."

Und dazu stellen wir das andere Wort:

„Und dein Leben seis in Liebe,
Und dein Leben seis in Tat,
Du im Leben nichts verschiebe!
Sei dein Leben Tat um Tat!"

4.

Von dieser Grundlage kann man Goethes Stellung zu den Konfessionen abschätzen. Er ist Protestant, ich möchte sagen, von Blut und Natur.

„Auch ich soll gottgegebne Kraft
Nicht ungenützt verlieren,

Und will in Kunst und Wissenschaft
Wie immer protestieren."

Es ist zwecklos, aus seiner universal und souverän angewandten Symbolik Neigungen zum Katholizismus zu erschließen. Die reicheren „Mythologomene" der katholischen Kirche lagen ihm deshalb nah, weil sie „bunter und lustiger anzusehen" waren, und weil sie vielgestaltiges Material boten, um die eigenen Gedanken hineinzulegen. Das hindert keineswegs die ernsten und scharfen Urteile über die Reformation:

„300 Jahre sind vorbei,
Werden auch nicht wiederkommen,
Sie haben Böses, frank und frei,
Auch Gutes mitgenommen.
Und doch von beiden ist auch euch
Der Fülle gnug geblieben:
Entzieht euch dem verstorbnen Zeug,
Lebend'ges laßt uns lieben!"

Die Reformation, die zwar „Befreiung des Geistes" suchte, aber doch wie die Revolution „ruhige Bildung" zurückgedrängt hat, hat im Grund — und hier wirkt Gottfried Arnold nach — doch nur ein neues Pfaffentum heraufgeführt:

„Reformation hält ihren Schmaus
Und nahm den Pfaffen Hof und Haus,
Um wieder Pfaffen 'nein zu pflanzen,
Die nur in allem Grund der Sachen
Mehr schwätzen, weniger Grimassen machen."

Zwar Luthers Größe bleibt unangetastet; seine Bibelübersetzung ist ein „Riesenwerk"; aber „die Ohrenbeichte hätte den Menschen nie genommen werden sollen"; und der Protestantismus hat überhaupt zu wenig Sakramente, die „das Höchste der Religion" sind, „das sinnliche Symbol einer außerordentlichen Gunst und Gnade"; freilich habe Goethes „Zerebralsystem", worüber er übrigens nicht weiter traurig ist, keine Räume für die Lehre von der Transsubstantation. Am besten ist seine Meinung vielleicht im Brief an Knebel von 1817 zusammengefaßt: „Unter uns gesagt ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter; und es ist

auch das Einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles übrige ist nur ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt."

Es gibt eben nur zwei Religionen, „die eine, die des Heiligen, das in uns wohnt, ganz formlos, die andere, die es in der schönsten Form anerkennt und anbetet. Alles, was dazwischen liegt, ist Götzendienst". Man sieht aus diesem Wort, mit wie universalen und historischen Kategorien Goethe an das Phänomen der Konfessionen herantritt. Sein Urteil begreift man nur, wenn man den überkonfessionellen Spiritualismus seiner Humanitätsreligion verstanden hat. Deshalb strebt Goethe auch über die großen geschichtlichen Religionen hinaus und sucht nach der Urreligion, die deren Kern und Wesen ausmacht.

V.

Der Begriff Urreligion ist nicht mit dem der Naturreligion identisch. Er trägt nicht das Gepräge der Aufklärung an sich. Die Urreligion ist etwas Einfacheres und Tieferes. Sie ist das Urphänomen der Religion, ihr Urbild, in dem die mannigfaltigen Erscheinungen anzuschauen sind.

Die Voraussetzung dieser Urreligion ist die Alloffenbarung Gottes in der Natur, die sich in der Lebenskraft der Sonne so gut konzentriert wie in der allumfassenden Liebe und Menschlichkeit Christi. Ihre Erfüllung findet sie in der Tätigkeit der Entelechie, die „immer in Funktion ist". Es ist der Glaube an die Tat, der uns hier wieder entgegentritt. Goethe läßt den großen Menschen Faust das höchste Glück, das seinen Tod bedingt, nicht finden in der großen und in der kleinen Liebe, nicht im Wissen und in der Kunst; sondern der Augenblick, in dem er das tragische „Verweile doch, du bist so schön" sprechen möchte, kommt dann, als die praktisch-weise Tat des Staatsmannes dem Meer Land abringt, um es urbar zu machen. Die Rückkehr zum Boden, im Dienst der andern, für die ferne Zukunft, das ist hier das Letzte. So hat das letzte Wort bei Goethe nicht der Denker und nicht der Dichter, sondern der Mann des Staates und der Verwaltung. Hier ist der letzten Weisheit männlicher Schluß: Selbstbeschränkung, Verzicht, Handeln für andere. Hier

liegt das Glück. Das Einfache und Nächstliegende, die Überwindung und die Aktion, das ist der Ausweg aus „dem Labyrinth der Brust".

Aber freilich, das alles ist im Faust Selbsttäuschung. Das Meer kommt und verschlingt sein Werk. Er stirbt in der Illusion des Glückes, die in der Illusion auch des Werkes begründet ist. Und doch ist das „Vorbei" nicht das letzte „dumme" Wort. Das Schicksal des Menschen, das im Jenseits begonnen hat, wird auch im Jenseits vollendet. Die Natur weist dem tätigen Menschen eine neue Form des Daseins zu mit neuen Aufgaben und Entwicklungsmöglichkeiten. Burdachs tiefblickende Analyse zeigt die Fülle der Motive auf, die im Faustschluß verarbeitet sind, und deutet ihren Sinn. Das strebende Bemühen erlischt beim großen Menschen nicht mit dem Leben. Er wächst in jenseitigen Sphären in neue Aufgaben hinein und erhebt sich in die Kreise jenes Lebens, in dem Verselbstung und Entselbstung in einem von uns nur zu ahnenden Sinn versöhnt sind. Und noch etwas anderes und höchst Persönliches kommt dazu: dem tätigen Leben begegnet erlösend die ewige Liebe. Der Übermensch Faust wächst im Jenseits weiter in das Leben des Kosmos hinein, da schreitet ihm gütig und verzeihend die ewige Liebe entgegen. Das Letzte ist nicht Handeln, sondern Gnade. Es ist alles Geschenk. Die Liebe, verkörpert bereits in den seligen Knaben und im holden Mädchen, leitet den Heros der Erlösung entgegen, deren der Größte und der Geringste bedarf, und welche die im Weiblichen am tiefsten leidende, heilende und schenkende Liebe schließlich bewirkt.

So mündet Goethes Glaube ganz im Kosmischen. Alles Sein ist eine tätige Metamorphose, ein gewolltes Abwerfen von Hüllen, die das Dauerwesen in uns bedecken. Das ist der Sinn des Goetheschen Glaubens an die Unsterblichkeit. Er glaubt an das Fortwirken unseres Wesenskerns, „der Monaden", die „eine höhere Intention, einen höheren Auftrag" in sich tragen, durch den ihre „Entwicklungen ebenso regelmäßig und nach demselben Gesetz wie die Entwicklungen eines Rosenstocks durch Blatt, Stiel und Krone zustande kommen müssen". Diese Monaden leben fort in ewiger Tätigkeit, unverwüstlich, unzerstörbar, fortwir-

kend von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Sonne vergleichbar, „die bloß unserm irdischen Auge unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet". In dem berühmten Gespräch mit Falk nach Wielands Tod sagt Goethe, er werde sich nicht wundern, wenn er einst dem Wieland als „einer Weltmonade, einem Stern erster Größe" wiederbegegnen würde. „Wie denn überhaupt ... sich für die Monaden keine andere Bestimmung annehmen läßt, als daß sie ewig auch ihrerseits an den Freuden der Götter als selig mitschaffende Kräfte teilnehmen. Das Werden der Schöpfung ist ihnen anvertraut. Gerufen oder nicht gerufen, sie kommen von selbst, auf allen Wegen, von allen Bergen, aus allen Meeren, von allen Sternen; wer mag sie aufhalten?" Und mitten in dieser Phantasie unterbricht sich der Seher und sagt zu seinem einzigartigen Leben ein Wort von ungeheurer Kraft und von tiefem Glauben: „Wie Sie mich hier sehen, bin ich schon tausendmal dagewesen und hoffe wohl noch tausendmal wiederzukommen."

Metamorphose, Steigerung, Seelenwanderung und Wiedergeburt, das sind entscheidende Momente in Goethes Unsterblichkeitsglauben, in dem sich das humanistische Bewußtsein vom Wert der Persönlichkeit und die naturphilosophische Einsicht in die Wandlung des Lebendigen durch den Tod hindurch zu neuem kosmischem Leben verknüpfen.

„Ungehemmt mit heißem Triebe,
Läßt sich da kein Ende finden,
Bis im Anschaun ew'ger Liebe
Wir verschweben, wir verschwinden."

Das letzte Wort in Goethes Urreligion heißt Wiedergeburt. Gewiß, es ist nicht die Wiedergeburt im christlichen Sinn, die Goethe dabei im Auge hat. Aber das Geheimnis ist so tief und die Sache, um die es sich handelt, ist so erschütternd, daß nur der Philister sagen kann, wo hier die Grenze läuft. Und so mag das „mystischste" Gedicht Goethes den Abschluß dieser Skizze von seiner Religion bilden, das, mit den Gedanken des Faustschlusses verbunden, uns einen Blick in Goethes weltlich-göttlichen Glauben verstattet:

„Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet,
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfangen,
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt,
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt.

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde."

Ein Schlaglicht auf den Artikel: Textschichten in der Regel des H. Benedikt[1]).

Von O. Gradenwitz, Berlin.

A. Regula, Codex Justiniani und Ulpiani Regulae.

Cap. 43 Reg. St. Benedicti nimmt in dem in der Überschrift genannten Artikel (ZKG., Bd. L, 1931, S. 268 unter F.) unter den Stellen, in denen Benedictus an seiner Urregel geändert, einen hohen Rang ein. Hier verrät sich die spätere Zuarbeit besonders darin, daß das addendum nicht allemal hinzugefügt, sondern auch einmal da weggelassen ist, wo es, wenn ursprünglich, hätte stehen müssen: lege qua supra diximus in ultimo stent wäre unmöglich, ohne aut seorsum, wenn es von Anfang an in ultimo aut seorsum geheißen hätte; erweiternde Neuerung konnte es vergessen, und vergaß es in der Tat!

Einige Stücke aus ganz anderem Gebiete seien hier vorgeführt zur Veranschaulichung des Problems: zunächst ein bisher nicht erkanntes aus Justinians Kodex, dann ein von Prof. Fritz Schulz aus den sog. Regulae Ulpiani veröffentlichtes.

I. Cod. Just. Buch 3, Titel 33, Constitutio 12.

Justinianus hat in seinem Kodex der Kaisergesetze vom Jahre 534 mit Vorliebe seine eigenen, wenige Jahre vor der Herausgabe der definitiven Sammlung erlassenen Gesetze „in ihrer ganzen Breite" aufgenommen[2]). Einmal hatte er auch ein Bouquet von Einzelentscheidungen herausgebracht, und auch diese gab regelmäßig der Kodex wieder. Bei der Aufnahme in die Kodifikation wurden die Gesetze nochmals durchgesehen und nicht wenige tragen die gleichen Kennzeichen der „Übermalung" wie einige Kapitel der Regula.

Das unter I genannte Gesetz (vom Jahre 530) beginnt im Kodex also:

---

1) Es mag befremden, hier über juristisches Material referieren zu sehen: aber gerade durch die Vergleichung der verschiedenen Gattungen der Literatur wird sich hoffentlich klarer herausschälen, was das Wesen der genetischen Betrachtungen austrägt.

2) Als Charakteristikum sei angeführt, daß sich in diesem Codex wirklich die Wendung Dei humanitas findet (6, 23, 31 pr.).

Ambiguitatem antiqui iuris decidentes sancimus, sive quis uxori suae sive alii cuicumque usum fructum reliquerit sub certo tempore, in quo vel filius eius vel quisquam alius pervenerit, stare usum fructum in annos, in quos testator statuit, sive persona de cuius aetate compositum est, ad eam pervenerit sive non ...

Warum, so fragt man sich, wird denn gesagt: „Der Gattin oder wem sonst", und wiederum, warum: „dem Sohn oder irgendwem anderem"? Warum nicht: „irgendwem den Nießbrauch hinterließ" und „eine bestimmte Person zu Jahren käme"? Leicht wird sich die Antwort ergeben: Das Gesetz von 530 dürfte nur von Gattin und Sohn gesprochen haben; es sagte wohl: Siquis uxori suae usum fructum reliquerit sub certo tempore in quo filius pervenerit ... Der nächstliegende Fall ward behandelt, wo der Mann der Frau Nießbrauch hinterläßt, bis z. B. zur Mündigkeit des Sohnes; das hat Blut und Leben, das ist nach Familienrecht sachgemäß; das wird oft vorkommen; die Verallgemeinerung mit „oder wer sonst" entkleidet den Fall dieser Einfachheit und noch dazu auf wunderliche Art! Es könnte ja auch ein anderer sein, denkt und verkündet der Codificator.

Lehrreicher und abwechslungsreicher zeigt dies Schauspiel der folgende Gesetzesparagraph:

Sin autem talis fuerit incerta[3]) condicio, „donec in furore filius vel alius quisquam remanserit", vel in aliis similibus casibus, quorum eventus in incerto sit, si quidem resipuerit filius vel alius, pro quo hoc dictum est, vel condicio extiterit, usum fructum finiri; sin autem adhuc in furore is constitutus decesserit, tunc quasi in usufructuarii vitam eo relicto manere usumfructum apud eum. cum enim possibile erat usque ad omne vitae tempus usufructuarii non ad suam mentem venire furentem vel condicionem impleri, humanissimum est ad vitam eorum usumfructum extendi. Quemadmodum etenim, si decesserit usufructuaris ante completam condicionem vel furorem finitum, extinguitur ususfructus, ita humanum est extendi eum in usufructuarii vitam, etsi antea decesserit furiosus, vel alia condicio defecerit.

Mir scheint, daß auch hier, wie im vorhergehenden Paragraphen, ursprünglich nur der filius genannt war. Beide Male ist die Heraushebung der Verwandten erstaunlich, wenn sie durch „oder ein beliebiger anderer" entwertet werden soll. Mit „donec in furore filius remanserit" scheint die conditio in direkter Rede gegeben zu sein, und da ist das „vel alius quisquam" geradezu unnatürlich! Mehr noch: die direkte Rede macht es wahrscheinlich, daß die anderen casus, deren eventus in incerto ist, in der ersten Fassung fehlten, und der dem Juristen wohlbekannten Generalisierungssucht der Justinianischen Kompilatoren ihr Dasein verdanken. Dies wird nicht

3) inserta?

nur durch die nebelhafte Beschreibung des Falles, sondern namentlich durch die Inkorrektheiten in der Form der Nebeneinanderstellung deutlich, die einen solchen Einschub zu begleiten pflegen: Das eine Mal fehlt die allgemeine condicio: sin autem adhuc in furore constitutus is decesserit, heißt es, ohne „vel alia condicio defecerit", da doch diese am Schluß der lex wieder angegliedert ist. Anderwärts ist Chiasmus: meist der furor voran, umgekehrt einmal ante completam condicionem vel furorem finitum! —

Hiernach würde ich folgenden Ur-Paragraph 1 annehmen:

Sin autem talis fuerit inserta condicio „donec in furore filius remanserit" [. . . .] si quidem resipuerit filius [. . . .] usum fructum finiri; sin autem adhuc in furore [is?] constitutus decesserit, tunc quasi in ‹matris› [usufructuarii [4])] vitam eo relicto manere usum fructum apud [eum] ‹eam?› Cum enim possibile erat usque ad omne vitae tempus usufructuarii (?) non ad suam mentem venire furentem [. . .] humanissimum est ad vitam ‹eius›[5]) usum fructum extendi. Quemadmodum etenim si decesserit usufructuarius (?) ante [. . .] furorem finitum, extinguitur usus fructus, ita humanum est extendi eum in usufructuarii vitam, etsi antea decesserit furiosus [. . .].

Über den einzelnen Fall hinaus, ja über das Typische ist diese Erscheinung wichtig: den Anstoß zum neuen Rechtssatz gibt gar oft das einzelne Ereignis; das Gesetzmäßige aus diesem herauszuschälen, ist die Aufgabe; sie wird nicht immer auf einmal gelöst: wenn eine Norm erstmalig unvollkommen dem aus dem Einzelfall erkannten Bedürfnis entspringt, kann die Praxis übernehmen, nachhelfen; so hatte das Sachbeschädigungssühnegesetz der Republik Rom nur ins Auge gefaßt, daß einer: urere, rumpere, frangere vornähme; die Praxis, um alle Sachbeschädigungen zu packen, sagte flugs: ‚rumpere', zerbrechen, meint hier ‚corrumpere', verderben! (vgl. zerbrechen, und Verbrechen!). — Die Aufgabe nun, die bei jenem alten Gesetze die Praxis löste, fühlt der Codificator bei dem eigenen oder wenigstens zeitgenössischen Gesetze von 530: wie, fragt er, muß es denn immer der Gattin auferlegt werden, und immer nur zugunsten des Sohnes? Nein, allgemein soll es sein; zu diesem Zwecke aber setzt er nicht das Allgemeine an die Stelle des Besonderen, sondern er gliedert es diesem an, und verrät so seine Tätigkeit: statt uxori suae zu streichen und es durch cuicumque zu ersetzen, läßt er es stehen und ergänzt es durch sive ali cuicumque, gewissermaßen den ersten Legislator schulmeisternd. — Hierzu veranlaßt ihn die theoretische Erwägung;

4) Man beachte, wie viel besser das eo auf usufructus bezogen sich hinter matris als hinter usufructuarii macht!

5) Meint eorum in der Compilation furentem + condicionem?

oft aber nötigt auch ein neuer praktischer Fall zur Erweiterung einer Norm. Und so ist es doch wohl im caput 43 der Regula gewesen!

Weiter führt uns in der Analyse dieser Erscheinung der Paragraph: Sin autem talis condicio; er gibt die Brücke vom Codex zur Regula: der erste Fall des Gesetzes ist dieser: Einer hat der Gattin einen Nießbrauch hinterlassen „bis zur Mündigkeit des Sohnes", d. h. bis zu diesem Zeitpunkt sollen ihr die Früchte, sagen wir, eines Grundstücks, gehören, stirbt sie vorher, so ist der Nießbrauch aus: aber wie, wenn der Sohn stirbt, bevor er mündig geworden wäre; er stirbt 537, mündig wäre er 540 geworden. Das Gesetz entscheidet: sie behält den Nießbrauch bis 540! — Nun sagt der folgende Paragraph: Andere Bedingung: nicht bis zur Mündigkeit des Knaben, nein bis zur Genesung eines irrsinnigen Sohnes soll ihr der Nießbrauch bestellt sein: genest der Sohn, so hört der Nießbrauch auf; stirbt er im Wahnsinn, so dauert der Nießbrauch weiter.

So ist die Parallele: Mag es ein fixer Zeitpunkt sein, oder ein ungewisses Ereignis, wodurch der Nießbrauch beendet werden soll, — der Tod des Sohnes ändert nichts an dem Bestehen des Nießbrauches, ändern kann nur das Eintreten des Termines bzw. des ungewissen Ereignisses. Stirbt der Sohn vor dem Termin, so dauert das Recht des Nießbrauchs fort; stirbt der Sohn, ohne daß er genesen, so dauert der Nießbrauch ebenfalls fort, das erste Mal bis zum fixen Termin, das zweite Mal bis zum Tode der nießbrauchberechtigten Persönlichkeit, länger kann er nicht dauern, denn vererblich ist der Nießbrauch nicht [6]).

Die Frage ist also: Wenn das Ende eines Nießbrauchs, der der A, der uxor, zusteht, an einen Termin oder an ein Ereignis an einem lebenden Anderen (dem B, dem Sohne) geknüpft ist, beendet dann der Tod des Anderen (des B, des Sohnes) den Nießbrauch? Die Frage wird verneint, und nicht ohne Grund; denn nicht des Dritten Leben als solches brauchen wir für den Nießbrauch, sondern ein besonders sich gestaltendes Leben des Dritten (des Sohnes) soll den Nießbrauch vor dem zwangsläufigen Ende des Nießbrauches zerstören! — Da übrigens der Kaiser im Anfang sagt, daß er Zweifel des alten Rechtes zerstreue, so müssen die Heroen der klassischen Zeit über die Frage gestritten haben: es liegt also, wie gewöhnlich, ein Fall vor, der mit gutem Recht auch eine entgegengesetzte Entscheidung vertragen hätte.

Aber der einzelne Fall ist es, an dem das allgemeine Problem sich entzündet und der auch zuerst geregelt wird: die Praxis oder die

6) Dies war geschrieben, als ich die Basiliken aufschlug, d. i. eine im 9. Jahrhundert entstandene verkürzende griechische Übersetzung des Justinianischen Corpus iuris. Und siehe; sie geben unser Gesetz so wieder, wie oben abgedruckt.

spätere Spekulation gliedert ihm andere Fälle oder auch das zugrunde liegende Abstraktum an.

Unsere Stelle lautet in den Basiliken der verkürzenden Übersetzung des Corpus Juris, welche Kaiser des 9./10. Jahrhunderts verfügten, also: Ἐάν τις ληγατεύσῃ τινὶ χρῆσιν, ἕως ὅτε γένηται ὁ υἱὸς αὐτοῦ εἴκοσι ἐνιαυτῶν, συμβῇ δὲ τελευτῆσαι τὸν υἱὸν πρὸ τοῦ εἰκοστοῦ ἐνιαυτοῦ, περιμένομεν χρόνον τοσοῦτον καθ' ὃν εἰ ἔζη, ἤμελλεν εἶναι εἴκοσι ἐνιαυτῶν ὁ υἱός. εἰ δὲ τελευτήσῃ ὁ τὴν χρῆσιν ἔχων ἔτι τοῦ παιδὸς ἐλάττονος ὄντος τῶν εἴκοσι ἐνιαυτῶν, φθείρεται ἡ χρῆσις. ἐὰν δέ τις κατέλιπε χρῆσίν τινι, ἕως ὅτε τυχὸν ὁ Πέτρος μαίνηται ἢ ἕως ὅτε τυχὸν ὁ Πέτρος παιδοποιήσῃ, συμβῇ δὲ ἐν τῇ μανίᾳ τελευτῆσαι τὸν Πέτρον ἢ ἐν ἀπαιδίᾳ, ἡ χρῆσις ἐκτείνεται μέχρι τῆς ζωῆς τοῦ ἔχοντος τὴν χρῆσιν.

Das Ergebnis der Stelle der Basiliken ist folgendes: der Epitomator des 9./10. Jahrhunderts hat für den Anfangsfall des certum tempus nur den Sohn, und zwar, wie ich vermutete, eine Altersgrenze: von zwanzig, nicht, wie ich glaubte, von vierzehn Jahren. Er hat also nicht „vel alius quisquam". Für den Nießbraucher hat er nur τινι, also weder allein uxori, wie ich glaubte, noch „sive uxori suae sive alii cuicumque", wie Justinians Codex gibt. — Für den Fall des folgenden Paragraphen hat er statt filius vel alius quisquam nur Πέτρος, was wie das Römische Titius und bei uns etwa Friedrich Wilhelm Schulze, Blanquettname ist. Auf diesen nun münzt er den Erstfall des Wahnsinns, schließt diesem aber nicht die blasse Generalisierung vel in aliis similibus casibus etc. [7]) an, sondern gibt einen zweiten Fall zur Wahl: neben dem Wahnsinn: Kinderlosigkeit. Er hat also Jahrhunderte nach Justinians Kodex eine straffere Gedankenführung als dieser, eine schärfere Bezeichnung der Fälle, wenn auch nicht überall eine so individualisierte, wie ich sie vermute. Wie diese Wiedergabe des Kodexgesetzes sich bildete, bleibt dahingestellt; aber sie stärkt meine These: das Kodexgesetz hat einem ursprünglichen Gesetze eine verwässernde Generalisierung angedeihen lassen.

Daß der Epitomator in dieser Richtung von Justinian abweicht, stellt, wie ich wenigstens glaube, ein Problem. Sah er durch dies Kodexgesetz hindurch noch etwas, was wir heute nicht mehr besitzen? [8])

7) Mit diesem Falle der Generalisierung kann man aus der regula zusammenhalten: Cap. 57 Memorentur semper Ananiae et Saphirae ne forte mortem quam illi in corpore pertulerunt, hanc isti vel omnes qui aliquod per fraudem de rebus monasterii fecerint in animo patiantur. (Vgl. diese Ztschr. Bd. L 1931, S. 261.) — Aehnlich generalisierend auch der Schluß von cap. 67. —

8) Die beiden Bedingungen: usque ad vicesimum annum und sine liberis der Basiliken finden wir vereint in Digestorum 36, 1, 64: praestari donec ad annum vicesimum pervenerit: deinde alumni fidei commisit, ut, si sine liberis decederet, partem restitueret Sem-

II. Epitome Ulpiani III, 3.

Ein weiteres Beispiel, aus einer Schrift der juristischen Literatur der Römer, folge dem byzantinischen Gesetze.

Auf Gaii institutiones (2. Jahrhundert nach Chr.) beruhen z. T. die sog. Regulae Ulpiani.

Fritz Schulz, Epitome Ulpiani, S. 28 Anm. bei III, 3 sagt: „Gaius I, 29 sprach ausschließlich vom filius und stellte erst später I, 32 a die Tochter dem Sohne gleich. Unser Verfasser hat in die Erörterung des Gaius I, 29 die filia eingeschoben, aber vergessen, auch von der annicula zu sprechen." Die Stelle lautet:

G.: et filium procreaverint, cum is filius anniculus esse coeperit

U.: postea filio filiave natave et anniculo facto, possit ... fieri

G. tunc et ipse, et uxor eius si et ipsa eiusdem condicionis sit et filius

U.: civis Romanus tam ipse quam filius filiave eius et uxor scilicet

G.: eius, si

U.: si et ipsa Latina sit ...

III. Regula S. Benedicti Cap. 43[9]).

Nochmals sei abgedruckt: Regula Sti Benedicti cap. 43: Quod si quis post „Gloriam" ... occurrerit, non stet in ordine suo in choro, sed ultimus omnium stet, aut in loco quem talibus neglegentibus seorsum constituerit abbas, ut videantur ab ipso vel ab omnibus; usque dum conpleto opere Dei publica satisfactione paeniteat. Ideo autem eos in ultimo aut seorsum iudicavimus debere stare, ut visi ab omnibus, vel pro ipsa verecundia sua emendent. (Nam si foris oratorium remaneant ...) Diurnis autem horis, qui ... post versum ... occurrerit, lege qua supra diximus in ultimo stent[10]). —

So erweist sich das gleiche Kriterium sieghaft auf drei immerhin recht verschiedenen Gebieten der Literatur. — In der const. sind der

pronio, partem Septiciae. — Furor und sine liberis decedere kommen zusammen in D. 36, 1, 79, 1: ut, si sine liberis decessisset, pars ei data perveniret ad coheredes: eam furiosam ipse Titius in matrimonio collocavit et enixa est filiam post mortem patris ... Die Bedingung, si sine liberis decessisset, für sich allein ist natürlich in Testamenten häufig, weil der Erblasser, der dem A etwas legiert, für den Fall, daß A ohne Kinder stirbt, nicht selten anderweitig über das Hinterlassene selbst verfügt, statt die weitere Verfügung dem Bedachten A zu überlassen.

9) Vgl. S. 268 dieser Ztschr. Bd. L, 1931.

10) Also nicht: lege qua supra diximus in ultimo aut seorsum stant.

Einfügung viele Gelegenheiten geboten, und man vergaß sie einmal in der Mitte; in der Epitome wird es gleich vergessen; in der Regula beim zweiten möglichen Fall[11]). —

B. Frühere Regulae.

Wie E. Seeberg in seiner Anzeige meines Büchleins (D. Lit.Ztg.), so fordert auch Steinwenter, daß frühere Regeln für die Benediktische heranzuziehen seien. St. verspricht sich auch von der Betrachtung der Organisation ägyptischer Klöster Erfolg und weist namentlich auf die Tatsache, daß „die Worte, mit denen Benedikt nach Gregors Vita den praepositus als den Mann, welcher nach dem abbas der zweite sein soll, bezeichnet, ... an den pmehsnaw der ägyptischen Klöster" erinnern. Diese dankenswerten Hinweise sollten verfolgt werden. In der lateinischen hieronymianischen Version der Regel des Pakhomius finde ich übrigens (cap. 100, 101, auch 104. 111) merkwürdigerweise nur praepositus et qui ab eo secundus est, — si praepositus peregre profectus fuerit, qui secundus est, d. h. den zweiten hinter dem Praepositus, nicht ihn selber als den zweiten hinter dem Abt. — Die Worte in Gregor, Vita Sti Benedicti, cap. 22 lauten:

Lateinisch:	Griechisch:
Qui roganti consentiens deputatis fratribus Patrem constituit, et qui ab eo secundus esset ordinavit.	αὐτοῖς πατέρα καταστήσας δὲ καὶ οἰκονόμον
Eidem servo Dei quem illic patrem constituerat atque eius praeposito.	τῷ ἐκεῖσε παρ' αὐτοῦ προβληθέντι ἡγουμένῳ καὶ τῷ οἰκονόμῳ αὐτοῦ.

Also einmal Praeposito, das andere: secundus. In beiden gleichlautend nur die Übersetzung bei der Bezeichnung für den Oikonomen. Diese ist auch in dem der griechischen Version allein eigenen dritten: ὅ τε προεστὼς τῆς μονῆς σὺν τῷ οἰκονόμῳ. Auch heißt ja der praepositus öfters praepositus domus im Gegensatz zum pater monasterii. — In der Vita Pakhomii also δεύτερος (τοῦ Πατρὸς τῆς μονῆς), in der Regula secundus a praeposito scil. domus. —

C. Iussu abbatis und praedia principis.

Nun wird eine eindringende Beurteilung dieser Zeilen sagen können: Gut, regula und Kodex zeigen Ähnlichkeiten krauser Art; aber sollte nicht dies 6. saeclum so anfechtbar formuliert haben? Warum sukzessive Entstehung und nicht Uneleganz annehmen? Gegen diesen schwerwiegenden Einwand diene, daß die Justinianer

11) Vgl. Gradenwitz, Regula Sti Benedicti, S. 21 f. Dieses Caput gehört zu denen, bei welchen auch Steinwenter (Savigny-Ztschr. Röm. Abt. Bd. 51, S. 466) zustimmt.

eben gewöhnt waren, zu interpolieren und Vorlagen zu generalisieren, daß sie dies Verfahren probablerweise auch an ihren eigenen Gesetzen anwandten, und so die gleiche Struktur das gleiche für die regula vermuten läßt. —

Wenn ich recht gesehen, so ist in der Regula gar oft die Praerogative des Abtes, insonderheit seine Dispenskraft und Dispensexklusive nachträglich beigefügt, nicht, um sie ihm zu geben, sondern um die ihm zustehende zu betonen. — Etwa am Ende von Cap. 47: quod cum humilitate et tremore fiat et cui iusserit abbas. Gewiß bestimmt es der Abt, aber dies ist wohl hier nachgebracht, damit männiglich sich dessen erinnere, was ist, und stand nicht in der Urregula: — der Stil ist dagegen. —

Ähnlich nun findet sich in den Digesten und dem Kodex nicht selten die Dispensbefugnis des Kaisers, des princeps, eingeschoben in Fällen, wo nur die Deferenz gegen das Oberhaupt diesen selbstverständlichen Ausnahmesatz erklärt. — Beispiel: Digestorum 30, 39, 10: Sed et ea praedia Caesaris quae in formam patrimonii redacta sub procuratore patrimonii sunt, si legentur [12]), nec aestimatio eorum debet praestari quoniam commercium eorum nisi iussu principis non sit, cum distrahi non soleant. — Dies will sagen (nicht bloß den Campus Martius oder das Forum Romanum), auch nicht die Landgüter des Kaisers, die in sein Vermögen einrangiert und unter der Verwaltung des procurator sind, können so vermacht werden, daß der Wert geleistet werden muß von dem belasteten Erben des Vermachenden [13]). Warum nicht? Sie sind nicht im Handel (außer auf kaiserlichen Befehl); denn sie werden der Übung nach nicht verkauft. — Nun ist gewiß ein kaiserlicher Befehl imstande, solches Kaisergut verkäuflich zu machen, aber diese Tatsache gehört nicht hieher: sie sind nicht in commercio, nicht im Handel. Deshalb wird, wenn derartige Grundstücke letztwillig an einen Legatar hinterlassen sind, der Erbe, der die Sache nicht erlangen kann, auch nicht verpflichtet, den Wert wenigstens zu zahlen, wie doch der Erbe muß, wenn ein fremdes Grundstück hinterlassen ist, das einem Privaten gehört, der es dem Erben aber nicht ablassen will. Diese praedia Caesaris sind nicht Gegenstand von Rechtsgeschäften, also auch nicht von Testamenten. Was soll nun hier, daß der Caesar dispensieren kann! Wenn diese „wohlfeile Weisheit" überhaupt stehen sollte, dann doch nur bei cum distrahi non soleant! Aber sie ist hier ganz und gar nicht logisch: denn wenn der Caesar die Erlaubnis in concreto gibt, so sind sie ja käuflich, und dann kann der belastete Erbe die Sache selber dem Legatar stiften: Zahlung des Werts kommt ja nur dann in Frage, wenn der Eigner nicht verkauft! Also das nisi iussu principis ist

12) Vielleicht ausgefallen: nec ipsa debentur.
13) Die Grundstücke können selbstredend nicht verlangt werden.

nur eine übel angebrachte Verbeugung vor des Caesars unbestrittener dispensierender Macht. — Dies fand der Jurist Kniep (einst Jena).

Man kann auch einen anderen Vorbehalt hier anführen: D. 1, 5, 24: Ulpianus: Lex naturae haec est, ut qui nascitur sine legitimo matrimonio matrem sequatur, nisi lex specialis aliud inducit. Hier ist vor Jahrhunderten durch den großen Interpolationisten Anton Faber kundgetan, daß der letzte Satz, nisi—inducit von Justinian herrührt; ein Vorbehalt, der sachlich ebenso begründet ist, wie der Form und Logik nach widersinnig angehängt: denn wie sollte das Recht oder Gesetz der Natur aufhören, wenn ein menschlich Spezialgesetz gegenhält! Das Menschenrecht ist für das Menschenzusammenleben stärker als das Recht der Natur: aber das Recht der Natur, wenn auch hierin schwächer, hört darum nicht auf[14]! Aber noch mehr ist in dieser kurzen Stelle eingeschoben. Das Naturgesetz ist, daß „qui nascitur" der Mutter folgt, mag nun nach Menschengesetz eine Ehe geschlossen sein oder nicht. Der Klassiker Ulpianus hatte nur geschrieben: Lex naturae haec est ut qui nascitur matrem sequatur. Naturgesetz gilt ja auch für Tiere, wie derselbe Ulpianus sagt! Das übrige ist die gleiche Verweisung auf die Ausnahmen, die in der Regula bei Abtdispens stattfindet, und sie ist in der Digestenstelle unpassend angebracht, wie kaum je in der Regula.

Für das, was hier aus Sprache und Logik herausgeholt wird, möchte mancher sicher einen äußeren Beweis sehen. Hier ist er: in dem Kodex Theodosianus steht c. 3, 1, 6 zu lesen: . . . superiore lege cassata unusquisque suo arbitratu quaerere vel probare possit emptorem. — Der Kodex Justinians (4, 38, 14) übernimmt das Gesetz, erfindet aber für die drei Kaiser (Gratianus mit seinen Kollegen), die es 391 erließen, die angehängte Klausel: nisi lex specialiter quasdam personas hoc facere prohibuerit. Die Ausnahme versteht sich von selbst, aber sie muß intercalando ausgesprochen werden; so groß ist der Drang der Justinianer bei Übernahmen in ihre Kodifikation!

Sine iussu principis findet sich auch sonst eingeschoben: So D. 11, 7, 8 pr.: Ossa an . . . liceat domino loci . . . effodere . . . sine decreto pontificum seu iussu principis . . . ait Labeo exspectandum vel permissum pontificale seu iussionem principis, alioquin iniuriarum fore actionem . . . Labeo ist ein Gesinnungsrepublikaner aus der Zeit des Augustus: nimmermehr würde

14) Eisele (einst Prof. der Rechte in Freiburg) drückt dies so aus: „Zu sagen: der Satz x ist Naturrecht, außer wenn ein Gesetz etwas von x Abweichendes bestimmt, ist einfach Unsinn." Z.S.St., 10, 298.

er neben die pontificale Auktorität hier die des princeps gestellt haben: Auch historisch ist also, abgesehen von seu und iussio, zu erkennen, daß hier der Princeps auf spätere Rechnung kommt (Kalb, Philologe in Nürnberg, hat diese Interpolation als der erste festgestellt). — Ähnlich D. 5, 2, 29, 3: . . . femina nullum adoptare filium sine iussu principis potest . . . D. 5, 1, 2, 2: Si et iudex ad tempus datus et omnes litigatores consentiant: nisi specialiter principali iussione prorogatio fuerit inhibita, possunt tempora . . . prorogari.

Die Beispiele sind aus Seckel-Heumann, Handlexikon; sie lassen sich vermehren. Manchmal befremdet, wie auch wohl in der regula, iussu statt permissu. — Aber so gewöhnt, ihre Vorlage zu verändern und auszuschmücken, haben Iustinians Leute, die Kompilatoren, eben auch die Gesetze des Kaisers selber noch bei der kodifikatorischen Durchsicht umgestaltet, in demselben Sinne der generalisierenden Verwässerung, der sie auch bei der Aufnahme der Klassikertexte in die Digesten leitete. — Dies Argument für die Interpolation im Kodex erklärt den gleichen Gedankengang für die Regula. —

Für die spätere Einschaltung bereits bestehender Dispens- und Kommandobefugnisse bei dem Abt kann man noch folgende Erwägung anstellen: Solche Befugnisse waren bei Benediktus selbstverständlich, dessen Auktorität unbezweifelt war. Gegen Ende seines Lebens konnte er sie für die Nachfolger, deren Stellung ihm nicht so gesichert erscheinen mochte, haben einfügen lassen, um expressis verbis hinzustellen, was bis dahin von selber ging. — Ein Beispiel aus einer anderen Sphäre: Als Bismarcks Stellung beim Kaiser unsicher ward, berief er sich bei seinen Ministerkollegen auf eine Kabinettsordre, die den Spezialministern auferlegte, Vorträge grundsätzlicher Art beim König nur nach Mitteilung an den Ministerpräsidenten zu halten. Dieser sollte dann das Recht haben, dem Vortrag beizuwohnen: Was hier auf dem Papier stand, war bis dahin schon Übung gewesen. Ein verstorbener Freund kennzeichnet das so: als er sie nicht mehr „mit dem Blick zähmen konnte", mußte er sich auf die Ordre berufen. — So mochte Benediktus der Auktorität seiner Nachfolger zu Hilfe kommen.

Zu Gregors von Elvira Schrifttum und Quellen.

Von Hugo Koch, München.

I. Schrifttum.

„On ne touche pas impunément à l'enfant chéri du P. Vaccari", schreibt Dom de Bruyne (in dem als Beilage zur Revue Bénédictine erscheinenden Bulletin d'anc. lit. chrét. lat. 1925 Nr. 239) im Hinblick auf die „ziemlich lebhafte Antwort", die der Jesuitenpater Vaccari Herrn Wilmart O. S. B. gab, weil dieser das aus einer Handschrift der Ambrosiana veröffentlichte Psalterium nicht mit ihm dem Julian von Eclanum, sondern dem Columban zusprechen wollte. Man rührt aber auch nicht ungestraft an das Lieblingskind des Herrn P. Wilmart: das zeigt die Besprechung, die der gelehrte Benediktiner (im Bulletin Nr. 313) meinem kleinen Aufsatz „Zu den Tractatus de libris ss. Scripturarum" (in dieser Ztschr. 1922, S. 132 ff.) angedeihen ließ. Er hatte zunächst von diesem Aufsätzchen gehört, und zwar in der Form, „que la question des Tract. Orig. avait été reprise par cet historien minutieux, et l'attribution à Gregoire d'Elvire mise en doute". Als er nun meine Ausführungen las, war er „enttäuscht, ja noch mehr, erstaunt, daß der Verfasser die Tractatus über das Hohelied nicht zu kennen scheint, auch nicht die nachher veröffentlichten Stücke, noch sonst etwas außer den zwanzig i. J. 1900 gedruckten Predigten, wie wenn die Frage nicht i. J. 1906 eine besondere und ziemlich unerwartete Wendung genommen hätte". Nun gaben aber meine Bemerkungen, die in dem Abteil „Lesefrüchte und kleine Beiträge" erschienen, unzweideutig zu erkennen, daß sie die Frage nicht in ihrer ganzen Breite aufnehmen, sondern nur ein paar Beobachtungen und Bedenken vorbringen wollten. Daß Herr Wilmart ihnen zustimmen werde, konnte ich natürlich nicht erwarten, da es sich eben um sein Lieblingskind handelt, aber zu der Art und Weise, wie er sie darstellt und beurteilt, muß ich doch einiges sagen.

1. Ich habe seinerzeit auf den Gebrauch von in mit Ablat. in den Tractatus hingewiesen in Fällen, wo Novatian, ebenso wie Cyprian, in mit Accus. setzt. Dabei wurde ausdrücklich bemerkt, daß ja Novatian als Urheber jetzt allgemein verlassen sei und die sprachliche Beobachtung nur „vielleicht zur Verhütung von Rückfällen" dienen solle. Herr Wilmart glaubt seinerseits dazu bemerken zu sollen, daß ich es vorzüglich verstünde, „offene Türen einzustoßen". Ist es aber in der wissenschaftlichen Forschung noch nie vorgekommen, daß eine längere Zeit aufgegebene Meinung später wieder aufgegriffen wurde?

Auch nicht, daß eine Aufstellung, nachdem sie von ihrem eigenen Urheber fallen gelassen war, von andern um so hartnäckiger verteidigt wurde? Tatsächlich hielt Jordan in seiner Gesch. d. altchr. Lit. 1911, 194 A. 2 seine Anisicht, daß der Grundstock der Predigten von Novatian stamme, trotz der „unerwarteten Wendung von 1906" aufrecht. Und wie ich einer Bemerkung von d'Alès in den Rech. de Sc. rel. 1926, S. 87 f. entnehme, führt Jos. Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes 1925, S. 303 die Predigten einfach unter dem Namen Novatians an, was allerdings aus mangelnder Vertrautheit mit der Frage zu erklären sein mag.

2. Die „besondere, unerwartete Wendung" von 1906 besteht bekanntlich in Wilmarts allerdings überraschender Wiederentdeckung der schon 1848 von Heine herausgegebenen Homilien Gregors von Elvira über das Hohelied und dem Nachweis so außerordentlich zahlreicher und starker Berührungen mit den Tractatus, daß der Schluß auf denselben Verfasser zwingend erscheint (Bull. de litt. eccl. 1906, S. 233 bis 299) [1]). Trotz dieser Entdeckung hat aber Brewer S. J. 1909 Rufin als Verfasser der Tractatus vorgeschlagen (Das sog. athanasianische Glaubensbekenntnis, Paderborn 1909, S. 142 ff.). Und trotz den Homilien über das Hohelied und trotz der von Wilmart 1909 vom Stapel gelassenen „Arche Noes" hat A. Merk S. J. 1911 Bedenken gegen die Abfassung der Tractatus durch Gregor von Elvira geäußert (Ztschr. f. kath. Theol. 1911, S. 775 ff.). A. d'Alès S. J. weist in den Rech. de Science relig. X (1919), S. 314 ff., dem spanischen Gregor zwar die Tract. de libr. script. und das Epithalamium zu, von der Arche Noes aber war weder der Rabe noch die Taube zu ihm geflogen, und auch von Ps. 91 schweigt er. Niemand, soviel ich sehe, auch Hr. Wilmart nicht, hat deshalb diesen Gelehrten Rückständigkeit und Verschlafenheit vorgeworfen. Wenn aber ich 1922, wie Brewer und Merk, ohne die ganze Frage aufzurollen, einen Seitenstoß führe, so glaubt Hr. Wilmart dies unter Verzicht auf die sonstige benediktini-

1) In der Revue Bénéd. 1909, S. 1—12, veröffentlichte Wilmart ferner die Predigt De arca Noë (vgl. dazu noch RB. 1912, S. 47—59), und in derselben Ztschr. 1912, S. 274—293, zwei Bruchstücke eines Traktats über Ps. 91, die er ebenfalls Gregor von Elvira zuspricht. Dann schrieb ihm A. Vaccari S. J. (Biblica 1922, S. 188—193) auch die Predigt De diversis generibus leprarum (im App. bei Hieron. Ep. 34, ML 30, 245—248) zu, wogegen Wilmart aber im Bull. d'anc. litt. chrét. lat. 1924, Nr. 112) Bedenken äußerte, weil sie nicht unter dem Namen des Origenes überliefert ist. Älter sind die Ansprüche des Spaniers auf das unter verschiedenen Namen überlieferte Buch De fide (ML 17, 549—568 und anderwärts abgedruckt), und Wilmart fügt auch den kleinen Libellus De fide (ML 20, 49 f.) hinzu. Bemerkt sei noch, daß auch E. v. Dobschütz (Das Decretum Gelasianum, TU 38, 4, 1912, S. 237 A. 1 u. 338) der Anschauung Wilmarts zustimmt und sie durch den Bibeltext bestätigt findet.

sche Höflichkeit aus Unkenntnis erklären zu müssen, obwohl ich auf Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. III (1902) S. 400 u. II² (1914) S. 632 verwiesen habe, wo die Herkunft der Tractatus von dem spanischen Gregor gerade mit Hinweis auf Wilmarts Entdeckung — allerdings mit einem „dürfte" — als gesichert bezeichnet wird. Derselbe Bardenhewer, der in Bd. III und in Bd. II² sich so zuversichtlich an Wilmarts Seite gestellt hatte und auch in III² (1923) in den Nachträgen (S. 675) bemerkte, daß jene Zueignung — von meinen „Bedenken" abgesehen — „jetzt sozusagen allgemein als feststehend betrachtet" werde, sagt in Bd. IV (1924) S. 566 etwas gedämpfter, daß die Tractatus „nunmehr dem Spanier Gregor von Eliberis im 4. Jahrhundert zugewiesen zu werden pflegen". Noch zurückhaltender, vielleicht unter dem Einfluß meiner Beobachtungen, äußert sich Wittig in der 8. und 9. Auflage von Rauschens Patrologie 1926, S. 345: „Die Predigten (Gregors von Elvira) glaubt Wilmart in den Tract. Orig. de libr. ss. script. wiederzuerkennen", und in der soeben erschienenen 9. u. 10. Aufl. (1931) hat der Herausgeber Altaner nichts daran geändert. Wie zweifelnd ferner ein so gelehrter Philologe wie P. de Labriolle den Entdeckungen Wilmarts gegenübersteht, zeigen seine Ausführungen in seiner Hist. de la litt. lat. chrét. 1920, S. 344 ff. — die zweite Auflage 1924 oder eine weitere ist mir nicht zugänglich —, die nach Anführung der Worte des Hieronymus (de vir. inl. c. 105) über die Werke Gregors von Elvira mit dem Satze beginnen: „Les modernes ont été beaucoup plus généreux et son „héritage" s'est grossi de quantité d'apports dont je n'oserais affirmer qu'ils aient réellement tous fait partie du fonds primitif." Selbst P. Lejay (Rev. Bénéd. 1908, 435 ff.) gab im Grunde seine Zustimmung zu Wilmarts Ansicht als eine bedingte und vorläufige zu erkennen, und er wünscht ein „répertoire général" der allegorischen Erklärungen, eine alphabetische Zusammenstellung der „mots-images" mit Angabe der Schriftworte und der Väterstellen, wo sie erklärt sind[2]).

Nun schreibe ich das nicht, um etwa eigensinnig auf meinem Standpunkt zu verharren, sondern nur um zu zeigen, daß hier mit zweierlei Maß gemessen wurde. Eingehende Beschäftigung mit diesem Schrifttum hat mich nämlich davon überzeugt, daß Wilmart mit seinen Aufstellungen im Rechte ist und er sie so gut begründet hat, wie man es nach Lage der Dinge überhaupt verlangen kann. Eine kurze Zeit glaubte ich zwar sprachlich-stilistische und sachliche Verschiedenheiten zwischen den Tract. de libr. script. und dem Epithalamium

2) Eine solche Zusammenstellung, die aber nicht alphabetisch, sondern sachlich geordnet ist und nur Schriftstellen, keine Väterstellen angibt, also offenbar für Predigtzwecke bestimmt war, hat Heine in seiner Bibl. Anecdot. I (1848) S. 3—21 veröffentlicht und der westgotischen Kirche Spaniens zugewiesen.

Gregors beobachtet zu haben, bei näherem Zusehen lösten aber auch sie sich zumeist in eitel Einklang auf, und das Wenige, was noch blieb, ist nicht der Rede wert. Zur Sühne für meinen Mißgriff und als kleine Handreichung für den künftigen Herausgeber möchte ich nun im folgenden einen Beitrag zur Quellenkunde Gregors leisten. Vielleicht wird dann auch bei Wilmart und im Himmelreich der Rev. Bénéd. über einen bekehrten Sünder größere Freude sein als über die andern, die der Bekehrung nicht oder nicht mehr bedürfen.

II. Quellen.

Daß zu den Quellen der TS [3]) auch Tertullian gehört, ist natürlich längst erkannt worden. Tr. 17 ist ja so offensichtlich aus de res. carn. zusammengestoppelt, daß bereits Batiffol in den Proleg. p. XXIV darauf hinwies. Außerdem haben Haußleiter [4]), Weyman [5]), Jordan [6]) sprachliche und sachliche Berührungen zwischen TS und Tertullian aufgezeigt, während sonst die meisten nur ganz allgemein sagen, daß der Prediger die Schriften Tertullians gut kenne u. dgl. Weyman hat auch ein paar sprachliche Übereinstimmungen mit Cyprian angeführt. Aber durchgehend sind die TS (und die andern Traktate) noch nicht mit dem Vater des lateinisch-christlichen Schrifttums und seinem bischöflichen Schüler verglichen worden. Und doch trägt ein solcher Vergleich eine nicht unbeträchtliche Beute ein, wie das Folgende zeigen dürfte. Nicht selten werden wir aber die Linien zu Irenäus, zu Justin und andern Schriftstellern zurückverfolgen können [7]).

---

3) TS = Tract. de libr. ss. Script. ed. Batiffol-Wilmart 1900. TE = Traktate Gregors zum Epithalamium, herausgegeben von G. Heine 1848. AN = De arca Noë ed. Wilmart, Rev. Bénéd. 1909, S. 1—12. Zu Ps. 91 = Bruchstücke zu Ps. 91, herausgegeben von Wilmart, RB. 1912, S. 274—293. DF = De fide orthodoxa contra Arianos, Migne PL 17, 549—568.

4) Theol. Lit.Bl. 1900, Sp. 181.

5) Hist. Jahrb. 1900, S. 215; Archiv f. lat. Lexik. u. Gramm. XI (1900) S. 560 ff.; Festgabe f. A. Ehrhard 1922, S. 484.

6) Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians 1902, S. 213 A. 2.

7) Sollten dabei von andern schon aufgezeigte Berührungen und Entlehnungen ohne Hinweis darauf unterlaufen, so bitte ich um Entschuldigung. Auf die Benützung Justins durch Tertullian, Irenäus und andere Schriftsteller hat schon Otto in seinem Corp. Apol. (3. Aufl. 1875 ff.) jeweils an den betreffenden Stellen aufmerksam gemacht, ebenso hat sie G. Archambault (Justin. Dialogue avec Tryphon [1909] I, S. LX ff.) zusammengestellt. Ich sehe davon ab, im folgenden jeweils darauf zu verweisen, und habe ein Recht dazu, weil ich mir den Einblick in die Zusammenhänge und Abhängigkeiten nicht aus diesen Veröffentlichungen, sondern aus den Quellen selbst verschafft habe.

1. TS I. 6, 1: quia ex humo homo dicitur. Siehe dazu die von mir in ZKG. 1926, S. 532 zu Q 108, 1 (252, 5 Souter) angeführten Stellen aus Tertullian und Quintilian, außerdem Vict. Pett. de fabrica mundi c. 4 (4, 24 Haußleiter): ac sic deus hominem de humo instruxit etc. Lact. div. inst. II, 10, 3 (I 107, 10 Brandt-Laubmann). Vgl. auch Zeno Ver. Tr. I, 12, 2 (Mi. PL 11, 340 A). Ambros. de off. III, 3, 16 (Mi. PL 16, 149 D).

7, 1 ff.: ibi invenies per divortium corporis et animae divitem in flamma cruciari . . . qui apud inferos refrigerium roris de digito animae felicioris expeteret. Nach Tert. de an. c. 7 (II, 365 f. Oehler): et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solatium roris... quod ad inferna transfertur (anima) post divortium corporis.

7, 14: II. Cor. 4, 16: ecce habes interiorem hominem secundum Deum creatum, habes exteriorem hominem de limo terrae plasmatum. ecce habes interiorem hominem in quo Christus habitat (Eph. 3, 17), habes exteriorem hominem qui corrrumpitur et dissolvitur. De res. carn. c. 40 (II, 517): duos homines ab apostolo editos, interiorem id est animam, et exteriorem id est carnem, I. Cor. 4, 16... porro apostolus interiorem hominem non tam animam quam mentem atque animum intellegi mavult... si quidem Ephesiis (3, 17) scribens, in interiorem hominem habitare Christum etc.

8, 16 ff. wird im Anschluß an Gen. 1, 26 und I. Cor. 15, 45 ausgeführt, daß der Mensch ursprünglich nur nach der „imago" Gottes geschaffen worden sei und die „similitudo" (den „Geist") erst durch Christus erhalten habe. Vgl. TS XIV. 160, 1 ff. Diese Anschauung geht auf Irenäus zurück, wie ich in den Theol. Stud. u. Krit. 1925, S. 186 f. und 205 ff. gezeigt habe [8]). Von ihm hat sie Tertullian übernommen: adv. Marc. II, 9 (II, 94 f.. Oehler), IV, 17 (II, 200), V, 10 (II, 304), de anima c. 11 (II, 372), c. 24 (II, 392); ebenso findet sie sich beim Ambrosiaster in Quaest. 123 (S. 374 ff. Souter), im Osten bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Dionysius von Alexandrien, Methodius [8a]). Anders Tatian, Or. ad Graec. 7, 3; 12, 1 (S. 274 u. 278 Goodspeed).

9, 22 ff. heißt es, daß der Mensch im Besitze der similitudo Gottes „non iam homo, sed mutata lege et conditione immortalis deus appelletur", dann wird fortgefahren (nach Weymans Verbesserung im Archiv f. lat. Lexik. XI, 1900, S. 571): et quod dixi deus, non natus sed factus, id est beneficio, non natura: Ps. 81 (82), 6. Vgl. damit

---

8) Vgl. auch H. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians 1902, S. 83 f., 141 ff. Fr. Loofs (Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenäus 1930, S. 249 ff.) leitet die Anschauung bei Irenäus von einer, auch von Justin benutzten, kleinasiatischen Quelle her.

8a) Ich handle darüber in den Theol. Stud. u. Krit. 1932.

Tert. adv. Hermog. 5 (II, 344): nam et dei erimus, si meruerimus illi esse, de quibus praedicavit: Ps. 81 (82), 6 u. 1 . . . sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate.

11, 27 f.: tunc enim aestimatur Deus, cum inaestimabilis dicitur, zu Ps. 91 (558 C): qui tunc digne aestimatur, cum inaestimabilis dicitur. Nach Min. Fel. Oct. 18, 8 bzw. Cypr. Idola 9 (26, 10).

TS II. 13, 4 (44, 7. 76, 11. AN Z. 215): laborandum mihi est, ut etc. Vgl. Cypr. ep. 54, 3 (622, 18), de zelo 1 (419, 14). Tert. paen. 6 (I, 654), Gaudent. Brix. Sermo VIII (Mi PL 20, 897 B).

13, 7 f.: im AT ist „vel sermone vel opere", „non solum verbo, sed actu" Zukünftiges vorausgesagt (vgl. III. 23, 13). Tert. res. carn. 28 (II, 503) u. ö. Iren. adv. haer. IV, 20, 12 (I, 632 Stieren), Justin Dial. 90, 2 u. 114, 1 (S. 204 u. 231 Goodspeed).

13, 8: res imaginarias (109, 20; 114, 17: lex imaginaria; De div. gen. lepr. 1. Mi. PL 30, 245 B: imaginarium legis opus). Vict. Pett. zu Apoc. 6, 9 (72, 8 Haußleiter): lex imaginaria. Tert. res. carn. 19 (II, 491): imaginariam significationem. TS XI. 117, 15 steht dafür: imaginali praefiguratione (131, 20: imaginaliter, ebenso TE. 138, 16), wie bei Iren. haer. V, 8, 3 (I, 736): imaginalis descriptio. Vgl. auch Zeno Veron. Tr. II, 68 (Mi. PL 11, 522 A): imaginarium Pascha.

Bemerkt sei bei dieser Gelegenheit, daß die von Gregor in seinen typologischen Erklärungen gebrauchten Wendungen, wie monstrare, praemonstrare, figurare, praefigurare, portendere, liniare u. dgl., so ziemlich alle von Tertullian aufgebracht worden sind, ebenso das „subiungere" vom Fortgang einer Schriftstelle[9]).

16, 5: fallit aut decipit. Siehe Weyman im Archiv f. lat. Lexik. XI (1900), S. 558. Weiteres in meinen Cyprianischen Untersuchungen S. 15 u. ZKG. 1926, S. 553 f., ebenso Tert. de carne Chr. 5 (II, 435).

16, 8: in clausula mundi. Apol. 32 (I, 236): clausulam saeculi, res. carn. 25 (I, 500): clausula temporum u. ö. Cyprian vermeidet dieses Wort und gebraucht dafür Wendungen wie: in occasu mundi (de un. 16. 224, 16); mundo transeunte iam (de mort. 2. 298, 10); saeculo iam moriente (ep. 58, 2. 657, 13) u. ä.

16, 10: metator secundi adventus Domini, 19, 4. 155, 3. Inter Cypr. ep. 22, 1 (533, 11 Hartel): metatorem antichristi, ep. 6, 4 (484, 11). Vgl. Tert. adv. Marc. I, 8 (II, 56): tempore, arbitro et metatore initii et finis. Bei Lact. IV, 11, 11 (I, 307, 10 Brandt-Laubmann) hat Gott seinen Sohn als „metatorem templi sui" geschickt.

---

9) Es ist vielleicht Zufall, aber immerhin beachtenswert, daß weder Zeno von Verona, noch Gaudentius von Brescia, soviel sie sonst in Sprachgebrauch und Redewendungen mit Gregor gemein haben, das „subiungere" gebrauchen, sondern jener „adiicere" (z. B. Tr. I, 7, 5. 321 B), dieser „adiungere" (z. B. Sermo VIII. 944 B).

16, 15: dico quod sentio. 36, 13. 91, 6. 191, 14. Min. Fel. Oct. 18, 9 u. 36, 5 (2, 18 u. 51, 10 Halm). Lact. Epit. 45 (50), 2 (I, 723, 17).

16, 24 (vgl. Weyman, Bibl. Ztschr. 1904, S. 241): apud Deum facta sunt omnia quae apud nos imperfecta putantur. Tert. adv. Marc. III, 5 (II, 126): divinitati competit quaecunque decreverit ut perfecta reputare. Vgl. Cypr. ep. 64, 2 (718, 15): quaecumque a Deo fiunt, Dei factoris maiestate et opere perfecta sunt. Iren. Epid. c. 67 (S. 48 Weber, Bibl. d. KV²). Justin Apol. I, 42. Dial. 114, 1. Siehe auch ZKG 1926, S. 543 zum Ambrosiaster, Röm. 15, 3.

17, 1: dedicatori fidei nostrae (Abraham). Vgl. Tert. res. carn. 18 (II, 491): Abraham, patrem fidei, de cultu fem. II, 2 (I, 717). Iren. adv. haer. IV, 25, 1 (I, 641 St.) Cypr. de bono pat. 10 (404, 2): Abraham Deo credens et radicem ac fundamentum fidei primus instituens. Das dedicare im Sinne des Beginnens kommt ebenfalls bei Tert. vor (siehe den Index Verborum bei Oehler), Apol. 5 (I, 131) heißt Nero dedicator damnationis nostrae. Cypr. de bono pat. 10 (403, 26): Abel originem martyrii initians primus et dedicans. ep. 37, 2 (581, 9).

17, 3 ff. heißt es, daß Joh. 8, 56 sich auf den Besuch beziehe, den Abraham bei der Eiche Mamres vom Sohne Gottes in Begleitung zweier Engel erhalten habe (Gen. 18, 1 ff.) — wie bei Tert. adv. Prax. 22 (II, 683) u. Iren. adv. haer. IV, 5, 5. 7, 1 (I, 572 u. 577 Stieren).

17, 12: zu „vicem reddidit", das Weyman (Festgabe f. A. Ehrhard 1922, S. 483 f.) mit Recht an Stelle des „v. credidit" setzt, siehe ZKG. 1926, S. 526 zu Q. 69, 4 (121, 15 Souter).

18, 26: quasi lac de uberibus duarum tabularum legis (TE I. 137, 6 ff.). Bei Hippol., Slavische Fragm. z. Hohenliede nr. III zu 1, 2 (344, 5 Bonwetsch) sind die duo ubera Christi die beiden Testamente.

19, 22: corda mentesque, 79, 14 u. ö.: animae mentesque. Siehe Weyman im Archiv f. lat. Lexik. u. Gramm. XI (1900) S. 564 und meine CU S. 23 f.

21, 6 ff.: Hier ist, wie bei Tertullian und im Unterschied von anderen, die Taufe als „paenitentia" und „exomologesis" gefaßt. Siehe ZKG. 1926, S. 531 zu Q. 102, 9 (207, 4 Souter). Ähnlich auch Justin Apol. I, 61, 2 (S. 70 Goodspeed).

Zu der in Tr. II behandelten Gotteserscheinung vor Abraham (Gen. 18, 1 ff.) vgl. noch Tert. de carne Chr. 6 (II, 437), adv. Marc. III, 9 (II, 134), adv. Prax. 16 (II, 675), Iren. Epid. 44 (S. 33 Weber), Justin. Dial. 56 (S. 155 ff. Goodsp.).

TS III. 23, 11: zu „repentinum aut inopinatum" (IX. 96, 11: non derepente nec improvisum) siehe Internat. kirchl. Ztschr. 1924, S. 160 A. 1 u. ZKG 1926, S. 549 A. 1; dazu Tert. apol. 22 (I, 207).

25, 16 ff.: matrem nostram Hierusalem caelestem liberam (Gal. 4, 26), hoc est sanctam ecclesiam (202, 1 ff. TE V. 166, 2 ff.). Tert. adv. Marc. V, 4 (II, 284), V, 15 (II, 319).

25, 20 ff.: Die späte Fruchtbarkeit der Sara. Vgl. Cypr. Test. I, 20 (52, 15 ff.).

28, 3: sub specie ludi blandam persecutionem (TE IV. 162, 18 Heine). Siehe dazu CU [10]) S. 59. 98 f. 294.

32, 20 (u. 82, 6): sub Elia, 208, 9: sub apostolis. Siehe ZKG 1926, S. 523. Vict. Pett. Comm. in Apoc. p. 112, 3 Haußl. Iren. III, 11, 8 (I, 478) u. ö.

33, 1 ff.: Der Sohn Gottes wird „angelus" genannt, weil er „magni consilii nuntius" ist (Jes. 9, 6 Sept.) Ebenso DF c. 8 (564 A). Vict. Pett. Comm. in Apoc. p. 88, 14 Haußl. Cypr. Test. II, 21 (89, 9), Nov. de trin. c. 18 (67, 19 ff. Fausset). Hippol. in Daniel. II, 32, 6 (104, 16 Bonwetsch). Tert. de carne Chr. c. 14 (II, 450), adv. Jud. c. 9 (II, 125). Iren. adv. haer. III, 16, 3 (I, 506), Epid. c. 56 (S. 41 Weber). Justin Dial. 56, 4. 60, 3. 76, 3 (S. 156. 165. 186 Goodsp.). Apol. I, 63, 5 (S. 72).

TS IV. 4, 13: Die Bezeichnung der Beschneidung als „iactura carnis" (weiter: „integram nativitatis figuram ferro vulnerante mutilasse", 39, 1: „damnum corpori infert") geht wohl auf Col. 2, 11 in der von der Vulgata übernommenen Fassung der alten Übersetzungen zurück, wie sie z. B. bei Cypr. Test. I, 8 (45, 19) vorliegt („circumcisi estis circumcisione non manu facta in expoliatione carnis, sed in circumcisione Christi"), während der griechische Text eine andere Verbindung und einen andern Sinn bietet. Tertullian sagt ad nat. I, 14 (I, 335 Oehler) von einem abtrünnigen Juden: etiam suae religionis desertor, solo detrimento cutis Judaeus. Vgl. Ps.-Aug. Quaest. 12, 1 (37, 9 Souter): aliquod membrum amiserit, Zeno Ver. Tr. I, 13, 1. Mi. PL 11, 345 A („damnum").

35, 3 ff.: Der Gedanke, daß Adam unbeschnitten erschaffen worden sei und er, wenn die Juden mit ihrer Anschauung von der Heilsnotwendigkeit der Beschneidung im Rechte wären, mindestens nach dem Sündenfall hätte beschnitten werden müssen, stammt aus Tert. adv. Jud. c. 2 (II, 704 unten). Abel, (Seth), Enoch, Noe als Beispiele für Rechtschaffenheit ohne Beschneidung (35, 6 ff.) kommen ebenfalls in diesem Kapitel (II, 705), wie schon bei Irenäus adv. haer. IV, 16, 2 (S. 604 Stieren) und Justin Dial. 19, 3 f. (S. 111 f. Goodsp.). Justin führt auch den „Priester des Höchsten" Melchisedech an, der als Unbeschnittener von Abraham, dem bereits Beschnittenen, den Zehnten empfangen und ihn dafür gesegnet habe. Ähnlich adv. Jud. c. 2 u. 3 (II, 705): Melchisedech wurde als Unbeschnittener zum Priestertum Gottes berufen und brachte dem bereits beschnittenen Abraham Brot und Wein entgegen. Das holt Gregor p. 37, 2 nach: ipse Abraham circumcisus Melchisedech incircumciso decimas offert et summi Dei

10) CU = meine „Cyprianische Untersuchungen" 1926.

sacerdotem incircumcisum munerum oblatione prosequitur. Cyprian, der in Test. I, 8 (45, 20 ff.) alle diese Beispiele auch aufzählt, führt noch die Unbeschnittenheit des weiblichen Geschlechts an, wie Justin Dial 23, 5. Vgl. auch Zeno Ver. Tr. I, 13, 3 u. 5 (Mi PL 11, 347 A und 349 A).

36, 5 ff.: Ein am Sabbat geborenes Kind muß am Sabbat beschnitten werden; es muß also entweder das Sabbatgebot dem Beschneidungsgebot oder dieses jenem weichen (vgl. Joh. 7, 22). Iren. adv. haer. IV, 8, 2 (I, 581). Justin. Dial. 27, 5 (S. 121). Vict. Pett. de fabr. mundi 5 (5, 7). Vgl. auch Zeno Ver. Tr. I, 13, 2 (Mi. PL 11, 346 A). Gaud. Brix. Sermo XI (Mi. PL 20, 925 B).

39, 2 ist zu lesen: pudorem sanguinis contentura (statt contemptura), wie Weyman (Festgabe f. A. Ehrhard 1922, S. 483 f.) richtig beobachtet hat, nach Cypr. dom. or. 4 (262, 19): quietem continens et pudorem.

39, 12: fides sacra, quae est omni ferro robustior. Vgl. Cypr. ep. 27, 1 (541, 1): fide... robustus, ep. 30, 5 (552, 18). TE IV. 157, 30: fide, spe robustos. Ähnlich auch bei Zeno und Gaudentius.

39, 14 ff.: intima et secreta cordis... ab ipsis conscientiae aditis (BF, = adytis, Weyman Bibl. Ztschr. 1904, S. 243; abditis F^2) atque penetralibus, Tr. X 106, 4: in adito (F, abdito F^2) secretiori. Vgl. Cypr. de op. c. 13 (383, 13): secreta et abdita mentis, de laps. c. 21 (253, 12): animi secreta . . . conscientiae merita, c. 27 (257, 12). Vict. Pett. in Apoc. p. 54, 7: secreta cordis. In Gregors Epith. 1 p. 139, 14 Heine: aditum coelorum (andere Hdschr.: penetralia coeli).

41, 5: exinde praemittitur culpa, dum diverse praeveniuntur dona divina. Die von Batiffol in den „Emendationes novissimae" p. 214 vorgeschlagene Änderung von „diverse" in „perverse" ist unnötig, da auch „diverse" die Bedeutung von (dem Willen Gottes) entgegengesetzt und darum unerlaubt hat, vgl. Novat. trin. c. 29 (110, 20 Fausset): in hoc spiritu positus . . . nemo contra scripturas ulla sua verba depromit, nemo alia et sacrilega decreta constituit, nemo diversa iura conscribit (Tr. XX. 211, 21), Cypr. de un. c. 8 (217, 3). Lact. de ira Dei 2, 9 (II, 71, 1): diversa ac repugnantia. Tert. ad uxor. II, 2 (I, 685).

42, 6: circumcisionem signum esse generis, non salutis. Tert. adv. Jud. c. 3 (II, 705), Iren. adv. haer. IV, 16, 1 (I, 603). Justin. Dial. 16, 2. 23, 4. 137, 1. Vgl. Zeno Ver. Tr. I, 13, 4 (Mi. PL 11, 348 A).

42, 18: zu nova (spiritalis) circumcisio und nova lex siehe die eben angeführten Stellen und ZKG 1926, S. 520 u. 522.

TS V. 44, 14 ff.: haec lectio . . . historiam indicat . . . sed nihilominus et figurae imaginem gerit, quia sicut nec umbra sine corpore nec corpus sine umbra esse potest, sic nec veritas sine figura nec figura sine veritate constabit. Vgl. Tert. resurr. carn. 20 (II, 492): ne ipsae quidem imagines distingui potuissent, si non et veritates

praedicatae fuissent, ex quibus imagines deliniarentur . . . adeo autem non omnia imagines, sed et veritates, nec omnia umbrae, sed et corpora, c. 30 (II, 505). Vgl. auch Col. 2, 17.

45, 3: Joseph als Typus Christi. Tert. adv. Marc. III, 18 (II, 146) [adv. Jud. 10 (II, 728)]. Cypr. Test. I, 20 (53, 4). Iren. Fragm. 17 (I, 836 Stieren).

50, 15: mulier in eum oculos iniecit. Vgl. Apul. met. X, 2: noverca . . . oculos ad privignum adiecit.

51, 14: de conscientia securus. Ein bei Cypr., Tert. u. a. beliebter Sprachgebrauch.

52, 18 ff. werden im Anschluß an die sieben fruchtbaren und die sieben unfruchtbaren Jahre in Ägypten die sieben Gaben des hl. Geistes den sieben Kapitalsünden gegenübergestellt, und es wird gesagt, daß Christus die mit dem Antichrist zur Herrschaft kommenden sieben Hauptsünden durch die sieben Gaben des Geistes überwinden werde. Diese Überwindung durch Christus findet sich später bei Gregor I., Moral. XXXI, 45, 87 ff. (ML 76, 620 f.), und von diesem hat den Gedanken dann Isidor von Sevilla, Sent. II, 37, 8 f. (ML 83, 639) übernommen. Für den Traktator aber ist keine Vorlage nachzuweisen. Wilmart glaubt allerdings, daß Tertullian hier der „instructeur" Gregors von Elvira gewesen sei [11]). In der Tat finden sich bei beiden dieselben allgemeinen Bezeichnungen für Geistesgaben, adv. Prax. 28 (II, 694) u. ö.: charismatum spiritualium, adv. Marc. V, 8 (II, 297): donativa quae charismata dicimus, TS V 52, 22: charismatum spiritualium dona, XVIII 198, 6: charismatum donativa, TE I 138, 3: carismatum (cod. Port.) spiritualium gratia, AN Z. 43: carismatum gratia, Z. 59: carismatum dona, vgl. auch Nov. trin. 20 (108, 2 Fausset): charismatum dona. Anderseits zählt Tertullian die Geistesgaben stets nach der Jesajastelle (11, 1 f.) paarweise auf (adv. Marc. III, 17 und V, 8, nicht durchweg mit denselben Bezeichnungen), in TS V und in AN Z. 58 ff. aber sind sie einzeln aufgezählt und ihre Bezeichnungen stimmen zwar unter sich, aber nicht mit Tertullian völlig überein, wiewohl auch beim Traktator die Übersetzung der Jesaiastelle vorhieronymisch ist [12]). Was die sieben Hauptsünden betrifft,

11) Die Stelle 52, 18 ff. wandte ich in dieser Ztschr. 1922, S. 134 ff., gegen die Herkunft der Tract. von Gregor von Elvira ein, und mit ihr befaßte sich darum auch Wilmart in seiner Entgegnung.

12) Wieder anders sind die Gaben adv. Jud. 9 (II, 725) aufgeführt, und hier haben die Ausgaben des Pamelius und des Rigaltius wieder eine abweichende Fassung, die aber weder mit adv. Marc. III, 17 noch mit V, 8, noch mit Tract. V übereinstimmt. Die Aufzählungen der Jesaiastelle 11, 1 f. bei Cyprian Testim. II, 11 (76, 5) und bei Lactanz div. inst. IV, 13, 20 (322, 2 Brandt-Laubmann) decken sich mit der späteren Vulgata, und ebenso die im lat. Irenäus haer. III, 9, 3 (S. 453 St.), wenn nicht statt „fortitudinis" mit den codd. Arund. u. Merc. II (und den Ausgaben von Erasmus u. Gallasius) „virtutis" zu

so sind sie in Tr. V 53, 21 mit der Wendung „cum iniquitate illa septem capitalium criminum" einfach als bekannt vorausgesetzt, während Tertullian sie adv. Marc. IV, 9 (II, 175) und de pud. 19 (I, 838) einzeln, aber nicht jedesmal gleich, aufzählt. Die Gegenüberstellung der sieben Geistesgaben und der sieben Hauptsünden aber und der Gedanke der Überwindung dieser durch jene in Jesus Christus sind vor dem Traktator nicht zu belegen.

53, 22: omnis iniquitas recapitulata sub antichristo regnabit, u. Tr. XVIII. 196, 2: plenitudinem totius iniquitatis ipse cum venerit adimplebit. Ein aus Irenäus stammender Gedanke, adv. haer. V, 25, 4 (I, 983), 28, 2 (I, 794), 29, 2 (I, 797), vgl. Mt. 24, 12, II. Thess. 2, 8 ff.

55, 15 ff.: Die Ausführungen, daß der Segenswunsch Isaaks über Jakob Gen. 27, 28 f. sich erst in der Endzeit, im (tausendjährigen) Reiche Gottes auf Erden, erfüllen werde, da Jakob nicht nur keinen Überfluß an Getreide, Wein und Öl gehabt, sondern in der Hungersnot sich sogar nach Ägypten gewandt habe (vgl. TE IV. 157, 13 f.),

---

lesen ist, wie auch Novatian trin. 29 (108, 14 Fausset) hat. In der Epid. 9 werden die sieben Gaben („die sieben Formen seines Dienstes") zunächst allgemein zu den sieben Himmeln in Beziehung gesetzt, bei der Anführung der Jesaiastelle fehlt aber dann der Geist der Erkenntnis (des Wissens), erscheint dann aber wieder bei den Einzelbeziehungen. Viktorin von Pettau zählt in de fabrica mundi c. 7 (6, 20 ff. Haußl.) zuerst, wie im Kommentar zur Apokalypse c. 1 (16, 8 ff.), die Gaben nach der Jesaiastelle paarweise, dann nochmals einzeln auf, indem er sie, wie Irenäus in der Epid. 9 — die Übereinstimmung ist dem Herausgeber Haußleiter entgangen —, je mit einem der sieben Himmel in Verbindung bringt, aber die Bezeichnung der einzelnen Gaben ist von der bei Tertullian und von der beim Traktator wieder verschieden. Die Bezeichnung „septiformis", die bei Tertullian noch fehlt, kommt bei Viktorin öfters, wahrscheinlich zum ersten Male, vor (siehe den Index S. 190 bei Haußleiter), dann auch bei Hilarius Pictaviensis, Comment. in Matth. 15, 10 (ML 9, 1007 A). Auch der Traktator hat sie, allerdings nicht in Tr. V, aber in Tr. XVIII. 197, 7: ut tunc iustis septiformis claritas velut roris spiritus tribuatur, peccatoribus vero septiplex paena (also auch hier wieder die Gegenüberstellung einer doppelten Siebenzahl). Ebenso steht die Bezeichnung in AN Z. 43: septiformis carismatum gratia, Z. 80: septiformem ecclesiam. Wie vorhin bemerkt wurde, verbinden Irenäus und Viktorin die sieben Gaben mit den sieben Himmeln, wobei sie die Verbindung im einzelnen durchführen. Dem entspricht AN Z. 66 ff., wo ausgeführt wird, daß die eine der sieben Geistesgaben Besitzenden je eine Kirche (die erste, die zweite usw.) bilden, und alle zusammen die eine vollkommene, siebengestaltige Kirche, den Leib Christi, ausmachen. Auch bei Ambrosius, de bono mortis 11, 48 (ed. Schenkl in CSEL 32, 206, 4 ff.) stuft sich die himmlische Herrlichkeit nach den Verdiensten in sieben „ordines" ab, die den sieben Himmeln entsprechen (vgl. J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius 1907, S. 46 ff. 74 ff.).

und nicht nur nicht der Herr seines Bruders gewesen sei, sondern sich vor ihm geflüchtet und ihm nachher Geschenke dargebracht habe — stammt wieder, mit wörtlichen Anklängen, aus Irenäus, adv. haer. V, 33, 3 (I, 809). Vgl. Hippolyt, Über die Segnungen Jakobs c. 7, edd. Diobuniotis u. Beis (TU 38, 1, 1911), S. 19. Tertullian, adv. Marc. III, 24 (II, 157), bezieht Gen. 27, 28 auch auf das tausendjährige Reich, aber ohne nähere Begründung.

56, 18 (85, 16; 197, 12): pauca de multis. Siehe Weyman im Archiv f. lat. Lex. XI (1900) S. 560; mehr in ZKG 1926, S. 528, dazu Athenag. Suppl. 12, 3, Iren. haer. IV, 30, 2 (II, 659), Tert. Prax. 11 (II, 666), Marc. II, 19 (II, 108), Lact. div. inst. V, 9, 18 (I, 428, 3), Zeno Tr. I, 16, 8 (Mi. PL 11, 380 A).

TS VI. 58, 7: ex ipso populo (Israel) fundamentum fidei et principium filiorum Dei esse coepit. Vgl. zu dieser Wendung die oben zu Tr. II. 17, 1 angeführte Stelle aus Cypr. de bono pat. 10 (404, 2), ferner de hab. virg. 2 (188, 7): fundamentum religionis ac fidei ... proficiscitur. Andere Stellen in meiner „Cathedra Petri" 1930, S. 40 f.

62, 12 ff.: die Deutung von Gen. 49, 6 („in furore suo occiderunt homines et in concupiscentia sua subnervaverunt taurum") auf die Tötung der Propheten u. die Kreuzigung Christi stammt, wie schon Haußleiter (Th. Lit. Bl. 1900, Sp. 181) beobachtet hat, zum Teil mit wörtlicher Berührung, aus Tert. adv. Marc. III, 18 (II, 146), bzw. adv. Jud. 10 (II, 728). Hier, adv. Jud. 10, ist die Schriftstelle ebenfalls mit „subnervaverunt taurum" wiedergegeben, wie sie offenbar in der alten Übersetzung stand, während der echte Tertullian schreibt „ceciderunt nervos tauro". Die Erklärung der Bezeichnung Christi als taurus „eo quod primum aratrum crucis suae patibulo ipse portavit" (vgl. DF c. 6. 560 C) fehlt bei Tertullian. Irenäus aber erklärt adv. haer. IV, 34, 4 (I, 679) im Anschluß an andere Schriftstellen den Pflug als „lignum copulatum ferro" = „firmum Verbum unitum carni" [13]).

64, 11 ff.: auch die Mörder Jesu (die Juden) erhalten bei Bekehrung und Buße Verzeihung (vgl. 70, 8 ff.). Siehe dazu ZKG. 1926, S. 525, ferner Justin Dial. 64, 3. Lact. div. inst. IV, 18, 23 (I, 356, 5).

66, 10 ff.: Zum Segen über Juda (Gen. 49, 8 ff.) vgl. Cypr. ep. 63, 6 (705, 1 ff.), Hippol. Segnungen S. 31 ff., Justin Dial. 120, 2 ff. Das „Pater

---

13) Die Berührungen des Tr. VI mit Hippolyts „Segnungen Jakobs" sind schon von Bonwetsch (TU 26, 1 a, 1904, S. XIV ff.) zusammengestellt worden. Auffallend ist beim Segen über Simeon und Levi außer der Ablehnung der Deutung auf das Gen. c. 34 erzählte Geschehnis besonders die Übereinstimmung in der Erinnerung an Act. 3, 15 (Tr. VI. 65, 3: principem vitae, Hippol. S. 30, 9: τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς). Der „Pflug" fehlt bei Hippolyt wie bei Tertullian. Bei diesem fehlt aber auch die Erwähnung von Gen. 34 und die Bezugnahme auf Act. 3, 15.

et Filius indicantur in quibus non natura dividitur, sed personae distinctio monstratur" (67, 19) nach Tert. adv. Prax. c. 9 u. a.

69, 6: mortem moriendo devicit = Cypr. ep. 73, 5 (782, 8).

72, 15 ff.: die Deutung der „stola" (Gen. 49, 11) auf die caro Christi und des Weins auf sein Blut am Kreuz und im Abendmahl (vgl. Gaudent. Sermo II. Mi. PL 20, 855 B), wie bei Tert. adv. Marc. IV, 40 (II, 268), Cypr. ep. 63, 6 f. (705, 7 ff.). Irenäus Epid. c. 57 (S. 43) versteht das Kleid von den Gläubigen, wie Justin Dial. 54, 1, Apol. I, 32, 8. Auch das „exprimere" durch die Kelter (= Kreuz) 73, 20 f. steht bei Tert. u. Cypr. (vgl. Tr. XI 122, 23 u. TE III. 152, 7).

74, 14 ff.: zum Zweck der Zähne und zu den „edentuli" vgl. Tert. res. carn. 41 (II, 548).

75, 6: ideo candidiores apostoli dicti sunt a lacte priscae legis et veterum sacerdotum. Zu diesem Gebrauche von a mit Abl. nach einer Steigerung siehe H. Rönsch, Itala und Vulgata 1869, S. 452 f. Iren. haer. V. 20, 2 (I, 771): quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista.

TS VII. 77, 8: Adam „descendit in saeculo", nachdem er wegen seiner Übertretung „extra paradisum factus est". Gregor verlegt also das Paradies außerhalb der Erde, wie Tert. de pat. 5 (I, 596), adv. Marc. II, 2 (II, 86), de an. 55 (II, 642) und Iren. adv. haer. V, 5, 1 (I, 728), während Theophilus ad Autol. II, 24, Novatian trin. 8 (24, 10) und Lactanz div. inst. II, 12, 15 (I, 157, 24) es auf der Erde „gegen Morgen" suchen. Irenäus bleibt sich übrigens hierin nicht gleich, da in Epid. c. 11. 12. u. 16 das Paradies doch wieder auf Erden ist.

77, 21: die Israeliten müssen in Ägypten „domicilia" und „civitates" bauen, wie bei Tert. adv. Marc. II, 20 (II, 109) u. IV, 24 (II, 223) „civitates" („urbes") und „villas". 79, 22 das „edictum Pharaonis" wie adv. Marc. IV, 23 (II, 220).

79, 3 (143, 9. 180, 15): caelestia — divina. Nov. de. cib. Jud. 5 (S. 236, 21 Landgraf-Weyman), Cypr. hab. virg. 1 (187, 5). So Weyman im Archiv f. lat. Lex. XI (1900) S. 564. Ferner Cypr. S. 338, 12. 378, 21. 481, u. ö.

82, 13 ff.: die Tochter Pharaos, die den ausgesetzten jungen Moses zu sich nahm, ist die Kirche aus der Heidenwelt, die den von seiner fleischlichen Mutter, der Synagoge, verstoßenen Christus aufnahm. Deshab sagt Jesus Mt. 12, 47 ff.: quae est mater mea etc. Christi Mutter ist also nicht mehr die Synagoge, sondern die Heidenkirche (vgl. TE II. 141, 25 ff.). Das ist wohl eine Erinnerung aus de carne Chr. 7 (II, 441), wo Tertullian mit Bezug auf Mt. 12, 47 ff. die „mater abiuncta" (Maria) und die ungläubigen Brüder Jesu als Bilder der Synagoge, die gläubigen Jünger aber als Bilder der Kirche bezeichnet.

83, 5: rex et iudex. Siehe ZKG. 1926, S. 546, dazu Iren. adv. haer. III, 12, 9 (I, 485), Lact. div. inst. VII, 19, 4 (I, 645, 7).

TS VIII. 88, 15 ff.: unter den acht aufeinanderfolgenden Tagen, da Josua auf Befehl Gottes die Bundeslade um Jericho herumtragen ließ, war auch ein Sabbat. Tert. adv. Marc. IV, 12 (II, 184), bzw. adv. Jud. 4 (II, 709) [14]). Vict. Pett. fabr. mundi 6 (S. 6, 1 ff.). Vgl. auch Gaud. Sermo XI. Mi PL 20, 924 A. Bei Gregor ist wie bei Tert. adv. Marc. von acht Tagen die Rede, in adv. Jud. von sieben, und in Jos. c. 6 von 6 + 1 Tag.

89, 8 ff.: die Auferweckung des Sohnes der Sunamitin an einem Sabbat, wie adv. Marc. IV, 12 (II, 186), während in II (IV) Reg. 4, 23 ff. eher das Gegenteil steht.

90, 11 ff.: Kampf und Sieg des Judas Makkabäus an einem Sabbat, wie adv. Jud. 4 (II, 709). Vgl. Vict. Pett. fabr. mundi 6 (S. 6, 4 ff.).

90, 4 u. 132, 6: profutura. Siehe Weyman im Archiv f. lat. Lex. XI (1900) S. 565 und meine CU S. 303 u. 475 f.

Ebenso stammt die Unterscheidung von sabbatum temporarium (temporale) und sabbatum aeternum 91, 19 ff. aus adv. Jud. 4 (II, 708). Vgl. auch Justin. Dial. 12, 3 u. Vict. Pett. fabr. mundi 6 (S. 6, 8).

Ebenso 92, 17 ff. der Hinweis auf die nicht Sabbat feiernden Adam, Abel, (Seth), Enoch, Noe, wie in Tr. IV. 35, 3 ff. bei der Beschneidung. Vgl. Justin Dial. 19, 6.

93, 19: a malis et pessimis operibus, 147, 13: bonum — optimum, 205, 12: sacerdos dei patris summus et magnus. Vgl. Iren. haer. III, 24, 1 (I, 552): per sententiam malam et operationem pessimam. Tert. monog. 7 (I, 772): summus sacerdos et magnus patris, Hermog. c. 2 (II, 341): bonum et optimum, c. 12 (II, 349): malam ac pessimam, Cypr. ep. 59, 5 (672, 14): summa et magna, de op. 26 (394, 4): grandis et summa laetitia.

94, 10 ff.: septimum millesimum annum septimum diem Domini, id est verum sabbatum esse ... in quo nullum opus servile etc., wie bei Iren. haer. V, 33, 2 (I, 808), mit wörtlichen Anklängen. Zur Weltzeitberechnung und Eschatologie (Chiliasmus) hier u. Tr. XVIII. 196, 12 ff. siehe ZKG. 1926, S. 537 u. A. 1, ferner Papias, Barnabasbrief, Justin. Hippolyt, Origenes, Victorin (von Pettau), Lactantius, Commodian.

94, 20: diabolus tunc in abyssis religabitur (ebenso 196, 17), nach Apok. 20, 3. Vgl. Tert. adv. Hermog. 11 (II, 349): in puteum abyssi religatus (so wohl richtig, nach cod. Leid. und der editio princeps des Beatus Rhenaus, andere Ausgaben: relegatus).

TS IX. 96, 5 ff.: Gottes Veranstaltungen geschehen nicht plötzlich, nicht ohne entsprechende Vorbereitung und Voranzeige und nicht ohne vernünftige Reihenfolge. Vgl. Tert. adv. Marc. III, 2 (II, 123).

---

14) Jordan, Die Theologie usw. S. 213. Die Berührungen der TS mit Ps.-Cypr. adv. Jud. hat Jordan im Archiv f. lat. Lexik. u. Gramm. XIII (1904), S. 59 ff., dargetan.

97, 19 f.: propter laniciem, eo quod humani generis corpora de transgressione * veste immortalitatis indueret, agnus est dictus. Die von Batiffol richtig erkannte Lücke füllt Weyman (Bibl. Ztschr. 1904, S. 244) ebenso richtig mit „nuda" oder „nudata" aus. Vgl. Cypr. ad Fort. praef. c. 3 (318, 16 ff.): de agno ... lanam ipsam ... misi ... ut vetere illa nuditate contecta perferant omnes indumenta Christi. Zeno Veron. Tr. II, 43, 2 (Mi PL 11, 494 A): agnus, qui vestram nuditatem velleris sui niveo candore vestivit.

99, 6 f.: nec credere gentes in Christo nec salvari meruissent, quia arrham carnis suae in Christi corpore non haberent. In TE III. 152, 23 f. heißt es im gleichen Zusammenhang (Booz, Ruth, Obeth, Jesse): ut ex quacunque gente in Christo credidissent, iam arram salutis suae in Christi carne haberent. Ist denn da nicht auch in TS zu lesen „arram salutis suae"? Das „carnis" fällt doch aus dem Sinn heraus. Das „arram" der Handschriften hat Batiffol unnötig in „arrham" geändert. In TE V. 166, 19 haben allerdings auch die Handschriften „arrha".

99, 14: Pascha ex passione nomen accepit. Siehe dazu ZKG. 1926, S. 337, ferner Iren. Epid. 25, Lact. div. inst. IV, 26, 40 (I, 384, 4).

100, 7 ff.: einjährige Wirksamkeit Jesu, wie bei vielen altchristlichen Schriftstellern seit Klemens von Alexandrien und Tert. (?) adv. Jud. 8 [15]). Die Bezugnahme auf das „anniculus" in Exod. 12, 5 und auf Ps. 64, 12 kommt aber außer bei unserem Prediger nur noch bei Gaudentius von Brescia Sermo III vor (ML 20, 865 A/B), und das Verhältnis der beiden zueinander hat im Streit um die Abfassungszeit der Traktate eine Rolle gespielt [16]). Ist Gregor von Elvira ihr Verfasser, so muß Gaudentius der abhängige Teil sein, wenn nicht eine gemeinsame Quelle beider in Rechnung zu stellen ist [17]). Die Bezugnahme auf Exod. 12, 5 kommt dann auch in der um 430 von dem Gallier Evagrius verfaßten Altercatio legis inter Simonem Judaeum et Theophilum Christianum (S. 34, 8 Bratke), in der unsere Traktate auch sonst häufig benützt sind.

100, 14 ff.: Leiden und Tod Jesu „mense primo, quia necesse erat, ut qui peccata mundi auferre venerat, eo tempore pateretur, quo mundi fuere principia, finem ad originem revocans, ut omnia quae in Adam perierant restaurarentur in Christo". Nach adv. haer. V, 23, 2 (I, 780), wo Irenäus aus dem Todestag Jesu (Freitag) auf den Todestag Adams schließt: „recapitulans enim universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius ... hunc itaque diem recapitulans in semet ipsum Dominus venit ad passionem

15) Siehe L. Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, 1906, S. 38 ff. u. 80 f.

16) Siehe F. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abh. u. Unters. III (1907) S. 295 f.

17) Wilmart im Bull. de litt. eccl. 1906, S. 260 ff.

pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est". Das „ad originem revocans" in TS aber stammt von Tertullian, der adv. Marc. V, 19 (II, 333) das „recapitulare" des marcionitischen Paulustextes (Eph. 1, 10, adv. Marc. V, 17. II, 323) wiedergibt mit „ad initium revocata" (ebenso de monog. c. 5. I, 767). Auch im Absichtssatze vermeidet Gregor das „recapitulare", das er in Tr. V. 53, 22 beim Antichrist im Anschluß an Irenäus gebraucht, und nimmt das „restaurare" der alten Übersetzung(en) von Eph. 1, 20[18]). (Vgl. zum Ganzen auch Gaudent. Sermo I. Mi. PL 20, 846 ff.)

102, 21: Spiritus autem paraclitus pedes habuit apostolos (TE II. 148, 18: apostoli, qui pedes Domini nuncupantur). Der Gedanke wohl aus Jes. 52, 7 entstanden, welche Stelle auch Tertullian adv. Marc. III, 22 (II, 152) und V, 2 (II, 278) anführt. Vgl. Vict. Pett. zu Apoc. 1, 15 (26, 3 ff.).

103, 21: quis non cum omni religione et votivo pavore suscipiat (Pascha, bzw. Leib und Blut Christi in der Eucharistie)? Vgl. Cypr. Test. III, 94 (176, 9): cum timore et honore eucharistiam accipiendam.

104, 5: caelum patuit. Vgl. Tert. Scorp. 10 (I, 522), Cypr. ad Fort. c. 13 (347, 3): patet caelum, und wie hier (346, 22 ff.), so erscheinen auch in TS (104, 7 f.) die Propheten, die Apostel, Christus.

TS X. 105, 14 f.: allegoriae integumentis obvoluta ... aenigmatum nubilo obscurata. Tert. res. carn. 20 (II, 493): ab omni allegoriae nubilo purae, c. 28 (II, 503); adv. Marc. IV, 25 (II, 225): per allegorias et figuras vel aenigmatum nebulas obumbrata. Das Gegenstück in TE IV. 159, 9: quaedam vero aperta et perspicua veritate patescunt.

107, 2: Jeder soll opfern „prout mens credentium sufficit". Eine Umkehrung des Gedankens Cyprians ad Don. 5 (7, 11): wir erhalten soviel an Gnade „quantum illuc fidei capacis adferimus". Vgl. meine CU S. 194 f. zu Test. III, 42.

107, 5 ff.: Gott bedarf keiner Opfergaben, da ihm ja doch alles gehört (Jes. 1, 11), er will ein demütiges Herz und sittlichen Wandel als Opfer (Ps. 50, 19). Vgl. Tert. adv. Marc. II, 22 (II, 111), adv. Jud. 5 (II, 710 f.).

107, 20 f.: cum quis totum se corpore et spiritu Deo servire devoverit. Cypr. hab. virg. 4 (190, 1): quae ... tam carne quam mente se Deo voverint.

108, 7: der Hebräerbrief Barnabas zugeschrieben, wie bei Tert. de pud. 20 (I, 839).

109, 5: Deum fallere non potest. Siehe CU S. 196 zu Cypr. Test. III, 56, ferner ad Fort. c. 11 (342, 14): quando Deus ... nec derideri om-

---

18) Siehe H. v. Soden, Der lat. Paulustext bei Marcion u. Tertullian, Festgabe f. A. Jülicher 1927, S. 238. 246. 267. Adv. Marc. V, 19 ist dabei übersehen.

nino possit nec falli. Lact. Epit. 61 (66), 10 (I, 748, 20), de ira Dei 12, 2 (II, 98, 14).

110, 12: appetitor sit avaritiae. Eine Doppelung wie bei Cypr. Test. III, 61 (164, 15): possidendi concupiscentiam et pecuniam non appetendam, hab. virg. 9 (194, 11): concupiscendi libidinem, Tert. ad uxor. I, 5 (I, 677): lasciviendi voluptatem, exhort. cast. 13 (I, 757): concupiscentiam libidinis, pud. 17 (I, 830): libidine concupiscentiae. Anders de cultu fem. II, 2 (I, 716): appetitionem sui non appetendam.

110, 19 ff.: revolutus enim (TE II. 147, 31) de religione ad saeculum conlisus in terra est, dum terrena sapit et terrenis actibus incubat, de caelo in terram ruit (TE V. 164, 20: inhaerens in terra i. e. terrena sapiebat etc.) Vgl. Cypr. de zelo 14 (428, 11): dum iterum ad veteris hominis conversationem revolvimur, hab. virg. 22 (203, 19): ... ad carnis et mundi concupiscentiam deprimat, ad terrena deponat. Siehe auch CU S. 189 f. zu Test. III, 11.

113, 10 ff.: die Räude (impetigo, Lev. 22, 22), die runde, kreisförmige Stellen bildet, bedeutet die rotunda collectio haereticorum. Bei Lact. div. inst. IV, 26, 21 ff. (I, 380, 17 ff.) zeigt Christi Dornenkrone an, daß er aus Sündern und Bösewichten ein Volk um sich sammeln werde: corona enim dicitur circumstans in orbe populus. So verschieden beide Stellen sind, so verbindet sie doch der Gedanke, daß der Kreis eine Versammlung und zwar eine Versammlung von schlimmen bzw. vorher schlimm gewesenen Menschen bedeutet.

115, 7: erraticos spiritus, wie bei Cypr. ad Don. 5 (7, 16).

115, 15: cauda in postumo corporis, nach Tert. Scorp. 1 (I, 496), wie Weyman (Festgabe f. A. Ehrhard 1922, S. 479 ff.) beobachtet hat.

116, 13: extraneus est, qui extra fidem est et deificae disciplinae alienus. Dieses „extraneus" im Sinn von alienus ist bei Tert. häufig (siehe den Index Verborum bei Oehler), vgl. z. B. mit dem angeführten Satz bapt. 15 (I, 634): haeretici nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos testatur etc., ad uxor. II, 2 (I, 685): ab aliena et extranea, de cultu fem. II, 11 (I, 731): extraneas fidei; Cypr. ep. 55, 24 (642, 11): extraneus episcopus (von Novatian).

Man beachte noch folgende ständige Reihenfolge: Justin handelt im Dial. c. 16 ff. von der Beschneidung, c. 19 ff. vom Sabbat, c. 22 von den Opfern. Ebenso Tert. adv. Jud. c. 2 f.: Beschneidung, c. 4: Sabbat, c. 5: Opfer. Gregor TS IV: Beschneidung, VIII: Sabbat, X: Opfer.

TS XL 117, 9 ff.: in der hl. Schrift quaedam sunt aperta atque perspicua, quaedam vero aenigmatica atque figurata et in mysteriorum arcano recondita (TE II. 145, 1. IV. 159, 9). Vgl. Iren. haer. IV, 26, 1 (I, 643): jede Prophetie hat vor ihrer Erfüllung für die Menschen aenigmata et ambiguitates, nach der Erfüllung aber liquidam et certam expositionem. Tert. res. carn. 19 (II, 491): allegorici et figurati ... manifeste annuntiatam, c. 20 (II, 492): figurate ... manifeste ... ima-

gines ... aenigmata, c. 21 (II, 493): figuratae significantiae. Siehe auch oben zu Tr. X. 105, 14 f.

117, 16 ff.: in der heiligen Schrift kann es keinen Widerspruch geben, weil alles vom selben Geiste Gottes kommt. Vgl. Justin Dial. 65, 2. Iren. haer. II, 28, 3 (I, 383). Can. Mur. Z. 16 ff. Vict. Pett. Comm, in Apoc. S. 54, 2. Lact. div. inst. V, 2, 16 (406), 16). Auch Zeno Ver. Tr. II, 6, 1 (Mi. PL 11, 402 A).

123, 1: vinum sui sanguinis propinavit (Christus), TE III. 152, 9 und 155, 28. Cypr. pat. 7 (402, 17): salubri poculo propinavit (Christus), ep. 63, 7 (706, 2), 28, 1 (545, 16). Vgl. auch Ricerche Religiose 1930, S. 310 und Gaud. Sermo XI, Mi. PL 20, 903 B.

123, 15 ff.: zur allegorischen Deutung der Feigenblätter und des Feigenbaumes auf das Alte und das Neue Testament vgl. Hilar. Pict. Comment. in Matth. 21, 9 (ML 9, 1038 C/D).

125, 22: contra omnes mundi turbines firma et stabili perseverantia ... perdurat, Tr. IX. 102, 25: firmo gressu et stabili devotione (TE V. 164, 25). Nov. cib. Jud. 3 (p. 231, 9 L. W.): firmo gradu (Weyman im Archiv XI. 1900, S. 565). Cypr. un. 2 (210, 16): fortes et stabiles ... inconcussa firmitate; ad Don. 13, (14, 13): stabili firmitate, 14 (14, 24): solida et firma securitas ... saeculi turbinibus, de bono pat. 21 (412, 17): fluctantis mundi turbinibus.

126, 10: candidos enim baptisma efficit, passio rubicundos (138, 6 ff. TE IV. 160, 14). Cypr. de op. 26 (394, 28): (Dominus) coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit, ep. 10, 3 (495, 1).

126, 13: nulla enim tam suavis bonitas, quae non habeat austeritatem severissimae disciplinae. Vgl. Tert. adv. Marc. I, 26 (II, 78) u. II, 12 (II, 99).

127, 8 ff.: terra, de qua lac et mel fluere dicitur, caro est Christi ... mel id est suavitas evangeliorum. Tert. res. carn. 26 (II, 501): terram sanctam ... carnis potius domini interpretandam, quae ... vere lacte et melle manans per suavitatem spei ipsius etc.; adv. Jud. 9 (II, 724) ist dieses Land das ewige Leben. Vgl. auch Gaud. Sermo XVI. Mi. PL 20, 957 A.

TS XII. 129, 21 ff. u. 130, 20 ff.: die meretrix Raab (Jos. c. 2) ein Vorbild der Kirche, weil nur sie und die in ihrem Hause Befindlichen bei der Eroberung Jerichos gerettet wurden, dazu 139, 10 ff.: die rote Binde, die sie am Fenster anbrachte, ein Typus des Blutes und Leidens Christi. Beide Erklärungen gehen auf I. Clem. ad Cor. c. 12 zurück. Von ihm hat sie Irenäus haer. IV, 20, 12 (I, 634) übernommen, der noch dazu in den von Rahab aufgenommenen drei Kundschaftern — im Buche Josua sind es nur zwei — die hl. Dreifaltigkeit erblickt. Daß Gregor den Irenäus vor sich hat, zeigt die Übereinstimmung nicht bloß in den beiden Gedanken (Rettung, rote Binde), sondern auch

in der Bezugnahme auf die uxor fornicationis des Propheten Oseas (130, 1 ff., Iren. S. 632), die ebenfalls die Kirche (aus der Heidenwelt) bedeutet. Justin Dial. 111, 4 verwertet nur die rote Binde, Cyprian un. 8 (217, 4 ff.), ep. 69, 4 (752, 23 ff.) nur die Rettung der im Hause Rahabs Versammelten. Tertullian vermeidet jeden Gedanken an die Dirne. Den Vogel aber schießt Euagrius, Altercatio legis etc. (S. 35 f. Bratke) ab, wenn er nach Anführung Rahabs und der Prophetendirne geradezu deren Gewerbe, das die Früheren mit einem Rest von Geschmack übergangen oder wie Gregor (131, 7 ff.) nur wegen der Bekehrung herangezogen hatten, zum Vergleich verwendet: Quid enim interpretatur fornicaria nisi omnibus advenientibus subiecta? sic et ecclesia omnibus advenientibus ad se quaestum fidei nulli negat. Damit war das Bild selber in die fornices geraten.

138, 12 ff.: Blut und Wasser aus der Seite Christi (Joh. 19, 34) bedeuten Martyrium (Bluttaufe) und (Wasser-)Taufe, 165, 19 ff. Dazu verweist Weyman (Hist. Jahrb. 1900, S. 215) mit Recht auf Tert. bapt. 16 (I, 634 f.) und pud. 22 (I, 846). Vgl. Cypr. ep. 63, 8 (706, 18 ff.) und Ps.-Cypr. de rebapt. 14 (A. 87, 18), auch Zeno Ver. Tr. I, 13, 10 (Mi PL 11, 352 B).

139, 21 ff.: die Arche Noes ein Vorbild der Kirche, weil nur die in ihr Befindlichen gerettet wurden (AN Z. 85 ff.). Geht auf I. Petr. 3, 20 f. zurück, wo die Arche die Taufe vorbildet, weil Noe und die Seinen in der Arche per aquam gerettet wurden. Bei Justin Dial. 138, 2 ist das Holz der Arche Vorbild des Kreuzes (ebenso Firm. Mat. de errore prof. rel. 37, 3), und das „zweite Geschlecht" wird gerettet durch Wasser, Glaube und Holz. Bei Iren. haer. IV, 36, 4 (I, 686) sind Lesart und Sinn strittig. Gregor stimmt in seiner Deutung mit Cypr. un. 6 (214, 24) überein, wo die Arche das Bild der einen Kirche ist, außerhalb deren es kein Heil gibt; in ep. 74, 11 (809, 5) und 69, 2 (751, 15) verwendet Cyprian dann das Vorbild auch mit Bezug auf die Taufe. Vgl. auch Gaud. Sermo X Mi PL 20, 897 B.

TS XIII. 144, 10: quod ad terrena esset contagia revolvenda (mulier). Cypr. hab. virg. 14 (197, 27): ad terrena contagia devoluti. Idola 6 (23, 13). Siehe auch oben zu Tr. X. 110, 19 ff.

144, 13: in statu suo perseveraturos esse (zu Ps. 91 Z. 11: in statu suo perdurat). Siehe ZKG. 1926, S. 541 zum Ambrosiaster Röm. 8, 20. Ferner Tert. ad uxor. II, 8 (I, 694), Lact. opif. Dei 19, 20 (II, 63, 6). Zeno Tr. I, 5, 3 (ML 11, 303 B).

144, 17: erectam et stabilem status sui formam amiserat. Siehe CU S. 62 f. u. 300 zu Cypr. ad Dem. 16.

149, 5: ira et indignatione. Siehe CU S. 33. Röm. 2, 8.

149, 11: potestas et licentia. Siehe CU S. 32. Tert. res. carn. 11 (II, 480).

149, 19: hominem illum, quem Dei filius induerat (TS XIV. 154, 12. XX. 210, 6. AN Z. 148 und 200. DF c. 8). Lact. div. inst. IV, 10, 1. Cypr. Idola 11 (28, 11), c. 14 (31, 2). Nov. trin. 21 (78, 19 Fausset). Tert. de carne Chr. 3 (II, 429). Ebenso bei Zeno Tr. II, 14, 4 (ML 11, 438 B) und bei Gaudent. Sermo XVIII (ML 20, 978 C) u. a.

TS XIV. 153, 5 ff.: die Zahl 300 (= T) ein Typus des Kreuzes (158, 23 AN Z. 200 ff.). Barnab. 9, 8. Tert. adv. Marc. III, 22 (II, 153). Ps.-Cypr. de pascha comp. c. 18 (Hartel App. 265, 15) u. ö.

Der betende Moses beim Kampf gegen die Amalekiter: Barnab. 12, 2 f. Justin Dial. 90, 4 f. 111, 1. Iren. haer. IV, 24, 1 (I, 640), Epid. c. 46. Tert. adv. Marc. III, 18 (II, 147), adv. Jud. 10 (II, 728 f.). Cypr. Test. II, 21 (89, 10), ad Fort. 8 (330, 18 ff.). Vict. Pett. fabr. mundi 5 (5, 19). Firm. Mat. de errore 31, 6. 37, 3.

154, 4: sed illud me movet. (DF, Prolog. 549 B), bei Tert., Cypr. Lact. gebräuchliche Wendung.

155, 18: ex auctoritate Domini ... non sua praesumptione. Cypr. ep. 67, 84 (793, 3): non secundum Dei voluntatem, sed secundum humanam praesumptionem, ep. 74, 3 (801, 16), 63, 1 (701, 23 ff.). Ambrosiaster zu II. Cor. 10, 10 f. (III, 720 F Ballerini): quia non erat praesumptor, a domino enim potestatem acceperat (Paulus).

155, 23: Madian stellt den Teufel dar, Amalek den Tod (Judic. 7, 12). Bei Cypr. ad Fort. 8 (330, 18) versinnbildet Amalek (Ex. 17, 11 ff.) den Teufel.

157, 4: percussit castra hostium ... omnemque militiae (lies: militiam) Satanae ... comminuit. Vgl. Cypr. ad Dem. 17 (363, 12): dispendio militum, deminutione castrorum. Nov. trin. 8 (25, 10 Fausset): exitus, plagas, deminutiones poenasque. Cic. Cat. 3, 24: quanta deminutione civium.

158, 5: magis ex gentibus credentes per signum crucis victoriam relaturos. Vgl. Cypr. Test. I, 21 u. 23. Justin Dial. 109, 1, Apol. I, 55, 5.

159, 1 ff.: die Zahl 18 (bei den 318 Knechten Abrahams) bedeutet den Namen Jesu: IH' Barnab. 9, 8. Gregor schreibt allerdings irrigerweise (wenn nicht die Überlieferung den Fehler verschuldet hat): iota et kappa, er hat also IH als IK gelesen, behauptet aber trotzdem: quibus litteris nomen Jesu scribitur.

159, 23 ff.: Lutum itaque est quod de terrae limo divi figuli manus in formam humani corporis expresserat ... hoc quia per Adam fuerat vitiis contaminatum ... quia necdum fuerat igneo Spiritu in ecclesiae fornace decoctum, et proinde confractum est, et rursus velut argila in aqua baptismatis temperatum est. DF (ML 17, 563 C): ut limus cum in hominem figuratur, limus esse iam desinit ... ut lutum figuli cum solidatur in testam. Vgl. Tert. de resur. carn. c. 7 (II, 476): torrere quodammodo limum in aliam qualitatem, quasi in testam ita in carnem. sic et figulo licet argillam temperato ignis adflatu in mate-

riam robustiorem recorporare; de carne Chr. c. 13 (II, 449): argilla excocta testae vocabulum suscipit.

160, 21: in nocte saeculi istius ignorantiae tenebris obcaecatum lumen veritatis errantibus demonstramus. TE V. 164, 4 f.: doctrinas caeca erroris caligine adopertas . . . quas noctes appellat. Siehe CU S. 37 zu Idola 14 (31, 7).

TS XV. 163, 20: die Gewässer sollten durch die Taufe Christi fecunditatem et benedictionem erhalten. 164, 13: ut aquam ipsam suo lavacro sanctificaret. Tert. adv. Jud. 8 (II, 718): sanctificante (Christo) aquas in suo baptismate. Vgl. auch Gaud. Sermo III. Mi PL 20, 860 C.

163, 24: Schluß von der Kraft der figura auf die größere Kraft der veritas. Lact. div. inst. IV, 26, 41 (I, 384, 7). Tert. de cor. 9 (I, 438), adv. Marc. IV, 40 (II, 267), de an. 7 (II, 566). Iren. haer. V, 8, 1 (I, 734).

164, 20 ff.: das Holz, wodurch die bitteren Wasser von Merra versüßt wurden (Ex. 15, 25), ein Vorbild des Kreuzes. Justin Dial. 86, 1. Tert. de bapt. 9 (I, 628), adv. Jud. 13 (II, 735). Cypr. de zelo 17 (431, 17). Firm. Mat. de err. 37, 3. Vgl. auch Zeno Tr. II, 22, 3 (Mi PL 11, 464'B).

165, 2 ff.: der Stab, womit Moses Wasser aus dem Felsen schlug = Kreuz, das Wasser = Taufe. Justin Dial. 86, 1. (Iren. Epid. c. 46). Tert. de bapt. 9 (I, 628). Firm. Mat. 37, 3.

166, 5 ff.: die zwölf Quellen von Elim (Ex. 15, 27) = die zwölf Apostel. Iren. Epid. c. 46. Tert. adv. Marc. IV, 13 (II, 187), IV, 24 (II, 222).

166, 10 ff.: der „Beniamin adulescentior" in Ps. 67, 28 ist der Apostel Paulus. Ähnlich bezieht Tert. adv. Marc. V, 1 (II, 275) und Scorp. 13 (I, 530) die Worte „Beniamin lupus rapax" im Segen Jakobs (Gen. 49, 27), auf Paulus aus dem Stamm Benjamin, wie auch Hippol. Segnungen Jakobs (S. 42, 22 ff. Diobuniotis-Beïs).

Die Ausführungen 166, 17 ff. bis zum Schluß der Predigt fallen insofern auf, als sie des inneren Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden und der natürlichen Gedankenverbindung entbehren. Da er von der Taufe spreche, sagt Gregor, müsse er auch noch zeigen, „quod una sit omnibus accipientibus gratia, nec alium plus, alterum minus posse consequi in baptismatis dono". Im Evangelium (Mt. 20, 9) habe jeder Knecht einen Denar erhalten, und auch das Maß an Manna sei beim Sammeln für alle das gleiche gewesen (Ex. 16, 18). So sei es auch bei der Taufgnade. „Nam quando in baptismate omnia peccata donantur et ubi sine modo indulgentia, cessat omnis cum sua computatione mensura nec redigitur in numero, cum divina bonitas porrigat totum". Das müsse so sein, „ne in reprehensionem divinae indulgentiae caderet bonitas, si circa omnes non fuisset aequalitas". „Non enim ad mensuram dat Pater Spiritum (Joh. 3, 34), et sic nec ad mensuram porrigitur baptismi gratia, ut tantum conferatur quantum aquae abundantia vel exi-

guitas fuerit, quia nec aqua est quae delicta dissolvit, sed per aquam Deus est qui omnia peccata dimittit." „Et quamquam omnes unum indulgentiae munus in baptismate consequamur, ut nullum peccatum exceptum sit quod non baptismatis sacramento diluatur, tamen postea actibus, moribus, operibus in conversatione distinguimur." Es sei wie im Gleichnis vom Sämann: der ausgestreute Samen sei der gleiche, aber die Aufnahme wie die Frucht verschieden.

Der Anhang erklärt sich aber aus Cyprian. Dieser antwortet nämlich in ep. 69, 12 ff. auf die Frage, ob die Begießungstaufe der Kranken als vollwertige Taufe zu gelten habe oder nicht. Er ist der Ansicht: „in nullo mutilari et debilitari posse beneficia divina nec minus aliquid illic posse contingere, ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur quod de divinis muneribus hauritur". Beim Taufbad sei es nicht wie bei einem körperlichen Reinigungsbad: „Aliter pectus credentis abluitur, aliter mens hominis per fidei merita mundatur." Beim Taufsakrament „totum credentibus conferunt divina conpendia". Es gehe auch nicht an, die auf dem Krankenbett Getauften zwar als Christen, aber als solche anzusehen, die die göttliche Gnade „breviore et minore mensura" erhalten hätten. „Quin immo spiritus sanctus non de mensura datur (Joh. 3, 34), sed super credentem totus infunditur." Am Vorbild des Mannas zeige sich „Christi indulgentiam et caelestem gratiam ... aequaliter omnibus dividi". Aber die in der Taufe gleichmäßig erhaltene Gnade „in conversatione atque actu nostro postmodum vel minuitur vel augetur", wie im Gleichnis vom Sämann ausgedrückt sei. Wenn dann jeder einen Denar erhalte, so solle am gleichmäßigen Empfang der göttlichen Gnade nicht gedeutelt werden. Nimmt man noch ep. 64, 5 dazu, wo Cyprian sagt, daß „etiam gravissimis delictoribus... cum postea crediderint, remissa peccatorum datur et a baptismo atque gratia nemo prohibetur", so sind Gregors Ausführungen vollständig gedeckt.

Zu 166, 20: mentior nisi probavero etc. vgl. noch Cypr. ad Don. 9 (11, 3), Tert. ad nat. I, 10 (I, 325), de bapt. 2 (I, 620), ieiun. 6 (I, 859), praescr. 42 (II, 40), an. 19 (II, 587).

TS XVI. 172, 20 ff.: Jes. 6, 10 (Mark. 4, 12). Non quod Deus nollet eos convertentes sanare, sed quia peccatorum illorum enormitas praecesserat, ideo non merebantur neque converti neque sanari. Vgl. Tert. apol. 21 (I, 200): ne enim intellegerent... consecuturi salutem si credidissent, meritum fuit delictum eorum, adv. Marc. III, 6 (II, 128). Cypr. Idola 12 (29, 6). Testim. III, 147, ad Dem. 11 (359, 7).

179, 1: angelo ecclesiae, wie bei Tert. pud. 14 (I, 824).

TS XVII. Daß dieser Traktat eine „farrago" aus Tertullians Schrift de res. carnis ist, hat schon Batiffol in den Prolegomena seiner Ausgabe S. XXIV bemerkt[19]). Er führt näherhin die cpp. 8—9, 47—49 und

19) Ähnlich, wenn auch nicht gar so stark, hat Zeno von Verona in

51 dieser Schrift als die ausgebeuteten Abschnitte an. Gregors Beutezug ist aber noch etwas umfangreicher.

180, 16 f.: res. carn. 21 (53, 25 f. Kroymann).

181, 3: ut ... callida haereticorum argumenta traducam. Dieses traducere im Sinne von widerlegen (vgl. DF c. 8. 562 C) ist bei Tert. sehr beliebt, wie schon der Index Verborum bei Oehler zeigt, aber auch in der Übersetzung des Irenäus, V praef. (I, 712): traductis haereticis, V, 21, 2 (I, 774 ff.). 23, 1 (I, 779).

181, 15 ff.: Vgl. c. 30 (67, 21 ff.).

182, 7 f.: Phil. 3, 21 („transfigurare" und „conformare") wie Tert. res. carn. 47 (98, 2 f.), 55 (115, 7 f.), adv. Marc. V, 20 (II, 535). Cypr. Test. III, 11 (124, 6): transformabit . . . conformatum. Vulg.: reformabit ... configuratum (v. Soden, Festgabe f. A. Jülicher 1927, S. 271).

182, 14—16: res. carn. 47 (98, 5—8).

183, 5—17: c. 48 (98, 23—99, 10).

183, 19—184, 4: c. 47 (98, 8—16).

184, 9—14: c. 48 (99, 13—19).

184, 15—186, 17: c. 48 (98, 17—20), c. 49 (101, 5—103, 6).

186, 17—20: c. 46 (93, 19—26), adv. Marc. V, 14.

187, 1—10: c. 51 (104, 26—105, 3. 105, 9—14).

187, 13—17: c. 9 (37, 23—26).

187, 18—188, 2: c. 8 (36, 29—37, 5).

188, 3—7: c. 9 (37, 29—38, 3).

188, 8—11: c. 53 (110, 4—6).

188, 15—17: c. 11 (40, 15 ff.) und Min. Fel. Oct. 34, 10.

188, 19—24: Oct. 34, 11.

189, 5—7: Oct. 34, 12.

189, 9 ff. (Jes. 66, 24): res. carn. c. 31 (70, 14 ff.).

189, 14—20: Oct. 35, 3 [20]).

TS XVIII. 191, 5: de bono martyrii. Cypr. Test. III, 16. Tert. Scorp. 2 (I, 499).

191, 7: tam sublimis, tam magnifica est (208, 7: grandia atque sublimia), ähnlich wie Cyprian magnus und sublimis gerne verbindet: 14, 28. 189, 11. 305, 23 u. ö. Tert. adv. Hermog. 7 (II, 346). Lact. Epit. 3, 1 (I, 678, 10). Gaud. Sermo IX. Mi. PL 20, 899 D.

191, 11 ff.: nec dico quod sentio, et tamen silere non possum etc. (Tr. XX. 207, 15 ff.). Vgl. Ps.-Cypr. de laude mart. 1 (App. 26, 7 ff. Hartel): cum aut non deceat tacere aut periculosum sit parum dicere. Macrob., Passio Maximiani et Isaac Donatistarum (ML 8, 308): aperire conturbor et claudere fatigor. Gaud. Sermo XVI (ML 20, 936 A): in-

---

Tr. 16 des I. Buches (Mi PL 11, 370 ff.), der ebenfalls de resurrectione handelt, den Tertullian ausgebeutet.

20) Die Entlehnungen aus Oct. hat Weyman (Hist. Jahrb. 1900, S. 216, Archiv f. Lexik. XI. 1900, S. 575) festgestellt.

tuemini quid patiar, qui cum loqui nesciam, tacere non possum. Petr. Chrysol. Sermo 67 (ML 52, 391 A): ego dicere non audeo, tacere non possum. Hieronym. ep. 1, 2 (1, 13 Hilberg CSEL 54): quid igitur faciam? quod implere non possum, negare non audeo.

192, 14 ff. heißt es mit Bezug auf die Worte der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3, 17 f.): o gloriosa fides et invicta devotio, quae totum de potentia Domini praesumens in utraque parte sibi victoriam pollicetur, vel quod potens esset Deus ad liberandos eos de fornace ignis ardentis, vel quod de futura immortalitate securi praesentem vitam contemptui deputarent. Von der „futura immortalitas" steht nichts bei Daniel. Cyprian aber schreibt in ep. 6, 3 (483, 20 ff.) von den Jünglingen, daß sie trotz ihres festen Glaubens an ihre Rettung „iactare hoc tamen et vindicare sibi noluerunt", ferner: sed tamen non in hoc fidere ut liberari in praesentia vellent, sed illam libertatis et securitatis aeternae gloriam cogitarent. Und in ep. 58, 5 (660, 24): et tamen mortem non timere nec cedere, ut probari fortius fides possit.

192, 20: die drei Jünglinge wurden aus dem Feuerofen befreit, „ne regi de potentia Dei mentiri viderentur", nach Tert. Scorp. 9 (I, 516).

193, 6: nihil est, quod sincerae fidei denegetur. Vgl. Cypr. Test. III, 42 (150, 11 u. 151, 2), ebenfalls mit Bezugnahme auf die drei Jünglinge.

194, 3: non enim tunc magna est fides dum incipit, sed si nunquam desinat gloriosa est. Vgl. Cypr. ep. 13, 2 (505, 13): fides ipsa et nativitas salutaris non accepta sed custodita vivificat.

194, 8 ff.: der Vierte im Feuerofen war der Sohn Gottes. Vgl. Tert. adv. Prax. 16 (II, 676), Iren. haer. IV, 20, 11 (I, 631), V, 5, 2 (I, 728 f.).

194, 12 ff.: daß es der Sohn Gottes sei, erfuhr Nabuchodonosor durch den Teufel. Bei Hippol. in David II, 33, 4 (106, 16 Bonwetsch): durch den Logos.

194, 14 (AN Z. 29): angelus refuga. Von Vict. Pett. gerne gebraucht, siehe den Index verborum bei Haußleiter und seine Bemerkung zu S. 108, 2. Auch Zeno hat diese Bezeichnung Tr. II, 13, 4 (Mi PL 11, 452 A).

194, 20: transgressor. Cypr. de bono pat. 11 (404, 27). Tert. pud. 14 (I, 823), adv. Marc. V, 13 (II, 313) u. ö.

195, 10 ff.: nach Besiegung der zehn römischen Herrscher (Dan. 7, 24 ff.) wird der Antichrist Alleinherrscher. Vict. Pett. zu Apoc. 12, 3 (110, 8). Lact. Epit. 66 (71), 3 (I, 756, 20 ff.). Hippol., Arab. Fragm. z. Apok. nr. VI (232, 18 Achelis). Tert. res. carn. 24 (II, 499). Iren. haer. V, 25, 3 (I, 784 f.).

195, 15 ff.: die Bildsäule Nabuchodonosors war 60 Ellen hoch und 6 Ellen breit, die Zahl des Antichrists aber ist 666 (Offbg. 13, 18), weil jener eine portio des Antichrists war, dieser aber „plenitudinem totius

iniquitatis adimplebit". Vgl. Iren. haer. V, 29, 2 (I, 797 ff.)[21] und die andern, oben zu Tr. V 53, 22 angeführten Stellen. Ganz andere Deutung bei Hippol. in Daniel. II, 27, 7 f. (92, 10 ff. Bonwetsch).

197, 16 ff.: si ergo illi, pro quibus necdum passus fuerat Christus, tanta... pertulerunt etc. Vgl. Iren. IV, 27, 2 (I, 651), Cypr. ad Fort. 5 (326, 6 ff.), Ps.-Cypr. de laude mart. 18 (41, 2 ff.). CU S. 345 f.

198, 7 ff.: Eph. 6, 15 f. Cypr. Test. III, 117 (183, 8), ep. 58, 8 (664, 11).

198, 19: facile vincuntur cuncta tormenta, cum ipsorum tormentorum ante oculos ponitur gloria, nec quod lacerat consideratur, cum paenae merces magna praestatur. Vgl. Cypr. Test. III, 17 (132, 7), ep. 6, 2 (481, 6 ff.), ad Fort. 12 (345, 16) u. ö. Tert. Scorp. 6 (I, 511). Lucif. Cal. Moriendum esse etc. c. 12 (309, 31 ff. Hartel).

198, 21: commutanda sunt parva cum magnis, ingentia cum exiguis, morientia cum mansuris. Vgl. ZKG. 1926, S. 541 zum Ambrosiaster Röm. 6, 3 (468 D). Zeno Tr. I, 12, 7 (Mi PL 11, 343 C).

199, 2: qui sub sententia stetimus, sententiam dicimus. Vgl. Tert. ad mart. 2 (I, 7): iudex exspectatur, sed vos estis de iudicibus ipsis iudicaturi, Cypr. ep. 6, 2 (481, 21), 15, 3 (515, 11), ad Fort. 13 (346, 21)[22].

199, 4: ut nostri memores esse dignemini. Vgl. CU S. 335 f.

TS XIX. 200, 6: magnum et divinum, wie bei Cypr. dom. or. 28 (288, 1), Weyman im Archiv VI (1900) S. 564.

200, 10 ff.: der Hohepriester Jesus (Josua), den Zacharias vor dem Angesichte des Herrn stehen sah (Zach. 2, 13 ff.), war nicht der damalige Hohepriester, den er ja täglich bei seinen Amtshandlungen sehen konnte, sondern der Offenbarung entsprechend Jesus Christus. Nach Justin Dial. 115, 2 f.

201, 4: maior aut melior. Bei Cyprian beliebt: 204, 25. 228, 7. 504, 18. 746, 23. Nov. trin. p. 58, 7 und 74, 9 (Fausset). Lact. opif. Dei 3, 14 (II, 13, 7). Vict. Pett. zu Apoc. 21, 18 (154, 9).

202, 9: sed et rursus increpaturus in iudicio, cum eum (sc. Satanam) in stagnum ignis, quod est gehenna, cum omnibus suis aeterna paena damnaverit. Subjekt dieses Satzes ist Dominus (202, 8) und „aeterna paena" ist ein ähnlicher Ablativ, wie er bei Cyprian gerne vorkommt, z. B. de mort. 14 (306, 6): quem de saeculo recedentem perennibus paenis aeterna flamma torquebit, dafür Ps.-Cypr. de laude mart. 8 (A. 32, 3): quem post inexpiabili malo saeviens ignis aeterna scelerum ultione torquebit[23]. Der theologische Gehalt jenes Satzes aber ist der aus Justin, Irenäus, Tertullian, Minucius Felix, Cyprian, Lactanz bekannte und noch länger fortwirkende Gedanke, daß der

---

21) Haußleiter im Theol. Lit.Bl. XXI (1900) Sp. 169.

22) Ähnliche Stellen aus Hippolyt und Dion. Al. bei P. Dörfler, Die Anfänge der Heiligenverehrung 1913, S. 166 A. 5.

23) Siehe über solche Ablative bei Cyprian und andern Schriftstellern meinen Aufsatz im Rhein. Mus. f. Philol. 1929, S. 427—432.

Teufel mit seinem Anhang erst beim allgemeinen Weltgericht zur Hölle werde verurteilt werden (vgl. CU S. 36).

202, 24: Jesus Christus ist summus et verus Patris sacerdos (nach dem Vorbild Melchisedechs 201, 5). Cypr. ep. 63, 4 (703, 11 ff.). Tert. adv. Marc. IV, 9 (II, 176), V, 9 (II, 301). Iren. haer. IV, 8, 2 (I, 581). Justin Dial. 83, 2 ff. Hebr. 4, 14 ff. 9, 11 ff.[24]).

202, 25 ff.: daß der Hohepriester Jesus im Gesichte des Zacharias zuerst sordida vestimenta anhat, bedeutet: carnem hominis obnoxiam peccatis sicut vestimentum adsumpsit. Nach Tert. adv. Marc. III, 7 (II, 131): sordidis indutus id est carnis passibilis et mortalis indignitate (adv. Jud. 14. II, 740). Vgl. auch de carne Chr. 16 (II, 452 f.). Die Bekleidung Jesu mit dem langen Priestergewande aber bezieht sich auf seine Himmelfahrt und auf seine zweite Ankunft, wo er nach Ps. 8, 6 „gloria et honore vestitus" sein wird (S. 204, 15 ff.). Wieder nach Tert. adv. Marc. III, 7 (II, 131), wo ebenfalls Ps. 8, 6 angezogen ist und Christus „exornatus secundi adventus gloria et honore" erscheint. Bei Vict. Pett. bedeutet das Priesterkleid in Apoc. 1, 13 „carnem quae corrupta non est a morte et habet per passionem aeternum sacerdotium"(22, 1 Haußl.).

203, 10: protoplastorum elogio. Dieses „elogium" im Sinne von Anklageschrift, Schuld, Vergehen ist bei Tert. häufig (siehe den Index bei Oehler). Vgl. DF c. 1 (553 A): elogio Arianae labis.

203, 11: nascendi sorte. Siehe CU S. 62 u. 299 zu Cypr. ad Dem. 8, vgl. Zeno Tr. I, 3, 6 (Mi PL 11, 287 B).

204, 1 ff.: Das aus dem Feuer gezogene halbverbrannte Scheit (Zach. 3, 2) bedeutet das „corpus humani generis", das durch den Fall der Stammeltern schon angebrannt war, dann aber von Jesus angezogen und vor der Hölle errettet wurde. Vgl. Justin. Dial. 116, 2: „Wie aus einem Feuer sind wir gerettet, da wir befreit wurden, sowohl von unseren früheren Sünden als auch von der Drangsal und dem Brande, welche uns der Satan und alle seine Diener bereiten. Wiederum Jesus, der Sohn Gottes, rettet uns aus deren Händen." (Das schmutzige Kleid und seine Vertauschung mit dem Priestergewand versteht Justin 116, 3 von den Sünden der Menschen und ihrer Entsündigung und Berufung, wodurch sie das wahre hohepriesterliche Volk Gottes werden.)

205, 3: scimus et credimus. Weyman verweist dazu im Archiv XI (1900) auf Nov. trin. 30 (113, 12): scimus et legimus et credimus et tenemus. Vgl. aber auch Cypr. ep. 6, 3 (483, 19): cum crederent et

---

24) Vgl. G. Wuttke, Melchisedech, der Priesterkönig von Salem 1927, S. 43 ff. F. J. Jérôme, Das geschichtliche Melchisedechbild und seine Bedeutung im Hebräerbrief 1917, S. 14 ff. G. Bardy, Melchisédech dans la tradition patristique. Rev. des Scienc. relig. 1926, S. 496 ff., 1927, S. 25 ff.

pro fide sua scirent, ep. 58, 1 (656, 17): scire debetis et pro certo credere. Ähnliche Wendungen häufig bei Cypr.: 606, 12. 612, 10. 676, 13. 700, 24. 764, 20 u. ö.

TS XX. 209, 4 f.: sensus hominis tantum percipiet Spiritum quantum ipse pro habitu suo et fide capere et haurire voluerit. Cypr. ad Don. 5 (7, 11): quantum illic fidei capacis adferimus, tantum gratiae inundantis haurimus. Siehe CU S. 194 f. zu Test. III, 42 u. oben zu Tr. X. 107, 2.

209, 20 ff.: Der erste Adam de limo terrae, der zweite Adam de matre virgine quasi de rudi terra, ut id, quod primus Adam perdiderat, restauraretur in Christo etc.: I. Cor. 15, 47 u. 22. Der bekannte irenäische Gedanke, haer. III, 21, 10 (I, 540), Epid. 32, den Tertullian, de carne Chr. 17 (II, 454) übernahm. Vgl. auch Firm. Mat. de errore 25, 2. Verwandt damit und noch häufiger ist die Gegenüberstellung Evas, die als Jungfrau vom Teufel zum Ungehorsam verführt wurde und so das Menschengeschlecht ins Unglück brachte, und Marias, die als Jungfrau gehorsam war und den Erlöser gebar: Justin. Dial. 100, 4 f.; Iren. haer. IV, 22, 4 (I, 545), V, 19, 1 (I, 769), Epid. 33; Tert. de carne Chr. 17 (II, 454), ep. ad Diogn. 12, 8.

210, 5 ff.: Der hl. Geist mußte zuerst zu jenem Menschen kommen, den der Logos angezogen hatte, damit dann von diesem wie von der Quelle der Tugenden auch zu uns seine Gnade herüberströmte: quia nec poterat in humano corpore tanta virtus paracliti Spiritus habitare, nisi prius adsuefactus fuisset in carne Filii Dei pausans. Hier ist der Gedanke der „Gewöhnung", der bei Irenäus im Verhältnis Gottes zu den Menschen eine Rolle spielt (siehe Theol. Stud. u. Krit. 1925, S. 199 f. A. 1), und den auch Novatian aufgenommen hat (trin. 18 S. 62, 11; c. 28 S. 103, 24; c. 29 S. 109, 13 Fausset), auf den hl. Geist und seine Gnadengaben angewandt. Tertullian drückt dies gern mit „discere" und „ediscere" aus: adv. Marc. II, 27 (II, 118), III, 9 (II, 134), de carne Chr. 6 (II, 437), de an. 43 (II, 626), adv. Prax. 16 (II, 674).

Daß die Ausführungen 210, 13 ff. bis zum Schluß aus Novatian trin. 29 stammen, ist längst festgestellt worden.

2. TE[25]) I 135, 24: ne incautos aut veri similia fallant aut etc. (ähnlich II. 145, 13 ff. nach Port. u. Rot.: per vero similia exempla. DF c. 1 u. 3, 552 C u. 557 A: per veri similem confessionem). Siehe ZKG 1926, 553 f. zu Pelag. (II. Cor. 2, 11 u. 3, 6), ferner Tert. apol. 21 (I, 203); Min. Fel. Oct. 14, 4; Iren. haer. III, 15, 2 (I, 502), IV, 32, 1 (I, 664); Lact. div. inst. I, 11, 56 (I, 46, 21) VI, 7, 3 (I, 505, 21).

137, 1: sentias magis quam enarres, intelligas potius quam comprehendas. (DF c. 4 u. 5. 558 C u. 559 A.) Vgl. Cypr. ad Don. 2 (4, 16): quod sentitur antequam discitur etc. Nov. trin. 2 (8, 5 Fausset):

25) Siehe oben S. 241 A 3.

sentire enim illum taciti aliquatenus possumus; ut autem ipse est, sermone explicare non possumus. Min. Fel. Oct. 39, 1 quae facilius est sentire quam dicere. Ps.-Aug. (Ambrosiaster) Quaest. 1, 1 (13, 2 ff. Souter). Lact. Epit. 3, 1 (I, 678, 9).

137, 25: anima . . . in merum spiritus (Wilmart; spiritum codd.) conversa. Vgl. Nov. trin. 7 (23, 2): mens hominum ... conversa iam ipsa in spiritu.

140, 18: ex cuius origine censebatur. Vgl. dazu ZKG 1926, S. 521 zu Ps.-Aug. Q. 20, 2.

141, 5 ff. (Rot.): quod amator fuerit mulierum i. e. ab earum carne revelli non poterat. Vgl. Ps.-Cypr. de sing. cleric. 28 (A. 204, 16): obscoenitatibus inhiantes malunt mori, quam contenti sint a lateribus mulierum aliqua disiunctione divelli. Das divellere auch bei Tert. praescr. 5 (II, 7): ab unitate divellunt.

TE II. 145, 13: religiosam sollicitudinem. Vgl. Cypr. ep. 69, 1 (749, 5): religiosa diligentia, ep. 57, 5 (655, 17): quod fidei et caritati et sollicitudini congruebat, u. ä.

145, 19: adulterino doctrinae stupro. Vgl. Tert. u. Cypr. (Register bei Oehler u. Hartel s. v. adulterinus).

146, 12: comminantis vox subsequitur. Vgl. Cypr. hab. virg. 2 (188, 25): sospitantis Domini verba... et monentis. Tert. de carn. Chr. 9 (II, 444): despicientium formam eius haec erat vox.

146, 15 ff. (nach cod. Rot.): sicut Petro dictum est, super quem fundamentum est ecclesiae: Pasce oves meas; ac per hoc ecclesia quamdiu catholicam integritatem tenet etc. Vgl. Tert. Scorp. 10 (I, 523): memento claves eius (sc. caeli) hic Dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse. Siehe ferner meine „Cathedra Petri" 1930, S. 40 ff.

147, 30: ne rursus interveniente perfidia ad eadem quae evasimus revolvamur, dicente Domino: Joh. 5, 14. Siehe oben zu TS X. 110, 19 ff., ferner Cypr. ad Fort. praef. 5 nr. VII (320, 17): ne... regredi denuo ad saeculum velint, et perdant quod evaserint. Joh. 5, 14 wird auch von Cypr. gerne in ähnlichem Zusammenhang angeführt: Testim. III, 27 (141, 19), hab. virg. 2 (188, 26) u. ö. Das evadere kommt auch bei Tert. in ähnlichem Zusammenhang, de paen. 6 u. 7 (I, 656 f.). Vgl. Zeno Tr. I, 5, 7 (Mi PL 11, 308 A), II, 13, 4 (432 B).

149, 30 ff. sind die Märtyrer Gold, die Jungfrauen Silber, die confessores Edelsteine. Siehe dazu Internat. kirchl. Ztschr. 1922, S. 67 f. Ferner Nov. trin. 29 (111, 2 ff.) und die von Reitzenstein in der ZNW 15 (1914) 60 ff. herausgegebene Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens. Bei Gregor scheint die Bedeutung von confessor sich schon der späteren und heutigen zu nähern.

150, 14: quod omnium sensus ita obstruxerat et obsiderat diabolus etc. Vgl. Cypr. ep. 59, 2 (667, 18): quorum pectora et mentes

obsederat diabolus, de mort. 14 (305, 20): obstruitur auditus, c. 4 (299, 14): obsessa mens hominis et undique diaboli infestatione vallata. Wie hier (299, 16 ff.), so werden auch in TE 150, 25 f. die durch den Teufel wachgerufenen Laster aufgezählt.

TE III. 153, 6: columbam autem ecclesiam non solum propter simplicitatem et innocentiam nominat, eo quod nullo sit malitiae felle perfusa. Vgl. Tert. bapt. 8 (Wilmart, Bull. de litt. eccl. 1906, S. 277) u. Cypr. un. 9 (217, 19 ff.). Zur Allegorie der Taube bei Philo siehe Theol. Lit.-Ztg. 1930, Sp. 341.

153, 19 ff.: Ps. 44 (45), 3: speciosus utique in resurrectione est visus, quia iam fuerat in claritatem paternam reversus (revisus Rot., in caritate paterna reversus Barc., in deitate paterna reversus Port.). Wie immer die Lesart sein möge: Gregor teilt hier (und ebenso in TE IV. 159, 21 ff.) die ins NT. zurückreichende und im Altertum weitverbreitete Anschauung, welche Auferstehung und Himmelfahrt ineinssetzt, während eine andere sogar die Himmelfahrt vom Kreuze aus annimmt[26]), die dritte aber, die sich dann in der Kirche durchgesetzt hat, die Himmelfahrt auf den 40. Tag nach der Auferstehung legt[27]). Quelle für Gregor wird Ps.-Tert. adv. Jud. 13 (II, 737) gewesen sein, wo die Himmelfahrt ebenfalls klar und deutlich auf den Auferstehungstag gelegt ist. Das ist deshalb wahrscheinlich, weil sofort 153, 21 ff. ebenso mit Anführung von Jes. 53, 2

---

26) Siehe darüber G. Bertram in der Festgabe für A. Deißmann 1927, S. 187 ff.

27) Eingehend, freilich nicht erschöpfend und die Unterschiede zu sehr verwischend, hat diese Frage U. Holzmeister, S. J., in der Ztschr. f. kath. Theol. 1931, S. 44 ff., untersucht. Dabei sind ihm S. 56 ff. die beiden so unmißverständlichen Stellen bei Gregor von Elvira entgangen. Aber auch noch andere Stellen hätten herangezogen werden sollen, so Barnab. 15, 9 (siehe Theol. Lit.Ztg. 1928, Sp. 263), ferner Iren. adv. haer. V, 31, 2 (S. 805 Stieren): quomodo ergo magister noster non statim evolans abiit (nämlich nicht sofort nach seinem Tod), sed sustinens definitum a Patre resurrectionis suae tempus ... post triduum resurgens assumptus est, sic et nos sustinere debemus ... et sic resurgentes assumi. Nach Fr. 31 (S. 843 St.) ist mit der Auferstehung die Größe Jesu abgeschlossen. In der Epid. c. 41 u. 83 erfolgt freilich die Auffahrt in den Himmel „nach der Auferstehung", vom Ölberg aus, und ihre Zeugen waren die Apostel. Allein bei Irenäus haben nicht selten verschiedene Anschauungen aus seinen Quellen ihren Niederschlag gefunden. Nach Novatian de trin. 29 (S. 107, 3 ff. Fausset) ist der hl. Geist nicht „ante resurrectionem Domini exhibitus, sed per resurrectionem Christi contributus". Nachdem er dann Joh. 14, 16 f.; 15, 26; 16, 7 u. 13 angeführt, fährt Novatian fort: et quoniam Dominus in caelos esset abiturus, paraclitum discipulis necessario dabat etc. Im Lichte solcher Äußerungen erhalten auch andere Stellen bei verschiedenen Schriftstellern, in denen bald nur von der Auferstehung, bald nur von der Himmelfahrt die Rede ist, ihre besondere Bedeutung.

von der unansehnlichen Gestalt Jesu während seines Erdenlebens die Rede ist, wie in adv. Jud. 14 (II, 739) bzw. adv. Marc. III, 7 (II, 130) Jes. 53, 2 auf die erste, Ps. 44, 3 auf die zweite Ankunft Christi bezogen wird. Vgl. aber auch Iren. haer. IV, 33, 1 u. 11 (I, 666 u. 672). Adv. Marc. III, 17 (II, 144 f.) bzw. adv. Jud. 9 (II, 723) wird Ps. 44, 3 im Gegensatz zu Jes. 53, 2 von dem „allegoricus status gratiae spiritualis" erklärt. Gregor bleibt sich übrigens in seiner Auffassung nicht getreu, da er in TE I. 135, 30 f. die Kirche „ad Christum filium Dei tricenarium iuvenem, speciosum forma prae filiis hominum" sprechen läßt. Ähnlich ist Christus in TS VII. 80, 10 (vgl. auch TS V. 50, 11) nach Ps. 44, 3 „omni pulchritudine pulchrior, omni formositate formosior" (vgl. Nov. trin. 2 p. 9, 9 Fausset, wo dies aber vom unsichtbaren Gott, nicht vom erschienenen Christus ausgesagt ist, und Hippolyt, Segnungen Jakobs S. 39, 9 Diob.-Beïs, wo die Psalmstelle auf den erschienenen Logos angewandt ist), während er in TS XIX. 204, 23 erst bei der zweiten Ankunft „mit Herrlichkeit und Ehre bekleidet" sein wird (siehe oben zu dieser Stelle).

154, 23: unde (vom Leibe und Blute des Herrn) credentium animae et corpora saginantur, Tert. res. carn. 8 (II, 478): caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. TS XIII. 151, 22; XVII. 188, 1; XIX. 203, 21.

TE IV. 157, 30: fide, spe robustos, mole caritatis fundatos, IV. 163, 22: fidei mole fundati. Vgl. Tert. ieiun. 17 (I, 879): fide et spiritu robusto. Cypr. ep. 27, 1 (541, 1): fide quidem calidus et virtute robustus, sed bene minus dominica lectione fundatus, de un. 2 (210, 16): robusta mole fundatos. Siehe auch oben zu TS IV. 39, 12.

157, 31: in specula constitutos. Min. Fel. Oct. 17, 11 (23, 2). Cypr. ad Don. 9 (10, 24) CU S. 58.

159, 20 ff.: exurge... hoc enim aut sedenti dicitur aut iacenti... quia caro Christi, quod est ecclesia, post passionem in monumento sepulta iacebat: haec ergo tertia die in Domino resurrexit. Vgl. Tert. res. carn. 48 (II, 530): ipsum enim quod cecidit in morte, quod iacuit in sepultura, hoc et resurrexit: non tam Christus in carne quam caro in Christo. TS XVII. 184, 12 ff.

160, 23: non quod de ficulneis curam Sanctus Spiritus gereret, sed etc. Nach I. Cor. 9, 9 (adv. Marc. III, 5 u. V, 7).

162, 6: Die kleinen Füchse sind die Ketzer, wie bei Hippol., Slavische Fragm. z. Hohenliede nr. XIV zu Cantic. 2, 15 (349, 14 Bonwetsch).

162, 18: haeresis blanditur ut noceat, gentilitas saevit ut vincat: illa in persecutione crudelis, haec in pace deceptrix. Vgl. Cypr. ep. 43, 6 (596, 5), un. 1 (210, 8 ff.), laps. 15 (247, 26), zel. 2 (420, 14). CU S. 59 u. 294. Vgl. auch Gaud. Sermo XVII. Mi PL 20, 977 D.

162, 20: a praepositis ecclesiarum. Ein dem griechischen προϊστάμενοι oder προεστῶτες entsprechender, von Tertullian (monog. 12. I, 782. ieiun. 17. I, 878) geschaffener, von Cyprian gerne gebrauchter Ausdruck, der im 4. Jahrh. beliebt war, wie der Ambrosiaster zeigt: zu Col. 4, 17 (878 E Ballerini), Q 102, 26 (220, 5 Souter). Daneben gerne rector(es) ecclesiae (-arum).

163, 22: arduae celsitudinis fastigio elevati. Vgl. Tert. an. 33 (II, 610): sublimiore fastigio praesidere. Cypr. ep. 39, 4 (583, 25): loci altioris celsitate subnixus, ep. 55, 8 (629, 10): sacerdotii sublime fastigium, 76, 1 (828, 15): ad gloriarum sublime fastigium clarificationis honore provexerit. Vgl. damit wieder AN Z. 151: ad fastigium perfectae virtutis et gloriae pervenire. (Gaud. Sermo XI. Mi PL 20, 922 A: ad summum crevisse fastigium dignitatis.)

TE V. 164, 25: inexpugnabili soliditate firmatos. Vgl. Cypr. un. 2 (210, 18): inconcussa firmitate solidatos. Siehe auch oben zu TS XI. 125, 22 u. zu TE IV. 157, 30.

166, 18 ff.: Im himmlischen Jerusalem als der Mutter der Kirche ist die „plenitudo spiritus et repraesentatio rerum", in der Kirche „portio et arrha gratiae caelestis", und von jener fließt die Gnade auf diese. Dasselbe sagt Novatian trin. 29 (108, 8 ff.) vom Geistes- und Gnadenbesitz Christi im Verhältnis zu dem der Gläubigen. Vgl. damit wieder AN Z. 64 f. Bei Tert. exhort. cast. 4 (I, 744) haben die Apostel den hl. Geist „plene ... non ex parte, quod ceteri".

3. AN[28]) Z. 34 ff.: Zur Typik der Siebenzahl vgl. Vict. Pett. de fabr. mundi 8 (7, 17 ff. Haußleiter) und Comment. in Apoc. I, 6 f. (26, 9 ff.), Cypr. Test. I, 20 (53, 10 ff.) u. ad Fort. 11 (337, 28 ff.). Den Einfluß Cyprians auf Viktorin glaube ich in den CU S. 473 f. wahrscheinlich gemacht zu haben, und für die Abhängigkeit unseres Predigers von Viktorin spricht u. a. das „ad reliquas [-os] autem nominatim scripsit, ne numerum septem ecclesiarum excederet", das dem „postea singularibus personis scripsit, ne excederet numerum septem ecclesiarum" in der Erklärung der Apokalypse entspricht und womit er ebenso, wie Viktorin (und das Muratorische Fragment), die apokalyptischen Sendschreiben den paulinischen Briefen zeitlich vorangehen läßt. Die Zusammenstellung der sieben Gemeinden bei Paulus und bei Johannes fand sich auch bei Hippolyt (nach dem Berichte des Dionysius Barsalibi, Comm. in Apoc. p. 5, 9. Siehe v. Harnack, ZNW 1925, S. 2).

Z. 63 ff.: quae (nämlich die sieben Gaben des hl. Geistes) omnia omnes habere non possumus, sed singuli singula habemus; omnia vero solus Christus Dominus habet etc.[28a]). Vgl. Tert. adv. Marc. V, 8

28) Siehe oben S. 241 A. 3.

28a) Diese Anschauung steht zu der in TS XV. 166, 17 ff. entwickelten (siehe oben S. 258 f.) wohl nicht im Widerspruch, da es sich dort nur

(II, 296): in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, IV, 18 (II, 203). Nov. trin. 29 (108, 7 Fausset): habitans (sc. spiritus sanctus) in solo Christo plenus et totus, nec in aliqua mensura aut portione mutilatus sed cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus, ut ex illo delibationem quandam gratiarum ceteri consequi possint etc.

Z. 85 f.: per aquam enim ut iusti salvantur, ita peccatores et impii puniuntur. Zur Unterscheidung von „peccatores" und „impii" und ihrer verschiedenen Behandlung beim Gericht siehe ZKG. 1926, S. 534 f. zum Ambrosiaster Quaest. 112, 6, ferner Vict. Pett. in Apol. XX, 2 (144, 8 Haußleiter), Lact. div. inst. VI, 9, 16 (I, 512, 17), VII, 20, 3 (I, 649, 2), Min. Fel. Oct. 35, 4 (50, 13 ff.), Zeno Tr. I, 16, 11 (ML 11, 382 B), II, 21, 1 u. 3 (459 A u. 461 B), Ambros. (siehe J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius 1907, S. 32 ff.). Es paßt zur strengen Haltung Gregors und stimmt mit Cyprians Ansicht überein, daß er die ewige Verdammnis nicht bloß den außerhalb der Kirche stehenden „impii" androht, sondern auch den „peccatores" innerhalb der Kirche, die bei andern besser wegkommen (siehe Internat. kirchl. Ztschr. 1922 S. 57, Ricerche Religiose 1932).

Z. 92 ff. u. 125 ff.: Die Unterscheidung von „caelum" oder „regnum caelorum" für die hundertfältige, „paradisus" (oder „longitudo vitae", Z. 188 ff.) für die sechzigfältige, und „terra nova" mit dem himmlischen Jerusalem für die dreißigfältige Frucht geht auf Irenäus und seine Presbyter (haer. V, 36, 1 f., S. 818 f. Stieren) zurück. Tertullian unterscheidet de an. 55 (II, 642 f.) „regnum caelorum" und „paradisus"[29]: in dieses gehen sofort nur die Märtyrer ein, während alle andern zunächst zu den inferi kommen; das Himmelreich aber wird erst am Weltende erschlossen (vgl. Lact. div. inst. VII, 21, 7, ed. Brandt-Laubmann I, 652, 9 ff.). Auch Cyprian spricht öfters von Paradies und Himmelreich, aber ohne einen Unterschied hervorzuheben: de op. 22 (390, 10), de zelo 18 (432, 5), ep. 66, 7 (732, 10), ad Fort. 13 (346, 16 u. 24). Origenes unterscheidet zwischen einfacher „Rettung" und „Himmelreich", und diese Unterscheidung wurde von den Pelagianern zur Stütze ihrer Lehre verwandt[30].

---

um die Gleichheit der Taufgnade handelt und ihre Vermehrung durch ein Tugendleben anerkannt wird. Bemerkenswert ist aber, daß Augustin die in dem Werk De Serm. Dom. in monte I, 6, 17 (ML 74, 1238), wohl unter dem Einfluß Cyprians, gegebene Erklärung von Joh. 3, 34 („Non enim ad mensuram dat Deus spiritum") in Retract. I, 18, 4 (S. 89, 14 ff. Knöll, CSEL 36) zurücknimmt und den Satz nur von Christus gelten läßt („nondum intellexeram de Christo proprie verius accipi"), da sonst IV. Kön. 2, 9 nicht zu verstehen wäre.

29) Ähnlich Ambrosius. Siehe J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius 1907, S. 52 ff.

30) Siehe meine Ausführungen in der Internat. kirchl. Ztschr. 1922,

Z. 132 ff.: Die zuerst breite, dann enger und schließlich ganz eng werdende Arche bedeutet, daß den Patriarchen noch manches gestattet war, was später verboten wurde, als das Gesetz und die Propheten kamen, und daß schließlich die „arta et angusta via quae ducit ad vitam" (Mt. 7,14), übrig bleibt. Einen ähnlichen Gedanken, freilich ohne Bezugnahme auf die Arche, spricht Tertullian, exh. cast. 7 (I, 745 f.) u. adv. Marc. I, 29 (II, 82) aus: zuerst Vielweiberei und Konkubinen der Patriarchen, damit das Menschengeschlecht wachse und sich vermehre (Gen. 1, 28), dann die Einschränkung durch das Gesetz und jetzt die strenge Einehe, da die Weltzeit zu Ende geht. Cyprian übernimmt diesen, von Tertullian selbst noch in de monog. c. 3 u. 7 (I, 763 u. 771) verschärften und auf die Jungfräulichkeit oder Enthaltsamkeit in der Ehe zugespitzten Gedanken in de hab. virg. 23 (203, 21 ff.) und erinnert an den für die Endzeit angemessenen Rat der Jungfräulichkeit. Bei ihm findet sich auch der Hinweis auf die „habitationes multae apud patrem" (vgl. AN Z. 92 ff.), von denen die besseren den Jungfrauen zukommen werden, und ebenso der Fingerzeig auf die „arta angusta via, quae ducit ad vitam" (c. 21. 202, 9). Es ist nicht unmöglich, daß auch Gregor beim engen Weg an die Jungfräulichkeit denkt. Bezeichnend ist aber jedenfalls, daß er Mt. 7, 14 genau so anführt, wie Cyprian an der genannten Stelle u. in Test. III, 6 (119, 20), und nicht so, wie sie nach dem Griechischen lauten müßte und in der Vulgata auch lautet („angusta porta et arta via").

Z. 150: compago ecclesiae. Cypr. ep. 55, 24 (642, 23): ecclesiastici corporis conpaginem, de un. 23 (231, 9). Vgl. Tert. de resurr. carn. 52 (II, 536): exsurgit (granum) ... compagine aedificatum, c. 60 (II, 548): compaginem pristinam.

Z. 156: persecutionum pressuras. Siehe ZKG. 1926, S. 539 zum Ambrosiaster Q 62 (458, 17 Souter).

Z. 164: corvus enim subdolae et impurae animae significabat voluptates et nigri coloris infamia peccatorum iniusta vitia demonstrabat. Vgl. Ps.-Cypr. ad Nov. 2 (App. 55, 6 Hartel): qui corax vere hominum inmundorum et in tenebris perpetuis futurorum ... figuram portabat.

Z. 217 f.: tunc enim subsequentur praemia, si cum omni pacis et concordiae foedere evangelica fuerint a nobis institutionis iura servata. Vgl. Cypr. de un. 14 (222, 11): dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inviolata mandavit (Christus), de zelo 13 (427, 23): nec passionem quoque ipsam confessoris et martyris profuturam, nisi caritatis foedera integra atque inviolata servasset.

S. 70 f. und in den Ricerche Religiose 1932, ferner die Schrift von P. de Vuyppens, Le paradis terrestre et le troisième ciel, Paris 1925, sowie die Anzeige E. Petersons in der Theol. Lit.Ztg. 1927, Sp. 78 ff.

Z. 24 f.: mane cum dicit, resurrectionem dominici corporis indicat. Vgl. Cypr. ep. 63, 16 (714, 19): nos resurrectionem Domini mane celebramus.

4. Zu Ps. 91 [31]) Z. 28 ff.: Sonnenuntergang beim Tod Christi, mit Hinweis auf Amos 8, 9. Cypr. Test. II, 23 (91, 3), Tert. adv. Marc. IV, 42 (II, 271), [adv. Jud. 10 (II, 730). 13 (II, 736)], Iren. IV, 33, 12 (I, 674).

Z. 56: unicum ac singulare regnum, Tert. adv. Prax. 12 (II, 666), adv. Marc. I, 4 (II, 52).

Z. 71: ecclesiae quae cum Christo est regnatura, wie bei Cypr. de un. 14 (222, 9). Vgl. auch AN Z. 37.

Z. 80 ff.: cum hic vetus i. e. senex homo id quod prius fuerat in ecclesia deponit et, manente licet corpore, in novam tamen vitam baptismi vitalis generatione mutatur. Offenkundiger Einfluß von Cypr. ad Don. 3 (5, 6 ff.): ut quis renasci denuo posset utque in novam vitam lavacro aquae salutaris animatus, quod prius fuerat, exponeret et corporis licet manente conpage hominem animo ac mente mutaret.

5. DF [32]). Prolog. 549 B: posset plurimorum consilio emendari. Vgl. Cypr. ep. 14, 1 (510, 3): plurimorum consilio examinata limare possemus.

550 B: ut ... scrupulum legentibus amputarem. Vgl. Cypr. ep. 48, 3 (607, 14): scrupulo omni de singulorum pectoribus excusso, Tert. bapt. 12 (I, 631): scrupulum incutere, res. carn. 2 (II, 469): scrupulis oneratum.

c. 1. 552 C: quia nihil tam cogit in mortem quam sub obtentu fidei fidem violare ... per veri similem confessionem. Vgl. Cypr. de un. 3 (211, 27): interitum pro salute, desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub praetexto fidei ... dum veri similia mentiuntur. Vgl. oben zu TS III. 28, 3 und zu TE I. 135, 24. Sub obtentu auch bei Tert. de fuga 13 (I, 490).

552 C: ut enim gypsum aqua permixtum lac colore mentitur etc., wohl in Erinnerung an Iren. III, 17, 4 (I, 516): in Dei lacte gypsum male miscetur.

c. 3. 557 A: vae, dicunt (haeretici), his qui in carne non resurgunt etc. Nach Tert. res. carn. 19 (II, 491): vae, inquiunt, qui non in hac carne resurrexerit etc. [33]).

557 A: occulta fraude seducunt. Cypr. dom. or. 20 (282, 3): occulta deceptione fallentium, de zelo 1 (419, 6).

c. 4. 557 C: ignoscerem tibi, si hoc simpliciter diceres, si rationem rei velles scire etc. Derselbe Gedanke bei Justin Dial. 65, 2 und, wenn ich mich nicht täusche, bei Hieronymus oder Augustin.

c. 5. 559 B/C: lumen ex lumine. ... quasi lucernam ex lucerna, vel

---

31) Siehe oben S. 241 A 3.
32) Siehe oben S. 241 A 3.
33) Morin in der Rev. d'hist. et de litt. relig. V (1900) S. 151.

quasi solem ex sole ... matricem luminis. Vgl. Tert. apol. 21 (I, 199), adv. Prax. 8 (II, 662). Justin Dial. 61, 2. 128, 3 f.

c. 7. 562 B: die Ketzer wollen, ut Deus ... degeneraret in Filio. Siehe dazu meine CU S. 327 A. 1.

c. 8. 563 A: cum illapsus est in Mariam, cum virginis uterum opplevit. Tert. apol. 21 (I, 199): delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus, Cypr. Id. 11 (28, 8). Vgl. auch Zeno Tr. II, 9, 1 (Mi PL 11, 416 A), Gaud. Sermo XIII. (Mi PL 20, 934 A).

563 B: Filium Dei non ita visum, ut Deus erat, sed ut homo capere poterat de Deo. Iren. IV, 38, 1 und 3 (I, 699 und 701). Bezüglich der Lehre Christi und der Apostel lehnt aber Irenäus eine solche Anschauung mit Entrüstung ab, III, 5, 1 (I, 441).

Ebenda: ut . . . iuxta meritum videntis temperamentum maiestatis adhibeat. Vgl. Tert. apol. 33 (I, 238): temperans maiestatem Caesaris infra Deum. Nov. trin. 23 (85, 11 Fausset): cum ratio et temperamentum scripturarum caelestium Christum ostendant deum, sed qua filium dei.

563 C: ut desinant esse quod erant et hoc sint quod retro non fuerant. Vgl. Tert. adv. Prax. 27 (II, 691): omne enim quodcunque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat, adv. Hermog. 12 (II, 330). Nov. trin. 4 (14, 19 Fausset). Zeno Tr. II, 14, 4 (ML 11, 439 A). Gaud. Sermo XIII (ML 20, 934 A). Ambros. ep. 7, 22 (ML 16, 911 B).

Ebenda: Si angeli in figura hominum saepe sunt visi etc. Vgl. Tert. adv. Marc. III, 9 (II, 133), de carne Chr. 3 (II, 429), c. 6 (II, 438).

564 B: dux itineris. Siehe CU S. 39 f. zu Idola 15.

564 D: qui agendis explicandisque rebus a Patre advenit. Vergleiche damit cyprianische Wendungen wie de bono pat. 1 (397, 19): vocandis formandisque gentibus missus, de op. 1 (373, 4): conservandis ac vivificandis nobis pater filium misit.

565 D: ipsum Spiritum id est Filium Dei venisse ad virginem, wie bei Vict. Pett. de fabrica mundi 9 (8, 13 Haußleiter), Cypr. Idola 11 (28, 9), Tert. apol. 21 (I, 199), adv. Prax. 26 (II, 689), Iren. haer. IV, 31, 2 (I, 663 St.), Ps.-Cypr. De mont. Sina et Sion 4 (App. 108, 19 Hartel); vgl. auch Zeno Tr. II, 9, 1 (ML 11, 416 A). Gaud. Sermo XIII (ML 20, 934 A).

Unsere Untersuchung dürfte gezeigt oder bestätigt haben, daß die in Frage stehenden Werke mehr oder weniger aus denselben Quellen, Justin, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Novatian, Cyprian, Viktorin gespeist sind. Das ist zwar kein Beweis, wohl aber neben der Stilgemeinschaft eine kräftige Stütze für Wilmarts Ansicht, daß alle von demselben Verfasser stammen, als der bei den TE Gregor von Elvira feststeht.

Die fränkischen Bekenntnisse.

Von Emanuel Hirsch, Göttingen.

Frühere Arbeiten auch Karl Schornbaums aufnehmend und in einen großen Zusammenhang hineinstellend hat Hans von Schubert in den „Anfängen der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30", Leipzig 1928, darauf hingewiesen, einen wie großen Umfang die Vorarbeiten zu einer evangelischen Bekenntnisbildung im fränkisch-nürnbergischen Gebiete haben. Die Anregungen v. Schuberts haben nun dazu geführt, daß die bayerische Kirche aus den reichen Archivalien, die noch zur fränkischen Bekenntnisbildung vorhanden sind, das Wichtigere in einer Ausgabe mit historisch-theologischer Einleitung vorgelegt hat [1]). Im ganzen sind nach einem der Veröffentlichung beigegebenen Verzeichnis 85 fränkisch-nürnbergische Gutachten, Ratschläge usw. vorhanden. Die Ausgabe bringt S. 157—655 davon, zum Teil mehr auf Ergänzung der bisherigen Drucke denn auf vollständige Darbietung bedacht, 26 Nummern. Die umfangreichsten Stücke sind der erste Ansbachische evangelische Ratschlag, von 1524, vielleicht auf den Ansbachischen Pfarrer Johann Rurer in erster Linie zurückgehend (S. 183—322), und dann Osianders „Gut Unterricht und getreuer Ratschlag" von 1524 (S. 411—455). Beide sind in der aktenmäßigen Gestalt gebracht, in der sie Moment der Verhandlung waren, nicht in der Druckgestalt, die die Verfasser ihnen noch 1524/25 bei der Veröffentlichung gegeben haben. Auch ist eine genaue Kollation von Akten und altem Druck nicht erfolgt. Doch finden sich referierende Notizen über das ungefähre ziemlich enge Verhältnis. Die übrigen Stücke hier aufzuzählen ist nicht möglich. Es ist ein reiches und mannigfaltiges Bild der fränkisch-nürnbergischen theologischen Arbeit entstanden, und mit Hilfe einiger anderswo gedruckter Dinge läßt sich die historisch-theologische Einleitung des ersten Teils also auch für den, der nicht die Akten selber einsehen kann, kontrollieren. Für die Zuverlässigkeit in der Wiedergabe der Texte bürgt Schornbaums Name. In der Bearbeitung wäre ein reicherer und umfassenderer Quellennachweis ja möglich und erwünscht gewesen. So erleichtert wie bei der Bekenntnisschriftenausgabe des Kirchenbundes

1) Die fränkischen Bekenntnisse. Eine Vorstufe der augsburgischen Konfession. Herausgegeben vom Landeskirchenrat der ev.-luth. Kirche in Bayern r. d. Rh. Erster Teil: Untersuchungen. Bearbeitet von Lic. Wilhelm Ferdinand Schmidt, Zweiter Teil: Texte. Bearbeitet von Lic. Dr. Karl Schornbaum. XII, 673 S. 4°. Christian Kaiser Verlag München. 1930.

ist also dem Benutzer die Arbeit nicht. Doch sind Stellen aus heiliger Schrift, Kirchenväterzitate und Zitate aus dem kirchlichen Rechtsbuch verifiziert, und das wird bei den meisten Ausgaben ja genügen müssen. Die Arbeit, die unter zeitlicher Beschränkung stand, war auch so schon mühsam und schwierig genug. Im ersten Buche seiner historisch-theologischen Einleitung schildert Schmidt die ansbachisch-fränkische Theologie 1524/25, in einem zweiten die nürnbergisch-osiandrische 1524/25. In einem dritten Buch wird dann die Weiterentwicklung der fränkisch-nürnbergischen Theologie bis 1530 und ihr Verhältnis zur Augustana aufzuweisen gesucht. Dabei kreuzen sich des Verfassers Wege mannigfach mit denen meines Osianderbuchs und denen von Gußmanns Augustanaforschungen, bei beiden in Zustimmung und Aufnahme, aber ebenso in Widerspruch zu manchen Einzelthesen, der sich an einigen Stellen auch zu wichtigeren Entgegensetzungen steigert. Die gelehrte und vorsichtige Arbeit wird also künftig zur Ergänzung und Beurteilung von mir und Gußmann mitherangezogen werden müssen.

Die Methode Schmidts ist folgende. Er stellt zunächst im ersten wie im zweiten Buche die Meinungen der Franken wie Osianders einfach im Zusammenhange, unter selbstgewählten Gesichtspunkten referierend, dar, wobei die eigene theologische Systematik und Fragestellungen der gegenwärtigen Theologie nicht ohne Einfluß auf den gewählten Ausdruck sind, aber der Beobachtung doch grundsätzlich untergeben bleiben. Dann stellt er in beiden Büchern die Frage nach dem Verhältnis zu Luther respektive Luther und Zwingli. Hinsichtlich der Franken liegt dabei eine von ihm gefertigte sorgfältige Tabelle der Berührungen mit Luther und Zwingli zugrunde, welche den Apparat Schornbaums in etwas ergänzt, hinsichtlich Osianders meine Nachweise. Im dritten Teile sucht er die theologische Wandlung als eine starke Annäherung an Luther auch in den Punkten, an denen bis dahin noch Eigentümlichkeiten und Grenzen bestanden haben, zu begreifen, und untersucht dann besonders die Meinungen in den beiden Punkten, an denen deutliche Unterschiede zwischen den Franken und der Augustana bleiben, nämlich hinsichtlich der schulmäßigen Gestalt der Rechtfertigungslehre und hinsichtlich des kirchlichen Rechts der weltlichen Obrigkeit. Das Ende ist, daß er zeigt, inwiefern die Franken und Nürnberger, obwohl sie auf die Gestalt der Augustana abgesehen von Kleinigkeiten ohne Einfluß, wenigstens ohne nachweislichen Einfluß, geblieben sind, dennoch die Augustana als ihr Bekenntnis anzunehmen innerlich in der Lage waren.

Ich habe gegen die Anlage des Ganzen methodische Bedenken. Einmal, es ist das innere Ziel der historischen Bewegung nicht auch zum Ziele der Untersuchung gemacht. Man hat historisch die brandenburgisch-nürnbergische Kirchenordnung als den Abschluß der ganzen

Bemühungen der fränkischen und nürnbergischen Theologie um ein fixiertes Selbstverständnis der kirchlichen Neuerung nach ihrem Recht und ihrer Art gegenüber der alten Kirche anzusehen. Die Augustana ist im Gegensatz dazu nur ein von außen gegebener Beziehungspunkt. Von ihr aus, die nur als begrenzendes und die Franken in die große Bewegung sicher einordnendes Moment in die fränkische Geschichte eingreift, ist ein organisierendes, sinngebendes Prinzip in die Entwicklung nicht hineinzubringen. Es steht bei den Franken die Neuordnung der Kirche auf Grund der richtigen Lehre von Anfang an im Vordergrunde. Nicht ein Bekenntnis, sondern eine lehrhaft unterbaute Kirchenordnung ist das Telos ihrer Bemühungen. In der brandenburgisch-nürnbergischen Kirchenordnung wäre also ein Maßstab zur Akzentuierung des Wesentlichen und des Unwesentlichen gegeben gewesen, und ein Stück fränkisch-nürnbergischer Reformationsgeschichte wäre in fester Gliederung anschaulich zu machen gewesen. Sodann, die Analyse ist nicht historisch genug. Man bedenke allein den kleinen Umstand, daß sowohl das erste Ansbacher evangelische wie das katholische Gutachten die 23 ansbachischen Frageartikel in einer andern Reihenfolge voraussetzen (nämlich die drei letzten vor den ersten zwanzig), als Schornbaums Abdruck dieser 23 Artikel aus dem Nürnbergischen Staatsarchiv sie gibt, und daß Schmidt auf diesen Umstand nicht aufmerksam macht. Trotz gelegentlicher Ansätze hat er überhaupt den Charakter der Ratschläge als Antworten auf vorgelegte kirchliche Frageartikel nicht, wie es sich gebührt hätte, zum Grundpfeiler der Interpretation gemacht. So ist auch bei der Lehre von der Kirche und der Schrift nicht grundsätzlich davon ausgegangen, daß es sich hier um konfessionelle Auseinandersetzung handelt, also darum sich handelt, der falschen Auktorität die rechte entgegenzustellen. Das hätte zu einer andern Legung der Akzente geführt. Es hätte die Aufrollung des Verhältnisses zu Luther in einer ganz andern Weise möglich gemacht. Es war die Frage zu stellen, wie Luther als Kämpfer Kirche und Schrift in der Begründung seines Rechts gegen die Papstkirche geltend macht, und wie die Ansbacher dazu sich verhalten. Und dabei war zu klären, ob etwa die etwas gesetzliche Form der Lehre von der heiligen Schrift nicht durch das Nachwirken einer humanistischen Unterlage oder auch einer altkirchlichen Erziehung sich verstehen lasse. Kurzum, die vielen konkreten und an sich zutreffenden Beobachtungen Schmidts hätten sich bei andrer Stellung der Frage zu einem ganz andern historischen Bilde zusammenordnen lassen.

Dennoch liegen sichere und wertvolle Ergebnisse vor. Das einschneidendste ist, daß die Rechtfertigungslehre im Fränkischen vor der Augustana so gut wie nirgends eine einseitige Zuspitzung auf die Sündenvergebung gehabt habe, daß vielmehr bei aller Schärfe

des konfessionellen Gegensatzes Luther ganz allgemein so verstanden worden sei, daß Gerechtmachung und Vergebung beide der Rechtfertigung wesentlich sind. Die Zuspitzung des konfessionellen Gegensatzes auf eine forensische Rechtfertigungslehre gehört also auf keinen Fall den zwanziger Jahren an. Sie ist damals noch von keinem evangelischen Theologen durchgeführt. Damit wird die noch nicht gelöste Aufgabe einer Geschichte der reformatorischen Theologie, die einseitige Weiterentwicklung der Rechtfertigungslehre Luthers zur nur forensischen in ihrer Durchsetzung in den werdenden neuen Kirchen zu begreifen, noch einmal deutlich bezeichnet, und zeitlich scharf begrenzt. Daneben stehen als andere sichere Ergebnisse Schmidts, daß als schwierigster Punkt im Verständnis Luthers seine paradoxe Lehre vom Gesetze anzusehen ist, deren Aneignung nur langsam auf fränkischem Boden geschieht, und weiter, daß die Frage nach dem Reformationsrecht der weltlichen Obrigkeit (welche bekanntlich auf fränkisch-nürnbergischem Boden am schnellsten zugunsten einer Anschauung, welche der Obrigkeit kraft ihres Amts als Obrigkeit eine kirchliche Aufgabe gibt, entschieden worden ist) nicht von Anfang an eindeutig in diesem Sinne festgelegt gewesen ist, daß auch hier vielmehr Ansätze zu einer tieferen Anschauung im Sinne Luthers nicht gefehlt haben. Ganz so hoch wie Schmidt es tut, möchte ich diese Ansätze freilich nicht einschätzen, vielmehr meinen, daß Gußmann, den Schmidt hier einschränkt, die Grundlinie doch richtig gesehen hat.

Doch ich glaube, nun im Besonderen auf die Osianderdarstellung Schmidts eingehen zu sollen. Ich unterscheide an ihr zwei Momente. Einmal die Analyse und Beurteilung des Ratschlags von 1524, sodann die Beurteilung der Entwicklung Osianders nach 1524.

Was nun die Wiedergabe des Ratschlags anlangt, so ist sowohl in der Erfassung des Gedankengangs wie in der theologischen Beurteilung Schmidt in so vielem von meinem Buche bedingt, daß ich das Bedürfnis Schmidts nach Abgrenzung gegen mich nicht überall als in der Sache gerechtfertigt zu würdigen vermag. Wenn er zum Beispiel, mit der einleitenden Erklärung, er sehe den Gegensatz zwischen Luther und Osiander schärfer als ich, den christologischen Gegensatz, die geringere Bedeutung der Menschheit Christi bei Osiander als eines bloßen Instruments, herausarbeitet, S. 92 f., so bestätigt er damit nur, was ich S. 37 f. meines Buchs selber gesagt habe. Auf andere Punkte, wie Schmidts Kritik an meiner angeblichen Ausscheidung einer ganzen neuplatonischen Schicht als für Osianders Theologie belanglos, lasse ich mich gar nicht erst ein, da Schmidt offenbar sich das von mir behauptete Verhältnis von entwicklungsmäßig bedingtem systematischem Unterbau und konkreter religiös-theologischer Aussage nicht hat klar machen können. Wenn ich davon absehe, daß Schmidt für das mich an Osiander fesselnde Problem,

wie in eine humanistische Philosophie und Theologie, sie völlig religiös umbildend und doch gleichzeitig als Weltanschauungsunterlage benützend, sich ein durchgebildetes Verständnis des reformatorischen Evangeliums hineingelegt hat, Interesse nicht hat, so sehe ich nicht, inwiefern sich seine These, das Neuplatonische sei christlich durchdrungen und habe außer einigen erkenntmäßigen Aussagen keine Eigenbedeutung mehr, sich von meinen Aussagen S. 36 f. unterscheidet, und ebensowenig, warum meine von ihm beanstandete Absetzung von zwei Schichten in Osianders Theologie ein schlechterer Ausdruck für den Tatbestand ist, als Schmidts Aussage, daß die Einführung des Gesetzes in die Osiandersche Lehre vom Wort unorganisch wirkt. Um terminologische Nuancen in der Wiedergabe eines Tatbestandes streite ich nicht.

Die wirkliche Differenz in der Auslegung des Ratschlags betrifft einen einzigen, freilich dann nicht ohne Folge bleibenden Punkt, die Auslegung der Tauflehre. Der Tatbestand ist folgender. Ich bin bei meiner Analyse der Theologie Osianders auf die Tatsache gestoßen, daß Osiander die Taufe im Anschluß an Luthers Sermon von 1519 als das Indentodgeben des sündigen alten Menschen durch Gott mit gnädiger Verheißung der Auferweckung zu einem neuen Leben versteht, also die Taufe als Zeichen der negativen Seite der Erneuerung, als Zeichen des im Glauben an das Evangelium mitgesetzten Ja zum Gesetze und seinem richtenden und tötenden Werke faßt. In seiner späteren Theologie — schon 1533 nachweislich — hat Osiander diese Tauflehre dann weiter durchgebildet, indem er ausdrücklich die Vergebung der Sünden und auch die Einpflanzung in Christi Leben — nicht bloß die in seinen Tod — mit der Taufe verbunden hat. Nun habe ich von diesen späteren Verdeutlichungen nur die Eintragung des Gedankens der Vereinigung mit Christi göttlichem Leben als Neuerung im Verhältnis zum Ratschlag beurteilt, dagegen die Sündenvergebung schon im Ratschlag für eine innere Voraussetzung der Taufe gehalten. Der Grund dafür ist zunächst die Erinnerung an den Ursprung dieser Tauflehre aus Luther gewesen, sachlich aber der, daß nach der Darstellung des Ratschlags einmal der Tod Christi, in den wir durch die Taufe gepflanzt werden, der uns die Versöhnung mit Gott und die Vergebung bringende Sühnetod ist, anderseits der Mensch nach Osianders Erklärung in den Tod ausdrücklich verwilligt im Vertrauen auf Gottes Verheißung der Erweckung zum Leben, das heißt in dem gläubigen Bewußtsein, daß das Erfahren des Tötens des Gesetzes hier paradox eine Gnade Gottes ist. Dazu kommt, daß Osiander in der Reihenfolge der Entwicklung des Ratschlages erst vom Versöhnungstode Christi und vom Evangelium und dann von der Taufe spricht. Daß bei dieser Deutung der Tauflehre die Spannungen in ihr sehr scharf sind, das heißt, daß die Zuordnung von Taufe und Gesetz nur

eine halbe Wahrheit ausdrückt, habe ich dann freilich zugestehen müssen, aber auf die gleichen Schwierigkeiten in Luthers Tauflehre von 1519 verwiesen. Schmidt stützt sich nun auf zweierlei, einmal, daß der Ausdruck Vergebung der Sünde bei der Taufe im Ratschlag nicht ausdrücklich gebraucht ist, und weiter darauf, daß in einer ungedruckten von Hans v. Schubert gefundenen und späterhin zu edierenden Darlegung Osianders aus der gleichen Zeit die Darlegung der Taufe nicht so wie im Ratschlag ins Evangelium eingeschoben sei. Über dies letzte Argument zu urteilen ist mir nicht möglich, da die Urkunde mir nicht zugänglich ist; doch entnehme ich Schmidts eigener Darstellung, daß auch diese Urkunde die Vergebung der Sünden vor der Taufe darstellt, und bloß die Einwohnung Christi als des lebendigmachenden Worts nach die Taufe stellt. Das ist aber eben das, was auch nach meiner Darlegung erst später und nachträglich mit der Taufe verbunden worden ist. Mir scheint nun gar nicht geleugnet werden zu können, daß die Vergebung der Sünden als innere Voraussetzung für die Taufe von Anfang an bei Osiander gedacht ist. Was Schmidt gegen mich einwenden könnte, wäre nur dies, daß er es für richtiger halte, diese innere Voraussetzung der Taufe und die Taufe selbst beim frühen Osiander schärfer zu scheiden, als es beim späten geschehen ist. Das könnte ich als eine Möglichkeit, die sich leicht in den Rahmen meiner Gesamtauffassung fügt, gerne zugeben. Ich würde dann aber meinerseits betonen, daß Schmidt diese innere Voraussetzung schärfer zum Ausdruck bringen müßte in seiner Darstellung. Weil er das nicht hinreichend tut, ist Osianders Tauflehre bei ihm in Gefahr, sehr einfach, aber zugleich innerlich sinnlos zu werden. Aus dem gleichen Grunde verstehe ich nicht, wie Schmidt die Möglichkeit erwägt, daß der Begriff des Vertrauens auf Gott von fremder Hand in den Entwurf Osianders hineingekommen sei. Der ganze Ratschlag wird sinnlos, wenn man diese Seite aus ihm herausstreicht. Oder vielmehr, er wird dann beinahe auf die vorreformatorische humanistische Theologie zurückgeschnitten, gegen deren Aussonderung als eine besondere Schicht sich Schmidt doch so wehrt. Das ist gerade die Paradoxie der osiandrischen Theologie, daß das vertrauende Annehmen des Evangeliums von der göttlichen Vergebung in Christus die Vereinigung mit Christus gründet. Hier hat Schmidt nicht scharf genug die inneren Zusammenhänge gesehen. Und das rächt sich nun beim zweiten Punkte.

Dies Zweite, was Schmidt zu leisten sucht, ist die Aufweisung der inneren Entwicklung Osianders von 1524—1530. Ich habe die Theologie des Ratschlags für die bleibende Grundlage von Osianders Theologie gehalten, daneben aber schärfere begriffliche Durchbildung der reformatorischen Elemente und Ausbildung einer Reihe von theologischen Sondermeinungen angenommen. Schmidt glaubt

feststellen zu können, daß die osiandrische Lehre vom Wort und die darauf gebaute eigentümliche Lehre von der Vereinigung mit Christus als dem wesentlichen Worte in diesen Jahren so fehle, daß man von einem inneren Wandel Osianders, einer tieferen Annäherung an Luther und von einem späteren Zurückkehren zu seiner Jugendmeinung zu reden gezwungen sei. Nun ist diese Konstruktion der Entwicklung innerlich unwahrscheinlich, an sich wie erst recht bei einem Manne wie Osiander, welcher ein zähes Festhalten an eigentümlichen Lieblingsmeinungen als Charakterzug aufgeprägt trägt. Sie ist um so unwahrscheinlicher, als es sich um die weltanschauliche Substruktion der osiandrischen Theologie handelt, deren Verlorengehen und Wiedergewinnen ein schlechthin nicht vorstellbarer Prozeß ist. Auch kommt Schmidt mit Osianders Selbstzeugnis über seinen Streit mit Melanchthon in Augsburg in Widerspruch; er muß eine Gedächtnistrübung annehmen, die über das Maß des bei bona fide Möglichen hinausgeht. Es liegt aber auch nicht der geringste sachliche Grund für eine solche Konstruktion vor, wenn man den Ratschlag recht verstanden hat. Die Eigentümlichkeit der osiandrischen Rechtfertigungslehre kann von Osiander mit und ohne die Substruktion in seiner Wortspekulation gleich klar ausgedrückt werden, weil sie viel tiefer als diese Substruktion verankert ist. Wo der Vergebungsglaube als die innere lebendige und ewige Gerechtigkeit Christi geschenkt bekommend beschrieben wird, wo also z. B. der Spruch 1. Kor. 1, 30 für den Zusammenhang der Rechtfertigungslehre entscheidend geltend gemacht wird — so in der Schirmschrift zum Augsburger (nicht Nürnberger, wie ich im Titel meines Aufsatzes dort durch einen lapsus calami geschrieben habe), vgl. ZKG XLIII, 417 ff., so auch selbst in der doch nur zum Teil von Osiander beeinflußten Brandenburgischen-Nürnbergischen Kirchenordnung —, da ist Osiander sich selber treu, da dürfen wir auch seine Lehre vom Wort als wissenschaftliche Substruktion seiner Theologie voraussetzen. Es ist der beste Beweis, daß Schmidt die innere gliedhafte Ordnung der verschiedenen Stücke im Ratschlag sich nicht hinreichend klar gemacht hat, wenn er nun erwartet, Osiander müsse immer und allezeit von seiner Wortlehre reden, wo er das Evangelium und die Rechtfertigung bezeuge. Ich sehe in dem Versuch Schmidts, eine Zickzackentwicklung Osianders zu konstruieren, so lange eine willkürliche Hypothese, als er mir nicht den Nachweis liefert, daß Osiander an Stelle seiner Wortlehre andere damit im Widerspruch befindliche Theologoumena vorgetragen habe. Vermutlich liegt sein Mißverständnis darin, daß er Osiander im Ratschlag eine versteckte Vereinigungsmystik imputiert.

Noch eins sei, wenigstens problematice, gesagt. Mir scheint es eine wahrscheinliche Hypothese, daß die von Schmidt mit Recht für nach

1525 nachgewiesene Vertiefung der Ansbachischen Theologie, hinsichtlich der Lehre von Gesetz und Evangelium, und damit hinsichtlich der Rechtfertigungslehre, wenigstens zu einem Teile aus einem Einfluß Osianders auf die Ansbachischen Theologen sich erklärt, und dieser Einfluß müßte gerade von dem Ratschlag von 1524 ausgegangen sein. Es ist zum Beispiel deutlich, daß in der von Schmidt hervorgehobenen Lehre vom Gesetz im Gutachten des Georg Amerbacher, Pfarrers zu Blaufelden, von 1530 Anlehnungen an Osiander sich finden; vgl. S. 423 f. mit 488. Ein Einfluß Osianders würde auch die Eigenheit der fränkischen Aussagen von der Rechtfertigung am besten erklären. Die von Schmidt nicht aufgewiesene Entwicklungslinie von 1524—1533 würde also vielleicht die sein, wie die allgemeinen reformatorischen Elemente der osiandrischen Theologie, vorsichtig ihrer äußersten Spitzen entkleidet, das formende, siegende, alles andere in sich aufnehmende Grundelement der fränkischen Thologie werden.

Aber es ist ein Unrecht, an einer so gelehrten und fleißigen Arbeit die Punkte, in denen zufällig Berührungen mit meiner Jugendschrift vorliegen, als Maßstab des Urteils herauszugreifen. Es sei darum zum Schlusse betont, daß die scharfsinnigen und gründlichen Untersuchungen Schmidts, auch wenn sie an großer historischer Perspektive und an Konstruktionskraft Wünsche übrig lassen, dennoch einen beachtenswerten Beitrag zum Verständnis der frühreformatorischen Theologie darstellen, an dem die Forschung nicht vorübergehen wird.

Im ganzen hat uns also das bayerische Kirchenregiment mit diesem gemeinsamen Werke von Schornbaum und Schmidt ein wertvolles und schönes Buch auf den Tisch gelegt. Die Geschichte der fränkischen Theologie ist durch die Urkunden und die Forschungen ein Stück mehr ins Licht der geschichtlichen Erkenntnis gerückt.

Innere Mission und christlich-soziale Bewegung[1]).

Von Martin Gerhardt, Düsseldorf-Kaiserswerth.

1. Am 6. März 1931 hat das evangelische Deutschland den 100. Geburtstag Friedrich von Bodelschwinghs gefeiert. Aus diesem Anlaß sind eine Reihe von Schriften erschienen. Wertvolle persönliche Erinnerungen enthalten die volkstümlichen Schriften von A. Katterfeld[2]) und Rud. Burckhardt[3]). Stärkere Beachtung verdienen die feinsinnigen zusammenfassenden Charakteristiken von Wilhelm Kähler[4]) und Wilhelm Brandt[5]). K. schildert Bodelschwinghs Persönlichkeit und Werk vom Standpunkte des Staatswissenschaftlers. Nicht „Sozialpolitiker", sondern „Sozialethiker" (S. 54), so lautet die treffende Formulierung, auf die seine Untersuchung hinausführt. An einer Stelle nur sei ein Fragezeichen zu diesem Bild erlaubt: War Bodelschwingh wirklich so „programmlos", wie er gewöhnlich dargestellt wird? Dem widerspricht sowohl das, was K. über das nicht erreichte Ziel einer gesetzlichen Regelung der Vagabundenfürsorge sagt (S. 43), als auch Bodelschwinghs programmatische Forderung auf dem ersten Ev.-sozialen Kongreß 1890, für jeden fleißigen Arbeiter ein eigenes Heim auf eigener Scholle zu schaffen (S. 54). Bodelschwinghs ganze Größe wird erst dann offenbar werden, wenn einmal eine ernste

1) Vgl. Bd. 48, 1929, S. 443 ff.

2) Die Stadt der Barmherzigkeit, Neukirchen, Kr. Moers, Kolpa Verlagsges. m. b. H.. 1930, 224 S., geb. RM. 2.50.

3) Vater Bodelschwinghs „Loblieder". Blicke in sein Lebenswerk. Potsdam, Stiftungsverlag, 1931, 47 S., RM. 1.80. Ergänzung zu der früheren Schrift des Verf.: Vater Bodelschwingh, Erinnerungen an sein Leben und Wirken. St. Gallen 1926.

4) Friedrich von Bodelschwingh (Schriften des Instituts für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission an der Universität Berlin. Herausg. von Reinhold Seeberg, Heft 3, S. 38—55). Leipzig, A. Deichert, 1932.

5) Friedrich von Bodelschwingh. Sonderdruck aus den „Westfälischen Lebensbildern", Münster i. W., Aschendorff, 1931, 24 S., RM. 0.68.

Forschungsarbeit an sein Lebenswerk gesetzt wird, um auch die Punkte herauszustellen, an denen er noch viel Höheres erstrebte, als er wirklich erreicht hat. Einen ersten tapferen Schritt nach dieser Richtung bedeutet die Studie von Brandt. Er stellt fest, daß Bodelschwingh unter dem Einfluß von Auberlen viel mehr Theologe gewesen ist, „als man gemeinhin annimmt" (S. 15), und unternimmt, soviel ich sehe, zum erstenmal den Versuch, von hier aus sein Lebenswerk zu verstehen.

Sein Sohn und Nachfolger F. von Bodelschwingh hat kürzlich die Geschichte der theologischen Schule[6]) eingehender dargestellt, als sie bisher bekannt war. Danach ist schon im Jahre 1862 bei dem jungen Pariser Pfarrer der Gedanke aufgetaucht, einen „Lehrstuhl gläubiger Theologie" für den Dienst an den zahlreichen evangelischen Deutschen in der französischen Hauptstadt zu errichten. Bei der Lage innerhalb der deutschen Universitätstheologie im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts übertrug Bodelschwingh dann sehr bald seinen Gedanken auf die Heimat. Aber erst nach langen Kämpfen mit mannigfachen kirchenbehördlichen und sonstigen Widerständen gelang ihm am Abend seines Lebens im Jahre 1905 die Gründung der Schule, die heute bereits von mehreren Landeskirchen offiziell anerkannt ist.

2. Die Geschichte der inneren Mission in den einzelnen deutschen Landesteilen hat seit der letzten Berichterstattung wertvolle Bereicherungen erfahren, besonders für Süddeutschland. Über die Geschichte seines Braunschweigischen Landesvereins orientiert in großen Zügen Jeep in einem reich illustrierten Heft[7]). Für Baden und Frankfurt a. M. erweitert Martin Jaeger unsere Kenntnis in dem schönen Lebensbild seines Schwiegervaters Konrad Kayser[8]). Dieser hat zunächst in Karlsruhe von 1882

6) Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel, herausg. von Th. Schlatter, Verlagshandlung der Anstalt Bethel, 1930, 237 S., geb. RM. 3.50, S. 9—56.

7) 50 Jahre Ev. Verein für Innere Mission im Lande Braunschweig 1881—1931, Braunschweig, Waisenhausdruckerei 1931, 47 S.

8) Werden und Wirken von D. Konrad Kayser, Karlsruhe, Verlag des Ev. Schriftenvereins 1930, 205 S., RM. 3.—, geb. RM. 4.—.

bis 1889 in dem Doppelamt als Stadtmissionsinspektor und als Agent der südwestdeutschen Konferenz der Inneren Mission gedient und ist ihr dann auch im Frankfurter Pfarramt (1889—1919) treu geblieben. Als Vorsitzender des Ev. Vereins für Innere Mission hat er im Jahre 1890 Friedrich Naumann als Vereinsgeistlichen nach Frankfurt gerufen und drei Jahre mit ihm zusammengearbeitet. Die Darstellung dieser Epoche (S. 97 ff.), die auch persönliche Briefe Naumanns verwertet, ist von besonderem Interesse. Offen für Naumanns neue Fragestellungen, hat Kayser doch stets grundsätzlich an den klaren Wichernschen Linien festgehalten und vor jeder Verquickung der Inneren Mission mit Parteipolitik gewarnt.

Nach Württemberg führt uns Martin Remppis mit einer Darstellung der Geschichte der Stuttgarter Ev. Gesellschaft[9]). Ihre Arbeiten (Quellverlag, Stadtmission und Gemeindepflege in und um Stuttgart, weibliche Fürsorgearbeit aller Art, soziale Frauenschule — treffend „Diakonieschule" genannt —) kommen in ihrer allmählichen Entstehung und gegenwärtigen Bedeutung anschaulich zur Geltung.

Für Württemberg ist auch die Geschichte der beiden schwäbischen Brüdergemeinden Korntal und Wilhelmsdorf, die Theodor Steimle in einer auf sorgfältiger Quellenforschung beruhenden volkswirtschaftlichen Studie darstellt[10]), nach zwei Seiten hin bedeutungsvoll. Einmal handelt es sich hier um den gelungenen Versuch, in einem „christlich-sozialen" Gemeinwesen durch besondere Einrichtungen („Güterkaufsgenossenschaft" usw.) eine praktische Synthese zwischen Christentum und Wirtschaft zu schaffen, wobei freilich in der Korntaler Tochtergründung Wilhelmsdorf das Experiment eines christlichen Kommunismus aus wirtschaftlichen Gründen mißglückt ist. Sodann aber sind beide Gemeinden durch Anstaltsgründungen im Sinne der Inneren Mission weithin bekannt geworden (vgl. bes. S. 184 ff.).

9) In Gottes Rüstung vorwärts. Aus hundertjähriger Geschichte der Ev. Gesellschaft in Stuttgart 1830—1930, Stuttgart 1930, 82 S.

10) Die wirtschaftliche und soziale Entwickung der Württembergischen Brüdergemeinden Korntal und Wilhelmsdorf. Buchdruckerei Korntal, 1929, 242 S.

Für die deutsche Schweiz verdient eine reich illustrierte Festschrift Beachtung, in der E. Kocher die Geschichte der Ev. Gesellschaft des Kantons Bern darstellt[11]). Hervorgegangen aus der Erweckungsbewegung in Genf und Bern im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts hat sich die Gesellschaft aus kleinen Anfängen und gegen mannigfache behördliche Widerstände ausgeweitet zu einem Sammelbecken christlicher Liebesarbeit im Kanton Bern. Trotz Annäherung an die freie Kirche blieb sie doch stets in Verbindung mit der Landeskirche und hielt am Gedanken der Volkskirche fest. Im Vordergrund der Arbeit stand von Anfang an die volksmissionarische Wirksamkeit der Evangelisation und Gemeinschaftspflege. Als bedeutendste Perönlichkeit hat Elias Schrenk von 1879 bis 1886 im Dienst der Gesellschaft gestanden (vgl. S. 183 ff.). Doch auch die übrigen Arbeitszweige der Inneren Mission (männliche und weibliche Diakonie, Stadtmission, Armenpflege usw.) sind seit 1848 unter dem Einfluß der durch Wichern entfachten Bewegung direkt oder indirekt von der Gesellschaft befruchtet worden.

3. Die Geschichte der männlichen Diakonie hat endlich eine verdienstvolle, erstmalige zusammenfassende Darstellung durch Ernst Bunke[12]) für die Zeit von Wichern bis zur Gegenwart erfahren. In der Einleitung sucht B. den Begriff der Diakonie aus dem Neuen Testament abzuleiten (S. 9f.)[13]) und rückt dabei die sogenannten Almosenpfleger von Apg. 6 ohne weiteres mit den späteren διάκονοι zusammen. Das ist aber nicht angängig, wie erst jüngst wieder Wilhelm Brandt treffend nachgewiesen hat[14]). Im ersten Teil stellt B. die „allgemeine

11) Gott allein die Ehre. Gedenkschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ev. Gesellschaft des Kantons Bern 1831—1931. Bern, Buchhandlung der Ev. Gesellschaft 1931, 316 S., brosch. RM. 4.—.

12) Die männliche Diakonie seit Wichern. Berlin, Verlag des Deutschen Diakonen-Verbandes, 1929, 224 S.

13) Vgl. hierzu den trefflichen Vortrag von Adolf Schlatter: Die Dienstpflicht des Christen in der apostolischen Gemeinde. Stuttgart, Quell-Verlag der Ev. Gesellschaft, 1929, 20 S., geh. RM. 0.50.

14) Dienst und Dienen im Neuen Testament (Neutestamentl. Forschungen, herausg. von D. Otto Schmitz, 2. Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums, 5. Heft), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1931, S. 162 ff.

Geschichte der männlichen Diakonie" dar. Die wichtigsten Einschnitte sieht er mit Recht in der Begründung der Brüderhausvorsteherkonferenz im Jahre 1876 und in der Bildung des deutschen Diakonenverbandes im Jahre 1913. Ein zweiter Teil bringt die Geschichte der einzelnen Brüderhäuser. Besonders dankenswert ist der am Schluß gebotene Überblick über die Diakonenanstalten und verwandte Einrichtungen im Ausland.

Außerdem liegen noch zwei Einzelbeiträge zur Geschichte der männlichen Diakonie vor, für das Stephansstift in Hannover von Joh. Wolff[15]) und für Kraschnitz von Georg Rosinski[16]). Wolffs Schrift ist aus Anlaß des 60jährigen Bestehens seiner Anstalt entstanden. Sie fußt zunächst auf K. J. Lemmermann: Das Stephansstift in seinen ersten 25 Jahren (Hannover 1897) und für die spätere Zeit hauptsächlich auf dem Monatsboten aus dem Stephansstift. Im ersten Abschnitt wüßte man gern etwas mehr über die Beziehungen, welche die eigentlichen Begründer des Stifts, Uhlhorn und Freytag, zu den Trägern der Inneren Missionsarbeit außerhalb der streng konfessionell-lutherischen Hannoverschen Landeskirche gehabt haben. Sollte das Anstaltsarchiv darüber keine Auskunft geben können?

Die Kraschnitzer Anstalt geht noch auf Anregungen des Grafen v. d. Recke zurück, konnte aber so lange nicht zu rechter Entfaltung kommen, wie sie nur als Unterabteilung des deutschen Samariterordensstiftes bestand. Erst nachdem sie im Jahre 1909 selbständig wurde, begann ein erfreulicher Aufstieg, der auch die Erschütterungen des Krieges überdauert hat.

4. Sehr viel größer ist noch immer das allgemeine Interesse an der Geschichte der weiblichen Diakonie. Ein Musterbeispiel einer guten Anstaltsgeschichte bietet B. H. Forck für Bethesda-Hamburg[17]). Als Gründung von Elise Aver-

15) Das Stephansstift, seine Erziehungsanstalten und seine Brüderschaft. Hannover-Kleefeld, Verlag der Buchhandlung des Stephansstifts 1929, 153 S.

16) 1881—1931. 50 Jahre Erste Schlesische Diakonenanstalt Kraschnitz, 1931, 23 S.

17) 75 Jahre Bethesda. Ein Beitrag zur Geschichte der weiblichen Diakonie in Hamburg. Hamburg, Druckerei des Rauhen Hauses, 1931, 98 S.

dieck gehört dies Haus noch zu den klassischen Stätten weiblicher Diakonie auf lutherischem Boden. Noch als Greisin mußte die Gründerin, nachdem sie längst von der Leitung der Schwesternschaft zurückgetreten war, eine schwere Krisis ihres Werkes erleben, die dazu führte, daß die Oberin im Jahre 1904 mit dem größten Teil der Schwestern kündigte und Bethesda verließ. Das Präsidium des Kaiserswerther Verbandes sprach die Suspendierung des Hauses aus und verbot den angeschlossenen Mutterhäusern, Bethesda zu Hilfe zu kommen. Mit Unterstützung des Zehlendorfer Diakonievereins gelang es, die Arbeit aufrechtzuerhalten und die Selbständigkeit des Hauses zu sichern.

Nach Neuendettelsau führen uns die von Wilh. Seb. Schmerl herausgegebenen Briefe Hermann von Bezzels[18]). Schade, daß diese 2. Auflage „mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse" (S. 9) gekürzt werden mußte. Bezzel war von 1891—1909 Rektor von Neuendettelsau. Aus dieser Zeit sind eine ganze Reihe Briefe an Schwestern und Schülerinnen abgedruckt. Zwar bieten sie nur wenig Beiträge zur eigentlichen Anstaltsgeschichte, aber sie zeigen das lebendige Bild eines männlich-herben Seelsorgers ausgesprochen lutherischen Gepräges, der einen Teil seiner besten Lebenskraft an die Diakonissensache hingegeben hat.

Für Kaiserswerth sind die von der ersten bis zur letzten Seite fesselnden Lebenserinnerungen von Marie Gallison, geb. Reuter, bedeutungsvoll[19]). In einem umfangreichen Kapitel schildert diese überragende Frauenpersönlichkeit ihre Ausbildungszeit im Lehrerinnenseminar der Diakonissenanstalt, die damals (Ende der 70er Jahre) unter der tatkräftigen Leitung von Fliedners Schwiegersohn Julius Disselhoff stand. Der strengen Zucht der Anstalt verdankt die Verfasserin nach eigenem Geständnis „die Kraft und den Mut zum Lebenskampf" (S. 462), der für sie auf dem dornenvollen Weg als Sängerin und Musiklehrerin und dann als Gattin eines mittellosen amerikanischen

18) Briefe von Hermann von Bezzel, 2. gekürzte Auflage. Elberfeld, Verlag „Die Aue", 1929, 223 S., geb. RM. 3.80.

19) Aus meinem Leben in zwei Welten. Erinnerungen aus bewegter Zeit in Deutschland und Amerika. 3. Aufl. Kaiserswerth, Buchhandlung der Diakonissenanstalt 1929, 466 S., geb. RM. 5.—.

Malers besonders schwer wurde. Den schönsten Dank hat sie ihrer Kaiserswerther Erziehung dadurch abgestattet, daß sie während des Krieges in Amerika allen Anfeindungen zum Trotz tapfer für Deutschland eingetreten ist gegen alle Lügenpropaganda, und daß sie dann nach dem Krieg als Sechzigerin in unglaublich entsagungsvoller Vortragsreisetätigkeit als Kaiserswerther Hilfsschwester in Amerika für deutsches Elend überhaupt und speziell für Kaiserswerth gewirkt hat.

In eine andere große Arbeit weiblicher Diakonie, die hauptsächlich von Gemeinschaftskreisen getragen wird, läßt uns Schwester Eva von Tiele-Winckler hineinschauen[20]). In unnachahmlicher Weise schildert sie die Enstehung des im Jahre 1890 eröffneten Friedenshortes in Miechowitz in Oberschlesien. Im Lauf der Jahre ist daraus ein umfangreiches Liebeswerk entstanden für Kinder und Greise, Krüppel, Taubstumme, Blinde, Gelähmte und Sieche aller Art, für Obdachlose und für entlassene Gefangene, das von einer eigenen Schwesternschaft betreut wird. Trotz des Abstimmungsterrors konnte es bei der Heimat verbleiben. Über ganz Deutschland verbreitet, namentlich im Osten, sind die Niederlassungen der „Heimat für Heimatlose", die verwaisten und verwahrlosten Proletarierkindern dienen (S. 309 ff.).

Ganz anderer Art sind wiederum die Lebenserinnerungen von Johannes Naumann[21]). Dies warm und gemütvoll geschriebene Buch ist für die Geschichte der Inneren Mission schon deswegen bedeutungsvoll, weil N. darin die gemeinsam mit seinem Bruder Friedrich verlebte Jugendzeit schildert und dadurch die Erinnerungen von Margarete Naumann (vgl. ZKG. 48, S. 454) recht wertvoll ergänzt. Vor allem aber erzählt N. den Werdegang seiner Hubertusburger (später Arnsdorfer) Schwesternschaft, die im Jahre 1888 zur Ausbildung von Pflegerinnen für weibliche Irre im Königreich Sachsen gegründet wurde und dann allmählich immer mehr Arbeitsfelder übernahm. War sie

20) Nichts unmöglich! Erinnerungen und Erfahrungen. 2. Aufl. Dresden, Oskar Günther Verlag, o. J., 362 S., geb. RM. 6.80.

21) Wie wir unsern Weg fanden. Lebenserinnerungen eines Schwesternhausrektors. Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1929, 248 S., geb. RM. 8.—.

auch eine staatliche Einrichtung, so wurde sie doch vom Geist der Inneren Mission getragen.

Hierher gehören endlich noch zwei Lebensbilder bedeutender Frauengestalten der Inneren Mission. Das erste ist die Biographie der Gräfin Marie Esther von Waldersee aus der Feder ihrer Nichte, Gräfin Elisabeth Waldersee[22]). Die Heldin dieses Buches, eine gebürtige Miß Lee aus New York, hat in der Inneren Mission eine stille, aber einflußreiche Rolle gespielt als Wohltäterin zahlreicher Anstalten und Vereine. Einen großen Teil ihrer Jugend verbrachte sie in Paris, wo sie am evangelischen Leben der 50er und 60er Jahre regen Anteil nahm. Durch ihre kurze erste Ehe mit dem Prinzen Friedrich von Schleswig-Holstein (Fürst von Noer) wurde sie entfernt verwandt mit der letzten deutschen Kaiserin. Daraus ergab sich eine ständige Verbindung mit dem Kaiserhaus, die bis zu ihrem Tod (4. 7. 1914) bestehen blieb. In zweiter Ehe war sie verheiratet mit Graf Adolf Waldersee, dem bekannten Bismarckgegner, Nachfolger Moltkes als Chef des Großen Generalstabes und Führer der verbündeten Truppen im Chinafeldzug. Über manche Einzelheiten, wie z. B. die bekannte Walderseeversammlung im Jahre 1887 (S. 188 ff.), sowie über die Beziehungen zum alten Fürsten Bismarck und zum Kaiserhaus, wüßte man gern noch mehr, als die Verfasserin berichtet. Das zweite Buch ist die Biographie der Gräfin Elisabeth von Waldersee aus der Feder ihrer nahen Verwandten und langjährigen Mitarbeiterin H. v. Redern[23]). E. v. W. hat sich an verschiedenen Arbeitszweigen der Inneren Mission in Berlin beteiligt und ist dabei auch mit fast allen bedeutenden Persönlichkeiten der Gemeinschaftsbewegung in nahe Berührung gekommen, hat aber in gesunder Nüchternheit alle Extreme, wie z. B. die Kasseler Pfingstbewegung, entschieden abgelehnt.

5. Unter den Hauptarbeitsgebieten der Inneren Mission hat zunächst die Geschichte des Fürsorgewesens im

22) Von Klarheit zu Klarheit. Gräfin Marie Esther von Waldersee. 4. neubearb. Aufl. Berlin, Acker-Verlag 1931, 272 S., geb. RM. 3.75.

23) Segensspuren im Leben der Gräfin Elisabeth von Waldersee, nach ihren eigenen Aufzeichnungen. Leipzig, Verlag A. Anger, o. J., 223 S., kart. RM. 3.50, geb. RM. 4.50.

allgemeinen einige Neuerscheinungen aufzuweisen. Einen allgemeinen Überblick über die großen Entwicklungslinien versucht Heinz Wolfram zu geben [24]). Er behandelt die „Entwicklung der Gesetzgebung und Organisation", die „Entwicklung im Schrifttum" und die „Entwicklung in den weltanschaulichen Kreisen". In diesem dritten Teil hat die Innere Mission ihren Platz gefunden, die W. mit feinem Verständnis für die Sache zu würdigen weiß. Auch die Gefahren, die in ihrer jüngsten Entwicklung in einer zu weitgehenden Annäherung an die bloß humanitäre „Wohlfahrtspflege" liegen, werden richtig beurteilt. Hoffentlich gibt diese Studie einen Anstoß dazu, daß für die Einzelgebiete des Fürsorgewesens der Einfluß der Inneren Mission bis in die Gesetzgebung hinein einmal genau nachgewiesen wird.

Für die Kriegs- und Nachkriegszeit versucht Else Wex einen Überblick zu geben [25]), wobei sie die öffentliche Wohlfahrtspflege stärker berücksichtigt als die freie. In dem organisatorischen Zusammenschluß der letzteren sieht sie mit Recht die Gefahr einer „Rationalisierung" und „Vertrustung" (S. 52 f.). Aber ihre Auffassung vom Sinn der sozialen Fürsorge „als Mittel zur Wiederherstellung der vielfach verlorengegangenen Kollektivität" (S. 78) führt nicht weiter, und auch eine zweite Studie derselben Verfasserin [26]) kommt über dehnbare allgemeine Forderungen wie soziales Ethos, allgemeine Menschenliebe, „religiöse Grundbesinnung" (S. 41) usw. nicht hinaus. Jesus wird als „reiner Typus des sozialen Menschen" hingestellt (S. 22), aber an Wichern wird der „Machttrieb" getadelt, weil er den „Nebenzweck" verfolgte, „durch soziales Tun die gedrückten Schichten der Kirche zurückzugewinnen". Wie wenig eine solche Betrachtung der Inneren Mission und ihrer Geschichte gerecht wird, liegt auf der Hand.

24) Vom Armenwesen zum heutigen Fürsorgewesen. Geschichtliches und Grundsätzliches (Greifswalder Staatswissenschaftliche Abhandlungen, herausg. von W. Kähler und K. Muhs, Bd. 38). Greifswald, Ratsbuchhandlung L. Bamberg, 1930, 162 und XXI S., brosch. RM. 5.—.

25) Die Entwicklung der Sozialen Fürsorge in Deutschland (1914 bis 1927). Berlin, Karl Heymann Verlag, 1929, 84 S., RM. 3.—.

26) Vom Wesen der Sozialen Fürsorge. Ebda. 48 S., RM. 2.—.

In diesen Zusammenhang gehören noch zwei Spezialstudien, zunächst eine Arbeit von Friedrich Rösch über die Mainzer Armenreform vom Jahre 1786[27]). Sie führt ein in eine wichtige Epoche der Vorgeschichte der Inneren Mission und des modernen Fürsorgewesens, in die Zeit der Armenreformen im 7., 8. und 9. Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, die alle irgendwie vom Humanitätsgedanken der Aufklärung getragen worden sind. Beachtlicherweise wurde damals im katholischen Mainz ein Protestant, A. F.Rulffs, zur Durchführung der Reform berufen. Ihre Leitgedanken waren Versorgung der Armen mit Arbeit und der Verwahrlosung vorbeugende Maßnahmen für die Kinderwelt. Die volle Durchführung scheiterte aber sehr bald an persönlichen Eifersüchteleien sowie an wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten. Das alles wird von R. auf Grund sorgfältiger Quellenforschungen dargestellt. Hinter dieser Arbeit steht die noch nicht befriedigend gelöste Aufgabe, das Verhältnis der Aufklärung zur ersten Epoche der Inneren Mission gründlich zu untersuchen.

Die andere hierher gehörige Arbeit ist Kurt Erichsons Studie über die Fürsorge in Hamburg[28]). Ein in der Fürsorgearbeit erfahrener Arzt greift hier zunächst weit über die Titelbegrenzung seiner Schrift hinaus, indem er sich im ersten Teil um eine klare Erfassung der im öffentlichen Sprachgebrauch schillernden Begriffe Sozialpolitik, Wohlfahrtspflege und Fürsorge bemüht. E. definiert letztere als Maßnahme, „die dem Unwirtschaftlichen je nach seiner Bedürftigkeit soweit hilft, als er sich selbst nicht zu helfen vermag" (S. 10), und fordert von einer so verstandenen Fürsorge eine ethische Motivierung aus dem „Verpflichtetsein gegen den Mitmenschen schlechthin" (S. 18). Im zweiten Teil gibt E. einen kurzen geschichtlichen Überblick über Ursprung und Entwicklung der Fürsorge. Hier fordert neben manchen andern Punkten vor allem seine durch Max

27) Die Mainzer Armenreform vom Jahre 1786 (Arbeiten aus dem Forschungsinstitut für Fürsorgewesen in Frankfurt a. M., Heft 3). Berlin, Karl Heymann Verlag, 1929, VIII, 183 und 97 S., RM. 10.—.

28) Die Fürsorge in Hamburg. Ein Überblick über ihre Entwicklung, ihren gegenwärtigen Stand und dessen gesetzliche Grundlagen. Hamburg, Friedrichsen, de Gruyter & Co., m. b. H., 1930, XII, 199 S., RM. 12.—, geb. RM. 14.—.

Weber und Troeltsch bestimmte Beurteilung der Reformation zum Widerspruch heraus. Luther vorzuwerfen — um nur eine dieser unhaltbaren Thesen herauszugreifen —, daß er damit begonnen hätte, „die Aussprüche Jesu und der Apostel wie Paragraphen auszulegen und zu behandeln" (S. 28), und ihm die Schuld an dem angeblichen Versagen des Protestantismus gegenüber den fürsorgerischen Aufgaben seiner Zeit in die Schuhe zu schieben, geht nun schlechterdings nicht mehr an. E. selbst sind nach der Lektüre von Holls Lutherbuch Zweifel gekommen, „ob das Gesagte einem kritischen Leser vorgelegt werden darf" (S. 27,1). Aus dieser Fehlbeurteilung Luthers erklärt es sich, daß E. in dem Abschnitt über „Kirchliche Liebestätigkeit und freie Fürsorgebestrebungen" (S. 40 ff.) die Innere Mission zwar durchaus positiv würdigt, aber ihren inneren Zusammenhang mit der Reformation nicht erkennt. Die besonderen Arbeitsgebiete der Inneren Mission in Hamburg sind dann im 3. Teil („Die Fürsorge in Hamburg") jeweils zu ihrem Recht gekommen. Wenn E. zum Schluß feststellt, daß die „freien Wohlfahrtskräfte" erschöpft seien (S. 127) und von ihnen in den nächsten Jahren keine Hilfe zu erwarten stehe, so kann man demgegenüber getrost sagen, daß die Innere Mission gerade heute in der Zeit der Wirtschaftskrise ungeahnte neue Wirkungsmöglichkeiten hat, wenn sie sich wieder auf ihr ureigenstes Wesen besinnt. — In einem umfangreichen Anhang bietet E. eine dankenswerte Übersicht über „Die Hamburgischen Gesetze und Verordnungen über Armenpflege und Fürsorge".

6. Unter den Einzelgebieten des Fürsorgewesens hat zunächst die Geschichte der offenen und halboffenen Jugendfürsorge erneute Beachtung gefunden, zunächst in einer Arbeit von J. Gehring über die evangelische Kinderpflege[29]). G. bietet hier einen guten Überblick über dies Gebiet von Oberlin bis zur Gegenwart unter Berücksichtigung aller führenden Persönlichkeiten. Dabei macht sich freilich das

29) Die evangelische Kinderpflege. Denkschrift zu ihrem 150jährigen Jubiläum, im Auftrag der Reichskonferenz für ev. Kinderpflege herausgegeben. Langensalza-Berlin-Leipzig, Verlag von Julius Beltz, 1929, 320 S., RM. 7.—.

Fehlen einer wissenschaftlich zuverlässigen Oberlinbiographie wieder deutlicher bemerkbar. Eine gute Vorarbeit dazu liefert Martha Buch mit ihrer Dissertation über Oberlin als Pädagogen [29a]). Auf Grund eines z. T. bisher noch unerschlossenen archivalischen Materials schildert sie mit liebevoller Versenkung in alle Einzelheiten Oberlin als Erzieher seiner Steintaler Bauern und als bahnbrechenden Neuschöpfer der Fürsorge für das Kleinkind. Individualpädagogik und Gemeinschaftserziehung fordern und durchdringen sich gegenseitig bei ihm. Dabei wird deutlich, daß Oberlin als Theologe und Erzieher von lutherischer Tradition herkommt, vom Pietismus viel gelernt hat, aber auch von der Aufklärung stark beeinflußt worden ist, besonders in seinem Reich-Gottesbegriff, der vom Entwicklungsgedanken bestimmt ist, und infolgedessen auch in seiner eigentümlichen Eschatologie (vgl. bes. v. 96 f. n. S. 106). Daß diese letzteren Gedanken unbiblisch und unlutherisch sind, hat M. B. nicht erkannt.

Unter den unmittelbaren Vorläufern der Inneren Mission und speziell ihrer Erziehungsarbeit an verwahrlosten Kindern ist wohl die interessanteste Persönlichkeit Johannes Falk, weil sich in ihm die alte Zeit der Aufklärung und des Idealismus und die neue der Erweckungsbewegung begegnen. Trude Reis hat das Verdienst, auf Grund des bisher immer nur unvollständig herangezogenen Materials in den Weimarer Archiven ein sehr viel reicheres Bild von Falks Werdegang und seiner Erziehertätigkeit entworfen zu haben, als wir es bisher besaßen [30]). Aber dies Bild scheint mir doch noch korrekturbedürftig zu sein. War Falk wirklich in diesem Maße „Mystiker", wie R. es darstellt, oder ist hier nicht das Schlagwort, mit dem damals die neu erwachte evangelische Frömmigkeit belegt wurde, mißdeutet worden? Falk war, vielleicht zuerst unbewußt, dann aber immer klarer und entschiedener, ein Vertreter reformatorischen Christentums. Schon das S. 5 erwähnte Zitat aus seinen Aufzeichnungen zu Schellings „Bruno" spricht vielmehr für Luthers Unter-

29a) Die pädagogischen und sozialpädagogischen Ideen Johann Friedrich Oberlins. Langensalza, Julius Beltz, 134 S. 1932. RM. 5.—.

30) Johannes Falk als Erzieher verwahrloster Jugend. Berlin-Spandau, Wichernverlag, 1931, VIII und 142 S., RM. 4.—, geb. RM. 5.—.

scheidung vom deus revelatus und deus absconditus als für die mystische Auffassung von Licht und Finsternis in der Gottheit. Sehr bezeichnend sind auch die Worte von den „lutherischen Eisbären" (S. 15) und dann vor allem die drei letzten Werbeschriften Falks für sein Institut (S. 47 f.), die von R. inhaltlich leider gar nicht gewürdigt werden. —

Eine dankenswerte zusammenhängende Monographie über die evangelischen Erziehungsvereine bietet G. H. Neunobel[31]). Er stellt im ersten Teil seiner Schrift die gesamte ev. Erziehungsarbeit von Pestalozzi bis Wichern dar, wobei Falk mit Recht als bewußt evangelische Erzieherpersönlichkeit gewürdigt wird (S. 37 f. u. S. 230, Anm. 55). Dagegen ist die S. 52 zitierte F. W. Förstersche Erkenntnis über den Zusammenhang der Fürsorgeerziehung mit der allgemeinen Pädagogik keineswegs als eine „erstmalige" anzusprechen. Man braucht hier nur an Wichern zu erinnern. Sein Versuch, den Gegensatz zwischen Anstaltserziehung und Familienerziehung dadurch zu lösen, daß er das Familienprinzip in die Anstalt hineinnahm, wird von N. zu Unrecht als „abstrahierendes Ersatzverfahren" charakterisiert (S. 74). Der zweite Teil behandelt unter Berücksichtigung der Jugendgesetzgebung „Die Erziehungsvereine der Gegenwart und ihre Probleme". Leider sind die reichhaltigen Literaturangaben nicht immer genau genug. Auch sollte man gerade eine solche Monographie niemals ohne Register hinausgehen lassen.

7. Auch zur Geschichte der geschlossenen Jugendfürsorge bzw. der Anstaltserziehung liegen wieder einige Beiträge vor. Jutta Gerlach schildert die Geschichte des Darmstädter Waisenhauses[32]), einer Anstalts-

31) Die evangelischen Erziehungsvereine, Werden und Probleme. Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen (Kreis Moers), 1930, 238 S., geb. RM. 7.50. Eine Ergänzung dazu, geordnet nach „chronologischen", „sachlich-genealogischen" und „landeskirchlichen" Gesichtspunkten, bietet N. in: Geschichte der ev. Erziehungsvereine, ebda. 1930, 64 S., RM. 1.—.

32) Das Waisenhaus in Darmstadt 1697—1831. Ein Beitrag zur Geschichte der Jugendfürorsge in Hessen-Darmstadt. (Friedrich Manns Pädagogisches Magazin, Heft 1213: Fortschritte der Jugendfürsorge. Untersuchungen zur Entwicklung des gesamten Jugendschutzes,

gründung des hessischen Pietismus. Besonders beachtlich ist der Nachweis, daß erst im Zeitalter der Aufklärung Bedenken gegen die Anstaltserziehung zugunsten der Familienpflege erhoben wurden, bis schließlich äußere Notwendigkeiten im Jahre 1831 die Auflösung des Hauses herbeiführten. Wichtig ist ferner der durch Kammerrat Klipstein bereits im Jahre 1796 gemachte Vorschlag, den Familiengedanken in die Anstaltserziehung hineinzubauen (S. 99 f.). Es wäre wertvoll, einmal alle Anregungen zu sammeln, die in dieser Richtung vor Wichern theoretisch und praktisch gegeben worden sind.

Die Entstehungsgeschichte des Rauhen Hauses von 1833 bis 1835 beleuchtet bis in alle Einzelheiten die neue Ausgabe von Wicherns Brautbriefen, die Walter Birnbaum vorlegt[33]). Bisher war von diesen Briefen nur ein Bruchteil veröffentlicht in der unzulänglichen Ausgabe von J. Wichern (Ges. Schriften J. H. Wicherns 1. Bd. Hbg. 1902, S. 152 ff.), deren Text zahlreiche willkürliche Änderungen und Fehler aufweist. B. hat nun zwar leider nicht alle dort abgedruckten Briefe mit aufgenommen, bietet aber im ganzen viel mehr als J. Wichern und gibt vor allem den Urtext in unveränderter Gestalt.

8. Zur Geschichte der Gefährdetenfürsorge liegt diesmal lediglich eine dankenswerte Gesamtcharakteristik des Lebenswerkes von Josephine Butler vor, der englischen Vorkämpferin gegen die Reglementierung der Prostitution und gegen den Mädchenhandel, aus der Feder von Stephanie Weichert[34]).

9. Die Geschichte der Trinkerfürsorge erhellt zunächst eine neue Ausgabe der Seldschen Lebenserinnerungen

herausg. von Prof. Dr. Chr. J. Klumker, 1. Reihe: Vergangenheit und Gegenwart, Heft 4). Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer und Mann), 1929, 136 S.

33) Tagebuchblätter der Liebe. Aus Wicherns Brautbriefen, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1929, 199 S., geb. RM. 5.50.

34) Josephine Butler und ihr Werk. Ein Abschnitt aus der Geschichte der Geschlechtermoral. Berlin, Verlag von Franz Vahlen, 1929, 22 S., kart. RM. 1.20 (Sonderdruck aus: Freie Wohlfahrtspflege III, 1928—29, S. 331—348).

von Wilhelm Vogt[35]). Leider ist sie gegenüber der bereits um wichtige Abschnitte gekürzten 2. Auflage vom Jahre 1925 nach weiter zusammengestrichen worden. Immerhin vermittelt auch dieser Torso noch ein anschauliches Bild von Selds Kampf gegen die Trunksucht unter allen Gesellschaftsklassen, und von seinen mannigfachen Berührungen mit andern Arbeiten der Inneren Mission.

Gehört Selds Arbeit noch in die Zeit tastender Anfänge auf dem Gebiet der Trinkerfürsorge, so versetzt uns August Langmessers fesselndes Lebensbild von Arnold Bovet[36]) bereits in die Entstehungszeit des Blauen Kreuzes. Selbst 1874 durch einen Guttempler für die völlige Abstinenz gewonnen, verbreitete Bovet zuerst als Gründer und Leiter des Berner Vereins, dann als Präsident des schweizerischen Zentralkomitees, die Sache des Blauen Kreuzes (über die Entstehung des Namens vgl. S. 94 f.) in der Schweiz, in Frankreich und Deutschland, wo er seit 1887 vor allem durch C. v. Knobelsdorff unterstützt wurde.

10. Die Geschichte der Gefangenenfürsorge hat immer noch nicht die dringend erwünschte zusammenfassende wissenschaftliche Darstellung gefunden, die den Anteil der Kirche und Inneren Mission an der Geschichte des Strafvollzuges erkennen ließe. Einige kleine Bausteine dazu liefern die Schriften des ehemaligen ev. Hausgeistlichen am Zuchthaus Ludwigsburg und an der Invalidenstrafanstalt Hohenasperg, A. Bertsch[37]), sowie ein Heft, in welchem Just in gedrängter Kürze auf Grund seiner reichen Erfahrungen als Strafanstaltspfarrer und Geschäftsführer der rheinisch-westfälischen Gefängnisgesellschaft die Wege der „privaten Gefangenenfürsorge"

35) Albert Freiherr von Seld, Sechzig Jahre. Ein Leben dienender Liebe an Bauern- und Fürstenhöfen, unter Säufern, Kindern und Verbrechern, neu hrsg. von Dr. Wilhelm Vogt. 4. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1929, 286 S., geb. RM. 3.75.

36) Arnold Bovet. Sein Leben und Wirken. 2. Aufl. Basel, Verlag von Heinrich Majer, 1931, 190 S., geb. RM. 4.80.

37) Zwanzig Jahre Zuchthaus. 2. unveränderte Aufl. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1928, 102 S., RM. 2.—. Ders., Schuld und Sühne. Geschichtliches und Grundsätzliches aus dem Zuchthaus. Ebda. 1929, 108 S., kart. RM. 2.—. Diese Schrift bildet einen Auszug aus der „Geschichte des Herzoglichen Zucht- und Arbeitshauses in Ludwigsburg", die B. als Manuskript der Landesbibliothek in Stuttgart übergeben hat.

schildert[38]). Beachtlich ist die hier ausgesprochene Forderung eines „Reichsbewahrungsgesetzes" für die chronisch asozialen Elemente, denen nur durch energische Maßnahmen des Staates beizukommen ist.

Zur Ergänzung der Literatur über Mathilda Wrede (vgl. ZKG. 48, S. 450 f.) sei hier noch hingewiesen auf Evy Fogelbergs Schilderung der letzten Jahre ihrer Freundin[39]). Allerdings hat es diese Schrift kaum noch mit der Gefangenenfürsorge zu tun, sondern mit M. Wredes Bemühungen um die aus Rußland geflüchteten Mönche auf Valamo und mit einer ausführlichen Darstellung ihres Todes und Begräbnisses.

11. Neben die eigentliche Liebestätigkeit auf den mannigfachen Gebieten des Fürsorgewesens tritt die öffentliche Mission. Innerhalb ihrer Geschichte nimmt gegenwärtig die christlich-soziale Arbeit das stärkste Interesse in Anspruch. Auf knappem Raum bietet zunächst Reinhold Seeberg[40]) eine vortreffliche Auswahl charakteristischer Äußerungen von Luther, Calvin, Francke, Wichern, Stoecker, Naumann usw. bis hin zu seiner eigenen programmatischen Rede zur Eröffnung des 25. kirchlich-sozialen Kongresses in Düsseldorf im Jahre 1927. Beigegeben ist noch eine kurze „zahlenmäßige Übersicht über die Liebesarbeit der Inneren Mission" von Frau A. Lehmann.

In die eigentliche Entstehungszeit des christlich-sozialen Gedankens führt Ingwer Paulsen mit seiner gründlichen Studie über V. A. Huber[41]), in der er wertvolle handschriftliche Quellen aus Privatbesitz und öffentlichen Archiven neu erschlos-

38) Aus dreißigjähriger Rettungsarbeit an den Gefangenen und Entlassenen. Schwelm i. W., G. Meiners m. b. H., 1930, 45 S.

39) Mathilda Wredes letzte Jahre. Mit einem Vorwort von Ingeborg Maria Sick. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1929, 120 S., geb. RM. 3.—.

40) Innere Mission und soziale Gedanken des evangelischen Christentums. (Religionskundliche Quellenhefte, herausg. von Hans Lietzmann und Karl Weidel, Heft 43). Leipzig, B. G. Teubner, o. J., 48 S.

41) Victor Aimé Huber als Sozialpolitiker. Ein Beitrag zur Geschichte christlich-konservativer Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung. (Königsberger Historische Forschungen, herausg. von Friedrich Baethgen und Hans Rothfels, Bd. 2.) Leipzig, J. G. Hinrichs, 1931, 212 S.

sen hat. Besonders wichtig sind die Abschnitte über das Verhältnis Hubers zu Wichern. Mit Recht hat Huber gegen die Innere Mission seiner Zeit immer wieder den Vorwurf erhoben, daß brennende praktische soziale Aufgaben von ihr nicht energisch genug in Angriff genommen wurden. Aber er war leider selbst nicht die Persönlichkeit, um diesen Mangel abzustellen. Wichern erkannte seinerseits wohl Hubers Grundsatz an, daß man dem Proletariat mit bloßer Wohltätigkeit nicht aufhelfen konnte, sondern daß man es zur Selbsthilfe erziehen müsse. Es ist darum nicht ganz richtig gesehen, wenn P. meint, es habe den Männern der Inneren Mission an politischem und wirtschaftlichem Blick gefehlt (S. 157). Mindestens auf Wichern trifft das nicht zu. Er fand nur nicht den Weg, seine grundsätzlichen Erkenntnisse in die Praxis umzusetzen. Anderseits teilte Wichern nicht das Mißtrauen Hubers gegen jede staatliche Hilfe auf sozialem Gebiet. Wohl erwartete er keineswegs alles Heil von seiten des Staates, aber er sah doch, daß es ohne den Staatssozialismus nicht ging. Auch diesen prinzipiellen Unterschied zwischen Wichern und Huber hat P. nicht deutlich genug herausgearbeitet.

In der nächsten Generation ist der christliche Sozialismus zunächst an den Namen Stoeckers geknüpft. Persönliche Erinnerungen an ihn veröffentlicht sein einstiger Mitarbeiter in der Berliner Stadtmission D. Philipps[42]). Bietet er auch gegenüber den Darstellungen von Oertzen, Braun und Frank nichts wesentlich Neues, so hält er doch manche Einzelzüge fest, die wert sind, der Vergessenheit entrissen zu werden. Bei der Darstellung der Entstehung des Ev.-kirchl. Hilfsvereins (S. 24 ff.) wird mit dankenswerter Offenheit eine Epoche in der Geschichte der Inneren Mission beleuchtet, in der durch den Einfluß des Kammerherrn von Mirbach höfische Beziehungen eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben. Ebenso wird mit unerbittlicher Wahrhaftigkeit der Nachweis geführt, daß das altpreußische Kirchenregiment in der Behandlung der sozialen Frage alle Stimmungsschwankungen des Hofes kritiklos mitgemacht hat (S. 74 u. ö.). Nur zuletzt bricht leider wieder eine Überschätzung

42) Erinnerungen an Stoecker, Berlin, Verlag „Die Reformation", o. J., 94 S.

von Stoeckers politischer Bedeutung durch, die angesichts des auch von Ph. oft zitierten Frankschen Buches nicht mehr am Platze ist. Man sollte doch endlich aufhören, Stoecker neben Bismarck zu stellen. Dem Kanzler gegenüber war der Hofprediger bei allem redlichen und tapferen Wollen doch nur ein politischer Zwerg. Ebenso ist es an einem grundsätzlich wichtigen Punkt nicht richtig, Stoecker den „lebendigen Kommentar" Wicherns zu nennen (S. 81) und festzustellen, daß sich heute „fast die gesamte Innere Mission in Stoeckerschen Bahnen" bewegt (S. 80). Denn Wichern hat bis an das Ende seines Wirkens immer wieder vor einer Verquickung der Inneren Mission mit Parteipolitik gewarnt.

Eine glückliche Ergänzung zu Franks Forschungen bildet die Studie von Paul-Gerhard Hübner über Stoeckers Sozialethik[43]). Auf Grund der bisher noch unausgewerteten Redaktionsakten der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung führt H. den Nachweis, daß Stoecker bei Beginn seines öffentlichen Auftretens über gründliche Sachkunde auf sozialem Gebiet verfügte. Ebenso dankenswert ist der Versuch, in Stoeckers Gedankenwelt ein sozial-ethisches System nachzuweisen, wobei sich aber doch vielleicht ein besseres Einteilungsprinzip als das alte Schema: Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre hätte finden lassen.

Eine von Stoecker ausgegangene, aber dann in andern Bahnen weitergeführte Entwicklungslinie verfolgt Hans Eger mit seiner zuverlässigen Darstellung der Geschichte des Evangelisch-Sozialen Kongresses[44]) von seinen Anfängen im Jahre 1890 bis zur Gegenwart. Alle wichtigen Ereignisse, wie das Ausscheiden Stoeckers und seiner Anhänger, die Nachkriegsarbeit, die Würdigung der Frauengruppe, die grundsätzlichen Arbeitsmethoden und die Abgrenzung von andern christlich-sozial orientierten Bewegungen werden eingehend behandelt. Bei

43) Adolf Stoeckers sozial-ethische Anschauungen. Ein Beitrag zur christlich-sozialen Zielsetzung. Leipzig - Erlangen, A. Deichert, 1930, 96 S.

44) Der Evangelisch-Soziale Kongreß, ein Beitrag zu seiner Geschichte und Problemstellung. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger und Sievers, 1931, 108 S., RM. 3.50.

den vielen vorkommenden Namen wäre ein Register dringend erwünscht gewesen.

Über die Geschichte der evangelisch-sozialen Arbeit im Königreich Sachsen orientiert ein reichhaltiges Heft der Sächsischen ev.-sozialen Blätter[45]). Darin ist zunächst ein Aufsatz von Herz beachtenswert über „25 Jahre Sächsische ev.-soziale Vereinigung". H. schildert darin, durch welche beschämenden Widerstände von kirchenbehördlicher Seite sich in Sachsen das Verständnis für die Notwendigkeit sozialer Arbeit der Kirche hat durchkämpfen müssen. Ein Aufsatz von Rade schildert „Einstige Höhenpunkte des Ev.-Sozialen Kongresses". Auch der Artikel über „Friedrich Naumann und Sachsen" aus der Feder seines Bruder Johannes N. ist wertvoll als ein feinsinniger Beitrag zur Würdigung der Persönlichkeit Naumanns und seines Lebenswerkes.

Wenn auch leider noch immer eine umfassende Naumannbiographie fehlt, so hat doch Johannes Schneider dafür eine neue wertvolle Vorarbeit geleistet mit einer Studie über Naumanns soziale Gedanken[46]). Der erste Teil bietet eine knappe und treffsichere Charakteristik von Naumanns Persönlichkeit. Der zweite Teil behandelt den „Sozialpolitiker" und verfolgt nach einem Überblick über die geschichtlichen Voraussetzungen sorgfältig die aufeinanderfolgenden Perioden in Naumanns Entwicklung (Innere Mission, christlich-sozial, nationalsozial, politisch-liberal, staatssozialistisch). Der dritte Teil endlich faßt die sozialpolitischen Anschauungen Naumanns für die wichtigsten Fragenkomplexe systematisch zusammen. Offen bleibt zum Schluß die Frage, ob Naumanns Lebensarbeit deswegen nicht „die letzte reife und volle Frucht" gebracht hat, „weil sein Werk bei aller religiösen Grundlage doch nicht allezeit tief genug im Evangelium wurzelte" (S. 144). Zu ihrer Beantwortung müßte der Theologe Naumann noch schärfer erfaßt werden, um daran die Gründe aufzudecken, warum Nau-

45) 25 Jahre Sächsische evangelisch-soziale Arbeit (Sächsische ev.-soziale Blätter, Heft 12), o. O. u. J., 63 S.

46) Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt. Berlin, Furche-Verlag, 1929, 173 S., RM. 5.—, geb. RM. 6.—.

mann mit dem Problem der „Eigengesetzlichkeit des Wirtschafts- und Soziallebens" (S. 17) nicht fertig geworden ist.

Der Vollständigkeit halber ist hier noch eine kleine Schrift von Emil Fuchs zu nennen, welche die Linie von Naumann zu den religiösen Sozialisten aufzudecken unternimmt[47]). Ihre Tendenz beleuchtet am besten der Satz: „Karl Marx sah die Welt, wie Jesus sie sah" (S. 14). Was bei Naumann national war, wird als Irrweg gekennzeichnet, während der Marxismus in der Gestalt des religiösen Sozialismus allein imstande sein soll, eine neue Welt zu schaffen, von der Naumann nur einiges geahnt hat. Für die offizielle Kirche hat F. neben mancher berechtigten Kritik nur einige reichlich abgegriffene parteipolitische Verurteilungsphrasen. Hoffentlich gehört diese Art der Geschichtsbetrachtung bald selbst der Geschichte an.

Eine Frauenpersönlichkeit, die in vorbildlicher Treue christlich-soziale Arbeit geleistet hat, schildert Margarete Wolff in dem Lebensbild ihrer Freundin Margarete Behm[48]). Sie lernte als Volksschullehrerin in Berlin das Elend der Heimarbeiterinnen kennen und setzte ihre Lebenskraft an die soziale Erlösung dieser Ärmsten. Nachdem sie im Jahre 1899 auf Stoeckers Anregung die Gewerkschaft der Heimarbeiterinnen gegründet hatte, erlebte sie als deutschnationale Abgeordnete im Jahre 1923 noch die Verabschiedung des Heimarbeitergesetzes im Reichstag als krönenden Abschluß ihres Lebenswerkes.

Ein anderes Teilgebiet der sozialen Frage, den Kampf um die deutsche Sozialversicherung, behandelt F. Meystre in einem gut orientierenden knappen geschichtlichen Überblick[49]). Von kirchlich-sozialem Standpunkt aus tritt M. warm für die Beibehaltung der Sozialversicherung ein als einer notwendigen Einrichtung im Kampf für soziale Gerechtigkeit.

---

47) Von Naumann zu den religiösen Sozialisten! 1894—1929. (Schriften der religiösen Sozialisten, Nummer 12). Mannheim, Verlag der religiösen Sozialisten, 1929, 20 S., RM. 0.50.

48) Muttel Behm, aus einem reichen Leben erzählt. 4. Aufl. Potsdam, Stiftungsverlag 1930, 137 S., kart. RM. 3.20, geb. RM. 4.—.

49) Der Kampf um die deutsche Sozialversicherung (Kirchlich-soziale Schriften Nr. 70, herausg. von der Hauptgeschäftsstelle des Kirchlich-sozialen Bundes). Berlin-Spandau, Johannesstift, o. J., 30 S., RM. 0.60.

Endlich zeigt uns Adolf Keller, der Generalsekretär des Internationalen Sozialwissenschaftlichen Institutes in Genf, die ökumenische Ausgestaltung des christlich-sozialen Gedankens in Anlehnung an die Stockholmer Konferenz[50]). In dem Genfer Institut sieht K. „die eigentliche Werkstätte" der Fortsetzungsarbeit von Stockholm (S. 15), und als ihr letztes Ziel bezeichnet er „eine christliche Soziologie und eine christliche Sozialethik" (S. 2). Freilich zeigt auch dies trefflich orientierende Heft, mit welcher Riesenlast von Problematik diese ganze Bewegung belastet ist. Sie verlangt vor allem nach einer evangelischen Klarstellung des Begriffs der sozialen Gerechtigkeit.

12. Das dritte Hauptgebiet der Inneren Mission, die Volksmission, hat jetzt wieder eine zusammenfassende Darstellung gefunden in dem von Gerhard Füllkrug herausgegebenen Handbuch, zu dem ein Stab auserlesener Mitarbeiter herangezogen worden ist[51]). Ein Vergleich mit der ersten Auflage von 1919 zeigt die gewaltige Ausdehnung, welche die Volksmission in der Nachkriegszeit angenommen hat. Für den vorliegenden Bericht ist besonders wichtig der vom Herausgeber verfaßte erste Teil: Der Gedanke der Volksmission und ihre Geschichte (S. 12 ff.); den Haupteinschnitt in der neueren Entwicklung sieht F. bei Hilbert, der im Jahre 1919 unter bewußtem Zurückgreifen auf die Wichernschen Linien das Interesse an der Volksmission neu belebt hat. Ohne Hilberts Verdienste schmälern zu wollen, darf hier doch festgestellt werden, daß die im Jahre 1908 von D. Hennig begründete Wichernvereinigung in Hamburg bereits im wesentlichen dieselben Gedanken vertreten hat. Hoffentlich gibt die Füllkrugsche Skizze die Anregung zu einer ausführlicheren Darstellung der Geschichte der Volksmission im Rahmen der jüngsten Kirchengeschichte.

---

50) Die Fortsetzungsarbeit der Stockholmer Weltkirchenkonferenz (Life and Work, Studien und Dokumente, Heft 1). Zürich, Wandererverlag 1929, 24 S.

51) Vom Werk des Glaubens. Neues Handbuch der Volksmission, in Verbindung mit anderen Berufsarbeitern herausg. von D. Gerhard Füllkrug. Schwerin i. M., Friedrich Bahn, 1931, 379 S., RM. 11.25, geb. RM. 13.05.

Beiträge dazu liefern eine ganze Reihe Biographien von Volksmissionaren, zunächst Otto Hasselmanns Lebensbild von Pastor Julius Dammann[52]). Dammann (gest. 1908) hat für die Geschichte der Volksmission zunächst vor allem Bedeutung durch die Herausgabe des Blattes „Licht und Leben", das er als Essener Gemeindepfarrer im Jahre 1889 begründete und erst im Jahre 1906, lange nach seiner Amtsniederlegung, aus Gesundheitsrücksichten an die Elberfelder Evangelische Gesellschaft abtrat. Er schuf sich damit eine einflußreiche Kanzel, namentlich in Gemeinschaftskreisen, und ein wirkungsvolles evangelisches Organ. Weiter gehört hierher das Lebensbild Vater Greiners, das sein Sohn F. Greiner herausgegeben hat[53]), das in seinem ersten Teil auf autobiographischen Aufzeichnungen fußt. Der einfache Schuhmachermeister trat im Jahre 1864 in Pforzheim als Evangelist in den Dienst des Badischen Vereins für Innere Mission Augsburgischen Bekenntnisses, und ging später nach Worms, wo er im Jahre 1886 den Verein für Innere Mission im Großherzogtum Hessen mitbegründete. In seinem Dienst hat er noch fast vier Jahrzehnte als Stadtmissionar und vor allem als Reiseprediger und Gemeinschaftspfleger volksmissionarisch in gutem Einvernehmen mit der Kirche gewirkt. — Eine andere wertvolle Evangelistenbiographie schenkt uns Otto Ruprecht mit dem Lebensbild seines Schwiegervaters Heinrich Dallmeyer (1870—1925)[54]). Aus einem schlichten holsteinischen Gemeinschaftskreis hervorgegangen, hat D. in seiner Potsdamer und Berliner Militärzeit unter dem Einfluß von Rothkirchs und von Knobelsdorffs gestanden. Auf dem Barmer Johanneum unter Theodor Haarbeck vorgebildet, wirkte er nacheinander als Jugendsekretär in Dortmund, als Stadtmissionar in Rothen-

52) Pastor Julius Dammann, Volksmann, Seelsorger, Evangelist. Ein Lebensbild. Schwerin i. M., Friedrich Bahn, 1929, 190 S., brosch. RM. 4.50, geb. RM. 5.80.

53) Vater Greiner, der Pionier der Rheinhessischen Gemeinschaftsarbeit. Nach hinterlassenen Aufzeichnungen zusammengestellt und ergänzt von seinem Sohn F. Greiner. Gießen, Brunnen-Verlag, 1930, 132 S., RM. 2.40, geb. RM. 3.—.

54) Zum Dienst bereit! Werden und Wirken des Evangelisten Heinrich Dallmeyer, Berlin, Sonnenweg-Verlag, 1931, 231 S., kart. RM. 3.85, geb. RM. 4.80.

ditmold bei Kassel, als Gemeindehelfer in Langendreer und schließlich, seit 1906, als freier Evangelist. Vorübergehend geriet er unter den Einfluß der Pfingstbewegung, zu deren Geschichte R. wertvolle Beiträge bietet (S. 102 ff.). Bald aber sagte sich Dallmeyer von dieser ungesunden Schwärmerei wieder los und wirkte fortan immer mehr im Sinne nüchternen reformatorischen Christentums. Einer seiner letzten Kämpfe galt der Möttlinger Bewegung (S. 175 ff.), die er als ungesund ablehnte.

In die deutsche Schweiz führt uns das Lebensbild Karl Heinrich Rappards, aus der Feder seiner bedeutenden Lebensgefährtin Dora Rappard, einer Tochter des evangelischen Bischofs Gobat von Jerusalem[55]). Das Buch gehört in die Geschichte der Volksmission hinein, hat doch Rappard seit der Übernahme des Inspektorats über die Pilgermission von St. Chrischona bei Basel dieser Anstalt immer mehr den Charakter einer „Evangelistenschule" gegeben. Auf zahlreichen Arbeitsfeldern in der Schweiz, in ganz Deutschland und in Österreich sind seine „Brüder" tätig gewesen, in gemeinschaftschristlichem Geist, aber nach Rappards Willen ohne feindselige Stellung zu den Landeskirchen. Auch für die Geschichte der Oxfordbewegung (Pearsall Smith), der Allianz, des Blauen Kreuzes und des Barmer Johanneums ist manches aus diesem Lebensbild zu lernen: Seine im Jahre 1923 verstorbene Verfasserin hat in einer ihrer Töchter, Jenny Veiel-Rappard, eine liebevolle Darstellerin ihres reichen Lebens gefunden[56]), wobei besonders ihre Wirksamkeit als Evangelistin für Frauen hervorgehoben zu werden verdient.

13. Aus der Inneren Mission hervorgegangen und noch immer durch enge Bande mit ihr verknüpft ist endlich die evangelische Jugendarbeit, zu deren Geschichte zwei wertvolle Beiträge vorliegen. Ferdinand Vogel schildert das Werden des Evangelischen Jungmännerverbandes Groß-

55) Carl Heinrich Rappard, Ein Lebensbild von seiner Gattin, 7. Aufl. Gießen und Basel, Brunnen-Verlag, 1929, 360 S., geb. RM. 4.80.
56) Mutter. Bilder aus dem Leben von Dora Rappard-Gobat. 5. Aufl. Ebda. 1931, geb. RM. 3.20.

Berlin[57]). Dieser Verband ist im Jahre 1880 in enger Anlehnung an den Ostdeutschen Jünglingsbund entstanden. Besondere Beachtung verdient die Schilderung seiner sozialen Arbeit in Schulungskursen, Arbeitsnachweis, Schundbekämpfung, Bahnhofsmission, Jugendgerichtshilfe, Rechtsberatung usw.

In einer in vieler Hinsicht vorbildlichen Vereinsgeschichte schildert Karl Kupisch die Christlichen Vereine Junger Männer Deutschlands[58]). Im Mittelpunkt steht, seiner Bedeutung entsprechend, der C.V. J. M. in Berlin. Die übrigen wichtigen deutschen Vereine werden im 9. und 10. Kapitel kurz behandelt. Die Darstellung führt bis zur Gegenwart und bewegt sich immer auf dem klar geschauten Hintergrund der allgemeinen Zeitgeschichte. Die vielumstrittene Persönlichkeit Schlümbachs wird hier sachlich und gerecht gewürdigt (S. 63 ff.). Ebenso erfährt das nicht immer erfreuliche Verhältnis zum Ostbund eine wohl unwiderlegliche Darstellung (S. 112 ff.). Manches Neue bringt K. zur Geschichte der Weißkreuzarbeit und der Kellnermission in Berlin (S. 127 ff. u. S. 155 ff.). Die Nachkriegszeit ist ausgefüllt durch die — glücklich gelöste — Frage nach dem organisatorischen Zusammenschluß und durch die Auseinandersetzung mit der Jugendbewegung und dem Sport. Eine genauere Angabe der Zitate wäre dringend erwünscht gewesen.

57) Berliner Jugend um Christus. Berlin, Verlag der Buchhandlung des Ostdeutschen Jünglingsbundes 1930, 93 S., geh. RM. 1. 75.

58) Der Deutsche C. V. J. M. Geschichte der Christlichen Vereine Junger Männer Deutschlands. Kassel-Wilhelmshöhe, Pflugschar-Verlag 1930, 288 S.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines.

Geschichte der führenden Völker. Herausgegeben von Heinrich Finke, Hermann Junker, Gustav Schnürer. Verlag Herder u. Co. Freiburg i. Br. 1931 ff.

Während die von W. Goetz herausgegebene Propyläen-Weltgeschichte allmählich ihrem Abschluß entgegengeht, eröffnet der Verlag Herder ein neues noch größeres, auf 30 Bände berechnetes Unternehmen. Es gibt viel radikaler als die Propyläen-Weltgeschichte jeden Versuch auf, Weltgeschichte als eine Einheit (natürlich unter vornehmlicher Bindung an den vorderorientalisch-abendländischen Kulturkreis) darzustellen und löst sie auf in eine Geschichte „der führenden Völker". Bei diesem Programm bleibt undeutlich, wie das Ziel des Vorworts zu erreichen ist, daß „in einer tieferen einheitlichen Erfassung die Geschichte der Menschheit in ihren zeitlich und volkhaft differenzierten Ausdrucks- und Ablaufsformen miteinander gesehen werden soll". Die Durchführung wird es zeigen, ob wir eine auf die Einheit des gegenseitigen Austausches, Ringens und Durchdringens zielende „Geschichte" der führenden Völker oder eine Sammlung nationalgeschichtlicher Monographien erhalten werden. Verlag, Herausgeber, Mitarbeiter (soviel ich sehe, mit Ausnahme des Leipziger Schriftleiter genannte Dr. Fritz Streicher S.J. lassen das große Werk als Darstellung der katholischen Sicht der Weltgeschichte erkennen. Die grundsätzlichen Probleme, die ein solcher Versuch aufgibt, sähe man gern in der geschichtsphilosophischen Einleitung im 1. Bande (Joseph Bernhart, Sinn der Geschichte. S. 1 bis 143. Hugo Obermaier, Urgeschichte der Menschheit S. 145 bis 347. Mit 14 Bildern im Text u. 6 Tafeln. 10 RM., Lw. 12 RM., Hfrz. 14.50 RM.) energischer angepackt und geklärt. Jos. Bernharts stark aphoristische Darstellung hat ihre Vorzüge nicht in einer strengen und stichfesten Bewältigung der geschichtsphilosophischen Grundprobleme. Die gespreizte und weder immer klare noch selbständige „Historische Übersicht der Sinn-Erfassung" (S. 8—32) führt sogar in Versuchung, ein böses Wort des Verf. über Schleiermacher, daß man „unendlich Tieferes schon lange gelesen" habe (S. 30), nicht unbenützt zu lassen. Dagegen kann der Verf. sein großes Talent der Schilderung entfalten bei dem Bilde des Menschen im Zwiespalt des Daseins, das zu scharfen und sarkastischen Zwischenfragen zu den idealistischen, evolutionistischen und Werttheorien Anlaß gibt, in seiner Begegnung mit der Geschichte und seinem Drang nach Übergeschichte. Sie mündet in einen mit erfreulicher Offenheit für die Anregungen der gegenwärtigen evang. Theologie geschriebenen Versuch, den „Sinn der Geschichte gemäß der biblischen Offenbarung" zu ermitteln, der (wie die ganze Darstellung) vielerlei Verständigungsmöglichkeiten zeigt, aber das vom Katholizismus als Kirche gestellte Geschichtsproblem nicht recht sehen läßt. Den Rest des Bandes füllt die fesselnde Darstellung des kürzlich von Madrid nach Berlin berufenen Urgeschichtlers Obermaier. Außerdem ist der zweite Einleitungsband erschienen: des ehemals Freiburger, jetzt Wiener Geographen H. Hassinger, Geographische Grundlagen der

Geschichte (XIV, 332 S. Mit 8 Karten. 8.50 RM. Lw. 10.50 RM. Hfrz. 13 RM.); genauer eigentlich eine historische Geographie: keine systematische Untersuchung, sondern eine dem Gang der Menschheitsgeschichte folgende Darstellung der Kulturlandschaft. Das Ziel ist nicht eine Anthropogeographie im Sinne Ratzels, sondern eine Deutung der Landschaft als historischen Wohnraums der Menschheit. Als einziges zusammenfassendes Werk in deutscher Sprache verdient das Buch besondere Beachtung. Weiter liegt vor der 1. Band von Helmut Berves Griechischer Geschichte (Von den Anfängen bis Perikles VIII, 308 S. 1931. Mit 2 Plänen im Text und 9 Tafeln. 7.50 RM. Lw. 9.50 RM. Hfrz. 12 RM.), die eine der Glanzleistungen der Sammlung zu werden verspricht. Ihr schönes Gegenstück die 1. Hälfte der Römischen Geschichte aus der Feder des Würzburger Althistorikers Joseph Vogt (Die römische Republik. X, 350 S. Mit 9 Tafeln. 9 RM. Lw. 11 RM. Hfrz. 13.50 RM.) läßt es sehr bedauern, daß V. nicht auch den zweiten Band, die Kaiserzeit, auf deren Behandlung durch V. auch der Kirchenhistoriker gespannt sein dürfte, liefern wird. Wir werden den Fortschritt des Unternehmens verfolgen, die unsere Zeitschrift nahe angehenden Bände werden eingehend besprochen werden.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Gustav Krüger, Das Papsttum. Seine Idee und ihre Träger. 2. Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1932. 159 S. 8°.

Die erste Auflage dieses trefflichen Führers durch die Geschichte des Papsttums und den Entwicklungsgang des Papstgedankens erschien 1907 in der Reihe der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher". Diese neue Auflage würdigt auch die Pontifikate Pius X., Benedikt XV. und Pius XI. mit ihren in die Weltgeschichte und in die Geschichte des Papsttums tief einschneidenden Ereignissen und trägt sonst den neuesten Forschungsergebnissen Rechnung. S. 10 ist freilich durch ein leidiges Versehen die Beziehung der cyprianischen Wendung „Mutterschoß und Wurzel der katholischen Kirche" auf die römische Gemeinde stehen geblieben, was nicht der wirklichen Anschauung des Verf. entspricht, wie er sie wiederholt, zuletzt in der Besprechung meiner „Cathedra Petri" in der Theol. Litztg. 1930, Sp. 366 f., ausgesprochen hat. Übrigens war die Darstellung schon in der 1. Aufl. so sachlich und ruhig, ich möchte fast sagen überzeitlich gehalten, daß nicht viel an ihr geändert zu werden brauchte. Die würdige, flüssige und leicht verständliche Sprache hat durch Ausmerzung aller unnötigen Fremdwörter noch gewonnen. Es wäre nur zu wünschen, daß die jüngeren Gelehrten diesem guten Beispiel des Altmeisters folgten. Die hübsche Ausstattung und die Beibehaltung der deutschen Schriftzeichen verdienen ebenfalls anerkannt zu werden.

München. *H. Koch.*

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. neubearb. Aufl. des Kirchlichen Handlexikons. Herausg. von Michael Buchberger. 2. Band. Bartholomäus bis Colonna. 1024 Sp. mit 6 Tafeln, 25 Kartenskizzen und 125 Textabbildungen. 1931. — 3. Band. Colobarsus bis Filioque. 1040 Sp. mit 6 Tafeln, 12 Kartenskizzen und 73 Textabbildungen.
Herder & Co. Freiburg i. Br. je RM. 26.—, Lwd. RM. 30.—, Hfz. RM. 34.—. [In Subskription RM. 24.—, 28.—, 32.—.]

Das ausgezeichnete Werk, dessen Art ich in der Besprechung des 1. Bandes in dieser Ztschr. 49, 1930. S. 452 f. allgemein gekennzeichnet

habe, ist durch die Ausgabe des 2. und 3. Bandes in knapp Jahresabständen fortgeschritten. Es wird immer deutlicher, daß es dogmatische, kirchenrechtliche, hagiographische, liturgische u. a. Sonderlexika ersetzt. Die zusammenfassenden Artikel treten wiederum stark vor zuverlässiger Einzelbelehrung zurück. Der Art. Christologie verweist z. B., statt einen großen dogmengeschichtlichen Überblick zu geben, auf die Stichworte für die kirchlichen und häretischen Christologien. Doch fehlen größere Übersichten natürlich nicht ganz. Karl Adams Anschauung von der Geschichte der Bußdisziplin wird z. B. in einem großzügigen Überblick bequem zugänglich. Wo man hingreift, erhält man reiche Belehrung. Ich verweise aus Bd. II z. B. auf die lehrreiche Darlegung über Priesterberufe unter „Berufung", die Zusammenstellung der wichtigsten Kathedralentscheidungen der Päpste unter „Bekenntnisschriften der Katholiken", auf dogmatische Einzelfragen wie „Baum der Erkenntnis". Beim Art. „Bischof" scheint mir die Lehre des Vaticanum und des Codex über den Episkopat des Papstes nicht klar genug zum Ausdruck gebracht zu sein. Die Bartholomäusnacht wird von Joseph Grisar S. J. höchst apologetisch behandelt. In dem Art., in dem Bellarmin von einer Feder seines Ordens dargestellt wird, ist von den grundsätzlichen und methodologischen Erörterungen Merkles in dieser Zeitschr. 45, 1927, S. 26—73, kein Gebrauch gemacht. — Bd. III enthält eine Reihe wichtiger dogmatischer Artikel: Dogma, Dreifaltigkeit, Erbsünde, unbefleckte Empfängnis (mit einer interessanten Darlegung über den Offenbarungscharakter der Lehre), Ehe, Erziehung usw. Unter „Duldung" findet man eine Begründung des Rechtes der kathol. Kirche auf Unduldsamkeit mit Zwangsmaßnahmen einerseits, des Vorzugsrechtes der kath. Religion als der absolut wahren auf Duldung durch den Staat andererseits. Protestantische Dinge sind meist mit Ruhe und Objektivität behandelt, um so unangenehmer fällt der Art. Evang. Bund heraus. Die dialektische Theologie wird von J. Geiselmann verständnisvoll dargestellt, doch nicht ohne Kritik (die Dialektik sei durch die Kategorie des Übernatürlichen aufzuheben). Über Cromwell hält A. Schmitt (welcher von den zwei im Mitarbeiterverzeichnis genannten?) ein herzlich komisches politisches Gericht („Zum Politiker fehlte ihm fast alles"). Über Dürers Katholizismus wird ein recht unvorsichtiges Urteil ausgesprochen. — Als besonders reichhaltig erweisen sich immer wieder die Literaturangaben. Sie tragen zu der Unentbehrlichkeit des Werkes nicht wenig bei.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Sbornik k prvnímu desítiletí Husovy faculty 1919/20 bis 1928/29. 2. Bd. der Veröff. der evang.-theol. Husfakultät in Prag. 269 S. Prag 1930.

Eine Festschrift des Professorenkollegiums anläßlich des zehnjährigen Bestandes der Prager evang. theol. Husfakultät. F. Hrejsa gibt einen Rückblick auf das „erste Jahrzehnt der Husfakultät" und berichtet „aus der Geschichte der evang. Salvatorkirche in Prag". F. M. Bartoš handelt „über die Schrift von Hus über die Kirche". F. Bednař beleuchtet „die Predigttätigkeit in den protestantischen Kirchen in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur Gewissensfreiheit". S. Danèk bietet „eine Illustration zur Theorie der Exegese" über „Gedalja" (2. Kön. 25. 22—26). J. L. Hromádka erörtert „die Naturreligion", F. Linhart, „Die Theologie als Wissenschaft" und F.

Žilka, „Die Sakramente im Neuen Testament". Kirchenhistorisch bedeutsam ist vor allem die gründliche Arbeit von Hrejsa über die Salvatorkirche, die 1611 von den deutschen Protestanten Prags in Verbindung mit einem Gymnasium errichtet, nach der Vertreibung der Evangelischen 1625 den Paulanern überlassen, unter Josef II. 1784 für staatliche Zwecke — Münzamt — eingezogen und 1863 von der tschechischen evangelischen Gemeinde A. B. erworben wurde. Die Wirksamkeit der Prediger Mat. Hoë von Hoenegg (1611—13), und Helvig Garth (1613—1619) stellt er in den Mittelpunkt seiner Darstellung der Ereignisse vor der Schlacht am Weißen Berge. Die Geschichte des Protestantismus in Böhmen spiegelt sich in den wechselvollen Geschicken der Prager Salvatorkirche. 16 Abbildungen erhöhen den wissenschaftlichen Wert der Studie. — Die in der Husforschung viel erörterte Frage nach der literarischen Abhängigkeit des tschechischen Reformators in seinem Traktat über die Kirche sucht Bartoš in der Weise zu lösen, daß er die Aufmerksamkeit auf die gedanklichen Berührungspunkte mit dem Defensor pacis des Marsilius von Padua lenkt. Der Aufsatz ist als Auftakt zu einer kritischen Ausgabe des in Verhandlung stehenden Werkes von Hus gedacht. — Kirchenhistorischen Stoff verarbeitet auch F. Bednař, der an einzelnen gut ausgewählten Beispielen aus der Geschichte der Predigt zu zeigen sucht, daß in der Wortverkündigung des Protestantismus eine nach aufwärts gerichtete Entwicklung jedesmal dann einsetzte, wenn den Predigern die innere Freiheit gewahrt blieb. — Auch die beiden im Selbstverlag anläßlich der Dekanatsübergabe erschienenen „Jahresberichte der Husfakultät" (Ročenka Husovy fakulty) über die Studienjahre 1929/30 und 1930/31 enthalten kirchenhistorisch beachtenswerte Abhandlungen. Im ersten Jahresbericht (1930, S. 23) erörtert S. Danèk in seiner Antrittsrede „Die Übersetzung der Apokryphen in der Kralitzer Bibel" (předlohy apocryf kralickych), im zweiten (1931, S. 275) bringt F. Hrejsa „Die Brüderunität und die Neuutraquisten am Ende des 16. Jahrhdts. im Lichte neuer Untersuchungen" (jednota bratrská a podobojú koncem 16. stoleti ve svêtle novych správ) zueinander in Beziehung. — An der Hand einzelner Belegstellen, besonders aus dem IV. Esrabuch, zeigt Danèk, daß die Übersetzer der Kralitzer Bibel ungeachtet der Benutzung auch katholischer lateinischer Bibelübertragungen in Anmerkungen den protestantischen Standpunkt stets im Auge behielten. Die Untersuchung Ds. schneidet die bisher völlig ungeklärte Frage nach den textlichen Vorlagen der tschechischen Brüderbibel an und zeigt zugleich an einem kleinen Ausschnitt, auf welche Weise die Lösung gefunden werden kann. — Hrejsa verwertet einen aus dem Jahre 1591 stammenden Traktat, aus dem hervorgeht, daß in Ostmähren um diese Zeit die Neuutraquisten vor der Brüderunität einen bedeutenden Vorsprung gewonnen hatten. Als Verfasser stellt H. den brüderischen Ratsschreiber Mathias Sobin, genannt Podolsky, fest. Die vorliegenden Arbeiten sind ein Zeugnis für den regen Wissenschaftsbetrieb an der Prager Husfakultät.

Wien. *Karl Völker.*

Der „Ideengeschichtliche Überblick über die Kirchengeschichte" des Breslauer Geistl. Rats Karl Kastner (Bonn, Peter Hanstein 1932, 56 S., RM. 1.40), enthält weder Ideen noch Geschichte, sondern ein dürres Gerippe beschränktester konfessioneller Geschichtslegende. Seine Spezialität sind zwei sehenswerte Schemata: eine Gegenüber-

stellung der altkirchlichen Häresieen und der Kirchenlehre als „Irrtum und Wahrheit" und eine Tafel über Katholizismus und Protestantismus, auf der mit fast mathematischer Genauigkeit die Mißbildungen der modernen Kultur als Folgen der Reformation erwiesen werden.

Dagegen mögen sich die Fachgenossen das schöne Beispiel wirklicher ideengeschichtlicher Betrachtung nicht entgehen lassen, das Gerhard Ritter, Deutscher und westeuropäischer Geist im Spiegel der neueren Kirchengeschichte, in der Zeitschrift des Eucken-Bundes „Die Tatwelt" VII 1931, Heft 4, S. 115—127, gegeben hat. Er will der häufigen ethnologischen, philosophischen, literarhistorischen, theologischen Erörterung des Themas die dringend nötige politische und kirchenpolitische Seite hinzufügen und sucht, vornehmlich an der Leitlinie des Verhältnisses von Kirche und Staat, neue Einsicht in die politische Struktur Deutschlands, Frankreichs und Englands. Fragen und Abweichungen mögen hier, da der Raum fehlt, sie zu erörtern, vor dem Wunsche zurücktreten, daß R. seine Skizze zu einer größeren Darstellung ausgestalte. Er dürfte des Dankes der politischen wie der kirchlichen Historiker gewiß sein.

Die eindrucksvolle Galerie weltgeschichtlicher Charakterköpfe: Menschen, die Geschichte machten (Wien, L. W. Seidel u. Sohn 1931. Bd. I: 327 S. Bd. II: 386 S. Bd. III: 384 S.), zu deren erlesenem Mitarbeiterstab man die Herausgeber Peter Richard Rohden und Georg Ostrogorsky beglückwünschen darf, enthält auch vortreffliche kirchengeschichtl. Porträts: Konstantin d. Gr. (H. N. Baynes), Athanasius und Cyrillus (G. Krüger), Augustin (H. v. Campenhausen), Gregor d. Gr. (P. E. Schramm), Nikolaus I. und Photius (H. v. Campenhausen), Gregor VII. (Fedor Schneider), Bernh. v. Clairvaux (E. Jordan), Innocenz III. (B. Schmeidler), Thomas v. Aquin und Marsilius von Padua (H. Michael), Huß (F. M. Bartoš), Luther (G. Ritter), Calvin (Marcks), Bossuet (P. R. Rohden), Leo XIII. (F. Bilger). Ich vermisse Kant und Schleiermacher. Es finden sich Glanzstücke der Charakterisierungskunst in dem mit einer großen Zahl von Porträttafeln schön ausgestatteten Werke.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Altertum.

J. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften, II. Bd., Breslau, M. & H. Marcus, 1928. VII 496 S. RM. 30.—.

Der 1. Band erschien 1921 (ZKG 42, 1923, S. 426); dieser zweite hat sich vor allem mit der Wandlung auseinanderzusetzen, die unterdessen durch die Werke von Karl Reinhardt in der Poseidonios-Forschung vor sich gegangen ist. H. führt die Diskussion mit bemerkenswerter Selbständigkeit. Reinhardt hatte die Art bekämpft, wie die Forschung, Parallele neben Parallele stellend, die mechanische Benutzung des Poseidonios durch die einzelnen Autoren nachzuweisen glaubte. Gegen diese mechanistische Theorie wendet sich auch H.; aber im Gegensatz zu Reinhardt möchte er die Beurteilung der Quellenfrage nicht abhängig machen von der Erkenntnis der „inneren Form" des Benutzenden und des Benutzten, sondern er getraut sich mit der Unterscheidung von literarischer und inhaltlicher Abhängigkeit weiter zu kommen: auch wenn die literarische Abhängigkeit feststeht,

ist die inhaltliche Abhängigkeit noch nicht bewiesen. Die oft diskutierte Beziehung zwischen Ciceros Tusculanen und Poseidonios mag das Beispiel geben: Cicero hat nach H. zweifellos den Poseidonios benutzt, aber er nimmt dabei nicht den Standpunkt des Poseidonios ein; vielmehr ist der Standpunkt der Schrift sehr wenig einheitlich: bald skeptisch (§ 17; 23), bald stoisch-materialistisch (§ 43), bald platonisch (§ 71 ff.). So ist der Benutzer des Poseidonios keineswegs zu seinem Schüler geworden.

Die Gültigkeit dieser Feststellungen hängt von den ausführlichen Analysen der den Poseidonios benutzenden Autoren ab, die das Buch füllen. Mit ihnen kann sich die Besprechung in dieser Zeitschrift nicht in der notwendigen Ausführlichkeit auseinandersetzen. Wer die geistesgeschichtlichen Folgerungen aus den Analysen mühelos zu empfangen wünscht, wird von H.s Buch nicht befriedigt werden, weil H. seine Untersuchung mitten in die Texte hineinstellt und eigentlich nur von genauer Interpretation der Zusammenhänge und Gedankengänge aus zu widerlegen oder zu billigen ist; zudem gilt das Buch ja nur den metaphysischen Schriften und nicht dem System, und erst vom System aus kann entschieden werden, ob Poseidonios wesentlich Eschatologe ist, wie es die frühere Forschung wollte, oder Ätiologe, wie es Reinhardt behauptet. Aber eines kann auch hier gesagt werden: die große geistesgeschichtliche Frage bleibt noch offen, welchen Anteil Poseidonios an jener eigentümlichen geistigen Situation um die Wende unserer Zeitrechnung hat, an der Situation, in die die orientalischen Heilslehren (samt dem Christentum) lösend oder aufs neue verwirrend hineintraten. Ja, diese Frage stellt sich nach H.s Untersuchung erst recht wieder. H. hat vor allem betont, welche — von den Späteren mißachtete — Rolle der Lehrer des Poseidonios, der große Panaitios, gespielt habe. Er hat „das leerlaufende Rad der Prinzipienwissenschaft eingeschaltet in das Getriebe der Forschung und des praktischen Lebens, der Tatsachenermittlung und Tatsachenbeherrschung." Er hat in dem Streit um Mechanismus oder bewußte Geistestat, die Schlagworte beider Parteien überwindend, das Organisatorische als Prinzip hineingestellt, das in der Natur waltet weder bewußt noch blind, sondern „physisch" im strengsten Sinne, gleich den organisierenden Triebkräften des Pflanzenlebens. Die Kritik H.s an Reinhardt konzentriert sich nun vor allem darauf, daß R. viel zu viel Elemente dieser Lehre des Panaitios auf Poseidonios übertragen oder in dessen Sinn gedeutet habe. Poseidonios habe nach dem großen Zerstörungswerk des Panaitios gerade in dem Aufbau einer neuen Metaphysik seine große Leistung vollbracht; Reinhardt habe das nicht deutlich gesehen, weil er zuviel von jenem Zerstörungswerk dem Poseidonios zuschreibe und weil er überdies eingestandenermaßen von der Intention getrieben sei, die eschatologische Bedeutung des Poseidonios erheblich zu reduzieren. Gegen Heinemann wird man aber nun wieder geltend machen können, daß er selbst nach dem Zeugnis des ersten Bandes durch sein Interesse an Philo und dem jüdischen Hellenismus zu Poseidonios getrieben und dadurch auf die Metaphysik des Poseidonios gewiesen sei. Es bleibt also, kurz gesagt, die Frage strittig, in welchem Maß Poseidonios in die Religionsgeschichte gehöre. Daß sie überhaupt so umstritten werden kann, erklärt sich daraus, daß wir Poseidonios in seinen wesentlichen Leistungen immer erst aus anderen Autoren rekonstruieren müssen und daß solche Rekonstruktionen, wie sie vor dem Kriege geradezu Mode waren, gerade in ihrer Häufung zu immer

größerer Unsicherheit führen. Die wissenschaftliche Lage von heute steht kaum in Gefahr, diese mechanistischen Ableitungen zu wiederholen. Sie steht vielmehr unter der anderen Gefahr, den Denker des Altertums von neuzeitlichen Interessen aus in synthetischer Schau zu interpretieren. Der einzige Weg, der aus dieser Gefahr herausführt, ist die Weiterarbeit, die streng in der Interpretation und kritisch in der Behauptung geistiger Zusammenhänge zu sein hat. Und als ein Schritt auf diesem Wege will Heinemanns Buch gewertet sein.

Heidelberg. *Martin Dibelius.*

Hans Lietzmann, Der Prozeß Jesu. Sonderausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1931, XIV. Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter u. Co., 1931, 12 S., RM. 1.—.

In dieser ausgezeichneten, klaren und die wesentlichen Fragen scharf stellenden Untersuchung will der Verf. durch historische Kritik aus der überlieferten Passionsgeschichte Jesu, die als Ganzes religiöse Dichtung der glaubenden Gemeinde ist, die zuverlässige geschichtliche Überlieferung herausarbeiten. Als einzige primäre Quelle liegt nur der Bericht des Markus vor, von dem alle anderen Evangelisten abhängig sind. Den ersten Komplex der Passionsgeschichte bilden die durch die Beziehung auf die Person des Petrus zusammengehaltenen vier Stücke Mk. 14, 26—72: Der Weg zum Ölberg mit der Vorhersage der Verleugnung des Petrus, Gethsemane, die Gefangennahme, das Verhör vor dem Synedrium mit der Verleugnung des Petrus. Der Verf. meint, diesen ganzen, freilich „stilisierten" und legendarisch gefärbten und bereicherten Bericht auf Petrus selbst zurückführen zu dürfen. Er entnimmt ihm die Erkenntnis, daß Jesu Beseitigung durch die jüdische Behörde veranlaßt wurde, die Jesus wegen seines Auftretens als Messias und seiner Polemik gegen das Pharisäertum heimlich verhaften ließ, den Verhafteten dem Pilatus übergab und von diesem seine Verurteilung und Kreuzigung erwirkte. Was sich aus den folgenden Stücken des Passionsberichts (Mk. 15, 1—16, 8) an historischer Erinnerung gewinnen läßt, dient, soweit der Verf. es der Untersuchung unterwirft, zur Bestätigung dieser Erkenntnis. Das Wichtigste scheint mir das Ergebnis zu sein, daß der Bericht von der Synedriums-Verhandlung und der Verurteilung Jesu durch die jüdische Behörde (Mk. 14, 55 bis 65) vollständig als Legende erwiesen wird und zwar im wesentlichen aus sachkritischen Gründen. Dabei zeigt der Verf. im Anschluß an Jean Juster die Haltlosigkeit des Satzes, daß die jüdische Behörde zur Zeit Jesu nicht das Recht gehabt habe, Kapitalurteile auszusprechen und ausführen zu lassen. Aber nicht das Synedrium, sondern der römische Prokurator hat Jesus — und zwar als Landfriedensbrecher — verurteilt und kreuzigen lassen. In diesem Ergebnis stimme ich dem Verf. völlig zu. Es würde sich auch nicht modifizieren, wenn Lukas doch in einigen Einzelheiten einer anderen Tradition neben Markus folgen sollte, was ich zu glauben geneigt bin, was aber nicht zu sicherer Evidenz gebracht werden kann, da der Lukas-Bericht in allem Wesentlichen eine legendarisch erweiterte Redaktion des Markus-Berichts ist. Dagegen kann ich das Vertrauen des Verf. zu den die Person des Petrus betreffenden Nachrichten nicht teilen. Zunächst muß jedoch festgestellt werden, daß

Petrus in dem wichtigsten jener vier Stücke, nämlich im Bericht von der Gefangennahme Jesu, keine Rolle spielt, und man kann m. E. auch nicht sagen, daß hier vom Gesichtspunkt des Petrus aus erzählt wird. Sodann scheint mir die Verleugnungsgeschichte eine relativ späte Legende zu sein, von der die Lk. 22, 31 f. zum Vorschein kommende Tradition noch nichts weiß, wofür ich auf meine Geschichte der synopt. Tradition 2. Aufl., S. 287 f., verweisen darf. Ebenso halte ich die Gethsemane-Geschichte für eine Legende und glaube nicht, daß sie dem Idealbilde Jesu in der Gemeinde-Tradition widerspricht, sondern daß sie die Ausgestaltung des Motivs von Phil. 2, 8 ist: γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. Wieweit endlich ein ausdrücklicher Messiasanspruch Jesu die Voraussetzung für das Vorgehen der jüdischen Behörde und für das Urteil des Pilatus war, wird sich kaum je sicher entscheiden lassen.

In der Korrektur ist nachzutragen, daß in der ZNW. inzwischen die Aussprache über L.s Abhandlung mit Aufsätzen von M. Dibelius (Bd. 30, 1931, S. 193—201) und F. Büchsel (S. 202—210) und Erwiderungen Lietzmanns (S. 211—215 und Bd. 31, 1932, S. 78—84) eröffnet worden ist.

Marburg. *R. Bultmann.*

Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Fünfter Band: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß der ältesten armenischen Literatur. Freiburg i. B., Herder, 1932. XI, 423 S. 11 RM.

Gerhard Rauschen, Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. 10. und 11. Auflage, neubearbeitet von Bertold Altaner. (Herders Theologische Grundrisse.) Ebd. 1931. XX, 432 S. 10 RM.; geb. 11,50 RM.

Ein gütiges Geschick hat es dem nun über 80 Jahre alten Bardenhewer vergönnt, das Werk, an dem er mehr als drei Jahrzehnte — der erste Band erschien 1902 — gearbeitet hat, zum Abschluß zu führen. Seine Beschäftigung mit dem Gegenstande reicht aber noch viel weiter zurück: bereits 1894 legte er uns in seiner „Patrologie" die ersten Ergebnisse seiner Studien vor. Es war das gleiche Arbeitsfeld, das auch ich, und zwar ebenso lange, beackert habe. So sind wir, wie verschieden auch unsere Ausgangspunkte und bis zu einem gewissen Grade unsere Methoden waren, doch in geistiger Gemeinschaft nebeneinander hergegangen. Es ist mir darum wertvoll, daß Bardenhewer im Vorwort zu diesem letzten Bande warme Worte der Anerkennung für meine Ausführungen zu der „letzten Periode der altkirchlichen Literatur", wenigstens der lateinischen, gefunden hat. Ich darf für mich in Anspruch nehmen, daß ich ein bisher unzulänglich bearbeitetes, an manchen Stellen brachliegendes Gebiet zum ersten Male der wissenschaftlichen Benutzung umfassend erschlossen habe. Insofern hatte Bardenhewer für diesen Teil seiner Aufgabe ein willkommenes Vorbild. Aber es ist keine bloße Höflichkeit, wenn ich nicht anstehe, zu sagen, daß er sein Vorbild übertroffen hat, wobei ihm die Möglichkeit freierer Bewegung im selbstgeschaffenen Rahmen zugute kam. Für die griechische Literatur (von Leontius von Byzanz bis auf Johannes von Damaskus) gilt das vollends, da hier Krumbachers berühmter Entwurf (1897) zu weit zurückliegt und Stählin die Entwicklung nur bis Justinian verfolgen durfte. Unseren besonderen Dank hat sich B. aber erworben durch die Einfügung des Abschnittes über die armenische Literatur, der

ohne Vorgänger ist. Freilich muß er hier „besondere Nachsicht erbitten", da er „der armenischen Sprache nicht mächtig und daher auf Übersetzungen angewiesen" ist. Aber es wird sich schwerlich jemand finden, der dieserhalb einen Stein gegen ihn aufheben wird. Im übrigen sind die Vorzüge seines Werkes (fleißige, übersichtliche und formgerechte Darstellung, peinliche Genauigkeit in den Einzelheiten, erschöpfende Kenntnis der Literatur, sauberes Druckbild) zu bekannt, als daß ich länger dabei zu verweilen brauchte.

Die Unentbehrlichkeit von Rauschens Grundriß bezeugt der Erfolg. Seit seiner letzten Bearbeitung durch Josef Wittig sind nur fünf Jahre verstrichen. Altaner hat sich an Stelle des von der Kirche Verfehmten des Buches angenommen. Er hat dabei im allgemeinen eine glückliche Hand gehabt. Die Anlage ist natürlich die gleiche geblieben. Aber innerhalb der Paragraphen merkt man überall die nachbessernde Hand des Sachkundigen nicht bloß in Äußerlichkeiten, sondern auch in der kritischen Stellungnahme zu einzelnen Fragen, die ein besonnenes Urteil verrät. Ein paar Namen (Aëtius, Beatus von Libana, Gaudentius von Brescia, Philastrius) vermisse ich noch: die Katenen sähe man gern im Zusammenhang behandelt. Die neueste Literatur ist mit großem Fleiß zusammengetragen (A. zählt 1800 Nummern seit 1926!). Darüber ist die ältere leider fast ganz zurückgetreten, was schon W. Eltester (ZNW 30, 1931, 314 f.) mit Recht bemängelt hat. Daß Nachträge auch zu den Neuerscheinungen möglich sind, zeigte mir die genaue Durchsicht. Sie hier aufzuführen, wäre Platzverschwendung. Ich stelle sie für die nächste Auflage gern zur Verfügung, ebenso die übrigens nur seltenen Versehen. Besonderen Dank verdient der Verlag, der durch größeres Format und größere Typen dem Buch auch äußerlich zu vermehrter Wirkung verholfen hat. Auf die förderliche Kritik von H. G. Opitz, der das ganze Buch durchgearbeitet hat, in der Theologischen Literaturzeitung 57, 1932, Sp. 222—225, möchte ich nachdrücklich verweisen. Opitz verschärft den Tadel von Eltester und zeigt an einer großen Reihe von Einzelheiten, daß Altaner bei der nächsten Auflage noch durchgreifender verfahren muß, wenn er dem Ideal eines Grundrisses nahekommen will.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Matthias Schuler, Über die Anfänge des Christentums in Gallien und Trier, mit besonderer Berücksichtigung der These von Louis Duchesne (Sonderabdruck aus der Trierer Zeitschrift Jahrg. 6 [1931], Heft 2/3, S. 80—103). Paulinus-Druckerei Trier.

Sch. tritt nicht etwa für den apostolischen Ursprung der gallischen Kirchen ein, aber er bestreitet, und zwar in sehr beachtenswertem Beweisgange und mit triftigen Gründen, die in weiten Kreisen angenommene Aufstellung Duchesnes, daß von etwa 150 bis 250 Lyon die einzige Bischofskirche für das weite Gebiet vom Rhein bis zu den Pyrenäen gewesen sei. In der Tat dürfte das Schreiben der Märtyrer vom Jahre 177 bei Eusebius und die Sprache des Kirchengeschichtsschreibers selber eher dafür zeugen, daß schon damals zu Vienne eine eigene, von einem Bischof geleitete Kirche bestanden hat. Und wenn Eusebius nachher beim Osterfeststreit (V, 23, 3) schreibt: καὶ τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν ἧς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει, so will er damit den Irenäus doch wohl nur als Wortführer der gallischen Kirchen und ihrer Bischöfe einführen. Sch. könnte hier vielleicht noch mehr den ganzen Zusammenhang der Stelle geltend machen. Denn es ist die Rede von Bischofsversamm-

lungen und ihren Schreiben, und der genannte Satz entspricht der vorherigen Erwähnung des Schreibens der in Palästina versammelten Bischöfe, ὧν προυτέτακτο Θεόφιλος τῆς ἐν Καισαρείᾳ παροικίας ἐπίσκοπος καὶ Νάρκισσος τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις, ferner eines Schreibens der ἐπὶ Ῥώμης versammelten Bischöfe, das den Namen des Bischofs Viktor an der Spitze trug, weiter der pontischen Bischöfe, ὧν Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προυτέτακτο. Wenn es da dann weiter heißt: καὶ τῶν κατὰ Γαλλίαν κτλ., so werden, da sich nicht gut „die Gemeinden" selber versammeln konnten, eben die Bischöfe und Irenäus als ihr Haupt gemeint sein. Weniger sicher erscheint mir die Erklärung der ep. 68 Cyprians in dem Sinne, daß dort zwei verschiedene Provinzen, eine von Lyon und eine von Arles, vorausgesetzt seien. Aber die Möglichkeit dieser Erklärung wird zugegeben werden müssen. Auf alle Fälle verdient der ganze Beweisgang Sch.s ernsteste Erwägung.

München. *H. Koch.*

Alexander Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte. (Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse. 7. Jahrg. Heft 2. X und S. 27—175). Halle, Niemeyer, 1930. 10.80 RM.

Tertullian ist in den letzten Jahren mehrfach Gegenstand fruchtbarer Beschäftigung gewesen. Ich nenne die wertvollen Untersuchungen von St. W. F. Teeuwen zum sprachlichen Bedeutungswandel bei T. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Paderborn, Schöningh, 1926. XVI, 147 S.; vgl. H. Koch, Theol. Lit.Ztg. 51, 1926, 471—474), Lortz, T. als Apologet (vgl. diese Zeitschrift 46, 1927, 144 f. und 49, 1930, 94) und Brandt, T.s Ethik (48, 1929, 272 ff.). Zu dem Philologen und den Theologen gesellt sich nun ein Jurist, erfreulicherweise einer, der mit genauer Kenntnis aller einschlagenden rechtswissenschaftlichen Quellen und Literatur Vertrautheit mit den theologischen Arbeiten verbindet, wie denn auch Teeuwen, Lortz und Brandt von ihm sorgfältig herangezogen werden. Wer von der Lektüre von Lortz herkommt, der Bekanntes und oft Gesagtes weitschweifig wiederholt, so daß, wie man richtig gesagt hat (Rüthen, Theol. Rev. 29, 1930, 246), die guten Gedanken Gefahr laufen, in dem wuchernden Gestrüpp der Worte zu ersticken, wird wohltuend berührt von der Knappheit, mit der Beck seinen Text gestaltet hat, ohne daß der Reichtum dessen, was er zu sagen hat, dadurch beeinträchtigt wird. Das gilt zumal auch von den kurz, aber keineswegs oberflächlich gehaltenen einführenden Abschnitten über die historischen Voraussetzungen (Staat und Recht; Bildung der Kirche, insbesondere in Karthago). Den ersten Abschnitt (Römisches Recht bei T.) eröffnet eine Erörterung der Frage nach der Identität T.s mit dem Pandektenjuristen gleichen Namens. B. bejaht sie bedingungslos, obwohl er dafür natürlich so wenig wie alle anderen einen dokumentarischen Nachweis beibringen kann. Mich brauchte er nicht zu überzeugen, da mir Schloßmanns Verneinung der Juristenqualität T.s trotz S.s juristischer Autorität angesichts der Überflutung der Schriften T.s mit nicht alltäglichen, sondern intime Kunde verratenden Fachausdrücken niemals hat einleuchten wollen. Beck scheint mir aber die Frage erledigt zu haben. Übrigens geht er mit Schloßmann nicht gerade säuberlich um (30, 4: oberflächliche Überprüfung der Fachausdrücke; 72, 2: unhistorische Betrachtungsweise; 84, 1: Verkennung der Beweisführung T.s; 92, 3: Wesentliches übersehen!). Er wird recht haben,

doch kann man von dem, der die ersten Spatenstiche tut, nicht erwarten, daß er gleich auf den Grund stößt. Es folgt nun bei B. in einer Reihe von gut gruppierten Abschnitten die Erörterung der aus dem Recht stammenden oder von ihm aus zu beleuchtenden Grundbegriffe T.s, an die sich eine tabellarische Zusammenstellung des gesamten Materials (Privat-, Straf-, Prozeß- und Staatsrecht) schließt. Die eine respektable Kenntnis der Schriften verratenden Tabellen sind m. E. an sich selbst der vollgültige Beweis für die These vom Berufsjuristen. Besonders eindrucksvoll ist nun die unmittelbare Gegenüberstellung des „Römischen Rechtes bei Cyprian" im zweiten Abschnitt. Auch hier bilden die Tabellen den überzeugenden Schluß. Auch der Laie kann an ihnen ablesen, daß man es bei C. nicht mit dem Berufsjuristen, wohl aber mit einem Manne zu tun hat, dem die Welt insbesondere der staatsrechtlichen Betrachtung keine fremde war. B.s Schluß erscheint berechtigt: daß C. Lehrer der Rhetorik war (Hier. vir ill. 67), liegt zwar im Bereich der Möglichkeit, aber größere Wahrscheinlichkeit hat die Annahme für sich, daß er ein hohes staatliches oder munizipales Amt bekleidete, jedenfalls aber aus einer hochgestellten Familie stammte, in der staatliche Beamtentradition lebendig war. Mit Interesse wird der Kenner neuerer Kontroversen (Caspar, Koch u. a.) den Abschnitt über den Kirchenbegriff C.s („Die beiden Wurzeln der Unitas") lesen. Die Untersuchungen Kochs haben sich B. dabei in vollem Umfang bestätigt. Es gelingt ihm aber auch hier, Neues beizutragen, z. B. durch den Nachweis, daß die Wendung: cuius a singulis in solidum pars tenetur (unit. 5) aus dem ius stammt, was Koch zu Nachteil seines eigenen Ergebnisses bezweifelt hatte. Auf das strittige ecclesiae catholicae matrix et radix (ep. 48, 3) geht Beck nicht ein. Ich zweifele aber nicht, daß er Kochs Deutung des Genetivus explicativus als richtig anerkennt. Ich benutze die Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß ich in der Neubearbeitung meines „Papsttums" einen auf das Gegenteil hindeutenden Satz versehentlich habe stehen lassen. Meine Meinung habe ich Theol. Lit.Ztg. 35, 1910, 487 und 55, 1930, 566 unten zum Ausdruck gebracht. Die Gesamtkirche, nicht die römische, ist überall bei Cyprian Mutter und Wurzel.

In der Liste der für die Juristenqualität Tertullians eintretenden Autoren hätte auch Lortz mit seinem eingehenden Exkurs 2, 221—232 genannt werden sollen. „Der" Druckfehler Origines (vgl. dazu neuerdings die hübsche Erklärung von E. von Dobschütz, Theol. Blätter 10, 1931, 329) steht S. 46, 2. Im übrigen ist der Druck korrekt (Ausnahmen: 39, 3 Cathaginiensis; 68 ,4 Quaterly; 74, 4 den); nur die Zitate aus dem Griechischen (39, 2. 40, 1. 70, 3) sind voller Satzfehler.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Walther Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. (Beiträge zur historischen Theologie 7.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931. IV, 236 S., RM. 15.50.

Von Origenes hat die bisherige Forschung einschließlich des jüngsten dreibändigen Werkes de Fayes fast ausschließlich sein großartiges, von der griechischen Philosophie getragenes Lehrgebäude ins Auge gefaßt. Zwar hat man in ihm wegen seiner asketischen Äußerungen und seiner eigenen strengen Lebenshaltung einen Vorläufer des Mönchtums erkannt. Aber die Welt seiner inneren Frömmigkeit wurde nur wenig beachtet oder ganz in Abrede gestellt, geschweige daß sie einmal im Zusammenhange ergründet worden wäre. Diese

Lücke füllt nun Völker mit seiner ausgezeichneten, auf voller Stoffbeherrschung beruhenden und die Gabe feiner Einfühlung verratenden Untersuchung aus. In der Einleitung, die einen Überblick über die bisherige Origenesforschung gibt, zeigt er als Fehlerquelle dieser Forschung die zu einseitige Benutzung von de principiis und contra Celsum auf der einen, vom Kommentar zum Römerbrief auf der andern, den Alexandriner verkirchlichenden Seite, und er betont, daß man aus seinen Homilien, Kommentaren und kleineren Gelegenheitsschriften seiner Frömmigkeit in „nachtastender Untersuchung" (S. 58 und 74) näherzukommen bestrebt sein müsse. Außerdem ist nicht zu vergessen, daß Origenes gerade von seinen höchsten und zartesten, religiösen Erfahrungen nur gelegentlich den Schleier etwas lüftet. Auf diesem Wege schreitet V. zu seinem Ziele, und er behandelt im I. Kapitel die Vorbereitung zum Vollkommenheitsstreben (Grundaufgabe, Kampf gegen die Sünde, gegen die πάθη und gegen die Welt, Anfänge des inneren Auftieges), im II. Kapitel die Gnosis (Verhältnis von πίστις und γνῶσις, Entstehen und Wesen der γνῶσις, Logosmystik und Gottesmystik), im III. Kapitel das tätige Leben (die sittliche Grundhaltung des Pneumatikers, sein Verhältnis zur Umwelt, Verhältnis der πρᾶξις zur γνῶσις), im IV. Kapitel das Vollkommenheitsstreben in seiner Abspiegelung im Gebet und in der „Nachfolge Christi". Mit großer Vorsicht und Sorgfalt prüft V. die einzelnen Stellen auf ihre Tragfähigkeit, ehe er sie zu Grundlagen und Stützen seiner Beweisgänge verwendet, die zu einer christlichen Ehrenrettung des großen Theologen werden. Im Vergleich zu seinem Lehrer Clemens ist Origenes in seinem Frömmigkeitsleben bedeutend mehr von Schrift und Christentum durchdrungen, und auch wo er die Sprache des Platonismus und der Stoa spricht, ist seine Seele christlich. Er erscheint als „der große Asket, der nach der direkten Schau Gottes strebte und der aus dieser Schau Kraft für sein Tugendstreben und für seine Arbeit an den Brüdern zog. Wandel im Himmel und doch Wirken auf der Erde, Aufgehen in Gott und fortgesetztes Studium der Schrift, das ganze Leben ein Gebet, ein heiliges Fest, eine Nachfolge Christi!" (S. 233 f.) In einem Abschluß zeigt dann V., wie schon der bewundernde Schüler Gregorios Thaumaturgos das Vollkommenheitsbild des Lehrers ins Hellenistische umgebogen und gerade seine tiefsten, zum N.T. zurücklenkenden Gedanken beiseite geschoben hat. Er knüpft daran die Lehre, daß eine schöpferische Persönlichkeit vor allem nicht aus fremden Einflüssen, die sie erfahren hat, sondern von der lebendigen Mitte her zu deuten ist, die diese Einflüsse aufgenommen und verarbeitet hat. Doch hat V. auch schon auf die Linien geachtet, die von Clemens herlaufen und über Origenes zu Ps.-Dionysius und der späteren Mystik weiterführen, und selbst auf Berührungen mit der valentianischen Gnosis macht er gelegentlich aufmerksam. Aber die vielen Einflüsse aufzudecken, die auf Origenes eingewirkt haben, ihre Stärke abzumessen und mit der schöpferischen Mitte zu verbinden, behält er einer weiteren Untersuchung vor. Als dritte Aufgabe endlich schwebt ihm vor, die Geschichte der östlichen Frömmigkeit zu verfolgen als eine Geschichte des origenistischen Typus, seines Einflusses, seiner Bereicherung, seiner Bekämpfung, und münden sollte sie in eine Gegenüberstellung des Areopagiten und Augustins. Es ist nur zu wünschen, daß es dem jungen Forscher beschieden sein möge, diese Aufgaben zu lösen und so seine die Kenntnis des Origenes wesentlich bereichernde, dessen Persönlichkeit in ihrem Herzpunkt erfassende Einzeluntersuchung

zu einer Geschichte der altkirchlichen Frömmigkeit auszuwirken. Zu S. 53: Den Gedanken des Fortschrittes in der geschlechtlichen Reinheit vom AT zum NT und von diesem zum „Dritten Reich", dem „ewigen Evangelium", hat auch Tertullian, und so gehen von ihm und Origenes Fäden bis zu Joachim von Floris. Zu S. 207: Das wortlose Gebet rühmt im Abendland Cyprian de dom. or. c. 5. Zu S. 182: Origenes sagt allerdings gelegentlich, daß die Sünder nicht zur Kirche gehören, aber anderwärts spricht er die Vermutung aus, daß sie gerade wegen ihrer Zugehörigkeit zur Kirche nicht dem ewigen Verderben anheimfallen werden. Zu S. 169 ff.: einmal, nämlich in Jerem. hom. XX, 8 (S. 189, 33 ff., Klostermann), spielt O. doch mit dem Gedanken, sein angefeindetes Lehramt aufzugeben und in die Einsamkeit und Ruhe zu flüchten. v. Harnack hat in den TU. 42, 4, 1919, S. 133, darauf aufmerksam gemacht.

München. *Hugo Koch.*

L. Th. Lefort, S. Athanase: Sur la Virginité. Avec: Nouveau frgt. du Ps.-Clément et une citation de Chenoute (Extrait du Muséon, tome XLII, 197—274). Louvain, Imprimerie L.-B. Istas Rue de Bruxelles, 74) 1929. 79 S. 8^0.

Im Muséon XL (1927) S. 249—264 veröffentlichte Lefort aus einem in der Pariser Nationalbibliothek befindlichen koptischen Codex asketischer Schriften ein Bruchstück mit lateinischer Übersetzung, das Lebon als Anfang des sog. ersten ps.-klementinischen Briefes De Virginitate (c. I—VIII der Ausgabe von Diekamp) erkannte, und aus dessen Überschrift hervorgeht, daß diese Schrift in Ägypten als Brief des Athanasius im Umlauf war. Er vermutete, daß das Bruchstück den Anfang des alten Codex bildete, dem auch die von Zoëga in seinem Catalogus codicum copticorum etc. (Romae 1810, p. CCXLV sqq.) herausgegebenen Blätter angehörten, und versprach, nach weiteren zerstreuten Blättern zu fahnden. In der Tat entdeckte er im selben Pariser Cod. copt. 131[1] vier weitere Bruchstücke, und er veröffentlicht hier die koptischen Texte mit französischer Übersetzung, dazu eine französische Übersetzung der schon von Zoëga mitgeteilten Texte. Die Reihenfolge der Bruchstücke und die Lücken stellt er S. 2 [198] fest. Nach ihrer ganzen Beschaffenheit stammen die Blätter aus der Zeit zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert. Trotz einiger Schwierigkeiten bleibt L. bei der Annahme, daß sie alle einem und demselben alten Bande angehörten, der lauter asketische Werke enthalten zu haben scheint. Da der Verfasser in der alexandrinischen Umwelt lebt, von ägyptischen heidnischen Priesterinnen spricht, die Lehren des Hierakas bekämpft, in der Umgebung des Bischofs Alexander sich bewegt hat, als Hirte der Kirche auftritt und nun, da er schreibt, ein Greis ist, so wird man schwerlich eine Persönlichkeit finden, auf die diese Züge besser zutreffen als auf Athanasius. Sein Name stand ja auch höchstwahrscheinlich an der Spitze des ganzen Bandes und unter seinem Namen sind auch der λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον und weitere syrische und koptische Bruchstücke erhalten. Ebenso trugen die ps.-klementinischen Briefe De Virginitate allem nach in Ägypten im 5. und 6. Jahrhundert seinen Namen. Daß aber seine Feder über diesen Gegenstand sehr fruchtbar war, bezeugt sein Zeitgenosse Schenute. Schwierig zu bestimmen ist das Verhältnis des koptischen Bruchstücks, das v. Lemm aus dem Britischen Museum veröffentlicht hat, und das sichtlich auch athanasianisch ist, zu unseren Texten. Lefort hält es nicht mit v. Lemm für eine andere Re-

zension, sondern für einen Auszug aus athanasianischen Schriften (S. 9 [205] ff.). Was die Sprache der Texte betrifft, so glaubt Lefort im Gegensatz zu v. Lemm, und zwar mit Gründen, die auch einem der koptischen Sprache Unkundigen einleuchten können, daß sie nicht aus dem Griechischen übersetzt, sondern von Haus aus koptisch abgefaßt sind (S. 13 ff. [209ff.]) Über die französische Übersetzung steht mir kein Urteil zu. Aufgefallen ist mir nur, daß S. 60 [256] in den Ausführungen aus einer Rede des Bischofs Alexander zu den Wendungen „la Sagesse et la Force du Père ... l'image du Père etc." nicht auch die entsprechenden Schriftstellen angegeben sind, wie dies sonst geschieht. Hätten ferner nicht zu so manchen Ausführungen in den Bruchstücken verwandte Stellen aus der altchristlichen Literatur beigebracht werden können und sollen? Anhang I bietet ein neues koptisches Bruchstück aus dem ersten ps.-klementinischen Brief De Virginitate, c. XI, 9—XII, 8 (S. 72 [268] ist versehentlich „c. XIII. gedruckt), also eine Fortsetzung des im Muséon 1927, S. 249 ff. veröffentlichten, mit französischer Übersetzung und Angabe der vom Kopten gebrauchten griechischen Wörter in Klammern. Anhang II bringt ein weiteres koptisches Bruchstück mit französischer Übersetzung, das die obige Vermutung Leforts über den Text aus dem Britischen Museum überraschend bestätigt und zugleich den Verfasser verrät, nämlich Schenute, der in seine Predigt Auszüge aus einem Text einflocht, der einen Teil unseres asketischen Codex bildete. Da außerdem höchst wahrscheinlich Schenute schon den koptischen Text vor sich hatte, so ergibt sich daraus die Tatsache, daß dieser schon zur Zeit des Athanasius vorhanden war, was man vom griechischen Text nicht sagen kann. Also ein Grund mehr zur Annahme, daß Athanasius selbst koptisch geschrieben habe.

Aus dem Inhalt der Bruchstücke sei auf die mehrfachen Berührungen mit den sog. Gnomen des Konzils von Nicäa verwiesen (S. 8 [204] A. 6). S. 45 [241] wird frech behauptet, daß bei den „Griechen" auch nicht ein weibliches Wesen jungfräulich in die Ehe trete und kein Ehemann wissen könne, ob die Erstgeburt von ihm stamme! Ebenso werden (S. 56 [252] die Anhänger des Hierakas aufs gröblichste verdächtigt. S. 48 [244] ist auf ein „Leben Mariens" Bezug genommen, „wie es geschrieben steht". S. 47 [243 f.] wird die beständige Jungfräulichkeit Mariens verteidigt gegen solche, die sagen, daß sie nach der Geburt Jesu „einen Mann nahm", und die „die Freuden der Ehe" auf Kosten der Jungfräulichkeit verherrlichten. Wir sehen daraus, daß die Ansichten hierüber in der Mitte des 4. Jahrhunderts in Ägypten noch ebenso auseinandergingen wie zur Zeit des Origenes (siehe meine Schrift „Adhuc Virgo" 1929, S. 23 f.). Der Verfasser ist auch, ebenso wie Origenes, noch weit entfernt davon, die Gegner zu verketzern, vielmehr vergleicht er sie nur mit den Pharisäern, die für ihr eigenes Verhalten einen Vorwand suchen. Und wenn er sagt, daß Maria beständig Jungfrau geblieben sei, um „für die nach ihr Kommenden Vorbild zu sein", so enthüllt er damit wieder, wie Origenes, den eigentlichen Quellpunkt der Anschauung von der ἀειπαρθενία, wie ja auch die Ausführungen über den Wandel Mariens (S. 48 [244 ff.] einfach Jungfrauenregeln sind, die Maria vorbildlich erfüllt haben muß. Ich spreche hierüber hier, weil Lefort in seiner etwas von oben herab gehaltenen Anzeige meiner Untersuchung „Adhuc Virgo" (in der Révue d'hist. eccl. 1926, S. 679 ff.) diese Stelle gegen mich ins Feld führt, als ob ich irgendwie bestritten hätte, daß Athanasius die ἀειπαρθενία Mariens lehrte. Zwar erwähne ich S. 38 [234] auch den Bischof von Alexandrien neben vielen andern bis

zu Proklus von Konstantinopel, aber nur dafür, daß diese die Stelle Luk. 1, 34 (πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;) noch nicht von der beständigen Jungfräulichkeit deuteten. Und gerade unsere Stelle im Bruchstück zeigt aufs Neue, daß diese Deutung damals noch unbekannt war, da auch hier nur die Kreuzesszene Joh. 19 26 f. als Schriftbeweis dient. Nun fehlen allerdings auf S. 48 [244], Z. 6 nach der Angabe Leforts 5—6 Worte. Diese können aber nicht etwa einen Hinweis auf Luk. 1, 34 enthalten haben, sondern müssen im Zusammenhang mit den Ausführungen über den Vorgang am Kreuze geblieben sein. Wie ich in meiner Schrift S. 39 zeigte, haben noch Epiphanius und Chrysostomus im Osten, Hilarius, Siricius und Ambrosius im Westen aus dem NT. nur Joh. 19, 26 f. zur Verfügung, ein deutliches Zeichen, daß sie nirgends, auch nicht in später verloren gegangenen Schriften, Luk. 1, 34 dafür verwendet fanden. Wo man aber den Schriftbeweis zu erweitern suchte, stieß die Wünschelrute der Allegorese auf Ezech. 44, 2 im AT., noch ehe Luk. 1, 34 in Betracht kam.

München. *Hugo Koch.*

Oskar Ring, Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius' des Großen. Grundlegendes zur Basiliusfrage (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch., hrsg. v. A. Ehrhard und J. P. Kirsch. XVI. Bd., 1./2. Heft). Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1930. 335 S. RM. 16.—.

Ausgehend von drei Selbstzeugnissen bei Basilius, von denen das wichtigste im Prooemium de fide die Zeit seines wissenschaftlichen Kampfes „wider die bei Gelegenheit auftretenden Irrlehren" und die dabei verwandten Waffen unterscheidet von der nun angebrochenen Zeit der Darlegung des gesunden Glaubens und dem dabei einzuschlagenden Wege, sucht Ring an drei Homilien, die er der Frühzeit des Basilius zuweist, nämlich der Homilie wider die Zürnenden (MG 31, 353—372), der Homilie über das Wort „Hab acht auf dich" (MG 31, 197—217), und der Homilie „An die Jünglinge, wie sie wohl aus hellenischen Büchern Nutzen ziehen könnten" (MG 31, 564—589) die Eigenart des basilianischen Schaffens im ersten Zeitabschnitt darzutun. Diese ist nach Rings Auffassung bestimmt durch die Umwelt einerseits, nämlich durch den in „Antithesen" vorliegenden Streit zwischen den die Belange griechischer Gesittung gegenüber den Grundsätzen der kirchlichen Überlieferung festhaltenden Hellenisten und den diese christliche Überlieferung allein schützenden Urchristlichen, und die Persönlichkeit des Kirchenvaters anderseits, die es verstand, beiden Richtungen ihre Einseitigkeit zu nehmen, ihr Berechtigtes anzuerkennen und sie so zu seelsorgerlichen Zwecken in höherer Einheit auszugleichen — ein Weg, den dann die Kirche gelten ließ und den auch Ambrosius und Augustin gegangen sind. Um diese seine Auffassung zu beweisen, untersucht und zergliedert R. die drei Homilien in ermüdender Breite und Ausführlichkeit und teilweise mit zeichnerischer Veranschaulichung. Er mag auch im großen und ganzen recht haben. Aber in allem, was er aus den Homilien heraus- oder in sie hineintüftelt, wird man ihm kaum zustimmen können, wie auch seine Übersetzungen nicht durchweg einwandfrei sind (siehe dazu Fr. Schulte in der Theol. Revue 1931, Nr. 1, Sp. 18—20).

München. *Hugo Koch.*

Acta conciliorum oecumenicorum iussu atque mandato societatis scientiarum Argentoratensis edidit Eduardus Schwartz. Tomus I: Concilium universale Ephesenum Vol. II. III. V. W. de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig.

An die griechisch erhaltenen Akten und Urkunden des ephesinischen Konzils, die das erste Volumen der Schwartzschen Ausgabe ausmachten und in dieser Zeitschrift Bd. 50. 1931, S. 234 ff. besprochen wurden, schließen sich, wie es ihrer überlieferungsgeschichtlichen Anordnung entspricht, in Volumen II—V die lateinischen Übersetzungen. Auch hier erhalten wir in den weitaus meisten Fällen, erst jetzt die erste kritische brauchbare, ja z. T. überhaupt die erste Ausgabe des ungeheuren Materials, dessen philologische Bewältigung den Leser immer von neuem zu Dank und Bewunderung drängt. Alle erreichbaren Handschriften sind unmittelbar zu Rate gezogen worden, bis in ihre orthographischen Eigenheiten hinein sorgfältig geprüft, und die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Sammlungen und Übersetzungen, soweit es irgend möglich schien, aufgehellt. Der kritische Apparat zeigt also größte Vollständigkeit und hat nur die offensichtlich wertlosen Willkürlichkeiten jüngerer Handschriften mit Fug beiseite gelassen: „si omnia singulorum codicum uitia adnotare deberi censuissem, labyrinthos, non apparatus criticos lectoribus proposuissem" (Vol. II p. X/XI). Die Einleitungen unterrichten über den Ursprung und über die dogmatischen Tendenzen der vorgelegten Kollektionen, wobei wieder die eigenen Untersuchungen des Herausgebers als vorzüglichste Vorarbeiten in Betracht kommen.

Die älteste lateinische Übersetzung, welche die ephesinischen Akten selbst umfaßte (T), weist nicht nach Rom, sondern ist nach Schwartz in Konstantinopel entstanden, wo sie ein des griechischen kundiger Balkan-Lateiner im Kampf gegen die drei Kapitel gefertigt haben dürfte: es galt dem Abendland, das bis dahin nur auf das Chalcedonense zu rekurrieren pflegte, die authentischen Quellen des dogmatisch so ganz anders orientierten dritten ökumenischen Konzils an die Hand zu geben. Jedenfalls zeigt die Auswahl deutlich kyrillische Tendenz. Da die Übersetzung selbst auf eine alte kyrillische Sammlung zurückgeht, ist das Material hier im ganzen besser und ursprünglicher überliefert als in den erhaltenen griechischen Sammlungen. Die Einteilung des Stoffes ist dabei die übliche: auf die vorbereitenden Briefe und Urkunden folgen als zweiter Teil die eigentlichen Akten, und die umfängliche Sammlung der auf das Nachspiel des Konzils und den Friedensschluß von 433 bezüglichen Schriftstücke macht den Beschluß. — Auf T stützt sich das zweite Volumen füllende Collectio Veronensis (U), die jedoch den Text nach griechischen Handschriften neu durchgesehen hat. Der Sammler von U ist ein Abendländer — ja, man möchte meinen: ein Glied des römischen Klerus gewesen; die unverkennbare Absicht seiner Arbeit geht dahin, den Anteil des Papstes an der Verurteilung des Nestorius und ebenso am späteren Friedensschluß zwischen Kyrill und Johannes von Antiochien so groß erscheinen zu lassen wie möglich. Der besondere Wert von U liegt dementsprechend in der ausgiebigen Heranziehung der Caelestin-Korrespondenz, wozu das päpstliche Archiv selbst benutzt werden konnte. — Auch die Collectio Casinensis (C), d. h. jene vom römischen Diakon Rusticus gefertigte Sammlung, deren zweiten Teil (= Vol. IIII.) H. v. Soden in dieser Zeitschrift schon

besprochen hat (XLI 1923, S. 106), geht auf T zurück. Ihr (später erschienener) erster Teil (= Vol. III.), der die eigentlichen Akten enthält, dient hier auch zu der Publikation der Sammlung T, die Rusticus überarbeitet hat. Eine gesonderte Ausgabe hätte sich bei der engen Berührung mit C nicht gelohnt, aber durch eine sinnvolle Druckeinrichtung ist es ohne weiteres möglich, zu übersehen, wo Rusticus den überlieferten Text geändert hat und wie dieser ursprünglich lautete.

Der letzte, den ersten Tomus abschließende Band (= Vol. V.) bringt schließlich die übrigen lateinischen Sammlungen, welche z. T. älteren Datums sind, aber darin übereinstimmen, daß sie die eigentlichen Akten nicht enthalten. Es handelt sich um die umfangreiche Collectio Palatina (P), die nur fragmentarisch erhaltene, aber für Schwartz' Scharfblick in ihrer (den Dreikapiteln freundlichen) Tendenz gleichwohl noch erkennbaren Collectio Sichardiana und die nur aus einem Basler Druck des 16. Jahrhunderts bekannte und heute kaum mehr bedeutsame Collectio Winteriana. Endlich finden auch einige vereinzelte Stücke hier ihren Platz: die lateinische Übersetzung der Epistula synodica Kyrills durch Dionysius Exiguus, einige Stücke der Collectio Quesneliana, einer um 500 in Frankreich entstandenen Rechtssammlung, und — als Appendix mitgeteilt — griechische Exzerte aus kyrillischen Scholien περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς.

Die größte Bedeutung kommt der Collectio Palatina (P) zu, die bisher fast allgemein als ein Werk des Marius Mercator angesehen wurde. Das ist indessen, wie Schwartz überzeugend nachweist, nicht möglich, und schon die Art, wie eine Reihe von Schriften und Übersetzungen des Marius ihr einverleibt ist, spricht dagegen. Dessen literarischer Tätigkeit und Quellen geht ein wichtiges Kapitel der Einleitung gesondert nach und untersucht den Weg, auf dem seine Hinterlassenschaft in die Hände des Redaktors P gelangt sein dürfte. Die lateinischen Klöster Thraziens scheinen hier die Vermittlung übernommen zu haben; denn für sie hatte Marius Mercator seine Schriften verfaßt, und hier kann sie der Redaktor P mehr als hundert Jahre später wieder entdeckt haben.

Sehr verwickelt wird das literarische Abhängigkeitsverhältnis zwischen den großen Sammlungen an einem bestimmten Punkte, nämlich im Text der schon in der letzten Anzeige ihrer kirchenpolitischen Bedeutung wegen erwähnten „gesta de Charisio", in dem die Beziehungen herüber und hinüber zu laufen scheinen. Schwartz entscheidet sich folgendermaßen (Vol. II p. VII): „Huius intricati et in utramque partem uarii conexus explicationem aliam non uideo nisi eam ut primarium et in gestis de Charisio ex ipsa Collectione Palatina paucis correctis deriuatum exemplar Collectionis T collectori Veronensi praesto fuisse coniciam, aliud in ipsis illis gestis noui et docti correctoris manum passum codici Collectionis T quo Rusticus utebatur, eisque qui nunc extant, originem praebuisse." Wie groß hier die Schwierigkeiten sind, die sich einer klaren Lösung entgegenstellen, hat Hermann Dörries in seiner eingehenden Rezension der Schwartzschen Ausgabe gezeigt und sich seinerseits für die Annahme einer dritten, unbekannten Vorlage entschieden, die die Verwandtschaft zwischen P und T noch besser erklären würde (Gött. gel. Anz. 1930 S. 392 f.). Jedenfalls spiegelt die Überlieferung sehr deutlich das besondere Interesse, das sich gerade diesem, von Kyrill verfälschten Aktenstück zuwandte. — Mit Hilfe der durch Marius

Mercator erhaltenen Überlieferung läßt sich übrigens noch eine weitere Verfälschung erweisen, die kyrillisch gesinnte Kleriker in Konstantinopel an einem etwas zu deutlich geratenen Briefe ihres Meisters vollzogen haben (vgl. Vol. V, 1 p. XII). Etwas Entsprechendes läßt sich für die nestorianische Partei wenigstens heute nicht mehr nachweisen, so laut und absichtsvoll Kyrill diesen Vorwurf auch erhoben hat (vgl. Vol. V, 2 p. XV).

Es ist ein fast unermeßlicher Reichtum, der dem Dogmenhistoriker mit diesen Bänden in die Hände gegeben wird und nun der Ausbeutung harrt — nicht nur für die Erforschung des ephesinischen Konzils und seiner interessanten Nachgeschichte, sondern indirekt, durch die Geschichte der überlieferten Quellen selbst auch für die folgende Periode bis hin zum Dreikapitelstreit. Das schwierige und durch die Sprachungleichheit oft noch entscheidend komplizierte Verhältnis von Morgen- und Abendland empfängt durch die Beobachtung der Entstehung und Verbreitung dieser verschiedenen Sammlungen und ihrer speziell auf theologischem Gebiet meist recht hilflosen Übersetzungsversuche neues Licht. Besonders reizvoll wäre es z. B., auch von dieser Seite aus die eigentümliche kirchliche Mittlerstellung zu untersuchen, die dem von starkem theologischen Eigenleben erfüllten Balkangebiet mit seiner lateinisch-griechisch-gotischen Mischbevölkerung seit dem vierten Jahrhundert immer wieder zufällt. Er versteht sich von selbst, daß die durch nichts zu ersetzenden Vorzüge der von Schwartz angewandten Editionstechnik, die die Ordnung und Eigenart der verschiedenen Sammlungen als solcher respektiert, unter solcher Fragestellung besonders hervortreten müssen.

Göttingen. *H. v. Campenhausen.*

Klaudius Jüssen, Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. 1. Teil: Theologische Erkenntnislehre und Christologie. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 17, Münster i. W. 1931, XII S. und 148 S.

Die Schrift erörtert zunächst die wenigen und teils unbestimmten Nachrichten über den Lebensgang des Presbyters Hesychius, der wahrscheinlich um 451 noch am Leben war. Die Notiz des Theophanes zum Jahre 5907 (S. 2) meint vielleicht doch den Beginn seines Presbyterats, also 412. Ausführlich wird der Leser über den augenblicklichen Stand der Forschung in bezug auf das Schrifttum des Hesychius unterrichtet. Den christologischen Kriterien zufolge, die Kapitel X erörtert, hat man neben einer Hymnenerklärung auch den „anonymen Psalmenkommentar", ed. Jagič, Wien 1917 und die Συναγωγὴ ἀποριῶν den echten Schriften zuzurechnen. Die theologische Erkenntnislehre und Christologie, die ausführlich auf Grund der Hesychiuswerke S. 48—184 beschrieben werden, sind nach des Verfassers Worten „nicht einmal der wichtigste und für unsere Kenntnis der Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts wertvollste" Teil der Theologie des Hesychius (S. 182). Da es sich hier in erster Linie um einen Kommentator handelt, der sich in den Bahnen der alexandrinischen Auffassung vom mehrfachen Schriftsinn bewegt, so sind die Erhebungen über diesen Punkt von besonderem Interesse: S. 66—82. Der Frage nach der dogmatischen Stellung des Autors, wenigstens was die theologische Erkenntnislehre und Christologie betrifft, so sorgfältig nachzugehen, wie es Jüssen tut, ist zwar eine wertvolle Aufgabe, aber eine doch nicht so ergiebige Bemühung, wie es fürs erste scheinen könnte. Kein Wunder, denn

Hesychius hat sich vor allem als Kommentator gefühlt, der zwar nicht auf dogmatische Richtigkeit verzichtet, für den aber doch die Dogmatik zurücktrat. So kommt es auch, daß er, einmal streng dogmatischen Gesichtspunkten unterstellt, einigermaßen fremden Kategorien unterworfen wird. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch hier bemerkenswerte dogmatische Meinungen zu finden seien; z. B. seine Anschauung über die Menschheit Christi, die er mit Vorliebe als unpersönliche schildert. Jedenfalls nimmt es nicht wunder, daß die genauere Bezeichnung des dogmatischen Standpunktes bei Hesychius nicht ohne weiteres gelingen will. Die Behauptung indessen, er verrate bezüglich der Auffassung des Erlösers nicht die geringste Neigung zum Monophysitismus (S. 136), dürfte insofern doch anfechtbar sein, als für den monophysitischen Glauben der Eutychianismus als normgebend angenommen wird, was doch keineswegs zutreffend ist, so wenig ja auch die antiochenische Auffassung mit „Trennungstheologie" richtig getroffen ist. Von den Zeugnissen, die Hesychius zu den Monophysiten zählen, mag man dasjenige des Johannes von Majuma in seinen Plerophorien, S. 4 u. 153/4, gering anschlagen. Dasjenige des römischen Diakons und späteren Papstes Pelagius in: In defensione trium capit. libri VI, also von gegnerischer Seite (S. 154—55), besagt wohl insofern zu viel, als es den Hesychius einen Anhänger des Eutyches gewesen sein läßt, nicht aber vielleicht, insoweit es ihn als einen Gegner des Chalcedonense betrachtet. Weitere Zeugen dafür, daß die Monophysiten Hesychius für sich in Anspruch nahmen, bieten sich uns in den von Jüssen nicht erwähnten syrischen Katenenhandschriften monophysitischer Herkunft aus dem 7. Jahrhundert dar, Add. 17 214 und 14 434 des Brit. Museums; 72va der ersteren Handschrift findet sich ein Zitat, das auch griechisch teilweise erhalten ist, Migne S. Gr. 93, 1278: Aus der Psalmenauslegung des Hesychius des Presbyters von Jerusalem, wo er diese Worte auslegt: sie werden alle veralten und wie ein Gewand wirst Du sie verkehren und sie werden verwandelt werden, Ps. 102, 27 ... Vgl. noch Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts II, 916 b. Diese Stelle ist ein weit früherer literarischer Zeuge als die von Jüssen S. 25 (Euthymius Zigabenus und eine Oxforder Hdschr. v. Jahre 1285) benannten dafür, daß der erst zum Teil bekannte Psalmenkommentar (Migne S. Gr. 93, 1179—1340) in der Tat dem Presbyter Hesychius zugeschrieben wurde.

Den syrischen Text der in den genannten Londoner Handschriften erhaltenen Zitate aus dem Psalmenkommentar, die in griechischer Fassung nicht oder noch nicht bekannt sind, und von denen ich vor kurzem in London eine Abschrift nehmen konnte, hoffe ich demnächst an andrer Stelle vorlegen zu können. — Der Name des Mönchvaters Sabas (S. 173) darf keinenfalls mit einem Doppel-b geschrieben werden.

Hirschberg b. Diez/Lahn. *Th. Hermann.*

Opuscula monophysitica Joannis Philoponi quae ex manuscriptis Vaticano et Britannico syriace edidit et latine interpretatus est A. Sanda, Beyrut, 1930. 132 und 182 S.

In den Kirchengeschichten, soweit sie überhaupt auf Johannes Philoponus Bezug nehmen und auch sonst, wird gewöhnlich berichtet, daß die christologischen Hauptschriften des Alexandriners bis auf zwei Auszüge bei Johannes Damascenus verloren seien. In Wirklichkeit ist nicht nur

der Διαιτητής vollständig syrisch erhalten geblieben, sondern auch eine Epitome zu demselben, Erläuterungen zu einigen angefochtenen Stellen in ihm, eine Abhandlung an Sergius, ein Brief an Kaiser Justinian und eine Abhandlung über Unterschied, Zahl und Teilung. Diesen gesamten Stoff bietet A. Schanda syrisch und lateinisch dar mit Text unter Zugrundlegung des Vat. syr. 144. Über den Wert der Edition macht man sich schon ein genügendes Bild, wenn man die letztgenannte Schrift genauer prüft. Sie zeigt unter allen Texten denjenigen, der dem Verständnis ziemlich erhebliche Schwierigkeiten bereitet, aber darum um so mehr als Prüfstein dienen kann. Ungeachtet abweichender Auffassung im einzelnen muß dem Herausgeber für seine mühevolle Arbeit gedankt und Anerkennung ausgesprochen werden. Da ich mich selbst lange Zeit mit den Texten beschäftigt habe, glaube ich mir ein Urteil zutrauen zu dürfen und zu wissen, wieviel Sorgfalt unter der einfachen Übersetzung verborgen ist. Nun spricht Schanda gerade diese Abhandlung dem Philoponus ab, S. 7 u. 181, und bringt dafür m. E. durchschlagende Gründe bei. Sie ordnet sich in der Tat vorzüglich in die Streitigkeiten des Probus und Johannes Barbur mit Petrus v. Antiochia ein und zwar ist sie im Sinne des letzteren gehalten. Da gleich zu Anfang der Tritheismus verworfen wird (S. 140), muß es mit Verwunderung erfüllen, wie diese Schrift dem Philoponus zugesprochen werden konnte. Vielleicht ist es der äußerliche Grund, daß eingangs und gegen Ende der Ausdruck φιλοπόνως begegnet. Doch bemerkt auch Schanda mit Recht: Nihilominus magna idearum et methodi similitudo inter hunc tractatum et ceteros negari nequit, S. 7. Im Irrtum befindet sich aber der Herausgeber mit seiner Mutmaßung, die Schrift empfehle die Wendung in zwei Naturen als monophysitisch, S. 7. In Wahrheit haben die Monophysiten diese Formel entschieden abgelehnt und die von Schanda für seine Meinung angezogene Stelle besagt etwas völlig anderes. Sie darf nämlich nicht mit in alio et alio übersetzt und im Sinne von: in 2 naturis gedeutet werden. Denn um das „in" handelt es sich im ganzen Zusammenhang nicht. Was der Verfasser will, ist der Nachweis: Unbeschadet der Vielheit der Namen und Vorstellungen bleibt die Einheit unverletzt und umgekehrt. Darum ist eine Redeweise, die einmal der Einheit und dann der Vielheit sich bedient, also: ἄλλη καὶ ἄλλη sich ergeht, nicht zu beanstanden. Der Autor will demnach hier gerade das μία φύσις verteidigen. Wäre Schandas Auffassung zutreffend, so würde uns die Schrift vor ein volles Rätsel stellen. Aber sie ist gut monophysitisch, wenn auch nicht tritheistisch. Auch den der eben angezogenen Stelle voraufgehenden Text, — im syr. Teil S. 104 oben — hat S. nicht richtig aufgefaßt. Ausgeschlossen ist die Übersetzung: Opus est igitur grammaticis locutionibus. Nicht nur das hâi, nicht hî, widerstreitet dem, ferner sind die folgenden 4 Worte ein Zwischensatz, ganz wie die Handschriften durch die Interpunktion es andeuten. Und daß B C das ἄρθρου im Plural haben, wie die Anm. 1 sagt, ist unzutreffend. Eine einleuchtende Übersetzung bietet S. dagegen auf S. 156 mit altero dilatatur (sc. Auge), er setzt also: pâthjā' voraus, während der Text pâhjā' bietet. Warum ist aber diese Konjektur nicht vermerkt? Der Titel der Schrift nach Handschrift B 39 v b ist falsch übertragen. šûdā'ā'kjânājā' steht im Singular. S. 114, Z. 14 v. o. folgt erst dem Brit., dann dem Vat., ohne daß ein Vermerk erfolgt. Es ließen sich so noch weitere Ausstellungen machen. Überhaupt hätten überall die Abweichungen vom Vat. sorgfältig, selbst in der Interpunktion, mitgeteilt werden müssen, möglichst auch diejenigen des Brit. In

dieser Beziehung ist der Textapparat unzureichend. Dagegen erleichtert die vorgenommene Kapiteleinteilung das Lesen von Text und Übersetzung außerordentlich.

Hirschberg b. Diez/Lahn. *Th. Hermann.*

Marc Le Diacre, Vie de Porphyre. Texte édit, traduit et commenté par Henri Grégoire et M. A. Kugener. (Collection Byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.) 35 frcs. Paris 1930.

In dieser neuen Ausgabe des Marcus Diaconus überwiegen stark gegenüber dem Texte die Erörterungen und Erläuterungen. Dies ist bedingt durch die früher schon aufgedeckten chronologischen Schwierigkeiten und die von den Herausgebern und anderen inzwischen neu festgestellten Abhängigkeiten und geschichtlichen Bedenken, die die Frage nahelegen, ob das Werkchen nicht ein historischer Roman sei. Das Resultat der sorgfältigen Erörterungen ist, daß ein historischer Kern von einem späteren berufsmäßigen Hagiographen bearbeitet worden ist, ohne daß es möglich wäre, das Ursprüngliche von den späteren Zutaten reinlich zu scheiden.

Bei der Herstellung des Textes wurde von den Herausgebern die von den Bonner Editoren noch nicht benutzte beste Hs., die Jerusalemer, zugrunde gelegt. Mit ihr gehören Wiener Fragmente (Vindob., Suppl. graec. 50, nunc inter Cimelia, Armarium B, nr. 4 [W]) zusammen, von denen die Bonner Editoren der Vita noch nichts gewußt haben. In die zweite Linie rücken die früher benutzten Hss., der Baroccionus 238 und der Vindob. histor. graec. 3. Von letzterem existieren zwei Kopieen. Mehr als in der Bonner Ausgabe wird die indirekte Tradition der Epitome Parisina und die Metaphrasis Mosquensis herangezogen. Schließlich kann sogar der Text des von Marcus Diaconus ausgeplünderten Theodoret zur Textherstellung beitragen. Er verbietet z. B. die allgemein angenommene Korrektur ἀκοὴ für das von H B V gebotene ἀκοὴν in I, 9 zu machen, unterstützt in II, 9 die Lesart προμάχους von H, auch einmal (I, 20) eine solche von B V (φάρμακον). Hinsichtlich der Textkonstitution ist zu bemerken, daß die Editoren an 7 Stellen mit Korrekturen eingreifen, daß sie im übrigen in Anspruch nehmen, den Text an mehr als hundert Stellen definitiv festgestellt bzw. verbessert zu haben (S. CX).

Auf Seite 81—147 folgt der Textausgabe, neben der die französische Übersetzung einherläuft, ein Kommentar mit vielem wertvollen Material. Es lassen sich selbstverständlich hier und da berichtigende oder weiterführende Bemerkungen hinzufügen, z. B. wäre zu Seite 143/44 zu bemerken, daß die Bedeutung von λεπτολάχανον sich aus der christlich-palästinischen Übersetzung der von mir in meinen christlich-palästinischen Texten und Fragmenten Seite 36—39 herausgegebenen Erzählung ergibt. Das Wort ist dort mit jrq wiedergegeben, wodurch allerdings gleich darauf auch das einfache λάχανον ausgedrückt wird. Es wäre dazu auch die syrische Form der Geschichte bei Bedjan, Acta Martyrum Vol. VII Pag. 800 zu vergleichen.

Zur Illustrierung der sprachlichen Ausdrucksweise hätten die biblischen Reminiscenzen hervorgehoben werden können. So sind z. B. in Kap. 90 Seite 70 Zeile 8 die Worte καὶ οὐκ ἦν φωνὴ καὶ οὐκ ἦν ἀκρόασις wörtliches Zitat aus III. Reg. 18, 26 LXX. Durch einen Index verborum, wie die Bonner Ausgabe ihn hatte, neben dem gebotenen Index nominum würde diese wissenschaftlich förderliche und in der Art der Darbietung

entzückende Ausgabe, durch welche die Bonner überholt ist, noch gewonnen haben. Die Bonner Ausgabe wird trotzdem einen gewissen Wert behalten, weil sie als Beigaben je einen Abdruck der Epitome Cod. Parisini 1452 und der Metaphrasis Cod. Mosquensis 184 enthält.

Goslar/Harz. *Hugo Duensing.*

Mittelalter.

Mittellateinisches Glossar. Unter Mitwirkung von F. Göbel herausg. von E. Habel, Paderborn 1931. Verlag Ferdinand Schöningh. 8°. VIII und 432 Sp. 6 RM.; geb. 7.40 RM.

Der Ruf nach lexikalischen Hilfsmitteln für das Studium mittellateinischer Texte ist oftmals erhoben worden. Man weiß seit langem, daß der altehrwürdige Du Cange, wie Gutes er auch geleistet hat und noch immer leistet, vielfach nicht ausreicht, überdies manchem nicht zugänglich ist. Die Pläne und Versuche ihn durch einen den modernen Ansprüchen gerecht werdenden mittellateinischen Thesaurus zu ersetzen, sind von der Vollendung weit entfernt. Das Fehlen eines erschwinglichen Handwörterbuches hat sich besonders fühlbar gemacht, seitdem sich im letzten Jahrzehnt allmählich die Gymnasien vieler Länder Europas und Amerikas dem lateinischen Schrifttum des Mittelalters geöffnet haben. Um dem Mangel abzuhelfen, hat in Deutschland der Verlag B. G. Teubner eine vortreffliche Neuausgabe von F. A. Heinichens Lat.-Deutschem Schulwörterbuch mit Berücksichtigung ausgewählter mittellateinischer Schriftsteller durch H. Bauer, K. Catholy, R. Rau, H. Zimmermann, Th. Bögel, K. Broßmann, H. Walther und O. Hoffmann herstellen lassen (Leipzig und Berlin 1931), F. Schöningh das Glossar von E. Habel. Der neue Heinichen bietet vortreffliche Einleitungen über Charakter und Geschichte der lateinischen Sprache in Altertum und Mittelalter und ein gut ausgearbeitetes Lexikon, das es gestattet, antiken und mittellateinischen Sprachgebrauch bequem miteinander zu vergleichen. Habel hat das Hauptgewicht aufs Mittelalter verlegt. Beide Werke bevorzugen die in den deutschen Schulen gelesenen Texte und schalten vieles aus, was die reiche Literatur Englands, Frankreichs, Italiens bietet. Beide Werke können und wollen aber auch dem Ausländer und den Universitätsstudenten wie den Forschern, Theologen und Juristen, Historikern, Germanisten und Romanisten gute Dienste leisten. Habels Buch, auf dessen Besprechung es hier ankommt, ist ein wohlgelungener Versuch, der neben dem neuen Heinichen seinen Wert behält und hoffentlich erfolgreich wirkt.

„Einer Reihe von Artikeln sind die Fundstellen beigefügt. Alle Wörter so auszuziehen, verbot leider der zur Verfügung stehende Raum." Auch einleitend sind die Quellen, aus denen H. schöpft, nicht vollständig angegeben. Das erschwert die Nachprüfung. Indessen kann man sich bei der vorzüglichen Kenntnis und der kritischen Sorgfalt, die der Herausgeber in anderen Veröffentlichungen (z. B. über Johannes de Garlandia, über den Antigameratus usw.) längst bewiesen hat, getrost auf ihn und die Angaben seines Glossars verlassen. Als nicht richtig ist mir Sp. 65 „coapostolicus Mitapostel" aufgefallen. ‚Apostolicus' ist der Nachfolger des Apostels Petrus, der Papst, coapostolicus folgerichtig der Mitpapst, z. B. bei Hrotsvitha, Primordia v. 163. Wenn Sp. 26 für ‚artista' nur die Bedeutungen „Jurist; Handwerker" angeführt werden, so muß das zu Mißverständnissen führen. Denn ‚artista' ist im

Mittelalter höchstens ausnahmsweise ‚der Jurist'. Gewöhnlich sind mit ‚Artistae' die Vertreter und Beflissenen der Artes liberales gemeint. Sp. 321 „pumex Bimstein (zum Glätten des Papiers)". Sollte man dafür nicht sagen „zum Glätten von Pergament, Papyrus und Papier"? Bei den meisten von Habel befragten Literaturwerken kommt doch das Papier nicht in Frage.

Daß Ergänzungen möglich und nötig sind, weiß der gelehrte Bearbeiter selbst sehr gut. Wollte ich bei ihm fehlende Wörter aufzählen, die in gewissen von ihm nicht herangezogenen Texten stehen, würde er mir mit Recht entgegenhalten, daß er sich beschränken mußte. Dagegen darf man wohl für eine Neuauflage wünschen, daß der Kreis der berücksichtigten Literatur noch etwas erweitert (z. B. aus der theologisch-philosophischen Literatur Johannes Scottus, führende Scholastiker) und aus den von ihm schon oft zitierten Texten einiges mehr aufgenommen werde, so ‚appodiare sich anlehnen' aus Isengrimus u. a., ‚bonissimus' aus Rahewin, ‚carminulum' aus Hr(otsvitha), die Komparativbildung ‚codrior' aus Henricus Septimellensis u. a., ‚energia' aus Hr., ‚pontifex perennis' für Gott aus Hr.

Die Nützlichkeit und der erfreulich niedrige Preis des Buches bringen das Buch hoffentlich schnell in vieler Hände.

München. *Paul Lehmann.*

Friedrich Hohmann, Willirams von Ebersberg Auslegung des Hohen Liedes. (= Bausteine zur Geschichte der deutschen Literatur, hgg. von Franz Saran, Bd. 30.) Halle, Niemeyer 1930. X, 62 S. Geh. RM. 3.—.

Nach W. Scherers und J. Seemüllers grundlegenden Arbeiten über Willirams Paraphrase war doch für diese Untersuchung H.s noch Raum. Hatte sich Scherer hauptsächlich um die Lebensumstände des Ebersberger Abts, Seemüller vor allem um die Überlieferung und die Herausgabe des Texts und um seine Quellen bemüht, so gelten H.s Forschungen dem Gehalt an theologischen, religiösen und kirchenpolitischen Gedanken. In dieser Hinsicht hatte ihm zwar schon G. Ehrismann (Gesch. d. dt. Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters II, 1 [1922] S. 22 ff.) vorgearbeitet; doch ist es das Verdienst H.s, daß er zum erstenmal den gesamten theologischen und religiösen Gedankengehalt des Werks in systematischer Einzeluntersuchung herausstellt. H. gibt zu diesem Zweck eine sorgfältige Analyse des Buchs im Sinn der „Baustein"-Methode seines Lehrers Saran, die sich gerade hier besonders bewährt. Nur auf diesem Weg konnte es gelingen, die an verschiedenen Stellen versteckten Äußerungen zu den einzelnen Teilen des Dogmas und zu den Problemen der Zeit zu einem vollständigen und systematisch klaren Bild zusammenzutragen. H. tut recht, wenn er für die Anordnung des theologischen Gehalts (Teil I) das Schema der dogmatischen Darstellungen der Zeit wählt: Gott Vater und die Menschheit; Christus; der heilige Geist; die Kirche; die vita activa und die vita contemplativa der Kirche; Weltstaat und Gottesstaat; die letzten Dinge. Diese Gruppierung der zahlreichen verstreuten Äußerungen Willirams macht völlig deutlich, in welchem Umfang er der cluniazensischen Reformbewegung angehört. Das gilt vor allem auch für seine religiösen und kirchenpolitischen Anschauungen (Teil II), das Bild vom leidenden und erlösenden Christus, das im Vordergrund steht, und das Kirchenbild, das dem Ideal der Cluniazenser entspricht. H. betont in einem Nachwort, daß die Eigenart von Willirams Werk noch klarer

hätte herausgearbeitet werden können durch die Beiziehung der früheren Auslegung der Psalmen Notkers und der späteren sogenannten Trudperter Bearbeitung der Williramschen Paraphrase. In der Tat könnten auf diese Weise die Unterschiede zwischen der vorcluniazensischen, der cluniazensischen und der späteren vertieften mystischen Frömmigkeit besonders deutlich gemacht werden; auch hier hat Ehrismann schon wichtige Vorarbeit geleistet. Aber auch ohne die Nebeneinanderstellung ist die H.sche Untersuchung höchst aufschlußreich und dankenswert.

Erlangen. *Friedrich Maurer.*

Sigfried H. Steinberg und Christine Steinberg-von Pape, Die Bildnisse geistlicher und weltlicher Fürsten und Herren. I. Teil: von der Mitte des 10. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (950—1200). (Veröffentlichungen der Forschungsinstitute an der Universität Leipzig, Institut für Kultur- und Universalgeschichte: Die Entwicklung des menschlichen Bildnisses, hrsg. von Walter Goetz, III.) Leipzig, Teubner 1931. XX und 160 S. mit 150 Lichtdrucktafeln. In 2 Teilen: I. Text. II. Tafeln. Geb. RM. 28.—.

Zu den beiden bisher in dieser Reihe erschienenen Bänden über das Herrscher- bzw. das Schreiber- und Dedikationsbild gesellt sich nunmehr als dritter der hier anzuzeigende, der die Bildnisse der geistlichen und weltlichen Fürsten und Herren zum Gegenstand hat. Damit liegt das uns noch erhaltene ikonographische Material, soweit es die Porträts historisch bedeutsamer Persönlichkeiten betrifft, zunächst einmal für die Zeit der sächsischen und salischen Kaiser mehr oder weniger vollständig gesammelt vor. Eben dieser Umstand gestattet es zugleich, sich ein genaueres Bild von Wesen und Methode, von den Möglichkeiten, aber auch den Grenzen der historischen Ikonographie, dieses jüngsten Zweiges der Geschichtswissenschaft, zu machen. Denn es handelt sich bei diesen Arbeiten über die Entwicklung des menschlichen Bildnisses nicht etwa um eine einfache Sammlung von Porträts, sondern, wie nachdrücklichst hervorgehoben sei, um die geistesgeschichtliche Deutung und Auswertung eines Quellenmaterials, das man bisher fast ausschließlich nach stilkritischen oder kunstästhetischen Gesichtspunkten zu beurteilen pflegte. Die Schwierigkeiten, die sich einem solchen Unternehmen entgegenstellen, scheinen sich freilich gerade bei dem vorliegenden Bande besonders zu häufen. Nur auf deren zwei soll hier wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung kurz hingewiesen werden: auf die ausgesprochen parteipolitische Färbung und Tendenz, die der mittelalterlichen Kunst und zumal der bildenden Kunst infolge der kulturellen Monopolstellung der im Papsttum verkörperten Kirche eigentümlich ist, sodann aber auf den merkwürdigen Mangel einer bestimmten Idee, die für das gesamte Tun und Handeln der deutschen Aristokratie als solcher irgendwie ziel- und richtunggebend geworden wäre. Birgt doch die fehlende Einheit und Kontinuität der geschilderten Entwicklung vor allem die Gefahr in sich, daß die Darstellung in eine Reihe mehr oder weniger lose zusammenhängender Einzeluntersuchungen auseinanderfällt — eine Gefahr, der denn auch die Verfasser trotz sichtlichen Bemühens nicht ganz Herr geworden sind. Nichtsdestoweniger verdient die Steinberg'sche Arbeit nicht nur alle Anerkennung — es sind wahre Kabinettstücke abgerundeter Detailforschung darunter —, sondern auch weitestgehende Beachtung. Denn

sie gewährt weit über die engere Lebensgeschichte der porträtierten Persönlichkeiten hinaus ungewöhnlich vielseitige und tiefdringende Aufschlüsse und Einblicke in die allgemeine politische, wie insbesondere in die Kirchen-, Kultur- und Geistesgeschichte des Mittelalters.

München. *Ernst Bock.*

Siegfried Salloch, Hermann von Metz. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Episkopats im Investiturstreit. (Schriften des Wissenschaftlichen Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich an der Universität Frankfurt. Neue Folge Nr. 2.) Frankfurt a. M. Selbstverlag des Elsaß-Lothringen-Instituts. 1931. 114 S. RM. 4.50.

Unter den deutschen Bischöfen, die im Investiturstreit eine Rolle gespielt haben, nimmt Hermann von Metz auf Grund seiner kirchenpolitischen Haltung und der ausgeprägten Eigenart seiner Persönlichkeit eine ganz besondere Stellung ein. Seine außerordentliche Bedeutung erhellt allein schon aus der Tatsache, daß mehrere der wichtigsten programmatischen Kundgebungen Gregors VII. und der gregorianischen Partei in Deutschland an ihn gerichtet sind. Trotzdem war er durchaus nicht der unbedingte und unentwegte Anhänger der kurialen Politik, für den man ihn wohl gehalten hat. Gewiß hat er die Autorität des apostolischen Stuhles in allen geistlichen Fragen stets und vorbehaltlos anerkannt. Wie er jedoch bereits den kirchlichen Reformideen seiner Zeit keineswegs kritiklos gegenüberstand, so hat er vollends die hierokratischen Ansprüche des Papsttums als seiner innersten Überzeugung zuwiderlaufend mit Entschiedenheit abgelehnt. Für ihn war und blieb der Staat eine der Kirche gleichgeordnete Gewalt. So allein ist letzten Endes auch Hermanns merkwürdige Haltung zwischen beiden Parteien zu erklären; nur scheinbar ein Schwanken, war sie in Wirklichkeit der Ausfluß einer ganz bestimmten und beharrlich verfochtenen Weltanschauung, wobei er selbst vor Konflikten mit jenen nicht zurückscheute. Dies ungefähr ist in kurzen Worten das Ergebnis der von E. Perels angeregten, überaus sorgfältigen und umsichtigen Arbeit S.s, die sich für eine Dissertation durch bemerkenswerte Selbständigkeit und Reife des Urteils auszeichnet. In 2 Hauptabschnitten, denen abschließend noch eine zusammenfassende Würdigung Hermanns von Metz und ein Exkurs über die verschiedenen Überlieferungen einiger Briefe Gregors VII. folgt, werden im Rahmen der Gesamthaltung des deutschen Episkopats die politische Stellungnahme sowie die kirchen- und staatsrechtlichen Anschauungen des Bischofs im einzelnen untersucht. Läßt das 1. Kapitel kaum einen Widerspruch offen, so ist es beim zweiten höchst bedauerlich, daß der Verfasser die Münchner Dissertation vom W. Wühr „Studien zu Gregor VII. Kirchenreform und Weltpolitik" (1930) nicht mehr berücksichtigen konnte. Denn durch die eingehende Erörterung aller einschlägigen Fragen hätte diese Arbeit trotz ihrer für gewisse Schulrichtungen nachgerade charakteristischen konfessionellen Voreingenommenheit und Engherzigkeit die geeignete Grundlage für eine objektive und wissenschaftliche Diskussion über die zahlreichen Probleme abgeben können, die mit der welthistorischen Gestalt dieses Papstes verknüpft sind. Solange aber hier nicht endgültig einmal Klarheit geschaffen wird, und zum mindesten in den Hauptpunkten eine prinzipielle Einigung erzielt ist, ist es beinahe unausbleiblich, daß eine Darstellung wie die vorliegende, die vornehmlich, und das mit Recht, an der Persönlichkeit Gregors VII. orientiert ist, des

öfteren sozusagen in der Luft hängt. Auch hätte die Arbeit S.s durch eine — als solche nur dringend zu wünschende! — Auseinandersetzung mit den Thesen Wührs gewiß noch manche Vertiefung erfahren.

München. *Ernst Bock.*

Paul Schöffel, Das Urkundenwesen der Bischöfe von Bamberg im 13. Jahrhundert. Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, herausgegeben von Bernhard Schmeidler und Otto Brandt, Bd. 1. 121 S. Erlangen, Palm u. Enke 1929.

Das Urkundenwesen einer bischöflichen Kanzlei im 13. Jahrhundert ist nur zu erschließen durch mühselige Schrift- und Diktatuntersuchungen, die auch der kritisch eingestellte Leser im allgemeinen nicht nachprüfen kann. Die vorliegende Arbeit beruht auf dem Studium von 334 Urkunden, von denen 244 im Original überliefert und bis auf 9 Ausnahmen auch im Original benutzt sind. Sie erweckt den Eindruck, daß ihr Verfasser sehr sorgfältig und mit voller Einsicht in die Schwierigkeit seiner Aufgabe vorgegangen ist (vgl. z. B. S. 48 über wechselnde Voraussetzungen der Diktatuntersuchung innerhalb des 13. Jahrhunderts, S. 102 den Schluß aus der Rücknotiz von Urkunde Nr. 306 und ihrem Fundort). Daher gewinnt man Vertrauen zu seinen Ergebnissen: daß im Verlaufe des 13. Jahrhunderts die Empfängerherstellung immer mehr zurücktritt, wie man das aus den Tabellen auf S. 35, 36 u. 82 gut erkennen kann; daß die Notare mindestens rund 1270—1300 in der Regel zugleich bischöfliche Kapläne waren; daß eine Reihe von ihnen den aus den Originalurkunden ermittelten Schreibern gleichgesetzt werden darf, und daß gegen Ende des Jahrhunderts „eine einheitliche Kanzleiorganisation insofern erreicht ist, als hier ein Notar fast den ganzen Auslauf der Kanzlei konzipierte und zusammen mit wenigen anderen Schreibern mundierte" (S. 103).

Bedenken habe ich gegen die Deutung des auf mehreren Elektensiegeln dargestellten „Mannes", der einmal einen Palmzweig trägt (S. 86). Hätte der Verfasser die Ausführungen Paul Kehrs in der Einleitung zum UB. des Hochstifts Merseburg S. LXXI gelesen, so würde er darin nicht den Elekten, sondern den Kirchenpatron erkannt oder doch jedenfalls zu dieser Möglichkeit Stellung genommen haben. Ich empfehle diese Bemerkungen Kehrs um so mehr zur Beachtung, als sie leider auf die Neubearbeitung von Bresslaus Urkundenlehre Band 2 S. 606 ohne Einfluß geblieben sind.

Leipzig. *Paul Kirn.*

Erich Kittel, Der Kampf um die Reform des Domkapitels in Lucca im 11. Jahrhundert. Brackmann-Festschrift, Weimar, H. Bohlau 1931, S. 207—247.

Um die Mitte dieses Jahrhunderts einsetzend und gefördert durch päpstliche Autorität konnten die bischöflichen Reformversuche sich nicht restlos durchsetzen, vielmehr behauptete sich die ihrer Rechte wohl bewußte Opposition im Kapitel, und als die politische Situation sich zu ihren Gunsten verändert hatte, gelang es ihr im Bund mit den Gegnern Gregors VII. und der Markgräfin Mathilde und im Anschluß an die auf städtische Freiheit gerichtete Bewegung die Reformpartei unter ihrem Führer Bischof Anselm II., 1081 aus der Stadt zu ver-

treiben. Aber auch, als am Ende dieses Jahrzehnts die Herrschaft der Opposition zusammenbrach, drang unter der neuen herangewachsenen Generation die Reform nicht durch. Ein tieferes Verständnis für den Kampf im Kapitel, namentlich für die Motive der Opposition, gewinnt der Verfasser durch kritische Prüfung des historischen Gehalts der einschlägigen Partien der von Rangerius verfaßten, metrischen Vita Bischof Anselms II. von Lucca, die durch die Ausgabe im 30. Band der „Scriptores" jetzt voll erschlossen worden ist.

Kiel. *G. E. Hoffmann.*

Carl Erdmann, Das Wappen und die Fahne der Römischen Kirche. Rom, W. Regenberg 1931 (Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken, Bd. 22). 31 S. 2 Taf.

Grundsätzlich möchte ich bemerken, daß man sich bei solchen und ähnlichen Untersuchungen davon hüten muß, zu viel in die Dinge hineinzudeuten. Oft entsteht die Symbolik erst lange nach dem Auftreten oder dem Gebrauch der Dinge, die tatsächlich aus einem uns vielleicht unbekannten Grunde eingeführt oder übernommen werden. Die einfachste, schlichteste Deutung halte ich caeteris paribus stets für die sicherere und weise die verwickelteren, etwas gesuchten oder gar weit hergeholten Erklärungen so lange ab, als sie uns nicht von den Urhebern oder sehr maßgebenden Zeitgenossen überliefert werden. Das möchte ich auf die Herübernahme der kaiserlichen Fahne — weißes Kreuz auf rotem Grunde — in das päpstliche Heer unter Hinzufügung der Schlüssel anwenden, um einen Unterschied in die Erscheinung treten zu lassen E. meint (S. 231/7): „Es gibt nur eine Erklärung: die Päpste, die dies Abzeichen erst später führten als die Kaiser, haben die Reichsfahne übernommen, aber noch das Emblem der geistlichen Gewalt hinzugefügt." Bis dahin stimme ich zu. Dann heißt es weiter: „Darin dokumentiert sich das Wesen des damaligen Papsttums, das die Autorität des Staates in sich aufgenommen hatte, entsprechend der einheitlichen Konzeption des Hochmittelalters, das schließlich den ganzen Bau der menschlichen Gesellschaft in einer einzigen Spitze gipfelnd darstellte. Die Papstfahne mit dem Kreuz und den Schlüsseln bringt den Gedanken der Zweischwertertheorie zum Ausdruck: die höchste geistliche und weltliche Gewalt liegt vereint in der Hand des Papstes." Ich glaube, das sind viel zu weitgehende Deutungen, für die wir nicht die geringsten Anhaltspunkte in den Quellen haben.

E. weist in seiner mit sicherer Hand geführten Untersuchung nach, daß Wappen und Fahne der Kirche in ihrer Entstehung und in ihrem Verschwinden zwei Epochen der Papstgeschichte bezeichnen. Als ältestes Abzeichen des Papsttums seien die Schlüssel Petri anzusprechen, deren Gebrauch als Sinnbild sich seit dem 13. Jahrhundert nachweisen lasse: Chiavesignati-Schlüsselsoldaten, die Schlüssel auf der Fahne, die Schlüssel im Wappen. Papst Bonifaz VIII. sei der erste gewesen, der sein privates Familienwappen, das dynastische Sinnbild des Herrscherhauses, in größerem Maße gebraucht und den päpstlich-kirchlichen Symbolen zur Seite gestellt habe. Clemens VI. (1342—1352) habe die dreifache Bekrönung der Tiara-Herrscherkrone endgültig festgesetzt und den Gebrauch der Familienwappen der Päpste den weiteren Bestand gesichert. Was über die Kronen der Tiara zu sagen ist, habe ich in Hochland II, 7 festgestellt; und der vom Verfasser erwähnten Bekrönung der Wappenschilder mit Tiara und Schlüsseln stehen solche gegenüber, bei denen die Schlüssel hinter dem Schilde kreuzweis stehen und seitwärts herausragen (Die katholische Kirche und ihre

Diener in Wort und Bild I passim). „Neben dem Familienwappen führten die Päpste ein Wappen der Kirche zur Andeutung ihrer geistlichen Stellung. Das Fahnensymbol ... verlor damit seinen alten Platz." Die Fahne mit dem Wappen der Kirche bedurfte eines Fahnenträgers, eine Würde, die — angeblich — erst seit Bonifaz VIII. nachweisbar ist. Vom 14. Jahrhundert ab gilt als Wappen der Kirche der Schild mit den gekreuzten Schlüsseln. Schon damals gab es Siegel päpstlicher Familiaren mit zwei Wappen in einem Schilde, oder mit zwei Wappenschildern, und zwar eines mit den gekreuzten Schlüsseln, das andere mit dem Wappen des Papstes. Im Laufe der Zeit veränderte sich das grundlegend dahin, daß bestimmte Hofbeamte neben ihrem Familienwappen das Wappen des regierenden Papstes einsetzten, und es auch beibehielten, wenn dieser gestorben war (siehe: Die katholische Kirche I, 121, 154 und öfter). Was der Verfasser auf Seite 242 und 243 (18, 19) von der Siegesfahne der römischen Kirche erzählt, will mir nicht ganz schlüssig erscheinen. Die mittelalterliche Form des Kirchenwappens habe sich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts behauptet, um dann den freistehenden Schlüsseln mit darüber stehendem halbgeöffneten gonfalone, den man in römischen Prozessionen oft sehen kann, zu weichen.

Den Ausführungen über ein Wappen des Kirchenstaates und über die vorgekommenen Verwechslungen kann man durchaus zustimmen. Desgleichen der Feststellung, daß das Kirchenwappen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts nur noch selten verwendet wurde, um am Ende des 19. Jahrhunderts ganz zu verschwinden. Reiche Belege für die Wappen der obersten kirchlichen Behörden Roms sind in dem oben genannten Prachtwerke über die Katholische Kirche zu finden. Ich vermisse eine Angabe darüber, ob in Pasini-Frasoni, Essai d'armorial des papes d'après les manuscrits du Vatican et les monuments publics (Rome 1906) keine beachtenswerten Beiträge zum Thema zu finden sind.

Neu-Ötting (Bayern). *Paul Maria Baumgarten.*

Bernhard Stasiewski, Der heil. Bernardin von Siena. Untersuchungen über die Quellen seiner Biographen (= Franziskanische Studien Beiheft 13). Münster i. W. 1931, Aschendorff. XI 112 S. 6.80 RM.

Die Einleitung: „Einsicht in die wichtigsten biographischen Bücher des letzten Jahrhunderts über den heiligen Bernardin von Siena" gehörte ans Ende. Der Verf. untersucht die vor die Heiligsprechung fallenden Biographien, dann die „im Jahrzehnt der Kanonisation" (d. h. bald nach dem 24. Juni 1450) erschienenen, dann „Wundergeschichten" und „weitere Nachrichten", endlich die Biographien von Laurentius Surius, Lucas Wadding und Gottfried Henschen. In dankenswerter Weise werden jedesmal Lebensumstände und Umwelt des Autors, Entstehungszeit, Glaubwürdigkeit, Überlieferung, Eigenart und -wert seines Werkes dargelegt. Eine eigentliche „Quellenanalyse", eine Übersicht über das Verhältnis der Biographien zu einander und eine Zusammenstellung des einigermaßen sicheren Quellenmaterials erhalten wir aber nicht. Der Ausdruck ist öfters ungeschickt, Druckfehler sind ziemlich häufig.

Zwickau. *O. Clemen.*

Wilhelm Classen, Die kirchliche Organisation Althessens im Mittelalter samt einem Umriß der neuzeitlichen Entwicklung. Nebst einer Vorrede von Edmund E. Stengel. Mit 21 Kartentafeln. (Schriften des Instituts für geschichtliche Landeskunde von Hessen und Nassau, in Verbindung mit Marburger Fachgenossen herausg. von Edmund E. Stengel, 8. Stück.) Marburg, N. G. Elwert, 1929. XXIV, 377 S. RM. 18.—, geb RM. 20.—.

Das Kernstück dieses ungemein aufschlußreichen und vielseitigen Buches bilden die 4 Kapitel über die Topographie der Archidiakonate von St. Stephan in Mainz, St. Peter in Fritzlar, St. Marien in Hofgeismar und die Übersicht über die hessischen und waldeckischen Pfarreien in den Archidiakonaten Dorla, Heiligenstadt und Nörten sowie in den angrenzenden Diözesen Paderborn und Köln. Nach den Synodalregistern werden hier die Sendbezirke der einzelnen Dekanate ihrem Umfang nach beschrieben und die zugehörigen Pfarreien unter Angabe der Patrozinien, der Entstehungszeit, der Patronatsverhältnisse und des Kirchspiels aufgezählt. Zur Ergänzung der Angaben der Synodalregister ist reichliches Urkunden- und Aktenmaterial herangezogen und so die ältere Topographie der ältesten Landschaft Hessen endgültig festgestellt worden. E. E. Stengel, der Herausgeber der ganzen Serie, bezeichnet die Resultate der Untersuchungen Classens mit Recht als Bausteine zu einer Germania sacra; für die Hassia sacra bedeuten sie mehr, nämlich das Fundament.

Classen schickt der Topographie zwei instruktive Kapitel über die Eingliederung Hessens in die Mainzer Kirche und über die Entwicklung der kirchlichen Verwaltung und ihrer Bezirke — Archidiakonate, Dekanate und Archipresbyterate, Sedes und Pfarreien — voraus und läßt ihr einen Umriß der neuzeitlichen Entwicklung folgen, in dem nicht nur die Organisation der evangelischen Kirchen in Hessen-Kassel, dem darmstädtischen Oberhessen, in Waldeck und in anderen Randgebieten, sondern auch die der katholischen Kirche — beteiligt sind das Erzbistum Köln und die Bistümer Mainz, Fulda, Paderborn und Limburg — nach ihrer Entwicklung und Statistik behandelt werden. Besonders dankenswert sind die beigegebenen Verzeichnisse der Patrozinien und der Patronate sowie die 21 Karten der Send- und Erzpriestersprengel etc.

Darmstadt. *F. Herrmann.*

Wilhelm Dersch, Hessische Wallfahrten im Mittelalter. S.-A. aus der Brackmann-Festschrift, Seite 457—491.

Dersch gibt eine sehr instruktive Zusammenstellung der hessischen Wallfahrer nach den bekanntesten außerhessischen Gnadenorten und ebenso eine Übersicht über den Besuch der wichtigsten Wallfahrtsstätten in Hessen (dem späteren Kurfürstentum einschließlich der hessen-darmstädtischen Provinz Oberhesssen): die St. Elisabethkirche in Marburg, die Totenkirche in Meiches, Gottsbüren (das hessische Wilsnack), die Hl. Kreuz-, die Nikolaus-, die Liebfrauen-, die Annenkapellen etc. Aus oft entlegenen Stellen der Literatur, der Urkunden, der Rechnungen etc. werden die Nachweise über einzelne Wallfahrer hohen und niederen Standes beigebracht und so eine Vorstellung von dem Umfange und der Bedeutung des Wallfahrtswesens vermittelt. Auch nach der Einführung der Reformation hielt das Volk noch lange den Glauben an die Wunderkräfte der alten Gnadenstätten fest.

Darmstadt. *F. Herrmann.*

Hans Falk, Die Mainzer Behördenorganisation in Hessen und auf dem Eichsfelde bis zum Ende des 14. Jahrhunderts. Mit einer Kartenskizze. (Marburger Studien zur älteren deutschen Geschichte, I. Reihe, 2. Heft.) Marburg. N. G. Elwert 1930. XI u. 109 S. RM. 8.—, geb. RM. 10.—.

In den von E. E. Stengel herausgegebenen Marburger Studien zur älteren deutschen Geschichte, die neuerdings als Schriften des Instituts für geschichtliche Landeskunde in Hessen und Nassau fortgesetzt werden, finden sich eine Reihe von Vorarbeiten zu dem von dem Herausgeber geplanten geschichtlichen Atlas von Hessen und Nassau. Die hierher gehörige Studie von Falk über die Mainzer Behördenorganisation in Hessen und auf dem Eichsfeld knüpft an die Schrift von E. Klibanski über die topographische Entwicklung der kurmainzer Ämter in Hessen (vgl. ZKG. 48. 1929 S. 470) an und will die Entstehung und Entwicklung des Beamtentums sowie die Geschichte der Oberverwaltung in den bezeichneten Gebieten und für die Zeit zwischen 1120 und 1396 darstellen. Nach der infolge des Investiturstreites eingetretenen Stärkung ihrer landesfürstlichen Gewalt haben die Mainzer Erzbischöfe ihre Verwaltung dezentralisiert und für den Rheingau, für Franken, für Thüringen und für das Eichsfeld mit Hessen je einen besonderen Vicedom bestellt. Der Eichsfeldische saß wohl von Anfang an auf Rusteberg und vereinigte in seiner Hand als Vertreter des Landesherrn Hochgerichts-, Verwaltungs- und Militärbefugnisse. Da das Eichsfelder Vicedominat in der Familie der v. Hanstein erblich war, bestand die Gefahr, daß es aus einem Lehen zum Besitz, und daß also aus der Ministerialität eine Vasallität würde, eine Gefahr, der die Erzbischöfe jedoch mit Geschick begegneten, vor allem dadurch, daß sie die Landeskommandantur und die Gerichtsbarkeit von dem Vicedominat trennten und im Jahre 1296 hierfür die Landvogtei auf dem Eichsfeld gründeten. Zeitweilig war Hessen aus politischen Gründen von dem Eichsfeld getrennt und ein besonderer Oberverwaltungsbezirk geworden. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts aber bestand die Landvogtei wieder aus Hessen, Thüringen und dem Eichsfeld, wozu noch Sachsen und Westfalen kamen. Im Jahre 1385 wurden dann zwei Landvogteibezirke geschaffen: Hessen und Westfalen, und das Eichsfeld, Thüringen und Sachsen. Die unter dieser Oberleitung sich entwickelnde lokale Amtsverwaltung durch die Amtleute und Keller hat verschiedene Wurzeln: die militärische Gewalt, die Gerichtsbarkeit und die Zivilverwaltung. Charakteristisch ist das Eindringen des Bürgertums und der Geistlichkeit in diese Verwaltungsstellen, worüber aus den Urkunden das Nähere mitgeteilt wird. Eine Aufzählung der Amtsbezirke und ein wertvolles Verzeichnis der kurmainzischen Beamten von 1122 bis 1396 nebst einem willkommenen Register dazu beschließt das Buch, dem auch eine Kartenskizze über die Verwaltungssitze in Hessen und auf dem Eichsfeld beigegeben ist.

Darmstadt. *F. Herrmann.*

Johannes Vinke, Der Klerus des Bistums Osnabrück im späten Mittelalter (Vorreformationsgesch. Forschungen Bd. 11). Münster, Aschendorff 1928. VII u. 239 S. RM. 11.60.

Der Verf. dieser durch Heinrich Finke angeregten Dissertation hat sich schon auf dem Gebiete der Osnabrücker Siedlungs- und Wirt-

schaftsgeschichte betätigt. Die vorliegende Arbeit stellt einen sehr wertvollen und wohlgelungenen Beitrag zu der Literatur über die spätmittelalterliche Lage der Kirche dar. Vor falscher, kritikloser Verallgemeinerung hat V. sich wohl gehütet; auch seinen eigenen Ergebnissen gegenüber wäre sie nicht angebracht. Schon die Beobachtung, daß im Osnabrücker Pfarrklerus Angehörige des Adels nicht festzustellen sind, läßt sich auf die Verhältnisse des sonstigen Westfalen nicht übertragen. Dort stellt der Adel einen beträchtlichen, seit dem 15. Jahrhundert sogar, wie es scheint, steigenden Anteil des Pfarrerstandes, während im Bistum Osnabrück sich dieser besonders aus dem Bürgertum, namentlich aus seinen wohlhabenden Schichten, ergänzte und der Adel sich hauptsächlich auf die Klöster und Stiftskirchen, besonders auf das seit Ende des 14. Jahrhunderts ausschließlich adlige Domkapitel angewiesen sah. Der Vorbildung des Klerus dienten in erster Linie die Stiftsschulen; der Universitätsbesuch wurde erst seit Errichtung der Universitäten Erfurt und Köln lebhafter. In Köln hat auch fernerhin die Mehrzahl der Osnabrücker Landeskinder ihr Studium betrieben. In der Ämterbesetzung war der Bischof durch die Entwicklung der Patronatsrechte wie der Archidiakonate und durch zahlreiche Inkorporationen fast ganz ausgeschaltet; ihm selbst verblieben nur etwa ein Dutzend Kirchen zur freien Besetzung! Dagegen machten sich die Eingriffe der Kurie mittels Provisionen nicht in dem Umfang bemerkbar wie anderwärts. Es mag das auch an dem Fehlen eines größeren Bestandes fetter Pfründen gelegen haben; die Hauptmasse der Pfründen überhaupt konzentrierte sich auf den Bischofssitz, wie es den wenig entwickelten wirtschaftlichen Verhältnissen jener Diözese entsprach. Über die sittlichen Zustände im Klerus läßt sich kein bestimmtes Urteil gewinnen; besonders arge Mißstände oder krasse Mängel scheint es in dieser Hinsicht nicht gegeben zu haben. (Die gegenteiligen Behauptungen von Hugo Hoyer, Zeitschrift der Gesellsch. f. nieders. Kirchengesch. 32/33, 1928, S. 76 ff. sind ganz haltlos.) An Spannungen zwischen Klerus und städtischer Bevölkerung und heftigen Ausbrüchen der Volkswut hat es wie vielerorts auch in Osnabrück nicht gefehlt; was Anstoß erregte, war auch hier die wirtschaftliche Betätigung des Klerus und der geistlichen Institute, vor allem im Rentengeschäft, und die mißbräuchliche oder doch übertriebene Anwendung geistlicher Zwangs- und Zuchtmittel in weltlichen Dingen. Von einer allgemein kirchenfeindlichen Einstellung der Bürgerschaft und ihrer Behörden aber kann man nicht sprechen; vielmehr scheint eine gewisse Zunahme des kirchlichen Eifers nicht zu verkennen.

Münster i. Westf. *J. Bauermann.*

R. R. Post, Eigenkerken en bisschoppelyk gezag in het diocees Utrecht tot de XIIIe eeuw. Utrecht, Instituut voor Middeleeuwsche Gechiedenis, 1928. 260 S.

J. G. Avis, De directe belastingen in het Sticht Utrecht aan deze zyde van de Ysel tot 1528. Utrecht, Instituut voor Middeleeuwsche Geschiedenis, 1930. 149 S.

Beide Bücher sind Beiträge von dem „Instituut voor Middeleeuwsche geschiedenis der ryks-universiteit te Utrecht", welches unter

Leitung von Prof. Dr. O. Oppermann steht. Er hat schon mehrere angeregt, sich mit der Geschichte des Bistums Utrecht und des nordniederländischen Gebietes zu beschäftigen. In fünf Kapiteln handelt Post über die Kirchen in der Diözese Utrecht von den Anfängen bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts. Er zeigt, daß die kleinen Kirchen anfangs unter der Macht eines Herrn: Bischof, Abt, Probst oder Laien standen. Die Kirche war das Eigentum dieses Herrn, im privatrechtlichen Sinne, und sie ist es bis ins 12. Jahrhundert geblieben. Alsdann kam die Tendenz auf, die kirchlichen Güter den fungierenden Geistlichen selbst zum Genuß zu überlassen. Die „persona" also bekam die Nutznießung, und der Herr hatte bloß das Eigentumsrecht, übte die Patronatsrechte aus, nahm die Zehnten ein, und hatte die „collatio", wobei aber der Bischof, seit 1200, die „cura animarum" verlieh. In bezug auf die „Inkorporation" stimmt Post überein mit A. Pöschl: „Die Inkorporation und ihre geschichtlichen Grundlagen" (Arch. f. kath. K.-Recht 1927/28) und weicht ab von der Meinung der Rechtshistoriker S. Muller Fzn. und Rengers Hora Siccama. Das innere Verhältnis zwischen dem Kirchherrn oder dem Verleiher der Kirchenämter und dem Amtsträger wird zu einem benefizialischen. Das übergeordnete geistliche Institut hat an seinen Pertinenzanstalten an sich die bloße Temporalherrschaft. Diese verwandelt sich in eine Lehensherrschaft oder doch in ein lehensähnliches Verhältnis, in eine Art Obereigentum, während der kirchliche Amtsträger dabei immer mehr in der Stellung eines Nutzeigentümers erscheint und in seiner Stellung gesichert wird. Post gibt (S. 203—260) noch vier Beilagen über die Kirchen der Abtei Egmond und falsche Urkunden (von Heinrich IV., 2. Mai 1064, Kirchen in Brugge, Sysseele und der Abtei Middelburg). Es ist eine umfassende Studie, in der der Gelehrte die Gesamtheit der Argumente in übersichtlicher Darstellung und mit vorsichtigem Urteil verwendet hat.

Dasselbe kann man von Avis' Geschichte der direkten Staatssteuern vom Stift Utrecht diesseits der Ysel bis 1528 sagen. Es ist eine Dissertation, welche auf demselben Gebiete wie die Werke von Weis (Kurtrier), Sonnenkalb (Lüneburg), Baasch (Bayern), Niemann (Cleve und Mark), Metzen (Münster), Christophel (Baden) usw. liegt. Seine Quellen hat Avis im Reichsarchiv in Utrecht gefunden: mandamenten, morgenbedeboeken, rekeningen. Er bespricht „de bede", ursprünglich eine freie Gabe, welche später eine feste jährliche Steuer wurde (petitio, precaria, exactio), dann das „Morgengeld" und „Huisgeld", Steuern, welche auf Land und Häusern lagen. Weiter handelt er über die ganze Steuertechnik, auch wie man die Steuern zu umgehen suchte e. g.: Rek. huisgeld 1518 Overkw., „Ende oeck summige hoer huysen ledich hebben laten staen, offte arme luyden daerinne laten woenen om gods willen, soedat sy nyet pandber en syn gewest, want daer uut den huyssen nyet te haillen en was" (S. 136). Über die Steuereinkünfte gibt es wenig Berichte. Aber was Avis in den Archivalien gefunden hat, das hat er mitgeteilt und verarbeitet. Wir wollen gerne die Verläßlichkeit, Fülle des gebotenen Stoffes und die leichtverständliche Darstellung des Werkes voll anerkennen.

Leiden. *A. Eekhof.*

Reformation.

Heinrich Brockhaus, Die Utopia-Schrift des Thomas Morus (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausg. v. Walter Goetz, Bd. 37). B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1929. 89 S. 8°. Geh. RM. 4.80.

Sicher mehr als der geistreiche Einfall eines historischen Dilettanten, da das Ergebnis langjähriger Beschäftigung mit dem Stoff (vgl. des Verf. Werk „Die Kunst in den Athosklöstern" ² 1924). Aber als Ganzes betrachtet, ist die Beweisführung zu gekünstelt, als daß sie überzeugen könnte. Br. stellt die Utopia-Schrift in die Reformbestrebungen des Laterankonzils von 1512—17 hinein; er kann es, da er zwischen dem Bericht des Raphael (Erzbischof Gabriel von Bari?), der Umarbeitung durch Erasmus und der durch Morus herausgegebenen Schrift unterscheidet. Zugrunde liege die berichtende Darstellung über die idealen kirchlichen Verhältnisse auf dem Athos, dessen Name aber verschwiegen werden mußte, da es sich ja um ein unkatholisches Klosterwesen handelt. Es mag zugegeben werden, daß in Einzeldingen, die an der Oberfläche haften, in der Utopia-Schrift Anklänge an die Verhältnisse auf dem Athos sich geltend machen, aber der Geist des ganzen Werkes weist auf andere Quellen, die entscheidend waren. Die Hauptquelle ist das klassische Altertum. Und was Br. über die Reformpartei auf dem Konzil sagt, sind doch nur Vermutungen, die eines exakten Beweises aus den Akten entbehren. Damit entfällt auch die reale Grundlage für die Scheidung zwischen Urbericht eines Augenzeugen und Bearbeitung durch Erasmus. Dann steht die Utopia-Schrift nicht im Zusammenhang mit dem Konzil, dann liegt ihr auch nicht eine kirchenpolitische Reformschrift zugrunde, sondern sie ist ein Erzeugnis der proantiken Stimmung des Humanismus. So dankbar man in mancher Einzelfrage die Sachkenntnis des Verfassers gern zu Rate zieht, als Ganzes wird sich seine Auffassung nicht durchsetzen können.

Breslau. *Hans Leube.*

O. Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Bd. II: Im Kloster, 3. u. 4. Aufl. Tübingen 1930, Mohr. 694 S. RM. 33.60. Lw. RM. 37.—.

Wenn Scheel die 3. Auflage seines ersten Lutherbandes i. J. 1921 fast unverändert wieder bringen konnte, so hat sich für den 2. Band die Lage der Forschung von 1914—1930 so stark gewandelt, daß für alle entscheidenden Abschnitte eine vollständige Neubearbeitung nötig war. Mit einer weitausgreifenden Stoffbereitung ist Scheel an die Neubearbeitung herangegangen; die Quellengrundlage ist nicht nur für Luther (Gal.-, Hebr.-Vorl.; Fortschritte der W.A. usw.) erweitert, eine Erweiterung, von der auch die neue Auflage von Scheels Dokumenten greifbares Zeugnis gibt, nein, noch wertvoller für die Forschung sind die hier z. T. erstmalig für Luther erschlossenen vorlutherischen Quellen: Analecta Augustiniana (mit den Beschlüssen der Generalkapitel), verschiedene Ausgaben der Konstitutionen der Augustineremiten, Hugo v. St. Victors Expositio super regulam S. Augustini, Jordans v. Sachsen Vita fratrum, Bonaventuras Itinerarium, Staupitzens Tübinger Predigten u. a. m.

Diese starke Quellenerweiterung führte 1. zu einer Ausweitung von Text und Apparat fast in allen Abschnitten des Buches.

Anschaulichkeit im einzelnen und wissenschaftliche Genauigkeit haben mit dem Anwachsen des Bandes von 458 auf 694 Seiten erheblich gewonnen; andere Leser werden vielleicht die Breite auch als eine Last empfinden; 2. besonders wichtige Einschaltungen finden sich in § 1, 4 u. 5 (Schilderung eines Tageslaufs im Kloster und der Fastenordnung der Eremiten), § 4, 4 (Seitenblick auf die thomistische Prädestinationslehre), § 9, 2 (Staupitz und Luther), § 10, 5 (der Sententiar Luther als okkamistischer Theologe); 3. so gut wie vollständig neu bearbeitet bzw. neu hinzugekommen sind § 5, 7 u. 8 (Versuche mit der romanischen Mystik); § 6 (Im Kampf um den gnädigen Gott); § 10, 6 (Beginnende Abkehr vom Okkamismus), § 13, 3 (Sinn der reformatorischen Entdeckung) und endlich zum größeren Teile neu ist der Anhang (S. 599—667), der in jeweils größeren Exkursen die Auseinandersetzung mit der neuen Literatur gibt: mit Kroker (Jahrb. d. Luth. Ges. 1919), Burgdorf, Holl, Böhmer, Wolf, Vogelsang u. a. Die reichliche Polemik gegen A. V. Müller durchspielt fast das ganze Buch mit einer (sachlich wohl begründeten) Ironie und oft sarkastischen Überlegenheit. Im übrigen sind die Anmerkungen vom Anhang jetzt unter den Text gestellt. Schon diese äußere Übersicht zeigt, daß wohl der äußere Rahmen des Buches (wie die Schilderung der sichtbaren Lebensbegebenheiten Luthers) stehen geblieben ist, daß aber fast alle problematischen Abschnitte in der neuen Auseinandersetzung mit Quellen und Literatur neu geworden sind.

Als ersten Gewinn dabei möchte ich nennen den ganz neuen Abschnitt über die romanische Mystik (S. 216—227; 627 f., 632 ff.). Den Einfluß der neuplatonischen Mystik (durch Augustin), wie der genuin (!) areopagitischen Mystik will Scheel möglichst gering veranschlagen. Die mystische Erfahrung, die Luther später seiner Frühzeit zuspricht (W. 6, 362 12 u. ö.), soll ihm in erster Linie durch Bonaventura und Gerson vermittelt sein. Scheel versucht das neben Einzelbeobachtungen vor allem an den Begriff der synteresis zu zeigen, den Luther (gegen Biel) im Sinne Bonaventuras und Gersons fasse. Über die Aktualität der Fragen braucht nichts gesagt zu werden. Leider wird bei Scheel nicht recht deutlich, wie er sich die Bedeutung der Mystik für Luthers Weg „vom Katholizismus zur Reformation" denkt (Förderung? Hemmnis? beides? inwiefern?). Wie erklärt es sich, daß Luther um 1520 den Areopagiten leidenschaftlich ablehnt und zugleich noch Tauler rühmt? Was ist aus der synteresis-Vorstellung bei dem späten Luther geworden? (Vgl. nur W. 9, 99 37 ff. mit W. 7, 550 26 ff.)

Als weiteren Gewinn möchte ich die neue Darstellung der „Klosterkämpfe" (vor allem S. 231-313) nennen. Zunächst unterscheidet Scheel noch deutlicher als in der 1. Aufl. die mönchischen Skrupel, die von disziplinären und rituellen Vorschriften her geweckt werden konnten, von den eigentlich religiösen Anfechtungen und weiß den Kampf um den gnädigen Richter, um die rechte Buße und um die Prädestination noch sehr viel gründlicher und farbiger zu schildern (S. 263—310). Hier spürt man viel von den Fragen der Lutherforschung der letzten 15 Jahre, nicht zuletzt Karl Holls.

Drittens ist hinzuweisen auf die stärkere Würdigung der Begegnung von Staupitz (vor allem S. 379 f. und 384 f. sind neu), wohl z. T. dank der Auseinandersetzung mit E. Wolf (s. S. 647 f.). Lösten sich bisher bei Scheel die Gründe und Gegengründe für eine Hilfe durch Staupitz in ein Ungreifbares auf, das wohl von einer Linde-

rung der Anfechtungen zu sprechen erlaubte, den eigentlichen Kern des Trostes aber nicht recht treffen konnte, zumal Staupitz selbst im Katholischen gefangen blieb, so sagt Scheel nun doch viel deutlicher, daß Luther „von der beängstigenden Metaphysik auf die erlösende Heilsgeschichte" durch Staupitz gewiesen wurde (S. 379). Daß der Hinweis auf die vulnera Christi keine wirkliche Antwort auf die Prädestinationszweifel war, bleibt anerkannt. Aber warum hat Scheel den von E. Wolf scharf herausgearbeiteten Gedanken der conformitas Christi für die Anfechtung nicht positiv aufgenommen (vgl. Scheel S. 647)? Der Befund in der 1. Ps.-Vorlesung weist in gleiche Richtung (vgl. Scheel selbst S. 594).

Als nächsten Gewinn nenne ich die sachliche Erörterung der Randbemerkungen zum Lombarden (S. 231—248 der 1. Aufl. gegen S. 422—480 der neuen Aufl.). Die Grundthese: daß Luther die Grenzen des Katholischen hier noch keinesfalls durchbrochen hat, hält Scheel (m. E. mit Recht) aufrecht. In Abwehr gegen Einwände, die ihm von Burgdorf, R. Seeberg, z. T. auch K. Holl gemacht sind, greift die Deutung noch schärfer zu, andererseits wird nun aber auch die „beginnende Abkehr vom Okkamismus" (gemeint ist: zurück zum Lombarden und zum Augustinismus der Frühscholastik) zu einem besonderen Abschnitt entfaltet. Damit ist ein ganz bestimmter Entwicklungssinn der frühesten Theologie Luthers hervorgehoben. Den das Reformatorische vorbereitenden Momenten (nicht mehr!) kann Scheel nun viel mehr gerecht werden.

Fünftens ist als vielleicht stärkster Eingriff in die frühere Darstellung die Einschaltung über den Sinn der reformatorischen Entdeckung zu nennen (S. 580—595 sind neu). Scheels ältere Darlegung, die mit den Begriffen der passiven und imputierten Gerechtigkeit sich zwar keineswegs formelhaft begnügte, aber doch daran vorwiegend orientiert war, wird zurückgedrängt bzw. ergänzt durch die Frage: „Wie hat Luther unmittelbar nach der Entdeckung die neue Erkenntnis in Worte gefaßt?" (S. 580 ff.), d. h. wie hat er in der 1. Ps.-Vorlesung davon gesprochen? In der Auslegung von Ps. 70/71 sieht Scheel „mit vollendeter Deutlichkeit die reformatorische Entdeckung in Worte gekleidet" (S. 581), wenn ihm auch wahrscheinlich bleibt, daß der Durchbruch schon einige Zeit vorher erfolgt ist. Für den Zeitpunkt des Ereignisses läßt Scheel die Zeit von Herbst 1513 bis Herbst 1514 offen (S. 572). Auch die christologische Seite der Sache wird nun in der Sprache der 1. Ps.-Vorlesung gegeben (S. 592 ff.), wobei (mit Recht) betont wird, daß darin schon sachlich dasselbe gemeint ist wie in der späteren Imputationslehre (S. 590).

Daß Scheel sehr vieles mit einer merklich größeren Behutsamkeit vorträgt (vgl. u. a. die methodische Einschaltung S. 187 f.!), verringert nicht den Wert seiner Untersuchungen. Bei dem Zustand der Quellen läßt sich sehr oft eine absolute Gewißheit vielfach nicht erreichen. Wenn er gegen Krokers Vorwurf sich wehren muß (S. 601 ff.), er habe die Tischreden oft zu ängstlich verwertet, so würde ich umgekehrt geltend machen, er sei noch nicht streng und vorsichtig genug gegenüber den späteren Quellen. Schon die Rückblicke aus Luthers eigener Feder enthalten oft genug Gedächtnisfehler, mit wieviel mehr Vorsicht sind die Tischreden, Predigtbearbeitungen usw. zu benutzen! Die Quellenbelege im einzelnen nachzurechnen, ist hier schlechterdings nicht möglich. Ich greife nur einen der wichtigsten Abschnitte heraus: § 6, den Klosterkampf

(vor allem S. 263—310). Es ist mir nicht einsichtig, warum Sch. dort zu etwa 95 Prozent seine Darstellung auf Zeugnisse Luthers nach 1517 stützt. Warum wird die 1. Ps.-Vorlesung so merklich kurz übergangen (S. 252 f.)? Zeichnen Stellen, wie W. 3, 168 f.; W. 4, 263 u. ä., das notvolle Problem, das zur reformatorischen Entdeckung führte, nicht weit authentischer als die z. T. perspektivisch verzeichneten Rückblicke der 30er Jahre? Läßt sich der „Kampf um den gnädigen Richter" und um die Buße nicht eindeutig aus der 1. Ps.-Vorlesung aufzeigen? Warum beschreibt Scheel den „Sinn der reformatorischen Entdeckung" (S. 380 ff.) im Anschluß an die 1. Ps.-Vorlesung, den Weg dorthin aber überwiegend nicht nach der gleichen Quelle? Gewiß, die Äußerungen der 1. Ps.-Vorl. passen nicht ohne weiteres auf das Jahr 1507 (Scheel S. 353 A. 7), sind auch „biographisch" nicht so ergiebig, aber geben uns die Rückblicke der 30er Jahre für das Jahr 1507 (!) größere Gewißheit? Ist nicht auch die sachliche Problematik wichtiger als die Datierung? Was würde Scheel entgegnen können, wenn man alles das, was er S. 263—303 für das Jahr 1507 entwickelt, auf 1510—1513 zu datieren versuchen würde?

Für die Prädestinationsanfechtung, die Sch. ausschließlich im Anschluß an Quellen der 20er und 30er Jahre für das Jahr 1507 beschreibt (S. 303—310), möchte ich sogar auf das gewisseste behaupten, daß die Prädestination (im strengen Sinne!) ihm vor 1515 keine Not bereitet hat, weil — er eben bis 1515 kein Prädestinatianer war, weil bis dahin der Blick des Angefochtenen gerade auch gegenüber der Frage der „Prädestination" von Gottes Willen stets auf das Tun des Menschen abgelenkt wurde — „quod nostro arbitrio fiat vel non fiat salus. Sic enim ego aliquando intellexi", sagt Luther im Hinblick eben auf die Prädestinationsauffassung seiner Frühzeit (Röm. Vorl. II 209 27; vgl. W. 4, 295 34). Von dem grundlos, frei wählenden Gotte angefochten werden, wie Luther es vor allem in den 20er Jahren beschrieben hat, kann nur jemand, der ernsthaft (d. h. nicht nominalistisch) von Prädestination weiß. Darum findet sich bei Luther vor 1516 kein Wort von Prädestinationsanfechtung! Deshalb machte ihm auch das theologische Problem der Verzweiflung beim Lombarden gar keine Schwierigkeiten (Scheel S. 469), darum weiß auch die 1. Ps.-Vorlesung nur von einer tentatio de indignitate, niemals de praedestinatione, de odio dei usw.

Ein drittes Bedenken möchte ich gegen Scheels Darstellung erheben, das vielleicht am schwersten wiegt. Er beschreibt § 5 Luther „auf dem Wege zur evangelischen [mönchischen] Vollkommenheit", ohne Luthers neues Verständnis des Gesetzes, d. h. der Forderung Gottes inhaltlich zu entwickeln. Das ist allerdings für 1507 auch noch nicht gut möglich, denn noch die Randnoten von 1509 zeigen ganz das scholastische Verständnis der Sittlichkeit (Scheel S. 452 ff.). Wie ist es denn aber möglich, daß schon 1507 „sein Gewissen keine gedämpfte und bedingte Sittlichkeit duldete" (S. 299; ähnlich S. 286 u. ö.)? Wie konnte schon 1507 „das Gesetz vollends seine Qual" werden (S. 300), wenn er es noch 1509 ganz scholastisch abgeschwächt verstand? Daran lag doch gerade der Unterschied von Luther und Gerson, den Scheel gut herausarbeitet, daß Gerson nur tröstet, indem er das Gesetz abschwächt? Wo und wann liegt denn bei Luther das magnificare legem, das doch wohl notwendige Voraussetzung des magnificare peccata (Scheel S. 382 A. 2) und des Gerichtsernstes ist? Von hier aus wäre Scheels Auseinandersetzung mit K. Holl (Scheel S. 637 ff.; 667) weiterzuführen, wozu hier allerdings der Raum fehlt.

Vielleicht wirkt hier auch, wenn ich das sagen darf, der Aufbau der 1. Aufl. bei Scheel hemmend ein. Sieht Scheel das „heilschaffende Gericht" Gottes in der 1. Aufl. S. 327 als solches, dadurch Gott „uns von den Gottlosen trennt", so versteht er es in der 2. Aufl. (an entsprechender Stelle S. 582 f.; 594) ganz anders als Kreuz Christi (opus alienum). Nötigt das nicht zu einer neuen Würdigung der ganzen Gerichtserfahrung, d. h. eben des „Klosterkampfes" Luthers (§ 5 und 6)? Worin liegt der Unterschied des mittelalterlichen und des lutherischen Gerichtsernstes? Nicht wieder am inhaltlichen Verständnis des Gesetzes? Meinte das nicht auch Holls Einwand gegen Scheel: „der Gerichtsgedanke bleibt bei Luther in Kraft" (Scheel S. 638)? Bei Scheel bleibt auch in der 2. Aufl. (abgesehen von den neuen Stücken S. 583. 594 u. ä.) der Eindruck bestehen, als sei mit der katholischen „Rechtsordnung" zwischen Gott und Mensch auch der Gerichtsgedanke bei Luther „beseitigt" (vgl. S. 639 oben). Vielleicht beruht dieser Eindruck z. T. auf dem Nebeneinander von Altem und Neuem in der Neuauflage, vielleicht aber liegt die Unstimmigkeit sogar an dem Verhältnis vom frühreformatorischen zum alten Luther. Dann wäre das aber wohl wiederum ein Grund, die Zeugnisse der Frühzeit, die man in diesem Fall getrost bis auf etwa 1526 ausdehnen dürfte, von den späteren Rückblicken deutlicher abzuheben.

Es ist nicht meine Absicht, durch die drei größeren Bedenken, die ich gegen Scheel äußerte, den Dank für die uns gebotene Fülle der Stoffbearbeitung, der Einzelbeobachtung und der Zusammenschau zu schmälern. Scheels 2. Lutherband bleibt — und ist es durch die Neubearbeitung erst recht — die Darstellung des Luther von 1505 bis 1513.

Königsberg i. Pr. *Erich Vogelsang.*

Festschrift für Hans v. Schubert zu seinem 70. Geburtstag in Verbindung mit Walter Friedensburg herausg. von Otto Scheel. Leipzig, M. Heinsius Nachf., 1929, 187 S.

Die v. Schubert-Festschrift bietet 9 wertvolle Beiträge, von denen ich zunächst in drei von Scheel, Friedensburg und Staehelin heraushebe. Scheel gibt ein Stück Abwehr gegen A. V. Müller; neben kleineren Teilfragen wird vor allem die These A. V. Müllers, Luther habe schon vor Ablauf des Probejahres Profeß geleistet, u. E. mit Recht als unhaltbar abgewiesen. — Friedensburg führt mit dem Beitrag „der Kampf der Stadt Straßburg gegen das Augsburger Interim" vor allem in die Verhandlungen des Reichstags von 1555 ein, zeigt den standhaften, aber vergeblichen, weil schließlich von allen Bundesgenossen (auch Städten) isolierten Kampf Straßburgs gegen den verhängnisvollen Städteartikel des Augsburger Religionsfriedens. — Staehelin schreibt über die Entstehung der evang.-theol. Fakultät in Basel, wobei u. a. die Beziehungen von Basel und Heidelberg deutlich werden.

Etwas eingehenderen Bericht erfordern die Aufsätze von O. Clemen, G. Anrich und K. Bauer. Clemen zeigt in seinem Beitrag „Melanchthon und Alesius" Melanchthon von einer eigenartigen kirchenpolitischen Seite: er benutzt den aus Schottland vertriebenen und in Wittenberg zu seinem Schüler gewordenen Schotten Alesius dazu, unter dessen Decknamen selbst eine Schrift zu schreiben, die

immer wieder beteuert, sie sei von keinem Lutheraner geschrieben, die gleichwohl gegen die mönchischen Mißbräuche und Irrlehren eifert, im Einklang mit der alten Kirche, und so durch ihre „Sirenenklänge" in Schottland doch indirekt für ein melanchthonisch abgewandeltes Luthertum den Boden bereiten will. — G. Anrich (†) schrieb den vielleicht interessantesten Beitrag, der als Vorstudie zu einer ausführlichen Abhandlung gedacht war; er veröffentlichte erstmalig aus dem Straßburger Thomas-Archiv „ein Bedacht" Bucers über die Einrichtung von „Christlichen Gemeinschaften" (Wiedergabe z. T. im Regest) und zeigte, welche Rolle diese erste von drei Denkschriften in der letzten Phase des Kampfes Bucers um die Kirchenzucht hat: nachdem Bucer jahrelang vergeblich um die Einführung der allgemeinen Kirchenzucht gerungen hat, versucht er 1547 (im Anschluß an die bekannten Gedanken Luthers in der „deutschen Messe") wenigstens eine „Kerngemeinde" zu bilden, die freiwillig sich verpflichtet, in brüderlichem Liebesgeist eine rein seelsorgerliche, aber doch straffe Zucht an sich zu üben und doch zugleich von den Draußenstehenden „täglich viele gewinnen und herzubringen" solle (modern gesprochen also doch mehr „Gemeindekern" als „Kerngemeinde"). Die Anfänge der wirklichen Durchführung in Straßburg scheinen mit Bucers Entlassung wieder eingeschlafen zu sein. Erst Spener hat wieder daran angeknüpft. — Karl Bauer greift, die Frage „John Colet und Erasmus" an, führt zunächst in die Quellen und die bisher fast ausschließlich englische Literatur über Colet ein, bringt dann eine Skizze von dem Bildungsgang Colets, um dann einige Proben des geistigen Austauschs zwischen Erasmus und Colet (u. a. über die Gethsemaneperikope) zu geben. Die Frage, wie und in welchem Maße Colet Erasmus beeinflußt hat, wird als vorläufig ungelöst noch zurückgestellt.

Königsberg Pr. *E. Vogelsang.*

Die Lutherstadt Wittenberg und Torgau. Aufgenommen von der Staatlichen Bildstelle, beschrieben von Oskar Thulin. Berlin 1932, Deutscher Kunstverlag. 48 Seiten Text, 80 Seiten Bilder. 4 RM., geb. 6 RM.

Voraus geht eine gehaltvolle Einleitung mit den Kapitelüberschriften: Das Bild der Lutherstadt Wittenberg und ihre Geschichte, Das Schloß und die Schloßkirche, Das Bürgertum und die Stadtkirche, Das Lutherhaus und die Universität, Das Antlitz des Reformators, Die Stadt Torgau. Diese Überschriften stehen in Einfassungen, die Reformationsdrucken, besonders Lutherbibeldrucken entnommen sind. Im Text finden sich Initialen, alte Städte- und Gebäudeansichten, Pläne, Wappen usw., vor dem Gesamttitel sieht man das prächtige Holzschnittporträt Luthers von Daniel Hopfer nach dem Cranachstich von 1521. Das alles aber sind nur Beigaben, die Hauptsache sind die mehr als 80 Bilder, gruppiert nach den erwähnten Kapitelüberschriften. Inhaltlich sind sie ja zumeist bekannt. Aber wie wirken auch die bekannten in diesen ausgezeichneten Aufnahmen! Z. B. kommen jetzt erst die Porträts Melanchthons (einmal lächelnd!) und Bugenhagens (der erste evangelische Bischof!) in diesen Einzelaufnahmen aus dem Cranachschen Altar in der Wittenberger Stadtkirche recht zur Geltung.

Zwickau. *O. Clemen.*

Ferdinand Doelle, Der Klostersturm von Torgau i. J. 1525 (= Franziskanische Studien Beiheft 14). Münster i. W. 1931, Aschendorff. 126 S. 6.80 RM.

Der Verf. ergänzt und berichtigt die Arbeit von Agnes Bartscherer: „Wahres und Sagenhaftes vom Klostersturm und der Auflösung des Barfüßerkonvents in Torgau" in der Ztschr. des Ver. f. Kirchengesch. in der Provinz Sachsen 22 (1926). Während diese nur Akten des Torgauer Stadtarchivs zugrunde legen konnte, war D. in der glücklichen Lage, auch die des Dresdener und des Weimarer Archivs benutzen zu können. Er hat sie in die Darstellung verwoben und da erläutert, außerdem aber auch im Anhang verbotenus abgedruckt, was durchaus gerechtfertigt ist, da sie z. T. auch kulturgeschichtlich recht interessant sind. Es ergibt sich ein sehr klares und lebensvolles Bild. Die Gerechtigkeitsliebe des Kurfürsten Friedrich tritt leuchtend hervor. Aber nicht nur die Vollständigkeit des Quellenmaterials rechtfertigt die ausführliche Darstellung dieser Episode, sondern auch der Umstand, daß sie typisch ist für die Gewalttätigkeiten, die der Pöbel auch anderwärts, z. B. in Wittenberg, Königsberg i. Pr., Zwickau, Eisenach, Zerbst gegen die fast durchweg dem alten Glauben treu bleibenden Franziskaner verübte, und für das Vorgehen des Rats.

Zwickau. *O. Clemen.*

Werner Elert, Morphologie des Luthertums. Bd. I. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. 1931. XVI, 465 S. C. H. Beck, München. RM. 13.50, geb. RM. 16.—.

Dies Buch beruht auf sehr umfassenden und genauen Studien vor allem zum orthodoxen Luthertum seit der Konkordienformel, aber auch zu dem Luthers selbst wie der Bekenntnisse der großen Zeit. Es ist eine neue und selbständige Durcharbeitung des Stoffs von Grund auf vorgenommen worden. Obwohl es aber so von einem Gelehrten geschrieben ist, der keinen Vergleich mit Mitarbeitern zu scheuen braucht, ist es doch eigentlich kein gelehrtes Buch. Dazu steckt zuviel Leidenschaft und Liebe in ihm, um nicht nur den Urteilsakt, sondern auch schon den Wahrnehmungsakt zu durchformen. Elert möchte das Luthertum so sehen lehren, wie er persönlich es hat sehen lernen, und gelegentlich bricht in ihm ein unter der Decke überall schwelender Zorn wider die, die es anders sehen, lodernd in die Höhe. Lutheraner will er sein mit Leib und Seele, und über Calvinismus und Pietismus kann man sich bei ihm ebensowenig unterrichten wie bei einem der alten gegen diese Mächte kämpfenden Orthodoxen: da ist er nur im Stande, Karikaturen zu sehen, wenn auch gelegentlich recht interessante. Aber Lutheraner ist er eben ganz auf seine eigne, viel über Herkunft und persönliche Geschichte verratende Art. (Man wird oft den aus der altlutherischen Kirche Kommenden, oft auch den in seinem Verhältnis zur Schöpfung durch den Krieg erschütterten Frontoffizier durchspüren.) Das modifiziert die Einigkeit mit den Alten stark. Die Zeit nach der Konkordienformel findet, gerade was das Dogmatische anlangt, eine recht scharfe Kritik bei ihm, und von der lutherischen Repristination des 19. Jahrhunderts hält er wohl grundsätzlich sehr viel, aber nicht ebensoviel von ihren einzelnen konkreten Leistungen. So hat das Buch das Erfrischende, aber zugleich auch das die Möglichkeit einer Besprechung Begrenzende, das einer ganz persönlichen Stellung immer anhaftet. Man sieht einen Menschen ehrlich seinen Weg sich bahnen; man lernt,

mit und ohne Kopfschütteln, für die eigene Erkenntnis hinzu; man wird zum mindesten reicher in dem Blicke für die Aufgaben und Fragen, die auf dem Wege der weiteren Erforschung des alten Luthertums liegen.

An zwei Punkten liegt bei Elert eine formelle Übernahme der Methoden und Gesichtspunkte der neueren historisch-kritischen Forschung zur Geschichte der Konfessionen vor. Einmal, Elert steht mit A. Ritschl und Kattenbusch auf dem Standpunkte, daß eine Konfession nur an der Gesamtheit aller ihrer lebendigen Auswirkungen im Leben richtig erkannt sei, und mit Karl Holl auf dem Standpunkte, daß von Luther und dem Luthertum tiefe, die ganze Neuzeit mitbestimmende geistesgeschichtliche Wirkungen ausgegangen sind, die man kennen muß, um jene recht beurteilen zu können. Er hat sogar dieser Seite eine besondere Liebe gewidmet. Im dritten Abschnitt des vorliegenden ersten Bandes fängt er an, diese Ausstrahlungen vom Zentrum her darzustellen, und der zweite Band wird ihnen ganz gewidmet sein. Entschieden ist auch dieser dritte, der Weltanschauung gewidmete Abschnitt der lehrreichste des ersten Bandes, aus dem jeder gerne lernen wird. Sodann, Elert hat sich der Unterscheidung des 19. Jahrhunderts zwischen Idee und Erscheinung angeschlossen. Er wiederholt sie freilich nicht unter diesem Namen, sondern in einer Abwandlung. Die „Dynamis" ist ihm etwas anderes als die „Gestalt". Es kommt jetzt nicht darauf an, welche Fassung die bessere ist. Es kommt nur darauf an, daß Elert von den so gegebenen Möglichkeiten der freien Bejahung der lutherischen Konfession Gebrauch macht, daß er also die Aufgabe, Lutheraner des 20. Jahrhunderts zu sein, als Aufgabe einer Neugestaltung oder doch Bessergestaltung grundsätzlich anerkennt. Wenn er sich entschließt, andern die Rechte zu gewähren, die er selbst in Anspruch nimmt, so kann es eine fruchtbare Gesprächsmöglichkeit geben. Er muß sich nur klar machen, daß, die Unterscheidung von Dynamis und Gestalt einmal zugestanden, er andern einen auch wider ihm wichtige Dinge kritischen Gebrauch von ihr zugestehen muß als auf dem Boden des Lutherischen möglich. Ein Präskriptionsargument wider irgendeinen lutherischen Kritiker historischer lutherischer Gestalt steht ihm nicht mehr zur Verfügung. Ich sage das alles mit aufrichtiger Freude. Es ist eines der vielen Anzeichen, daß die Entwicklung der deutschen Theologie in der Konvergenz auf eine neue Einheit zu begriffen ist. Wenn wir es nicht übereilen und nichts verderben, so kann es doch möglich sein, daß die Generation nach uns aus dem Wirrwarr der jetzigen wilden Mannigfaltigkeit herausgefunden hat.

Es entspricht der von Elert eingenommenen grundsätzlichen Haltung, daß er die beiden ersten Abschnitte unterscheidet als „Der evangelische Ansatz" und „Dogma und Kirche". Unter dem evangelischen Ansatz entwickelt er Luthers zentrales Verständnis des Evangeliums (1. Kap.: Unter dem Zorne Gottes, 2. Kap.: Vom Evangelium). Methodisch genau so einsetzend, wie das in zahlreichen Gesamtbildern Luthers geschehen ist, das heißt auf Grund einer umfassenden Lutherkenntnis sich leiten lassend von dem eigenen Verstehen und Erleben. Nur daß er dabei immer den Weg weiter nimmt zu den Bekenntnissen und auch sie von dem Ansatze aus, als im Wesentlichen noch treue Wiedergaben des Ansatzes beurteilt. Immer aber geht dabei der Weg durch Melanchthon hindurch und die Melanchthonkritik der neueren Forschung ist nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben. Die Schätzung der Konkordienformel beruht ihm wesentlich darauf, daß sie die Einseitigkeiten des vor allem spätern Melanchthons im Sinne von Luthers evangelischem Ansatz richtiggestellt hat. Nicht aber dies Schema, das ja von jedem von uns

heute gebraucht wird, sondern der eigentümliche Inhalt, die es hineingelegten Urteile im einzelnen, sind für Elerts Standpunkt charakteristisch. Dies ihm Eigentümliche läßt sich auf folgende beiden Punkte bringen:

Erstens, er sucht die forensische Rechtfertigungslehre, genauer die im Sinne der Konkordienformel korrigierte melanchthonische Rechtfertigungslehre, als das dem evangelischen Ansatz Luthers wahrhaft gemäße zu erweisen. Er sieht eigentlich in der Rechtfertigungslehre das entscheidende Verdienst Melanchthons; er habe sie als den Mittelpunkt des Gegensatzes gegen die römische Kirche herausgearbeitet. Um nun dies Urteil durchführen zu können, unterscheidet er das transzendentale Ich und das empirische Ich. Alles, was im Glauben und aus dem Glauben eine Veränderung des sündigen, geknechteten Menschen bedeutet, gehört dem empirischen Ich zu. Die Entscheidung über die Stellung des Menschen zu Gott fällt aber im transzendentalen Ich. Die Rechtfertigung auf das transzendentale Ich als das eigentlich glaubende Ich bezogen, läßt sich aber streng nur mit den Formeln der alten Imputationstheorie beschreiben. Die Paradoxie der Rechtfertigung ist demgemäß auch mit den Worten ausdrückbar, daß sie dem transzendentalen Ich widerfährt und dennoch dem empirischen gilt. Von da aus erscheint Elert der Gebrauch des Worts Rechtfertigung so, daß sie die Erneuerung mitumfaßt, als falsch.

Zweitens, er hat sich inzwischen durch sein Lutherstudium überzeugt, daß de servo arbitrio tatsächlich den strengen religiösen Determinismus und die strenge Prädestination enthält, hat also — leider stillschweigend — seine früheren andern Thesen zurückgenommen. Er ist auch klar darüber geworden, daß das keine Einseitigkeit von de servo arbitrio ist, sondern der dauernden Meinung Luthers entspricht und in dem strengen Sündenbewußtsein des evangelischen Ansatzes eine Wurzel hat. Seine Hilfe, um die alte falsche Abgrenzung gegen den Calvinismus fortführen zu können, ist nun, daß er die ganze Betrachtung des religiösen Determinismus für eine dem natürlichen Menschen aus dem Zornesverhältnis zu Gott sich ergebende erklärt und demgemäß in diesem ganzen Gedankenkreis die Anfechtung findet, die wir überwinden müssen, um den Glauben zu empfangen und zu behalten. Innerhalb der Gnade kommt der Erwählung durch Gott nur eine subsidiäre Bedeutung zu, sofern sie gewisse Mißverständnisse des Glaubens als Werk ausschließt. Eigentlich wesentlicher Ausdruck des Rechtfertigungsglaubens ist die Erwählungsgewißheit nicht.

Ich kann hier zu beiden Thesen nicht Stellung nehmen. Es ist ja deutlich, daß sie eine stark modernisierende Interpretation Luthers zum Teil mit Hilfe gegenwärtiger Stimmungen und neuerer erkenntnistheoretischer Begriffe sind. Aber das ist noch kein entscheidender Einwand, da ja Deuten vom Verstehen unabtrennlich ist. Der entscheidende Nachweis müßte gegen Elert darin bestehen, daß er trotz vorhandenen Wahrheitsmoments sich mit diesen Deutungen in Widersprüche, sowohl innere wie gegen Luthers Aussagen, verwickelt.

Göttingen. *E. Hirsch.*

Diarium Martini Crusii 1598—1599. Herausgeg. von Wilhelm Göz und Ernst Conrad. Tübingen, Verlag der Lauppschen Buchhandlung, 1931. VIII 420 S. 26 RM.

Mit diesem 2. Bande (vgl. über den die Jahre 1596 und 1597 umfassenden 1. Band ZKG. 46, 619 ff.) ist über die Hälfte des zur Veröffent-

lichung bestimmten Teiles des Tagebuchs des greisen unermüdlichen Tübinger Professors gedruckt. Den noch ausstehenden Rest hoffen die Herausgeber „in einem starken Band im Laufe der nächsten Jahre zu bringen". „Dann soll der Registerband folgen, ohne den, wie uns sehr wohl bewußt ist, in ersprießlicher Weise derartige Aufzeichnungen nicht benutzt werden können." In der Tat wird wohl bis dahin das in dieser Textausgabe investierte Kapital kaum Zinsen bringen. Schon bei der Besprechung des 1. Bandes hielt ich mich für berechtigt zu der Bemerkung: „So gewiß von den Herausgebern nicht die restlose Aufhellung all der unzähligen Einzelheiten zu verlangen war, so hätten sie doch erklären sollen, was ohne große Mühe zu erklären war." Als fast ausschließlich Textausgabe ist die Edition freilich musterhaft. Und man a h n t doch wenigstens jetzt schon, w i e ergiebig sich dieses Tagebuch einmal erweisen wird für die allgemeine deutsche und ausländische Geschichte, die württembergische Landes- und Personen- und Familiengeschichte, die Geschichte der Universität Tübingen, die Geschichte der Wissenschaften. Vor allem wird das Diarium aber einmal eine Fundgrube werden für den Kulturgeschichtler. Ich greife nur auf gut Glück ein paar Stichwörter heraus: Wetter, Ernte, Krankheiten, Unglücksfälle, Verbrechen, Aberglaube, Preise, Almosen, Juden. Wir begleiten in unserem Bande den 73 und 74jährigen Gräcisten fast auf Schritt und Tritt. Wir sehen ihn nicht nur auf den Höhepunkten seines Lebens, der Alltag, „diese bisher viel zu wenig beachtete... immer aber aufs tiefste ergreifende Kehrseite vom Leben", rückt in helles Licht. Auch der Kirchenhistoriker kommt auf seine Rechnung. Wir blicken hinein in die persönliche Frömmigkeit des Gelehrten. Er ist ein überaus eifriger Kirchgänger (die Predigten pflegte er griechisch nachzuschreiben) und ein strenger Lutheraner, dem Kalvinisten und Katholiken gleich greulich sind. Ich erwähne ferner die Korrespondenz mit namhaften auswärtigen lutherischen Theologen und zahlreichen unbekannten schwäbischen und fränkischen Geistlichen und beispielsweise die Berichte über die Verfolgung der Evangelischen in Steiermark (S. 194) und über die Liga zur Vernichtung der Kalvinisten und Lutherischen, Ferrara 12. Juni 1586, erneuert 1598 (S. 230), sowie die Beschreibungen des Begräbnisses eines 16jährigen Grafen Waldeck (S. 123) und der Gattin des Crusius (S. 263; S. 289 ganz detailliert die Begräbniskosten).

Zwickau. *O. Clemen.*

Paul Dedic, Die evangelischen Prediger Judenburgs in der Reformationszeit. (Sonderheft 1 des „Jahrbuches der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich".) Manz'sche Verlags- und Universitäts-Buchhandlung, Wien und Leipzig 1930. 112 S. 3 Sch.

Die bereits in meiner Besprechung von des Verfassers früherer Schrift (Z.K.G. 49. Bd. 1930 S. 405) in Aussicht gestellte weitere liegt nun vor, ebenso sorgfältig, literarisch und archivalisch fest gegründet, wie auch die 429 Anmerkungen erhärten. Mit Rücksicht auf die erste Arbeit brauchte Dedic keinen neuen Hintergrund aufzubauen, sondern konnte gleich zur diesmaligen Hauptsache in der zweitwichtigsten Stadt Steiermarks übergehen. Zum Glück brauchen wir dabei nicht umzulernen gegenüber den uns von früher her bekannten Bildern; es handelt sich bei der mühseligen Kleinarbeit nur um Ergänzungen und Veranschaulichungen; betreffend die Kargheit der Besoldungen der Prediger, widerwärtige Mißhelligkeiten unter ihnen, ihr Gezänk auf und unter

der Kanzel, wobei dogmatische Fragen nicht in Betracht kommen — maßgebend wird die Formula Concordiae —, ihren nicht immer vorbildlichen Wandel, die nicht eben großmütigen Vorgesetzten in der Landschaft, die Grausamkeit der beginnenden Gegenreformation. — Kleine Wünsche für später: Abecedarische Anordnung der „Abkürzungen" untereinander; literarische Belege für Orte und Personen; ungefähre Umrechnung der Geldwerte (vgl. Jahrbuch 30 S. 207). Meine (Z.K.G. 49. Bd. S. 405) ausgesprochene Hoffnung wird insofern in Erfüllung gehen, als der Verfasser, der inzwischen von seiner Pfarrei in Knittelfeld zum Religionsprofessor in Graz berufen ist, seine „Geschichte des Protestantismus in Olmütz", wenigstens in gekürzter Form, im „Jahrbuch" wird erscheinen lassen können.

Königssee, Bayern. *Georg Loesche †.*

J. W. Pont, De Luthersche Kerken in Nederland. Haar belydenisschriften, kerkeordeningen en liederenschat, historisch toegelicht en ingeleid. Eerste stuk. Amsterdam, N. V. Swets en Zeitlinger, 1929. 141 S.

J. W. Pont ist Professor der Evangelisch-Lutherischen Kirche an der Universität Utrecht und hat durch seine Studien auf dem Gebiete der niederländischen Lutherischen Geschichte als Historiker einen sehr guten Namen. Sein Buch: „De Geschiedenis van het Lutheranisme in de Nederlanden tot 1618", wurde in 1911 durch Teylers Genootschap gekrönt. Auch war er die treibende Kraft der „Vereeniging voor Luthersche kerkgeschiedenis", welche leider eingegangen ist. Jetzt fängt er an, eine Reihe Schriften über die Bekenntnisschriften, Kirchenordnungen und den Liederschatz der Lutherischen Kirchen in den Niederlanden herauszugeben und als erstes Stück ihre erste Bekenntnisschrift: Confessie van Antwerpen, 1567, S. 1*—131*. Eine inhaltsvolle und reichlich dokumentierte Einleitung (S. 1—104) handelt über die politische, kirchliche und geistliche Entwicklung Deutschlands bis 1566, über die Stiftung der Lutherischen Kirche in den Niederlanden und die Entwicklung dieser Kirche in Antwerpen, ihre Aufhebung und ihre Konfession. Welches ist ihr eigentümliches Merkmal? Sie weist Melanchthonianismus, Calvinismus, Anabaptismus und Römischen Katholizismus ab und trachtet das Erbe Luthers unverletzt und unerschüttert zu bewahren (S. 89). Die Konfession ist unterzeichnet „met der hant en metter herten" durch: Johannes Ligarius, Franciscus Alardus, Ditmaer Tymannus, Christiaan Warnerus, Johannes Saliger, Balthasar Houwaert, dienaers Jesu Christi binnen Antwerpen, und Johannes Vorstius, Cyriacus Spangenberch, Hermanus Hamelmannus, Martinus Wolfius, Joachimus Hertmanus und Matthias Flacius Illyricus. Über die Ausgaben und die Werke, welche gegen sie (von W. Lindanus, Jodocus Ravesteyn van Tielt) und zu ihrer Verteidigung (Flacius Illyricus, Balthasar Houwaert) geschrieben sind, gibt er Auskunft. Aus dem Vorstehenden ergibt sich, wie dankbar die Wissenschaft Herrn Pont dafür sein muß, daß er diese Ausgabe und ihre Bearbeitung übernommen hat, für die niemand besser geeignet war als er. Leider hat das Buch ein zu beschränktes Register.

Leiden. *A. Eekhof.*

Die Synoden der Kirche Augsburgischer Konfession in Großpolen im 16., 17. und 18. Jahrhundert. Herausg. von Gottfried Smend. (Jahrb. des Theol. Seminars der Unierten Evangelischen Kirche in Polen, Bd. II.) 607 S. Luther-Verlag Posen. Auslieferung für Deutschland: Wallmann, Leipzig 1930.

Ein monumentales Werk, das die Posener evang. Kirche und die wissenschaftliche Forschung hier zur vierten Jubelfeier der Augustana erhalten hat. Smend, der schon manche wertvolle Arbeit geliefert hat (Die Ordinationen in der luth. Kirche Großpolens, Evangelisches Schulwesen in Lissa), druckt nach einem Überblick über die Geschichte der großpolnischen luth. Kirche S. 9—48 die Protokolle ihrer Synoden, anhebend mit der Gostyner 1565, schließend mit der Fraustädter 1790, S. 49—590, ab und fügt S. 591—607 ein Namens- und Inhaltsverzeichnis bei. Wo es erforderlich war, ist dem polnischen Text eine deutsche Übersetzung beigegeben. Was bis dahin der Forscher aus seltenen Drucken und schwer zugänglichen Handschriften sich mühsam zusammensuchen mußte, findet er nun zur weiteren Bearbeitung bequem vor sich ausgebreitet. Gewiß bedeutet die Smendsche Veröffentlichung einen Markstein in der Erforschung der großpolnischen Kirchengeschichte, haben wir nun eine Belebung der historischen Arbeit zu erwarten, weil ihre wichtigste Quelle erschlossen ist. Wissenschaft und Kirche ist S. zu großem Dank verpflichtet. Von der Thorner Generalsynode erhalten wir leider nicht das ausführliche Protokoll aus der Feder des Superintendenten Mikolajewski, welches schon Lengnich in seiner Geschichte der Preuß. Lande III, 86—135 mitgeteilt hat, sondern nur einen ganz kurzen Auszug, wie ihn schon Scheidemantel, Fischer geboten haben. Die Meseritzer Kreissynoden der Jahre 1610 ff., über welche Zacherts Chronik der Stadt Meseritz S. 43—46 Nachricht gibt, sind ganz übergangen. Über die Lissaer Aprilsynode 1645, deren Akten nicht mehr vorliegen, gibt einige Auskunft Hülsemanns Schrift „Widerlegung der calvinischen Relation vom Kolloquio zu Thorn".

Pratau bei Wittenberg. *Wotschke.*

Neuzeit.

Ernst Beins, Die Wirtschaftsethik der calvinischen Kirche der Niederlande 1565—1650. 's Gravenhage. Martinus Nijhoff. 1931. 73 S. Fl. 1.60.

Otto Hintze, Calvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Histor. Zeitschrift, Bd. 144. 1931. S. 229—286. R. Oldenbourg, München.

Es trifft sich glücklich, daß unser Bild von den beiden Seiten, nach denen der Calvinismus in allgemeine weltgeschichtliche Zusammenhänge eingreift, der Wirtschaftsgestaltung und der Staatsidee, gleichzeitig durch wertvolle Arbeiten bereichert worden ist. Die Arbeit von Beins, eine Dissertation aus der Schule Gerh. Ritters, die zunächst im Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis XXIV gastliche Aufnahme gefunden hat, setzt sich die Nachprüfung von Max Webers berühmter These für ihr begrenztes Gebiet zur Aufgabe und kommt, um das Ergebnis vorweg zu nehmen, zu der gleichen Einsicht wie

K. Holl (Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reform. Kirche. Festgabe für K. Müller 1922. Ges. Aufs. III, 385—403): bis zur Mitte des 17. Jahrh. „muß es fraglich erscheinen, ob der asketische Protestantismus — zum mindesten der Calvinismus — an der Entstehung des „Geistes des Kapitalismus" einen wesentlichen und praktisch wirksamen Anteil gehabt hat" (S. 72). In der besonderen Frage des Zinsnehmens hat B. freilich von dem Material und der feineren theologischen Untersuchung Holls zu wenig Gebrauch gemacht, so daß seine Darstellung hier allein nicht ausreicht. Er ergänzt Holl vor allem durch den einleuchtenden Nachweis, daß die Einrichtung städtischer Pfandhäuser Anlaß zu dem Wandel in der Beurteilung der Lombardiere gegeben hat, an der sich allmählich die strenge Haltung in der Zinsfrage aufgelöst hat. Erfreulicherweise hat sich B. aber nicht auf diese eine Frage beschränkt, sondern zuvor aus einem reichen Material von Ethiken, Predigten, Flugschriften, Synodalakten, auch dem handschriftlichen Kerckenraadsprotokoll der Amsterdamer ref. Gemeinde ein allgemeines Bild der Anschauungen des niederländischen Calvinismus sowohl über die staatliche Wirtschaftspolitik als das wirtschaftliche Gebaren des Einzelnen gezeichnet. Man erfährt keine theologischen Überraschungen daraus. Aber man sieht ausgezeichnet hinein in die Probleme (Monopolgesellschaften, Preisgestaltung, Kontrakte, Konkursvergehen usw.), die der Frühkapitalismus und ein mächtig aufblühender Handelsstaat einer Kirche stellten, die eine öffentliche Moral zu schaffen den Willen und sie durchzusetzen den Mut hatte (ihr Auftreten gegen die Ostindische Kompagnie 1627 und gegen die Regierung, die 1606 einige angesehene Haager Geldgeber der Lombardiere gegen kirchliche Anprangerung zu schützen versuchte). In der Beurteilung könnte die Untersuchung tiefer greifen. B. bewertet die Haltung der niederländischen Theologen als „nachgiebig und rezeptiv" gegenüber den Schöpfungen des naturhaften Lebens — er spielt sogar damit, sie „ohnmächtig" zu nennen —, ohne sich über die theologische Begründung des Naturrechts, die Auseinandersetzung mit der Bergpredigt und den ernsten Willen, nach dem erkannten göttlichen Gebot zu leben, tiefer zu besinnen. Darum hat auch die Erklärung, die er an die Stelle von Max Webers These setzen möchte: die calv. Sittenlehre sei infolge der ihr innewohnenden Schwäche schließlich von einem stärkeren Gegner, dem Merkantilismus, zum Nachgeben gezwungen worden, keine ausreichende Überzeugungskraft. Man wird mit Holl (Ges. Aufs. I^2 506 ff.) auf die innere Wandlung des Calvinismus und der von ihm ausgehenden Sekten, vor allem in Amerika, verweisen müssen. In diesen Schranken bleibt auch an Max Webers Darlegungen ein Stück Wahrheit.

Der Einwirkung des Calvinismus auf die „moderne Wirtschaftsräson", wie Hintze den Kapitalismus nennt (S. 230), will er die auf die moderne Staatsräson zur Seite stellen. Er tut es so wenig wie Beins durch rein ideengeschichtliche Überlegungen, zu denen allerdings seine gedankenreiche Einleitung einen beachtlichen Beitrag gibt, sondern durch Beobachtung des politischen Kräftespiels auf einem eng umgrenzten Felde, der für die beginnende Großmachtpolitik Brandenburgs entscheidenden Periode vor dem Jülich-klevischen Erbfolgestreit und dem Übertritt Johann Sigismunds. Anlaß dazu bot H. das neue Quellenmaterial für die Jahre 1603 bis 1608 in den Acta Brandenburgica (Brandenb. Regierungsakten seit

der Begründung des Geheimen Rates. 3 Bde. Berlin, in Kommission bei Gsellius 1927), deren Veröffentlichung wohl durch den Tod des verdienten Herausgebers Melle Klinkenborg eine vorläufige Unterbrechung erfahren wird. Der reformierte Führer der klevisch-märkischen Stände, Ottheinrich von Bylandt, Freiherr von Rheydt, ist es vor allem gewesen, der nach seinem Übertritt in brandenburgische Dienste der kurfürstlichen Politik den größeren Zug einer gemein-protestantischen Verantwortung im Kampf gegen das römisch-spanische Joch, der ihm seit der Flucht aus der von den Spaniern verwüsteten Heimat Lebensziel war, einzuhauchen wußte. Er war nach H. die vornehmste Triebkraft bei der Erhebung Brandenburgs aus dem Stilleben eines lutherischen Territorialstaates zu den weiten Horizonten europäischer Politik. Die Bündnisse mit der Kurpfalz und den Generalstaaten, die erste Hinwendung der kurfürstlichen Politik nach dem Westen, zur gleichen Zeit, als Brandenburg auch durch Erwerbung der Kuratel über Preußen nach Osten ausgriff, sind ebenso in erster Linie sein Werk wie die Schaffung des Geheimen Rates 1604. Diese der Pfalz und namentlich Frankreich nachgebildete Kabinettsregierung wurde den verwickelteren Anforderungen der neuen Großmachtpolitik in höherem Maße gerecht als die mittelalterliche Kanzleiregierung, verstärkte zudem die Stellung des Landesherrn, so daß hier der Calvinismus „im Gegensatz zu seiner sonst in der Weltgeschichte vielfach hervortretenden Funktion einer Belebung des ständischen Widerstandes gegen heterodoxe Fürsten" als ein „die monarchische Macht verstärkendes Prinzip" erscheint (S. 256). Es geht H. nicht um den Anteil des Calvinismus an der Entstehung, sondern der Auswirkung der modernen Staatsidee; er nennt ihn die Brücke, „auf welcher die westeuropäische Staatsräson ihren Einzug in Brandenburg gehalten hat" (S. 265). Solche Untersuchungen der Motive und Ziele der praktischen Politik bilden eine unentbehrliche Ergänzung zu den Erörterungen der Zusammenhänge in der Staatstheorie. H.s energisch zu J. G. Droysens Betrachtung der Geschichte Preußens zurücklenkender Aufsatz ist dafür vorbildlich.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Friedrich Schenke, Der Kirchengedanke Johann Gerhards und seiner Zeit. (Studien zum Kirchengedanken des Luthertums I.) Bertelsmann, Gütersloh 1931. 112 S. Geh. RM. 4.20.

Das so heiß umstrittene „Jahrhundert der Kirche" zeigt sich zum mindesten darin als solches, daß sich die historischen und systematischen Arbeiten zum Kirchengedanken mehren. Gibt es doch allein zwei verschiedene Reihen „Studien zum Kirchen- resp. Gemeindegedanken des Luthertums", die eine von D. Althaus bei Chr. Kaiser, die andere von Lic. Schenke bei Bertelsmann herausgegeben. Letzterer hat es sich zur Aufgabe gestellt, besonders die Geschichte des nachreformatorischen Kirchengedankens zu erforschen, um damit eine wirklich vorhandene Lücke auszufüllen. Beschäftigt sich ein einleitender Abschnitt (1—14) mit dem „Schicksal des Kirchengedankens in der nachreformatorischen Theologie", so wendet sich der zweite Abschnitt dem Kirchengedanken Joh. Gerhards zu (15—48). Das dritte Kapitel zeigt an den Beispielen des ministerium verbi divini und des magistratus politicus die aus dem Kirchengedanken sich ergebenden Rechtsgrundsätze Gerhards (48—87), während ein letzter Abschnitt die „beginnende Zersetzung des Kirchengedankens

in der Hochorthodoxie" bei Calov und König (resp. dem Juristen Carpzow) aufweist (88—112). So bringt diese Arbeit Licht in manche Fragen der orthodoxen Theologie. Mit Recht ist herausgearbeitet, daß Gerhard großen Nachdruck legt auf die Kirche als communio sanctorum, daß „nicht das Individuum", sondern das „Volk Gottes" die Vollendung des Schöpferplanes Gottes bilden. In diesem Zusammenhange wäre eine Auseinandersetzung mit R. Hupfeld, Die Ethik Joh. Gerhards, Berlin 1908, der Sache noch zugute gekommen. Wären ferner die gelegentlich angedeuteten Linien (S. 2, 21, 38 f., 43 u. ö.), die von Luther zu Gerhard führen, weiter ausgezogen worden, so hätte sich gezeigt, daß doch manch wertvolles Gut verloren gegangen war. Besonders hat bei Gerhard der Kirchengedanke seine kritische Kraft eingebüßt, es handelt sich vor allem bei den Rechtsfragen mehr oder weniger um eine Rechtfertigung des Bestehenden als um eine grundsätzliche Neubesinnung.

Budapest. *Ernst Uhl.*

Albert Eekhof, De Zinspreuk: In Necessariis Unitas, In Non Necessariis Libertas, In Utrisque Caritas... Oorsprong, Beteekenis en Verbreiding. Met Portret en twee Facsimiles. Leiden, Sijthoff, 1931. 87 S.

In diesem vornehm, fast üppig ausgestatteten Schriftchen ist alles vereint, was vieljährige Forschung zum Gegenstand zu sagen gewußt hat. Dabei wird vieles wiederholt, was anderswo ebenso gut zu lesen ist, aber es wird auch neues gesagt. Methodisch ist die Untersuchung vortrefflich angelegt, und für die Lösung des Problems bleibt kaum etwas zu wünschen übrig. Nicht bekannt war bisher, daß Baxter nicht erst 1679, sondern bereits 1651 in der Vorrede zur zweiten Ausgabe von „The Saints' Everlasting Rest" auf den Spruch hingewiesen und ihn Rupertus Meldenius zugeschrieben hat. So erklärt sich, daß er 1679 schreiben konnte: I once more repeat to you the Pacificators old and despised words etc. Leider ist aus meinem Aufsatz die unrichtige Angabe übernommen worden, daß die Paraenesis zu Rottenburg gedruckt worden sei. Es muß Rothenburg heißen. Vgl. Aug. Schnizlein, Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 25, 1919, 173—175. Warum ist es „wel zoo goed als zeker", daß Meiderlin die Stratagemata nicht gekannt habe? Auch Müller, auf den E. sich beruft, hat das nicht behauptet, sondern nur, daß man aus der Paraenesis die Bekanntschaft nicht ersehen könne. Und gerade Müller weist auf die Redewendungen πανουργία τοῦ μυριοτεχνίτου, stratagema, artes satanicae) hin, die sie vermuten lassen. In der Rothenburger Bibliothek befindet sich (S. Schnitzlein 175) ein Exemplar der Erstausgabe der Stratagemata! Ich will dennoch gerne zugeben, daß ich Meiderlin vielleicht voreilig in die Acontius-Linie eingegliedert habe, und halte E.'s Hinweise auf Pareus' Irenicon für wertvoll. Das gleiche gilt von seinem Hinweis auf Casaubonus' Unterredung mit Uytenbogaert in Paris. Gern liest man auch das Kapitel über die Sinnänderung, die sich der Spruch im Lauf der Zeiten gefallen lassen mußte. Schuld daran ist hauptsächlich die Ersetzung des in utrisque durch in omnibus. S. 53, Z. 4 l. 17 statt 16.

Gießen. *G. Krüger.*

Daß Veit Ludw. von Seckendorff, der große lutherische Staatsmann, Pädagog und Historiker auch in der Geschichte der deutschen Verskunst eine lobende Erwähnung verdient, hat Friedrich Gundolf

in einer reizenden Abhandlung: Seckendorffs Lucan (Sitz.Ber. der Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1930/31. 2. Abh. Heidelberg, Carl Winters Univ.Buchhandlung. 14 S. 1930. 1 RM.) gezeigt. „Auf der Kutschen" und „in den Gasthöfen" hat Seckendorff als „Spielwerk" für sich eine Übersetzung des Lucan geschaffen, die erst 1695 nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Er bricht darin, nicht ohne ein in Verlegenheit gekleidetes Selbstgefühl, mit der er den Reim fordernden Opitzianischen Poeterei und verwendet ungereimte Alexandriner mit beliebig wechselnden männlichen und weiblichen Schlüssen. Mit verfeinertem, aber noch unsicherem Versgehör kommt er fast unbeabsichtigt damit bestimmten spätantiken Sprachgebärden näher „als irgend eine Übertragung lateinischer, geschweige griechischer Poesie vor den Tagen Herders. Seckendorff hat als blindes Huhn eine Perle aufgepickt, für die damals kein Auge möglich war und hundert Jahre später keins mehr nötig" (S. 11).

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Leo Just, Das Erzbistum Trier und die Luxemburger Kirchenpolitik von Philipp II. bis Josef II., dargestellt und durch Aktenstücke erläutert. (Die Reichskirche vom Trienter Konzil bis zur Auflösung des Reiches. Herausg. von M. Spahn, Bd. 1.) Leipzig, Hiersemann 1931. XXVIII, 454 S., geb. RM. 48.—.

In dem Bestreben, für die Vorgeschichte des Febronius von 1763 neben der teilweise schon vorhandenen persönlichen auch eine breite und feste sachliche Grundlage zu schaffen, gibt Just eine quellenmäßige Darstellung des Kampfes zwischen Staat und Kirche im Herzogtum Luxemburg, d. h. zwischen der burgundisch-spanisch-österreichischen katholischen Landesregierung einerseits und den Erzbischöfen und Weihbischöfen von Trier andererseits. Erst eine solche Darstellung versetzt die gegenüber den traditionellen Eingriffen des Staates zuerst heftig widerstrebende, aber dann nachgiebige Haltung des Weihbischofs Hontheim seit 1749 in den richtigen und notwendigen geschichtlichen Zusammenhang. Schon von seinen Luxemburger Erfahrungen her kam er zu der Erkenntnis, daß es so nicht weitergehen könne, weil das seiner treuen Obhut anvertraute kirchliche Leben im luxemburgischen Teile der so vielgestaltigen Trierer Kirchenprovinz unter den endlosen und heftigen, weil herkömmlichen Streitigkeiten zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt aufs schwerste zu leiden hatte. Freilich reichten diese Erfahrungen noch nicht aus. In seinem heißen Bemühen, „den praktischen Modus Vivendi theoretisch zu begründen", griff Hontheim über sie hinweg und nahm sich den Gallikanismus zum Vorbild, wie in einem folgenden Bande dargelegt werden soll. Gegenüber dem Josefinismus bekundete er eine „maßvolle Staatsfreundlichkeit".

Diese in äußerster Kürze gekennzeichneten wertvollen und ganz neuen Ergebnisse, die den Febronianismus auch sonst in einem anderen als dem üblichen Lichte erscheinen lassen, sind auf Grund einer geistvollen Darstellung gewonnen worden, der man es nachrühmen darf, daß sie die Analyse und Synthese in vorbildlicher Weise miteinander zu vereinigen versteht. Ein überaus umfassendes Quellenstudium hat den Verf. doch nicht in seinem großen Materiale ertrinken lassen. Nirgends vernachlässigt er die größeren Gesichtspunkte, auf die er auch durch seine treffliche kanonistische Schulung immer

wieder hingewiesen wurde. Außerdem ist das Ganze erfüllt von einem tiefen und warmen Verständnisse des Katholiken für seine Kirche, die jedoch nirgends über den Ton ruhiger Sachlichkeit hinausgreift. Die Zuspitzung auf die bisher in manchem so rätselhafte Figur Hontheims hat den Verf. wohl hie und da zu einem etwas rascheren Gange genötigt. So hätte die vorburgundische Zeit im breiteren mittelalterlichen Rahmen sowie manche spätere Wendung in dem überaus verwickelten neuzeitlichen Gesamtverlaufe vielleicht noch näher behandelt werden können. Aber trotz jener Zuspitzung ist Justs Werk das weitaus beste und aufschlußreichste, was über die luxemburgische Kirchenpolitik für entscheidungsvolle Jahrhunderte jemals geschrieben worden ist.

Die von M. Spahn in Gang gebrachte und herausgegebene, auf viele Bände berechnete Sammlung „Die Reichskirche", welche eine längst als peinlich empfundene Lücke in verdienstvoller Weise endlich auszufüllen befähigt ist, wird durch das vorliegende Meisterwerk glänzend eröffnet.

Hamburg. *J. Hashagen.*

Umphrey Lee, The historical backgrounds of early Methodists enthusiasm (= Studies in History, Economics and public Law edited by the Faculty of Political Science of Columbia University, No. 339), New York, Columbia University Press 1931. 176 S. 8°, geb. $ 3—.

John L. Nuelsen, Reformation und Methodismus. 2. Aufl. Bremen, Verlagshaus der Methodistenkirche G. m. b. H., 1931, 52 S., 8°, RM. —.70.

Es ist keine Frage, daß die Entwicklung des Methodismus heute den Übergang zur „Freikirche" vollzogen hat, und daß die ihm schweres Unrecht tun, die ihn noch verächtlicherweise als „Sekte" bezeichnen. Nach der von Fabricius im Corpus Confessionum, Abt. 20. Bd. I, 1931, S. XIX, mitgeteilten Statistik für 1930 zählt er 12 221 374 Mitglieder und 57 876 Minister. Er ist in Nordamerika die stärkste Denomination, er ist auch in Deutschland „Korporation des öffentlichen Rechts". Er hat sich um die soziale Fürsorge, deren Pflege immer wieder den Predigern ans Herz gelegt wird, sehr große Verdienste erworben. Er hat, wie die von Fabricius in dem genannten Werk mustergültig herausgegebenen Kirchenordnungen beweisen, dauernd eine eminente rechtbildende Kraft bewiesen und strebt durch fortwährend hinzugefügte „amendments" diese Verfassung ständig auf der Höhe zu halten. Er hat in der „Gemeinschaftsbewegung" die großen evangelischen Kirchen nachhaltig beeinflußt. Er hat in Amerika Universitäten und in Frankfurt a. M. ein in hohem Ansehen stehendes Predigerseminar. Er ist also dabei, eine eigene Theologie auszubilden. In seiner bald 200 Jahre umfassenden Existenz hat er sich ständig vorwärts entwickelt. Daß man noch häufig der Bezeichnung „Sekte" begegnet, kommt vielleicht von seinem angelsächsisch-aggressiven Eindringen in die Gemeinden der Landeskirchen her und von dem Ärger darüber, daß er seine Arbeit als „Mission" bezeichnet. Allerdings tun beides die Katholiken auch, ohne daß es deshalb jemandem einfällt, sie als „Sekte" zu bezeichnen. Aber andererseits sollte kein Methodist bestreiten, daß seine Denomination ursprünglich Sekte gewesen ist. Bischof Nuelsen stellt uns den Methodismus als kirchliche Erscheinung vor Augen, Lee beleuchtet den ursprünglichen Sektencharakter desselben.

Je und je ist es von methodistischer Seite bestritten worden, daß es in Amerika sog. „Lagerversammlungen" mit all ihrer Aufregung gebe. Lee stellt in seinem sorgsam gearbeiteten, auch mit reichen Literaturangaben (S. 149—172) ausgestatteten Buch auf Grund der Tagebucheintragungen Wesleys wie auf Grund der Berichte von Zeitgenossen, vor allem anglikanischer Bischöfe, fest, daß es in der ersten Zeit des Methodismus solche aufgeregten Versammlungen gegeben hat und daß dieser Enthusiasmus auch in dem Vorläufer des Methodismus, dem Oxforder „Freundeskreis", vorhanden gewesen ist. Er gibt in einem Längsschnitt durch die Religionsgeschichte eine Geschichte des ἐνθουσιασμός bei den Griechen, vor allem bei Platon, bei den Semiten, vor allem im A.T. und bei Philon, im N.T., vor allem in der Apostelgeschichte und bei Paulus, in der Didache, im Hirten des Hermas und bei den Montanisten, dann im Mittelalter, vor allem bei dem Franziskaner Johannes von Rupescissa (14. Jahrhundert), dazu die Stellung des Thomas Aquinas und Johann Gerson. Dann kommt das Auftreten der „Schwarmgeister" von Zwickau und Luthers Stellungnahme zu ihnen. Verschiedene Kanäle haben die Bewegung nach England hinübergeführt. Ihre Träger sind die im Gegensatz zu den genuin englisch-calvinistischen Particular Baptists in Holland von den Mennoniten beeinflußten arminianischen General Baptists (seit 1612) vor allem John Smyth. Zur Zeit Cromwells taucht der Einfluß Jakob Böhmes auf, dessen Werke um 1648 in das Englische übersetzt werden, und etwa um dieselbe Zeit der der von Hendrick Niclas gestifteten „Familisten", die die Schriften ihres Meisters der Bibel gleichsetzen und anderseits diese für „Novizen" ausreichend hielten. Die letzten sind die bekannten „Camisarden", die Cevennenpropheten, mit deren einem Charles Wesley 1738 nachweislich in Berührung gekommen ist. Zu diesen Leuten kamen, abgesehen von dem Philosophen Thomas Hobbes, vom klassischen Altertum her beeinflußt, noch der Philologe Meric Casaubon (1599—1671) und der Cambridger „Platonist" Henry More (1614—1687), durch dessen Lehren auch Swedenborg in seiner Psychologie beeinflußt worden ist. Sie leiten zwar den „Enthusiasmus" aus natürlichen Ursachen her; ihre Theorien beweisen aber, daß er damals „in der Luft lag".

In dem gesellschaftlichen Milieu der bürgerlichen Ruhe nach der Thronbesteigung Wilhelms III., in dem der Enthusiasmus als Sache der kleinen Leute verachtet und schon Verstöße gegen landläufigen Geschmack und Lebensführung als gefährlich beargwöhnt wurden (S. 119), tritt nun der Methodismus auf, und zahlreiche Berichte, auch Belege aus Wesleys Tagebüchern, erhärten, daß seine Versammlungen enthusiastischen Charakter getragen haben. Der Methodismus steht tatsächlich am Ende des englischen Enthusiasmus. Tritt man nun mit dieser neuen Erkenntnis an das aus einem Vortrag erwachsene Heft von Nuelsen heran, dann muß man doch sagen, daß der S. 9 aufgestellte Satz, „da werden wir dann sehen, wie der Methodismus voll und ganz auf dem Boden der Reformation steht, wie er keine Umbiegungen der Lehre vorgenommen oder Irrlehren und Schwärmereien eingeführt hat" in dieser Form sich nicht aufrechterhalten läßt. Gewiß hat die Reformation an der Wiege des Methodismus gestanden, das steht fest. Aber anderseits scheint uns doch auch der Beweis erbracht, daß nicht nur Wesley eine englische Mentalität herzugebracht hat, sondern daß auch die „Schwarmgeister", die Luther

wie Calvin mit klarem Urteil aus ihren Kirchen verbannt haben, um diese nicht der Gefahr des Untergangs auszusetzen, hier sich wieder mit hereingedrängt haben. Ohne sie hätte der Methodismus sicher in der anglikanischen Kirche bleiben und als ein Gegengewicht gegen die High Church und als Förderungsmittel, als ein mächtiger Bundesgenosse der Low Church-Bewegung dienen können. Wenn wir anerkennen sollen und anerkennen, daß der Methodismus heute eine Kirche ist, dann betonen wir aber daneben mit Entschiedenheit, daß er das enthusiastische Element abstreifen mußte, um Kirche zu werden, und daß er, je mehr er dieses abstreifte, desto mehr Kirche geworden ist. Gewiß erkennen wir an, daß die deutschen Kirchen allerlei von ihm gelernt haben: es war gut, daß die deutsche Beschaulichkeit sich mit einem Tropfen angelsächsischen Aggressivitätsöls salben ließ. Aber anderseits mußten sie den Enthusiasmus, den sie einst auf deutschem Boden zu ihrem eigenen Heile abgestoßen haben, nun ablehnen, als er, made in England, wieder bei ihnen anklopfte. Es ist eine Einseitigkeit zu sagen: die deutschen Kirchen hätten nur vom Methodismus gelernt. Man muß sagen: der Methodismus hat auch von den Kirchen gelernt, nämlich die Ausmerzung des Enthusiasmus. — Er wird auch noch lernen müssen, welch ein Bleigewicht an den Flügeln die unkirchlichen Massen sind. Sicher wird ihn die englische Tatkraft vor der ganzen Schwere dieses Problems bewahren. Aber vorübergehen wird es auch an ihm nicht; je mehr es Brauch wird, daß die Kinder konfessionell in die Fußstapfen der Väter treten, desto mehr wird ihm dieses „Kirchenproblem" sich aufdrängen.

Beyrouth (Syrien). *H. Stocks.*

Hubert Bastgen, Der heilige Stuhl und die Heirat der Prinzessin Elisabeth von Bayern mit dem Kronprinzen Friedrich Wilhelm von Preußen. Nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs. Freiburg i. Br., Herder & Co. 1930. (VIII, 89) Gr. 8°.

B. schildert in diesem Heft, einem Sonderdruck aus der Römischen Quartalschrift 1929, auf Grund eines reichen, von ihm aufgefundenen und im Anhang veröffentlichten archivalischen Materials die Verhandlungen, die von seiten der Kurie anläßlich der Eheschließung zwischen Friedrich Wilhelm (IV.) von Preußen und Elisabeth von Bayern geführt worden sind. Er vermittelt dadurch einen lebhaften Eindruck von der Sorgfalt, mit der die Kurie auch in diesem Fall, in dem der bayrische Hof sich über die kirchenrechtlichen Erfordernisse hinwegsetzte, ihre Beachtung sicherte; er läßt uns zugleich einen wertvollen Einblick tun in die diplomatische Arbeit der Kurie und ihre reichen Möglichkeiten, sich über alle Vorgänge zu unterrichten. Daher ist die Arbeit nicht nur für die Geschichte der Mischehenpraxis Roms, sondern auch für die seiner diplomatischen Kunst lehrreich.

Kiel. *Kurt Dietrich Schmidt.*

V. Iwan, Um des Glaubens willen nach Australien. Verlag des Luth. Büchervereins, Breslau 1931. Mit einem Bilder- und Kartenanhang. 194 S. Geb. RM. 5.—.

Der Verf. gibt eine quellenmäßige Darstellung der vier ersten deutschen Auswanderungszüge nach Australien (1838—1841). Von Wert ist die Beigabe einer Reihe von Quellenstücken und vor

allem die lange Reihe der Auswandererlisten, die sehr sorgfältig zusammengestellt sind. Der Bericht über die Auswanderung selbst, die führenden Männer, die Gründung von Klemzig, Hahndorf, Langmeil und Bethanien ist soweit zuverlässig, als er die reichlich benutzten Quellen wiedergibt. In der Beurteilung der Auswanderungsmotive und einzelner Persönlichkeiten freilich ist der Verf. wohl in Rücksicht auf australische Leser nicht unparteiisch; weder ist die Union einziges Auswanderungsmotiv gewesen, noch sind die Charaktere von Angas, Kavel und Fritzsche so einwandfrei, wie sie nach der Schrift zu sein scheinen. Auch sonst ist manches vorschnell zugedeckt, was der Historiker nicht verschweigen sollte. Ohne Schaden hätte der Verf. dagegen auf zahlreiche populäre Abschnitte verzichten können.

Riga. *Carl Schneider.*

Sören Kierkegaard. Ausgewählt und übersetzt von Hermann Ulrich. Erster Teil. Die Werke. 1925. 353 S. 11 RM. Zweiter Teil. Die Tagebücher 1832—1839. 1930. 631 S. 12 RM. (Quellen: Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte, herausgegeben von Eberhard Arnold. Hochweg-Verlag, Berlin.)

Eine begrenzte Auswahl aus Kierkegaards Schrifttum zu treffen, ist unleugbar eine außerordentlich schwere Aufgabe. Die Schwierigkeit liegt nicht nur im gewaltigen Umfang des schriftstellerischen Werkes K.s. Sie hängt auch mit der verwirrenden Vielseitigkeit in K.s Ingenium zusammen. Sein Ingenium repräsentiert in hohem Grad das, was der alte Philosoph „eine widerspenstige Vereinigung wie Bogen und Leier" nennt. K. ist ein raffinierter Ästhetiker, ein überlegener Psychologe, ein blendender Dialektiker, Humorist und Ironiker, ein tiefbohrender Denker, ein erschütternder Bußprediger und ein milder Tröster. Welche von diesen Seiten soll in den Vordergrund treten? Muß nicht eine Auswahl, die sämtlichen Seiten in K.s Gemüt in gleichem Maße Raum geben will, zersplittert, mosaikartig wirken? Hermann Ulrich hat seine Auswahl von einem bestimmten Gesichtspunkt aus gemacht. Er deutet ihn durch das Motto an, das das Werk einleitet. Es ist ein K.-wort von der göttlichen Liebe: „Unendliche Liebe, die nie aufhört, allzeit liebreich, auszuhalten mit mir" usw. Diese Norm paßt nicht nur gut zum Plan dieser Lebensbücherei christlicher Zeugnisse. Sie gibt auch, wie jeder K.-kenner weiß, den Hauptgesichtspunkt an, von dem aus K. selbst sein ganzes Werk beurteilt haben will. Der Herausgeber hat von dieser richtig gewählten Norm aus seine Auswahl mit sicherem Urteil getroffen. Selbstverständlich wird es in großem Ausmaß eine Geschmackfrage, was man aufgenommen wünscht oder nicht. Aber es wäre töricht, in diesem Fall mit Kritik zu kommen. Denn überall hat der Herausgeber Wesentliches aufgenommen. In dem Maße, als es überhaupt möglich ist auf einem halben tausend Seiten, muß dieser Quellenband als in sehr hohem Grad repräsentativ für K.s christliche Verkündigung anerkannt werden.

Von den Tagebüchern hat derselbe Herausgeber den ersten Band einer auf ihre Weise vollständigen Ausgabe gegeben. Sie stützt sich natürlich auf Heiberg-Kuhrs Ausgabe und folgt ihrer Anordnung des Stoffes. Die dänische Ausgabe, die im ganzen chronologisch geordnet ist, verteilt innerhalb jedes Bandes den Stoff auf drei Abteilungen, so daß unter A die eigentlichen Tagebuchaufzeich-

nungen gebracht werden, unter B die Manuskripte, die auf die Schriftstellerwirksamkeit Bezug haben, und unter C die Notizen im Anschluß an Studien, Lektüre usw. — In der vorliegenden Ausgabe ist die Abteilung B weggelassen. Von der Abteilung C ist eine Auswahl gegeben worden. Das Tagebuch im eigentlichen Sinne hingegen (Abteilung A) ist im ganzen übersetzt worden. Ausgenommen ist praktisch gesehen nur solcher Stoff, der nur für die spezielle K.-forschung von Interesse sein kann. Großen Wert unter Quellengesichtspunkten besitzt der Abschnitt: „Materialien zur Kindheits- und Jugendgeschichte", der „den Tagebüchern" vorangestellt worden ist (S. 15—56). Dazu kommt noch, daß der Herausgeber eine große Anzahl chronologisch geordneter Noten gegeben hat, die manche sehr nötigen Nachrichten und Hinweisungen schenken. Nach allem zu urteilen, wird diese Ausgabe von K.s Tagebüchern, wenn sie einmal abgeschlossen vorliegt, als musterhaft bezichnet werden können.

Uppsala. *Bohlin.*

Theodor Häcker, Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard. Brenner-Verlag, Innsbruck 1931. 77 S. RM. 2.—.

Keine Angelegenheit der Kierkegaardforschung, sondern eine persönliche des Verfassers, der zur römischen Kirche übergetreten ist und nun Irrtum und Wahrheit in Kierkegaards These, die Subjektivität sei die Wahrheit, sich zu bestimmen sucht. Für Häcker ist die Wahrheit primär ein Objektives, ein Theoretisches, sie kann richtig gelehrt werden auch von dem, dessen Subjektivität von ihr nicht ergriffen ist, und muß zunächst einfach gelernt werden. Sie ist ferner etwas, das nicht absurd, nicht ungewiß, sondern gewiß ist. Die Aufgabe der Subjektivität ist allein, sich dieser Wahrheit konform zu gestalten. Von diesem Standpunkte aus wird nun Kierkegaard beurteilt, und die Mission, die er dennoch dem Verfasser zu haben scheint, bestimmt. Die Rechenschaft geschieht mit Ehrlichkeit, das heißt, die „Irrtümer" Kierkegaards werden nicht verschwiegen, sondern zugestanden. Daß Häcker sie für nicht persönlich bedingt, und nicht mit dem Tiefsten und Eigentlichen in Kierkegaard zusammenhängend ansieht, ist gewiß ein Irrtum Häckers. Aber es ist ein unvermeidlicher Irrtum bei dem Standorte Häckers: er muß dem Manne, der ihn zur römischen Kirche hinübergetrieben hat, natürlich die gleiche innere Strebigkeit des Denkens zuschreiben, die bei ihm selber sich verwirklicht hat.

Die Schrift hat übrigens gewisse literarische Qualitäten. Verfasser hat bei Kierkegaard reden und denken gelernt, und kann darum die römischen Thesen ungeheuer anziehend und geschickt auch nach der religiösen Tiefe hinter ihnen darstellen. Unsere Pfarrer werden dem Büchlein überall da, wo man Kierkegaard als Mittel bei der Konvertierung von evangelischen Christen zur römischen Kirche benützt, begegnen.

Göttingen *E. Hirsch.*

Franz Ernst, Papst und Jesuitengeneral. Ein unerhörter Justizskandal und seine geistigen Grundlagen. An Hand der Akten, nach der Lehre und dem Recht der katholischen Kirche dargestellt. Bonn, Verlag Albert Falkenroth 1930. (VIII, 154 S.) 8°. RM. 2.—.

Das Heft behandelt den Kampf des P. Bremer S. J. um sein „Recht" mit dem Ordensgeneral, der Kurie und dem Papst. Primär liegt dem

Streit die Feststellung Br.s zugrunde, daß die Moralisten des Jesuitenordens in Gurys Nachfolge die alte Anschauung preisgegeben haben, nach der nur in dubio iuris, nicht in dubio facti ethische Entscheidungen nach probabilistischer Methode getroffen werden dürfen. Aus der Tatsache, daß die Veröffentlichung dieser Entdeckung Br. unmöglich gemacht wurde, ergab sich der Kampf, den E. unter Vorlage des Wortlautes der meisten Briefe, die gewechselt wurden, schildert. E. versucht zugleich nachzuweisen, daß Br. durch das heute im Orden und seit dem Vaticanum auch in der Gesamtkirche herrschende System Unrecht getan ist. Ich bezweifle aber, ob die erste Behandlung Br.s wirklich Recht und Übung des Jesuitenordens widersprochen hat. Und nur von da aus darf hier geurteilt werden. — Darüber ist mir indes auch kaum ein Zweifel, daß, wenn E.s Dokumente echt sind, Br. im Verlauf des Prozesses bitter Unrecht geschehen ist, ein Unrecht, das deshalb besonders beachtenswert ist, weil Pius XI. ganz persönlich in die Angelegenheit verwickelt ist. Klare, im CJC. vorgesehene Rechtsmöglichkeiten sind Br. verschlossen worden. Ich würde nur noch zu bedenken geben, ob die Bestimmungen des CJC. auch in diesem Falle wirklich geltend waren. Denn gleich nach seinem Erscheinen sind bekanntlich alle Privilegien des Jesuitenordens, die dem CJC. widersprechen, ausdrücklich bestätigt worden. Ich bin nicht in der Lage nachzuprüfen, ob von dieser Bestimmung auch das formale Prozeßrecht betroffen ist. Wenn ja, könnte das Vorgehen gegen Br. auch hier noch zu Recht bestehen. Außerdem gilt alles Gesagte nur, wenn die Dokumente E.s stichhaltig sind. Es spricht für ihre Authentizität, daß das Landgericht Maastricht das Ignatiuskolleg in Valkenburg in einem Prozeß, den Br. gegen es angestrengt hatte, verurteilt hat. Trotzdem bin ich als Historiker noch nicht befriedigt. Der schönste Wortlaut nützt mir, gerade in solch prekärem Fall, nichts, wenn keine Nachprüfungsmöglichkeit besteht. E. gibt aber nicht an, wo sich die Urkunden jetzt befinden. Wenn E. oder Br. ernstlich Wert darauf legen, daß die historische Wissenschaft sich mit dem Fall beschäftigt — er ist es an sich wert —, so müßten sie m. E. alle Quellen an einem öffentlich zugänglichen Ort, etwa in einem staatlichen Archiv, deponieren und das in einer neuen Auflage bekanntgeben. Dann erst und nach genauer Darlegung des Prozeßrechtes des Jesuitenordens kann abschließend zu dem Fall Stellung genommen werden.

Kiel. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Friedrich Parpert, Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus. München, Ernst Reinhardt 1931. (107 S.) Kl. 8°. RM. 4.80; geb. 6.50.

Das Heft bildet eine Fortführung der Schrift desselben Verf.s „Das Mönchtum und die evangelische Kirche", die ich ablehnen mußte (vgl. ZKG. 1930, S. 485 f.). Die neue Arbeit macht im ganzen einen günstigeren Eindruck, obwohl die Neigung zu absoluten Aussagungen auch hier gelegentlich spürbar wird. In zwei Abschnitten zeigt P. zunächst, daß die protestantische Theologie der letzten Jahrzehnte sich in der Tat überraschend stark mit dem Gedanken des Mönchtums befaßt hat und bespricht dann kritisch die bisherigen Versuche der Gestaltung ev. Mönchtums; dabei werden allerdings auch Bewegungen herange-

zogen, deren einzige Beziehung zum Mönchtum ihre kulturkritische Haltung bildet. Ein dritter Abschnitt behandelt grundsätzlich die Möglichkeit evangelischen Mönchtums. Um des Beitrags zur Geschichte der neuesten Theologie willen, den die beiden Hauptkapitel enthalten, darf hier auf die Schrift hingewiesen werden.

Kiel. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Albert Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken. Felix Meiner, Leipzig 1931. 212 S. RM. 5.—, Lw. RM. 6.50.

Dieser Selbstbiographie Schweitzers ist schon eine knappe Skizze vorangegangen, die doch mehr nur seine „Selbstdarstellung" als wissenschaftlichen Forschers, denn überhaupt seines Lebens und Schaffens war (vgl. meine Besprechung ZKG. 49, 1930, S. 390). Das jetzt vorliegende Buch ist erheblich eindringlicher. Schweitzer hat als Persönlichkeit ein Gepräge von Unvergleichlichkeit. Alle seine wissenschaftlichen Leistungen sind unzweifelhaft von Bedeutung. Sie betreffen das Neue Testament (Person Jesu; Christologie des Paulus), Kant, Sinn und Bedeutung der Kultur, richtige Gestalt der Ethik und haben alle Eigenart, sei es als geschichtliche, sei es systematische Forschungen. Man wird nicht behaupten wollen — Schweitzer selbst am wenigsten, er ist von musterhafter Bescheidenheit in der Darstellung seines wissenschaftlichen Wirkens, das doch in allen Zweigen ungewöhnliche Erfolge gehabt (seine Schriften sind fast alle mehrsprachig erschienen: deutsch, französisch, englisch, schwedisch, dänisch, holländisch, ja auch japanisch) —, daß er in die historische Linie der Größten, der Unvergeßbaren, gehöre, aber er gehört sicher in die Linie der Hervorragenden seiner Zeit und „Fächer". Es ist alles geistvoll, was er schreibt. Auch, und in wohltuender Weise, wie er von sich selbst, seinem Werden, Wollen, Schaffen berichtet, nichts ist langweilig in dem Buche, etwa zu breit oder zu belanglos. In allen seinen Fächern zeigt er „neue" wertvolle, zum Teil durchschlagende Ideen; seine praktischen Leistungen sind zum Teil „Taten" (so die als Arzt in Afrika!). Zum Schlusse fragt man vielleicht: was ist Schweitzer nun, Theolog, Philosoph, Künstler, Arzt? Er ist das alles zugleich, ständig auf allen seinen Feldern pflügend, immer so literarisch, wie künstlerisch, wie „berufhaft" praktisch tätig. Seine Lebens„stellung" ist bekanntlich seit zwanzig Jahren die eines Missionsarztes in Lambarene (Westafrika), und es ist erstaunlich, was er da zu Wege gebracht. Es scheint, daß er im Begriffe steht, ganz nach Europa zurückzukehren; er ist auf dem Punkte, wo er sein Werk unter den kranken Negern anderen übergeben kann und darf. Als Elsässer (Pfarrerssohn!), der sich, wie er ausdrücklich sagt, als Deutscher empfindet, ist er in Afrika in Verbindung mit der Pariser Mission (ihr „Gesandter"). Er war ursprünglich Privatdozent der Theologie in Straßburg, das er 1913 verließ (nach Einschaltung regelrechten medizinischen Studiums in seine akademische und pastorale Wirksamkeit; auch in Afrika hat er noch oft gepredigt). Es war nicht Zweifel an seiner Aussicht auf Berufung in eine Professur, sondern echte Menschenliebe, Bedürfnis zu helfen, recht eigentlich dem „Leben" zu dienen, was ihn zu den „Kranken" des Urwalds trieb. Eine ungeheure Willenskraft, der freilich auch eine ganz ungewöhnliche Körper-, zumal Nervenkraft zur Seite stand (er klagt, daß sie jetzt zu versagen begonnen), machte ihn fähig, so

vieles, nicht bloß nacheinander, nein, auch fast stets miteinander, zu leisten. Ich glaube, im Tiefsten ist Schweitzer Theolog geblieben; es ist irrig, wenn man wohl gemeint hat, er sei im geistigen Sinn nur Ethiker, er ist deutlich eine innerlich religiöse christliche Persönlichkeit, bei aller Betonung der Bedeutung des Denkens (er „liebt" die Stoa und die Aufklärung, aber sein Gottesglaube ist echt evangelisch). Das vorliegende Buch ist ein „Dokument" für unsere Zeit; Schweitzer trägt, wie jeder ernste Deutsche von heute, schwer an der Verwirrung und (geistigen) Not der Zeit; seine Kulturphilosophie will praktisch helfen. Im Krieg war er die ganze Zeit Gefangener der Franzosen, hat da viel gelitten, ohne sich irgendwie zu wandeln, gar verbittern zu lassen. Er ist jetzt 57 Jahre.

Halle a. S. *F. Kattenbusch.*

Manchem Leser von E. Foersters Aufsatz „Sohm widerlegt?" (ZKG. 48. 1929, S. 307—343) wird der Hinweis erwünscht sein, daß F. an einer versteckten Stelle seine Auffassung noch einmal kurz in geschichtlichem Zusammenhange dargestellt hat („Die Reformierten und Luthers Kirchenideal" im Gemeindebuch der Dtsch. Ev.-Ref. Gemeinde zu Frankfurt a. M. 1930 S. 51—70, das übrigens auch einen hübschen Abriß der Geschichte dieser bedeutenden Gemeinde von W. Lueken enthält). Bei aller Zustimmung zu der Hauptthese, daß Luthers und Calvins Kirchengedanke sich im tiefsten Grunde gleich gewesen seien, scheint mir doch eine überstarke Spiritualisierung besonders deutlich zu werden, die sogar die Freigabe eines Tages und bestimmter Stunden für die gottesdienstliche Versammlung, den gemeinen Kasten und die Verwaltung des Kirchengutes mangels einer anderen Ordnungsinstanz dem Heiligen Geiste zuschreibt. Aber im Tiefsten liegt im Kampf gegen die Verrechtlichung der Kirche doch ein gut lutherisches Erbe. Zu welch gegensätzlichen Bildungen Luther freilich Anlaß gegeben hat, kann man sich deutlich machen an Wilh. Maurers Vortrag: Kirche und Recht bei August Vilmar und für die Gegenwart (Kassel 1931 Komm.Verlag Friedr. Lometsch. 32 S.). Er hebt bei V.s Idee des göttlichen Kirchen- und Staatsrechts und Amtsbegriffs die Einflüsse der idealistischen organischen Geschichtsanschauung und der aufklärerischen Idee des positiven Rechts treffend hervor und setzt sich mit der in der hessischen Renitenz fortlebenden Lehre V.s verständig auseinander. Aus den Kreisen der Renitenz sind neuerdings im Neuwerk-Verlage zu Kassel zwei Veröffentlichungen herausgegeben worden, die neben der geschichtlichen Darstellung von Karl Wicke, Die hess. Renitenz, ihre Geschichte und ihr Sinn, 1930, einen nützlichen Eindruck verschaffen: die nicht übermäßig klare Programmschrift von Otto Reinhold, Die Bedeutung der hess. Renitenz für die Kirchwerdung der Landeskirchen (1931. 106 S. 3 RM.), die für das erwachende Sendungsbewußtsein der Renitenz im Zusammenhang mit den Wandlungen der Kirchenidee in der gegenwärtigen Theologie kennzeichnend ist, und die Kriegsbriefe des renitenten Pfarrers Rud. Schlunk, Ein Pfarrer im Kriege (1931. 344 S. 6.20 RM. Lw. 7.80 RM.), die hier nicht als beachtlicher, wenn auch einseitiger, Beitrag zum Problem: die Kirche im Kriege, sondern als Einblick in das Leben und Wirken eines charaktervollen Vertreters der Renitenz zu nennen sind.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Aus Zeitschriften.

Archiv für Reformationsgeschichte XXVIII, 1931. 1/2: O. Schaefer, Eine ungedruckte Erstlingsarbeit Valérand Poullains von 1545 (6—79). R. Friedmann, Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren (79—111). J. Boehmer, Die Beschaffenheit der Quellenschriften zu Heinrich Voes und Johann van den Esschen (112—133). 3/4: P. Fuchtel, Der Frankfurter Anstand vom Jahre 1539 (146—206). R. Friedmann, Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren. II. (207—241). Th. Wotschke, Paul Ebers märkischer Freundeskreis (242—259). O. Clemen, Lutherana und Melanchthoniana in Fulda (260—264). G. Buchwald, Lutherana und Melanchthoniana aus Rechnungsbüchern des Thüringischen Staatsarchivs zu Weimar (265—274). W. Schmitt, Luthers Reise zum Marburger Religionsgespräch 1529 (275—280). **Bilychnis** XXXVI, 1931. 3: G. Costa, Problemi di storia e religione (143—155). 4: M. Dell' Isola, La religione di Lamartine (197—214). **Historisches Jahrbuch** LI, 1931. 1: K. G. Hugelmann, Die deutsche Nation und der deutsche Nationalstaat im Mittelalter (1—29). Ph. Funk, Überwelt und Welt im Mittelalter (30—46). L. Pfandl, Das spanische Lutherbild des 16. Jahrhunderts, Studien und Vorarbeiten (47—85). 2: Ph. Funk, Aus dem Leben schwäbischer Reichsstifte im Jahrhundert vor der Säkularisation (145—162). 3. K. Weber, Staats- und Bildungsideale in den Utopien des 16. u. 17. Jahrhunderts (307—338). H. Tillmann, Das Schicksal der päpstlichen Rekuperationen nach dem Friedensabkommen zwischen Philipp von Schwaben und der römischen Kirche (341—365). 4. G. Hugelmann, Die deutsche Nation und der deutsche Nationalstaat im Mittelalter (445—485). L. Pfandl, Das spanische Lutherbild des 16. Jahrhunderts (485—537). **Journal of Religion** XI, 1931. 1: Ph. G. Neserius, Libertinage in France in the Seventheenth Century (30—39). R. H. Johnson, American Baptists in the Age of Big Business (65—85). S. H. Thomson, The philosophical basis of Wyclifs Theology (86—116). 3: G. W. Richards, The Place of Adolph von Harnack among Church Historians (333—345). J. G. Haroutunian, Jonathan Edwards: A. Study in Godliness (400—419). 4: R. E. E. Harkness, Some Early Practices of Baptists in America (533—553). Warren C. Middleton, The Denunciations of George Fox viewed psychologically (589—609). **Theologische Quartalschrift** CXII, 1931. 1/2: Geiselmann, J., Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs (1—91). E. Arens, Zitate und Anspielungen in der Imitatio Christi des Thomas von Kempen (135—207). F. Triebs, Das summarische Verfahren im kanonischen Eheprozeß auf Grund der canones 1990—1992 CIC (207—223). M. Miller, Die römische Kurie, die württembergische Königswürde und der Beginn der Konkordatspolitik (223—233). 3: H. Doms, Zum Problem der Höllenstrafen (320—349). P. Muschard, Die kanonistischen Schulen des deutschen Katholizismus im 18. Jahrh. außerhalb des Benediktinerordens (350—400). 4: K. Adam, Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus (490—536). E. Peterson, Göttliche Monarchie (537—564). **Recherches de Theologie ancienne et médiévale** III, 1931. 1. F. Cavallera, La Doctrine de Saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du „De Trinitate" (5—19). D. A. Wilmart, Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme de Roscelin (20—36). P. Glorieux, Un recueil

scolaire de Godefroid de Fontaines (37—53). R. M. Martin, O. P., Notes sur l'oeuvre littéraire de Pierre le Mangeur (54—66). A. Landgraf, Zur Chronologie der Werke Stephan Langtons (67—71). A. Landgraf, Kannte Langton das Original der Collectanea des Lombarden? (72—75). 2. J. Rivière, Le droit du démon sur les pécheurs avant saint Augustin (113—139). A. Landgraf, Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences (140—159). F. Stegmüller, Neugefundene Quaestionen des Siger von Brabant (158—182). D. P. Capelle, Notes de Théologie ambrosienne (183—190). C. Balic, Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté (191—208). 3: D. M. Cappuyns, Le plus ancien commentaire des „Opuscula sacra" et son origine (237—272). F. Bliemetzrieder, Théologie et Théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard (273—291). A. Landgraf, Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur (292—306). 4: A. Landgraf, Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur (341—372). M. Schmaus, Die Trinitätslehre des Simon von Tournai (373—396). F. Pelster, S. J., Les „Déclarationes" et les Questions de Guillaume de la Mare (397—411). J. Destrez, A propos d'un répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle (412—422). F. Bliemetzrieder, Encore la lettre d'Anselme de Cantorbéry sur la Cène (423—429). **Catholic Historical Review** XVII, 1931: 1. William H. J. Kennedy, Catholics in Massachusetts before 1750 (10—28). Louis O'Brien, The Huguenot Policy of Louis XIV and Pope Innocent XI (29—42). 2: John: E. Sexton, The Birthplace of St. Patrick: An Essay in Textual Criticism (131—150). James A. Robertson, Notes on Early Church Government in Spanish Florida (151—174). 3: Thomas Oestreich, The Hildebrandine Reform and its Latest Historian (257—267). **Harvard Theological Review** XXIV, 1931. 1. George La Piana, Ancient and Modern Christian Apologetics (1—28). Hastings Eells, The Contributions of Martin Bucer to the Reformation (29—42). Robert P. Casey, Armenian Manuscript of St. Athanasius of Alexandria (43—60). 2: Silas Rees, Leontius of Byzantium and his Defence of the Council of Chalcedon (111—120). Jacob Geerlings and Silva New, Chrysostom's Text of the Gospel of Mark (121—142). Nerses Akinian and Rob. P. Casey, Two Armenian Creeds (143—151). 4. Edward Kennard Rand, A Preliminary Study of Alcuin's Bible (323—396). **Revue D'Histoire Ecclésiastique** XXVII, 1931. 1: E. Dhanis, Quelques anciennes formules septénaires des sacrements (5—26). P. Polman, Flacius Illyricus, historien de l'Eglise (27—73). E. Lesne, L'indominicatum dans la propriété foncière des églises à l'époque carolingienne (74—85). 2: D. De Bruyne, Un document de la controverse adoptianiste en Espagne vers l'an 800 (307—311). J. Dagens, Notes bérulliennes (318—352). 3: F. Cabrol, Bossuet, ses relations avec l'Angleterre (535—571). A. Lepka, L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane (572—578). G. Constant, Du schisme anglican et de ses origines (579—588). R. Maere, L'étude de l'archéologie chrétienne en Belgique, 1830—1930 (591—598). 4: J. de Ghellinck, La carrière de Pierre Lombard (792—830). XXVIII, 1932. 1: A. Dondeyne, La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne (5—33). H. Nelis, La collation des bénifices ecclésiastiques en Belgique sous Clément VII (1378—1394) (34—69). A. de Poorter, Un catéchisme du XIIIe s. (70—73). R. de le Court, Saint Robert Bellarmin à Louvain, (74—84). **Revue**

d'Histoire et de Philosophie religieuses. XX, 1931. 3: A. Hollard, Les origines de la fête de Noel (256—274). W. Seston, L'Empereur Claude et les Chrétiens (275—304). J. Pommier, Ernest Renan et la vie de M. Olier (305—309). 4—5: A. Koyré, Sébastian Franck (353—385). J. Pommier, Victor Cousin et ses élèves vers 1840 (386—408). Th. Gérold, Les Pères de l'Eglise et la musique (409—418). F. Ponteil, Les origines de l'école Normale protestante d'institutrices de Strasbourg 1836—1845 (S. 424—440). **Ricerche Religiose** VII, 1931. 1: A. Pincherle, Il „decennio di preparazione" di Sant' Agostino (386—396). II. Dal „De vera religione" al „Contra Adimantum" (31—52). E. Buonaiuti, Gioacchino da Fiore ed Elia da Cortona (53—59). 2: H. Koch, La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana (122—132). M. D. Petre, La religione di Lamennais (133—146). J. Schnitzer, Modernismo e profezia nell'odierno Islam (147—153). 3: E. Buonaiuti, La tragedia di Nestorio (193—201). Ersilio Costa, L'essenza del reale in Duns Scoto (227—241). 4: H. Koch, La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana (313—335). E. Benz, La messianita di San Benedetto (336—353). 5: F. Heiler, La Madre di Dio nella fede e nella preghiera dei primi secoli (390—409). L. Salvatorelli, La moralita religiosa nell'Italia del quinto secolo (410—449). VIII, 1932. 1: H. Koch, La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana (6—15). F. Heiler, Il culto post-efesino della Madonna (16—39). 2: A. Pincherle, Il „decennio di preparazione" di Sant'Agostino (386—396). III. Dal „Contra Adimantum" all'episcopato (118—143). M. D. Petre, La filosofia dell'uomo e di Dio in Lamennais (144—154). 3: F. Ruffini, Francesco Stancaro (193—222). E. Benz, Escatologia e palingenesi (234—243). — **Rivista Di Filosofia** XXII, 1931. 2: P. Treves, Su Paolo Sarpi teorico della „Ragion di Stato" (148 bis 157). 3: E. Colorni, Utilita e moralita nella filosofia politica di T. Campanella (230—248). 4: F. Hegel, Nel I Centenario Della Morte 1831—1931. — **Historische Zeitschrift** 144, 1931. 1: L. Olschki, Der Brief des Presbyters Johannes (1—14). H. Holborn, Protestantismus und politische Ideengeschichte (15—30). 2: O. Hintze, Kalvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts (229—286). 145, 1931. 1: A. Brackmann, Die Wandlungen der Staatsanschauungen im Zeitalter Kaiser Friedrichs I. (1—18). K. Burdach, Walther von der Vogelweide und der vierte Kreuzzug (19—45). 2: R. Holtzmann, Zum Strator- und Marschalldienst (301 bis 350). 3: W. Goetz, Ludwig Pastor (1854—1928) (S. 350—363). — **Internationale Kirchliche Zeitschrift** XXI, 1931. 3: Dokumente zu den Unionsverhandlungen der anglikanischen und der altkatholischen Kirche (129—162). 4: Bericht über den XII. Internationalen Altkatholikenkongreß in Wien (193—316). XXII, 1932. 1: Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und orthodoxen Kommission in Bonn am 27. und 28. Oktober 1931 (18—27). C. Neuhaus, Das altkatholisch-anglikanische Interkommunionsschema vor den Konvokationen von Canterbury und York (28—38). — **Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft** XXX, 1931. 2: E. Stein, Konstantin der Gr. gelangte 324 zur Alleinherrschaft (177—185). 3/4: R. Abramowski, Untersuchungen zu Diodor von Tarsus (234—262). A. Krücke, Randbemerkungen zum frühchristlichen Nimbus (263—271). XXI, 1932. 1: W. Köhler, Omnis ecclesis Petri propinqua (60—67). H. Koch, Zu Tertullian, De pudicitia 21, 9 ff. (68—72).

UNTERSUCHUNGEN

Das Basiliusproblem.

Von Oskar Ring,
Köln-Mülheim, Steinkopfstraße 54.

Basilius der Große verwendet in seinen Schriften [1]) die mannigfaltigsten Literaturgattungen mit gleicher Unbefangenheit und Selbstverständlichkeit: im Hexaemeron ist er Naturphilosoph, in den Homilien zu den Psalmen Allegorist, in der Schrift über den Heiligen Geist Grammatiker, in den Büchern wider Eunomius Dogmatiker und in den Asketika ein gottergebener Mönch. In der Regel sind die verschiedenen Typen einheitlich durchgeführt und scharf gegeneinander abgesetzt; nur der Jesajakommentar bildet eine Ausnahme, indem er zu den einzelnen Versen des Textes eine bunte Menge unverarbeiteten Rohstoffes zusammenträgt. Antikes Erbgut ist zwar in den asketischen Schriften grundsätzlich ausgeschlossen, findet sich dafür aber in den Predigten und im Hexaemeron um so reichlicher vor, obgleich der Heilige auch hier die Weisheit der Hellenen als unnützes Gerede bezeichnet [2]).

Aus diesen Gründen verlegt die moderne Forschung [3]) das Schwergewicht auf die organisatorische Tätigkeit des Kirchenvaters und bewertet sein Schrifttum lediglich als eines unter den vielen Beispielen, die beweisen, welch große Bedeutung der παράδοσις τῶν ἔξωθεν nicht allein bei den Häretikern, sondern infolge der durch das Prinzip der ‚complexio oppositorum' ermöglichten Kontinuität der Typen auch bei dem Ausbau der rechtgläubigen Lehre zukommt.

1) Migne SG, Band 29—32.
2) Migne 31, 397 A 13—C 1.
3) v. Wilamowitz, Die griechische Literatur des Altertums, in der Kultur der Gegenwart, Leipzig 1907, S. 211, Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Dritter Band, Freiburg 1923, S. 135 und andere mehr.

Jedoch hat sich bei der Analyse[4]) der Homilien „Wider die Zürnenden" und „Auf das Wort: Hab acht auf dich" sowie der Rede „An die Jünglinge, wie sie wohl aus hellenischen Büchern Nutzen ziehen könnten" gezeigt, daß diese drei Arbeiten aus Basilius' Frühzeit weder Nachahmungen noch Umformungen antiker Vorlagen sind, sondern Zeugnis ablegen von den Schwierigkeiten und Erfolgen, die ihr Verfasser bei der Seelsorge in seiner Vaterstadt zu verzeichnen hatte.

Die erste dieser Predigten ist unter dem Eindrucke eines blutigen Zusammenstoßes gehalten, der dadurch entstanden war, daß griechisch gesinnte Glieder seiner Gemeinde nach dem Brauche der damaligen Rhetorik „Antithesen"[5]) aufgestellt hatten, in denen sie mit den Mitteln der Popularphilosophie dem Herrenworte Matth. 5, 38—42 die sittliche Berechtigung absprachen, und die Anhänger der christlichen Nächstenliebe sich dazu verleiten ließen, ihren Unmut über solch eine unerhörte Gotteslästerung mit den Fäusten an ihren Gegnern auszutoben. Die zweite Predigt ist dadurch veranlaßt, daß dieselben Feinde der Rechtgläubigkeit den alttestamentlichen Spruch „Hab acht auf dich" zu einem Gegenstücke des altgriechischen „Erkenne dich selbst" ausgestalteten, um die asketische Lebensauffassung ins Unrecht zu setzen, wie sie Basilius vertrat, und ihre urchristliche[6]) Gegenpartei darauf ebenfalls mit „Antithesen" erwiderte, die den Wert der Selbsterkenntnis leugneten. Auch die Rede „An die Jünglinge" geht auf derartige „Antithesen" der Parteien zurück, indem die Hellenisten den Plan des Kirchenvaters bekämpften, die Jugend von Cäsarea dem Einflusse der griechischen Rhetorenschulen zu entziehen und eine christlich bestimmte Bildungsstätte zu errichten, während er den Beifall der Urchristlichen fand.

---

4) Vgl. dazu meine Untersuchung: Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius' des Großen. Grundlegendes zur Basiliusfrage, in den Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von Ehrhard und Kirsch, 16. Band 1./2. Heft, Paderborn 1930. (Literatur auf S. 16.)

5) Migne 31, 401 A 10: ἐκ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ἀντιθέσεις.

6) Diese Benennung birgt zwar die Gefahr eines Mißverständnisses, bringt aber die grundsätzliche Einstellung dieser Leute am deutlichsten zum Ausdrucke.

Basilius aber baut dank der gründlichen Ausbildung, die er auf allen Gebieten der hellenischen Wissenschaft genossen hatte, von Predigt zu Predigt den glücklichen Einfall immer kunstvoller aus, den ihm die Homilie „Wider die Zürnenden" beschert hatte: er richtet seine Ausführungen zwar so ein, daß er auf jede einzelne Behauptung seiner Widersacher der Reihe nach mit einem „Gegenspruche" [7]) antwortet, der den darin verborgenen Denkfehler verbessert, achtet aber darauf, daß sich diese „Gegensprüche" allemal zu einer geschlossenen Darstellung des rechtgläubigen Standpunktes zusammenfinden. Vermöge dieses Kunstgriffes erreicht er, daß die Hörer stets aufs neue die Überlegenheit der göttlichen Offenbarung verspüren, auf der die kirchliche Lehrmeinung beruht, ohne daß er darum gezwungen wäre, den Wert der menschlichen Vernunft und ihrer Erkenntnisse herabzusetzen.

Das Gemeindeleben von Cäsarea steht also zu Beginn von Basilius' Wirksamkeit unter dem Zeichen eines — bisher allzu einseitig auf das Dogmatische bezogenen — innerkirchlichen Kampfes um die Wahrheiten des überlieferten Christentums, bei dem es dem Heiligen gelingt, einen Ausweg zu finden, der die rechtgläubige Denkform genau so gut vor den Anfeindungen der Hellenisten bewahrt wie vor dem bilderstürmerischen Übereifer der Urchristlichen.

Unter diesen Umständen geht es nicht mehr an, das Hexaemeron des Basilius mit demselben Maße zu messen [8]) wie das Schrifttum seines Vorgängers Origenes und seines Nachfolgers Gregor von Nazianz; vielmehr erreichen die in den ersten Predigten begonnenen Auseinandersetzungen mit den neun Homilien zur biblischen Schöpfungsgeschichte ihren Höhepunkt [9]).

---

7) Migne 31, 677 B 12: ἀντίθετοι φωναί.

8) Auf dieser Voraussetzung beruht das bekannte Buch von Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig 1914.

9) Die nachstehenden Ausführungen bringen einen Auszug aus meinem Manuskripte über das Hexaemeron des Basilius, das ebenfalls in Ehrhards Forschungen veröffentlicht werden sollte, aber der Ungunst der heutigen Lage zum Opfer zu fallen droht.

Aus den bisherigen Erfahrungen des Kirchenvaters und dem Zweck seiner Schule ergab es sich nämlich von selbst, daß er bei seinem Philosophieunterrichte neben den in der Rede „An die Jünglinge" angekündigten Fragen der Sittlichkeit auch die Gründe zur Erörterung stellte, weshalb sich die Kirche nicht dazu entschließen konnte, den Einwänden der griechischen Wissenschaft Rechnung zu tragen und bei der Behandlung des ersten Kapitels der Genesis dem Beispiele des Origenes zu folgen, sondern an dem Grundsatze der buchstäblichen Schriftauslegung festhielt, der sich während der gnostischen Wirren bewährt hatte.

Damit war den Hellenisten aber die sehnlich erwartete Gelegenheit gegeben, der Gemeinde die Unwissenschaftlichkeit eines Lehrbetriebes sinnfällig vorzuführen, den sie von Anfang an bekämpft hatten. Hatte ihnen doch ihr Gegner nicht nur das gesamte Material selber zusammengetragen, dessen sie bedurften, sondern sogar den Weg gewiesen, wie sie es am wirksamsten verwerten konnten. Infolgedessen sind die „Antithesen", die sie „über den Anfang der Einrichtung unserer Erscheinungswelt" herausbrachten, wesentlich anders geartet als ihre früheren Erzeugnisse. Vordem hatten sie sich auf geeignete Stoffe aus der hellenischen Popularphilosophie beschränkt und waren zufrieden gewesen, wenn sie mit deren Hilfe die Unhaltbarkeit der Kirchenlehre nachgewiesen zu haben glaubten; jetzt ziehen sie außer der Überlieferung von draußen auch noch die Erinnerungen an die innerchristlichen Widersacher der Rechtgläubigkeit heran und entnehmen aus beiden Gebieten Bausteine für eine Kosmogonie, die zwar vernunftgemäßer, aber nicht weniger fest auf den Wortlaut des Bibeltextes gegründet sein will als die Vorstellungen von einer Welterschaffung aus dem Nichts und dem Dasein eines außerweltlichen Himmels neben der sichtbaren Himmelsfeste. Denn auch ihr Beweisverfahren hat sich mittlerweile verfeinert: während sie früher bloß darauf hielten, daß die Antithesen den Anforderungen der Logik genügten, entwickeln sie jetzt ihre Gedanken ebenfalls aus dem Widerspruche zu den vermeintlichen Irrtümern ihres Gegners.

Ihr ganzes Lehrgebäude gliedert sich in einen vorbereitenden, einen grundlegenden und einen aufbauenden Teil. Der erste [10]) von diesen lehnt die Meinung ab, daß der erste Vers der Genesis mehr sei als eine Überschrift, und verlegt den Beginn der eigentlichen Schöpfungsgeschichte auf den zweiten Vers, da nicht angenommen werden könne, daß Mose den Beweis für eine Behauptung schuldig geblieben sei, die dem Augenschein widerspreche. Der zweite Teil [11]) ist aus zwei Abteilungen zusammengesetzt; die erste gewinnt aus dem Widerspruche gegen die rechtgläubige Auslegung des Wortes: „Die Erde aber war unsichtbar und ungeordnet" den Schriftbeweis für das Dasein einer ungeschaffenen Materie, die erst dadurch „wesenhaft" geworden ist, daß „miteinander zusammentrafen die handelnde Kraft Gottes und die leidende Natur der Materie, die eine, die den Rohstoff darbot sonder Form, und der andere, der die Kenntnis der Gestalten besaß ohne ihre Materie" [12]), und die zweite Abteilung macht dadurch, daß sie es als unmöglich hinstellt, die „Finsternis oberhalb des Abgrundes" auf natürlichem Wege zu erklären, die Bibel zum Kronzeugen für das Dasein einer „Finsternis, die nicht von etwas anderm ihr Dasein habe, sondern das selbstgezeugte Böse sei" [13]). Daraus folgert der dritte Teil [14]), daß der Bericht über den ersten Tag nicht etwa die Erschaffung des irdischen Lichtes beschreibe, sondern zeige, wie aus der Absicht Gottes, dem Guten zum Siege zu verhelfen, der Plan zu seiner Weltschöpfung erwachsen sei, dessen Durchführung am zweiten Tage mit der Erschaffung der Himmelsfeste begonnen habe. Denn wenn Mose der Meinung gewesen sei, daß diese Feste „scheiden solle inmitten von Wasser und Wasser", so erkläre sich dieser Fehler aus seiner mangelhaften Kenntnis der Naturvorgänge, die auch an anderen Stellen seiner Schriften zutage trete.

Nach der Ansicht der Hellenisten von Cäsarea standen also ursprünglich drei Ungezeugtheiten einander gegenüber: Gott, die

10) Er ist in der ersten Homilie behandelt.
11) Er wird im ersten Hauptteile der zweiten Homilie besprochen.
12) Migne 29, 33 B 10—14.
13) Migne 29, 36 C 6—7.
14) Seine Besprechung geschieht im zweiten Hauptteile der zweiten und in der dritten Homilie.

Materie und das ungezeugte Böse. Damit das Böse aber nicht über die Materie obsiege, sei Gott in seiner Güte zwar von Anfang an entschlossen gewesen einzugreifen; doch habe er nicht einfach darauflos gearbeitet, sondern wie jeder echte Künstler zunächst einmal den Entwurf zu seinem Werke ausgedacht und dann erst begonnen, ihn in die Wirklichkeit umzusetzen.

Trotzdem bei diesen Gedankengängen Platon und die Gnostiker Gevatter gestanden haben, handelt es sich doch um ein durchaus selbständiges Gebilde, wie daraus hervorgeht, daß drei statt zwei ungezeugte Wesenheiten angesetzt sind und kein Unterschied zwischen dem Demiurgen und einem Obergott gemacht wird. Außerdem stehen die Hellenisten von Cäsarea als überzeugte Rationalisten dem schwärmerischen Mystizismus der Neuplatoniker ebenso fern wie dem wüsten Aberglauben der gnostischen Sekten, davon ganz abgesehen, daß sie sich überall von ihrem Gegensatze zu Basilius haben leiten lassen.

Wie gewöhnlich, haben die Urchristlichen der Gegenpartei mit einer Antithese geantwortet, deren Grundgedanke ist, daß so einfache Dinge wie die Erschaffung Himmels und der Erden nicht durch allerlei Künstlichkeiten verwickelt gemacht werden dürfen. Leider sind sie bei dieser Erkenntnis nicht stehen geblieben, sondern haben aus vier Bibelsprüchen ein Weltbild zusammengestellt [15]), das in seiner Einfalt eine schroffe Absage an jedwede Art von wissenschaftlicher Betätigung bedeutet; denken sie sich doch die Erde durch Säulen auf dem Wasser schwebend erhalten und darüber wie ein Gewölbe den Himmel aufgerichtet, dessen Natur mit dem Rauche verglichen wird.

Auf die Urchristlichen hatten nämlich die großen Erfolge, die Basilius dank seinem Verfahren der Gegensprüche bisher erzielt hatte, keinen geringeren Eindruck ausgeübt als auf die Hellenisten. Infolgedessen waren sie eine Zeitlang ihrem Grundsatze untreu geworden, „alles als andersartig und dem gesunden Glauben wesensfremd zu vermeiden, was zu der Fremdartigkeit des Wortes auch noch fremdartigen Sinn hineinträgt und was

15) Darauf beziehen sich die beiden Stellen Migne 29, 20 C 12—21 A 5 und 24 A 1—12.

nicht unter den Verkündigungen der Heiligen zu finden ist“ [16]), und hatten dem Kirchenvater bei seiner Schulgründung ihren Beistand geliehen; als sie aber erleben mußten, daß die Hellenisten auf genau demselben Wege wie Basilius gar ein neues „Manichäertum“ ins Leben riefen, da kamen sie sich wie Verräter an ihrem eigenen Seelenheile vor. Sie wähnten einem Gaukelspiele des Teufels zum Opfer gefallen zu sein, der „mit Hilfe dieser von draußen kommenden und törichten Weisheit die Reinheit und Einfachheit der Lehre des göttlichen Geistes verstört und in überzeuglicher Weise diejenigen irreführt, die einfältigeren Herzens sind“ [17]), und beeilten sich daher, die Spuren ihrer Gemeinschaft mit denen von draußen so gründlich wie möglich zu beseitigen, in die sie von Basilius verstrickt worden waren. Ihre Sätze sind also durchaus nicht etwa bloß gegen die Hellenisten gerichtet, sondern ebensogut gegen den Mann, der ihren Feinden die Waffen zu ihrem Großangriffe geliefert hatte.

Diese Vorstöße der beiden Parteien waren für alle diejenigen Glieder der Gemeinde von Cäsarea eine Quelle bitterster Enttäuschung, die aus der zielbewußten Arbeit ihres Seelsorgers die Hoffnung geschöpft hatten, daß die Kirche Christi trotz allen Widerwärtigkeiten der Gegenwart immer noch die Stätte bleiben werde, wo sich das religiöse Sehnen der Zeit erfülle. Hatte es doch den Anschein, als ob auch Basilius den rechten Weg nicht habe weisen können, nachdem die Hellenisten den Nachweis erbracht hatten, daß sich sein Verfahren der Gegensprüche genau so gut zum Angriffe auf die Rechtgläubigkeit eignete wie zu ihrer Verteidigung; und die Furcht vor einem Wiederaufleben des Manichäertums machte manchen sogar geneigt, der Ansicht der Urchristlichen beizutreten, der früher begeistert den Ausführungen des Kirchenvaters gefolgt war.

Basilius' Homilien zum Sechstagewerk sind also ähnlich wie die Rede „An die Jünglinge“ vor einem Kreise von Hörern gehalten, der mit seiner rednerischen Eigenart vertraut war und auch sowohl seine Auffassung vom Schöpfungsberichte der Bibel kannte wie die Einwände, welche die Parteien dagegen vorgebracht hat-

16) Migne 31, 677 C 11—D 1.
17) Migne 29, 500 A 10—13.

ten. Infolgedessen durfte er auch in diesem Falle trotz der Schwierigkeiten des Gegenstandes damit rechnen, daß die meisten unter ihnen alle die Feinheiten in sich aufnehmen konnten, die in seinen Worten enthalten waren, ohne sie erst mühsam erschließen zu müssen wie der Leser von heutzutage [18]).

Jedoch hatte sich die Stimmung der Gemeinde in der Zwischenzeit zu seinen Ungunsten verändert. Damals, als die Eröffnung einer christlichen Schule zur Erörterung stand, wirkten die Erfahrungen der Homilien „Wider die Zürnenden" und „Hab acht auf dich" noch so lebhaft nach, daß sämtliche Gegengründe der Hellenisten unbeachtet blieben und sogar die Urchristlichen die Notwendigkeit des Unternehmens anerkannten; Basilius brauchte daher in seiner Antrittsrede nur in Worte zu kleiden, welches Ziel er sich gesteckt hatte, um der Zustimmung der Mehrheit sicher zu sein. Jetzt genügte es aber nicht mehr, wenn er die Überlegenheit der Kirchenlehre darauf gründete, daß er den Hellenisten das Frevelhafte ihres Beginnens und den Urchristlichen die Kurzsichtigkeit ihres Standpunktes vor Augen führte; sondern er mußte vor allem das Vertrauen der Allgemeinheit zurückgewinnen.

Zu diesem Zwecke zeigt die erste Homilie in ihrem ersten Hauptteile [19]) an dem Musterbeispiel des Wortes: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde", wie falsch es doch wäre, wegen der Laune eines Augenblickes die mehrfach bewährte und in der Rede „An die Jünglinge" ausführlich begründete Arbeitsweise aufzugeben. Dann entwickelt der zweite Hauptteil [20]) auf Grund einer Kontamination der beiden Antithesen aus den Fehlern der Parteien das positive Ziel der rechtgläubigen Wissenschaft, „aus der Schönheit unserer Erscheinungswelt den Überschönen zu verstehen und aus der Größe dieser Körper hier, die wir wahrnehmen und bestimmen können, den zu erschließen,

18) Dafür bedarf es allerdings auch bei ihm eines gewissen Einfühlungsvermögens in den besondern Zeitgeschmack des 4. Jhdts.

19) Er umfaßt Migne 29, 5 C 9—20 C 4 und besteht aus den drei Teilen: 5 C 9—9 A 7, 9 A 8—13 C 14, 13 C 14—20 C 4.

20) Er umfaßt Migne 29, 20 C 4—28 B 10 und besteht ebenfalls aus drei Teilen: 20 C 4—21 A 5, 21 A 5—28 A 8, 28 A 8—B 10.

der unendlich und übergroß alles Denken in der Fülle seiner Macht übersteigt“ [21]).

Nachdem auf diese Weise der erste Teil der Aufgabe gelöst ist, beginnt die zweite Homilie mit dem Kampfe wider die Hellenisten. Der erste Hauptteil [22]) erarbeitet aus der Widerlegung ihrer Irrlehre und der Entfaltung der rechtgläubigen Wahrheit eine neue Grundlage für die Auslegung des Berichtes über den ersten Schöpfungstag, die im zweiten Hauptteile [23]) durchgeführt wird.

Aber auch die Urchristlichen hat Basilius nicht vergessen. Sie werden in der dritten Homilie darüber belehrt, daß sich die Christen wegen des Spottes derer von draußen keine Sorge zu machen brauchen; erstens haben sie mit diesen Leuten gar nichts mehr zu tun, zweitens weiß die Bibel sogar Schwierigkeiten zu beheben, um deren Lösung sich die hochberühmte Weisheit der Hellenen vergeblich bemüht hat, und drittens sind die Zweifel an Moses naturwissenschaftlichen Kenntnissen völlig unbegründet [24]).

Jedoch bildet Basilius im Hexaemeron nicht mehr wie in den Homilien seiner Frühzeit eine fortlaufende Reihe von Gegensprüchen, die zwar eine eigene Gliederung aufweist, aber Satz für Satz den Antithesen angepaßt ist; sondern er stellt geschlossenen Partien der Widersacher eine ebenso geschlossene Folge von Gegenbehauptungen entgegen. Ein einzelner Satz [25]) ist bloß im Vorworte zur ersten Homilie behandelt; aber hier wird ja auch das Gesamtthema für das erste Hauptstück des ganzen Sechstagewerkes formuliert. Außerdem ist im Anfange des zweiten Hauptteiles der ersten Homilie der Gegenspruch [26]) nicht durch die Umkehrung der Antithese zustande gekommen, sondern

21) Migne 29, 28 A 13—B 2.
22) Er umfaßt Migne 29, 29 A 4—44 C 1 und besteht wiederum aus drei Teilen: 29 A 4—36 B 8, 36 B 9—41 C 1, 41 C 2—44 C 1.
23) Er umfaßt Migne 29, 44 C 2—52 B 5 und besteht abermals aus drei Teilen: 44 C 2—48 B 8, 48 B 9—49 A 10, 49 A 10—52 B 5.
24) Die drei Punkte entsprechen den drei Teilen der Predigt: Migne 29, 53 C 4—60 A 9, 60 A 10—72 B 3, 72 B 4—77 A 11.
25) Er ergibt sich aus der Umkehrung der Eingangsworte und lautet: „Es ist kein passender Anfang für den, der die Zusammensetzung des Alls behandeln soll, einen Anfang der Einrichtung unserer Erscheinungswelt seiner Rede voranzustellen.“
26) Er steht Migne 29, 20 C 4—21 A 5.

durch die Kontamination der Behauptung der Hellenisten mit dem Leitsatze der Urchristlichen; im ersten Hauptteile der zweiten Homilie wird der Besprechung der Antithese beide Male bereits eine rein exegetische Partie[27]) gegenübergestellt; und im Hauptteile der dritten Homilie ist auf „die anderen" gar nur mehr in der Vorbemerkung[28]) und einem angehängten Schlußworte[29]) Bezug genommen.

Der Kirchenvater löst sich also immer weiter aus der Bindung an die Darlegungen der Gegner und strebt Schritt für Schritt einer selbständigen Betrachtung seines Gegenstandes zu. Dabei zieht er zwar Gesichtspunkte heran, wie sie nur in einer Auseinandersetzung mit Hellenisten am Platze sind[30]); aber für deren Anwendung ist ausschließlich der Buchstabe der Bibel maßgebend gewesen.

Auf diese Weise gelangt er zu folgender Anschauung von der Entstehung des Weltalls: Im Anfang der Zeit erschuf Gott aus nichts den Himmel und die Erde. Diese trug zwar schon die Kraft in sich, alles hervorzubringen, was sie später schmücken sollte; aber vorerst war sie noch von einem unendlich breiten Wassermantel umgeben und samt dem ganzen Weltraum in Dunkel gehüllt, da der zusammenhängende Körper des Himmels dem Lichte keinen Zutritt in das Innere der Hohlkugel gestattete. Deshalb schuf Gott am ersten Tage das Licht, dessen Träger damals die Luft war, so daß die Welt nunmehr die prächtige Erscheinung einer von dem blauen Himmel überstrahlten glänzenden Wasserfläche darbot, die von Gott mit Recht schön genannt wurde. Der zweite Tag brachte dann die Errichtung einer Feste, die dazu bestimmt ist, die Wassermassen in zwei Teile zu scheiden, von denen der eine das Wasser unterhalb der Feste umfaßt und der andere das Wasser oberhalb der Feste. Diese Trennung hat Gott in der Absicht vorgenommen, daß der Weltraum weder vorzeitig infolge der verzehrenden Kraft des Feuers in

27) Migne 29, 33 C 2—36 B 8 und 40 B 14—41 C 1.
28) Migne 29, 60 B 5—C 7.
29) Migne 29, 69 B 6—72 B 3.
30) Die ersten drei Homilien sind also für die Erforschung der griechischen Philosophie des Altertums noch vorsichtiger zu bewerten als die anderen Teile des Sechstagewerkes.

Flammen aufgehen noch an einem Übermaße von Feuchtigkeit ersticken, sondern bis ans Ende der Ewigkeit die rechte Mischung der Elemente bewahren soll, indem er aus der unendlichen Fülle des Wassers oberhalb der Feste stets neuen Zuzug an Feuchtigkeit erhält. Den Namen Himmel hat Gott der Feste wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem im Anfang geschaffenen Himmel verliehen, und als schön hat er sie wegen ihrer Zweckmäßigkeit bezeichnet.

Basilius fußt also auf der herkömmlichen Lehre von Gottes Schöpfermacht und entwickelt sie auf demselben Wege wider die Hellenisten weiter, dessen sich die alte Kirche gegen die Gnostiker bedient hatte. Denn auch bei ihm kann trotz aller Anklänge an die Überlieferung von draußen von einem positiven Einflusse der Gegner nirgendwo die Rede sein, sondern lediglich von den Folgeerscheinungen eines angriffsweise geführten Abwehrkampfes.

Wie gut es dem Kirchenvater gelungen ist, das verlorene Vertrauen seiner Gemeinde neu zu befestigen, beweist nichts besser als die Tatsache, daß er das Widerstreben der „Meister aus dem Handwerkerstande" überwunden[31]) und die Erörterung der Antithesen zu einer Besprechung der ganzen Schöpfungsgeschichte erweitert hat, deren Ziel nicht die Nachahmung der Überlieferung von draußen ist, sondern ihre Umwertung im Dienste der christlichen Rechtgläubigkeit. Doch ist dieser Gesichtspunkt vielen Hörern in der fünften Homilie wegen der Lückenhaftigkeit ihrer Vorkenntnisse nicht mehr bewußt geblieben, so daß er sich infolge ihres Einspruches gezwungen sah, in den letzten vier Predigten wieder mehr den Gegensatz zwischen den Methoden der griechischen Gelehrsamkeit und der Arbeitsweise seiner christlichen Wissenschaft herauszukehren, der es nicht mehr um die Vollständigkeit unseres Wissens zu tun ist, sondern um seine zielgerechte Ausbeutung für die religiöse und sittliche Erziehung des Menschengeschlechtes. So ist es gekommen, daß das Hexaemeron drei verschiedenartige Hauptstücke aufweist, die sich in folgender Weise auf die sechs Predigttage verteilen:

---

31) Nach Migne 29, 33 A 14—B 4.

Erstes Hauptstück		Zweites Hauptstück		Drittes Hauptstück	
Die Begründung der christlichen Wissenschaft		Die Umwertung der Weisheit der Hellenen		Die Durchführung der neuen Arbeitsweise	
Montag	Dienstag	Mittwoch	Donnerstag	Freitag	Samstag
1. Hom.	3. Hom.	4. Hom.	5. Hom.	6. Hom.	8. Hom.
2. Hom.				7. Hom.	9. Hom.

Basilius' Homilien zum Sechstagewerk haben also ihre Eigenart einzig und allein dadurch erhalten, daß ihr Verfasser trotz aller Anfeindungen und Zweifel, die sich in seiner Gemeinde erhoben, seine Sache nicht verloren gab, sondern auf demselben Wege weiterging, den er seit der Homilie „Wider die Zürnenden" betreten hatte.

Trotzdem der Kirchenvater mit dieser Arbeit den Grund zu einer neuen Form der wissenschaftlichen Forschung gelegt hat, ist es ihm jedoch nicht vergönnt gewesen, seine Anregungen selber auszubauen. Denn ihm waren schon wieder neue Gegner erstanden, weil er es abgelehnt hatte, mit Hilfe allegorischer Ausdeutungen tiefer in die Geheimnisse der Schöpfungsgeschichte einzudringen [32]).

Den Origenisten seiner Gemeinde tritt er in den Homilien zu den Psalmen in derselben Weise entgegen wie vordem den Hellenisten: er weist ihnen an Hand ihrer eigenen Methode nach, daß die wahre Erkenntnis nicht in ihren Tiefsinnigkeiten zu finden ist, sondern allein in der schlichten Einfalt der rechtgläubigen Lehre; denn nicht die Bildrede selbst ist vom Übel, sondern nur der Geist, in dem sie von ihren Anhängern [33]) gehandhabt wird. Infolgedessen kann die Stilform dieser Predigten nicht zum Beweise dafür herangezogen werden, daß Origenes auf Basilius eingewirkt habe, da sie die natürliche Auswirkung dieses Frontwechsels und die Frucht der Erfahrungen ist, die der Heilige bei seinem Kampfe mit den Hellenisten gesammelt hatte; im Gegen-

32) Die Hauptstelle steht zu Anfang der neunten Homilie Migne 29, 188 B 8—189 B 3.

33) Mit zwei Häresien des Origenes setzt sich Basilius schon im dritten Teile des zweiten Hauptteils der zweiten Homilie des Hexaemerons auseinander und mit einem Hirngespinste seiner Anhänger im dritten Stücke des ersten Abschnittes im dritten Teile der dritten Homilie: Migne 29, 49 A 10—52 B 5 und 73 C 8—76 C 8.

teil, dem Einflusse des Kappadociers ist es zuzuschreiben, wenn die Schriften des Alexandriners nachträglich in rechtgläubigem Sinne zurechtgemacht worden sind.

Nicht anders steht es um die Bücher wider Eunomius. Wenn Basilius in der Einleitung [34]) sagt, daß er lieber geschwiegen hätte als sich auf ein Gebiet zu begeben, auf dem es ihm an der Übung fehle, so ist das kein „Topos" nach Rhetorenbrauch; sondern Eunomius hat ihn zu einer Entgegnung gezwungen, indem er sich als das Opfer von Verleumdern und Angebern hinstellt [35]). Inhaltlich beschränkt er sich darauf, gegenüber den neuerungssüchtigen Sätzen des Häretikers die Wahrheit der kirchlichen Lehre aufzuzeigen, paßt aber seine Beweisführung wiederum genau der Denkform seines Gegners an, so daß die Schrift gerade an den Stellen, wo sie spitzfindig wird, nicht die persönliche Eigenart ihres Verfassers widerspiegelt, sondern Zeugnis dafür ablegt, wie ernsthaft er bestrebt war, nach dem Vorbilde des Apostels „allen alles zu werden, um allerwege etliche zu retten."

Über den Anlaß zu dem Buche an Amphilochius über den Heiligen Geist berichtet Basilius selbst am Ende des ersten Kapitels [36]): „Als ich neulich mit dem Volke betete und unserm Gott und Vater den Lobpreis auf beide Arten darbrachte, einmal: ‚mit dem Sohne nebst dem Heiligen Geiste' und einmal: ‚durch den Sohn in dem Heiligen Geiste', erhoben einige Anwesende Klage und sagten, ich brauchte Wörter, die befremdeten und gleichzeitig einander widersprächen." Er weiß [37]) zwar, daß ihre Wortklauberei einem Ausspruche entstammt, den sie in einem Briefe des Aetius gefunden haben, und macht ihnen zum Vorwurfe [38]), daß sie heidnische Kniffe an Gottes Wort herantrügen; doch hält er es nicht für unter seiner Würde, sogar die Silbenstecherei der Grammatiker in den Dienst der Rechtgläubigkeit zu stellen. Auch hier ist demnach gerade diejenige Seite des Buches, die den heutigen Leser unangenehm berührt, nicht dem Kirchen-

34) Migne 29, 500 A 2—4.
35) Im ersten Kapitel seines ‚liber apologeticus' Migne 32, 837.
36) Migne 32, 72 B 11—C 6.
37) Laut dem ersten Kapitel Migne 32, 73.
38) Im dritten und vierten Kapitel Migne 32, 76 und 77.

vater selbst in Rechnung zu setzen, sondern den Leuten, denen jedwede Methode gut genug war, wenn sie nur der Kirchenlehre Abbruch tat.

Wie die sprachlichen Gründe beweisen, die einst Garnier bestimmt hatten, anders als die meisten übrigen Forscher den Jesajakommentar für unecht zu erklären, rührt die überlieferte Fassung dieses Werkes nicht von Basilius selber her[39]), sondern es handelt sich hier um das Kollegheft eines seiner Schüler, das anfangs sorgfältig ausgearbeitet ist, dann mit Stichwörtern auszukommen sucht und am Ende ganz versickert. Trotzdem ist es für das Verständnis der Arbeitsweise des Meisters von höchstem Werte; denn es gewährt in seiner Stoffülle und der Vielseitigkeit seiner Gesichtspunkte besser als jede echte Basiliusschrift Einblick in die Art, wie er den Ertrag seiner Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Richtungen seiner Gemeinde in sich zu verarbeiten und für seinen Unterricht nutzbar zu machen pflegte.

Erst am Ende seines Lebens[40]) hat Basilius aufgehört, „wider die bei Gelegenheit auftretenden Irrlehren zu streiten"; aber auch die asketischen Schriften sind nach seinem eigenen Zeugnisse durch die Bitten der Mönche angeregt und auf ihre Sinnesart zugeschnitten, ohne daß er darum seine früheren Anschauungen widerrufen hätte.

Die Mannigfaltigkeit der Themen und die Buntheit der literarischen Formen, welche die späteren Schriften des Kirchenvaters kennzeichnen, finden also darin ihre Erklärung, daß ihr Verfasser infolge der überraschenden Ergebnisse, die er bisher mit seinem Verfahren der Gegensprüche erzielt hatte, auch die übrigen Vorstöße neuerungssüchtiger Christen wider die überlieferte

39) Wittig, Des hl. Basilius des Gr. geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374/5 im Anschluß an Jesaja 1—16, Breslau 1922, hat zwar die Echtheit seines Gedankengutes nachgewiesen; doch ist seine eigene Lösung allzu gesucht, wie Altaner, Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, Band 3, 1922, S. 426 f. gezeigt hat.

40) Daß die asketischen Schriften sämtlich später verfaßt sind als die anderen Werke des Kirchenvaters, ist durch das prooemium de fide zweifelsfrei erwiesen: Migne 31, 676 ff.

Kirchenlehre in derselben Weise behandelte wie die Antithesen „über den Anfang der Einrichtung unserer Erscheinungswelt", bis er sich schließlich unbefriedigt und abgekämpft aus der Öffentlichkeit wieder zu seinen Mönchen flüchtete; und wenn er die sittlichen Fähigkeiten der menschlichen Vernunft [41]) in den Asketika wesentlich niedriger eingeschätzt hat als im Hexaemeron, so spiegeln sich darin die schmerzlichen Erfahrungen wider, die er im Laufe seines Lebens an Freunden und Feinden hatte sammeln müssen.

Das gesamte Schrifttum des großen Kappadociers ist demnach ein einheitliches Gebilde, das von Anfang bis zu Ende aus den Nöten und Kümmernissen des christlichen Seelsorgers um die Mitte des vierten Jahrhunderts erwachsen und in dem Geiste gehalten ist, den die berufenen Träger des Seelsorgeramtes trotz aller Anfeindungen als heiliges Vermächtnis der Apostel treulich bewahrt hatten. Weder der Wissensdurst des Gelehrten noch die Glaubensfreudigkeit des Predigers noch der Eifer des Apologeten haben den Kirchenvater zum Schriftsteller gemacht, sondern die frohe Gewißheit, daß er das Mittel gefunden hatte, um dem schrecklichen Bruderzwiste ein Ende zu bereiten, der die Kirche Gottes in ihrem Bestande bedrohte, und seiner Gemeinde den Frieden wiedergeben zu können, der höher ist denn alle Vernunft. Die Überlieferung von draußen spielt bei ihm daher nur insofern eine größere Rolle, als sie die Bausteine für die Gegensprüche geliefert hat, mit denen er die Blasphemien der Hellenisten „zu stören oder gar zunichte zu machen" strebt. In welchem Umfange sie bei den anderen Arbeiten herangezogen ist, hängt von dem Einflusse ab, den sie auf die Ausführungen der jeweiligen Gegner ausgeübt hatte; denn die Gegensprüche sind „bald diese, bald jene, wie es eben das Bedürfnis der Kranken gerade erforderlich gemacht hatte" [42]).

Trotz ihrer Verschiedenartigkeit sind alle Blasphemien, mit denen sich Basilius abzugeben hatte, von einer gemeinsamen Grundstimmung getragen: der Unzufriedenheit mit dem Widerstande, den die Verfechter der kirchlichen Überlieferungen der

41) Zur Sache vgl. Drei Homilien S. 32—40.
42) Migne 31, 677 B 14.

Forderung vieler Gemeindeglieder entgegenbrachten, die christliche Lehrmeinung ihren Anschauungen anzupassen. Während sich nämlich bis zum Ende der Verfolgungszeit in der Hauptsache nur solche Leute der neuen Lehre anzuschließen pflegten, die entweder gar keinen Anteil an der hellenischen Bildung hatten oder sie zum mindesten als überwundenen Standpunkt auffaßten [43]), waren diese Kreise seit dem Kurswechsel des Staates und dem damit verbundenen Umschwung der öffentlichen Meinung im ganzen Osten durch den Zustrom der vielen Neubekehrten [44]) in die Minderheit gedrückt worden, die zwar Christen sein, aber Hellenen bleiben wollten. Schon auf dem Konzil von Nicäa hatte daher die Mehrzahl der Bischöfe die Ansicht vertreten, man müsse der veränderten Zusammensetzung der Gemeinden Rechnung tragen und die Kirchenlehre in Einklang mit der griechischen Denkform bringen; aber damals besaß das Ansehen der narbenbedeckten Vorkämpfer der Rechtgläubigkeit noch Zugkraft genug, um jedes Zugeständnis zu verhindern, zumal da auch die anderen weder von der Lösung des Arius noch des Origenes restlos befriedigt waren. Weil sie selbst diesen Versuchen jedoch nichts Wirksameres entgegenzustellen wußten als ein erneutes Bekenntnis zu den alten Überlieferungen der Kirche, fand ihre rücksichtslose Klarheit in den Gemeinden nicht mehr denselben Widerhall wie früher; ja sie mußten erleben, daß es jetzt

43) Aus diesem Grunde besitzen die Schriften der Apologeten und Alexandriner als Belege für das Eindringen antiker Vorstellungen in die Gedankenwelt des damaligen Christentums nur eine sehr bedingte Beweiskraft; denn „das Christentum ist nicht die Religion der Welt, sondern die Religion der von der Welt verfolgten Heiligen und Märtyrer" (Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erster Band, Leipzig 1922, S. 359); und „den eigentlichen Kern des Christentums berühren die Zusammenhänge mit der Antike nicht" (Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920, S. 241). Ja, si et Christiani potuissent esse Caesares!

44) Die Schnelligkeit, mit der sich das Christentum die Welt eroberte, benutzt Basilius als Beweisgrund im Jesajakommentar Migne 30, 476 B 13—C 2: „Schnell und hurtiger als jeder Blitz gelangte die Lehre des Evangeliums bis zu den Enden der Erde, plünderte den Fürsten dieser Welt und formte seine Gefangenen zum Gehorsam gegen Christus um" und in der Homilie auf den 44. Psalm Migne 29, 397 A 5—6: „In kurzer Zeit durcheilte die Verkündigung fast die ganze bewohnte Welt."

Christen gab, an denen sogar die „Antithesen der fälschlich sogenannten Erkenntnis" nicht eindruckslos vorübergingen [45]), obgleich sie an den Grundlehren des Christentums zu rütteln wagten. Da die Arianer und Origenisten daraus aber die Berechtigung herleiteten, ihre Ansprüche zu erneuern, kam es zu einem Kampfe aller gegen alle, der um so erbitterter geführt wurde, je mehr die Altgläubigen an Boden verloren. Wie groß die Verwirrung nachgerade geworden war, ist in den Briefen [46]) ausführlich geschildert, die das Abendland um Hilfe für den notleidenden Osten angehen.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Kirchenvater bei seinen Vorgesetzten zunächst einmal auf ein erhebliches Mißtrauen [47]) stieß, obwohl er die Unsicherheit des Anfängers schnell überwunden hat, so daß er nicht mehr im Grundsätzlichen befangen blieb [48]), sondern zu greifbaren Ergebnissen gelangte; und auch seine Gemeinde hat sich nur schwer dazu entschließen mögen, ihm auf seinem Wege nachzufolgen, wie sich bei seiner Wahl zum Bischof deutlich gezeigt hat. Aber Basilius ist ja nicht nur als Schriftsteller und Prediger tätig gewesen, sondern er war auch der selbstloseste Organisator der christlichen Nächstenliebe und der Vater des Mönchtums sowie ein gewaltiger Kirchenfürst, der die Würde seines Amtes unbeschadet seiner persönlichen Bescheidenheit nach innen und außen gegen jedermann zu wahren

45) Migne 31, 401 A 9—B 7: „Eine Art gedrechselter Reden sind die aus der fälschlich sogenannten Erkenntnis stammenden Antithesen. Denn die Männer, die von der Dialektik her auf die Widersprüche geschliffen sind, nehmen häufig die Einfalt der Lehre des Geistes nicht an und verdrehen die Kraft der Wahrheit durch die Rabulistik ihrer Klügeleien. Diese Drechseleien nimmt also an, wer durch die Sprüche stark geworden ist. Selbst wenn er einmal Streitfragen findet, deren Lösungen gleiche Zugkraft nach beiden Seiten hin besitzen, so daß schwer zu entscheiden ist, welche das Wahrscheinlichste gefunden hat — dann wird gleichwohl derjenige, der an den Sprüchen geschult ist, in seinem Verstande nicht verwirrt werden, selbst wenn es so aussieht, als ob diejenigen, die dazu das Wort ergreifen, mit gleicher Wucht die Schläge ihrer Lösungen einander austeilten."

46) Eine Übersetzung der Hauptstellen s. Drei Homilien S. 26 ff.

47) Sogar die Einleitungen zu der zweiten und dritten Homilie des Hexaemerons weisen davon noch deutliche Spuren auf.

48) Wie in seinem Erstlingswerk, der Homilie auf den Anfang der Sprüche Migne 31, 385 ff. Vgl. dazu das Scholion in der Anm. 76.

verstand, sogar gegen den Kaiser und seine Bevollmächtigten. Infolgedessen verblaßte allmählich sogar der Ruhm des greisen Athanasius vor dem Glanze seines Namens; und wie er selber wegen der Lauterkeit seines Wandels zum leuchtenden Vorbilde aller derjenigen wurde, denen es ernst war mit der Nachfolge Christi, so wurden seine Schriften zu anerkannten Mustern der rechtgläubigen Denkform.

Damit ergoß sich eine solche Fülle von neuen Fragen über das Geistesleben des Ostens, daß die Probleme der Antike in Vergessenheit gerieten und die christliche Literatur einen Aufschwung nahm wie kaum je zuvor [49]). Denn dadurch, daß der Heilige niemals den Zusammenhang mit der rechtgläubigen Überlieferung verloren und doch stets eine Brücke zu dem Standpunkte der anderen geschlagen hatte, bekam die Kirche einerseits den Anschluß an ihre eigene Vergangenheit wieder, der durch die Wirren des vierten Jahrhunderts unterbrochen zu werden drohte, und anderseits eröffnete sich ihr auf diesem Umwege der Zugang zu einer Reihe von Arbeitsgebieten, wo sie ihn bisher noch nicht hatte finden können [50]).

Dieser zweite Teil des Basiliusproblems läßt sich unter drei Hauptgesichtspunkte bringen. Erstens zwang das frühe Hinscheiden des Kirchenvaters seine Anhänger dazu, die Ergebnisse seiner Arbeit vor den Gegenstößen der verschiedenen Parteien zu sichern, deren Blasphemien er zunichte gemacht hatte; zweitens galt es, die Möglichkeiten auszubauen, die dadurch geschaffen waren, daß Basilius gelehrt hatte, die Methoden der Antike in den Dienst des wahren Glaubens zu stellen; und drittens mußten die Widersprüche zwischen den einzelnen Schriften geklärt werden, auf deren Ausgleich Basilius selbst bewußt verzichtet

49) Von der ausschlaggebenden Rolle, die Basilius bei diesem Vorgange zugefallen ist, legt sein Briefwechsel mit Libanius beredtes Zeugnis ab (Foerster, Libanius Bd. XI, S. 572—597); vgl. Drei Homilien S. 20, 327 und anderwärts.

50) Der grundsätzliche Unterschied zwischen Origenes und Basilius besteht darin, daß Origenes die Notwendigkeit betont, die ἐγκύκλια μαθήματα von den Hellenen zu übernehmen, Basilius aber die Pflicht der Christen, unter ihnen eine sorgsame Auswahl zu treffen.

hatte [51]). Die erste Aufgabe hat schon Gregor von Nyssa in Angriff genommen, der sich zeitlebens als Anwalt seines großen Bruders fühlte, und die zweite Gregor von Nazianz, der in seinem Wesen der Antike sehr viel näher steht [52]) als sein rein seelsorgerisch bedachter Studiengefährte und aus dieser natürlichen Anlage die Kraft gezogen hat, sich seinen Platz trotz Basilius zu sichern. Dagegen hat die dritte Aufgabe ihren großen Vertreter erst in Augustinus [53]) gefunden, so daß der Osten in dieser Beziehung bei der Auffassung seines genialsten Vertreters geblieben ist, während der Westen versucht hat, darüber hinauszukommen.

Nicht ein jahrhundertelanger Angleichungsvorgang, sondern die Typisierung der Gedankenwelt Basilius' des Großen hat also den Weg dazu bereitet, daß die christliche Kirche loskam aus den engen Gesichtskreisen einer unterdrückten Minderheit und die Stellung eroberte, die der Katholizismus das ganze Mittelalter über behauptet hat.

---

51) Im prooemium de iudicio Dei leitet er die Unterschiedlichkeit seiner Arbeiten aus den Fortschritten seiner persönlichen Erkenntnis her, im prooemium de fide dagegen auch aus der Verschiedenheit ihrer Zielsetzung.

52) Vielleicht hängt es damit zusammen, daß Basilius seit dem Erscheinen der Maurinerausgabe von 1721—1730 von der Forschung kaum noch beachtet worden ist, obgleich er niemals einen beredteren Verehrer besessen hat als Erasmus von Rotterdam.

53) Dieser Bereich ist allerdings noch gänzlich in Dunkel gehüllt; aber es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Augustinus die Werke des Kappadociers gekannt hat.

Abgeschlossen im November 1932.

Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert.

Von Carl Erdmann

Berlin-Zehlendorf, Spandauerstraße 141.

Das Mittelalter kannte die Prophezeiung, der letzte Kaiser vor dem Weltende werde die Heiden besiegen und bekehren, zuletzt nach Jerusalem ziehen, dort seine Krone niederlegen und das Reich in die Hand Gottes legen. Dieser Kaiserglaube verband sich in späterer Zeit besonders mit der Person Friedrichs II. Aber er ist viel älter: er spielte schon eine Rolle, als sich zuerst der Gedanke bildete, zur Befreiung des heiligen Grabes einen großen Zug nach Jerusalem zu unternehmen. Es liegt zwar auf der Hand, daß die Kreuzzugsbewegung im wesentlichen aus anderen Quellen gespeist wurde als jene Prophetie, und daß unter den Kräften, die zu ihrer Entstehung beitrugen, der Endkaiserglaube nur eine unbedeutende Komponente gewesen sein kann. Doch darf man solche Gedankenreihen nicht nur nach ihrer unmittelbaren realen Hebelkraft bewerten, die sich ohnehin meist nicht exakt abtaxieren läßt. Der Kaiserglaube kann für sich selbst, für jede seiner Entwicklungsphasen und alle seine Verflechtungen mit anderen Ideen ein geschichtliches Interesse in Anspruch nehmen. Hier soll darum den Beziehungen nachgegangen werden, die sich schon im 11. Jahrhundert zwischen ihm und dem werdenden Kreuzzugsgedanken herausbildeten.

Da der Endkaiserglaube ein Stück Eschatologie darstellt, ist zunächst zu fragen, welche Rolle damals die Erwartung des Weltendes überhaupt spielte. Man hat hier früher mit der angeblichen Bedeutung des Jahres 1000 operiert, die inzwischen längst als Legende verworfen ist; das darf nicht dazu veranlassen, jede ähnliche These für das Ende des 11. Jahrhunderts von vornherein zurückzuweisen. Die Geschichtsschreiber des ersten Kreuz-

zugs führen allerdings den Glauben an das nahe Weltende nicht als Motiv für den Zug an, und wenn es bei ihnen gelegentlich heißt, die Welt sei alt und gehe ihrem Ende entgegen [1]), so sind solche allgemeinen Wendungen im Mittelalter nichts Besonderes und kein Anlaß zu speziellen Schlüssen. Aber auch das Schweigen der Quellen besagt wenig, wenn es sich um einen Glauben handelte, der bald durch die Tatsachen widerlegt wurde. Man kann darauf verweisen, daß der große Pilgerzug nach Jerusalem von 1064—65 bestimmtermaßen durch die Erwartung des Weltunterganges mitveranlaßt war, weil damals Ostern auf den 27. März, Karfreitag also auf den Annuntiationstag fiel. Diese Motivierung wird später durch die Vita Altmanns von Passau bezeugt [2]), und da wir durch Abbo von Fleury wissen, daß ein solcher kalendarischer Aberglaube schon im 10. Jahrhundert verbreitet war [3]), und da die Pilger sich tatsächlich so einrichteten, daß sie in der Osterzeit des Jahres 1065 im heiligen Lande waren [4]), so ist nicht wohl zu bezweifeln, daß die Nachricht der Altmann-Vita richtig ist. Aber die großen zeitgenössischen Darstellungen von jenem Pilgerzug in den Annales Altahenses, bei Lambert von Hersfeld und Marianus Scottus schweigen davon: mußte doch die Mitteilung einer solchen Begründung nachträglich, als sie sich als Aberglaube herausgestellt hatte, die Pilger lächerlich machen.

Außer diesem Parallelfall gibt es noch ein zweites Moment, das auf eine besondere Stärke eschatologischer Erwartungen gerade am Ende des 11. Jahrhunderts weisen könnte. Gerhoh von Reichersberg hat sein Werk de investigatione Antichristi in der uns vorliegenden Form zwar erst nach 1160 geschrieben, aber er geht bekanntlich von der Frage aus, wie weit die vorhergehende Zeit Anzeichen des etwa bevorstehenden Weltendes

1) Ekkehardi Uraugiensis abbatis Hierosolymita I 3 ed. Hagenmeyer 1877 S. 45; Guibert von Nogent I 1 im Recueil des historiens des croisades, Hist. occid. IV 123.

2) Vita Altmanni c. 3, MG. SS. XII 230.

3) Aimoin, Vita Abbonis, im Recueil des historiens de la France X 332.

4) Über den Zug vgl. zuletzt E. Joranson, The Great German Pilgrimage of 1064—65 in: The Crusades and Other Historical Essays presented to Dana C. Munro (1928) S. 3 ff.

enthalte, und findet solche zuerst unter Heinrich IV., den er als eine Inkarnation des Satans betrachtet[5]). Der Gedanke liegt nahe, daß doch noch mehr die Zeitgenossen in der Erregung des Streits auf ähnliche Gedanken gekommen sein müßten. Diese indirekte Beweisführung erhält einige Nahrung durch die Tatsache, daß bei Gregorianern sowohl wie bei Wibertinern der Papst der Gegenpartei nicht selten als Antichrist bezeichnet wurde, wie das sogar Gregor VII. selbst getan hat[6]). Unter der Decke haben Vorstellungen vom Nahen des Weltendes wohl während des ganzen Mittelalters geschlummert, und die beispiellose Aufregung des Investiturstreites mußte einen guten Nährboden abgeben, um sie zum Leben zu erwecken.

Ob sich solche Erwägungen bestätigen, können uns natürlich nur die zeitgenössischen Stimmen zeigen. Bessere Auskunft als eine Zusammenstellung von Einzelnachrichten, mit denen meist wenig zu machen ist[7]), gibt uns eine Untersuchung der wichtigsten eschatologischen Texte jener Zeit.

I.

Bischof Rainer von Florenz (1071—1113)[8]) verkündete die Lehre, daß der Antichrist schon geboren sei. Wir wissen das zunächst aus einem kurzen Bericht der Vita Paschals II. im Liber Pontificalis über die Synode des Papstes in Florenz (1106), auf der man mit dem Bischof über den Antichrist disputierte[9]): eo anno domnus papa in Tusciam apud Florentiam concilium celebravit, in quo cum episcopo loci de Antichristo, quia eum natum dicebat, satis disputatum est, sed frequentia populi, qui ob audiendam rei novitatem hinc inde confertim tumultuatim-

5) MG. Lib. de lite III 322 ff.

6) Register Gregors VII. lib. VIII. ep. 5 ed. Caspar in MG. Ep. sel. II 522; vgl. auch das Register der Ausgabe unter „antichristus". Urban II. nennt Wibert „signifer antichristi" (JL. 5538).

7) Vgl. auch die Zusammenstellung bei F. Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage (1896) S. 49, aus der ich jedoch den Griechen Philippus Solitarius streichen würde. Auch sehe ich von der von Kampers S. 74 herangezogenen syrischen Esraapokalypse ab, da sich aus ihr, ganz abgesehen von der sehr zweifelhaften Interpretation, kaum Rückschlüsse auf den Okzident ziehen lassen.

8) Vgl. R. Davidsohn, Geschichte von Florenz I (1896) 248.

9) Liber Pontificalis ed. Duchesne II 299; ed. March S. 138.

que confluxerat, nec concilium finem nec disputatio deliberationem suscepit. Die kurzen Worte sind jedenfalls interessant als ein Zeugnis für die Aufregung, die die Lehre vom Antichrist verursachte. Aber das geschilderte Ereignis fällt erst ein Jahrzehnt nach dem ersten Aufbruch ins Heilige Land; für uns ist es somit nicht recht brauchbar.

Daneben besitzen wir jedoch einen an Rainer gerichteten Brief, der dessen Antichrist-Lehre ausdrücklich zu widerlegen sucht. Dieser Brief ist bereits im 18. Jahrhundert von Lami zweimal publiziert [10]) und danach gelegentlich benutzt worden [11]), aber Lamis Druck enthält solche Fehler und willkürliche Veränderungen, daß es unmöglich war, den Brief auch nur richtig einzuordnen. Der Text sei deshalb hier nochmals abgedruckt [12]) nach der einzigen, im 12. Jahrhundert in Italien geschriebenen Handschrift (Rom, Vallicell. B 63 fol. 193'—195') [13]).

---

10) Joh. Lamius, Sanctae ecclesiae Florentinae monumenta III (1758) p. CLXXVI; (ders.) Novelle letterarie XXIX (1768) 801 ff.

11) I. v. Döllinger, Das Kaiserthum Karls des Großen und seiner Nachfolger, im Münchner Historischen Jahrbuch 1865 S. 389; ders., Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit, in Raumers Historischem Taschenbuch, 3. Fg. I (1871), abgedruckt in Kleinere Schriften hrsg. v. Reusch (1890) S. 462; Davidsohn S. 298 ff.; ders., Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz (1896) S. 72.

12) Da die Handschrift nur eine zweitrangige Abschrift ist, sind orthographische Besonderheiten wie aliut, sire (statt scire), perdictionis usw. stillschweigend korrigiert, ebenso offenbare Schreibfehler wie cu (statt cum), respulica usw.

13) Über die Handschrift, die außerdem noch den interpolierten Adso-Text (unten Abschnitt IV), verschiedene theologische Auszüge und ein Fragment des ältesten mir bekannten Briefstellers enthält, werde ich an anderer Stelle noch mehr zu sagen haben. Hier sei nur bemerkt, daß sie von Bethmann (Pertz Archiv XII 422) und P. Ewald (Neues Archiv III 157 f.) ins 11. Jahrh., von J. Pflugk-Harttung (Iter Italicum S. 380, 453, 729) bald ins 11., bald ins 12., von P. Kehr (Göttinger Nachrichten 1903 S. 125, 157) ins 12., von R. Davidsohn (Forschungen S. 72) an die Mitte oder das Ende des 13. Jahrhunderts gesetzt worden ist. Ich meinerseits halte das 12. Jahrhundert für sicher (das 11. scheidet jedenfalls schon aus inhaltlichen Gründen aus) und die erste Hälfte des Jahrhunderts für wahrscheinlich. Entstanden ist der in der Handschrift stehende Briefsteller höchstwahrscheinlich in Bologna; ein anderer, nur äußerlich mit dem hier in Frage stehenden Stücke verbundener Teil der Handschrift scheint nach Davidsohn a. a. O. aus dem Kloster S. Eutichio nahe Norcia zu stammen.

Confratri et coepiscopo R. Dei gratia Florentino episcopo, episcopi Ravennatis ecclesie.

Debita tibi salutationis officia mitteremus, si sciremus te communionis nostre. Sed cuius sis, incertum habemus, quia quam partem teneas ignoramus.

Ceterum discurrentibus plurimis laicis et clericis Florentia redeuntibus et te dicere solitum attestantibus Antichristum exortum, orbis commotus est universus, fit ubique gentium strepitus et tumultus, admirationis plurimum, commotiones et scandalum per omnes civitates et vicos, et omnino per ora omnium nec aliud dicitur nec aliud queritur nec aliud predicatur. Quam ob causam, licet in litteris rudes simus, ad nos tamen recurritur et ab omnibus convenimur, ut que sit super his nostra sententia, proferamus.

Videmur autem nobis audire nova quedam et inaudita portenta verborum, et ut pace tua sit dictum, novus propheta, novus apostolus, immo novus diaboli prenuntius exurrexit, qui non solum sibi prophetarum usurpet officium et apostolorum misteriis abutatur, sed etiam super prophetas videri velit et apostolum [a]) doceat esse mentitum. O nova presumtio! quod nullus potuit prophetarum, tibi vis videri concessum, et quod nulli promissum est scire mortalium, tibi fingis in litteris revelatum et divina quadam [b]) insusurratione detectum. Multa de adventu illius in sacris inveniuntur eloquiis, multa David, multa Daniel, multa de illo loquuntur oracula prophetarum, et Johannes noster in apocalipsi sua nonnulla de eo prosequitur, et post illorum divinorum eloquia tractatorum [c]), Ambrosii videlicet, Augustini, Jeronimi et aliorum quam plurimorum [d]). Sed quis illorum omnino vel predixit vel predicere potuit horam et tempus nativitatis illius? Quod si fecissent, non modo primum nec tibi soli patuissent misteria scripturarum et involuta divinorum librorum, maxime cum tanta sit in aliquibus nostri temporis peritia litterarum et in divinis voluminibus labor et studium, intellectus, memoria et ingenium, ut vix ab ipsis auctoribus discrepare putentur et profundiora certe, si vellent et tempus exigeret, sentire potuissent. Que [e]) cum ita sint, quis sufficiat admirari tibi soli revelatum, quod nulli sit hominum videre permissum, ut alter videaris evangelista et apostolus, qui de Domini pectore misteria prophetie potaveris et solus haurire potueris, quod nec ille dilectus a Domino potuit.

Huc accedit quod apostolum quoque putabimus esse mentitum, si tuum illud dixerimus verum esse preconium. Scribens enim Thessalonicensibus de fine seculi et de futuris misteriis Antichristi, qualiter sit futurus illius adventus, exponit: *nisi,* inquit, *venerit discessio primum et revelatus fuerit homo peccati filius perditionis,* et cetera que sequuntur [14]). Antefuturam discessionem, et sic revelabitur Anti-

14) 2. Thess. 2, 3.

christus secundum apostolum. Tu vero, vel quia scripturam non intelligis vel quia scripturam pervertis, cum non discessio venerit, Antichristum revelatum fateris. Quomodo? Adhuc accessio est, ac per hoc nondum venit discessio. Adhuc *regnum celorum vim patitur et violenti diripiunt illud*[15], *et impetus fluminis letificat civitatem Dei*[16], et *in flumine pertransitur pede*[17], et *flumen Dei repletum est aquis*[18], et innumerabilia alia dici possunt, quibus ostenditur verum esse, quod dicimus. Cum vero desierit accessio, discessio futura est: *omni habundante iniquitate refrigerabitur caritas multorum*[19].

Et post hec sequente defectu Romani imperii, immo desistente Romano imperio *revelabitur ille iniquus*[20]. Sic enim dicit idem apostolus: *et nunc quid detineat scitis, ut reveletur in suo tempore. Nam misterium iam operatur iniquitatis,* et quasi consuleretur, quid Antichristi detineret adventum, subiecit continuo: *tantum ut, qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat*[21]. Quod est dicere: tandiu illius differetur et impedietur adventus, donec stabit Romanum imperium. Cum autem aliud de medio fuerit (id est multorum fuerit, non unius, quod enim de medio est, multorum est), id est cum Romanum imperium esse desierit, quid sequetur? *Tunc revelabitur ille iniquus.* Quid ergo? Aut Romanum imperium desiisse dicemus vel tecum Antichristum natum veraciter astruamus, aut apostolum mentitum probabimus, si iuxta tuam assertionem Antichristum revelatum dixerimus, cum Romanum imperium nondum destitisse videamus. Sed absit, ut apostolus mentiretur, in quo Christus veraciter loquebatur. *An experimentum, inquit, queritis eius, qui in me loquitur Christus?*[22] Cum ergo Romanum imperium maneat ac per hoc apostolus verum dicat, quid aliud restat nisi ut, quod sentit ecclesia catholica, sentias et hominem peccati, filium perditionis nondum revelatum intelligas?

Si vero Romanum imperium destitisse probaveris, quanta sequatur absurditas, mox videbis. An ignoras, quod omnes fere civitates Italie preter admodum paucas et omnis dignitas et potentia Teutonicorum Romanorum imperatori obediunt? Sed et ipsa Roma, caput quondam orbis et domina, cuius olim mundus omnis legibus serviebat, licet ex more suo sectiones aliquorum et turbationes sustineat, ex maxima tamen parte sui permanet indivisa, non diversis imperatoribus, sed uni subiecta. Nec ideo diminutum imperium estimes vel defecisse putes, quod pseudo sibi papam non Romanorum generalitas, sed pau-

15) Matth. 11, 12.
16) Ps. 45, 5.
17) Ps. 65, 6.
18) Ps. 64, 10.
19) Matth. 24, 12.
20) 2. Thess. 2, 8.
21) 2. Thess. 2, 6—7.
22) 2. Cor. 13, 3.

corum Romanorum cupiditas ordinavit. Neque novum tibi videatur, quod quasi sui detrimentum Romana respublica patiatur, quoniam cum retro preteritis seculis f) gentibus omnibus dominari solita fuerit, semper tamen aliquorum motus sustinuit et factionibus laboravit.

Verum quoniam ad finem tendit oratio g), fraternitatem tuam non procaciter convenimus, sed caritative monemus aut ineptias istas relinquere aut ostensa sibi per spiritum demonstrare, cum ex divinis auctoribus vim nullam possint habere.

a) populum (pplm *statt* aplm) *Hs.* b) quedam *Hs.* c) *Text wohl gestört.* d) plurimum *Hs.* e) *folgt* quem *Hs.* f) seculi *Hs.* g) or *mit Kürzungsstrich Hs.* (omnes *Ewald). Der Schreiber dachte wohl an* oramus, *da er hinter* tendit *und* tuam *Interpunktionszeichen setzt, doch wäre das häßlich und zerstörte den in diesem Schlußsatz sonst tadellos durchgeführten Kursus.*

Wie der erste Textsatz angibt und begründet, fehlt der Adresse der Gruß. Im übrigen aber ist sie in Ordnung: Empfänger ist der Bischof R(ainer) von Florenz, als Absender zeichnen die Bischöfe der Kirche von Ravenna, d. h. offenbar der Ravennater Kirchenprovinz. Da sie gemeinsam einen Brief versenden, kann man annehmen, daß sie zu einer Provinzialsynode versammelt waren. Der erste Herausgeber Lami hat dies nicht verstanden und in seinem Text deshalb den Plural episcopi kurzweg in den Singular episcopus verändert, ohne sich daran zu stoßen, daß in Ravenna ein Erzbischof residierte. In Unkenntnis des richtigen Textes hat man seitdem den Metropoliten von Ravenna selbst für den Absender gehalten und natürlich zunächst an den Erzbischof Wibert (wohl 1072—1100) gedacht. Da dieser aber seit 1080 kaiserlicher Gegenpapst war, was auch in seiner Titulatur hätte zum Ausdruck kommen müssen, sah man sich genötigt, den Brief entweder in die vorhergehende Zeit zu setzen (also zwischen 1071 und 1080, wie Lami und Döllinger meinten), oder ihn erst Wiberts Nachfolger Otto (feststellbar 1103—1104) zuzuschreiben, wie Davidsohn wollte[23]). Auf beiden Wegen aber

23) Davidsohn, Forschungen S. 72, wußte zwar, da er die Handschrift eingesehen hatte, daß der Text „episcopi" lautet, stand aber so stark unter der Suggestion der Auffassung Lamis, daß er darin einen Genitiv Singularis sah und die Worte „episcopi Ravennatis ecclesiae" (scil. epistola) für einen Zusatz des Abschreibers hielt. Da der Empfänger im Dativ voransteht, gäbe das eine höchst ungewöhnliche Zusammenstellung, ganz abgesehen vom Fehlen des erz-

wurde das Verständnis des Briefs unmöglich, da er gerade auf das wibertinische Schisma die deutlichsten Anspielungen enthält.

Die Bischöfe erwähnen nicht nur gegen Ende des Briefs, daß ein Teil der Römer sich einen Pseudopapst gewählt habe, sondern erklären auch im Anfang, nicht zu wissen, auf welcher Seite Rainer stehe, und ob er mit ihnen geistliche Gemeinschaft halte. Eine tatsächliche Spaltung, wie sie hierbei vorausgesetzt ist, bestand weder vor 1080 noch nach 1100; denn die unbedeutenden stadtrömischen Gegenpäpste, die nach dem Tode Wiberts noch aufgestellt wurden, hatten im nördlichen Italien keine Obödienz. Der damit gegebene Zeitraum für die Datierung des Briefs läßt sich weiter einengen. Wiberts Anhang ging in seinen letzten Jahren stark zurück; namentlich seitdem sein Gegner Urban II. im Jahre 1095 in Piacenza, also in der Ravennater Kirchenprovinz selbst, ein großes Konzil hatte abhalten können, war dessen Sieg entschieden. Auf dem Wege nach Piacenza hatte Urban auch in Florenz Station gemacht[24]); da also mindestens seit diesem Zeitpunkt kein Zweifel mehr daran sein konnte, daß Rainer sich zur Obödienz Urbans hielt, bildet das Jahr 1095 eine sichere untere Grenze. Anderseits schreiben die Bischöfe, daß Deutschland und der größte Teil von Italien und Rom selbst dem einen Kaiser gehorchen; es gab also einen Kaiser, womit die Jahre vor 1084 (Heinrichs IV. Kaiserkrönung) ausscheiden. Zugleich ergibt diese Stelle, daß die Briefschreiber, da sie Heinrichs Kaisertum anerkennen, Wibertiner sind und nicht etwa gregorianische Gegenbischöfe, wie es sie an sich auch in der Kirchenprovinz Ravenna gab[25]). Wenn sie nun sagen, daß ein Teil der Römer sich einen Pseudopapst ordiniert habe, so können sie damit nicht Gregor VII. meinen, dessen Wahl zunächst allgemein anerkannt worden war, sondern nur seine Nachfolger Viktor III. oder Urban III. Damit ergibt sich der Ansatz in die Jahre 1086 bis

---

bischöflichen Titels. Außerdem will Davidsohn die Bescheidenheitsfloskel „licet in litteris rudes simus" für die Absenderbestimmung verwenden, aber das ist um so weniger statthaft, als der Brief formal durchaus auf der Höhe ist und sogar die Kursusregeln in einem Maße einhält, wie das für jene Zeit noch selten ist.

24) Jaffé-L. 5539.

25) Vgl. G. Schwartz, Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens (1913) S. 161 ff.

1095[26]). Wenn wir diese Einordnung auf Grund des Inhalts für gesichert halten, so können wir zum Schluß feststellen, daß bereits P. Ewald, der den Brief, ohne die irreführende Literatur darüber zu kennen, in der römischen Handschrift neu auffand und einige Sätze daraus bekanntgab, das Richtige gesehen hat[27]).

Rainer von Florenz hat also schon ein bis zwei Jahrzehnte bevor es zur großen Disputation in Gegenwart Paschals II. kam, seine Meinung vertreten, daß der Antichrist geboren sei. Leider erfahren wir aus dem Brief der Bischöfe kaum etwas Näheres über seine Ansicht, da die Schreiber anscheinend selbst nur schlecht darüber orientiert waren. Nur soviel läßt sich schließen, daß es sich weniger um selbständige neue Prophetie als um theologische Schriftauslegung gehandelt haben wird[28]). Die Bischöfe sprechen zwar von einem neuen Propheten (novus propheta), von angeblicher göttlicher Einflüsterung (divina quadam insusurratione) und Offenbarung durch den Geist (ostensa sibi per spiritum) und bemühen sich, die Florentiner Lehre auf diese Bahn zu schieben. Aber sie sagen doch selbst, daß Rainer seine Entdeckungen in der Schrift gemacht haben will (in litteris revelatum) und daß ihm angeblich die Schriftgeheimnisse offengelegt seien (patuissent misteria scripturarum et involuta divinorum librorum), und da es später sogar zur Disputation auf päpstlicher Synode gekommen ist, kann wohl ohnehin keine Berufung auf persönliche Offenbarung vorgelegen haben. Dunkel bleibt leider, welche Anzeichen für die Geburt des Antichrist Rainer in seiner Zeit fand. Sie können jedenfalls nicht im Schisma gelegen haben, das ja 1106 nicht mehr bestand, eher schon in der Absetzung Heinrichs IV.; aber auch das will nicht recht annehmbar erscheinen, da Rainers Lehre dann hochpolitischen

26) Man könnte die Zeitspanne wohl weiter einschränken auf 1086 bis 1092, denn seit 1092 wurde Heinrich IV. in Italien fast ganz zurückgedrängt, und auch eine zweideutige Haltung des Florentiner Bischofs ist von diesem Jahre an nicht mehr wahrscheinlich.

27) Neues Archiv III 157 f.

28) Auch sonst brauchen persönliche Offenbarung und theologische Exegese keine ausschließlichen Gegensätze zu sein, vgl. Döllinger, Kleinere Schriften S. 486 f.; H. Grundmann, Studien über Joachim von Floris (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance XXXII, 1927) S. 21.

Charakter gehabt hätte und seine Stellung im Schisma kaum mehr zweifelhaft hätte bleiben können. Die Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, daß es sich um eine rein theologische Lehrmeinung ohne schärfere aktuelle Spitze gehandelt hat.

Mehr läßt sich über die Ansichten der Briefschreiber sagen. Sie betonen zunächst den reinen Traditionsstandpunkt: Rainer solle nicht Kenntnisse für sich beanspruchen, die sonst niemand besäße oder besessen habe, auch nicht die größten Autoritäten. Dann operieren sie in herkömmlicher Weise mit dem zweiten Thessalonicherbrief: zuvor müsse die discessio kommen, ehe der Antichrist hervortrete. Der „Abfall" wird noch nicht, wie es die mittelalterliche Exegese vielfach tat, direkt auf das römische Reich bezogen, sondern zunächst noch auf das Christentum; erst das, was den religiösen Abfall noch „aufhält", ist das römische Reich. Und dieses besteht noch, da ganz Deutschland und der größte Teil Italiens und der Stadt Rom dem Kaiser gehorchen. Die Faktionen in Rom und der verminderte Umfang des Reichs seien ohne Bedeutung, da es Derartiges auch in alter Zeit gegeben habe. Besonders interessant ist, daß auch die Tatsache des Schismas nur in diesem Zusammenhang erwähnt wird: das Vorhandensein eines Pseudopapstes sei kein Argument gegen das Bestehen des römischen Reichs. Das ist bedeutsam mit Rücksicht auf die erwähnte Tatsache, daß man gelegentlich den Papst der Gegenpartei als Antichrist hinstellte. Diese Benennungen sind offenbar mehr als Vergleiche aufzufassen und kamen für eine ernsthafte Argumentation nicht in Betracht. Entscheidend für die eschatologischen Vorstellungen war vielmehr nach wie vor das römische Reich; erst später ist das Papsttum auch hier bis zu einem gewissen Grade an die Stelle des Kaisertums getreten [29]).

Eines freilich wird dabei deutlich: die Briefschreiber hatten leichtes Argumentieren, weil sie Wibertiner waren, Heinrich IV. als Kaiser anerkannten und seine Bannung und Absetzung durch Gregor VII. ignorierten. Aber die Zahl derer, die so dachten, wurde im letzten Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts immer gerin-

29) Über die mittelalterlichen Papstprophetien vgl. H. Grundmann im Archiv f. Kulturgesch. XIX (1928) 77 ff.

ger, und die Vertreter der Gegenpartei konnten unter Umständen umgekehrt aus der aktuellen Lage des Kaisertums Argumente für den Beginn der Antichristzeit entnehmen. Die Aufregung, die durch die Lehre Rainers entstand und uns auch durch den Brief der Bischöfe bezeugt ist, wird also gerade dadurch verständlich, daß das herkömmliche Argument, mit dem man die Weltende-Prophezeiungen zu widerlegen pflegte, bei einer wachsenden Zahl von Gläubigen versagen mußte. Insofern, aber auch nur insofern, kann ein Zusammenhang dieser Prophezeiung mit dem Investiturstreit als sicher vorausgesetzt werden.

II.

Der Brief an Rainer bleibt als Synodalschreiben mit seinen Lehren im Bereich der offiziellen kirchlichen Eschatologie. Apokryphe Momente wie den Endkaiser-Glauben erwähnt er überhaupt nicht und ist für diesen nur insofern von Bedeutung, als er die beherrschende Stellung, die das römische Reich in jeder eschatologischen Argumentierung einnahm, auch für jene Zeit belegt. Für alle weiteren Aufschlüsse müssen wir uns an die sibyllinischen Weissagungen halten. Diese Texte genossen im Mittelalter einerseits ein erhebliches Interesse, anderseits kein kanonisches Ansehen. Infolgedessen wurden sie ohne Scheu je nach den Bedürfnissen der Zeit ergänzt oder umgearbeitet, und eben diese Veränderungen sind das Lehrreiche.

Die Weissagung der Sibylla Tiburtina ist im Kern unzweifelhaft byzantinischen Ursprungs und um viele Jahrhunderte älter als die Kreuzzugsbewegung; ihre Genesis ist hier nicht zu untersuchen [30]). Ausgangspunkt ist für uns die älteste handschriftlich belegte Gestalt, wie sie vor allem in einer ins Jahr 1047 gesetzten Handschrift des Escorial vorliegt. In ihr sind die Herrscherini-

30) E. Sackur, Sibyllinische Texte u. Forschungen (1898) S. 117 ff., der Text S. 177 ff. Durch Sackurs grundlegende Studien (zu bedauern ist nur, daß er die nach seiner subjektiven Meinung mittelalterlichen Zusätze durch Kursivdruck abgehoben hat) sind alle älteren Arbeiten überholt. Die seitherige Literatur s. im Art. „Sibyllin. Orakel" von Rzach bei Pauly-Kroll, Realenzyklopädie II 2 (1923) 2170 ff., 2182 f., dazu F. Kampers, Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik (1924) S. 88 f., wo ein veränderter Text der Sibylle aus einer Lambacher Handschrift saec. XI—XII zitiert wird.

tialen bis auf Heinrich II. durchgeführt, und ihre letzte Umformung ist deshalb nicht später als unter diesem Herrscher oder höchstens seinem Nachfolger anzusetzen. Auf Heinrich II. folgen nach der Tiburtina zunächst noch vier Herrscher, über die abwechselnd Ungünstiges und Günstiges ausgesagt wird und deren letzter 100 Jahre regiert. Von ihm gehen zwölf andere aus, wobei es unklar bleibt, ob er zwölf Söhne hat oder noch hintereinander zwölf Nachkommen. Dann erst kommt derjenige König, unter dem der „Anfang der Schmerzen" einsetzt und Rom erobert wird [31]; damit geht es auf das Ende zu. Es folgt der eigentliche Endkaiser, ein Grieche namens Konstans, der das Römer- und Griechenreich vereinigt, 112 Jahre regiert, Heiden und Juden bekehrt, die Völker Gog und Magog schlägt und zuletzt seine Krone in Jerusalem niederlegt. Damit hört das römische Reich auf, und nun offenbart sich die Herrschaft des Antichrist, der schon unter dem Endkaiser aufgetreten war, in Jerusalem, und es kommt das Ende.

Aus dieser Prophetie geht jedenfalls soviel hervor, daß ihr abendländischer Umformer in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts das Weltende noch in ziemlicher Distanz sah und die Gegenwart noch nicht im Lichte der eigentlichen Endzeit betrachtete. Zugleich ergibt sich aber auch, daß man auf Grund dieses Textes schon nach wenigen Generationen die Endzeit als nahe hinstellen konnte, wenn man die Stelle mit den zwölf Nachkommen entsprechend interpretierte und es mit den 100 Jahren des einen Königs nicht so genau nahm. Gegen Ende der Salierzeit mußte man sich, wenn man die Sibylle nicht als falsche Prophetin verwerfen wollte, darüber schlüssig werden, wie die Prophezeiung auszulegen sei: eine passende Gelegenheit, um neuerliche eschatologische Erwartungen darzulegen.

In der Tat besitzen wir aus dem Ende des 11. Jahrhunderts eine Neuredaktion der sibyllinischen Weissagung. Sie bezeichnet die Sibylle nicht mehr als tiburtinisch, sondern gibt Cumae

31) Da die Handschrift des Escorial diesem König die Initiale E gibt, meint Sackur S. 134, der Schreiber habe an den regierenden König Heinrich III. gedacht. Mit Rücksicht auf das Vorhergehende erscheint mir das aber als ausgeschlossen.

als ihren Aufenthaltsort an; ich nenne sie deshalb die (mittelalterliche) kumäische Sibylle, zumal der Bearbeiter ihr auch eine neue Genealogie gegeben hat. Die Cumaea liegt uns in zwei Handschriften vor, deren eine (in Bern) noch ins 11. oder den Beginn des 12. Jahrhunderts gesetzt wird[32]), während die andere (in Rom) ins 12. gehört[33]). Ein weiterer Text läßt sich zum Teil erschließen aus dem im 16. Jahrhundert gedruckten Mirabilis Liber, der beide Redaktionen ineinander schiebt[34]). Aus diesen drei Überlieferungen ist der folgende Abdruck hergestellt, und zwar unter Zugrundelegung des Berner Textes (B) mit ausgewählten Varianten aus den beiden andern (R und M). Die wörtlich oder auch nur dem Sinne nach aus der Tiburtina entnommenen Stücke sind antiqua gesetzt, die Änderungen und Zusätze der Cumaea durch Kursivdruck hervorgehoben.

Tunc a) surget *dux* per V nomine, de una parte Salicus et de alia parte Longobardus, et ipse habebit potestatem omnes inimicos suos expugnandi.

Et in diebus illis procedet rex per O nomen et erit potentissimus et fortis et bonus ad iustitiam faciendam.

Et sanguis illius complicabitur cum genere Grecorum, et ipse erit rex per O nomen *et erit bellicosissimus et misericordissimus nimis, et virtus* et cor eius in manu Domini, et non regnabit ultra septem annos.

Et de ipso procedet rex per O nomen, et erit sanguinarius et facinorosus b) sine fide *et sine operibus bonis* et sine veritate c), et non regnabit ultra *V* annos.

Tunc surget rex de genere Longobardorum per A nomen, et rex Salicus per E nomen, et erit fortis *et crudelis, et dum vixit, semper erit in contentione et in tribulatione,* et paucis temporibus erit regnum eius.

---

32) Gedruckt von Usinger in den Forschungen zur deutschen Geschichte X (1870) 621 ff., wiederholt MG. XXII 375 ff. Ich habe die Berner Handschrift nicht gesehen und benutze nur den Druck Usingers.

33) Vat. Reg. lat. 571 fol. 4, zitiert von Bethmann in Pertz Archiv XII 94 und Sackur S. 126 Anm. 1. Mir liegt eine von Herrn Dr. H.-W. Klewitz freundlichst besorgte Kollation vor.

34) Neu gedruckt von Kampers, Kaiserprophetie und Kaisersage im Mittelalter (Histor. Abhandlungen, hrsg. von Heigel u. Grauert VIII, 1895) S. 226 ff. Auch das Handschriftenfragment Clm 29107 saec. XII, aus dem Kampers in den Anmerkungen Stücke mitteilt, scheint eine ähnliche Kompilation aus den verschiedenen Redaktionen darzustellen.

Tunc surget rex de Babilonia, conciliabulum d) *Sathane,* in *cuius* potestate *erit occisio sanctorum et* erunt ecclesie destructe. Inter paganos multa tribulatio et prelia erunt. Postea insurgent Agarreni et captivabunt Tarentium et Barim *et Apuliam et Pulsariam,* et cupientes e) venire Romam f), non erit, qui resistat eis, nisi Deus deorum et Dominus dominorum. Tunc surget rex *generatus sanguine* Grecorum super *Hierosolimam,* et destruentur templa idolorum *Apocalibani* g), *et edificabuntur LX altaria in nomine Domini. Et tunc veniet plaga super omnes gentes paganorum,* et veniet locusta et brucus et comedent omnes labores eorum et fructus. Capadotia et Cilicia fame peribunt.

Et postea surget rex Salicus *per C nomen,* et in diebus eius *denegabunt filii patres et patres filios.* Tradet autem frater fratrem in morte, et fratres cum sororibus miscebuntur *et pater cum filia* et senex cum virgine *et virgines cum senibus.* Sacerdotes *predicabunt sicut apostolus* h) *et semet ipsos non predicabunt, et in peccatis morientur.* Presules malefacientes et temptatores, *et vendent suas sacrationes, quod Dominus esse proibuit.* Et fiet tunc effusio sanguinis et erunt fornicationes et inmunditie sicut Sodomite, ita ut *non* contumelia eis appareat, et erunt homines *mendosi,* raptores, odientes iustitiam et amantes plus falsitatem quam veritatem, et *principes* Romanorum inmutabuntur. Si hodie *dimittitur,* cras *occidetur. Cum uno oculo locuntur bonum, cum altero locuntur malum.* Propter pecuniam omnes iudices iudicabunt falsa et non vera, *bona promittent et mala facient* et erunt cupidi et avari, amantes munera falsitatis, et destruetur lex veritatis. *Et dimittent proprias uxores et accipient alias, proximis suis commiscebuntur,* et fiet terre motus per multa loca, et diverse insule et civitates *ac regna* dimergentur, *et erunt incendia inter propinquos, et quae homines non facient, per iram Dei venient incendia propter peccata populi,* et erunt per loca pestilentiae hominum et boum *et omnium bestiarum,* et terra ab inimicis desolabitur et non praevalet consolari priorum i).

In illo tempore surget *dux in Tuscia* per B nomen, et erit contentio *inter Langobardos et Salicos, et ipsum ducem non poterunt superare inimici eius, quia a deo concessa sunt ei longa tempora* k), *usque dum compleat terminum vite sue, usque dum iusticiam faciat.*

Et consurget *in tempore ipso* rex in A nomen, et obtinebit regnum *longis* temporibus. Et tunc vadit Romam *cum magna* iusticia, et non mortificabit animam eius Deus in manus inimicorum eius, *ut compleat tempus* et dies vite sue, et erit bonus et magnus *et perfectus,* faciens iusticiam pauperibus, et regnabit longo tempore *per iusticiam. Et erit ipse rex* de genere Langobardorum.

Et post eum venient *reges, qui non regnabunt per fidem, quia non habebunt veritatem, et regnum adversus alium regnum surget, et erit magnum malum et contentio.*

Tunc iterum l) surget rex Salicus m) *de Baiovaria, qui veniet cum furore, et ipse* erit inicium dolorum, quale non fuit ab inicio mundi. Et erunt in suis diebus pugne et multe tribulationes et sanguinis effusio et terre motus per civitates et regiones, et terre multe captivabuntur, et non erunt, qui resistant *ei*, quia iratus erit Deus in terra, *et non erit qui eruat regnum de manu eius praeter Deum.* Et Romani comprehendentur in manu ipsius regis, nam et Romana civitas *erit destructa, et ad terram convertet eam, quod numquam fecit ullus rex. Nam ipsa civitas Babilonia vocatur* n), *et hoc erit ferreum regnum. De ipso rege audient Persici* o), *Macedoni et Greci et adiungent se et facient fedus et cum* p) *illis* p) *venient* q) *Romam* r) *et adprehendent ipsum regem Salicum et amara* s) *morte eum periment et concremabunt et vindicabunt Romam.*

De illo tunc debet rex *procedere* de Bizantio, Romanorum et Grecorum, habens scriptum in *fronte,* ut vindicet regnum christianorum, qui subiciet *filios Hismahel* et vincet eos et eruet regnum t) *de iugo pessimo Sarracenorum. In illis diebus nemo poterit sub celo regnum superare christianorum.*

Postea gens Sarracenorum ascendet per VII tempora et facient universa mala in toto orbe terrarum perimentque pene omnes christianos. Post hec surget regnum Romanorum et percutiet eos, et erit post hec pax et regnum christianorum usque ad tempus Antichristi. Deinde increscet persecutio Gog et Magog. Post hec ascendet rex Romanorum in Hierusalem *in Golgata* [35]) *locum* et tollet coronam de capite suo *et ponet super crucem sanctam et expandet manus suas ad celum* et reddet regnum christianorum Deo u) patri, *et cum assumpta fuerit in celum crux sancta simul cum corona regis, tunc veniet dominus Jesus Christus iudicare* v) *seculum per ignem* w).

Dicunt Sibillam vixisse CCCLXII annos a tempore David usque ad tempus Darii regis Medorum. Nata fuit in Syria de Manasse patre et matre Papilia de genere Alexandri regis magni. Inde venit Cumas.

a) *fehlt R.* b) falcinarius *B.* c) hereditate *B.* d) cum ciabulum *B.* e) cupiant *B.* f) *folgt* et *B.* g) apottaliban *R.* h) apostoli *R, folgt* dicit *M.* i) et—priorum *fehlt R.* k) longo tempore *B.* l) verum *R.* m) *fehlt R.* n) vocabitur *M.* o) Persidi *B.* p) *fehlt B.* q) veniet *B.* r) Romani *M.* s) *fehlt B.* t) *folgt* christianorum *B.* u) *folgt* et *B.* v) vindicare *B.* w) ipsum *B.*

Die Cumaea läßt die erste Hälfte des Tiburtina-Textes ganz fort und beginnt erst bei den Ereignissen des 10. Jahrhunderts,

35) Von hier an bis zu den Worten „corona regis" ist der Text ziemlich wörtlich aus Pseudo-Methodius (Sackur S. 93) entnommen.

legt aber sogleich vieles nach den wirklichen Ereignissen zurecht[36]). So fügt sie ein, das Blut Ottos I. (d. h. sein Sohn Otto II.) werde sich mit dem Geschlecht der Griechen verbinden und Otto III. werde — so wenigstens nach einer Handschrift — ohne Erben bleiben. Die unpassenden Behauptungen der Tiburtina, daß unter Otto III. die Kirchen zerstört werden würden, und daß es Aufstände in Kappadocien und Pamphylien geben würde, weil er nicht legitim zur Herrschaft gelangt sei, läßt sie weg bzw. überträgt sie teilweise auf einen ad hoc eingeschobenen König von Babylon, den man auf einen beliebigen Sultan deuten mochte[37]). Sie springt also recht frei mit dem ursprünglichen Texte um, behält die Hauptsache davon — auch manches Verkehrte und Undeutbare — allerdings bei, fügt aber doch genügend Eigenes hinzu, um sich in ihren Anschauungen und Tendenzen zu verraten.

Das zeigt sich vor allem in der Bearbeitung der Könige, die auf Heinrich II. folgen und die bei der Tiburtina, als wirkliche Vorhersage, noch keine faßbaren Einzelzüge hatten. Beim ersten von ihnen hatte die Tiburtina eine allgemeine Sittenverderbnis und allerhand Unglück wie Pest und Erdbeben angegeben. Der Bearbeiter, der diesem König die Initiale C gibt, also auf Konrad II. zielt, behält das gleiche Motiv bei, und schmückt es noch mehr aus, indem er u. a. den bezeichnenden Zug hinzufügt, daß die Bischöfe die Weihen verkaufen würden, was Gott verboten habe. Hier wendet er sich also, namentlich durch den ganz aus dem Tenor fallenden Hinweis auf das göttliche Verbot, gegen die Simonie, das eine Hauptthema des Investiturstreites, und verrät sich bereits als ein Angehöriger der reformpäpstlichen Partei. Dementsprechend wird nun alles so umgeändert, daß die

36) Vgl. auch schon Sackur S. 126 f. Anm. 2. Dagegen sind die älteren Arbeiten von Usinger a. a. O. und Forschungen XI (1871) 147 ff., Gerß, ebd. XIX (1879) 373 ff. und Kampers, Kaiserprophetie S. 201 ff. heute überholt, da sie die Schichtung des Textes nicht richtig berücksichtigen. Der dux V des ersten Satzes ist nach Sackur Markgraf Hugo von Tuscien.

37) Der danach genannte Griechenkaiser, der in der älteren Redaktion nach Hierapolis zog, geht hier nach Jerusalem, was möglicherweise ein bloßes Mißverständnis ist, aber dem Bearbeiter Anlaß zu einer Ausschmückung (Erbauung von 60 Altären) gab, die ich mit Sackur a. a. O. für bedeutungslose Phantasie halte.

Zeit desjenigen Königs, der vor dem Weltende den Anfang der Schmerzen und große Plagen bringt, auf Heinrich IV. fällt. Um das zu ermöglichen, wird der auf Konrad II. folgende König in einen dux in Tuscia namens B umgeändert, also den Markgrafen Bonifaz von Canossa; dieser wird übrigens gelobt, weswegen wir den Bearbeiter unter den Anhängern der Gräfin Mathilde suchen dürfen. Der nächste Herrscher muß Heinrich III. sein; die Cumaea läßt ihm die Initiale A, die er bei der Tiburtina hatte und die auf den Namen Heinrich (Anricus, Arrigo) allenfalls passen mochte. Er hatte von der Sibylle großes Lob für gerechte Herrschaft erhalten und sollte im übrigen nach Rom ziehen und es einnehmen. Dem Bearbeiter paßte das durchaus, denn Heinrich III. genoß bei den Reformern großes Ansehen. Nur die Einnahme (captivabit) Roms wurde in einen bloßen Zug dorthin abgeändert, mit dem Zusatz: cum magna iusticia, der deutlich auf die Absetzung der drei Gegenpäpste hinweist. Dann kam nach der Tiburtina die Schwierigkeit: der König, der 100 Jahre regieren sollte, mit den 12 Nachkommen. Die Cumaea konnte diesen Herrscher überhaupt nicht brauchen und beseitigte ihn deshalb ganz [38]), indem sie dafür den Satz einfügte: Und nach ihm (Heinrich III.) werden Könige kommen, die nicht durch den Glauben regieren, weil sie die Wahrheit nicht haben, und ein Reich wird wider das andere aufstehen, und es wird großes Übel und Streit sein. Das ist nur noch eine allgemeine Übersicht, die nicht hindert, daß danach Heinrich IV. speziell erscheint; im übrigen wird damit mit voller Deutlichkeit die Zeit des Investiturstreits und der Gegenkönige bezeichnet.

Nun kommt der Höhepunkt. Die Tiburtina hatte den nächsten Herrscher als „rex Salicus de Francia" eingeführt, wie sie auch schon Karl den Großen genannt hatte. Der Bearbeiter, der unter Francia wohl schon Frankreich im Unterschied zu Deutschland verstand, sagt dafür „rex Salicus de Baiowaria", indem er auf die ursprüngliche bairische Herzogswürde Heinrichs IV. ver-

38) Nur den Satz „et erit genere Langobardus" behielt sie (mit leichter Abänderung) bei, schob ihn aber zu Heinrich III., auf den er ebenso gut oder ebenso schlecht paßte, wie auf seine Vorgänger und Nachfolger.

weist. Dann fügt er aus Eigenem hinzu: qui veniet cum furore, und bringt im Einklang mit der Tiburtina die Schrecken dieser Zeit: Leiden, wie sie seit Weltbeginn nicht waren, Schlachten, Not, Blutvergießen, Erdbeben usw. Er spitzt die Dinge weiter zu: hatte es früher geheißen, wegen Gottes Zorn werde niemand den Feinden widerstehen können, so schreibt er, wegen Gottes Zorn werde niemand ihm (dem Könige) widerstehen können, und selbständig bemerkt er: niemand außer Gott werde ihm das Reich entreißen — ein deutlicher Hinweis auf die erfolglose päpstliche Absetzung und das vergebliche Beginnen der Gegenkönige. Dann kommt in Übereinstimmung mit der Tiburtina die Einnahme Roms durch den König, aber wiederum verstärkt: Rom werde zerstört und dem Erdboden gleichgemacht werden, was noch nie ein König getan habe. Das war reichlich übertrieben, selbst wenn man die Plünderung Roms durch Robert Guiskard noch auf Rechnung Heinrichs IV. setzte. Jedenfalls aber liegen hier die Ereignisse von 1083/84 zugrunde, und sie müssen auch den Anlaß zu diesem ganzen System der chronologischen Zurechtschiebung dargestellt haben[39]). Denn sie werden nicht nur durch den Hinweis unterstrichen, daß Rom Babylon genannt würde und daß dies das eiserne Zeitalter sei, sondern es folgen unerwartete Dinge, die in der Tiburtina fehlten, von der Cumaea hinzugefügt und offenbar die Pointe des Ganzen sind. Man wird an die berühmte Falsch-Prophezeiung Gregors VII. erinnert, der im Jahre 1080 Heinrich IV. den Tod in Jahresfrist voraussagte, wenn man hier liest: Von diesem König werden Perser, Makedonen und Griechen hören, werden sich verbünden und nach Rom kommen, werden ihn ergreifen und töten und werden Rom verbrennen und erwerben. Mag man es auch mit der Nationalität der fremden Völker nicht genau nehmen (die Cumaea lehnt

39) Ich schließe mich also hierin der Auffassung von Waitz, Forschungen X 626 Anm. 1, A. v. Gutschmid, Histor. Zeitschr. XLI 147, Wattenbach, Geschichtsquellen (6. Aufl.) II 230, G. v. Zezschwitz, Vom römischen Kaisertum deutscher Nation (1877) S. 8 und 143 f., und Sackur S. 126 Anm. 2 an gegen Usinger, Forschungen X 626 f. und XI 147 ff., der an die Zeit Heinrichs V. dachte, Gerß, Forschungen XIX 384, der auf Heinrich II. riet, und Kampers, Kaiserprophetie S. 203, der Heinrich III. wollte.

sich dabei wahrscheinlich an anderweitige Prophetien an)[40]), so bleibt doch eine sehr positive Weissagung bestehen: die Gefangennahme und Tötung des deutschen Königs — und diese Voraussage war falsch. Damit ist der Punkt gegeben, an dem die Geschichtsdeutung in die eigentliche Prophetie übergeht, und zugleich der Zeitpunkt der Bearbeitung: nach 1084, aber noch zu Lebzeiten Heinrichs IV. und zu einer Zeit, wo die Stadt Rom noch nicht wieder päpstlich war, also jedenfalls vor 1096 und wahrscheinlich vor 1091.

Nunmehr müßte die Weissagung bei der Endzeit angelangt sein, denn nach der Tiburtina folgte jetzt nur noch der Endkaiser Konstans, der zwar lange regieren, dessen Zeitgenosse aber bereits der Antichrist sein sollte. Aber die Cumaea stellt sich die nähere Zukunft anders vor. Sie läßt diesen byzantinischen Kaiser (übrigens merkwürdigerweise als Abkömmling des deutschen) zwar an seiner Stelle, mit der Funktion, die Sarazenen zu besiegen und das Reich der Christen zu dem mächtigsten zu machen, aber sie betrachtet ihn nicht mehr als Endkaiser. Denn nach ihm kommt noch keineswegs der Antichrist, sondern nun folgt erst wieder ein Aufstieg der Sarazenen „durch sieben Zeiträume", dann eine neue Herrschaft der Christen, über deren Zeitdauer überhaupt nichts gesagt ist. Erst danach kommt die Zeit des Antichrist, kommen die Völker Gog und Magog, kommt der Endkaiser, der seine Krone in Golgatha niederlegt, kommt schließlich Christus selbst.

Mit andern Worten: dieser Sibyllist aus der Zeit des Investiturstreits denkt nicht daran, daß das Weltende nahe sei. Obgleich er die vorhandene Weissagung so zurechtbiegt, daß der zeitgenössische König eigentlich der unmittelbare Vorgänger des Endkaisers sein müßte, und in der überlieferten Beschreibung der End-Bedrängnisse seine eigene Zeit wiedererkennt, steht er

40) Sackur S. 126 Anm. 2 meint, daß der Bearbeiter diese Völker aus Pseudo-Methodius habe, was richtig sein kann. Unmöglich aber scheint mir seine Annahme, daß mit dem ganzen Ereignis die Einnahme Roms durch Robert Guiskard gemeint sei, wobei Heinrichs Tötung ein frommer Wunsch geblieben wäre. Denn dann wäre hier ein bereits geschehenes Ereignis mit einem Zukunftswunsch in einer Weise verknüpft, die man sich auch bei dem zuversichtlichsten Propheten nicht denken kann.

doch mit beiden Füßen im Zeitlichen, hält sich von eschatologischer Apokalyptik möglichst fern und beschränkt sich im Grunde auf eine politische Einzelweissagung für die unmittelbare Zukunft. Wir haben hier einen zwar leidenschaftlich erregten, aber keineswegs mystisch gestimmten Realisten vor uns, der gewiß nicht auf die Idee gekommen sein wird, sich durch eschatologische Prophezeiungen zu einem Zug ins Heilige Land ermutigen zu lassen. Seine Arbeit bildet insofern eine Ergänzung zum gleichzeitigen Brief der Ravennaten, als sie aus dem entgegengesetzten Lager kam, nicht so bequeme Argumente zur Verfügung hatte und dennoch zum gleichen Resultat gelangte: der unzweideutigen Ablehnung der Vorstellung, daß das Weltende nahe sei.

III.

Aber die Sibyllistik konnte auch ganz andere Wege gehen. Das lehren uns weitere, aus dem gleichen Zeitraum stammende Deutungen oder Applikationen des tiburtinischen Sibyllentextes. Das Vaticinium vom Endkaiser, das von der Cumaea stiefmütterlich behandelt und in zwei Teile zertrennt war, hat bei anderen Sibyllisten eine positivere Rolle gespielt.

Ein Zeuge, dessen zeitlichen Ansatz wir nicht erst zu untersuchen brauchen, ist Benzo von Alba. Er hat seinen sogenannten „Panegyrikus" in den Jahren nach dem Tode Gregors VII. (1085) zusammengestellt, dabei aber Stücke verwandt, die er schon früher, großenteils in den sechziger Jahren, verfaßt hatte[41]). Zu den ältesten Teilen gehört die Schilderung der römischen Kämpfe im Schisma des Cadalus, und bei diesen bringt er auch einen angeblichen Brief des byzantinischen Kaisers Konstantin Dukas an den Gegenpapst, der im Jahre 1063 anzusetzen wäre[42]). Hier schreibt der Kaiser, daß er zur Bekämpfung der Normannen und des Pseudopapstes (Alexanders II.) mit dem jungen römischen König Heinrich IV. ein

41) Vgl. H. Lehmgrübner, Benzo von Alba (Histor. Untersuchungen hrsg. v. Jastrow VI, 1887) S. 23 ff., dazu im allgemeinen neuerdings P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio (1929) I 258 ff.

42) Benzo lib. II c. 12, MG. SS. XI 617; vgl. F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reichs Nr. 952.

Bündnis schließen wolle, damit sie beide — unter Cadalus als gemeinsamem Vater — Eines würden; Heinrich solle dann mit byzantinischem Gelde Soldaten werben, damit sie gemeinsam zum heiligen Grabe ziehen könnten, so daß nach Vernichtung der „spurcitia" der Normannen und Heiden die christliche Freiheit wieder blühe „vel in fine saeculorum". Der Wortlaut dieses merkwürdigen Briefs ist unzweifelhaft Benzos Eigentum; es genüge der Hinweis, daß ein Brief Benzos an Adalbert von Bremen, der ausdrücklich das Nahen des Weltendes betont, wiederum den Schlußwunsch enthält, daß die Normannen vernichtet werden sollen, damit die römische Kirche Atem schöpfe „vel in fine saeculorum" [43]).

Gerade dieser Hinweis auf die Endzeit — denn es ist nicht etwa zu übersetzen „bis ans Ende der Zeiten", sondern „wenigstens am Ende der Zeiten" — gibt den Schlüssel zum Verständnis des angeblichen Byzantinerbriefes, der vor allem durch das unmotivierte Auftreten des Kreuzzugsgedankens überrascht. Man braucht nur daneben zu halten, was die Tiburtina über den griechischen Endkaiser Konstans sagt [44]): er werde König der Römer und Griechen sein, die Heiden besiegen, auch die „spurcissimae gentes" Gog und Magog, die von Norden aufstehen würden, schlagen und zum Schluß nach Jerusalem ziehen. Punkt für Punkt findet sich dies bei Benzo wieder, freilich in bestimmter Ausdeutung: der geweissagte König des Römer- und Griechenreiches soll durch zwei Personen dargestellt werden, die aber durch ein Bündnis „Eines" geworden wären, und die von Norden gekommenen Völker Gog und Magog werden, wie die Wahl des Wortes „spurcitia" bestätigt, auf die Normannen gedeutet, die ja tatsächlich von Norden gekommen waren und sogar danach hießen. Freilich besteht auch ein wesentlicher Unterschied: der Endkaiser der Sibylle zieht nur deshalb zum Schluß nach Jerusalem, um dort die Krone niederzulegen und das Reich Gott zurückzugeben, während er bei Benzo gerade die christiana libertas herstellen will. Benzo entnimmt seine Ausdrucksweise offenbar der Liturgie, einem Gebet für den König, in dem es in

43) Benzo lib. III c. 2, MG. SS. XI 623.
44) Sackur S. 185 f.

ähnlicher Weise heißt: ut superatis pacis inimicis secura tibi serviat christiana libertas[45]). Der Zug zum heiligen Grabe ist bei Benzo ein kriegerisches Unternehmen, das zur abschließenden Wiederherstellung des Christenreiches dienen soll, also tatsächlich eine Art Kreuzzug, wovon die Sibylle noch nichts wußte.

Ehe wir diesen bedeutsamen Gesichtspunkt weiter verfolgen, müssen wir eine zweite Benzo-Stelle heranziehen, die noch ausdrücklicher auf die Endkaiser-Prophezeihung der Sibylle eingeht und sie sogar ausdrücklich zitiert. Sie steht im ersten Buch des Panegyrikus, ist also 1085 oder in den folgenden Jahren verfaßt und bezieht sich nach dem Zusammenhang unmittelbar auf Heinrich IV. Wir setzen den Text ganz hierher[46]):

De Christo dixit regum quoque stemata scripsit,
Mente quidem leta, Cumis[47]) veterana propheta.

Adhuc enim longa sibi[48]) restat via, sicut Sibylle testatur prophetia. Nam ordinatis et in statum pristinum collocatis Apulia scilicet atque Calabria, videbit eum Bizas[49]) coronatum in sua patria. Deinceps erit egressio eius usque ad urbem Solimorum[50]), et salutato sepulchro ceterisque dominicis sanctuariis coronabitur ad laudem et gloriam viventis in secula seculorum. Stupens igitur Babylon, desiderans lingere pulverem pedum eius, veniet in Syon. Tunc implebitur quod scriptum est: *Et erit sepulchrum eius gloriosum*[51]). O cesar, quid miraris super hoc? Quid faciat de te, sine te deliberat ipse qui fecit te. Tu autem dic: *Multa fecisti, Domine Deus meus, mirabilia tua, et cogitationibus tuis non est qui similis sit tibi*[52]). Vivit Dominus, et

45) Missa pro regibus, schon im Gelasianischen Sakramentar ed. Wilson S. 277. Der ursprüngliche Wortlaut war hier Romana libertas, aber zu Benzos Zeit war längst die Variante christiana libertas gebräuchlich geworden.

46) Benzo lib. I c. 15, MG. SS. XI 605.

47) K. Pertz druckt „cum is", was keinen Sinn gibt; es ist vielmehr offenbar an die Sibylle von Cumae gedacht. Nach G. Boelkow, Die Anschauungen der zeitgenössischen Autoren über Heinrich III. im Zusammenhang mit den Theorien Augustins, der sibyllinischen Prophetie und der Apokalypsekommentare (Diss. Greifswald 1913) S. 89 meint Benzo eine Sibylle „Calliopea". Aber der im Text später folgende Ausdruck „Sybillae (!) Calliopea" bedeutet lediglich das Lied der Sibylle.

48) scil. Heinrico.

49) Der legendäre Begründer von Byzanz; im folgenden bezieht sich „sua" auf Bizas, nicht auf den Kaiser.

50) Jerusalem.

51) Is. 11, 10. 52) Ps. 39, 6.

Dominus illuminatio mea[53]). Ita fient ista, ut praesagit Sybillae Calliopea. O vos symmistes herilis auriculae, ne putetis verba Sybillae vocem cracitantis corniculae. De profundis enim est cogitandum, ubi auditis, quod mari sit transmeandum. Si forte in aliquo dubitatis, *in Habela interrogate*[54]), et scisso velo quae latent erunt in claritate.

Die Überschriftsverse beziehen sich auf die Sibylle von Cumae, und man könnte denken, daß Benzo bereits den von uns als Cumaea bezeichneten jüngeren Text gehabt habe. Aber das ist unmöglich, da er sachlich mit der Tiburtina übereinstimmt; aus ihr hat er auch das Bibelzitat „Et erit sepulchrum eius gloriosum", von dem wir noch sprechen werden. Benzo deutet hier die Weissagung vom Endkaiser auf Heinrich IV., dem demnach noch eine lange Laufbahn — der Endkaiser regiert 112 Jahre — bevorsteht. Er wird, nachdem er Unteritalien geordnet (also die Normannen besiegt) hat, in Byzanz gekrönt werden und dann nach Jerusalem ziehen, das heilige Grab und die heiligen Stätten besuchen und dort nochmals gekrönt werden. Benzo entnimmt hier also der Sibylle dasselbe Motiv, das er schon zwei Jahrzehnte zuvor im angeblichen Byzantinerbrief verwandte, hat seine Deutung aber in zweifacher Weise geändert. Jetzt machen nicht mehr der römische und byzantinische Kaiser gemeinsam den Endkaiser aus, sondern Heinrich IV. allein, der dementsprechend zunächst Byzanz gewinnen wird, um beide Reiche zu vereinigen. Ferner wird der Zweck der Jerusalemfahrt genauer bestimmt: Besuch des heiligen Grabes und Krönung. Daß letztere die genaue Umkehrung des ursprünglichen Textes darstellt, scheint Benzo nicht gestört zu haben, und ebensowenig, daß mit dem Besuch des heiligen Grabes ein gänzlich neues Motiv hereinkommt.

Damit haben wir die verschiedenen Einzelelemente von Benzos Sibyllistik in der Hand. Er greift lediglich gewisse Züge aus dem Endkaiserbilde heraus und deutet sie unmittelbar auf seine Zeit. Die Könige und Ereignisse, die vorher noch kommen sollten, überspringt er, vielleicht mit der Begründung, daß die Welt

53) Ps. 26, 1.
54) 2. Reg. 20, 18.

vorzeitig dem Ende entgegengehe [55]), und nimmt den Handlungen des Endkaisers überhaupt ein gutes Teil der spezifischen Stellung, die sie innerhalb des Weltendramas einnehmen sollten: der Zug nach Jerusalem dient bei ihm nicht mehr dem Zweck, die Herrschaft über das römische Reich niederzulegen, so daß die des Antichrist beginne. Was Benzo überhaupt vom baldigen Kommen des Antichrist denkt, bleibt unsicher. Er spricht zwar mehrfach vom Weltende und hat früher schon Hildebrand als Antichrist bezeichnet [56]), aber dieser war ja nach 1085, als Benzo seine sibyllinische Theorie zum zweitenmal aufstellte, schon tot. Das Herauslösen einzelner Punkte aus dem ursprünglichen Zusammenhang darf an sich noch nicht befremden, ist es doch jahrtausendelang mit der alttestamentlichen Prophetie nicht anders gemacht worden. Wesentlich sind vielmehr die Kreuzzugsfolgerungen, die Benzo gezogen hat. Man hat es bisher bestritten, daß er an einen wirklichen Kreuzzug gedacht habe, und geglaubt, er folge nur der Prophezeiung [57]). Aber die Dinge liegen umgekehrt: gerade die für ein Kreuzzugsunternehmen wesentlichen Momente, der Kriegszug zur Befreiung der Christenheit und der Besuch des heiligen Grabes, fehlen der Jerusalemfahrt des Endkaisers bei der Tiburtina und sind erst von Benzo hinzugetan. Es ist also nicht zu bestreiten, daß er einen kaiserlichen Kreuzzug proklamieren wollte, freilich erst für einen späteren Zeitpunkt im Leben Heinrichs IV.; denn zuerst sollte dieser drei andere Kriegszüge unternehmen, die „Heiden" besiegen (Benzo meint wohl die Normannen, die man ja oft als „Agareni" bezeichnete), „andere" gleichsam versteinern (womit die Pataria gemeint sein dürfte) und die „Amazonen" „in posteriora" schlagen (was fraglos auf die Gräfin Mathilde und ihren Anhang geht) [58]). Die Kreuzzugsidee als solche aber ist bei Benzo bereits vorhanden und es klingt bei ihm auch schon eine Bezugnahme auf Karl den Großen an, wenn er die bekannte

55) Benzo II c. 2 S. 623: ante tempus finiuntur secula; auch VI Prolog S. 659: Ante tempus senectutis homines sunt vetuli.
56) Benzo VI Prolog S. 659.
57) Lehmgrübner S. 121 Anm. 3.
58) Benzo I c. 19 S. 607.

Annalennachricht zitiert, daß der Patriarch von Jerusalem dem Frankenkaiser die Schlüssel des heiligen Grabes und eine Fahne geschickt habe, und darin eine Weissagung auf Heinrich IV. erblickt, der bei diesem Unternehmen (d. h. dem Kreuzzug) der Bannerträger der christlichen Religion sein werde[59]).

Wir werden auf diese Vorstellungen noch zurückkommen. Hier sei nur festgestellt, daß wir in Benzo einen hinsichtlich der Chronologie jedem Zweifel entrückten Zeugen für die Verbindung von Endkaiserglauben und Kreuzzugsgedanken schon vor dem ersten Kreuzzug besitzen.

Nur im Vorbeigehen sei auf die erstaunliche Ähnlichkeit hingewiesen, die zwischen Benzos Ideen und dem Orientplan Gregors VII. besteht. Auch Gregor wollte bekanntlich, nachdem zunächst die Normannen besiegt wären, nach Byzanz ziehen, dort Osten und Westen einen — freilich auf kirchlichem Gebiet — und dann einen Kriegszug bis zum heiligen Grabe unternehmen. Kannte auch er die Tiburtina, und wollte er einen Teil der Rolle des Endkaisers sich selbst vindizieren? Der Gedanke wäre verlockend — gar zu verlockend, als daß wir ihn uns ohne positivere Quellenzeugnisse zu eigen machen dürften[60]).

IV.

Benzo war ein Literat, der noch nicht als typisch für verbreitete Stimmungen gelten darf. Doch es läßt sich ein weiterer sibyllistischer Text nachweisen, der in ähnliche Richtung führt.

Zunächst ist davon auszugehen, welche Rolle in der Weissagung der Tiburtina das heilige Grab spielt. Bei der Jerusalemfahrt des Endkaisers, die nur der Niederlegung der Herrschaft dient, wird es nicht genannt[61]), wohl aber ein Stück vorher, wo es heißt: Iudei convertentur ad Dominum, et erit ab

59) Benzo I c. 17 S. 606.

60) In seinem Brief an Heinrich IV. (Register II ep. 31 S. 67) schreibt Gregor bezüglich der Vereinigung mit den Griechen in der Tat von einer Weissagung, die jetzt erfüllt werden solle (instat nostro tempore ut impleatur), aber das ist das Herrenwort Luk. 22, 32.

61) Sackur S. 186. Ebenso hatte Pseudo-Methodius (ebd. S. 93) hier nur vom Kreuz auf Golgatha gesprochen, während Adso (ebd. S. 110) nur den Ölberg nennt.

omnibus sepulcrum eius gloriosum. Man hat früher geglaubt, hier sei das Grab des Kaisers gemeint [62]), aber das geht schon aus sprachlichen Gründen nicht, da im vorhergehenden Satz vom Kaiser überhaupt nicht die Rede ist, und zudem wird er nachher noch als handelnd eingeführt. Außerdem handelt es sich um eine Bibelstelle, die ganz allgemein auf das Grab Christi bezogen wurde. Im Text der Vulgata hatte Jesaias (11, 10) von der „Wurzel Isais" gesagt: ipsum gentes deprecabuntur, et erit sepulcrum eius gloriosum. Nachdem schon Paulus (Rom. 15,12) die Wurzel Isais auf Christus gedeutet hatte, wurde die Anwendung der Jesaias-Stelle auf das heilige Grab in Jerusalem im Mittelalter so allgemein, daß auch für die Tiburtina keine andere Deutung möglich ist. Der Zusammenhang ist also der, daß nach der Bekehrung der Juden das heilige Grab von allen verehrt werden solle; mit der im Text erst wesentlich später folgenden Jerusalemfahrt des Kaisers hat das nichts zu tun, der Kreuzzugsgedanke fehlt noch.

Nun hat aber gerade die Jesaias-Stelle, die ja auch von Benzo übernommen wurde, zu einer Weiterbildung Anlaß gegeben. Man hatte sich gewöhnt, mit diesem Prophetenwort einen bestimmten Sinn zu verbinden. Schon im 10. Jahrhundert hatte Gerbert von Aurillac in seinem bekannten Aufruf für die Kirche von Jerusalem darauf hingewiesen, daß im Gegensatz zu jener Prophezeiung die Heiden die heiligen Stätten verheerten, und dadurch der Teufel das heilige Grab ruhmlos zu machen suche [63]). Ebenso hatte Sergius IV. im Jahre 1010 das Wort des Jesaias zitiert, um auf den Gegensatz zwischen dem Gotteswort und der damals geschehenen Zerstörung des heiligen Grabes hinzuweisen [64]). Die gleiche Gegenüberstellung der Weissagung mit der Heidenherrschaft findet sich auch in der Kreuzzugszeit wieder: Guibert von Nogent legt dem Papst Urban II. die Worte in den

62) Sackur S. 146.

63) Lettres de Gerbert ed. Havet in Collection de textes (1889) S. 23: Sed cum propheta dixerit: Erit sepulchrum eius gloriosum, paganis sancta loca subvertentibus, temptat diabolus reddere inglorium. Über diesen Aufruf und den des Sergius vgl. zuletzt Quellen und Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl. XXIII (1931—32) 1 ff.

64) J. Lair, Etudes sur divers textes du Xe et XIe siècles I (1899) 49.

Mund, daß die geweissagte Glorie des Herrengrabes befleckt werde und daß man dem ein Ende machen müsse [65]). Auf der anderen Seite hatten die Altaicher Annalen zum Jahre 1065, ebenfalls unter Berufung auf Jesaias, die Glorie des Herrengrabes darin gesehen, daß es von großen Pilgermassen besucht würde [66]). Es ist also verständlich, wenn das Vorkommen dieser Bibelstelle im Text der Tiburtina, auch wenn hier weder von der Befreiung von der Heidenherrschaft noch von den abendländischen Pilgerzügen die Rede war, dennoch bei späteren Lesern Gedankenverbindungen auslöste, die in die Richtung der Kreuzzugsidee führten.

Daß das tatsächlich geschehen ist, zeigt uns eine Interpolation in der vielbenutzten Schrift Adsos von Montierender über den Antichrist [67]). Adso, der um die Mitte des 10. Jahrhunderts schrieb, argumentierte in der herkömmlichen Weise, daß der Antichrist noch nicht kommen könne, da das römische Reich noch bestehe; er fügte hinzu, daß einige lehrten, der letzte Frankenkönig werde das römische Reich vollständig besitzen, zum Schluß nach Jerusalem ziehen und dort Szepter und Krone auf dem Ölberg niederlegen. Er kannte also bereits die wesentlichen Züge der Lehre vom Endkaiser wie in der Tiburtina. Ein Teil der Adso-Handschriften hat aber noch eine Interpolation, die ausdrücklich auf die sibyllinischen Bücher als Quelle verweist und die Lehre vom Endkaiser vollständiger bringt. Dieser Zusatz fand sich in dem (sonst noch nicht identifizierten) Codex Thuani, aus dem Duchesne in seiner Alchvin-Ausgabe den Adsobrief gedruckt hat (T) [68]); ferner steht er in der römischen Handschrift Vallicell. B 63 saec. XII fol. 204' (V) und in den Pariser Hand-

65) Recueil des historiens des croisades, Hist. occ. IV 138.

66) Annales Altahenses ed. Oefele in Script. rer. Germ., 2. ed. (1891) S. 66.

67) Sackur S. 99 ff. Hier findet man auch die verschiedenen Redaktionen angegeben und zwei Dutzend Handschriften aufgezählt. Ich weiß nur noch hinzuzufügen: Florenz Laurent. Aedil. 37 saec. XII fol. 116, vgl. Davidsohn, Forschungen I 72; Rom, Vallicell. B 63 saec. XII fol. 202; Paris. lat. 3701 saec. XII und 8625 saec. XIII bis XV (diese zwei nur nach dem Katalog).

68) Flacci Albini sive Alchvvini opera ed. A. Quercetanus (1617) col. 1214 f., danach wiederholt bei Migne, Patr. lat. 101, 1296 mit Varianten aus Paris. lat. 2878.

schriften lat. 2878 saec. XIII fol. 88' (P_1) und lat. 3708 saec. XIV fol. 94 (P_2). Der nachfolgende Druck bringt von den Varianten nur eine Auswahl der wichtigsten.

Sicut ex Sibillinis libris a) habemus, tempore predicti regis, cuius nomen erit C. rex Romanorum totius imperii, statura grandis, aspectu decorus, vultu splendidus et per singula membrorum liniamenta decenter compositus, erunt divitie magne, et terra dabit fructum suum, ita ut tritici modius denario uno venundetur, vini et olei similiter. Tunc exurgent ab aquilone spurcissime gentes, quas Alexander rex inclusit in Goth et Magoth: hec sunt XII b) regna, quorum numerus est sicut arena maris. Quod cum audierit rex c) Romanorum, convocato exercitu debellabit eos et prosternet usque ad internicionem. Hic d) semper habebit pre oculis scripturam ita dicentem: rex Romanorum omne sibi vindicet regnum terrarum. Omnes ergo insulas et civitates paganorum devastabit et universa e) idolorum templa destruet et omnes paganos ad baptismum convocabit, et per omnia templa crux Christi dirigetur. f) Judei quoque tunc convertentur ad Dominum. In diebus illis salvabitur Juda et Israel habitabit confidenter. Impletis autem CXII g) regni eius annis, veniet Hierusalem, et ibi, ut dictum est, deposito diademate relinquet h) Deo patri et filio eius Christo Jesu regnum christanorum: „et erit sepulcrum eius gloriosum".

a) versibus *T.* b) viginti duo *T.* c) Romanorum rex *T,* Romanorum imperium *V.* d) Hic populus *V.* e) omnia *V,* inmensa P_1 P_2. f) erigetur *T.* g) *nur* XII P_1. h) relinquent *V.*

Diese Interpolation ist im wesentlichen wörtlich aus der Tiburtina übernommen, zeigt aber dabei einige Retouchen, auf die es für uns ankommt. Zunächst ist der Text mit den Worten Adsos insofern in Einklang gebracht, als der Endkaiser nicht mehr Grieche, sondern offenbar Abendländer ist, der die zwei Reichshälften vereint, und als der Antichrist, der bei Adso erst n a c h dem Endkaiser kommt, hier bei den Kämpfen des Endkaisers selbst nicht erwähnt ist. Ferner ist durch eine Textverstellung das Auftreten der Völker Gog und Magog auf einen früheren Zeitpunkt verlegt, nämlich vor die Bekehrung der Heiden und Juden. Ob diese Änderung dadurch veranlaßt war, daß der Bearbeiter ebenso wie Benzo diesen Teil der Weissagung schon für erfüllt und die beiden Völker für identisch mit den Normannen hielt, mag offen bleiben. Klar dagegen ist der Sinn einer weiteren Umstellung: das Prophetenwort, daß das heilige Grab be-

rühmt sein werde, ist an eine spätere Stelle geschoben [69]), so daß es jetzt nicht mehr als Ergebnis der Judenbekehrung, sondern als Folge der Jerusalemfahrt des Endkaisers erscheint! Das bedarf keines langen Kommentares mehr: wenn der Zug des Endkaisers das Grab des Herrn in jene Glorie bringen wird, der es im 11. Jahrhundert unter der Heidenherrschaft entbehrte, so wird er ein Kreuzzug sein; der Kaiser wird das heilige Grab, wie man in der Kreuzzugszeit sagte, „befreien". Der Sibyllist, der dieses Stück in die Schrift Adsos einschob, hat aus dem Text der Tiburtina ähnliche Schlußfolgerungen gezogen wie Benzo.

Wann ist diese Interpolation entstanden? Sie findet sich schon in einer Handschrift, die dem 12. Jahrhundert (wahrscheinlich der ersten Hälfte) angehört, und sie ist offenbar noch älter. Wer konnte, nachdem die Kreuzfahrer das heilige Grab befreit und in seiner Glorie hergestellt hatten, noch auf die Idee kommen, erst der Endkaiser werde dieses Werk vollbringen? Die Weissagung: „erit sepulcrum eius gloriosum" mußte seit dem Jahre 1099, solange die christliche Herrschaft in Jerusalem bestand (bis 1187), einfach als erfüllt gelten. Einen hübschen Beleg dafür bietet uns die Handschrift V (12. Jahrhundert). Sie ist mit dem Text, so wie er aus der Tiburtina übernommen war und sich in anderen Handschriften findet, bereits unzufrieden und der Meinung, daß dieser Punkt der Weissagung in anderer Weise in Erfüllung gegangen sei, als man hier las. War es doch kein Kaiser oder König gewesen, der nach Jerusalem gezogen und das heilige Grab befreit hatte, sondern eine vielköpfige Menge von Rittern. Dementsprechend ändert diese Handschrift den Text: statt „rex" schreibt sie „imperium", statt „Hic": „Hic populus", und den Singular „relinquet" ändert sie in den Plural „relinquent". Das ist eine indirekte Bestätigung dafür, daß die kaiserliche Fassung — sie ist, wie nach dem Wortlaut der Tiburtina nicht

69) Sprachlich läßt sich „eius" diesmal sowohl auf Christus wie auf den Kaiser beziehen, und letztere Deutung scheint sogar näher zu liegen. Sie wäre aber auch hier falsch, da der Sibyllist nicht den Sinn seiner Vorlage so vollständig geändert und noch weniger die bekannte Christus-Weissagung auf den Kaiser bezogen haben wird. Die Härte des Ausdrucks, die an dieser Stelle unzweifelhaft vorhanden ist, ist durch die unveränderte Beibehaltung des biblischen Wortlauts verursacht.

bezweifelt werden kann, die ursprüngliche — nicht wohl nach 1099 entstanden sein kann. Wir haben sie also vor dem ersten Kreuzzug anzusetzen, und zwar wahrscheinlich nicht allzulange Zeit vorher; denn der Kreuzzugsgedanke an sich ist hier ja schon vorhanden. Es wird ein Zeitgenosse Benzos von Alba gewesen sein, der die Adso-Interpolation vorgenommen hat.

Es ließe sich sogar denken, daß sie unmittelbar in die Tage der ersten Kreuzzugspropaganda fällt[70]). Gewiß, es war beim ersten Kreuzzug gerade ein wesentliches Moment, daß er ohne den Kaiser stattfand. Aber im Volk gab es Leute, die damit nicht zufrieden waren. Ekkehard von Aura berichtet uns, daß viele damals glaubten, Karl der Große sei aus dem Grabe auferstanden und führe die Kreuzfahrer an[71]); wir erinnern uns, daß ja auch Benzo das Beispiel Karls des Großen beschwor. Ein Kaiser, der wieder aufersteht, ist sicherlich der Endkaiser, so wie nachmals der Kaiser Friedrich; hier ging also die Vorstellung um, der Kreuzzug wäre die geweissagte Jerusalemfahrt des Endkaisers. Was würde da besser passen als eine Umwandlung des alten Vaticiniums, die die fehlende Beziehung zum heiligen Grabe herstellte?

Wie dem auch sei, jedenfalls geht aus den angeführten Texten hervor, daß sich in der dem ersten Kreuzzug vorhergehenden Zeit in mehr als einem Kopf die Vorstellung gebildet hat, die Jerusalemfahrt des Endkaisers werde dem heiligen Grabe gelten, werde ein Kreuzzug sein.

70) Im Satze „et per omnia templa crux Christi dirigetur" ist das letzte Wort aus „erigetur" (Tiburtina) entstanden. Es könnte bedeuten, daß das Kreuz prozessionsweise durch die Tempel getragen wird, womit die Christianisierung angedeutet wäre. Daneben drängt sich jedoch die Deutung auf, daß das Kreuz auf der Kleidung der Kämpfer getragen wird, daß hier also auf die Kreuznahme angespielt ist. Doch will ich meine Beweisführung hierauf nicht stützen.

71) Ekkehardi Hierosolymita XI 2 ed. Hagenmeyer S. 120. Unmittelbar vorher zitiert Ekkehard die Endweissagung Matth. 24, 24, Marc. 13, 21. Nach der Annahme von K. Reuschel, Untersuchungen zu den deutschen Weltgerichtsdichtungen des XI.—XV. Jahrhunderts (Diss. Leipzig 1895) S. 36 soll die bei Adso (d. h. in der Interpolation) vorliegende Ersetzung des vollen Kaisernamens Constans (so die Tiburtina) durch die bloße Initiale C. bedeuten, daß man auch hierbei an eine Wiederkehr Karls des Großen gedacht habe; ich lasse das offen.

Im einzelnen haben freilich unsere Beobachtungen jedesmal etwas Verschiedenes ergeben. Soviel ist klar: von einer allgemeinen Erwartung des Weltendes am Ende des 11. Jahrhunderts kann nicht die Rede sein, und eine durchgehende eschatologische Lehre hat die Zeit nur sehr teilweise gekannt. Wenn es feststand, daß das römische Reich bis unmittelbar vor dem Weltende bestehen sollte, so konnten doch die Vorstellungen vom Endkaiser sehr verschiedene Gestalt annehmen. Aber Fäden, die von hier zum Kreuzzugsgedanken hinüberführten, waren vorhanden und Möglichkeiten einer wechselseitigen Beeinflussung hier und da gegeben. Der Entwicklungsgang dieser beiden Ideen wird damit um einen Zug bereichert, wie man ihn, namentlich in so früher Zeit, bisher nicht angenommen hätte.

Abgeschlossen im Oktober 1932.

Joachim-Studien II.

Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium Aeternum.

Von Ernst Benz,
Halle (Saale), Reilstraße 53.

I. Text.

Collectio errorum de evangelio intitulato eterno, quod fuit condempnatum in curia Romana sub Alexandro papa IV° et combustum Parisius publice in studio generali anno domini MCLIIII vel LV.

h.: Errores Ioannis de Parma. Advertendum tamen quod ante condemnationem praedictorum librorum editorum a praedicto fratre Petro Io. factam Avinione per Dominum papam Ioannem XXII. Dominus Alexander papa IV. condempnavit Romae quendam librum evangelium aeternum communiter appellatum, cuius autor fuit, ut fertur communiter, quidam frater Ioannes de Parma Italicus monachus, in quo libro sequentes haereses et errores sunt reperti. (Vgl. den Zusatz von A S. 426.)

B: Sequuntur articuli pessimi erronei de quodam libro condempnato in curia Romana a papa Alexandro et combusto Parisius, qui dicebatur evangelium sempiternum.

Die in der Edition verwendeten Zeichen:

1. Handschriften

A = Vaticanus lat. 11 906
B = Vat. lat. 4380
C = Monacensis lat. 311
D = Monac. lat. 9558
M = Mainz, Stadtbibl. 199
E = Parisinus lat. 16 533

2. Drucke

f = Heinrich de Hervordia, liber de rebus memorabilibus, ed. Potthast, Gottingae 1895, p. 181—183
g = Matthaeus Parisiensis, chronica maiora, ed. H. R. Luard, London 1882 vol. VI (additamenta nr. 174) S. 335—339
h = Eymerich, Directorium inquisitionis ed. Peña, Romae 1578, p. II qu. 9 § 4
i = Hermanni Corneri chronica novella ed. im corpus historicum medii aevi ed. J. G. Eccardus tom. II, Lipsiae 1723 p. 849—851

3. Zitate in theologischen Gutachten

x = Vaticanus lat. 11 906
y = Parisin. lat. 4190
z = Vatican. lat. 11 906 (s. S. 429 f.)
> = läßt aus
+ = fügt hinzu
∞ = stellt um

CD: Ewangelium eternum quod noviter est confictum continet XXX[a] errores qui excepti (D -ta) sunt de libris quinque Ioachim.
E: Adhuc reditur ad evangelium eternum.
fi: Invenitur etiam liber qui dicitur evangelium eternum vel doctrina (i: liber) Ioachim, erroribus plena (i: us), de quo breviter hec extrahuntur (i: de quo sequentia sunt extracta).
g: Errores qui elici possunt de libro Ioachim abbatis et evangelium quod dicitur eternum, quem librum papa Gregorius dampnavit et reprobavit in principio decretalium suorum.

1—4 de evangelio — vel LV: x. 1—3 evangelio — publice: y / intitulato: > y. 2 sub Alexandro papa: per Alexandrum papam y. 3 Parisius publice: ∾ y.

1 De prima parte libri qui appellatur evangelium eternum, que prima pars dicitur preparatorium in evangelium eternum,
3 extrahi possunt hi errores qui sequuntur.

1 De prima: e prima C / libri: huius libri CD / 1—3 De prima — sequuntur: errores prime partis evangelii, que appellatur preparatorium in evangelium eternum f errores namque prime partis sunt hi i / qui appellatur: quem auctor eius intitulavit A / 2 prima: > E / preparatorium: preparatio A / 3 extrahi possunt: extrahuntur A trahi possunt E / hi: isti CD > E / qui sequuntur: > A.

I.

1 Primus error est quod evangelium eternum, quod idem est quod doctrina Ioachim, excellit doctrinam Christi et ideo novum
3 et vetus testamentum.

1—3 evangelium — Christi: x, evangelium — doctrina > h / error est: est f > BEhi / quod: quia B / quod idem est quod doctrina Ioachim: quod appellat doctrinam abbatis Ioachim A id est doctrina Ioachim BEz / doctrinam: evangelium E / ideo: omne CDf omnino g immo BE consequenter h / novum: + consequenter A consequenter novum h / novum et vetus: vetus et novum CDf. 3 et — testamentum > i x.

II.

1 Secundus est quod evangelium Christi non est evangelium regni ac per hoc nec edificatorium ecclesie.

1—2 evangelium — regni: x / evangelium — ecclesie (+ spiritualis): z. 1 est: error Ah error est CD > BE / quod: quia B. 2 ac per hoc: et propter hoc A et ideo h et sic i > z / nec: non est Bh / edificatorium: edificatio A / ecclesie: ecclesie spiritualis z > h.

III.

1 Tertius quod novum testamentum est evacuandum sicut vetus est evacuatum.

1 Tertius: tertius error Ah tertius est fi / quod: quia B / est evacuandum: ∾ ABCDM > E / sicut: + iam i + et M. 2 est evacuatum: ∾ Afi evacuandum est CE > M.

IV.

1 Quartus quod novum testamentum non durabit in virtute sua nisi per sex annos proximos futuros, videlicet ad annum domi-
3 nice incarnationis MCCLX.

1—4 vgl. z. / 1 quartus: quartus error Ah quartus est CDfi / quod: quia B / novum testamentum: evangelium Christi fi. 2 nisi: ubi C / virtute sua: ∞ B / proximos futuros: proximo futuros CD proxime futuros E fi proxime B proxime tunc futuros h / per — futuros: > g / videlicet: scilicet usque BE id est usque CDMfi usque h / annum: annos B / dominice incarnationis: incarnationis domini CDM Christi incarnationis h domini Bfi incarnationis Eg. 3 MCCLX: 1260 B + id est usque ad annum Rychardi regis Romanorum sextum, ex quo claret quod liber iste anno Friderici ultimo vel 49 publicatus est f + qui est annus Richardi regis Romanorum tertius i /.

V.

1 Quintus quod illi qui erunt ultra tempus illud non tenentur recipere novum testamentum.

1—2 quod — testamentum: x^1, vgl. z^8. 1 Quintus: quintus error Ah quintus error est CDf quintus est Mi / tempus illud: tempus predictum ABCDEMfi predictum tempus h / non tenentur — testamentum: erunt in statu perfectorum ABh erunt in statu altiori quam ceteri E erunt in statu aliori B / tenentur: tenebuntur g.

VI.

1 Sextus quod evangelio Christi aliud evangelium succedet et ita pro sacerdotio Christi aliud sacerdotium succedet.

1—2 evangelio — succedet: x^5. 1 sextus: sextus error A sextus error est CD sextus est Mfi / quod: quod sicut E evangelio . . . succedet: evangelium . . . succedit f evangelium . . . succedet CD evangelium . . . subdet Ah evang. succedet aliud M. 2 et ita — succedet: > g / et ita: et sic i ita E / pro: per contrarium CDfi / sacerdotium: evangelium h > B / succedet: succedit CDM > E.

VII.

1 Septimus quod nullus simpliciter idoneus est ad instruendum homines de spiritualibus eternis nisi illi qui nudis pedibus in-
3 cedunt.

1—3 quod — incedunt z^{11}. 1 septimus: septimus error Ah septimus est CDMfi / simpliciter: simplex A simplex homo h / idoneus est: ∞ Bfhi / nullus . . idoneus est: nullus est . . idoneus E / instruendum: docendum i / ad — eternis: contra E / 3 homines: hominem A hominem alium h / de spiritualibus eternis: in spiritualibus et eternis BCDMh de spiritualibus fi in spiritualibus B / illi: > B / qui nudis pedibus incedunt: qui incedunt pedibus nudis h / incedunt: + hec de prima parte E.

De secunda parte huius libri que appellatur concordia novi et veteris testamenti sive concordia veritatis possunt isti errores extrahi qui sequuntur:

1 De secunda parte: secunda pars CDfi / huius libri: eiusdem libri CDEfi / que: qui CDM / appellatur: appellantur C dicitur M / novi et veteris: ∞ fi. 2 concordia: concordantia f / sive concordia veritatis: > g / veritatis: veteris CD veteris et novi M / possunt — sequuntur: extrahuntur sequentes errores A continent hos errores f continent hos errores sequentes i illi (E isti) errores possunt extrahi 3 qui sequuntur (D > sequuntur) CDE tales possunt errores extrahi M.

VIII.

De primo libro huius partis potest extrahi error iste, videlicet quod quantumcumque dominus affligat Iudeos in hoc mundo, tamen aliquos reservabit, quibus benefaciet in fine etiam manentibus in Iudaismo, et quod in fine illos liberabit ab omni impugnatione hominum etiam in Iudaismo manentes.

1 De — iste: octavus Bh / primo: + enim g / partis: operis g / potest — videlicet: primus E / potest extrahi: extrahitur AB primo potest extrahi g primus potest extrahi CD / error iste: iste f / videlicet: scilicet M>Af. 2 quod: ∞ g / dominus: deus ABEh affligat: -git E 3 tamen aliquos: tamen ipsos B illos tamen Ah ipsos E / reservabit: servabit ACh salvabit BE / benefaciet in fine: in fine benefaciet B / in fine etiam: > h / etiam: tua C et B tamen E / manentibus in Iudaismo: in Iudaismo manentibus i. 4 illos liberavit: ∞ A liberavit eos BCDfhi / omni: > BE 5 etiam: et C > B / manentes: perseverantes i.

IX.

De secundo libro predicte partis sequens error extrahitur, videlicet quod ecclesia nondum peperit neque pariet filios ante finem regni temporalis, quod finietur per sex annos proximos sequentes, et per hoc datur intelligi, quod religio christiana, que iam multos peperit vocando ad fidem Christi, non est ecclesia.

1—7 quod — ecclesia: vgl. z^9. 1—2 De — videlicet: nonus Bh secundo g secundus est Mfi secundus CDE / 2 ecclesia: etiam g / nondum: nundum A / neque: nec Ef / filios: + ecclesia g 3 temporalis: imperialis CDfi quod: qui E / finietur: finitur fuerint EA fertur tamen durare B / per sex annos proximos sequentes: per annos tunc proxime sequentes h per sex annos proximos post sequentes E post sex annos proximo sequentes CD post sex annos proxime sequentes fi per sex annos predictos sequentes ABCD infra tempus predictum g / et: > CD. 4 per: post Cf / intellegi: ibidem Ah / datur intelligi quod: > B. 5 iam: > B vocando: vocatos ABCDEfhi (ad fidem Christi vocatos i).

De secundo libro eiusdem partis extrahi possunt isti errores qui sequuntur:

1 De: Idem A / De — sequuntur: > Bh / eiusdem: huius AE / extrahi — sequuntur: sequentes extrahuntur errores A errores isti trahuntur f > i / qui sequuntur > M.

X.

Primus est quod evangelium Christi neminem ducit ad perfectum.

1 primus est: primus error est i primus E decimus Bh / ducit: perducit h perfectum: perfectionem BEMi.

XI.

Secundus est quod adveniente evangelio spiritus sancti sive clarescente opere Ioachim, quod dicitur evangelium eternum sive spiritus sancti, evacuabitur evangelium Christi.

1 Secundus est: secundus E undecimus Bh / adveniente: reviviscente E / quod: + ibidem Ah / spiritus sancti: sempiterno B / 2—3 eternum — evangelium: > A / sive: seu E + evangelium i / sive spiritus sancti: > BM.

XII.

Tertius est quod spiritualis intelligentia novi testamenti non est commissa populo Romano, sed tantum literalis, et per hoc datur intelligi, quod ecclesia Romana non potest iudicare de spirituali intelligentia novi testamenti, et si iudicat, temerarium est eius iudicium et non est acquiescendum eius iudicio, et quod ipsa Romana ecclesia animalis est, non spiritualis.

1—6 quod — spiritualis z^3. 1 Tertius est: tertius E duodecimus Bh / quod: quia B / 1—4 non est — testamenti: > fiz / 2 populo: pape BCDRMh / Romano: Romanorum CD / literalis: intelligentia litteralis E liberalis CD. 3 datur intelligi: ∾ B datur ibi intelligi h / potest: habet BE / 4 iudicat: iudicet B / 5 est eius iudicium: est iudicium ACDf est iudicium eius Eiz / et non — iudicio: et ei non est acquiescendum h neque ei acquiescendum B et non est ei acquiescendum i / eius iudicio: ∾ De > Bi / et quod ipsa: quia ABEh. 6 Romana ecclesia: ecclesia B > Eh / ecclesia: + ut dicunt h / non: et non ACDEhi / animalis est: ∾ B literalis est E sit animalis M + periculosissimum. fundamentum enervatum fidei E.

XIII.

Quartus est quod recessus ecclesie Grecorum ab ecclesia Romana fuit a spiritu sancto et per hoc datur intelligi, quod viri spirituales non tenentur Romane ecclesie obedire nec acquiescere eius iudiciis in hiis que dei sunt.

1 Quartus est: quartus AE quintus CDfi tertius decimus Bh / quod: quia B / ecclesie: > B / ab ecclesia Romana: a Romana ecclesia ACD a Romana E. 2 fuit a spiritu sancto: f. de spiritu sancto DMfi fuit de spiritu C bonus fuit BE ∾ Ah / et: ac f / datur intelligi: innuitur B. 3 Rom. eccl. obedire: obed. Rom. ecclesie ACEMh obed. eccl. Romane fi ecclesie obedire B / iudiciis: iudicio AEh / nec acquiesc. eius iud.: nec eius concilio acquiescere B. 4 in — sunt: > h / in hiis: nisi in hiis A etiam in hiis fi et in hiis CD / dei: dicta A / sunt: + blasphemum ut patet E.

XIV.

1 Quintus est quod tertius ordo electorum, qui secundum eundem librum est ordo religiosorum, non tenetur se exponere morti pro defensione fidei aut pro conservatione cultus Christi in aliis
4 hominibus.

1—4 quod — hominibus: z^{13}. 1 Quintus est: quintus AE quartus CDfi quartus decimus Bh / quod: quia B / electorum: clericorum AB / 1—2 tertius — est: > z / eundem librum: predictum librum h librum ABE / tenetur: tenentur ACD / exponere morti: ∞ A. 3 aut pro: ac pro fi aut Ahz / in: sed secus de h / Christi — hominibus: dei in aliquo B / Christi: dei E.

XV.

1 Sextus est quod populus Grecus magis ambulat secundum spiritum sanctum quam populus Latinus, ac per hoc datur intelligi, quod magis est in statu salvandorum et quod magis est
4 adherendum ei quam populo Romano sive ecclesie Romane.

1 Sextus est: sextus E: quintus decimus Bh / quod: quia B / populus: papa CDEMfi / ambulat: > i / 2 spiritum sanctum: spiritum est i spiritum ABCDhi veritatem et spiritum sanctum M evangelium E / populus: papa CDEMfi > B / ac: hac D et AEhi / 2—3 ac — salvandorum: > B / datur — quod: > CDfhi / in statu — magis est: > B / in statu: propinquus statui E. 3 quod: populus Grecus h / et quod: et quia M et ei B et h / est adherendum ei: est ei adherendum f adherendum est CD est adherendum B est adherendum sibi M adherendum est ei E / 4 populo: pape Cfi papa D / populo Romano sive: > Bhi / sive ecclesie Romane: > f / Romano sive: > h / Romano: Romanorum CD / ecclesie Romane: ∞ ACDi.

XVI.

1 Septimus quod sicut filius operatur salutem populi Romani sive populi Latini, quia ipsum representat, sic spiritus sanctus operatur salutem populi Greci, quia ipsum representat, ac per hoc datur intelligi, quod pater salvum faciet populum Iudaicum,
5 quia ipsum representat.

1 Septimus: septimus est ACDfi / sextus decimus Bh / quod: quia B / populi — Latini: populi Latini sive populi Romani CD populi Romani sive Latini Ah populi Latini sive Romani Mfi populi Romani B. pape Romani sive Latini E. 2 quia: qui h / ipsum: filium Ah / quia representat: > B. 3 operatur: > B / populi: pape E / sic: sicut D / spiritus sanctus: pater Ah / quia: qui h quod D / ipsum: spiritum ABEh / ac: et ABCEDfh. 4 salvum faciet: salvum faciat vel faciet E salvat fi / populum Iudaicum: populum Grecum et Iudaicum Ah. 5 quia: qui h / ipsum: spiritum Ah / quia — representat: > B / representat: representant Ah.

XVII.

1 Octavus quod sicut veniente Iohanne baptista ea que precesserunt reputata sunt vetera propter nova supervenientia, ita

adveniente tempore spiritus sancti sive tertio statu mundi ea que precesserunt reputabuntur vetera propter nova que supervenient, ex quo datur intelligi, quod novum testamentum reputabitur vetus et proiicietur.

1 Octavus: octavus est ACDfi septimus decimus Bh / veniente: adveniente B / precesserunt: precesserant g preterierunt CDf preterierant i. 2 reputata: refutata h / vetera: necessario h / sunt: > B / supervenientia: sunt venientia CD advenientia B / ita: sic B. 3 tempore spiritus sancti: spiritu sancto B / sive: seu C. 4 precesserunt: precesserant g / reputabuntur: et reputabuntur D refutabuntur / h vetera: necessario h / que supervenient: advenientia B. 5 ex quo: per quod CDfi / datur: > D / intelligi: + ibidem Ah / reputabitur: refutabitur h / 6 vetus et proiicietur: vetus et propicietur CD et vetus proiicietur h vetus et deiicietur B.

XVIII.

De tertio libro eiusdem partis unus error extrahi potest, videlicet quod spiritus sanctus accepit aliquid ab ecclesia, sicut Christus in quantum homo, accepit aliquid a spiritu sancto.

1—2 De — videlicet: octavus decimus Bh / eiusdem: huius CDEfi / unus: unicus E / extrahi potest: extractus est i potest capi E / videlicet: puta i / quod: quia B. 2 sanctus: > g / accepit aliquid: accipit aliquid A recepit aliquid B aliquid recepit h ∞ E / ab ecclesia: de ecclesia D. 3 in quantum homo . . a spiritu sancto: + in quantum homo B / accepit aliquid: > CDMf / aliquid: > Bhi.

De quarto libro eiusdem partis in primo tractatu duo errores extrahi possunt:

1 De — tractatu: de (quarto + E) libro huius . . . AE / libro eiusdem: eius C eiusdem D huius E partis: > E / duo — possunt: inveniuntur errores duo fi.

XIX.

Primus est studium enumerandi et concordandi carnales genealogias, que fuerunt in primo statu mundi et spirituales status secundi mundi, contra apostolum dicentem I° ad Timotheum I°: «Rogavi te, ut denunciares quibusdam, ne aliter docerent neque intenderent fabulis et genealogiis interminatis, que questiones magis prestant quam edificationem.»

1 Primus est: primus error est A undevicesimus quod Bh / studium: error E > A / enumerandi: evangelizandi g evangelisande sunt B / et concordandi: > E / genealogias: genealogie B. 2 status: genealogias i huius status E. 3 secundi: seculi CD > B / contra: et contra i / dicentem: > B / I ad Tim. I°: ad thimo A + in principio B / 4—6: Rogavi — edificationem: > B / 4 denunciares: annunciares CDE / docerent: dicerent ACD / neque: nec f / 5 et: neque E / interminatis: indeterminatis: Bgh / 6—7 que — prestant: que magis questionem (-nes E) prestant AE que questiones prestant magis f

que magis questiones parant i / 6 prestant: + destructionem g / edificationem: edificationes CD + dei que est in fide f + que est in fide i + hec apostolus E.

XX.

1 Secundus est studium manifestandi momenta et tempora eorum que evenient in secundo statu mundi per ea que evenerunt in primo statu mundi contra illud actus primo (1,7): «Non est vestrum nosse tempora vel momenta, que pater posuit in sua pote-
5 state.»

1 Secundus est: secundus (+ error A), quod E secundus CD vicesimus h vicesimus quia B / studium manifestandi: studium ministrandi A studendum est imitari B studium erit noscendi et manifestandi E / momenta et tempora: tempora et momenta B tempora atque momenta g. 2 evenient: venient ABCDE veniunt M + vel venerunt E / secundo — in: > E statu: > B / per — mundi: > AfMi / mundi: > Bi / evenerunt: venerunt E. 3 actus primo: actuum primo BE actuum apostolorum A actorum i actus CD act. f > M. 4 nosse: noscere g / nosse — potestate: > B / vel — potestate: etc. M / que — potestate: > A etc. fi / posuit — potestate: etc. CD.

1 In secundo eiusdem libri tractatu duo errores inveniuntur:

1 In: de A / secundo: + vero ACDEfi / eiusdem libri tractatu: tractatu huius quarti libri AE tractatu eiusdem libri fi eiusdem quarti libri CDM / duo errores inveniuntur: errores inveniuntur CDM errores inveniuntur duo fi errores isti extrahuntur qui sequuntur A + cetera deficiunt E.

XXI.

1 Primus est quod Christus et sancti apostoli eius non fuerunt perfecti in vita contemplativa.

1—2 quod — contemplativa: z^{12}. 1 Primus est: vicesimus primus B undevicesimus h / sancti: > h / apostoli eius: eius apostoli BM evangelium z / eius: > B / perfecti: viri perfecti B / fuerunt: > CD. 2 contemplativa: contemplantium f.

XXII.

1 Secundus est quod activa vita usque ad tempus Ioachim fructuosa fuit, sed modo fructuosa non est, contemplativa vero vita ab ipso fructificare cepit et amodo in perfectis successoribus eius perfectius manebit. Et per hoc datur intelligi, quod ordo
5 clericorum, ad quem pertinet activa vita, amodo non fructificabit in edificatione et conservatione ecclesie, nec omnino in regimine, sed ordo monachorum amodo in his fructificabit.

1 Secundus est: vicesimus secundus B vicesimus h / 1—2 secundus — contemplativa: > CD / tempus: > iM / ad tempus: — M / Ioachim: abbatis Ioachim Ah. 2 modo fructuosa: nunc fructuosa Ah modo fructuosior Mfi / fructuosa non est: non est fructuosa Bg / vita: > BCDfi. 3 ab ipso: ab ipso Ioachim ABCDfhi / contemplativa vero

vita: vita vero contemplativa B / cepit: incepit A / perfectis: h successoribus eius: successoribus ipsius CDf successoribus suis gh eius successoribus B. 4 perfectius: perfecta M / et: > CD / datur: + ibidem Ah. 5 clericorum: electorum fi / quem: quos g / fructificabit: fructificabis C fructificabitur D 6 in edificatione — ecclesie: in edificatione ecclesie et conservatione ABh / nec: nunc D non M / omnino: denuo C omnimodo B amodo: > A / nec omnino in regimine: nec cum omnimodo regimine B > fi. / his: hiis ABCD.

1 In quinto libro eiusdem partis in tractatu de septem diebus inveniuntur quatuor valde suspecta et diligenter examinanda:

1 In: de CDfi / in tractatu: > CD.

XXIII.

1 Primum est quod aliquis de ordine religiosorum futurus est, qui preferetur omnibus ordinibus dignitate et gloria, in quo implebitur promissio psalmi dicentis: «Et dominabitur a mari
4 usque ad mare.» (71,8)

1—4 quod — mihi (s. Apparat zu Z. 4) xyz^4z^7. 1 primum est: vicesimus tertius B vicesismus primus h / aliquis . . . futurus est: aliqui . . . futuri sunt y futurus est ordo z^4 futurus est aliquis ordo z^7 / de ordine: de aliquo statu z / est: est status x / 2 preferetur: prefertur CDz / ordinibus: de ecclesia y > h / dignitate et gloria: gloria et dignitate z^4 / dignitate: in dignitate B / in quo: et in quo CDfi et AB in quibus y de quibus z / 3 promissio: prophetia et promissio Ah / psalmi: psalmiste AMh apostoli g. 3—4 Et — mare: funes ceciderunt mihi in preclaris et (h etenim) hereditas mea preclara est mihi Ahxy funes — est mihi + et dominabitur — mare i funes ceciderunt in preclaris B.

XXIV.

1 Secundum est quod ille ordo in quo implebitur predicta promissio psalmi tunc convalescet, quando ordo clericorum desinet
3 parere.

1—3 quod — perire: z^5. 1 Secundum est: secundum ABE vicesimus secundus h vicesimus quartus B > hz / ille: iste / ille ordo — tunc convalescet: > z / implebitur: complebitur h / predicta: illa BCD > Bh dicta i. 2 psalmi: psalmiste Ah apostoli g / tunc: nunc h tunc ille ordo z / convalescet: convalescat: i clarescet z / 2—3 quando — parere: > B / quando: ita quod h / clericorum: electorum A / desinet: incipiet z. 3 parere: perire Ah + qui partus secundum quod credit ecclesia, non cessabit usque ad tempus Antichristi g.

XXV.

1 Tertium est quod ordo parvulorum est ille ordo, in quo implebitur predicta promissio psalmi.

1 quod — est: z^7. 1 Tertium est: vicesimus certius h vicesimus quintus B / ordo: orde ille B ∾ Ah / parvulorum est: ∾ Bz / est ille ordo: erit ille ordo g est ABh / implebitur: complebitur h. 2 predicta: illa BCDh dicta i / psalmi: psalmiste h apostoli g > Mfi.

XXVI.

Quartum est quod sicut in primo statu commissum fuit regnum totius ecclesie a patre aliquibus de ordine coniugatorum, in quo auctorizatus est ille ordo, et in secundo statu commissum est a filio aliquibus de ordine clericorum, in quo ab ipso glorificatus est ille ordo, sic in tertio statu committitur alicui vel aliquibus de ordine monachorum a spiritu sancto, in quo ab ipso spiritu ille ordo glorificabitur.

1—7: quod — sancto: z^2. 1 quartum est: quartum CD vicesimus quartus i vicesimus sextus B / statu: + mundi AB / commissum fuit: ∾ ABh / regnum: regnum sive (seu h) regimen Ahz regimen fi 2 in quo: + a patre B. 3—6 et in — ordo: > h. 3 auctorizatus est: auctorizatus fuit ACDfhi / et in secundo: in secundo E in secundo vero A / statu: + mundi B / commissum est: commissum fuit ACDfi. 4 a filio aliquibus de ordine clericorum: aliquibus de ordine clericorum a filio fi a filio alicui de ordine clericorum A / 4—6 et — ordo: > h glorificatus est: glorificatus fuit f glorificatus i auctorizatus est z / 5 sic: sic etiam Ah sic ergo z ergo etiam A / statu: + mundi ABh / alicui vel aliquibus: alicui BE. 6 monachorum: religiosorum z / a spiritu: in spiritu M / a spiritu sancto: in spiritu sancto C / in quo: + vel (+ in A) quibus Ah / ab ipso spiritu: ab ipso Ah 7 ille ordo glorificabitur: glorificabitur ille ordo AB gloriabitur ille ordo h ille ordo clarificabitur CDM.

XXVII.

Item in eodem quinto libro in tractatu de Iacob invenitur unum valde suspectum, videlicet quod isti qui presunt collegiis monachorum diebus istis, cogitare debent de recessu a secularibus et parare se ad redeundum ad antiquum populum Iudeorum.

1 Item — videlicet: vicesimus quintus h vicesimus septimus B / Item — libro: In eodem quoque libro. V. A Item in eodem libro f / Iacob: Iob CDf / 2 unum valde: ∾ D valde A / videlicet: videt D / isti: illi ABh nulli CDf / qui: > C / collegiis: ecclesiis B. 3 diebus: in diebus Ah. 4 redeundum: revertendum ABh vertendum C.

XXVIII.

In eodem quinto libro in tractatu de Ioseph et pincerna, cui somnium aperuit, invenitur, quod predicatores qui erunt in ultimo statu mundi, maioris erunt dignitatis et auctoritatis quam predicatores primitive ecclesie.

2—4 predicatores — ecclesie: z^1. 1 In — invenitur: vicesimus sextus h vicesimus octavus B / in — libro: item in libro CD item in eodem libro M item ibidem f > i In eodem quoque libro. V. A 2 aperuit: apparuit Mf interpretatus est A / quod: quia B / predicatores qui erunt: predicatores qui essent C qui viri spirituales predicaturi z. 3 ultimo: tertio z / mundi: > BD / maioris erunt: erunt maioris Ah maioris essent CD erunt M / auctoritatis: auctoritate CD / quam predicatores: > CD. 4 predicatores primitive ecclesie:

predicatores ecclesie primitive B primitive ecclesie apostoli fi / ecclesie: + id est apostoli CD id est quam apostoli + et plura alia deliramenta in eodem libro reperta sunt, propter que omnia liber qui evangelium aeternum dicitur, condempnatus est i.

XXIX.

1 Item in eodem libro in tractatu de tribus generibus hominum, videlicet Israelitis Egyptiis Babylonicis, invenitur, quod predicatores et doctores religiosi viri, quando infestabuntur a clericis, transibunt ad infideles, et timendum est, ne ad hoc transeant, ut 5 congregent eos in prelium contra Romanam ecclesiam iuxta doctrinam beati Iohannis apostoli in apoc. XVI.

3—5 religiosi — infides: z^{10}. 1 Item — invenitur: vicesimus nonus B / libro: + quinto A libro in: > Mf / in tractatu: in eodem tractatu CD / 2 videlicet: scilicet AM / Israelitis: + et A / Egyptiis: + atque A + et g / Babylonicis: Babyloniis f / quod: quia B. 3 religiosi viri: religiosi ipsi g viri religiosi z religiosi CDf / quando: > C / infestabuntur: instabuntur B / clericis: + et g. 4 transibunt: transeant f / ne: ut CD / ad hoc: — B / transeant: transient B + predicatores CD / ut: et B. 5 congregent: cogant Ah cogantur g / eos in: ire ad g / contra: iuxta B. 6 beati: > Bh apostoli: > BCgh / in: > A / XVI.: 16 h + cap. CDf > B.

1 Ex his autem que dicuntur in expositione historie de David potest intelligi, quod ille qui composuit opus quod dicitur evangelium eternum non fuit Ioachim, sed aliquis vel aliqui moderni temporis, quoniam facit ibi mentionem de Frederico imperatore 5 persequente ecclesiam Romanam.

1—5 notandum est quod pluribus videtur liber iste qui dicitur evangelium eternum non fuisse Ioachim, sed aliquis vel aliqui moderni temporis composuerunt illum f. 1 Ex his autem: ex illis vero A / dicuntur: dixit A / in: ibi in ACD / hystorie de David: > A / 2 potest intelligi: patet evidenter A / quod: > C / opus quod: predictum librum qui A / dicitur eternum evangelium: eternum evangelium dicitur A. 3 Ioachim: abbas Ioachim A / aliquis vel aliqui: alius A. 4 quoniam facit: facit enim A quia facit M / Frederico: fratrum CD. 5 persequente Romanam ecclesiam: persecutore Romane ecclesie CDM Romanam ecclesiam tunc persequente A / Romanam: + qui tempore Ioachim non erat A.

XXX.

1 Item in eodem libro invenitur, quod sacramenta nove legis evacuabuntur in tertio statu mundi, et per evacuationem sacramenti 3 altaris infert evacuationem aliorum sacramentorum.

1 libro: > D / nove legis: ∞ CD / evacuabuntur: -bantur M. 2 et: quia Af / sacramenti — evacuationem: > D.

XXXI.

1 Item in eodem libro in tractatu de historia de Iudith invenitur, quod sacramenta nove legis non durabunt amodo nisi per

sex annos a tempore libri conditi conputandos, videlicet usque
4 ad annum dominice incarnationis MCCLX.

1 in eodem libro: ibidem f / 1 de Iudith: Iudith CDMf iudicum A 2 amodo nisi: amodo CD nisi A / annos: + immediate sequentes A 2—3 per sex — videlicet: > g. 3 a tempore — MCCLX: > CDMf 4 dominice: > g / MCCLX: MCCLV A + hec ex evangelio eterno f. A: + liber autem fuit condemnatus et combustus anno domini. MCCLIIII vel LV, Ioachim vero antea fuerat per annos quinquaginta et amplius.

Auctor vero libri predicti condempnati et combusti fuit frater Iohannes de Parma cognomine et origine, qui fuit generalis minister ordinis fratrum minorum et fuit depositus a suo ministerio per ordinem in capitulo generali.

Corpus istius tumulatum in conventu fratrum minorum de Camerino in Marchia Anchonitana (darunter von anderer Hand: falsissimum est hoc).

In B folgen 7 nicht von Joachim stammende Sätze häretischen Inhalts, die Abendmahlsfrage betreffend.

II. Die Überlieferung.

1. Die Handschriften.

A Vatican. lat. 11 906, s. XIV, chart. mm. 314/230, ff. 209, stammt aus dem päpstl. Archivio segreto (Miscell. Arm. VI. 51).

fol. 197 r finden sich die Sätze, die die Überschrift haben: collectio errorum de evangelio intitulato eterno, quod fuit condempnatum etc. (s. S. 415). Die Sätze stehen auf einem losen Zettel, der zwischen die ‚errores in postilla Petri Iohannis' (s. u. S. 429) und das Gutachten zu der aus Olivi exzerpierten, ursprünglich in katalanischer Sprache geschriebenen Schrift de statibus ecclesie (s. u. S. 430) steht.

B Vatican. lat. 4380, s. XV. mm. 200/135, pap. fol. 38 r: sequuntur articuli pessimi erronei de quodam libello etc. (s. ob. S. 415). Die Sätze folgen auf eine Liste von ‚XXXXII articuli Ioannis Viclef', anschließend folgt ein anonymer sermo in sanctum Ioannem. s. Denifle Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters Bd. I, Berlin 1885, S. 70 f.

C Monacens. lat. 311, s. XIII. membr. 2^0 mm. 280/195, ff. 106 zweispaltig, Provenienz: Alte Bayerische Hofbibliothek, vormals Bibl. Johann Jacob Fugger.

D Monacens. lat. 9558, aus dem Jahr 1399 membr. 2^0 mm. 270/175, ff. 150. Provenienz: Benediktinerkloster Oberaltaich in Niederbayern (Ob.Alt. 58).

CD enthalten eine sehr umfassende Schrift über die Ketzer, in die der unbekannte Verfasser eine Anzahl von Aktenstücken und Abhandlungen anderer Verfasser, darunter auch die Summa des Rainer Sacchoni gegen die Katharer und Waldenser mit aufgenommen hat. Preger hat in den Sitzungsberichten der Bayer. Akademie der Wissenschaften Kl. III Bd. XII. 3. Abt. in seiner Schrift: „Das Evangelium Aeternum und Joachim von Floris" diese beiden Handschriften besprochen (S. 8 ff.) und den Text dieser beiden Handschriften ediert (S. 33ff.). Der Wert der Textform der beiden eng verwandten Handschriften ist überschätzt, wie schon Denifle a. O. S. 71 f. erkannt hat. C heißt bei Preger der Passauer Anonymus. Preger versuchte ihn auf das Jahr 1260 zu datieren, und zwar auf Grund einer Angabe des Anonymus fol. 63 b: tertio probat (sc. veritatem fidei christiane) diuturnitas fidei. duravit enim MCCLX annis; die gleiche Zeitangabe soll sich nach Preger noch an einer anderen Stelle finden, die er nicht genau angibt. Die Datierung ist aber insofern nicht sicher, als die Zahl 1260 ja in der joachitischen und spiritualistischen Geschichtstheologie die der Kirche überhaupt zugeschriebene Zahl der Jahre bedeutet, nach deren Verlauf der status des Geistes anbrechen wird (s. meine Joachim-Studien I, ZKG. Bd. 50, Heft I/II, 1931, S. 24). Zweifel an der Zulässigkeit der Datierung der Handschrift auf Grund der genannten Stelle haben auch Denifle a. O. S. 71 Anm. 4 und vor ihm G. E. Frieß, Geschichte der österreichischen Minoritenprovinz, Wien 1882, S. 11 Anm. 4 ausgesprochen. Die unten zitierten Varianten entnehme ich nicht der Pregerschen Edition, sondern den Handschriften selbst, in denen sich die Sätze in C auf ff. 90 r ff., in D auf ff. 119 v ff. finden.

E Parisinus lat. 16 533 (Nationalbibliothek Paris), s. XIV pap. Provenienz: Kloster St. Viktor. Die Sätze sind abgedruckt bei D'Argentré, collectio iudiciorum tom. I. S. 164. D'Argentré benutzte die Handschrift unter der Bezeichnung cod. 990, das spätere Zeichen ist fonds de Sorbonne 1706 (vgl. Denifle a. O. S. 71). Die Varianten sind nach der Handschrift angegeben.

M nr. 199 der Mainzer Stadtbibliothek, s. XIII/XIV, membr. 4°, ff. 92, ehemals nr. 331 der Kartause. Hermann Haupt in der

ZKG. Bd. 7, 1885, S. 373 ff. hat auf diese Handschrift hingewiesen, in seinem Aufsatz: Zur Geschichte des Joachimismus, den Denifle a. O. S. 641 unter den Nachträgen und Berichtigungen besprochen hat. Wie in CD folgen in M die Sätze auf eine Liste von 97 Sätzen der Sekte vom freien Geiste, die hier den allein in der Mainzer Handschrift erhaltenen Titel tragen: hec est determinacio magistri Alberti quondam Ratisponensis episcopi ordinis fratrum predicatorum super articulis invente heresis in Recia dyocesis Augustensis. An den letzten Satz schließen sich unmittelbar die Worte an: ave Maria gracia. de prima parte libri, qui appellatur evangelium eternum etc. fol. 68 b folgen dann die Sätze aus dem Evangelium Aeternum. Nach einigen Aussprüchen des Hl. Gregorius über die Häresie folgt dann fol. 75 v die Notiz: Anno domini 1253 fuit quidam frater ordinis minorum Gerardus nomine de Viterbio natione, qui scripsit evangelium eternum, ubi multi errores ab universitate deprehensi condempnati sunt Parisius. et illud evangelium maxime anno domini 1265 clarescere voluit, sed dei gracia celavit et ipse punitus fuit per generale capitulum minorum Rome celebratum in presentia domini pape Alexandri IIII^{ti}, quem et eiecit ab ordine minorum anno domini 1266. explicit determinatio heresis invente in Recia. Haupt verzichtet auf eine vollständige Verzeichnung der Varianten der Mainzer Handschrift, ‚die an manchen Stellen offenbar richtigere Lesarten bietet als die Münchener Handschriften des Passauer Anonymus' (a. O. S. 374, Anm. 2) und notiert nur wenige auffällige Varianten. Die unten genannten Varianten greifen auf die Handschrift zurück. M ist nur dort besonders genannt, wo er von CD abweicht, nicht, wo er identisch mit CD ist.

2. Die Drucke.

f Heinrich de Hervordia, liber de rebus memorabilibus, ed. Potthast, Gottingae 1859, p. 181—183.

g Matthaeus Paris chronica maiora, ed. H. R. Luard, London 1882, vol. VI (additamenta nr. 174) S. 335—339.

h Eymerich, Directorium inquisitionis ed. Peña, Romae 1578, p. II. qu. 9. § 4. Denifle hat, wie er a. O. S. 83 berichtet, 15 Hand-

schriften des Direktoriums eingesehen und gefunden, daß nur eine, nämlich der Cod. N. I. 18 im Escorial, die Exzerptsätze enthält, während in den übrigen keine Spur davon zu finden ist. Er schließt daraus wohl mit Recht, daß die Sätze nicht ursprünglich in Eymerichs Werk standen, sondern erst von einem anderen zur Vervollständigung des Werks in den betreffenden Abschnitt eingefügt wurden. Die Sätze kamen aber in den ersten Druck, Barcelona 1503, da vermutlich die Handschrift aus dem Escorial die Grundlage dieses Drucks bildete. Über die Handschriften und Drucke s. auch Denifle a. O. S. 144.

i Hermanni Corneri chronica novella, ediert im Corpus historicum medii aevi des J. G. Eccardus, tom. II. Lipsiae 1723 p. 849—851.

3. Zitate in theologischen Gutachten zur Postilla in Apocalypsim des Petrus Johannis Olivi.

Anläßlich meiner Vorbereitung der Edition der Olivi'schen Apokalypsenpostille habe ich in folgenden handschriftlich erhaltenen theologischen Gutachten zur Apokalypsenpostille Olivis Zitate der Sätze aus dem Evangelium Aeternum gefunden (es sei gleich vorweg bemerkt, daß alle Gutachten der Pariser Professoren nicht das Protokoll von Anagni, sondern die Liste der von ihnen selbst stammenden ‚Exzerpte' zitieren).

x Vatican. lat. 11906 (s. S. 426). Den Hinweis auf dieses Gutachten verdanke ich Herrn Prof. J. Koch-Breslau. Die Handschrift enthält fol. 63 r—196 v das Gutachten eines Theologen zur Apokalypsenpostille vermutlich aus dem Jahr 1318. Dieses Gutachten ist identisch mit der Widerlegung der Olivi-Postille im cod. 3381 A der Pariser Nationalbibliothek, der eine genaue Beschreibung bei Ehrle in seinem Aufsatz: Olivis Leben und Schriften, Archiv f. Lit. und Kirchen-Gesch. d. MA., Bd. III, Berlin 1887, S. 453 ff. erfahren hat. Ich bringe die Zitate aus der Irrtumsliste der Pariser Professoren nach dem Vatic. lat. 11906. In dem darin fehlenden Stück Art. 30—41 befinden sich, wie die vollständige Pariser Handschrift zeigt, keine solchen Zitate.

y Paris. lat. 4190 (Nationalbibliothek) Sammelband von Handschriften verschiedener Größe, s. XIV perg. fol. 40 a—49 a bringt

ein anonymes Gutachten zur Olivi-Postille aus derselben Zeit. Der Titel lautet: allegationes super articulis tractis per dominum papam de postilla quam composuit frater petrus Iohannis super Apocalipsim, quorum articulorum tenores inferius continentur. Den Hinweis auf dieses bisher unbekannte Gutachten zu Olivi verdanke ich Frl. Dr. Beate Hirsch-Hamburg.

z Vatican. lat. 11906 (s. o. S. 426) lateinisches Gutachten des Guido aus Perpignan und des Petrus de Palude zu einer in katalanischer Sprache verfaßten, aber in dem Gutachten in lateinischer Sprache zitierten Schrift de statibus ecclesie, die einen Auszug aus Olivis postilla in Apocalypsim darstellt. fol. 198 r ff. Die Überschrift lautet: isti sunt articuli extracti per fratrem Guidonem priorem generalem ordinis beate Marie de Monte Carmeli et fratrem Petrum de Palude ordinis fratrum predicatorum magistros in theologia, quos de mandato pape extraxerunt de quodam libello de papiro scripto in vulgari catalanico de statibus ecclesie secundum expositionem Apocalipsis [1]).

III. Kritik der Überlieferung.

Die Erforschung des erreichbaren Materials, das sich gegenüber dem Bestand der Denifle zur Verfügung stehenden Handschriften [2]) vergrößert hat, erlaubt es nicht, die These Denifles von den zwei Redaktionen einfach zu wiederholen. Die Sätze sind außerordentlich vielgestaltig überliefert, wie ein Blick in den Apparat zeigt, und zwar betrifft diese Vielgestaltigkeit nicht nur den Text der Sätze selbst, sondern auch ihre Einleitung, ihre Anordnung, ihre Zahl.

a) Die formalen Varianten.

Sie betreffen

1. die Einleitung. ABh gehören insofern zu einer Gruppe zusammen, als sie in ihrer Einleitung gemeinsam auf die Verdammung des Evangelium Aeternum unter Alexander IV. in curia

1) Inzwischen veröffentlicht von Pou Y Marti O.F.M. in: Visionarios, Beguinos y Fraticeles Catalanes, Vich 1930, S. 483 ff.

2) Seine Ausgabe der Sitz in dem Chartularium Universit. Paris. Paris 1889. nr. 243, S. 272 ff.

Romana (bzw. Romae) und auf seine Verbrennung in Paris hinweisen. A und h beweisen dabei noch insofern einen näheren Zusammenhang, als beide Johann von Parma als Verfasser nennen, A in der Schlußbemerkung (s. S. 426), h im Prolog, der dem von A entspricht;

2. die Numerierung der Sätze. Bh zählen einfach durch, bei ihnen fehlen dementsprechend die Stücke ohne Nummer S. 415, 416, 418, 421—23, 425. Die übrigen Handschriften haben genaue Quellenangaben, die sich entweder auf das Buch beziehen, so etwa: de prima parte libri qui appellatur evangelium eternum, que prima pars dicitur preparatorium in evangelium eternum (s. S. 416), oder sogar direkte Angaben des tractatus, so etwa: in quinto libro eiusdem partis in tractatu de septem diebus (s. S. 423);

3. die Reihenfolge der Sätze: CMDfi stellen Satz 13 und 14 gleichmäßig um;

4. die Anzahl der Sätze: E hat 20, h 26, i 27, AB 29, CD 30, Mfg 31 Sätze. Die Anordnung geht aus folgender Tabelle hervor:

incipit	explicit	A	B	C	D	M	E	f	g	h	i
1. quod evang. etern.	testamentum	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2. quod ev. Christi	ecclesie	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2
3. quod nov. testam.	evacuatum	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3
4. quod nov. testam.	MCCLX	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4
5. quod illi qui	nov. testam.	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5
6. quod evang. Chr.	succedet	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6
7. quod nullus simp.	pedib. incedunt	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7
8. quod quantumc.	manentes	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8
9. quod eccl. nondum	est eccl. a	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9
10. quod ev. Christi	ad perfectum	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
11. quod adveniente	ev. Christi	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11
12. quod sps. scs.	non spiritualis	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12
13. quod recessus	dei sunt	13	13	14	14	14	13	14	13	13	14
14. quod tertius	hominibus	14	14	13	13	13	14	13	14	14	13
15. quod pop. grec.	ecc. Romane	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15
16. quod sicut filius	representat	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16
17. quod sicut ven.	et proicietur	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17
18. quod sps. scts.	a spo. scto.	—	18	18	18	18	18	18	18	18	18
19. studium enumera	edificationem	18	19	19	19	19	19	19	19	—	19
20. studium manifest.	sua potestate	19	20	20	20	20	20	20	20	—	20
21. quod Christus	vita contempl.	20	21	21	21	21	—	21	21	19	21
22. quod act. vita	fructific.	21	22			22	—	22	22	20	22

incipit	explicit	A	B	C	D	M	E	f	g	h	i
23. quod aliquis	ad mare	22	23	22	22	23	—	23	23	21	23
24. quod ille ordo	desinet par.	23	24	23	23	24	—	24	24	22	24
25. quod ordo parv.	prom. psalmi	24	25	24	24	25	—	25	25	23	25
26. quod sicut in	glorificabitur	25	26	25	25	26	—	26	26	24	26
27. quod isti qui	pop. Iudeorum	26	27	26	26	27	—	27	27	25	—
28. quod predicatores	prim. ecclesie	27	28	27	27	28	—	28	28	26	27
29. quod predic.	in apoc. xvi	28	29	28	28	29	—	29	29	—	—
30. quod sacramenta	sacramentorum	—	—	29	29	30	—	30	30	—	—
31. quod sacramenta	MCCLX	29	—	30	30	31	—	31	31	—	—

5. Der Zusammenhang der Überlieferung. Hier wäre vor allem auf die enge Zusammengehörigkeit von CDM hinzuweisen, der darin besteht, daß sich die Sätze aus dem Evangelium Aeternum in allen drei Fällen innerhalb des opus des Passauer Anonymus nach den 9 Exzerpten der Brüder vom Freien Geiste aufgeführt finden. Die Mainzer Handschrift berücksichtigt aber noch eine andere Tradition mit, denn sie hat nicht die fälschliche Zusammenziehung von Satz 21 und 22, wie sie CD gemeinsam ist (s. Apparat z. St.).

Wir finden als Ergebnis dieser Untersuchung vier Gruppen: Bh und die weitere Gruppe ABh, dann CDM und die weitere Gruppe CDMfi.

b) Die Textvarianten.

Führt die Untersuchung der Textvarianten auf ähnliche Gruppen wie die Untersuchung der formalen Varianten?

Eine genaue Prüfung der Textvarianten weist auf folgende Gruppen: Ah, CDM, fi, CDMfi, denen eine Menge von singulären, mehr oder weniger zufälligen Kombinationen von Textzeugen gegenübersteht. Dieses Ergebnis deckt sich also mit Ausnahme der Verwandtschaft von Bh mit dem der Untersuchung der formalen Varianten. Einige Beispiele sollen die Zusammengehörigkeit der auf Grund der Textvarianten aufgestellten Gruppen verdeutlichen.

1. Die Gruppe Ah.

Satz 6, 1 evangelio succedet: evangelium subdet Ah; 16, 1 populi Romani sive populi Latini: populi Romani sive Latini Ah; ib. populum Iudaicum: populum Grecum et Iudaicum Ah. 22, 2

modo fructuosa: nunc fructuosa Ah. 23, 3 promissio: prophetia et promissio Ah. 24, 3 desinet parere: desinet perire Ah. 25, 1 est ille ordo: est Ah. 26, 5 sic: sic etiam Ah. ib. statu: statu mundi ABh. 26, 6 in quo: in quo vel in quibus Ah. ib. ab ipso spiritu: ab ipso Ah. 28, 3 maioris erunt: erunt maioris Ah. 27, 3 diebus: in diebus Ah.

2. Die Gruppe CD (M)

braucht nicht besonders bezeugt zu werden, da M nur in seltenen Fällen von CD abweicht und D auf C zurückgeht, vgl. die Bemerkungen zur gemeinsamen Überlieferung dieser Gruppe S. 426 ff.

3. Die Gruppe fi.

3, 1 tertius: tertius est fi. 4, 1 novum testamentum: evangelium Christi fi. 4, 2 proximos futuros: proxime futuros fi. Bezeichnend ist auch die gemeinsame Glosse zu Satz 4: id est usque ad annum Rychardi regis Romanorum sextum, ex quo claret, quod liber iste anno Friderici ultimo vel 49 publicatus est f: qui est annus Richardi regis Romanorum tertius i. 7, 3 de spiritualibus eternis: de spiritualibus fi. 7a, 1 novi et veteris testamenti: veteris et novi testamenti fi. 12, 1—4 fi läßt das Stück non est commissa populo Romano bis zu den Worten intelligentia novi testamenti aus. 14, 3 aut pro: ac pro fi. 16, 1 populi Romani sive populi Latini: populi Latini sive Romani fi. 16, 4 salvum faciet: salvat fi. 18a, 1 duo errores extrahi possunt: inveniuntur errores duo fi. 20, 4 statt quae pater posuit in sua potestate setzen fi einfach etc. 20, 2 lassen fi die Zeile per ea que evenerunt in primo statu mundi aus. 22, 2 modo fructuosa: modo fructuosior fiM. 22, 5 clericorum: electorum fi. 22, 16 lassen fi die Worte nec omnino in regimine aus. 28, 4 predicatores primitive ecclesie: primitive ecclesie apostoli fi.

5. Die Gruppe CDMfi.

Diese Überlieferung selbst steht in einer nahen Beziehung zu der Handschriftengruppe CD(M). Die Gruppe CDMfi findet sich weitaus am häufigsten (im folgenden wird M nicht besonders genannt):

4, 1 quartus: quartus est CDfi. 4, 2 videlicet: id est usque CDfi. 6, 2 pro: per contrarium CDfi. 7, 1 septimus: septimus est CDfi. 7a de secunda parte: secunda pars CDfi. ib. huius libri: eiusdem libri CDfi. 8, 4 illos liberavit: liberavit eos BCDfi. 9, 3 temporalis: imperialis. 13, 2 a spiritu sancto: de spiritu sancto DFi, de spiritu C. 15, 1 populus Grecus: papa Grecus CDfi. 15, 2 läßt CDfi die Worte datur intelligi quod aus. 17, 1 precesserunt: preterierunt CDf preterierant i. 17, 5

ex quo: per quod DCfi. 18, 3 läßt CDfi die Worte accepit aliquid aus. 20, 1 wie fi so bringen auch CD das Zitat nicht ganz, sondern setzen etc. fi nach momenta, CD nach pater. 22, 2 contemplativa vero vita: > vita BCDfi. ib. ab ipso: ab ipso Ioachim ABCDfi. 22, 7 monachorum: amodo CDfi. 22a, 1 in quinto libro: de quinto libro CDfi. 23, 2 in quo: et in quo CDfi. 26, 3 auctorizatus est: auct. fuit ACDfi. ib. commissum est: commissum fuit ACDfi. 27, 1 Iacob: Iob CDf. 27, 2 isti: nulli CDf. 29, 3 religiosi viri: > religiosi CDf. 29, 6 apoc. XVI: + cap. CDf.

Auf Grund dieser Untersuchungen können wir also das Vorhandensein eines Typs, wie er unter den Chroniken in der Heinrich de Herfordia-Rezension am besten erhalten ist, bestätigen.

Viel undeutlicher ist der Zusammenhang der übrigen Handschriften. Die einzelnen Überlieferungen überkreuzen sich an sehr vielen Stellen und sind in sich uneinheitlich, wie der Apparat zeigt. Die wichtigste Rezension ist, wie Denifle richtig gesehen hat, g, Matthaeus Paris, mit dem sich ABEh mehr oder weniger nahe berühren, ohne daß einer der genannten Textzeugen in einem besonders nahen Verhältnis zu g stünde. In der zu g gehörigen Gruppe selbst gehen, wie oben nachgewiesen, Ah näher zusammen, und zwar gerade in den Fehlern und Abweichungen von g. g selbst hat nur dort selbständige Eingriffe in den Text vorgenommen, wo er den Text einer veränderten geschichtlichen Situation anpassen mußte (s. u. S. 438).

Bevor wir auf die Darstellung einiger anschaulicher Fälle eingehen, an denen die Überlegenheit der g-Rezension über die f-Rezension hervorgeht, müssen wir noch nach den Zitaten in den Olivi-Gutachten fragen.

Die Zitate verteilen sich folgendermaßen (die Zahlen bei den den Protokollen entnommenen Zitaten bezeichnen die Reihenfolge, in der sie in den Gutachten vorkommen):

xy bringt die Einleitungsworte von A: collectio errorum de evangelio intitulato eterno bis anno domini MCLIIII vel LV (s. o. S. 415) mit wenigen Varianten, stützen also die A(B)h-Gruppe, die im wesentlichen zur g-Rezension gehört. Satz 1 ist zitiert in x^3, d. h. dem dritten Fragment des Vat. lat. 1190 und Paris. 3118 A erhaltenen Gutachtens zu Olivi, Satz 2 in x^4 und z^9, Satz 4 klingt in z^8 an, Satz 5 ist in x^1 zitiert, klingt in z^8 an,

Satz 6 ist in x^5 benutzt, Satz 7 in z^{11}, Satz 9 klingt in z^9 an, Satz 12 ist in z^3 zitiert, Satz 14 in z^{13}, Satz 21 in z^{12}, Satz 23 in x^2yz^4 und z^7, Satz 24 in z^5, Satz 25 in z^7, Satz 26 in z^2, Satz 28 in z^1, Satz 29 in z^{10}, Satz, 3, 8, 10, 11, 15—20, 22, 27, 30, 31 finden sich nirgends zitiert. Schlüsse auf die Art der Überlieferung können aus der Reihenfolge und der Auswahl der Zitate nicht gezogen werden.

Die Zitate selbst sind, wie die Liste bereits andeutet, nicht immer genau, sondern haben oft Exzerptcharakter. Auslassungen brauchen also nicht der Überlieferung zugeschrieben zu werden, der sie entnommen sind, z B. Satz 1, 2, wo x mit i eine gemeinsame Auslassung hat. Die Textvarianten dieser Zitate geben nicht das einheitliche Bild, das man auf Grund der Anlehnung der Einleitungssätze an die Ah-Tradition bzw. an die g-Rezension erwartet. Neben singulären Lesarten finden sich Anklänge an die verschiedensten Textzeugen. So sagt z 2, 1 allein ecclesie spiritualis gegenüber dem allgemein überlieferten ecclesie. 12, 2—4 läßt z mit fi die Worte: et per hoc datur intelligi bis intelligentia novi testamenti aus. (Diese Auslassung kann auch mit der exzerpthaften Zitiermethode zusammenhängen, s. S. 441. So läßt z in 14, 1—2 die Worte tertius ordo bis librum est aus, während die übrige Tradition hier keine Auslassung kennt.) 14, 3 schreibt z mit h aut statt aut pro. 21, 1 hat z gegen alle anderen Zeugen evangelium statt sancti apostoli. Mißtrauisch gegen die Zitierweise wird man, wenn man bei Satz 23 sieht, daß nicht nur xyz diesen Satz mit kleinen Varianten nennen, sondern daß auch z selbst, der diesen Satz zweimal zitiert, beidemal einen verschiedenen Text gibt. In 23, 2 hat z mit CD die schlechtere Lesart prefertur gegenüber dem preferetur der übrigen. Dieser 23. Satz bietet noch eine besondere Schwierigkeit: die g-Rezension zitiert das Psalmwort: Et dominabitur a mari usque ad mare. xy haben zusammen mit Ah statt dessen das Wort: funes ceciderunt mihi in preclaris et (etenim h) hereditas mea preclara est mihi, während B beide Zitate verbindet. Ich habe hier den Text von ACDMgi festgehalten. Daß die g-Rezension auch hier im Recht ist, zeigt die Stelle der concordia Joachims, auf die dieser Passus Bezug nimmt, nämlich lib. V. c. 18, die auch im Protokoll von Anagni vorkommt, s. Denifle a. O. S. 80: dort heißt es: futurum est enim, ut ordo unus convalescat in terra similis Ioseph et Salomonis ... et ipse subiiciet bestias et omnem terram, ut compleatur in eo promissio illa psalmi dicentis: „Et dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminum orbis terrarum" (Ps. 71, 7). In Satz 24, 2 hat z allein clarescet gegen convalescet der übrigen Tradition, ebenso allein das sinnlose incipiet statt desinet. In 26, 1 steht z mit Ah zu-

sammen gegen g. Die singulären z-Varianten von Satz 28 kommen wohl daher, daß es sich hier mehr um eine Umschreibung als um ein wörtliches Zitat handelt.

Auf Grund des Faktums, daß die Gutachten zu Olivi z. T. von Professoren derselben Fakultät stammen, deren Mitglieder 1254 die Irrtumsliste zum Evangelium Aeternum aufstellten, und auf Grund der Tatsache, daß die als häretisch bezeichneten Olivi-Zitate der genannten Protokolle zur Apokalypse genau wörtlich, oft mit Kapitel- und Seitenangabe zitiert sind, sollte man von den Zitaten aus dem Evangelium Aeternum mehr erwarten dürfen. Wie die genannten Beispiele zeigen, dienen sie aber nicht dazu, die Textgeschichte zu vereinheitlichen. Doch ist allen drei Gutachten gemeinsam, daß sie die Zitate mit genauer Provenienzangabe aufführen. Auf der Liste, nach der sie die Sätze zitieren, waren also die einzelnen Sätze nicht durchgezählt, sondern standen in der Anordnung von A (s. S. 431).

Schließlich seien einige Stellen aufgeführt, aus denen die Vorzugsstellung der g-Rezension gegenüber der CDMfi-Gruppe hervorgeht.

1. Eine tendenziöse Entstellung ist die Lesart des 9. Satzes, in dem CDfi schreiben: quod ecclesia nondum peperit neque pariet filios ante finem regni imperialis. Hier hat die g-Rezension mit temporalis die richtige Lesart. Das bezeugt die Joachimstelle, auf die der Satz Bezug nimmt, concordia lib. 1 c. 1 (zitiert auch im Protokoll von Anagni, s. Denifle a. O. S. 118), in dem Joachim als seine Absicht angibt, regni temporalis, quod proprie dicitur Babylon, comprehendere finem.

2. Eine weitere tendenziöse Entstellung ist die Lesart von BCDEf in Satz 12: quod spiritualis intelligentia novi testamenti non est commissa pape Romano, sed tantum literalis. Hier hat die g-Rezension die richtige Lesart: populo Romano. Die Richtigkeit dieser Lesart beweist die Ioachim-Stelle, auf die der Satz Bezug nimmt, nämlich concordia lib. 2 tr. 1 c. 7: quod littera veteris testamenti commissa fuit populo iudeorum, littera novi testamenti populo Romano, spiritualibus autem viris spiritualis intelligentia, zitiert im Protokoll von Anagni a. O. S. 127.

3. Ein Fall, wo ABEh gegenüber der g-Rezension den schlechten Text bringt: Ah schreibt Satz 13: quod recessus ecclesie Grecorum ab ecclesia Romana f u i t b o n u s (bzw. bonus fuit BE!); dafür schreibt die g-Rezension: quod recessus ... fuit a s p i r i t u s a n c t o, bzw. de spiritu sancto. Die Richtigkeit dieser Lesart ist hier ebenfalls durch Joachim selbst zu legitimieren. In dem angegebenen Buch der concordia tr. 1. c. 7 heißt es: nec illud estimetur alienum a misteriis, quod sive tunc X tribus a domo David, sive nunc ecclesie Grecorum divise sunt secundum aliquid a Romana ecclesia, quia et illud verum esse constat ... divisiones gratiarum sunt, idem autem s p i r i t u s (1. Kor. 12, 4) [zitiert im Protokoll von Anagni, a. O. S. 120]. Das konnte von Interpreten, die häretische Gedanken finden wollten, dahin ausgelegt werden, daß auch das Schisma vom Heiligen Geist gewirkt sei, und der Bischof Florentius hat dies auch im Protokoll von Anagni a. O. S. 120 getan, indem er aus diesem Satz herausliest, daß nach Joachim scisma grecorum a latinis seu apostasia eorum a romnaa ecclesia fuisse a s p i r i t u s a n c t o.

4. Eng damit zusammen hängt die Variante von Satz 15: hier hat ACDMfi: quod populus grecus magis ambulat secundum spiritum, während die g-Rezension deutlicher schreibt: secundum spiritum sanctum, was wieder auf die geschichtstheologische Verbindung der Person des Hl. Geistes mit dem populus grecus zurückweist, die hier aus dem Satz Joachims herausinterpretiert wird: concordia tr. IV. c. 4: quod populus grecorum electus est ad imaginem s p i r i t u s s a n c t i, während sich der populus latinus auf die Person des Sohnes bezieht; vgl. zu diesem Gedanken auch Satz 16, der in A völlig sinnlos überliefert ist.

5. Die tendenziöse Verschreibung von populus und papa findet sich wie im 12., so auch im 15. Satz, nur daß hier jeweils CDMfi papa statt populus schreiben. In Satz 16 findet sich diese Entstellung nur in E.

6. CDF nennen als Quelle für den Satz 27 den tractatus de Iob des fünften Buchs der concordia Joachims. Einen solchen Traktat gibt es dort nicht, dagegen einen tractus de Iacob. lib. V. c. 50 (s. D e n i f l e a. O. S. 81).

Diese sechs Punkte stellen die wichtigsten inhaltlichen Varianten dar; die übrigen Varianten beschränken sich weithin auf Wortumstellung, Verschreibung, falsche Auflösung von Abkürzungen, Zeilenauslassungen; in solchen Fehlern ist jede der überlieferten Handschriften- und Chronik-Zeugen originell. Auch g ist von solchen Fehlern nicht frei. So schreibt er in Satz 23, 24, 25 regelmäßig apostoli statt psalmi, im 24. Satz steht g allgemein mit der Lesart erit ille ordo gegen das richtige est ille ordo. In Satz 29 schreibt g: cogantur ire statt des richtigen congregent eos. Die Zahl solcher Fälle ist aber in g gering.

An drei weiteren Stellen hat, wie schon Denifle bemerkt hat, der Historiker Matthaeus Paris einen selbständigen Eingriff in den Text vorgenommen. In den Exzerptsätzen ist als Termin des Aufhörens der Zeit des Sohnes bzw. des Anbruchs der Zeit des Geistes bzw. Evangelium Aeternum im Anschluß an Joachim (s. S. 417, 418, 426) das Jahr 1260 angegeben. Der Verfasser bzw. Herausgeber des Evangelium Aeternum sah sich also im Jahr 1254, in dem zum erstenmal das Evangelium Aeternum in die Öffentlichkeit drang, noch sechs Jahre von dem großen Termin-Jahr entfernt. Matthaeus Paris bekam die Exzerptsätze erst 1256 zu sehen, er war also nicht mehr sechs, sondern nur noch vier Jahre von dem Termin-Jahr entfernt. Dementsprechend unterdrückt er im Satz 4, 2 die Worte: per sex annos proximos futuros, setzt in Satz 9 an Stelle der Worte per sex annos proximos sequentes die Worte: infra tempus predictum und läßt in Satz 31 die entsprechenden Worte per sex annos a tempore libri conditi conputandos, videlicet aus, so daß als Zeitangabe nur die Worte usque ad annum dominice incarnationis MCCLX übrigbleiben.

IV. Inhalt und Charakter der Sätze.

Man hätte sich viele Theorien über die Art, den Charakter und Inhalt der Sätze ersparen können, wenn man den vorliegenden Text genauer für sich interpretiert hätte. Die genauen Inhaltsangaben, die die einzelnen Sätze einleiten, lassen nämlich deutlich erkennen, wie das Buch ausgesehen hat, dem die Sätze entnommen waren.

Die Sätze geben sich als Exzerpte aus dem Evangelium Aeternum. Wie hat das Evangelium Aeternum ausgesehen, auf das sie sich beziehen?

Die Überschriften der einzelnen Textzeugen sind etwas verwirrend. Das Buch, dem die Sätze entnommen sind, heißt bei A: evangelium intitulatum eternum, bei B: liber qui dicitur (B: dicebatur) Evangelium Aeternum, bei fi: Evangelium Aeternum vel doctrina Ioachim, nach h: quidam liber evangelium eternum communiter appellatum. Nach CDM enthält das Evangelium Aeternum dreißig errores, die aus den fünf Büchern Joachims exzerpiert sind. Die Beziehung des Evangelium Aeternum zu Joachim ist insofern nicht klar, als nicht einheitlich zu ersehen ist, ob das Evangelium Aeternum mit einem Buch — oder fünf Büchern — Joachims oder nur generell mit seiner doctrina identisch ist.

Ausschlaggebend sind hier die Ortsangaben der Textzeugen ACDMEfi. Aus diesen geht eindeutig hervor: das Buch, das den Verfassern der Liste vorlag, bestand aus einem ersten Teil, der den Titel hat: praeparatorium in Evangelium Aeternum und aus einem zweiten Teil, den die concordia veteris et novi testamenti das Abtes Joachim von Fiore bildete. Der Untertitel dieses Werkes, concordia veritatis, findet sich auch in dem ein Jahr später liegenden Protokoll von Anagni von 1256 (PA, S. 88ff., 99ff.). Dieser zweite Teil, d. h. eben die concordia des Abtes Joachim von Fiore, umfaßt fünf Bücher. Die Sätze 8—31 verteilen sich darauf folgendermaßen: Buch I — Satz 8, Buch II — Satz 9—17, Buch III — Satz 18, Buch IV, tractatus 1 — Satz 19, 20, tractatus 2 — Satz 21, Buch V tractatus de septem diebus — Satz 23—27, tractatus de Joseph et pincerna — Satz 28, tractatus de tribus generibus hominum — Satz 29, expositio historie David — Satz 30, expositio de historia de Iudith — Satz 31.

Von Joachim stammt also der 2. Teil, d. h. eben die concordia veteris et novi testamenti mit ihren fünf Büchern, wie sie uns noch in Handschriften und Drucken erhalten ist[1]). Der erste Teil, das praeparatorium in Evangelium Aeternum, stammt da-

1) Über die Handschriften und Drucke der Concordia s. Denifle a. O. S. 91f., Grundmann, Joachimstudien, Leipzig 1928 S. 193 ff.

gegen nicht von Joachim, sondern von einem anderen Verfasser, der in den Handschriften Ah als Johann von Parma bezeichnet wird, der aber in Wirklichkeit, wie das Protokoll von Anagni zeigt, Gerardino von Borgo San Donnino war [2]). Die Sätze 1—7 sind also nicht bei Joachim zu suchen.

In welchem Verhältnis stehen nun Teil I und II des Evangelium Aeternum?

Der erste Teil gibt sich als Vorbereitung und Einleitung zum Evangelium Aeternum, der II. Teil bringt das Evangelium Aeternum selbst. Die Art der Einleitung läßt sich aus unseren Sätzen noch deutlich erkennen: sie besteht 1. in dem Nachweis, daß das Evangelium Aeternum identisch ist mit der doctrina Ioachim [3]), 2. in der Begründung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Evangelium Aeternum [4]), 3. in der geschichtstheologischen Abgrenzung gegenüber dem Neuen und Alten Testament, d. h. in der geschichtstheologischen Begründung seines eschatologischen Anspruchs [5]). Diese Begründung geschieht durch einen doppelten Gedanken: es wird im Anschluß an die Spekulationen Joachims von Fiore nachgewiesen, daß das Neue Testament selbst durch eine höhere Form der Offenbarung abgeschafft wird, die die endgültige volle geistige Erkenntnis bringt und 2. durch die bestimmte Festsetzung des Datums dieser Abschaffung und des Eintritts der höchsten Form der Offenbarung auf das Jahr 1260.

Nachdem so die heilsgeschichtliche Bedeutung des Evangelium Aeternum, seine Identität mit der doctrina Ioachim, der Termin seines Eintritts und seiner vollen geschichtlich verbindlichen Gültigkeit festgesetzt ist, bringt der zweite Teil das eigentliche Evangelium Aeternum selbst, nämlich eben die Concordia veteris et novi testamenti (zum literargeschichtlichen Problem, warum nur die concordia folgt, s. u. S. 442 ff.).

2) Über die Autorschaft des Gerardino s. Denifle a. O. S. 57 ff.; in den Handschriften der Liste der 31 errores ist Gerardino als Verfasser nur in M genannt (s. o. S. 14), dagegen nennt das Protokoll von Anagni regelmäßig Gerardino s. o. S. 428, die Richtigkeit dieser Angabe bestätigt Salimbene durch ausführliche Berichte, s. chronic. ed. Holder-Egger, Mon. Germ. Hist. Script. XXXII S. 237, 26 ff.; 455; 456, 8 ff.; 457, 40 ff.; 460, 31 ff.; 462, 16 ff.; 236, 32 ff.

3) Siehe S. 416 S. 17 I.

4) Siehe unten S. 417 S. 176.

5) Siehe unten S. 416, 417, 445 ff.

Konsequenterweise müßten also die Sätze 8—31 wirklich in der concordia Joachims stehen. Eine genaue Interpretation zeigt aber folgenden Tatbestand: die Sätze haben keinen einheitlichen Charakter. Es lassen sich vier Formen deutlich unterscheiden.

1. Sätze von angeblich reinem Zitatcharakter. Solche sind Satz 1—8, 10, 11, 14, 18, 21, 23—28, 31. Handelt es sich dabei um wörtliche Zitate? Wir sahen bereits: die Sätze 1—7 scheiden aus, weil sie nicht bei Joachim stehen können. Ein Vergleich der andern mit dem Joachimtext zeigt aber, daß kein einziges wörtlich mit dem Joachimtext identisch ist, sondern zwar stets auf eine bestimmte nachweisbare Joachimstelle Bezug nimmt, den Sinn dieser Stelle aber so wiedergibt, daß sein revolutionärer, häretischer Charakter scharf hervortritt[6]). Es handelt sich also nicht um Zitate, sondern um tendenziöse Interpretationen des Joachimtextes.

2. Die zweite Gruppe von Sätzen ist dadurch charakterisiert, daß auf das Zitat eine erläuternde Glosse folgt, die meist mit den Worten: ex quo datur intelligi eingeleitet ist. Diese Glossen dienen stets dazu, die in dem Zitat ausgesprochenen häretischen Gedanken nachdrücklich zu unterstreichen und auf die gefährlichen Konsequenzen dieser Gedanken hinzuweisen. Auch hier handelt es sich schon bei den ‚Zitaten' um tendenziöse Interpretationen des Joachimtextes, nicht um wörtliche Wiedergabe. Solche Sätze sind Satz 9 (Zitat: ecclesia — sequentes, Glosse: et per hoc — ecclesia), Satz 12 (Zitat: spiritualis — literalis, Glosse: et per hoc — spiritualis), Satz 13 (Zitat: recessus — sancto, Glosse: et per hoc — dei sunt), Satz 15 (Zitat: populus Grecus — populus Latinus, Glosse: ac per hoc — Romane), Satz 16 (Zitat: sicut filius — representat, Glosse: ac per hoc — representat), Satz 17 (Zitat: sicut veniente — supervenient, Glosse: ex quo — proiicietur), Satz 22 (Zitat: activa vita — manebit, Glosse: per hoc — fructificabit), Satz 29 (Zitat: predicatores — infideles, Glosse: et timendum — in apoc. XVI), Satz 30 (Zitat: sacramenta — statu mundi, Glosse: et per evacuationem — sacramentorum).

6) Denifle hat a. O. S. 76—82 Satz für Satz den Nachweis erbracht; vgl. die Liste u. S. 454.

3. Die dritte Form verzichtet überhaupt auf ein genaueres Zitat oder die Wiedergabe des Gedankens einer bestimmten Stelle, sondern kennzeichnet generell den häretischen Gedanken eines bestimmten Traktates. Hierher gehören die Sätze 19 und 20, die nicht Zitate aus Joachims concordia, sondern Referate der Verfasser der Liste über häretische Gedanken des ersten tractatus des 4. Buches der Joachimschen concordia sind.

4. Die vierte Form sind historische Glossen; solche finden sich nicht nur als vereinzelte und singulär überlieferte Anmerkungen zu einzelnen Sätzen (zu IV, 3; XII, 6 etc.), vielmehr stellt der ganze Satz 29 a eine solche Glosse dar: dort wird aus dem Faktum, daß in dem fünften Buch der concordia bei der Auslegung der David-Geschichte Friedrich II. genannt wird, geschlossen, daß das Evangelium Aeternum nicht von Joachim, sondern von einem modernen Verfasser stammen muß.

Das Faktum, daß in der concordia des 1202 verstorbenen Joachim auf Friedrich II. angespielt wird, führt uns auf eine literarkritische Frage: Sollte der Verfasser der Einleitung zum Evangelium Aeternum nicht auch in den Text der concordia selbst eingegriffen haben? Die Lösung dieser Frage würde dann auch zur Erklärung des tendenziösen Charakters der Zitiermethode der Liste beitragen.

Den Schlüssel zur Lösung dieser Frage gibt das Protokoll von Anagni [7]), in dem ein Jahr später das Evangelium Aeternum von einem vom Papst eingesetzten Richterkollegium begutachtet wird (über das Verhältnis der beiden Protokolle s. u. S. 453 f.). Dieses Protokoll zeigt uns dieselbe Disposition des ihm zugrunde liegenden Evangelium Aeternum wie die 31 Sätze: es besteht wie dieses aus zwei Teilen. Der Titel des ersten Teils heißt dort liber introductorius in Evangelium Aeternum, der zweite Teil das Evangelium Aeternum selbst. Wie hier hat auch der erste Teil die Aufgabe, die heilsgeschichtliche Bedeutung des Evangelium Aeternum zu begründen und seine Identität mit der doctrina Joachim zu bestimmen. Der Unterschied ist nur, daß das Evangelium Aeternum, wie es den 31 Sätzen zugrunde liegt,

7) Im folgenden zitiert als PA.

auf Grund seiner eigenen Ortsangaben nur die concordia veteris et novi testamenti Joachims umfaßt, während das eigentliche Evangelium Aeternum, d. h. der zweite Teil des Buches, das der Kommission von Anagni vorlag, drei Werke Joachims umfaßte, nämlich als erstes die concordia veteris et novi testamenti, als zweites die expositio in Apocalypsim, als drittes das psalterium decem cordarum. Verschieden ist auch die Zitierweise: das Protokoll von Anagni bringt wörtliche Zitate aus den genannten Werken Joachims. Das zeigt uns, daß der Verfasser bzw. Herausgeber des Evangelium Aeternum, nämlich Gerardino, Eingriffe in den Joachim-Text selbst nicht vorgenommen hat.

Die ausführlichen und genauen Zitate des Protokolls weisen uns aber auf eine andere Art des Eingriffs: Gerardino hat zu wichtigen Stellen der Werke Joachims Glossen und Anmerkungen — glossulae und notulae [8]) — hinzugefügt. Diese Glossen, die also vom selben Verfasser stammen, der auch die Einleitung zum Evangelium Aeternum geschrieben hat, zeigen alle dieselbe Tendenz, die Joachitischen Prophetien als Grundlage einer Deutung der eigenen Zeit und der eigenen Geschichte zu verstehen und den Evangelium-Aeternum-Charakter der Schriften Joachims aus einer Interpretation der Werke Joachims selbst abzuleiten. Solche Glossen sind im Protokoll von Anagni a. O. S. 109, 111, 113, 132, 134 erhalten. Alle diese Glossen kommentieren Stellen aus der concordia veteris et novi testamenti. Wir haben kein Mittel, festzustellen, ob dies ein Zufall ist oder ob tatsächlich nur dieses eine Buch glossulae und notulae des frater Gerardus enthielt.

Wichtig ist jedenfalls die Erkenntnis, daß nicht erst die Verfasser der Irrtumsliste, sondern bereits Gerardino selbst die gefährlichen und im Sinn der katholischen Kirche häretischen Konsequenzen aus den Schriften Joachims gezogen hat. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß nicht erst das der Kommission von Anagni vorliegende Evangelium Aeternum bzw. die darin enthaltene concordia Joachims solche Glossulae enthielt, sondern

8) glossae notulae und glossulae s. PA S. 109 (3mal), S. 123, S. 126, S. 127, S. 131, S. 133.

auch bereits das Evangelium Aeternum, das den Verfassern der Irrtumsliste von 1254 vorlag.

Auf einen Fall sind wir bereits bei der Untersuchung von Satz 29 a gestoßen. In diesem Satz bemerken die Verfasser der Liste, daß das Evangelium Aeternum nicht von Joachim stammen könne, da in der historia de David im fünften Buch der concordia Friedrich II. erwähnt werde, den Joachim, der 1202 starb, nicht kennen konnte. Die Erwähnung Friedrichs II. in der concordia ist nur denkbar, wenn sie in einer Glosse Gerardinos stand; seine sachliche Begründung hat dies darin, daß die Deutung Friedrichs II. als des Antichrist ein wichtiger Ansatzpunkt der Deutung der eigenen Zeit nach den Kategorien der Joachitischen Prophetien bei Gerardino ist, wie aus Salimbene hervorgeht [9]).

Eine zweite Stelle ist insofern noch deutlicher, als wir hier noch die Glosse im Protokoll von Anagni erhalten haben, auf Grund deren ein Satz der hier edierten Irrtumsliste zustande kam. Satz 11 spricht davon, daß das evangelium spiritus sancti identisch ist mit dem opus Ioachim. Das kann nicht in der concordia Joachims selbst gestanden haben. Es handelt sich hier vielmehr um eine Stelle, in der Joachim in seiner concordia von der spiritualis intelligentia spricht, und die Gerardino in einer Glosse als geheimnisvollen Hinweis Joachims auf den Evangelium-Aeternum-Charakter seines eigenen Schrifttums auffaßt. PA S. 127 wird aus Conc. II tr. 1 c. 1 der Satz zitiert: ... restat ergo, ut in tertio celo finem perfectionis nostre positum esse intelligamus, celo utique spiritualis intelligentie, que de utroque testamento procedit. Soweit die Worte Joachims. Dann heißt es: Super hoc glossa fratris Girardi: declaratio est eius, quod dicitur evangelium eternum in secundo libro Psalterii decem cordarum. Gerardino erklärt also die spiritualis intelligentia als Hinweis auf das Evangelium Aeternum und beruft sich dabei auf die Stelle des Psalterium, die sich im Protokoll von Anagni auf derselben Seite zitiert findet.

9) Siehe Salimbenes Deutung von Friedrich II. a. O. S. 31, 19 ff.; 174, 3 ff.; 201, 5 ff.; 302, 22 ff.; 446, 17 ff.

Der Nachweis, daß Joachim dort, wo er von der intelligentia spiritualis spricht, das Evangelium Aeternum meint, wird nun dahin fortgeführt, daß dieses Evangelium Aeternum identisch ist mit dem Schrifttum Joachims selbst. Auch dieser Nachweis geschieht in einer Glossierung zweier Stellen der concordia[10]).

In der PA S. 130 zitierten Stelle spricht Joachim davon, daß den drei messianischen Personen am Anfang der zweiten Weltzeit, Zacharias, Johannes und homo Christus drei viri am Anfang der dritten Heilszeit des Geistes entsprechen werden. — Mit dem Auftreten dieser drei Männer ist die Predigt des Evangelium Aeternum verknüpft. Auf diese Stelle folgt im Protokoll S. 131 die Bemerkung: notula fratris Girardi: in hoc loco „vir indutus lineis" qui fuit minister huius operis, loquitur de se et de duobus qui sequti sunt eum statim post M.CC. annis incarnationis dominice, quod Daniel dixit se vidisse super ripam fluminis, quorum unus dicitur in Apoc. „angelus habens falcem acutam", et alius dicitur „angelus qui habuit signum dei vivi", per quem deus renovavit apostolicam vitam. Gerardino interpretiert also die Erwähnung der drei Führer der dritten Zeit als geheimnisvolle Selbstdeutung Joachims und kombiniert sie mit der Deutung der Apokalypsenstelle auf Dominicus, den Engel mit der scharfen Sichel, und Franz, den Engel mit dem Zeichen des lebendigen Gottes[11]): die Stelle wird also als Hinweis auf den messianischen Charakter seiner Person, seiner geschichtlichen Stellung am Ende der 1200 Jahre umfassenden Weltzeit der Kirche und seines Werks ausgelegt. Wenn in der Joachimstelle davon gesprochen wird, daß mit dem Auftreten dieser viri die Predigt des evangelium regni einsetzt, so kommentiert Gerardino in einer weiteren notula diesen Begriff folgendermaßen (PA S. 131): Evangelium regni vocat evangelium eternum, quod in adventu Helye predicari oportet omnibus gentibus et tunc veniet consumatio; auch hier ist die Voraussetzung, es handle sich um eine versteckte Selbstdeutung, beibehalten und das bei Joachim

10) Siehe PA S. 130 und S. 131.
11) Diese Deutung ist, was Franz betrifft, durch den Prolog der Bonaventura-Legende angeschlagen.

genannte evangelium regni als das Evangelium Aeternum gedeutet. Noch bezeichnender ist die dritte Stelle, weil in ihr die Deutung des Werks mit der Deutung der Person Joachims unmittelbar verknüpft ist. Im 84. cap. des fünften Buches der concordia, das PA 132 zitiert ist, nennt Joachim die Stelle Apoc. 10, 2—3: in sexto denique angelo tuba canente angelus qui descendit de celo protulit in manu sua librum apertum et VII tonitrua locuta sunt voces suas. Dieser sechste Engel, der in seiner Hand ein offenes Buch trägt, und der nach der Deutung Joachims in einer direkten Beziehung zur sechsten Zeit, d. i. der Eingangsepoche der dritten Weltzeit, steht, wird wieder von Gerardino als eine geheimnisvolle Selbstdeutung Joachims verstanden. PA 132 heißt es nämlich im Anschluß an die genannte Joachimstelle: Hactenus verba sunt Ioachym. Sed super idem in VI to angelo tuba canente dicit frater Girardus in notula: iste doctor sive angelus apparuit circa M. CC. annum incarnationis dominice. hoc est ille liber de quo loquitur hc in quo VII tonitrua loquta sunt voces suas, que sunt mysteria VII signaculorum. Das heißt: der sechste Engel, d. h. der doctor der Eröffnungszeit der dritten Weltzeit, ist Joachim von Fiore und das offene Buch, das der Engel in der Hand hält, ist dieses Buch, das Gerardino kommentiert und als Evangelium Aeternum herausgibt, nämlich die concordia veteris et novi testamenti. Die Anschauung, daß das Evangelium Aeternum identisch ist mit dem opus Ioachim, hat also Gerardino aus Joachim selbst herausinterpretiert, indem er bestimmte Stellen als geheimnisvolle Hinweise Joachims auf seine heilsgeschichtliche Stellung und den Evangelium-Aeternum-Charakter seines Schrifttums auffaßte. Wenn in den 31 Sätzen der 11. als Zitat der concordia den Gedanken der Identität des Evangelium Aeternum mit dem opus Joachim anführt, so kann dieser Satz sich nicht auf ein Joachimzitat, sondern nur auf eine Glosse Gerardinos zu einem Joachimzitat beziehen.

Die formale Interpretation der 31 Sätze möchte ich durch eine kurze Skizze über den geschichtlichen Hintergrund des Gerardino-Prozesses abschließen.

V. Die geschichtlichen Hintergründe.

Die allgemeine Ansicht über den geschichtlichen Hintergrund des Kampfes um das Evangelium Aeternum geht seit Denifle dahin, daß es der Kampf der clerici, d. h. der Weltgeistlichen unter den Professoren der Pariser Universität, gegen die in die Universitäts-Sozietät eindringenden Bettelmönche ist, innerhalb dessen die Führer der mendikantenfeindlichen Professoren die revolutionären Tendenzen des Evangelium Aeternum als politische und dogmatische Begründung der Gefährlichkeit der Mendikanten und ihrer Untauglichkeit zu einer Professur benutzt haben [12]). Dieser Kampf läßt sich genauer präzisieren als der Streit um das korporative Selbstbestimmungsrecht der Pariser Universität, welches durch die Idee der ‚Freiheit der Wissenschaft' begründet wurde. Dieses Motiv, das so alt ist wie die Wissenschaft selbst und das die Gemüter der Professoren bewegt, seit es eine selbstbewußte Klasse von eruditi gibt, ist klar und deutlich ausgesprochen in dem Antwortschreiben der Pariser Fakultät auf die Bulle ‚lignum vitae', in der Alexander IV. der Pariser Universität Bettelmönche als Professoren aufoktroyiert hatte. Die Begründung der Ablehnung dieser Verletzung des Selbstbestimmungsrechts der universitären societas ist klassisch: ‚Primo dicimus eos (die aufoktroyierten Professoren) non esse admittendos ad societatem nostram scholasticam, nisi de voluntate nostra, quia societas non debet esse coacta, sed voluntaria et gratuita. Secundo dicimus, eos admittendos non esse, quia eorum societatem experti sumus multipliciter nobis fuisse damnosam et periculosam [13]).'

Als wichtigster Nachweis, daß die Mendikanten multipliciter damnosi et periculosi sind, dient der Hinweis auf den häretischen Charakter des Evangelium Aeternum. Die Liste der einunddreißig Irrtümer des Evangelium Aeternum ist also die Unterlage eines diplomatischen Vorstoßes der Pariser mendikantenfeindlichen Professoren, die in erster Linie das Selbstbestim-

12) Siehe Denifle a. O. S. 82 ff. und die dort zitierte Stelle aus Chron. bei D'Achery, spicil.[2] II, 645, Mon. Germ. SS. XXV, S. 328.
13) Siehe Du Boulay, hist. univers. Paris. tom. III S. 287.

mungsrecht der Universität und die ‚Freiheit der Wissenschaft' gegenüber den selbständigen religions- und kulturpolitischen Eingriffen des Papstes in die Personalpolitik und die Organisation der Pariser Universität verteidigen wollten. Die Haupttendenz bei der Auswahl der Sätze ist dabei, dem Papst nachzuweisen, daß er Leute zu Professoren machen will, die verkündigen, die Zeit der Kirche sei vorüber, das Neue Testament werde abgeschafft, die römische Kirche habe kein iudicium in Fragen der christlichen Wahrheit, der päpstliche Primat werde auf den ordo der Mendikanten übergehen; d. h. kurz: die Liste soll dem Papst nachweisen, daß er Professoren einsetzt und duldet, die der katholischen Kirche die geschichtliche Existenzberechtigung absprechen und so die universitäre societas mitsamt der Kirche in die Luft sprengen, als deren Vertreter und Anwälte sie auftreten sollen.

Wichtig ist dabei, daß die Professoren zur Abwehr der Mendikanten einen Grundgedanken der spiritualistischen Geschichtstheologie aufgreifen, um aus ihm eine Waffe gegen die Mendikanten selbst zu schmieden: sie prophezeien für den Fall des Eintritts der Mendikanten in die universitäte societas: „tunc propter defectum scientie fierent speculatores Ecclesiae coeci omnes, canes muti non valentes latrare [14])." Von diesem Gedanken aus nehmen sie die spiritualistische Geschichtsdeutung auf und führen sie dahin weiter: Wenn sich die Mendikanten an der Universität ausbreiten, wird sich tatsächlich die Verheißung Joachims vom Zusammenbruch des imperium Petri verwirklichen [15]). Auch hier sagen sie nicht allgemein: regnum ecclesiae, sondern imperium Petri, um den Papst auf die Berennung seiner

14) Da die Aktion der Universitätspartei mehr gegen die Dominikaner als gegen die Franziskaner gerichtet war, machte man die Dominikaner für die Urheberschaft des Evangelium Aeternum verantwortlich, wie Denifle a. O. S. 84 auf Grund von Chron. mai. des Matthaeus Paris, ed. Luard V. S. 598, Richers von Senones Chron. und chron. Joannis de Oxenedes ed. Ellis S. 207 nachgewiesen hat.

15) Du Boulay tom. III, S. 291: tunc etiam, quod absit, finiendum Petri timeri posset imperium iuxta haeresiarchae Ioachimi prophetias in libro qui perniciose et damnabiliter Aeternum Evangelium appellatur.

geschichtlichen und dogmatischen Position aufmerksam zu machen.

Der einzige sachliche Kommentar zu dieser Haupttendenz der Liste der errores aus dem Evangelium Aeternum bzw. ihrer Verfasser ist der liber de periculis novissimorum temporum des Wilhelm von St. Amour aus dem Jahr 1255[16]). Dieses Werk hat die Absicht, die Bettelmönche in die ihnen durch ihre eigene religiöse Grundtendenz vorgeschriebene Lebensform zurückzuweisen und besteht in dem klug angelegten und straff durchgeführten Nachweis, daß die Bettelmönche nichts an der Universität zu suchen hätten, da sie keine der Fähigkeiten und Bildungsmittel hätten, um als Professoren einen Lehrstuhl innezuhaben.

In diesem Zusammenhang kommt Wilhelm auch auf das Evangelium Aeternum zu sprechen. Auffallend ist dabei in dem in Frage kommenden achten Kapitel seiner Schrift[17]), daß auch Wilhelm von St. Amour sich in die Geschichtstheologie der Spiritualen hineinstellt. Auch er bringt die Lehre vom Ablauf der Kirchengeschichte in sechs Zeiten vor, auf die die Zeit der quies und die Zeit der Auferstehung folgt[18]). Seine eigene Zeit bestimmt er als die sechste, deren wesentliches Merkmal die Auseinandersetzung mit dem Antichrist ist, d. h. die Zeit, in der die pericula novissimorum temporum aktuell werden. Das wichtigste Zeichen der pericula der letzten Zeit ist aber das Auftreten der

16) Die wichtigsten Kapitel, darunter c. VIII, sind jetzt zugänglich in den Franziskanischen Studien, Beiheft 2: M. Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris, Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemtionsstreit des 13. Jahrhunderts. Münster i. W. 1917. S. 1 ff.

17) Bierbaum a. O. S. 19 ff.

18) ib. S. 19: circa octavum, videlicet quod non longe remota sunt illa pericula novissimorum temporum et quod eorum inquisitio et repulsio non sit amplius differenda, ex eo patet scilicet quia . . . post istam sextam aetatem, quae est pugnantium, cum qua currit septima aetas, quae est quiescentium, non est ventura aetas alia nisi octava, quae est resurgentium. Ergo nos sumus in ultima aetate huius mundi et ista aetas iam plus duravit quam aliae, quae currunt per millenarium annorum, quia ista duravit per 1255 annos; verisimile ergo est, quod nos sumus prope finem mundi; ergo propinquiores sumus periculis novissimorum temporum, quae futura sunt ante adventum antichristi . . . Relinquitur ergo, quod in novissimis temporibus sumus vel illis valde propinqui.

Pseudopropheten. Hier setzt die polemische Wendung gegen die Mendikanten ein. Die Mendikanten sind die Jünger des Antichrist, und ihr Wirken steht im Zeichen des Antichrist, weil sie das Evangelium Aeternum predigen, das das Neue Testament abschafft, den Primat Petri beseitigt und die geschichtliche Existenzberechtigung der Papstkirche leugnet. So bekämpft Wilhelm von St. Amour das Mendikantentum mit derselben Geschichtsphilosophie, durch welche dieses sich geschichtlich legitimieren wollte. Der Grundgedanke dieser Wendung der spiritualistischen Geschichtsphilosophie gegen die Mendikanten ist: daß die sechste Zeit da ist, sieht man daran, daß das Evangelium Aeternum gepredigt wird, denn diese Predigt ist die Tat des Antichrist, der das Evangelium Christi stürzen will, und diese praedicatores des Evangelium Aeternum zu Professoren zu machen, hieße den Antichrist selbst in der Kirche zu ordinieren.

In vier Varianten taucht dieser Gedanke bei Wilhelm von St. Amour auf:

1. Die Tatsache der Verheißung des Evangelium Aeternum und seines Anspruchs, das Evangelium Christi abzuschaffen, ist ein Zeichen, daß die Zeit des Antichrist nahe herbeigekommen ist [19]).

2. Diese Verheißung ist im Jahr 1254 Wirklichkeit geworden, denn damals wurde das Evangelium Aeternum und das Aufhören des Primats Petri offen verkündet. Die Zeit des Antichrist ist somit jetzt da [20]).

---

19) ib. S. 20: primum est, quoniam iam sunt 35 anni, quod aliqui laborant ad mutandum evangelium Christi in aliud evangelium, quod dicunt fore perfectius, melius et dignius, quod appellant Evangelium Spiritus Sancti sive Evangelium Aeternum (siehe Satz XI, 1) quo adveniente evacuabitur, ut dicunt, evangelium Christi, ut parati sumus ostendere in illo evangelio maledicto. Hoc autem signum est manifestum, quod prope est tempus Antichristi . . .

20) ib. S. 21: secundum signum est, quod illa doctrina, quae praedicabitur tempore antichristi, videlicet Evangelium Aeternum, Parisius, ubi viget sacrae scripturae studium, iam publice posita fuit ad explicandum anno Domini 1254, unde certum est, quod iam praedicaretur, nisi esset aliud, quod eam detineret. Quid autem eam detineat, nimirum imperium Petri et eorum, qui tenent loca apostolorum, scilicet episcoporum . . . unde caveant episcopi, ne dicti pseudopredicatores procurent eorum excussionem, id est ablationem potestatis eorum, sicut significatur in Evangelio Aeterno.

3. Das Evangelium Aeternum ist das Menetekel der katholischen Kirche. In einer Allegorese von Dan. 5, 25—31 wird ausgeführt: Mene ist die Anschauung, daß die Zeit der Kirche, d. h. die Zeit der Herrschaft des Evangelium Christi, nur 1260 Jahre umfasse. Tekel ist die Anschauung, daß das Evangelium Aeternum als das Evangelium der letzten Heilszeit dem Evangelium Christi überlegen sei [21]).

4. Das Zeichen der endzeitlichen consummatio der Kirche ist das Auftreten des Evangelium Aeternum und seiner Anhänger, die das Evangelium Christi fahren lassen [22]).

So werden also die Mendikanten von ihrer eschatologischen Geschichtsdeutung aus als die Streiter des Antichrist und die endzeitlichen Vernichter der Papstkirche dargestellt. Das ist das stärkste Argument des Wilhelm von St. Amour: Die Mendikanten können nicht Professoren werden, denn sie sind die Söhne des Antichrist.

Sind nun diese Anklagen gegen das Evangelium Aeternum falsch? Seit Denifle stellt man die mendikantenfeindlichen Verfasser der Liste als böse Verleumder hin und spricht von ‚Verzerrung' und ‚böswilliger Entstellung mehr oder weniger un-

21) ib. S. 21 f: ista tria verba (sc. Mane, Tekel, Phares) iam visa sunt scripta in ecclesia, scripta enim sunt in illo maledicto libro, quem appellant Evangelium Aeternum, quod in ecclesia iam propalatum est, propter quod timendum est de subversione ecclesiae. Primum verbum est Mane, id est: Numeravit Deus regnum tuum et conclusit, ut exponitur Dan. 5; ibi enim numeratur regnum ecclesiae, scilicet evangelium Christi et concluditur in 1260 annis ab incarnatione. Item ibi invenitur Tekel, quod est: Appensum est in statera et inventum est minus habens, ut exponitur Dan. 5; ibi enim comparatur evangelium Christi ad Evangelium Aeternum et invenitur minus perfectionis habens et dignitatis quam Evangelium Aeternum, quanto minus lucet luna quam sol . . . quibus probatur minus valere evangelium Christi quam Evangelium Aeternum. Item in illa scriptura, scilicet in Evangelio Aeterno, invenitur Phares, quod interpretatur: Divisum est regnum tuum a te, ut exponitur Dan. 5; nam ibi invenitur, quod regnum ecclesie dividitur post predictum tempus ab illis, qui tenent evangelium Christi, et dabitur tenentibus Evangelium Aeternum.

22) ib. S. 23: septimum signum est, quod appropinquante consummatione saeculi quidam, qui videntur in ecclesia maxime zelatores fidei et maxime amare Christum, dimittent evangelium Christi et adhaerebunt Evangelio Aeterno, quod ex toto absorbet fidem Christi . . .

verfänglicher Worte'[23]). Dieses Urteil stammt aus der Feder des Dominikaners Denifle, der hier bei aller Meisterschaft der historischen Kritik pro domo spricht. Daß die Anklagen im Evangelium Aeternum eine reale Grundlage hatten, darauf weisen verschiedene Argumente.

1. Die Liste war offensichtlich hergestellt, um als Unterlage für eine päpstliche Verdammung des Evangelium Aeternum zu dienen. Diese Verdammung selbst sollte dann wieder die Basis eines Vorgehens der Pariser Universität gegen die Mendikanten werden. Die Pariser Professoren muteten also dem Papst nichts weniger zu, als daß er den häretischen Charakter eines Werkes derselben Partei deklarieren sollte, die er persönlich durch seine Religions- und Kultur-Politik deckte und die er an der Pariser Fakultät durchsetzen wollte. Die Pariser Professoren mußten also unter diesen Umständen mit einer scharfen Prüfung der Frage am päpstlichen Hof rechnen, zumal da eine gewisse Norm für die rechtliche Behandlung von dogmatischen Streitfragen bestand[24]). Mit einer gefälschten Irrtumsliste wäre unter diesen Umständen das Gegenteil von dem erreicht worden, was die Pariser beabsichtigten.

Freilich wird niemand den tendenziösen Charakter der Liste bezweifeln, weisen die Hersteller doch gerade nachdrücklich auf die Stellen hin, aus denen hervorgeht, daß die Gruppe, die hinter dem Evangelium Aeternum steht, die geschichtlichen und dogmatischen Wurzeln des katholischen Kirchenbegriffs angreift.

2. Dieser Angriff auf den klassischen katholischen Kirchenbegriff ist aber tatsächlich der wichtigste Zug des Evangelium Aeternum; es ist nicht so, daß die Pariser Professoren die häretischen Gedanken erst in Joachim hineininterpretiert hätten, sondern bereits Gerardino, der Herausgeber und Kommentator des Evangelium Aeternum, hatte die revolutionären Konsequenzen

23) Siehe Denifle a. O. S. 84.

24) Darauf weist J. Koch in seiner Abhandlung: Philosophische und Theologische Irrtumslisten von 1270—1329 in den Mélanges Mandonnet tome II. 1930 pp. 305—329 hin, wo die Entwicklung und die Methode der theologischen Zensuren ausführlich untersucht wird.

aus den Joachitischen Prophetien von der kommenden Geistkirche gezogen, indem er die eigene Zeit als die Zeit der Erfüllung dieser Verheißungen verstand [25]) und auf Grund der bereits erfüllten Heilsgeschichte den noch unerfüllten Rest der Zukunft und die welt- und kirchenumstürzenden Ereignisse der Zukunft vorbestimmte. Diese bereits vollzogene Umdeutung Joachims durch Gerardino — sie war in dem introductorius und den Glossen zur concordia Joachims ausgesprochen [26]) — kam dem Wunsch der Pariser entgegen, die Mendikanten unmöglich zu machen, demselben Wunsch, der ihnen auch half, durch eine scharfsinnige Interpretation noch mehr Häresien darin zu entdecken. Es handelt sich eben um eine ‚politische Exegese'.

Gewonnen haben in diesem Streit die Pariser Professoren, aber nicht ganz. Eines erreichten sie: die Verdammung des Evangelium Aeternum, die am 23. Oktober 1255 durch Alexander IV. erfolgte, und zwar auf Grund einer genauen Prüfung, die von der Kommission von Anagni vorgenommen wurde. Die Methode dieser Kommission war entsprechend dem usus [27]) folgende: die Kommission hielt sich an Sätze, die wörtliche Exzerpte aus dem liber introductorius bzw. den Werken Joachims darstellten; in der zweiten Sitzung wurden die vollständigen Werke Joachims herangezogen und genaue Untersuchungen angestellt, ob die vom Bischof Florentius vorgelegten Exzerpte wörtlich so in den Werken Joachims stünden [28]). Bei der Auswahl, Zusammenstellung und Begutachtung der Exzerpte muß auch die Liste der Pariser Professoren beigezogen worden sein, denn es finden sich zahl-

25) Siehe oben S. 443 ff. und meine Joachimstudien I, ZKG Bd. L S. 105 ff.

26) Siehe oben S. 443 ff.

27) Siehe darüber J. Koch in der oben genannten Abhandlung S. 312 ff.

28) Siehe Denifle a. O. S. 88; vgl. PA S. 102: et ad hec audienda et respicienda adiunximus una nobiscum duos alios, scilicet fratrem Bonevaletum episcopum Panedensem et fratrem Petrum lectorem fratrum predicatorum Anagnie, quorum unus tenebat originalia Ioachim de Florensi monasterio, et inspiciebat coram nobis, utrum hec essent in predictis libris, que predictus episcopus Acconensis legebat et legi faciebat per tabellionem nostrum . . .

reiche direkte Beziehungen zwischen den einunddreißig errores und dem Protokoll von Anagni [29]).

Freilich konnte bei diesem Verfahren die tendenziöse Entstellung einiger Sätze Joachims in der Liste der einunddreißig errores nicht verborgen bleiben; darauf wird denn auch in der Bulle, die das Urteil dem Bischof von Paris mitteilt und die Exekutionsbestimmungen enthält [30]), hingewiesen.

29)

Satz	PA Seite	Concordia
1	100	—
2	100	—
3	—	—
4	—	—
5	—	—
6	100	—
7	101	—
8	—	lib. 1 c. 9
9	118	lib. 1 c. 1 fol. 1 a
10	126	lib. 2 tr. 1 c. 1
11	126	lib. 2 tr. 1 c. 1
12	127	lib. 2 tr. 1 c. 7 fol. 14 b
13	120	lib. 2 tr. 1 c. 7
14	131	lib. 2 tr. 2 c. 4 fol. 20 b
15	119	lib. 2 tr. 1 c. 27 fol. 17 b
16		
17	105	lib. 2 tr. 2 c. 7 fol. 22 b
18	—	lib. 3 tr. 1 c. 12 fol. 31 a
19	—	lib. 4 tr. 1
20	—	lib. 4 tr. 1
21	116	lib. 4 c. 33 fol. 57 a
22		
23	106	lib. 5 c. 18 fol. 69 b
24		
25		
26	104	lib. 5 c. 21 fol. 70 b
27	—	lib. 5 c. 50 fol. 84 b
28	107	lib. 5 c. 57 fol. 88 b
29	—	lib. 5 c. 58 fol. 90 a
30	135	lib. 5 c. 74 fol. 102
31	136	lib. 5 c. 89

30) Siehe Chartularium Universitatis Parisiensis (Denifle) Nr. 257 S. 297: Alexander IV Reginaldo episcopi Parisiensi mandat, ut Introductorium in Evangelium Aeternum et quasdam schedulas aboleri curet. 1255 Octobris 23, Anagniae. ib.: et quia quaedam scedulae plerisque fuerunt exhibitae, in quarum nonnullis multa, quae in libello non continebantur eodem nequiter sibi adscripta fuisse dicuntur, censuimus de ipsis scedulis illud idem. Wenn diese scedu-

Soweit haben also die mendikantenfeindlichen Professoren recht bekommen: Der Papst mußte gegen die Mendikanten vorgehen, die er schützen wollte. Aber die Professoren konnten diesen formalen Sieg nicht zu einer universitätspolitischen Aktion gegen die Mendikanten auswerten: Alexander schickte eine zweite Bulle hinterher[31]), in welcher verfügt wurde, daß die Verbrennung des Evangelium Aeternum unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu geschehen habe, damit der Ruf der Mendikanten durch diese Affäre nicht beeinträchtigt würde. So war der diplomatische Schachzug der clerici gegen die mendicantes praktisch erfolglos: das päpstliche Urteil traf nur Gerardino, die Mendikanten blieben an der Universität. Die Pariser Professoren hatten einen Sieg verloren, die Kurie eine Niederlage gewonnen.

---

lae identisch sind mit den 31 Sätzen der Pariser Professoren, so würden die Ausführungsbestimmungen von den Pariser clerici verlangen, sie sollten ihr eigenes Gutachten mitverbrennen!

31) Siehe Chartularium a. a. O. Nr. 258 S. 298: Alexander IV mandat Reginaldo episcopi Parisiensi, ut in abolendo Introductorio prudenter procedat, ne fratres Minores ex hoc ullum opprobrium incurrant, 1255 Nov. 4, Anagniae. Vgl. auch ib. nr. 277 S. 317.

Abgeschlossen 15. Juni 1932.

Der geistige Hintergrund des Bauernkrieges: Erasmus und Luther.

Von Wilhelm Stolze,
Königsberg/Pr., Tiergartenstraße 21.

Daß den geistigen Hintergrund des sogenannten Bauernkrieges die religiöse Bewegung abgab, darüber kann ein Zweifel nach den letzten Forschungen über den Bauernkrieg selbst nicht mehr bestehen. Die Tatsachen dieser Erhebung sprechen dafür eine zu beredte Sprache, und nur sie allein und nicht irgendwelche mehr oder minder willkürlich zu deutende Äußerungen von einzelnen Beschwerden, wie sie erst kürzlich wieder gelehrter Fleiß aus den verschiedensten Gegenden und den verschiedensten Jahrzehnten kritiklos zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen unternahm [1]), können uns eine Sicherheit geben über den Grad der Mißstimmung wie über das Ziel der Bewegung und den Geist, der sie vorwärtstrieb. Daß der deutsche Mensch mindestens in jener Zeit im allgemeinen nicht Stimmungen folgte, wie sie eine Übergangszeit mit ihren mancherlei Änderungen im Geistigen und Materiellen so außerordentlich leicht schafft, daß ihm vielmehr erst eine begründete Überzeugung von der sittlichen Unhaltbarkeit gewisser Einrichtungen beigebracht sein mußte, ehe er zur Erhebung in Massen bereit war, dafür gibt es in der deutschen Geschichte kein besseres Zeugnis als eben diese Erhebung. Und darum ist sie kein Akzidens an der Reformation, mit der sich Luther und die anderen Reformatoren wohl oder übel auseinanderzusetzen hatten, sondern ihre notwendige Folge. Nicht gegen den Adel richtete sie sich oder gegen die Fürsten, wie oft und mit wieviel Recht sich auch der gemeine Mann von ihnen beschwert vermeinte; wenn hier und da — wie immer wieder betont werden muß, nicht der Regel nach und nicht aus prinzipiellen Gründen — ein Schloß in Asche gelegt wurde, so hing auch

1) Ich meine damit das entsprechende Kapitel in dem kürzlich erschienenen Buch von Willy Andreas, Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende. Stuttgart-Berlin 1932.

das damit zusammen, daß die Erhebung sich gegen die alte Kirche und ihren materiellen Bestand richtete; denn daran war nicht nur der Klerus aller Grade, sondern ebenso der Adel interessiert. Und nur der Widerstand, den die an sich unblutige Erhebung fand, und nichts anderes ließ aus ihr eine Art Krieg werden. Nicht Luther oder die Seinen, auch nicht die Lutherani, sondern eben ihre Widersacher haben ihr diesen Charakter aufgeprägt.

So sehr mir jeder neue Blick in die Bewegungen der Reformationsepoche wie in die Zeit überhaupt diese Ergebnisse meiner Forschung bestätigte — ich kann nicht leugnen, daß mich die Forschung [2]) an einer Stelle noch nicht befriedigte. Wer an den Bauernkrieg denkt, dem kommen in Erinnerung sofort jene berühmten 12 Artikel, die nicht allein das fast überall angenommene Programm bildeten, die darüber hinaus auch oft genug den einzig nachweisbaren Grund zur Erhebung abgaben. Diese 12 Artikel zerfallen in zwei deutlich auseinanderzuhaltende Teile. Dem ersten, der die Einleitung und die beiden ersten Artikel umfaßt, gibt ihr Inhalt eine leicht erkennbare Beziehung zur Reformation Luthers. Wie die Einleitung den Widersachern der Reformation die Schuld an der Erhebung zuzuweisen sich bemühte, so verlangten der erste und zweite Artikel die Sicherstellung der evangelischen Predigt durch die Wahl und die Besoldung eines Predigers seitens der Gemeinde. Im ganzen zweiten Teil dagegen treffen wir auf einen Katalog ausschließlich materieller Beschwerden, deren Linderung resp. Beseitigung die Bauernschaft begehrte: eine Verbindung mit dem Geiste der Zeit erscheint auf den ersten Blick nur insofern vorhanden, als die Artikel die Forderung nach Abstellung der Beschwerden mit dem Hinweis auf bestimmte, mehr oder minder beweiskräftige Bibelstellen zu begründen versuchten. Luther hatte von dem Evangelium und von seiner besonderen Heiligkeit all die Jahre hindurch eindrucksvoll genug gesprochen, eine Beziehung desselben auf die Erscheinungen des materiellen Lebens schien damit unvereinbar. Wie läßt sich erklären, daß, trotzdem die Bauern von

2) Diese habe ich in der Abhandlung: Der deutsche Bauernkrieg von 1524/5, veröffentlicht erstmalig in der von der Gesellschaft Deutscher Staat herausgegebenen Festschrift für Ernst Mayer: „Der Bauer ist kein Spielzeug“ (Langensalza 1932), kurz zusammengefaßt.

der Reformation so tief berührt waren, sie widerspruchslos auch diesen zweiten Teil der 12 Artikel in ihr Programm aufnahmen, ja daß sie auf dies gesamte Programm hin sich oftmals erst erhoben? Die Bauern hatten zu Führern, wie gar nicht scharf genug betont werden kann, abgesehen von Pfarrern und nicht wenigen Edelleuten, ja zunächst die ehrbaren Kreise, also Männer ihrer Herkunft teilweise in beamteter Stellung, die auch unabhängig von ihren Pfarrern sich über die die ganze deutsche Welt bewegenden Fragen ein eigenes Urteil bilden konnten. Ließen sich alle diese Führer trotz des Reformators in einen Gedankenkreis so leicht einfangen wie den, in dem sich der Verfasser der 12 Artikel bewegte? Oder nahmen sie dies Programm, so wie es ihnen vom südlichen Schwarzwald aus geboten wurde, etwa nur an in dem Gedanken, mit seinem zweiten Teil auch die Kreise für die Erhebung gewinnen zu können, die auf Grund des ersten ihr fern geblieben wären? Es sind Fragen, auf die ich mir eine restlos befriedigende Antwort bisher nicht zu geben vermochte. Wie gesagt, welche Stellung in der Geschichte dem Bauernkrieg zuzuweisen ist, war mir nicht mehr zweifelhaft, und ebensowenig war mir zweifelhaft, wie er gegen die früheren Bewegungen, vor allem den Bundschuh abzugrenzen ist. Aber hier lag ein Rätsel vor, dessen Unlösbarkeit für die ganze Auffassung dieser Erhebung unzweifelhaft etwas Verhängnisvolles hatte; denn nur allzu leicht konnte sich unter Berufung darauf jene ältere, im wesentlichen auf begrifflicher Dialektik beruhende Auffassung erhalten, wonach die Bauern zu jener Erhebung nur materielle Beschwerden getrieben hätten, die sie dann dank einem geschickten bibelkundigen Redaktor mit zeitgemäßen Bibelverweisen verbrämt hätten. —

Wenn ich jetzt das Wort zu dieser Frage nehme, obwohl ich die weitere Forschung zum Bauernkrieg zunächst einer jüngeren Kraft überlassen wollte, so geschieht es, weil ich glaube, diese Frage nunmehr beantworten und damit meinen eigenen Forschungen einen gewissen Abschluß geben zu können. Die Antwort bringt, kurz gesagt, der Hinweis auf Erasmus von Rotterdam und seinen überragenden Einfluß auf seine Zeitgenossen. Die Antwort kann in Erstaunen setzen den, der meint, daß der

Einfluß eines derart bedeutenden Mannes schon zur Genüge festgestellt sein müsse. Wer jedoch die geschichtliche Fragestellung der Forschung der Reformationszeit kennt, und wer weiß, von welchen Gesichtswinkeln aus die Forschung über den Bauernkrieg bis in die Gegenwart hinein vielfach getrieben wurde, der wird sich nicht wundern, daß von all den großen Männern der Reformationszeit der König der Humanisten und der deutsche Begründer eines christlichen Humanismus der letzte ist, den die deutsche Wissenschaft auf seine Stellung zu dieser großen Volkserhebung hin unter die Lupe nimmt [3]).

I.

Erasmus hat wie kein anderer seinen deutschen Zeitgenossen die verpflichtende Kraft des Evangeliums für alle menschlichen Verhältnisse einzuschärfen versucht. Gedanken derart waren schon zuvor geäußert worden; die Brüder vom gemeinsamen Leben etwa oder den Bettelorden entstammende Prediger hatten sie auch in breitere Massen hineingetragen. Erasmus, der in der Schule der Fraterherren tiefstgehende Anregungen nach den verschiedensten Richtungen hin empfangen hatte, verlieh ihnen dadurch eine besondere Schwerkraft, daß er mit dem ganzen Gewicht seiner Autorität ihre Anwendung auch auf das Leben in der Gemeinschaft lehrte, und er erhöhte ihre Schwungkraft, insofern er sie auf ein gereinigtes, durch seine eigene Arbeit gereinigtes Evangelium begründete. Es ist richtig: seine Schriften wandten sich nur an einen vergleichsweise kleinen Kreis und nur auf ihn wollte er Einfluß gewinnen; darum verschmähte er im Gegensatz zu so vielen anderen die Verwendung der lingua vulgaris. Auch die institutio principis Christiani, die er erstmalig

3) Zu dem Folgenden gaben mir erwünschte Grundlage, abgesehen von J. Huizinga, Erasmus (benutzt in der deutschen Ausgabe von W. Kaegi, 1928), die kleine Schrift von Wilhelm Maurer, Das Verhältnis des Staates zur Kirche nach humanistischer Anschauung, vornehmlich bei Erasmus. Gießen 1930 und die umfängliche Arbeit von Ferdinand Geldner, Die Staatsauffassung und Fürstenlehre des Erasmus von Rotterdam, Berlin 1930. Die Schrift von A. W. de Jongh, Erasmus' Denkbeelden over Staat en Regeering. Amsterdam 1928 war mir nicht zugänglich, und den Aufsatz von Born, Erasmus on political Ethics, The Institutio Principis Christiani in der Political science Quarterly. 43. 1928 konnte ich nicht einsehen.

1516 erscheinen ließ, ist so gedacht; sie wünschte in der Art der Fürstenspiegel der Vergangenheit nur die Fürsten, vorab den jungen Karl von Burgund, dem sie gewidmet war, in bestimmte Wege zu weisen, ihnen anzudeuten, was ihr Beruf, der Beruf eines christlichen Fürsten, von ihnen verlange; Christentum und gemeiner Nutzen sollten die Leitsterne auf ihrem Kreuzwege sein. Aber der Inhalt dieser Schrift mit ihrer Verbreitung auf eine große Fülle von Fragen des öffentlichen Lebens sprengte derart den vorgesteckten Rahmen, und sie kam damit so vielen Stimmungen und Wünschen ihrer Zeit entgegen, daß man nicht erstaunt ist, feststellen zu können, daß sie rasch übersetzt und somit noch einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht wurde. Nur die Tatsache, daß die Bibliotheca Erasmiana, die systematische Sammlung aller Drucke von Erasmus' Schriften, bis zur Institutio noch nicht gediehen ist, erklärt wohl, daß diese Übersetzungen der Aufmerksamkeit bisher entgingen. Ohne mich auf das Suchen nach solchen zu begeben, konnte ich zwei davon feststellen, die eine aus der im Übersetzen auch grade Erasmischer Schriften geübten Feder Georg Spalatins, Kurfürst Friedrichs des Weisen von Sachsen Hofprediger (Augsburg 1521), die andere verfaßt von Leo Jud, dem bekannten Mitarbeiter Zwinglis, damals Leutpriester zu Einsiedlen (Zürich 1521). Die beiden Zentren der evangelischen Bewegung, das bürgerlich-bäuerliche ebenso wie das fürstliche, nahmen also an dieser Schrift gleichmäßig Interesse. Wenn man in dem Vorworte Leo Juds zu seiner Übertragung ihren Inhalt charakterisiert findet, meint man das zu verstehen; denn nach diesem Vorworte sollte die Institutio Christus und seine Lehre als das Richtscheit erweisen, daß „jeder fromme Christ sein Leben ganz danach richte und ausreute, verachte und verwerfe alles, was diesem wider ist". Erasmus und Luther waren gewiß schon damals sozusagen zwei Parteihäupter, zwischen denen ernste Menschen sich zu entscheiden hatten. Auf die Dauer konnte sich dieser Entscheidung niemand entziehen. Aber in diesen ersten Jahren der Reformation Luthers waren die Gegensätze noch nicht so ausgeprägt, daß nicht sogar ein Mann wie Melanchthon meinen konnte, an beiden zugleich festhalten zu können, und gar für die Masse der an einer Reformation

Interessierten standen die beiden großen Männer gemeinsam im Kampf um das „Evangelium". Solange Erasmus seinen Zeitgenossen mehr war, als nur der Wegbereiter zu neuem Verständnis des Evangeliums, so lange konnten seine Gedanken, die Gedanken seiner Institutio ungebrochen in unserm Vaterlande sich auswirken.

Man braucht von dem Bauernkrieg kaum mehr als oberflächliche Kenntnisse zu besitzen, um sofort die Verwandtschaft der Erasmischen Gedanken mit denen dieser Erhebung zu erfassen. Wenn Leo Jud in Kürze als Hauptinhalt der Institutio bezeichnet hatte, sie lehre den Christen, auszureuten, zu verachten und zu verwerfen alles, was dem Evangelium zuwider sei, so klingen diese Worte aufs engste an z. B. an das Programm des Tauberhaufens in Franken: was das Evangelium aufrichte, solle aufgerichtet, was es niederlege, niedergelegt sein; aber wie oft kamen auch sonst diese Gedanken zum Ausdruck! Der Bauernkrieg lebte ja geradezu, kann man sagen, von solchem Gedankengut.

Doch über die allgemeine Gedankenrichtung hinaus, die ja — so könnte man sagen — auch andere dem gemeinen Manne gewiesen haben könnten, denn sie war die allgemeine: also auch über dies Allgemeine hinaus finden sich Beziehungen zwischen den bäuerlichen Verlautbarungen und der Institutio derart, daß sie die Behauptung einer noch engeren Verwandtschaft rechtfertigen.

Das gilt vorab von den 12 Artikeln, dem Programm der gesamten Bauernschaft, die sich allenthalben zusammenrottet, wie es in ihrer Überschrift bekanntlich heißt: um von ihrer gedanklichen Grundlage nur eben andeutungsweise zu reden — denn sie ist ja bekannt genug —, so trägt auch hier der Erasmische Gedanke von der normgebenden Bedeutung des Evangeliums für alle menschlichen Einrichtungen das Ganze; die Verbindung zwischen beiden erscheint hier, infolge der beigefügten Verweise auf bestimmte Bibelstellen nur noch enger, als sie der Nichttheologe Erasmus jemals erscheinen ließ. Bedeutsamer ist das Einzelne.

Unter den mancherlei Verpflichtungen, die Erasmus dem christlichen Fürsten auf die Seele band, war nicht die geringste die, „Zölle und Schatzungen", d. h. alle Abgaben des gemeinen Mannes nicht etwa möglichst niedrig zu halten, sondern sie geradezu zu mäßigen. Erasmus' Stellung in der Geschichte der politischen Theorien macht es aus, daß er wie zwischen Altem und Neuem Testament so zwischen heidnischen und christlichen Fürsten glaubte unterscheiden zu müssen. Heidnische Fürsten redeten von Herrschen, Reich, Regierung, Majestät, Gewalt; ein christlicher Fürst dagegen wisse nur von Pflege, Guttat, Hut. Was er bis 1516 an Fürsten kennengelernt hatte, in seinen Niederlanden, in Burgund, in Frankreich, in England und Italien — Deutschland kannte er bis dahin so gut wie gar nicht [4]) —, das flößte ihm die Meinung ein, daß die Fürsten bisher wie die Heiden regiert hätten; aus seinen Ausführungen schimmert das deutlich hindurch. Demgegenüber ging sein Bestreben dahin, dem Fürsten ein christliches Gewissen zu geben, ihm die Pflichten des Christen als Fürsten ins Gewissen zu binden; er hat der Meinung geradezu Ausdruck gegeben, mit seiner Schrift „einem Christenfürsten erst sein Recht erobert zu haben" [5]). In dieser Absicht predigte er aus dem Gedanken an die große republica christiana heraus den Weltfrieden, in dieser Absicht verlangte er auch die Umformung des öffentlichen Lebens im Sinne des Evangeliums. Eigentlich, so meinte er, dürfte es im Gegensatz zu den Heiden unter den Christen einen Herrscher überhaupt nicht geben — wie Christus nach Matthäus 20 und Markus 10 ausgeführt habe; es zieme sich nicht, daß Christen übereinander herrschten. Wenn gleichwohl solche Herrscher noch vorhanden wären, so hätten sie im Bewußtsein ihrer Christenpflicht nunmehr alles abzubauen, was eine falsche Herrschaft begründen könnte. Im übrigen verstände es sich bei dem Grundsatze von der christlichen Nächstenliebe als der Norm für alle Beziehungen der Menschen untereinander ja auch von selbst, daß in dem wahrhaft christlichen Reich alles nach diesem Gesichtspunkte der

4) Eine Feststellung, die Geldner a. a. O. S. 143 ff. sehr richtig trifft.

5) In der Judschen Verdeutschung Blatt XXVI!

Billigkeit und der Nächstenliebe überprüft werde. Das waren die großen Gesichtspunkte; sie bestimmten Erasmus' Forderungen in erster Linie. Aber dabei war er Gegenwartspolitiker genug, um in lebendiger Erinnerung an die Käsebröder seiner Zeit den ganzen Abschnitt mit der warnenden, an seine vornehmsten Leser gerichteten Bemerkung einzuleiten, wenn man die Annalen der Alten durchstöbere, werde man entdecken, daß die meisten seditiones eine Folge von unmäßigen Schatzungen gewesen seien [6]).

Die 12 Artikel bildeten kein Programm mit weitherholender Begründung; von den großen Gedanken des Erasmus findet sich hier nichts. Aber gleichwohl sind alle ihre Einzelforderungen, die Forderungen, die sie nach den Erfahrungen des persönlichen und des Gemeindelebens formulierten, abgestellt auf den Satz von der Billigkeit und christlichen Nächstenliebe, auf den schließlich alle Erörterungen von Erasmus zu diesem Thema hinausgelaufen waren. Denn revolutionär war ja nichts, was die Artikel begehrten, und von einer völligen Aufsage aller Abgaben und Leistungen war hier ebensowenig die Rede. Ihre Wünsche zielten, genau entsprechend dem Erasmischen Programm, nur auf ihre Ermäßigung, und wenn nicht jene Artikel von Jagd und Fischfang, Waldbenutzung, Gemeindewiesen und -äcker wären, über die mit den Herren eine Vereinbarung herbeigeführt werden sollte [7]), man könnte meinen, ihr Verfasser hätte sich strikt an die Institutio gehalten.

Am auffallendsten stimmt der dritte Artikel unter den 12, der bekannte Artikel von der Eigenschaft mit den Wünschen von Erasmus zusammen. Den christlichen Humanisten zeichnete wie gesagt aus, daß er die heidnische Zeit zur christlichen in den stärksten Gegensatz brachte; was in der heidnischen Zeit, d. h. in der Zeit vor dem Neuen Testament Rechtens sein konnte, hatte nach ihm mit dem Auftreten Christi jedes Daseinsrecht verloren,

6) Wie es in der lateinischen Ausgabe von 1518 heißt, die Froben in Basel besorgte (S. 87): Si quis excutiat veterum annales, reperiet plerasque seditiones ex immodicis exactionibus ortas fuisse. Proinde curandum erit bono principi, ut quam minimum irritentur hisce rebus animi plebis.

7) Erasmus ging auf derlei Einzelheiten verständlicherweise nicht ein.

sofern es nicht durch Christus neu bestätigt war. Von dem Recht der Eigenschaft ließen sich Spuren wohl in der vorchristlichen Zeit entdecken, nicht aber im Neuen Testament. Demgemäß gab er seiner Auffassung von der modernen „Eigenschaft" mit den folgenden Sätzen Ausdruck [8]): „Die wyl die natur alle menschen fry hat geborn und eygenschaft wider natur ist ingefürt, das auch die gsatz der heyden bekennen, so gedenck (scil.: o Fürst), wie gar es nit gezimt, das ein christ gwalt bruch über andre christen, die die gsatz nit haben wellen eygen sin, und die Christus von aller eygentschafft erlösst hat. Dann Paulus nennt Onesimum, so von geburt eygen was, nach dem touff ein bruder des vorigen herren Philemonis." Diese akademischen Erörterungen hätten genügen können, um dem Fürsten das Gewissen zu schärfen. Aber für Erasmus waren sie noch nicht eindringlich genug, und darum fuhr er fort [9]): Wie schantlich ist es, daß du die für eygenlüt hast, die Christus mit einem Blut gemeinlich erlöst und fry gemacht hat, die er mit dir spysst mit glichen sacramenten, die er zu dem erb der untödlichkeit glich mit dir beruft, und denen ufflegen ein joch der dienstbarkeit, die einen gemeinen herren und fürsten mit dir haben, Jesum Christum. Es bedarf hier keiner näheren Untersuchung, warum gerade diese Einrichtung einen Mann wie Erasmus so stark erregte; wer sie sich nach ihren Merkmalen vergegenwärtigt und die Motive ihrer gelegentlichen Ausdehnung überdenkt, steht vor einer Art Rätsel. Was hier ein besonderes Augenmerk beansprucht, ist die Tatsache, daß dieser Gefühlsausbruch des Erasmus in dem Leser so stark nachhallte, daß seine Worte in dem betreffenden Artikel des Bauernprogramms fast wörtlich Aufnahme fanden. Denn es heißt dort zur Begründung der Forderung nach Aufhebung der Eigenschaft: Christus habe die Menschen mit seinem kostbarlichen Blut erlöst und erkauft, den Hirten gleich als den Höchsten, keinen ausgenommen. Es wird sich

8) Ich folge dabei Leo Juds Verdeutschung, Blatt XXV und XXVI.

9) Lateinisch lauten die Worte (a. a. O. S. 51/2): Quam absurdum est eos pro servis habere, quos Christus eodem redemptos sanguine in communem asseruit libertatem, quos iisdem tecum alit sacramentis, quos ad eandem immortalitatis vocavit haereditatem, et iis servitutis jugum inducere, qui communem tecum habent dominum ac Principem Jesum Christum?

kaum bestreiten lassen, daß diese Begründung hier mindestens sehr auffällig ist[10]). —

Es kam mir bei diesen Ausführungen nicht darauf an, um solchem Verdacht sogleich entgegenzutreten, Erasmus in allerengste Beziehungen zu den 12 Artikeln zu bringen oder deren Verfasser eine innere Unabhängigkeit abzusprechen. Wer die Einleitung und die ersten Artikel verfaßte und damit das, wie ich meine, für die Wirkung dieser ganzen Schrift Entscheidende, war zumindest ein Mann von eigener geistiger Entschlußkraft. Aber dahin ging allerdings meine Absicht, die engen Beziehungen zwischen den Anschauungen des Erasmus resp. seinen daraufhin erhobenen Forderungen und dem zweiten Teil der 12 Artikel deutlichst herauszustellen. Wie mir scheint, ist angesichts dieser Verwandtschaft kein Zweifel mehr darüber erlaubt, daß Erasmischer Geist in diesen 12 Artikeln zum Ausdruck kam, und eben weil dem so war, weil dieser Geist dank des Ansehens des Humanistenfürsten in weite Kreise gedrungen war, darf man die Behauptung wagen, daß die bäuerliche Programmschrift überall zündete, wohin sie kam, und, abgesehen von Luther und einigen Theologen, so gut wie keinem Einspruch begegnete. Und weiter wird man daraufhin in bezug auf die Wertung der 12 Artikel noch sagen dürfen, daß sie gewiß nicht als Ausdruck von starken Mißständen gelten können, um derentwillen der gemeine Mann mitsamt aller Ehrbarkeit sich einmal erheben mußte. Diese Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit erregte mit ihrer Neigung zur Ersetzung aller persönlichen und damit übersichtlichen Beziehungen durch sachlich gebotene unzweifelhaft vielerorten Anstoß, zumal sie oft genug willkürlich und ungerechtfertigt erschienen; niemand kann das bestreiten; aber so undurchsichtig war die Neuregelung doch nicht, daß man

10) In der sogenannten „Reformation des Kaisers Sigismund", auf die von den 12 Artikeln aus immer wieder zurückverwiesen wird, ist die Begründung der Forderung nach der Aufhebung der Eigenschaft zwar ähnlich (unser Herr Gott hat so schwerlich mit seinem Tod und seinen Wunden durch unsern Willen williglich gelitten . . . um das, daß er uns freiet und von allen Banden löset), aber dieser Gedanke steht hier nicht in einem derart eindringlich vorgetragenen Gedankensystem und der Wortlaut erinnert im Gegensatz zu der Formulierung des Erasmus an den der 12 Artikel doch nur ganz von ferne.

ihretwegen an jeder Gerechtigkeit verzweifeln und sich erheben mußte. Vielmehr darf man nunmehr wohl sagen, daß diese Artikel nur der Ausdruck einer Weltanschauung sind, die im Hinblick auf eine verbreitete populäre Mißstimmung die öffentliche Welt mit christlicher Moral erfüllen und auf diese Weise verbessern wollte. Wer sich als „Lutheraner" verfolgt sah, wie der Verfasser des ersten Teils der 12 Artikel, konnte sich auch zu diesem Programm des christlichen Humanismus bekennen, zumal es zwar nicht Luther, wohl aber vor allem Zwingli und andere namhafte Schüler des Erasmus vertraten. Dabei folgte er wohl auch seiner eigenen Überzeugung, aber er konnte doch zugleich erwarten, damit weithin Beifall zu finden. Für die Angelegenheit der Bauern im Schwarzwald, in deren Mitte die Artikel konzipiert wurden, war das eine Sache von allergrößtem Wert. Denn damit eröffnete sich zugleich die Aussicht auf eine Unterstützung, wie man sie in dem Winter von 1524 auf 1525 sich nur wünschen mußte. Und eröffnete sich damit nicht die Aussicht auf sogar noch mehr? Hatte sich nicht Erasmus geschmeichelt, mit seinem christlichen Programm sogar bei den Fürsten der Welt Eingang zu finden? Ist es also ganz abwegig, bei dem Verfasser der Artikel wie bei dem gemeinen Mann, der wahrlich nicht an Waffengewalt dachte, anzunehmen, daß sie sich mit ähnlichen Hoffnungen trugen? Konnten mithin die 12 Artikel nicht die Brücke zu einer Verständigung werden, die einem weiteren Blutvergießen Einhalt gebot? Wer sich erinnert, daß Luthers erste Schrift zum Bauernkrieg den Titel trägt: Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben, wird diesen Gedanken wenigstens nicht a limine abweisen.

II.

Das Kapitel Bauernkrieg, um dessentwillen wir diese Untersuchung begannen, dürfte geschlossen und das letzte Rätsel, das die 12 Artikel aufgaben, dürfte gelöst sein. Aber damit ist ein neues Kapitel eröffnet, Erasmus und der Bauernkrieg, ein Kapitel, wert menschlicher und sachlicher Teilnahme in höchstem Grade, und doch, soweit ich sehe, noch nirgends auch nur be-

rührt; wie die bisherigen Ausführungen bereits ergaben, ist es auch für den Bauernkrieg nach vielen Richtungen hin aufschlußreich. Es ist mir um anderer Arbeiten willen nicht möglich, mit mehr als einigen Bemerkungen auf dies Kapitel einzugehen. Indessen genügt, wie mir scheint, schon das, um des Erasmus Stellung an sich wie im Gegensatz zu Luther weiter zu verdeutlichen.

Die Linie, die wir zwischen Erasmus und dem Bauernprogramm entdeckten, ist nicht die einzige, die den König des Humanismus und die Erhebung von 1524/5 überhaupt verbindet.

Erasmus gehörte gewiß nicht zu den Heißspornen der evangelischen Bewegung. Gegen die Verdächtigung, auch er ziele mit seinen Schriften auf einen allgemeinen Umsturz in Kirche und Staat, eine Verdächtigung, die sich nach Luthers Auftreten naturgemäß auch an ihn heranwagte, durfte er sich mit Recht immer wieder darauf berufen, daß er mit Hilfe des Evangeliums nur gewisse Mißstände habe beseitigen wollen. Reform, nicht Aufruhr oder gar Revolution war sein Ziel. Aber die Reform, die er wünschte, bewegte sich auf dem Boden der Moral, und eben deshalb glitt sie ähnlich anderen geschichtlichen Bewegungen langsam ab auf den der Revolution, zumal sich ihre Gedanken nicht den Wünschen des Erasmus entsprechend bannen ließen in den kleinen Kreis hochstehender Reformfreunde, sondern sich ihrem Charakter gemäß rasch in die Tiefe und Breite ergossen.

Wie richtig aber auch ist, daß Erasmus keine Revolution wollte, es läßt sich nicht verkennen, daß seine Schriften doch Spitzen hatten, die in eine ganz bestimmte Richtung wiesen und gefährliche Gedanken aufrühren konnten. Eine solche Spitze hatten sie etwa gegen die Fürsten und ihre Beamten. Wenn Luther mit seinen deutschen Fürsten schon selten zufrieden war, Erasmus meinte im Anblick der westeuropäischen Welt, die er besser kannte als die deutsche, an ihnen kaum ein gutes Haar entdecken zu können; eine Würdigung des Fürstenstandes als eines Standes mit eigenem Ethos war ihm von seinem allgemein moralischen Standpunkt aus völlig unmöglich. Auf diese Richtung der Erasmischen Schriften brauchen wir hier nur eben hinzudeuten. Denn man wird im Bauernkriege entgegen modernen

Nacherzählern keine Spur davon finden, daß solche Gedanken auch nur in breiteren Massen gezündet hätten. Die ganze innere Verbundenheit des gemeinen Mannes mit Luther wird auch darin ersichtlich. Mochte der gemeine Mann seinen Herrn auch um mancherlei Dinge willen gram sein, nicht einmal angesichts ihrer ihn im Tiefsten erschütternden Angriffe auf seine neugläubigen Priester nahm er ihnen gegenüber eine andere als eine Verteidigungsstellung ein.

Nicht weniger unzufrieden wie über die Fürsten äußerte sich Erasmus über den größeren Teil des Adels. Auf ihn kam er dort zu sprechen, wo er sich über die Gefahren des Müßiggangs auszulassen hatte, und wenn wir nicht schon anderswoher wüßten, woher er seine Eindrücke hatte, dann würden wir an den Worten, mit denen er ihn charakterisiert, erkennen, daß ihm dabei ausschließlich die Verhältnisse eines größeren Hofes wie etwa des burgundischen oder des französischen und englischen vor Augen standen. Solche Edelleute, „welche mit Müßiggang, weibisch und unmännlich in Wollust, unwissend aller guten Künste, allein gut prassen, emsig spielen, ich hätte schier Schändlicheres gesagt [11]), so sage mir (scil. o Fürst), warum wollten sie höher geachtet werden denn Schuhmacher und Bauern?“ Aus der Flugschriftenliteratur wird man nicht wenige Äußerungen ähnlichen Gehalts herausholen können; denn sie war ja Erasmus vielfach ähnlich gestimmt. Aber bei dem gemeinen Manne im Bauernkrieg werden wir solchen Worten entsprechende Handlungen vergeblich suchen, obwohl die Bauern dazu Monate lang in der Lage gewesen wären. Ganz sicher urteilte er über den Adel seiner Landstriche zumeist noch ganz anders; kaum am kaiserlichen Hofe zeigte er sich ja so, wie ihn Erasmus abkonterfeit hatte, geschweige denn in den einzelnen deutschen Landschaften; hier übertraf der Adel wirklich seine Zeitgenossen noch vielfach „in den Dingen, von denen der Adel erstlich entsprungen ist“ — und Männer derart hatte auch Erasmus „ehren wollen mit dem Namen des Adels“. Aber bei dieser unterschiedlichen Beurteilung werden wir auch daran zu denken haben, daß von

11) Im lateinischen Text (Ausg. 1518 S. 98) heißt es deutlicher: tantum belli comestatores, strenui aleatores, ne quid dicam obscoenius.

Wort zu Handlung immer noch ein Weg zurückzulegen ist ähnlich dem, der zwischen Lipp und Kelchesrand nicht selten sich zeigt, und daß man zwischen Literatengerede und verantwortungsbewußtem Handeln wie immer so auch hier scharf zu scheiden hat. Nur an einer Stelle unter all den Gebieten, in denen sich der gemeine Mann erhob, wurde dem Adel prinzipiell die Stellung geraubt, die er bis dahin besessen hatte: das waren die Gebiete der geistlichen Fürstentümer, die der gemeine Mann in weltliche umzuwandeln gedachte. Aber mit dem Abbrechen der Schlösser resp. ihrer Niederbrennung sprachen die erwerbenden Stände doch kein Urteil über den Adel aus, das sich mit dem des Erasmus deckte; und auch nichts von der Adelsfeindschaft war da zu spüren, in der sich die deutsche Demokratie seit dem 19. Jahrhundert gefiel. Den Adel wollte der gemeine Mann vielmehr aus dem neuen Gemeinwesen nicht ausschließen, im Gegenteil: er wollte ihn zu neuer gemeinsamer Tätigkeit ihm nur fester verbinden; eben darum und nur darum sollte er von den Burgen, den Wahrzeichen seiner alten Selbständigkeit, heruntersteigen auf die Ebene, in der alle anderen lebten; dann brauchte man Selbständigkeitsgelüste gleich denen der Reichsritterschaft nicht mehr zu fürchten.

Es lag im Geiste der Zeit, wie es in der besonderen Richtung lag, die Erasmus seit seiner Jugend und erst recht eifrig seit den Tagen verfolgte, da er mit John Colet bekannt wurde, daß seinen Schriften eine besondere Schärfe gegenüber der Kirche eignete. Trotzdem dachte er nicht daran, die Kirche mit den Augen eines Voltaire anzusehen, und ebensowenig gefiel ihm grundsätzlich die ihm so oft angedichtete Haltung des geistig über die Masse der Kleriker und Mönche weit erhabenen Humanisten. Aber ihr ihre Schäden recht deutlich vor Augen zu halten und auf ihre Abstellung energisch zu dringen, das hielt er allerdings für seine Pflicht, eine Pflicht, die ihm heilig war wie nur etwas. Schäden gab es genug in der Kirche; zu ihnen aber rechnete er — und wieder erkennt man darin den Niederländer — auch die Unzahl von Klöstern, Stiftern und Kollegien, die er überall fand. „Es wäre vielleicht dem gemeinen Nutz besser", so hieß es deshalb in jenen Abschnitten der Institutio

über die Müßiggänger, „daß weniger Klöster wären und man ein Maß darin hielte. Denn das sind auch Müßiggänger, besonders die, deren Leben nicht ‚vast' bewährt ist, und die da ein faules, müßiges Leben führen. Was ich gesagt habe von Klöstern, bedünkt mich auch mit den Stiftern und Kollegien". Der Gedanke der Säkularisation von geistlichen Instituten war seit dem 15. Jahrhundert von vielen Seiten zur Erörterung gestellt; der gemeine Mann war also auch schon anderswoher mit ihm wohlvertraut; daß ihn nun aber auch Erasmus vertrat, konnte nur im Sinne der Verstärkung seines Gewichts wirken. Und um so mehr dürfte das der Fall gewesen sein, als Erasmus, wie bemerkt, ihn durchaus nicht auf alle derartigen Einrichtungen angewandt sehen wollte. — Auch von dem gemeinen Mann im Bauernkrieg wird man nicht ganz allgemein behaupten können, daß er grundsätzlich alle diese Einrichtungen habe säkularisieren wollen. Mit dem zerstörenden Feuer ging er gegen die Klöster wie gegen die Schlösser des Adels erst vor, als die Kräfte der Gegenreformation sich sammelten und Konservierung auch dessen drohte, was gegen den gemeinen Nutzen zu verstoßen schien. Nur dort, wo, wie etwa in Franken, Karlstadtscher Geist Eingang gefunden hatte, drängte man dabei auf eine prinzipielle Lösung. Während also der gemeine Mann Erasmus bei seinem Angriff auf Fürsten und Edelleute nicht folgte, hier, bei dem Vorstoß gegen die Kirche, dem Vorstoß, der Erasmus unzweifelhaft der wichtigste war, schloß er sich ihm in breitesten Reihen an. —

Erasmus ist schon zu seinen Lebzeiten der Vorwurf gemacht worden, seine Lehre führe zu Aufruhr. In seiner Korrespondenz während der Monate des Bauernaufruhrs, findet sich ein Brief (vom 16. Dezember 1524 an den Kölner Johannes Cäsarius) [12]), in dem er sich dagegen temperamentvoll zur Wehr setzte. Quis divinasset — so heißt es da — apud Germanos latere talia portenta, quae nunc videmus exoriri! „Huc videbantur", inquis, „tendere tua scripta. Quo? Ad factionem? Ab hac semper abhorrui. Ad seditionem? hanc nunquam non sum detestatus". Ein

12) Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et actum per P. S. Allen et H. M. Allen. Tom. V (1924). S. 609.

ähnlicher Vorwurf ward kürzlich von dem Holländer E. I. Kuiper erhoben [13]); allerdings betraf er nicht des Erasmus Einfluß auf seine Zeit, sondern seine Nachwirkungen. Kuiper meinte nahe Beziehungen zwischen Erasmus und den Monarchomachen nachweisen zu können und stellte dazu solche Adagia aus Erasmus' großer Sammlung zusammen, in denen er als politischer Propagandist erscheint; von der Institutio ist, wenn überhaupt, dann nur aushilfsweise die Rede. Alle diese Meinungsäußerungen des meist gelesenen Autors seiner Tage, so meinte der holländische Gelehrte zum Schluß, hätten, wie gar nicht zu bezweifeln sei, einen großen Einfluß gehabt, nicht zum mindesten in seinem Vaterlande. Kuiper verabsäumte dabei, die Linie von Erasmus bis zu den Monarchomachen im einzelnen aufzudecken. Infolgedessen hatte der Onckenschüler Ferdinand Geldner, der uns eine verdienstliche Monographie über Erasmus' Staatsauffassung und Fürstenlehre 1930 lieferte, ein gewisses Recht zu der Behauptung (S. 151), daß Kuiper für eine revolutionäre Nachwirkung nicht das geringste tatsächliche Zeugnis habe anführen können. Geldner selbst war der Meinung, daß von solchen revolutionären Wirkungen bei Erasmus überhaupt nicht die Rede sein könne.

Man mag die Erhebung von 1524/5 wie immer charakterisieren. Daß sie schließlich eine Art revolutionären Schwungs entwickelte, wie wenig sie auch zunächst als Revolution gedacht war, wird sich kaum bestreiten lassen. Mit unserem Nachweis enger Beziehungen zwischen Erasmus und den 12 Artikeln und ebenso der Grundrichtung der ganzen Bauernerhebung muß jeder Zweifel daran schwinden, daß der christliche Humanismus des Erasmus ein besonders wichtiges Element in ihr war; Erasmus hat dies Element nicht geschaffen — das wäre zuviel gesagt, die Stimmung dafür war schon vorhanden —, aber er hat es unendlich verstärkt und er hat ihr mit dem Gewicht seiner Arbeit und seines Ansehens so viel überzeugende Kraft gegeben, daß aus der Stimmung die Tatbereitschaft und der Entschluß zur Tat werden

13) In dem Aufsatz: Erasmus als politiek Propagandist in der Tijdschrift voor Geschiedenis. 37. Jahrgang. 1922. S. 147—167. Vgl. dazu, abgesehen von dem oben angeführten Einwande von Geldner, noch den von Huizinga a. a. O. S. 204/6.

konnte. Insofern hat Erasmus also zu jenem Aufruhr nicht unwesentlich beigetragen.

III.

An dieser Feststellung ändert nichts die Tatsache, daß Erasmus derlei nicht wahrhaben wollte. Wie hätte auch er, der jederzeit vor einer seditio warnte und ihr zuvorzukommen bestrebt war, solche inneren Beziehungen sich eingestehen können! Das Bewußtsein davon ging ihm vollständig ab. Wir hörten bereits von seinen lebhaften Einwendungen nach dieser Richtung gegenüber Cäsarius. Wer seine Briefe aus den Monaten des allgemeinen Aufruhrs daraufhin durchliest, findet nur Worte der Abwehr gegenüber der seditio; er beschäftigt sich mit ihr — wir werden davon noch hören, aber der Eindruck bleibt der herrschende, daß sie ihm als solche derart verabscheuungswürdig war, daß er sie auf ihre Elemente nicht weiter studierte. Allerdings darf man dabei nicht übersehen, daß gerade aus den Wochen, in denen sich die 12 Artikel verbreiteten, infolge einer Erkrankung des Erasmus Briefe von ihm so gut wie überhaupt nicht vorhanden sind.

Wenn sich Erasmus nicht in unserem Sinne um die Erklärung dieser großen Bewegung bekümmerte, so hing das unzweifelhaft auch damit zusammen, daß er cruentos tumultus schon längst hatte kommen sehen[14]); er war also nicht überrascht. Diese Tumulte brachte er im allgemeinen mit den von Luther angeregten Fragen in Zusammenhang; auch er hätte auf die Frage nach ihrer Besonderheit diese Erhebung also wohl als eine Folgeerscheinung der lutherischen Bewegung bezeichnet. Aber es charakterisiert ihn, den feinsinnigen Gelehrten, daß er dabei scharf unterschied zwischen dem Anteil Luthers selber und dem der sogenannten Lutherani. Auch zwischen diesen erkannte er feine Nuancen; Männer wie Oekolampad und auch Hedio sonderte er von einem Capito oder Zwingli, und alle diese wieder von einem Farel oder Otto Brunfels[15]). Je ferner sie

14) Vgl. Allen V. S. 451 (Mai 1524), 512 (August), 546 (September 1524; ähnliche Befürchtungen sprach Pirckheimer (S. 523) aus.

15) Besonders aufschlußreich darüber das lange Schreiben an Phil. Melanchthon vom 6. September 1524 (Allen V. S. 546 ff.), ferner S. 535, 551, 572, 591, 593, 598, 616.

ihm standen, je mehr sie in die Sache des Evangeliums diesem fremde Anliegen einmischten, um so mehr Verantwortung trugen sie nach seiner Meinung an den Ereignissen. Offenbar ohne genauere [16]) Kenntnis der besonderen Umstände, die den Anlaß zu allem weiteren gaben, war er also geneigt, die Erhebung von 1524 dem evangelischen Radikalismus schuld zu geben, der sich in seiner Nähe breitmachte und ihm das Leben in Basel bis zu dem Gedanken eines Fortzugs von dort verleidete, Luther selber nahm er dabei immer wieder aus, so sehr er nach wie vor vor allem sein Temperament beklagte; für das Große in ihm, für seine tiefe, ganz seinem Gott hingegebene Religiosität, die alles Irdische Gott anheimstellte, konnte er Worte finden, über die man überrascht sein kann, auch wenn man weiß, daß er in den ersten Jahren nach 1517 Luthers Auftreten begrüßt hatte und für ihn eingetreten war [17]). Luther war ihm auch jetzt trotz allem der inclemens medicus, qui sectionibus et usturis morbum mundi curat [18]), und er war der festen Überzeugung, daß Gott ihn brauche, um dem Evangelium in der Welt zu dem Durchbruch zu verhelfen, den auch er wünschte. Das hinderte ihn allerdings nicht, trotz aller Bitten Luthers vom Frühjahr 1524, durch gegenseitige Befehdung der Welt nicht ein trauriges Schauspiel zu liefern, in seiner Diatribe de libero arbitrio Anfang September 1524 die Scheidelinie zu Luther in einer Zentralfrage deutlichst zu ziehen [19]).

16) Wie aus den erhaltenen Briefen des Konstanzer Domherrn Johannes Botzheim hervorgeht, ward Erasmus durch diesen sowohl von den Waldshuter Vorgängen wie von den anderen Ereignissen am südlichen Schwarzwald im allgemeinen auf dem Laufenden erhalten (s. Allen V. S. 473, 587, VI. S. 11/2, 74).

17) Vgl. dazu A. Freitag in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers Bd. XVIII (1908) S. 551 ff., namentl. 571 f., ferner Paul Kalkoff, Erasmus, Luther und Friedrich der Weise (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 132). Leipzig 1919, wozu aber auch Huizinga S. 151 ff.

18) So in dem Schreiben an Melanchthon vom 10. Dezember 1524 (Allen V. S. 594). Ähnliche Aussprüche über Luther finden sich aber auch anderswo.

19) Vgl. dazu die Ausführungen Freitags a. a. O., aus denen hervorgeht, daß Erasmus, trotzdem er sich gelegentlich in dieser Frage ähnlich wie Luther geäußert hatte (siehe S. 591 ff.), sich durch andere zum Vorgehen gegen Luther hatte bestimmen lassen — wenn man Erasmus' Worten Glauben schenken darf, wonach er die Diatribe

Doch dem evangelischen Radikalismus gab Erasmus nicht allein die Schuld an dem tumultus, der 1524 ausbrach. Er kannte noch einen zweiten Schuldigen, und das waren die Fürsten. Gewiß hatten die Fürsten angesichts der lutherischen Bewegung keine leichte Aufgabe. Das war auch Erasmus durchaus bereit zuzugeben. Die lutherische Bewegung breitete sich immer weiter aus, fast von Tag zu Tag machte sie bemerkbare Fortschritte. Die gewohnten Mittel, palinodia, carceres, fasciculi und confiscationes reichten, wie Erasmus den Fürsten gegenüber immer wieder betonte[20]), zu ihrer Bekämpfung schon längst nicht mehr aus, und die, die sich nach Erasmus' Meinung demgegenüber empfahlen, wie einige von der Autorität des Papstes und der geistlichen und weltlichen Fürsten gedeckte Abänderungen[21]), hingen nicht von dem Belieben der Fürsten allein ab. Als Erasmus den Erzherzog Ferdinand vor jenen altgewohnten Mitteln dringend warnte, wußte er darum andere doch nicht anzugeben und verwies ihn auf seine eigene hochfürstliche Einsicht[22]). Aber die Fürsten taten nun grade das, was sie nach des Erasmus Meinung nimmer hätten tun dürfen, sie folgten ihrer saevitia. Gewiß brachte auch Erasmus gelegentlich Verständnis dafür auf, daß der evangelische Radikalismus sie zu Gewaltmaßnahmen drängen konnte, um damit Aufruhr zu verhüten[23]), und gegen seditio stand ihnen selbstverständlich die saevitia als Recht zu[24]). Aber 1524 hatte er augenscheinlich den Eindruck[25]), daß sie ungezwungen zu Gewaltmaßnahmen griffen. Erasmus verurteilte das schon an sich, aber er lehnte es weiter noch deshalb ab, weil die saevitia grade das Gegenteil von dem Gewünschten bewirke; denn die lutherische Bewegung werde dadurch nicht

in wenigen Tagen verfaßt habe, übrigens erst im August 1524 (s. dazu Joh. v. Walters Einleitung zu seiner Ausgabe in „Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus". 8. Heft. Leipzig 1910. S. XI).

20) S. Allen V. S. 580, 591, 616.

21) So 20. November 1524 in einem Schreiben an Erzherzog Ferdinand (Allen V. S. 580).

22) In dem in Anm. 21 angeführten Schreiben.

23) An Giberti 13. Oktober 1524 (Allen V. S. 665).

24) Allen V. S. 571, Z. 76.

25) S. Allen V. S. 571, Z. 73/4, gesagt ebenso von Clemens VII und Kardinal Campeggi wie von dem Kaiser. Erasmus hatte bei diesen Worten zweifellos den Regensburger Konvent vor Augen.

eingedämmt, im Gegenteil werde sie sich daraufhin noch weiter ausbreiten [26]).

Erasmus war kein Held des politischen Kampfes. Insofern die Politik tapfere Männlichkeit jedermann gegenüber verlangt, ging ihm jede Eignung zum homo politicus ab. Zudem war möglichste Zurückhaltung immer seine Weisheit, eine Weisheit, die, wie von seinem neuesten feinsinnigen Biographen, Huizinga, mit Recht bemerkt wurde, mit seiner tiefsten und innersten Überzeugung zusammenhing, „daß keine der streitenden Meinungen die Wahrheit vollkommen ausdrücken könne“ [27]). In diesem Falle, wo an dem Verhängnis solche Faktoren die Schuld trugen, mochte möglichste Zurückhaltung um so mehr geboten erscheinen, als sich alle seine Bemühungen um seine Abwendung als vergeblich herausgestellt hatten. Die „Tragödie“, als die er die ganze lutherische Bewegung ansah, mußte nach Gottes Willen ihren Ablauf nehmen. Trotzdem suchte er, soweit es ihm von seiner Studierstube aus möglich war, darauf noch Einfluß zu nehmen. Maß halten predigte er nach wie vor den Fürsten, bei denen seine Briefe schon zuvor willkommen gewesen waren, so dem Erzherzog Ferdinand, Georg von Sachsen, dem Herzog Johann von Lothringen; aber man braucht die Namen nur zu nennen, um sich bewußt zu werden, wie wenig Erfolg er dabei hatte. Und im übrigen suchte er sein Evangelium in seiner Reinheit zu retten; nur eben mit diesem seinem Herzenswunsche wird man in Verbindung zu bringen haben, daß er immer wieder Luther von allen andern zu unterscheiden lehrte. Aber recht tat er es damit keinem. Den Lutherani galt er mehr denn je als ihr Gegner, er fühlte sich von ihnen geradezu gesteinigt. Und die andern behandelten ihn zwar nicht ebenso; nach seiner Diatribe war nicht mehr gut möglich, ihn an Luthers Seite zu stellen, im Gegenteil schien seine Haltung nun so weit geklärt, daß etwa ein Georg von Sachsen am 13. Februar 1525 an ihn geradezu das

26) Allen V. S. 550, VI. S. 55.

27) Und nicht, wie W. Andreas a. a. O. S. 514 wortreich ausführt, mit „Unabhängigkeitsbedürfnis“, „vielleicht“ auch „Unsicherheit und Schwächegefühl einer leicht verwundbaren Natur“, „sicherlich aber“ mit dem „egozentrischen Wesen“, seinem „teils nachdenklichen, teils genießerischen Individualismus“ von „rationaler Tönung“.

Ansinnen meinte richten zu können, er solle mit seiner Autorität der Wirrnis ein Ende bereiten [28]). Aber wie konnte sich Erasmus darauf einlassen! Ein solches Hervortreten konnte er nie wagen. Wenn er schon zuvor als seinen rectus cursus bezeichnet hatte: factioni non adero, Evangelio non deero [29]), so hielt er an dieser Linie auch demgegenüber weiter fest. Auch die Männer, denen er noch etwas galt, mußten sich danach enttäuscht von ihm zurückziehen.

IV.

Tragödie hat Erasmus das Auftreten Luthers genannt und als Tragödie hat er es immer empfunden. Eine Tragödie ist es in der Tat vor allem für ihn und damit auch für seine Geistesrichtung geworden.

An nichts wird das vielleicht deutlicher als gerade an den Beziehungen der beiden Männer zu der Volkserhebung von 1524/5.

Huizinga [30]) hat Erasmus „zu der ziemlich seltenen Gruppe derjenigen" gestellt, „die zugleich unbedingte Idealisten und durchaus Gemäßigte sind. Sie können die Unvollkommenheiten der Welt nicht ertragen, sie müssen sich widersetzen; aber sie fühlen sich bei den Extremen nicht zu Hause, sie schrecken vor der Tat zurück, weil sie wissen, daß diese immer ebensoviel zerbricht, als aufbaut; und so ziehen sie sich zurück und rufen weiter, alles müsse anders werden; aber wenn die Entscheidung kommt, wählen sie zaudernd die Partei der Tradition und des Bestehenden". Wer von den Ereignissen der Jahre 1524/5 zu Erasmus kommt, wird nicht so leicht geneigt sein, sein Verhalten auf eine so einfache Formel zu bringen. Wohl mag man Idealismus nennen, was Erasmus seine bestimmte Stellung im Politischen gab. Seine letzte Hoffnung war gewiß, die Kirche im Sinne des Evangeliums zur Volkskirche zu gestalten, allen Menschen das Evangelium so wert zu machen, wie es ihm selbst geworden war,

28) Allen VI. S. 28.
29) Gegenüber Johannes Caesarius in Köln bei Allen V. S. 609, Z. 42/3.
30) Huizinga S. 201. Für das Folgende fühle ich mich den Gesammelten Aufsätzen zur Kirchengeschichte von Karl Holl und Erich Seebergs erstem Bande von Luthers Theologie besonders verpflichtet.

da er, irre geworden an der Hierarchie, das Evangelium zum Stecken und Stab seines Lebens gewählt hatte, und auf diese Weise das christliche Reich zu verwirklichen. Aber diesem Idealismus fehlte einmal das Hochgemute, was ihn sonst auszeichnet; was ihn veranlaßte, für alle seine Schriften und Briefe die lateinische Sprache zu wählen, das veranlaßte ihn auch, sich mit seinen Reformgedanken nur an die oberen Kreise der Welt zu wenden, gleich als ob die Welt des gemeinen Mannes für sie noch nicht reif sei, und als ob es des Vorbildes bedürfe, um auch sie dafür zu gewinnen. Und sodann hatte Erasmus zu diesem seinem Idealismus doch wohl nie das bergeversetzende Vertrauen, das die Träger des Idealismus späterer Zeiten auszeichnete; denn seine Gedanken waren gedacht doch immer nur in dem Rahmen jener allumfassenden, materialisierten Kirche, nicht aber als Größe für sich; diese Kirche leugnete er nicht nur nicht und meinte sich auf die unsichtbare Kirche als das Wesentliche zurückziehen zu sollen, im Gegenteil bejahte er sie so wie sie war, trotz aller seiner Einwände, und wollte nur Mißstände an ihr beseitigen. Ein gewisses Gefühl der Unsicherheit in bezug auf den Inhalt seiner evangelischen Lehre als der einzigen Grundlage der Kirche mag ihn schon angewandelt haben, je mehr Zustimmung er fand. Als dann gar nach dem Auftreten Luthers, dem er Beifall spendete zunächst wegen seiner lauteren, unantastbaren Persönlichkeit, die Freunde seiner gemäßigten Reform an ihn mit der Forderung herandrängten, an solche Reform im Gegensatz zu Luther selber Hand anzulegen, hielt er scheu zurück, um sich dann im Bauernkriege ganz und damit endgültig zu versagen. Nicht der Radikalismus, so meinen wir seine Haltung ausdeuten zu sollen, bestimmte ihn also, „die Partei der Tradition und des Bestehenden zu wählen"; von dieser hatte er sich in Wahrheit nie getrennt; angesichts des Radikalismus, der doch, wie wir sahen, vielfach nur seine Gedanken in die Wirklichkeit umzusetzen versuchte, ward er sich nur erst der inneren Hohlheit seines Evangeliums, seines ausschließlich auf ihn begründeten Moralismus voll bewußt. Daß er das erkannte und entsprechend handelte, kann man wohl als ein Zeichen innerer Größe werten. Insofern erst der Bauernkrieg ihm ganz diese

Einsicht vermittelte, brachte er die Tragödie des Erasmus, eine innere zunächst und dann eine äußere, zu dem letzten Abschluß.

Erasmus hatte weder mit seiner Sprache noch mit seinen Schriften Zugang zu den breitesten Schichten; seine Reformgedanken verrieten bei allem Idealismus einen im letzten Grunde überheblichen, selbstherrlichen und kleinlichen Geist, der nirgendswo im Zusammenhang mit dem wirklichen Leben trotzdem nach seinem Moralbegriff glaubte alles meistern zu können; für die Tradition, nicht nur die, die sich als solche empfindet, sondern auch die, die in den menschlichen Einrichtungen und Gebräuchen einen allerdings nur dem liebevoll schürfenden Verstande sichtbaren Ausdruck erhalten hat, brachte er so wenig Verständnis mit, daß er auch sie nötigenfalls meinte beiseite schieben zu können; und so konnte er mit dem Optimismus des Aufklärers Gesetz und Evangelium in so nahe Beziehung zueinander bringen, daß das Evangelium dadurch seines allgemein menschlichen Charakters entkleidet wurde und Gefahr lief, in den Strudel menschlichen Wirrwarrs hineingerissen zu werden. Erasmus war größer, als er danach erscheint. So viel echte Religiosität war in ihm, daß er das Größere im Luthertum anerkennen konnte und an ihm die Grenzen seiner eigenen Leistungsfähigkeit erkannte, — wiewohl er aus vielen Gründen, nicht zuletzt gewiß infolge des Druckes, den seine eigene Vergangenheit auf ihn ausübte, den Anschluß an dies Luthertum nicht vollzog. Aber wenn die Welt ihn so sah, wie wir ihn eben abschilderten, dann wird schon daraus deutlich, warum der Größere, den er erlebte, sein Schicksal auch in bezug auf sein Ansehen wurde. Wir können uns versagen, Luther als seinen Gegenspieler im einzelnen ihm gegenüberzustellen. Luther war das Gegenbild von ihm in fast jeder Beziehung. Da er mit seiner eifernden Liebe um seinen Nächsten, mit seiner Pietät gegenüber aller Vergangenheit und mit seiner alle Tiefen und Weiten der menschlichen Seele erschütternden und aufrüttelnden Kraft seine Mitmenschen in den Bann seiner Gotteslehre zog, gehörte ihm der Sieg. Den Bauernkrieg kann man mit gewissem Recht auch als ein Duell zwischen Erasmus und Luther bezeichnen. Weil Luther in ihm trotz alles im

Augenblick Erschreckenden, was er damit sagte, seine Menschenreich und Gottesreich, Gesetz und Evangelium scharf scheidende Lehre zu bekennen und in den Appell an die obrigkeitliche Schwertgewalt ausklingen zu lassen wagte, — weil er das tat und trotzdem er das tat, ward er danach erst recht der Held seines Volkes. Erasmus' Geschick in der Reformationszeit aber ward schon damit besiegelt und nicht erst durch die Abrechnung, die Luther an ihm im Jahre danach in seiner Schrift de servo arbitrio scharf, aber doch unter Anerkennung seiner großen Verdienste vollzog.

Abgeschlossen im November 1932.

Die Wandlungen im religiösen Bewußtsein Daniel von Czepkos (1605—1660).

(Zur Frage seiner religionsgeschichtlichen Einordnung.)

Von Friedr. Wilh. Wentzlaff-Eggebert.

Berlin-Neu-Lichtenberg, Ostbahnstraße 10.

Das 17. Jahrhundert stellt der religionsgeschichtlichen Forschung in der Frage nach der persönlichen Durchdringung der aus dem Reformationszeitalter überkommenen religiösen Bewußtseinsformen immer neue Aufgaben. Da Selbstdarstellungen von Einzelpersönlichkeiten über ihre Religiosität so gut wie ganz fehlen, bleibt unsere Kenntnis vorwiegend auf die Analyse der Dichtung dieses Zeitabschnittes angewiesen.

Man hat es lange vermieden, dem geistlichen Gedicht des 17. Jahrhunderts einen persönlichen Bekenntnischarakter zuzuerkennen, indem man den Gesamtstil der weltlichen Lyrik zum Maßstabe nahm. Es gibt aber gerade in dieser geistlichen Dichtung, die nicht bloß Kirchenlieddichtung ist, ein persönliches Bekenntnis, das in der weltlichen Lyrik fehlt oder darin nur zu ansatzhafter Formulierung kommt. Erst im Augenblick der Annäherung an die ewigen Fragen von Zeit und Vergänglichkeit kehrt sich der einzelne völlig nach innen und beginnt dort über diese Vorstellungskreise Erkenntnisse zu sammeln und für sie eigenen dichterischen Ausdruck zu suchen, der dann meist nur im gewohnten Zeitstil — durch Wortspiel und allegorische Häufung entstellt — Gestalt gewinnt. Immerhin liegt in dem verästelten Wortkunstwerk des geistlichen Gedichts ein nicht geringer Teil des religiösen Bekenntnisses des einzelnen Menschen in diesem Jahrhundert.

So spricht auch aus den geistlichen Schriften Daniel v. Czepkos eine persönliche Frömmigkeit, deren vielfältige dichterische Ausdrucksform den ichvertieften inneren Wandlungsverlauf erkennbar werden läßt.

Um die Tiefenentwicklung von Czepkos religiösem Bewußtsein verdeutlichen und um einen Hinweis für seine religionsgeschichtliche Einordnung geben zu können, muß ich kurz die Grundlinien des Lebensbildes dieses schlesischen Dichters aufzeigen [1]). Allerdings ist dabei vermieden, die biographischen Notizen in größerer Ausführlichkeit zu geben, da eine derartige Darstellung sowohl für den jüngeren [2]) wie für den älteren [3]) Czepko vorliegt. Leider konnte auch eine schöne abrißartige Lebensbeschreibung Werner Milchs [4]) nicht als Nachweis genügen, da für die hier vorliegende Fragestellung nur der Gesichtspunkt der religiösen Entwicklung entscheidend war und demgemäß die besondere Betonung einzelner Lebensabschnitte nötig wurde.

I. Grundlinien der religiösen Entwicklung in Czepkos Lebensbild.

Aus altem mährischem Adelsgeschlecht stammt Daniel von Czepko, der am 23. September 1605 in Koischwitz bei Liegnitz geboren [5]) wurde. Schon einer seiner Vorfahren folgt dem inneren Ruf zu religiöser Betätigung, der ihn noch in späten Jahren zum Fakultätswechsel bestimmt und vom Rechtskonsulenten zum Geistlichen beruft. Seitdem wird das Theologiestudium zu einer lange bewährten Tradition, deren Einflüsse noch Daniel von Czepko während der schweren Religionskämpfe in Schlesien beweist. Er selbst entschließt sich allerdings nicht zur Theologie

1) Die weitverzweigte Czepkoliteratur erscheint in den Anmerkungen in möglichster Vollständigkeit, um das Eindringen in die noch junge Czepkoforschung zu erleichtern. Zitiert wird nach der Ausgabe Werner Milchs, Daniel von Czepkos Geistliche Schriften, Breslau 1930.

2) K. Th. Strasser, Der junge Czepko, Münchener Archiv, Heft 3. München 1913; vgl. dort S. VII—XI die Hand- und Druckschriften Czepkos.

3) W. Wyrtki, Czepko im Mannesalter, Diss. Breslau 1919, Ms.

4) W. Milch, D. v. Czepko, Schlesische Lebensbilder, Breslau 1932. Bd. IV, S. 151 ff. Vgl. auch Hans Heckel, Lit. Gesch. Schlesiens, Bd. I. S. 271 ff.

5) Über Czepkos Abstammung vgl. W. Milch, Daniel von Czepkos Stellung in der Mystik des 17. Jahrhunderts. Archiv f. Kulturgesch. Bd. 20. S. 262, bes. die Literaturangaben i. d. Anm.

und wird vielleicht gerade dadurch „der bedeutendste der Familie und als Dichter, mystischer Denker, Politiker, Historiker, Mediziner, Landwirt und Verwaltungsbeamter vielleicht der universellste unter den Schlesiern des 17. Jahrhunderts[6])."

Berührt man kurz die Stationen, die sich für die Jugendentwicklung des Pfarrersohnes bis zum Ausbruch des großen Krieges herausheben, so blickt man in ein Familienleben, das in humanistischer Kultur und in einem bekenntnismutigen Protestantismus seine Grundlagen hat. Czepko selbst macht eine späte Entwicklung durch, die ihn beinahe um eine abgeschlossene Ausbildung auf dem Schweidnitzer Gymnasium bringt. Doch das dann einsetzende schnelle geistige Erwachen läßt ihn weit über den Durchschnitt hinauswachsen und schon früh zur ersten lateinischen Dichtung kommen (1621). Nur noch zwei Jahre verlebt er in der Ruhe des Elternhauses, denn 1623 wird mit dem Tode des Vaters die Geborgenheit der Entwicklungsjahre jäh beendet.

Czepko studiert anfangs in Leipzig Medizin und dann in Straßburg Jura. Aber Studienvertiefung und menschliche Entwicklung gehen in den Jahren 1624—1628 weit auseinander. In dem jungen Czepko ist der lange vererbte humanistische Wissenschaftstrieb wach geblieben, der ihn einen Gesellschaftskreis suchen läßt, durch dessen Mitglieder er in diesem persönlichen Interesse noch bestärkt wird. So darf man in ihm nicht einen weltfernen, lebensabgewandten Grübler sehen, wozu die Themastellung verleiten könnte. Für Czepko bleibt immer eine lebenstüchtige, diesseitsfrohe innere Bereitschaft erkennbar, die neben einer ungewöhnlichen religiösen Vertiefung fortbesteht. Beide Lebensformen haben in klarer Verschiedenheit ihrer Zielsetzung in weltlicher und geistlicher Dichtung Ausdruck gefunden. Bei Czepko zeigt sich für den damaligen Menschen die Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens von Diesseitsgenuß und Jenseitszu-

6) W. Milch, Arch. f. Kulturgesch. Bd. 20. S. 262. Vgl. für diese Jahre auch die Angaben Strassers a. a. O. und H. Palms in den Beitr. zur Gesch. d. deutschen Lit. des 16. u. 17. Jahrhunderts. Breslau 1877. S. 261 ff.

gekehrtheit, ohne daß der einzelne dabei in schwerste Konflikte und in Verzweiflung stürzte[7]).

So zeigen die Studienjahre in Straßburg ein doppeltes Bild von Czepkos Entwicklung. Das erste tiefere Eindringen in geistige Probleme seines Jahrhunderts vollzieht sich neben der üblichen Kavaliersbetätigung[8]), bis er in plötzlicher Abkehr von jeder Ablenkung zu einer konzentrierten Ichbeobachtung kommt[9]).

Für seine innere und mehr noch für seine religiöse Entwicklung wird es von größter Wichtigkeit, daß er in Straßburg Eingang in den Kreis um Matthias Bernegger[10]) findet. Dieser Gelehrte ist sicherlich die bedeutendste Persönlichkeit im Anfang des 17. Jahrhunderts, die an der Grenze des westlichen Deutschlands wirkt. Dem Ausland gegenüber nimmt er eine einflußreiche Stellung ein, lehnt aber alle Rufe nach Dänemark, Schweden und Holland ab, eine Haltung, die für die Jahre des 30jährigen Krieges nicht hoch genug zu werten ist, wenn man z. B. an die Bedeutung der Universität Leiden als Bildungsforum denkt. Aber in Bernegger lebte noch etwas von dem nationalen Willen, der ihn mit Opitz im Streben nach einer deutschen Nationalsprache und -dichtung verband und der es ihm zur Aufgabe machte, die jungen deutschen Talente in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung zu fördern.

So ist auch seine aufrechte Haltung dem Jesuitismus und der katholischen Politik gegenüber sicherlich nicht ohne Einfluß auf Czepko geblieben. Wie weit etwa die in Holland so wache persönliche Frömmigkeitsvertiefung durch Bernegger an Czepko vermittelt wurde, ist nicht sicher auszumachen. Daß aber hier in Straßburg ein entscheidender Einfluß auf die religiöse und die allgemeine geistige Entwicklung Czepkos — auch durch

7) Vgl. dazu die Arbeit des Verfassers: Das Problem des Todes in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts. Palaestra Bd. 171, Leipzig 1931. S. 74ff.

8) Vgl. auch Strasser, a. a. O. S. 14ff.

9) Vgl. Strasser, a. a. O. S. 11ff.

10) Über Bernegger fehlen bisher noch größere Arbeiten. Zu seiner Charakteristik vgl. die Hinweise bei Strasser, a. a. O. S. 11 und bei W. Milch, Arch. f. Kulturg. a. a. O. S. 263. Dazu auch bei Max Hippe, Christoph Köler. Breslau 1902. S. 19.

Opitz und die dort versammelten anderen Dichter — ausgeübt wurde, ist nicht zu bezweifeln[11]). Leider fließen die näheren Quellen hierüber nur spärlich, besonders auch für die religiöse Beeinflussung. Doch wird auf diese Frage noch später einzugehen sein.

Nach kurzer juristischer Tätigkeit in Speyer kehrt Czepko nach Schlesien zurück und wird dort zum ersten Male mitten in das Kriegselend seiner Heimat hineingeführt. Wieder kommt er nach Schweidnitz. Zwei Jahre hindurch erlebt er dort die maßlosen Erpressungen und Gewalttätigkeiten der Söldnerheere. Die innere Sammlung geht völlig verloren, und in dieser Ohnmacht dem Schicksal gegenüber formt sich die Klage über seine Jugendzeit, die der Gryphius' so ähnlich ist[12]). Wie bei diesem, so wächst auch bei Czepko der Drang zur Freiheit, zur geistigen Besinnung. Er schreibt an Bernegger um Empfehlungen, die ihm den Eintritt in die gelehrten und religiösen Kreise in Leiden[13]) erleichtern sollen. Aber es ist ihm nicht vergönnt, dort diese Jahre inneren Reifens zu erleben. Äußere Gründe zwingen ihn, nach Brieg überzusiedeln, wo sich in ihm die Notwendigkeit einer vertieften Ichbetrachtung verstärkt.

Es ist nicht zu übersehen, welche Bedeutung einmal der Persönlichkeit Czepkos im 17. Jahrhundert beizumessen gewesen wäre, wenn er den nächsten Lebensabschnitt, also die Jahre 1629 bis 1636, in Leiden hätte verleben können, wie es nach den Jahren schwerster Heimsuchung in Schweidnitz sein größter Wunsch war. Das Streben nach inhaltlicher Vertiefung und klarer Formgebung seiner Spekulationen hätte ihm damals die Synthese von religiöser Traditionsgebundenheit und persönlicher Gläubigkeit ermöglicht und ihn vielleicht damit zur inneren Bindung seiner Welt- und Gottesanschauung geführt. An diesem Zeitpunkt liegt sein religiöses Bewußtsein noch gut ausgewogen in

11) Auf eine nähere Charakteristik der literarischen Verhältnisse in Straßburg muß hier verzichtet werden. Weitere Angaben finden sich in den unter Anm. 10 angegebenen Quellen.

12) Für Gryphius vgl. Victor Manheimer, Die Lyrik des Andreas Gryphius. Berlin 1904. Dazu Karl Viëtor, Probleme d. dtsch. Barocklit. Leipzig 1928. S. 21 ff.

13) Vgl. K. Viëtor, a. a. O. S. 22 ff.

Bereitschaft, um mit eigenen Kräften in die Religionskämpfe einzugreifen, wie es Quirinus Kuhlmann[14]) wirklich versucht, der dann aus dem Unausgewogensein seiner christologischen Anschauungen und aus der Entfesseltheit des Ichbewußtseins den Märtyrertod eines ekstatischen Propheten auf dem Scheiterhaufen in Moskau findet.

Das Schicksal zwingt Czepkos Leben in die normale, gleichsam für das 17. Jahrhundert vorgeschriebene Richtung. Er kommt zur Ichvertiefung, aber nicht mehr zur in sich geschlossenen Lebensform von Ethos, Vernunft und Glaube. Denn unablässig, wenn auch unsicher anfangs und sich selbst verwirrend, beginnt jetzt das Fragen nach dem eigenen religiösen Inhalt. Äußerer Anlaß dazu wird die Protestantenverfolgung in Schlesien durch den Kammerpräsidenten Karl Hannibal Burggraf von Dohna (1588—1633), der die Rekatholisierung mit den Mitteln des Kriegsrechtes unternimmt[15]). Damals wird Czepko zur Flucht nach Brieg gezwungen, um nicht sein Bekenntnis zu verleugnen.

Wie in Straßburg, so wird auch hier in Brieg der von Czepko besuchte religiöse Kreis von bestimmter Bedeutung für seine Entwicklung. Zwar ist der Kreis dort kleiner und im Bildungsniveau niedriger als der ähnlicher Gemeinschaften in Holland — wie ihn Gryphius, Scheffler, Kuhlmann und viele dieses Jahrhunderts dort erlebten —, trotzdem führen die gemeinsamen Religionsgespräche Czepko zu der entscheidenden Verinnerlichung des konfessionellen Bekenntnisses. Die gleichen Kennworte der holländischen Konventikel tauchen auf, die gleichen Beispiele werden genannt, und Valentin Weigel bleibt das Vorbild der Gemeinschaft, deren Haupt schließlich Czepko wird[16]). Christoph Köler[17]), der schon in Straßburg im Kreise um Bernegger eine für Czepko wichtige Rolle gespielt hatte, wird

14) Für Q. Kuhlmann vgl. die Arbeit des Referenten über das Todesproblem, a. a, O. S. 162 ff. Dort finden sich auch Angaben über die bisher erschienene Kuhlmann-Literatur.

15) Nähere Angaben darüber gibt Strasser, a. a. O. S. 26 ff.

16) Die Frage der Vorbilder und der Tätigkeit dieses Brieger Kreises ist vorerst völlig ungeklärt. Einige gute Hinweise gibt W. Milch im Arch. f. Kulturg. a. a. O.

17) Über Chr. Köler vgl. das Buch v. M. Hippe, a. a. O., das auch über das Verhältnis Kölers zu Czepko Aufklärung gibt.

sein Vertrauter, während die anderen Mitglieder weniger Bedeutung erlangen. Die Brieger Zeit ist kaum von irgendwelchen diesseitigen Interessen gestört, wie sie bei Czepko gerade in Abschnitten konzentriertester Insichgekehrtheit auftauchen.

Völlig verändert dagegen ist die Lebenssituation Czepkos in Biwara, wo er noch im Frühling 1632 weilt. Hier bricht wieder seine Freude am bunten Spiel mit Freunden und Freundinnen durch, nachdem er dort im Jahre vorher zeitweise völlig in sich gekehrt seinen mystischen Gedanken nachgegangen war[18]). Daß dieses Fröhlichsein aber nur ein heiteres Zwischenspiel für ihn bedeutete, beweist ein Brief an Köler (vgl. Anm. 18), in dem Czepko als gänzlich in sich zurückgezogen erscheint. Von nun an werden die Stunden der Selbstbesinnung bei ihm immer zahlreicher, ohne aber zur Weltzurückgezogenheit zu führen.

In Dobroslawitz — als Gast der Brüder von Czigan[19]) — vollendet er die wichtigsten Jugendwerke religiösen Inhalts. Gleichzeitig schafft er die persönlichste Liebeslyrik neben größeren zeitgemäßen Schäfergedichten[20]). (Vgl. Strasser, a. a. O. S. 77 ff.) Es sind Jahre der Ruhe und höchster dichterischer Schaffenskraft. In ihnen vollzieht sich Czepkos Wendung zur Mystik.

Wahrscheinlich kehrte Czepko 1634 nach Schweidnitz zurück, als die Stadt nicht mehr durch die Pest gefährdet war. Während der etwas ruhigeren Jahre um 1635 wendet er sich fast gänzlich von der Dichtung ab, höchstens ästhetische Probleme beschäftigen ihn[21]). Nach seiner Heirat mit Anna Katharina Heintze wird er in Schweidnitz seßhaft (1637). Es folgen Jahre vorwiegend praktischer, politischer und heimatkundlicher Tätigkeit, so daß für

18) Für den Aufenthalt in Biwara vgl. Strassers Angaben, a. a. O. S. 38—44. Dort finden sich auch Gedicht- und Briefproben, die die zweifache Lebensart kennzeichnen. Für die Zurückgezogenheit in sich selbst vgl. Czepkos Briefe an Köler bei A. Reifferscheid, Quellen z. Gesch. d. geistig. Lebens i. Deutschl. Leipzig 1891. S. 491 und 492.

19) Über die Aufenthaltsdauer bei den Czigans sind die Daten noch ungewiß. Sie schwanken zwischen 1631—1635.

20) Für Czepkos weltliche Dichtung ist auf die soeben erschienene Edition durch Werner Milch zu verweisen. Proben bringen Strasser, a. a. O. S. 64 ff. und H. Palm, a. a. O. S. 272 ff.

21) Vgl. dazu W. Milch, Arch. f. Kulturgesch. a. a. O. S. 265 mit Anm.

seine religiöse Haltung in dieser Zeit einzig die aufrechte protestantische Gesinnung erwähnenswert bleibt, die er an leitender Stelle häufig genug beweist [22]).

Eine neue religiöse Spekulation setzt erst nach 1649 ein, als Czepko schon ohne dringendste wirtschaftliche und politische Aufgaben ist. Jetzt sammelt er seine „Sexcenta Monodisticha Sapientum". Entscheidend für seine spätere religiöse Entwicklung ist im Jahre 1651 das Zusammentreffen mit Abraham von Franckenberg. Nach dem Tode seiner Frau (1656) flüchtet er in einen neuen Arbeitskreis in der Grafschaft Glatz, wo er vergeblich bemüht ist, die Silberbergwerke in die Höhe zu bringen. Bei einer Prüfung der Bergwerksanlagen holt er sich dann die Vergiftung, an der er 1660 stirbt. Aus seiner letzten Dichtung, der „Semita Amoris Divini", spricht noch einmal deutlich der Geist seiner zutiefst durchlebten Religiosität.

II. Stufen der Wandlungen im religiösen Bewußtsein Daniel von Czepkos.

1. Erste Frömmigkeitsvertiefung.

Der Grundriß von Czepkos Lebensbild zeigt für die frühen Kindheitsjahre und noch für die Zeit auf dem Schweidnitzer Gymnasium den deutlichen Einfluß einer traditionsgebundenen Erziehung zur protestantischen Frömmigkeit [23]).

Zur ersten religiösen Besinnung kommt Czepko während der Straßburger Studienjahre. Leider liegen für diese Zeit keine Dichtungen vor, aus denen zu entnehmen wäre, nach welcher Richtung hin sich diese religiöse Orientierung vollzogen habe. Erst die folgenden Jahre bringen in der Rückerinnerung Czepkos einige Klarheit über die seelische Haltung in dieser Zeit. Denn in Schweidnitz, nach den schweren Jahren der Protestantenverfolgung, sehnt sich der junge Dichter nach einer Stätte wie Straß-

22) Näheres dazu bei W. Milch, Arch. f. Kulturgesch. a. a. O. S. 266.

23) Die ersten lateinischen Oden und Epigramme entstanden zwischen 1621—1623. In ihnen liegen bereits religiöse Gedanken als einfacher Frömmigkeitsausdruck vor. Vgl. dazu Strasser, a. a. O. S. 7 u. 8.

burg, wo er nur sich leben konnte, um als religiöser Mensch zu reifen. Daß sich in Straßburg schon ein reflektierendes Suchen nach einer klaren Gotteserkenntnis Bahn brach und daß es nach dem Verlassen des dortigen Freundeskreises — in Speyer — noch gesteigert wurde, zeigt die zweite Widmung der Xenien an Venator, in der sich gleichsam als vorläufige Zusammenfassung von Czepkos Stellung zu Gottes Allmacht der Satz heraushebt: „supra illum nemo est, qui supra Fortunam est“ [23a]).

Damit würde für die Religiosität eines Menschen im Beginn des 17. Jahrhunderts noch nichts Charakteristisches ausgesagt sein [24]), wenn sich nicht für die nächsten Jahre eine auf dieser Grundlage fußende, immer persönlichere Frömmigkeitsvertiefung zeigte. In engstem Zusammenhang damit steht die später einsetzende umfassende Gehaltswandlung in Czepkos religiösem Bewußtsein, die sich bei ihm neben der natürlich betätigten Lebensenergie vollzieht.

Zu einer so ausgeprägten Ichbetrachtung, wie man sie in Gryphius' Jugendentwicklung [25]) wahrnehmen kann, kommt Czepko erst in der Zurückgezogenheit in Wresin (1632), wo er durch strenge Selbstkritik die große Läuterung der vielen angelesenen Vorstellungen über Gott und seine Wesenheit vornimmt. Mit der nun beginnenden konzentrierten Ichbetrachtung wird den allgemeinen Spekulationen ein Ende bereitet. Wieder ist es ein Brief an Köler, der von dieser ersten Wandlung im religiösen Bewußtsein Czepkos Kenntnis gibt [26]). Er sagt darin von sich:

„Valde me delectat solitudo et ager, ubi post tot amicos unum inveni, qui satisfacere mihi videtur; quaeris, quis iste? Ego ipse, nam amicus mihi esse incipio ... Mecum ipse loquor, quod nemo potest, nisi, qui sibi, Sapientiae interventu, conciliatur. Omne certe tempus, quod aliis impenditur, nobis decedit. Multi alios quaerunt, se negligunt, et qui secum non loquuntur, ad sui cognitionem non perveniunt, in qua summum bonum consistit.“

Notwendigerweise führt diese Innenschau Czepko immer weiter in die für ihn bisher verschlossenen Bezirke seines eigenen reli-

23a) Vgl. Strasser, a. a. O. S. 33.
24) Vgl. auch das bei Strasser, a. a. O. S. 33/34 abgedr. lat. Ged.
25) Vgl. dazu die Angaben in Anm. 12.
26) Abgedruckt bei A. Reifferscheidt, a. a. O. S. 491, Nr. 431.

giösen Bewußtseins. Seine geistlichen Schriften gewinnen jetzt nicht nur persönlichen Ausdruck, sie werden auch gleichzeitig zum Beispiel für die Möglichkeiten des religiösen Gehaltswandels in dem Einzelmenschen dieses Zeitabschnittes.

2. Annäherung an die mystische Seelenhaltung.

Die wenigen Quellen brieflicher und dichterischer Art reißen leider an entscheidender Stelle in Czepkos innerer Entwicklung gänzlich ab, um besonders seine Wendung zur mystischen Vorstellungswelt sicher genug erklären zu können. Wir sind auf die Hinweise der lateinischen Biographie beschränkt sowie auf Czepkos eigene Klage über den Verlust seiner damals entstandenen Werke, die in den Wachtfeuern von Soldaten verbrannt wurden[27]). Daß er in dieser Zeit stark unter dem Einfluß der Lektüre spanischer und mittelalterlicher Mystiker gestanden hat, ist mit Sicherheit anzunehmen[28]). Genauere Kenntnis davon wird allerdings nur durch die Gehaltsanalyse der beiden aus dieser Zeit erhaltenen Dichtungen ermöglicht.

„Das Innwendige Himmel Reich" und die „Gegen Lage der Eitelkeit" sind die ersten größeren geistlichen Dichtungen, die von Czepkos Jugendwerken erhalten sind. Aus beiden spricht laut genug ein verinnerlichtes Glücksgefühl, das sich notwendig nach den Kämpfen um den Weg nach innen einstellen mußte. Abgesehen von den persönlichen Gesprächen mit

27) Die lat. Biographie kennzeichnet den Inhalt der verlorenen sechs Bücher derart: sex libris, in quibus de Deo, de Dei natura et voluntate primum. De homine, hominis partibus essentialibus, corpore et anima secundum, de laudo et ejus opificio tertium. De Caelo et ejus Potestatibus quartum. De Caelo Angelico et ejus Choris ac Thronis quintum. De mente Dei objecto a Deo illuminata, transfigurata et Deificata, sextum, ex Hermetica, Pythagorica et Platonica Philosophia composuerat ..." Ebenda (bei Strasser, a. a. O. S. 45 abgedruckt) findet sich der Hinweis auf die Beschäftigung mit der stoischen, senecaischen und epicurischen Ethik.

28) Diese Beeinflussungsfragen sind noch völlig ungeklärt. Vgl. dazu die Auseinandersetzung W. Milchs mit Strasser in der Einleitung Milchs zu der Edition von Czepkos geistl. Schriften, a. a. O. S. XXVIII ff.

den Brüdern von Czigan in Dobroslawitz [29]) ist darin wohl der eigentliche Dichtungsantrieb zu sehen. Denn die Gedanken, die in diesen zwei Werken zu dichterischer Aussage gelangen, quellen aus einer für diesen Lebensabschnitt wirklich vollzogenen Einkehr. Czepko lebt „inwendig", und so entsteht die nahezu epigrammatische Gedankendichtung, die sich schon eine gewisse Mitarbeit an der Beantwortung der im dortigen Freundeskreise aufgeworfenen religiösen Fragen (vgl. das Vorwort zum „Himmel Reich") zum Ziele setzt. Man spürt deutlich den jetzt sicher gewonnenen Abstand von einem religiösen Entwickelungszustand, der für Czepko überwunden ist. Abgerückt von der ersten Frömmigkeitsvertiefung, die sich noch in den traditionsgesetzten Grenzen vollzogen hatte, kann er das in sich Geschaute, Neuentdeckte, für ihn selbst geradezu Originelle seines religiösen Bewußtseins anderen zur Aufgabe ihrer Ichbetrachtung machen. Von dem Blick nach innen führt der Gedankenweg zur Gottschau [30]):

„Halt an, wo wiltu hin? Du darffst nicht Himmel an,
Nicht, wo die Zier der Welt, der Sonnen schöne bahn:
Komm mit mir in dich selbst. Du hast, erkennstu dich:
Ja mehr als Sonn und Welt und Himmel schleust in sich,
Schau in dich, lieber Mensch, du findest dich ohn Tod:
Die Zier ohn Welt: den Glantz, ohn Sonn: ohn Himmel, Gott."

(Himmel Reich S. 4, VI.)

So lebt Gott in dem Menschen selbst und offenbart dort sein eigenstes Wesen, die R u h e:

„Ruh ist das höchste Werck, das iemals Gott bedacht,
Da, als er schuff, hat er sich selbst zur Ruh gemacht,
Ein jedes Ding schreyt: Ruh. Und wo die Ruh entbricht,
Ist alle Seeligkeit, ist Gott ist Tag und Licht:
O Mensch, hier zeig ich dir, schau in dich, diese Ruh:
Doch wiltu sie recht sehn, so schleuß beyd' Augen zu."

(Himmel Reich S. 5, VIII.)

Der quietistische Vorstellungskreis mischt sich hier deutlich mit Erlebnisformen der mystischen Gottschau, denn die Mahnung, die

29) Für die in Dobroslawitz entstandenen weltl. Dichtungen vgl. bei S t r a s s e r, a. a. O. S. 64 ff. und 77 ff.
30) Vgl. auch Himmel Reich S. 3, II, S. 5, IX.

Augen zu schließen, verdeutlicht klar die bisher von Czepko erreichte Angleichung an das Innenleben des mittelalterlichen Mystikers. An keiner Stelle findet sich aber der für den eigentlichen Mystiker charakteristische Ausdruck der Sehnsucht nach der „unio mystica".

Gleichsam die Grenzen seiner seelischen Bereitschaft für das Gotteserlebnis ahnend, dringt Czepko nicht weiter in das Rätsel der göttlichen Vereinigung. Eher klingt es wie eine Warnung, nicht „vor sich", sondern „zurücke" zu schaun:

„Schwer fällt es ja wol für, wann Hertze, Seel und Sinn,
Hoch über alle Welt du soltest schwingen hin:
Und brechen durch die Glutt, die um die Gottheit brennt,
Die alles, was ihr naht, in tausend Stücke trennt:
Bleib, es bedarff es nicht: Nichts suchst du für und für,
Nihm deiner weißlich wahr, Gott selber kommt zu dir."
(Himmel Reich S. 9, XXIII.)

Kreislaufartig führt Czepkos Gedankengang am Schluß seiner ersten religiösen Dichtung zum Ausgangspunkt, zur Innenschau, zurück.

Aus dem Bewußtsein des Gegensatzes von göttlichem Wesen und menschlichem Streben sowie aus der zeiteigentümlichen Grundstimmung eines „contemptus mundi" begegnet Czepko noch einer zweiten Konstellation in seiner inneren Welt. Als Dichter bezeichnet er die Antithetik von Eitelkeit und Wahrheit als: „Gegen Lage der Eitelkeit".

In dieser mehr zeitbestimmten, inhaltlich streng religiösen Dichtung tut Czepko den ersten Schritt aus der Innenschau zur nun beginnenden Welterkenntnis. Unmittelbar während der ersten Suche nach dem Sinn der Zusammenhänge zwischen dem Ich und dem Weltgesetz begegnet er — wie die meisten seines Jahrhunderts — dem Todesproblem. Ohne dessen Tiefen zu durchforschen, nimmt er es mit in die Betrachtung der Gegensätze von Eitelkeit und Wahrheit hinein, ja, er benutzt es als Wertmesser für das wahrhaft Beständige. Notwendigerweise entstehen jetzt auch bei ihm die für das 17. Jahrhundert so eigentümlichen allgemeinen Kontraste des Innen und Außen, des Men-

schen und Gottes, der Welt und des Himmels. Als Dichter findet Czepko schöne Worte und Bilder für die Zurückgezogenheit in die Seele, für die Todesverachtung und für das Gottvertrauen, das für ihn noch nicht Gottgläubigkeit, sondern die Hingabe an die ordnende Hand Gottes bedeutet:

„Du Hand voll Asch und Staub. Sol Gott nach deinem Dencken,
Gott, der dich seelig macht, sein ew'ge Ordnung lencken?"
(Gegen Lage S. 27, XXVII.)

Damit klingt schon zum ersten Male deutlich genug die Frage der Willensaufgabe an, die für den Menschen des Jahrhunderts nach der Reformation von größter Wichtigkeit wird.

Für Czepko bedeutet sie vorerst nur einen Entschluß, der ihm die Annäherung an die mystische Seelenhaltung und auch das Eindringen in die Gedankenkreise der Mystiker erleichtert. Sein religiöses Bewußtsein gründet sich gerade mit der Willensaufgabe sowie mit dem Verlassen der rationalen Gotteserkenntnis [31]) ein immer stärkeres quietistisches Fundament [32]), auf dem er dann das Gebäude seiner schon ansatzhaft vorhandenen mystischen Spekulationen errichten zu können glaubt. Am Schluß der „Gegenlage" scheint Czepkos seelische Konstellation der seiner Vorbilder weit genug angeglichen zu sein [33]):

---

31) Vgl. dazu Himmel Reich S. 3, III, Zeile 9 u. 10.

32) Auch in der Gegenlage finden sich zahlreiche Hinweise dafür. Z. B. S. 28, XXIX.

33) In scheinbarem Widerspruch zu den Inhalten dieser beiden Jugendwerke steht die ihnen vorangestellte Einleitung. Werner Milch sucht diese Divergenz (die er darin sieht, daß die in der Einleitung angekündigten mystischen Gedankenkreise tatsächlich nachher in der Dichtung nicht greifbar werden) dadurch zu klären, daß er sie vom Gesichtspunkt des Todesproblems betrachtet. (Vgl. seine Einleitung zu der Edition von Czepkos geistl. Schriften S. XXX.) Ich persönlich glaube, daß man den Widerspruch besser dadurch löst, daß man die Entstehung der Einleitung für spätere Zeit ansetzt, also nach der Entstehung der „Consolatio", wobei dann der Gesichtspunkt des Todesproblems wirklich alle Widersprüche auflöst. Alle drei Schriften entstanden 1633. Es ist gut denkbar, daß Czepko die beiden ersten Dichtungen erst nachträglich mit einer Einleitung versah.

In diesem Zusammenhang muß ich auch auf meine Analyse von Czepkos Stellung zum Todesproblem verweisen. A. a. O. S. 126—148.

Einschluß des Göttlichen Willens.
An das Gemüthe.

„Wol dir, o Seel! itzt bist du quit und frey,
Weil du erkennst, was Gottes Willen sey:
Weil du ihm folgst, ihm trauest deine Sachen,
So zwingst du ihn, daß er es gut muß machen . . .
Schau dich nicht um. Dein Gott ist überall,
Er gibt sich dir auff des Gemüthes Saal.
Gieb du dich Ihm. Laß andre auff ihn hoffen,
Sie gehn vorbey, und sehn den Himmel offen."
(Gegen Lage S. 29, XXXI u. S. 30 unten.)

3. Mystische Spekulationen.

In der „Consolatio Ad Baronissam Cziganeam" (1633) wird der Todesgedanke Anlaß zu einer ausgesprochen mystischen Spekulation, die aber noch nicht die letzte Wandlung in Czepkos religiösem Bewußtsein darstellt. Der „zeitliche" Tod eines Menschen führt hier dazu, den „willigen" Tod des Weisen als Mittel zur Überwindung der den Menschen zerstörenden Traurigkeit, die der Tod hervorruft, zu verkünden[34]). Ja, das Vorwort zum „Innwendigen Himmel Reich" zeigt an einer Stelle seltsam deutlich den Weg, den Czepko dann in der „Consolatio" bis zur letzten Stufe seines Denkvermögens geht. Er will dem Beispiel des Weisen folgen, der in seiner Spekulation nicht auf sich selbst beschränkt bleibt, sondern mit allen Sinnen der Seele soweit nachgeht

„biss er sich von Ihr in dem Ursprunge aller Dinge verlohren, und in die Einigung des Göttlichen Wesens getreten, von welcher Einigkeit zu reden nicht Menschliche sondern Göttl. Zungen erfordert werden." (S. 2.)

Zu einer so vertieften Gedankenführung wird Czepko äußerlich durch den Tod der Schwester seiner Beschützerin angeregt, um für die verehrte Freundin Barbara Dorothea von Czigan eine Tröstung zu finden, die ihr gleichzeitig seine Liebe verrät.

In seltener Klarheit offenbart sich in der „Consolatio" der religiöse Gehaltswandel, der seinen Ursprung in einer einfachen Frömmigkeitsempfindung hat. Hier ist Czepko — obwohl for-

34) Vgl. dazu Himmel Reich S. 1.

mal nicht Dichter, sondern Schriftsteller — nur religiöser Mensch, der vom wachsenden Licht der Erkenntnis geblendet zum Mystiker wird. Die spekulativen Gedankenkreise haben den Tod als Kernpunkt, aus dessen Bereich sie niemals völlig verschwinden. Der Mensch Czepko vertieft sich hier in die Empfindungslage einer Frau beim Todeserlebnis und versucht, in einer starken seelischen Einfühlung, durch die Tröstung die Macht der Todestraurigkeit zu brechen. Dabei ist es seltsam zu beobachten, wie ein Mensch des 17. Jahrhunderts, dessen Innenschau bisher nur auf sich selbst gerichtet war, sich hier dem Tode nähert und dadurch zur erweiterten Menschen- und zur Gotteserkenntnis kommt [35]).

Unmittelbar im Vordergrund alles Denkens bleibt der Tod. Seinen Ursprung zu erforschen ist die erste Frage, denn in ihrer Beantwortung liegt schon der Anfang jeder echten Tröstung. Mit der weitgeschauten Einordnung des Todes ins Göttliche und Kosmische beginnt Czepko:

„Der Tod bestehet vor sich und hält seinen Ursprung vom Himmel. ... Es ist eine ewige Ordnung aus der wie das Leben fließet, so der Tod seine Macht mit dem Leben verknüpffet, daß die Zwey unaufhörliche Wort Zeugen sind der in sich fließenden Ewigkeit. Eines ist ohne das andere nicht" (Cons. S. 37).

Wie der Tod so hat auch das Leben des Menschen (bei Czepko „das himmlische Gemüthe") im Reich Gottes, besser in Gott seinen Ursprung.

„Von Gott kommt es, zu Gott geht es, und geht in Gott, eh es kommt von Gott, weil es allezeit ist in Gott. Allda bleibet es, allda bestehet es, dahin trachtet es. Und ist unter uns, als das beste." (Cons. S. 41.)

Denn Gott ist die Ruhe, heißt es weiter:

„Ihm genüget an nichts als an der Ruh ... Gott ist darumb Gott, daß er unbeweglich ist [36])." (Cons. S. 41.)

35) Die Quellenfragen für die „Consolatio" sind vorläufig noch nicht entschieden. Untersucht wurden sie von Strasser, a. a. O. S. 51 ff. Die Ergebnisse sind allerdings unsicher und können vielleicht bei der starken persönlichen Eigenart von Czepkos Gedankenführung überhaupt nicht mit Sicherheit erschlossen werden.

36) Vgl. dazu Cons. S. 46, wo Czepko folgert, daß jemand, der Gott die Ruhe nehme, ihn all seiner Gewalt entsetzte.

So kann auch der Mensch nur in Gott ruhen. Ist aber Gottes Wesen Ruhe, so muß auch das Wesen des Todes und des Lebens Ruhe oder wenigstens ungestillte Sehnsucht danach sein:

„O Tod, oder o Leben! Du bist nichts anders, als die gewünschte Ruh aller geschaffenen Dinge." (Cons. S. 45.)

Begrifflich sind Tod, Mensch und Gott in der Ruhe geeint. Allein während der Lebenszeit kann der Mensch nicht in die Ruhe eingehen. Erst der Tod nimmt ihm „die beständige Unbeständigkeit" (Cons. S. 47) und ermöglicht ihm die Vereinigung mit Gott.

Die Gedankenfolge endet im Triumph des Todes, der als Mittler der Vereinigung des Menschen mit Gott erscheint (Cons. S. 49). Wenn aber etwas vereinigt werden soll, muß auch etwas Getrenntes vorhanden sein. An dieser Stelle betritt Czepko den Bereich mystischer Spekulationen:

„Alles, was zusammen gesetzet ist, muß nothwendig aufgelöset und geschieden werden." (Cons. S. 49.)

Nur eine Substanz im Menschen gibt es, die nicht zusammengesetzt ist: die Seele.

„Sie ist ohn Unterlaß in Gott, und nihmt nicht Gott, als er gut, nicht als er wahr ist, sondern als er ist, das er ist. Sie nihmt in der Einigung und geht durch, sucht, was die Einigung sey. Wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott. Sie gebieret sich in sich selbst, und aus sich selbst, wieder in sich selbst, und die Geburt ist ewig. Indem nun die Seele vor sich besteht, ist sie keiner Zerstörung unterworffen, und hat mit dem Leibe das minste nicht zu thun." (Cons. S. 50.)

Besonders das zweite Buch der „Consolatio" zeigt Czepko unter der Beeinflussung durch die oben schon beispielhaft angedeuteten Vorstellungskreise vom Menschen, vom Tode und von Gott. Die bekannten Anschauungen, daß die Tote noch jetzt lebe, da ihr Gemüt, ihre Tugend und ihre Liebe nicht im zeitlichen Tode vernichtet seien, werden häufig variiert:

„Auf diese Weise nun lebet Ihre Frau Schwester. Sie kan nicht sterben, denn sie ist gestorben vor dem Sterben: auf daß sie lebe, wenn sie sterbe. Das Gemüthe lebet, die Tugenden leben, die Liebe lebet. Dieses alles ist über den Tod, darumb wissen sie von keinem

Tode. Und was ist kräfftiger, was mächtiger, Verstorbene lebendig zu machen, als die Liebe." (Cons. S. 58.)

Zum erstenmal taucht an dieser Stelle bei Czepko die Liebe als Mittel zur Todesüberwindung auf, wenn auch vorläufig noch ganz im Sinne der Menschenliebe gefaßt. Erst im weiteren Verlauf der Spekulation erfährt diese Liebesauffassung eine Wandlung im christlichen Sinne. Sie wird als Ursache der Erlösung und gleichzeitig als Anlaß zur Gotteserkenntnis genommen [37]).

„Nichts ist gut, als Gott, und was gut ist, das ist Gott." (Cons. S. 63.)

So hebt die Betrachtung von Gottes Wesen an. Aber diese Umgrenzung des Gottesbildes ist noch nicht ausreichend. Gottes Wesenseigenschaft gleicht beinahe der des höchsten Gutes. Dieses

„ist das allerruhsamste und das allerstilleste, in das weder Leben, noch Wesen, weder Güte noch Gott kommt, es sey dann, daß sich das Leben in das Wesen, das Wesen in die Güte, die Güte in Gott, und Gott sich selbst in die Gottheit mit allem verzeucht, auf daß eines in allen sey." (Cons. S. 64.)

Gott ist das All-Eine, in das der Mensch nach seinem Tode eingeht. Und so bedeutet jede Träne um die Verstorbene eine Anklage gegen Gott. Denn

„Nun ist Gott an ihm selber nichts als Liebe, in der liegt seine Gottheit, sein Wesen. Das must ihr aber wissen, daß er nichts liebet, als die Seele, und liebet sich selbst darinnen und gebieret in die Seele sein Werck und Wesen, und wandelt die Seele in sich in und durch die Liebe und verschleust und verbirget sein ewiges Wesen in der Seele." (Cons. S. 69.)

Wenn sich aber nun Gott in der Seele selbst liebt, so muß die Seele Gott wiederum lieben und sich in ihren Ursprung zur Vereinigung zurücksehnen und so

„geust (sie) sich selbst mit höchster Begierde durch die Liebe in Gott, aus dem sie inbleibende geflossen, und stürzet den verklärten

37) Es ist hier nicht der Platz, die rationale Erfassung sowie die dichterische Umglänzung des Gottesbildes, wie es sich Czepko offenbart, formelhaft anzudeuten. Am Schluß der Analyse der Consolatio werde ich eine Zusammenordnung der Stellen geben, die Czepkos Auffassung von einzelnen religiösen Begriffsverbindungen nachweisen, um das Eindringen in die eigenwillige Gedankenführung dieser Trostschrift zu erleichtern.

Leib mit ihr in das unergründliche Wesen Gottes. O Gott, hier wird dir der Mensch Gott, daß du seyst allein und bleibest Gott!" (Cons. S. 70.)

Für die Analyse von Czepkos religiösem Bewußtsein ist es von entscheidender Wichtigkeit, daß er an dieser Stelle, an der er von Gott spricht und den Zusammenhang der menschlichen Seele mit Gottes Wesen klar sieht, neben dem mystischen Vereinigungsbild der Seele in Gottes All-Einheit die Person Jesu als Mittler zwischen Gott und den Menschen einfügt. In dem Augenblick, in dem scheinbar eine mystische Schau von der unio der Menschensubstanz mit Gottes Wesen als Krönung der Gotteserkenntnis gegeben wird, ruft Czepko sich selbst aus dieser Atmosphäre mystischer Spekulationen zurück. Er kommt zwar noch nicht zum Hinweis auf die Notwendigkeit des Glaubens, der hier greifbar nahe liegt, sondern seine Rückerinnerung wendet sich nach diesem Höhepunkt der Gottannäherung zum diesseitigen Leben und zur menschlichen Lebensform, wie sie seinem bis soweit entwickelten religiösen Bewußtsein entsprechen mußte. Hier setzt dann wieder die teils aus Mahnungen teils aus Tröstungen gemischte Weltabkehrstimmung ein, die wir aus der Zeit von Czepkos Innenschau her kennen [38]). So endet diese Gotteserkenntnis bei ihm in einer Mahnung, an den Tod zu denken, um ihn schon im Diesseits zu überwinden und dadurch der Seligkeit sicher zu sein.

Im dritten Buch der „Consolatio" steht der Mensch im Mittelpunkt der Betrachtung, gleichsam in seiner Eigenschaft als

„Port oder Eck, daran sich stößet Zeit und Ewigkeit: und ist doch weder von der Zeit, noch von der Ewigkeit, sondern er ist eine Natur gemacht von dem ewigen Nicht zwischen beyden . . . Und also ist er eine Ursache, beydes nach seinem Wesen, das ewig ist, und nach seinem Wesen, das zeitlich ist . . . Das er aber ist nach der irrdischen Geburt, das sol sterben und sol zu nichte werden, auf daß er lebe,

38) Czepko verfällt hier der allgemeinen Zeitstimmung, indem auch bei ihm die wichtige Angleichung der stoischen an die christliche Ethik und damit an die Gewissensentscheidung vollzogen wird. Weltabkehr ist das Gebot, das für das Diesseits Ruhe bringt und den Weg zu Gott freihält. Vgl. hierfür das schöne Bild von den großen Strömen, die ihr Süßwasser ungemischt durch das Salzmeer führen. (Cons. S. 74.)

und erhaben sey, und zu der unausdencklichen Vereinigung komme, aus der er geflossen." (Cons. S. 80.)

Mit der Zielsetzung einer Vereinigung des Menschen mit Gott ist der Grundinhalt des ganzen Buches angezeigt. In noch gesteigerteren Spekulationen wird der Zusammenhang zwischen menschlichem und göttlichem Wesen in der Denkform eines Pansophen durchgeführt, der Gottes Wesen in allen Offenbarungen der Natur und des Kosmos zu enthüllen sucht. Über die Betrachtung der Himmelskörper, der Sterne, des Mondes und der Sonne (Cons. S. 87—90) führt der Gedankenweg nochmals zur Gottschau (Cons. S. 90). Aus der kosmischen Ferne kehrt der Gott suchende Blick zur Natur zurück.

„Auch auf der Erde ist dir vergunt seelig zu seyn. Ich sage, nihm nur die Decke und den Umbhang der Erde hin: du findest den Himmel, lege den Umbkreiss des Himmels bey Seite, du findest Gott. Nihm von Gott alles, was man gedencken und sagen kan, du findest die höchste Seeligkeit. Und dis ist der ewige Lauff aller Creaturen. (Cons. S. 104.) . . . Gott schafft und macht in Ewigkeit nichts, als den Menschen . . . Ob nun das unerforschliche Wesen die allerfreyeste Ursache ist, so giebt es doch sich gantz und gar und verschleust sich in den Menschen, und gebieret sich in ihm ewig bey sich inbleibende, und der Mensch gebieret es wiederumb ewig in ihm selber, indem der Mensch alle Augenblick von ihm ewig gebohren wird (S. 106). Es wohnet ein Gott in uns, der bekennet Gott, und ist Gott, und mit Gott gebiert er sich selber und alle Dinge in einem, und seine selbst eigene Krafft, ist dasselbige in der Seele, aus der der Mensch ewig geschaffen wird. Dieses ist so hoch mit dem Menschen vereiniget, daß es auch eine Verletzung Göttlicher Majestät ist, an einen ohne den andern gedencken. Und wer sie theilen wil, unterstehet sich die Gottheit, die in der höchsten Einigkeit bestehet, zu theilen." (S. 108.)

Danach folgt in einer zehnfachen Begründung (Cons. S. 113 bis 114) der Nachweis, daß Gott und die Seele eins seien. Wieder bleibt das wichtigste Beweismittel dafür der Tod, der durch seine Macht den Leib von der Seele scheidet.

„Des Leibes Leben ist der Seele Todt, und der Seele Leben ist des Leibes Todt." (Cons. S. 115.)

Allmählich hat sich jetzt in Czepkos religiösem Bewußtsein die innere Wandlung vollzogen, die er selbst in sich deutlich erkennt:

„In meiner ersten Ursach da hatte ich keinen Gott, und ich war mein selbst, und ich wolte nichts, begehrte nichts, denn ich war ledig und frey, und ein eigener Bekenner meiner Freyheit, die ich war, und wolte kein ander Ding. Das ich wolte, das war ich, und das ich war, das wolte ich, und also ruhete ich in mir, und stund frey und ledig Gottes, und aller Dinge . . .

Aber, da ich entgieng meinem freyen Willen und empfieng mein geschaffen Wesen, da hatt ich einen Gott, und ein jedes Ding ward mit mir gebohren. Und so werden Gott und die Creatur miteinander gebohren." (Cons. S. 122.)

Nachdem Czepko auf diese Weise Welt- und Menscheninhalt am Todeserlebnis bewertet hat, bleibt ihm nur noch der Preis des Todes, den er im Anfang des letzten Buches der „Consolatio" als Befreier der Seele, als letzte Tröstung für das Leid des Lebens, als Eingangstor zu Gottes Reich darstellt. Der Tod ist kein Anlaß zur Trauer, sondern zur Freude.

Den Schluß der „Consolatio" bildet eine einzige große Mahnung, die Rückkehr zu Gott schon im diesseitigen Leben vorzubereiten. Wieder wird die Willensaufgabe als Grundgesetz aufgestellt neben dem unumgänglichen Zwang zur bedingungslosen Hingabe an den Willen Gottes, dessen Nichtbefolgung zur Todsünde wird:

„Dann dieses böse nennen, was von Gott kommen, ist eine Gotteslästerung, davor halten eine Tod Sünde, darinnen verharren eine unaufhörliche Verdamnüs." (Cons. S. 137.)

Nun ist auch der Tod gottgewollt, und seine Schickung bedeutet für den Menschen bei allem Schmerz ein williges Sichbeugen unter die Allmacht des Höchsten, dessen Wege ewig unerforschlich bleiben. (Cons. S. 148—149.)

Damit ist im wesentlichen die Trostschrift für die Beschützerin abgeschlossen, eine Tröstung, die nicht allein der Milderung der Trauer über den Tod der geliebten Schwester diente, sondern sich darüber hinaus zu einem schwermütigen Geständnis der Liebe[39]) Czepkos zu der Baronesse von Czigan formte.

39) Den Abschluß der Consolatio bildet ein Liebesbrief, der als solcher an dieser Stelle vielleicht unverständlich wirkt. Er gehört aber eng in den Zusammenhang der Trostschrift, da Czepko nur als Liebender die Kraft zu dieser Tröstung aus seinem Herzen schöpfen konnte.

So viele unoriginelle Gedankengänge sich auch in der „Consolatio" nachweisen lassen mögen, so bleiben sie doch — in der Art der persönlichen Angleichung an eigene Spekulationen — Czepkos Eigentum [40]), der sie in einer Zeit der Selbstbesinnung im Zusammenhang aufzeichnete.

4. Wendung zur Gläubigkeit.

In der geistlichen Dichtung Czepkos setzt nach dem Aufenthalt bei den Czigans eine längere Schaffenspause ein. Nach Schweidnitz zurückgekehrt, heiratete er 1636 und bemühte sich dann um die Verwaltung seiner Güter. Auch politische Tätigkeit ließ ihm wohl nicht die Ruhe zu weiterer Gedankendichtung. Es ist schwierig, chronologisch irgendeinen Lebensabschnitt anzusetzen, von dem sich der Beginn dichterischer Produktion und damit der Ansatzpunkt für seine weitere religiöse Entwicklung erschließen ließe. Sicher ist nur ein Datum, das den Abschluß von Czepkos: „Sexcenta Monodisticha Sapientum" für das Jahr 1648 festlegt, wie sich aus dem Widmungsbrief entnehmen läßt [41]). Man muß also ihre Entstehungszeit für die Jahre 1640—1648 ansetzen (vgl. Anm. 41), da sie gemäß der inneren Entwicklung von Czepkos religiösem Bewußtsein nur damals entstanden sein können [42]).

---

40) Um das Eindringen in die tiefer liegenden Schichten von Czepkos Religiosität zu erleichtern, gebe ich eine Zusammenstellung der Begriffsverbindungen, die bei ihm in der „Consolatio" häufiger erscheinen: Über Gott: S. 41, 45, 46, 63, 67—70, 73, 74, 81, 82, 99, 129, 130. Über die Seele: S. 41, 43, 50, 52, 108, 109, 111—114. Über den Tod: S. 37, 39, 45, 46, 49, 54, 57, 73, 78, 79, 84, 117—119, 157, 169. Über die Natur: S. 84, 87, 90, 99.

41) Nähere chronologische Angaben siehe bei W. Milch in seiner Einleitung zu der Ausgabe von Czepkos geistl. Schriften. a. a. O. S. XXXIV u. XXXVI.

42) In der Ausgabe von Czepkos geistl. Schriften stehen allerdings vor den „Monodisticha" die Psalmenparaphrasierungen Czepkos, deren Datierung ganz unbestimmt ist. Ohne eine endgültige Entscheidung treffen zu können, scheinen sie mir auf Grund ihrer inhaltlichen Erweiterungen einer späteren Schaffensperiode Czepkos anzugehören, wogegen die „Monodisticha" sich inhaltlich eng an die „Consolatio" anschließen. Vgl. dazu die Parallelen, die W. Milch in der Einleitung zu seiner Czepkoausgabe a. a. O. S. XXXVIII aufgestellt hat, die sich noch beliebig vermehren lassen.

Unbeeinflußt scheinbar von der langen Schaffenspause schließen sich die Gedanken Czepkos in den kurzen Sinnsprüchen eng an die der „Consolatio" an. Nicht nur fast wörtliche Anklänge zeigen sich (vgl. Anm. 42), sogar dieselben Zentren der religiösen Spekulation werden weiter zu enthüllen versucht. Besonders das erste Hundert der „Monodisticha" erscheint wie eine Zusammenfassung der Hauptlinien der „Consolatio". Wieder taucht die Gegenüberstellung von Gott und Mensch, von Ruhe und Unruhe auf. Auch im zweiten Hundert der Sprüche wiederholt sich die gleiche Antithese von Leben und Tod sowie der Vereinigungsgedanke von Gott und Mensch. Aber über den in zwei Zeilen zusammengeketteten Antithesen liegt nicht mehr das ungewohnt Neuartige, das etwas Unsichere, das zu den vielen Wiederholungen führte, um dadurch eine klarere Erkenntnis zu gewinnen. Der strengen Formulierungsart ist jetzt ein Bekenntnis charakter nicht mehr abzusprechen gegenüber dem deutlichen Erkenntniswillen, der für den Stil der „Consolatio" bezeichnend war.

Aber noch ein anderes bei Czepko vorher unbekanntes Charakteristikum macht sich jetzt in den Zweizeilern der Jahre 1640 bis 1648 deutlich bemerkbar: seine Hinwendung zur lutherischen Konfession. Die religiöse Wandlung ist zu der religiösen Grundform seiner Jugendzeit und der Jahre der ersten Frömmigkeitsvertiefung zurückgekehrt. In den Schlußteilen der „Monodisticha" bricht ein starkes persönliches Bekenntnis zur Gläubigkeit an die Rechtfertigungslehre durch.

In diesem Deutlichwerden der Gläubigkeit in Czepkos religiösem Bewußtsein muß man die letzte Stufe seiner Wandlungen sehen, die gleichzeitig einen sicheren Abschluß darstellt. Allerdings ist eine Entwicklungsführung, wie sie weiter oben versucht wurde, nicht in linienhafter Eindeutigkeit aus der Dichtung ersichtlich. Es ist ein Weg, der durch viele Überbleibsel aus der Zeit der mystischen Spekulationen überwuchert ist und sich daher schwer sichtbar machen läßt. Wie stark das gerade für die 600 Sinnsprüche Czepkos zutrifft, kann man auf diesem kleinen Raum nicht andeuten. Selbst bei einer vorläufigen Beiseitestel-

lung aller Quellenfragen bleibt noch soviel an Unsicherheit und Dunkelheit, das sich erst aus den allerletzten religiösen Dichtungen Czepkos klären läßt. So muß es genügen, den Fortschritt der inneren Wandlung im religiösen Bewußtsein gegenüber der „Consolatio" aufzuzeigen, der die Wendung zur Gläubigkeit bringt[43]).

Anfangs verweilt die Betrachtung noch nicht länger bei der Person Christi und bei der Erklärung seiner Mittlerrolle zwischen Gott und Mensch. Dagegen steht der Erlöser im zweiten Hundert der Schlußreime im Mittelpunkt aller Gedankengänge:

Du must, wilt du den Grund beschaun,
Daraus die Weisen Lehren fließen,
Des Lebens Wasser in dich schließen,
Und unserm Mittler gantz vertraun.

Es wird, wirst du mit mir drauf baun,
Sich in dir dein Verstand ergießen,
Ja Lebens Ströme werden schießen,
Und weisre Lehren auf uns thaun.

In Ihm ist Gott, Natur und Wir
Und alle Wundersprüch ein Wesen:
Kanst du, er wird ein Geist mit dir,
Die Reim aus diesem Grunde lesen.
Doch bist du bloss, wann voll Begier
Du darnach lebst, mein Mensch, genesen."

(Monodisticha, S. 229/230.)

Jetzt dringt Czepko in das Wesen und in die Lehre Christi. Taufe (S. 230, 3), Abendmahl (S. 230, 4) und Kreuzsymbolik als Heilsverkündung (S. 230, 8) werden Anlaß zur vertieften Betrachtung der Mittlerrolle Jesu, und zwar jetzt in innerer Gesetzmäßigkeit zur Gläubigkeit. Seit dem ersten frühen Glaubensbekenntnis des jungen Czepko taucht hier zum ersten Male nach den Wandlungen seines religiösen Bewußtseins der Hinweis auf die Bedeutung des Glaubens auf:

43) Die Vorreden zu den „Monodisticha" stammen aus einem späteren Zeitabschnitt als er für die Entstehung der ganzen Dichtung anzunehmen ist. Hier wie in der Vorrede zum „Himmel Reich" zeigt sich wieder eine große Diskrepanz zwischen Vorwort und Dichtung, die auf eine spätere Entstehung des Vorworts zurückzuführen ist.

So viel Glauben, so viel Hülfe.

„Daß dir Gott selten hilfft, da hast du zuzuschaun,
So starck du glaubst, so starck ist seiner Hand zu traun."

(Monodisticha, S. 233, 39.)

Mit der Betonung des Glaubens erschließt sich dem Sucher Czepko die Liebe, so daß sich ihm für das diesseitige Leben eine Weltanschauungsgrundlage zusammenfügt, die fest genug ist, das Leben auf Erden zu bestehn:

„Der Sinn muß in Vernunfft, Vernunfft in Glauben gehn,
Der Glauben in die Lieb, und so kanst du bestehn."

(Monodisticha S. 235, 59.)

In der Einigung des Glaubens und der Liebe sieht Czepko jetzt eine Verbindung von Gott und Mensch im diesseitigen Dasein:

„Des Glaubens Seel ist Lieb: ohn Seel ist alles todt:
Forsch in dir, ob du lebst: Du zwar nicht, sondern Gott."

(Monodisticha S. 235, 61.)

Im dritten Hundert der nun immer eindeutiger werdenden Monodisticha steht die Vorbereitung des Menschen während seiner Lebenszeit auf die Gotteinigung im Vordergrund. Aber der bei Czepko so häufig auftauchende Begriff der „Einigung" hat nichts mehr mit der der mystischen unio angenäherten Vorstellung aus der „Consolatio" gemein[44]). Wohl hat ihm einmal eine undeutliche, von Leidenschaft genährte Gotteinigung vorgeschwebt und auch in seine Dichtung Eingang gefunden, aber die anhaltende Todesbetrachtung — die auch jetzt nicht ruht — hat den mystischen Trieb völlig verwandelt. Das Todesproblem hat Czepko einmal den Weg durch das Leben zum Tode — dann aber darüber hinaus — den Weg durch den Tod zu Gott geführt. Für den ersten Gang konnte der mystische Trieb zur Vereinigung der im Diesseits vorhandenen Gegensätze im religiösen Bewußtsein erhalten bleiben und sogar von einer Todesbetrachtung, die rückwärtsgewandt die Verschmelzung der Gegensätze im Tode erkannte, genährt werden. Aber für den Weg durch den Tod zu

44) Vgl. Monodisticha S. 241, 19; S. 247, 83.

Gott versagte dieser Impuls, da sich dann nicht mehr Gegensätze einen, sondern nur Gleichheiten verbinden konnten.

Immer wieder ist es die Gläubigkeit, die jetzt durchbricht. In ihr ist auch die nun völlig unmystische „Einigung" beschlossen:

Ewiges Verbündniss.

„Nichts kan die Seele Gott, noch Gott der Seelen rauben:
Denn Seel und Gott sind eins: Was bindt sie so? Der Glauben."
(Monodisticha S. 248, 97.)

Im vierten Hundert der „Monodisticha" sucht Czepko noch einmal die Zusammenhänge der Seele mit Gott zu ergründen:

„Gott schafft die Seel, und sie schafft Gott im Gegenschein,
in dem er sie gebiert, wil er gebohren seyn."
(Monodisticha S. 253, 49.)

„Hie Christus, Glauben da. Wo wilt du sie sonst finden?
In Christo kanstu Gott, die Seel im Glauben gründen."
(Monodisticha S. 253, 51.)

In dichterisch schönen Bildern[45]) verklärt er das Wunder der ewigen Wiedergeburt und kommt so zu einer inneren Sicherheit seiner religiösen Bestimmung, die sich offen im Bekenntnis- und Belehrungston des 17. Jahrhunderts auswirkt. Die vorletzten Hundert „Monodisticha" bringen die vielen Mahnungen zur Buße (S. 267, 92), zum Gebet (S. 267, 93), zum Glauben an Gottes Wort, das die Kirche begründet (S. 267, 97. S. 276, 85).

Im sechsten Hundert der Schlußreime durcheilt er nochmals die Stationen seiner religiösen Entwicklung, um selbst in der hier wiederholt gestreiften Naturspekulation das wohlbekannte Bild Gottes zu treffen (S. 271, 32—38). Gott ist und bleibt für ihn der ewige „Anfang und Begriff und Schluß der Dinge" (S. 273, 60).

Während der Entstehungszeit der „Monodisticha" hat sich bei Czepko der Durchbruch zur Gläubigkeit vollzogen. Wohl selten begegnet man im 17. Jahrhundert einem so tiefen

45) Vgl. für die Zusammenhänge zwischen Gott und Seele auch im vierten Hundert der Sinnsprüche: S. 254, 59—65, S. 255, 69—70; dazu auch S. 265, 78.

Verständnis der Begriffe: Schrift, Wort Gottes und Glaube, wie in dem Widmungsgedicht der „Monodisticha“:

„Denn die Schrifft ist ein Licht, das gantz vollkommen
In dem Hertzen der Gottheit angeglommen,
Ist die Krafft, durch die Gottes Geist zusammen
Die Propheten erfüllt mit heilgen Flammen:
Ist das Wort, drauf den Grund der Ewigkeiten
Gott gebaut, den kein Teufel kan bestreiten:
Ist das Pfand, ist die Richtschnur, ist der Bronnen,
Draus die Seeligkeit in uns kömmt geronnen:
Hie wird, welches vor alle Ding erkohren,
Das unendliche FIAT selbst gebohren:

(Widmung der Monod. S. 214.)

„Denn der Gottesdienst der besteht auf Erden
Bloss in dem, wie der Mensch sol seelig werden:
Den Weg zeiget die Schrifft, der sol er trauen,
So auf Gott durch sein Wort den Glauben bauen:
Und daß wir nicht gefähret sollen werden:
Wird Gott Mensch, und das Wort selbst Fleisch auf Erden.“

(Widmung d. Monod. S. 215.)

Die Wandlungen im religiösen Bewußtsein Daniel von Czepkos haben im Bekenntnis zur Gläubigkeit ihren Höhepunkt und gleichzeitig ihren Stillstand erreicht[46]).

In denselben Entwicklungsabschnitt, dem die „Monodisticha“ entstammen, fällt die Entstehung von Czepkos Psalmenpara-

46) Auf ein Begleitgedicht Abraham von Franckenbergs, das den „Monodisticha“ vorangestellt ist, wird weiter unten genauer eingegangen werden. Wie in der „Consolatio“ wird auch hier eine Zusammenstellung von Czepkos Gedanken über bestimmte religiöse Begriffe gegeben. Die Anordnung erfolgt nach den einzelnen Hunderten der Schlußreime, die in römischen Ziffern angegeben werden. Die arabischen Zahlen bedeuten die Nummern innerhalb der einzelnen Hunderte.

Gott und Mensch: I, 6, 20, 25, 26, 28, 29, 41, 43, 46, 49, 54, 55, 58, 80, 83, 84, 87. II, 13—16, 30, 50, 66, 67, 73. III, 4—6, 8, 9, 13, 23, 44, 51, 79—82. IV, 5—9, 17—20, 27, 32, 33—41, 91—93. V, 8—15, 16, 17, 19, 20, 22, 35, 57, 63, 67, 76, 77, 80, 82, 93. VI, 1, 52. Gottes Wesen: I, 1—3, 24, 40, 81, 97, 98. II, 11, 17, 29, 33—36, 68—70, 85. III, 3, 42, 48, 58, 60, 68, 100. IV, 2, 5, 87, 92, 93, 100. V, 40, 59. VI, 2, 3, 8, 13—15, 27, 32—38, 44, 72, 78, 100. Gott und Seele: I, 52, 69, 93, 95, 96. II, 7, 61, 74—77. III, 18, 19, 20, 22, 35, 53, 89. IV, 29, 36, 38, 44, 59—65, 69, 70. V, 78. VI, 64. Der Tod als Mittler zu Gott: I, 17, 73—77, 100. II, 6, 10, 17, 94. IV, 12, 77. VI, 47, 66. Gotteinigung: I, 5, 13, 15, 30, 36, 91. II, 72, 81, 98. III, 19, 83. V, 84. VI, 52.

phrasierungen, die als „Sieben-Gestirne Königlicher Buße" bezeichnet werden. Die stark erweiterten Übersetzungen (vgl. den 4. Bußpsalm [51. Psalm] bei Czepko S. 186 ff.) sind eindeutig an der damals für Czepko gesicherten Gottgläubigkeit kenntlich:

> „Du bist mein Schirm / ich weiß mir nicht zu rathen /
> dekkst du mich nicht / HERR / unter deinen schatten;
> streichst du die Angst des Todes nicht von mir /
> mein thun besteht nicht einen blikk für Dir."
>
> (Sieben-Gestirne S. 181, 11.)

Die gesamte Psalmenumdichtung bedeutet in ihrer theologischen Grundhaltung ein wichtiges Bindeglied zu den reinen Bekenntnisdichtungen der letzten Jahre. In ihnen dem religiösen Bewußtsein Czepkos im einzelnen nachzugehen, ist hier nicht mehr der Raum. Es muß der Hinweis genügen, daß Czepko, einem universellen Erkenntnistrieb folgend, die Kabbalistik und die Naturwissenschaft in die neugewonnene Gott-Schau und Gott-Gläubigkeit einzuordnen sucht. Wieder ist es die Todesbetrachtung, die die gedankliche Spekulation in Bewegung setzt [47]).

Czepkos letztes Werk: „Semita Amoris Divini: Das Heilige Drey Eck", ist aus einer dreifachen Betrachtungsweise entstanden:

> „nach dem Bey Spiel der alten Weisen, nach der Offenbahrung der einfältigen Natur, und nach der Richtschnur des Christlichen Glaubens Bekäntnüsses."
>
> (Heiliges Drey Eck S. 279.)

Ohne die verwirrende, willkürliche Quellenanhäufung [48]) selbst ordnen, viel weniger kenntnismäßig durchdringen zu können, schweift hier im Prosateil der „Semita Amoris Divini" Czepkos unausgewertete Beispielkenntnis über die Grenzen. Unvermittelt erfolgt der Übergang zur Naturbetrachtung, die wieder

47) Vgl. dazu die bei W. Milch nicht abgedruckten, in der Einleitung zur Ausgabe von ihm nur kurz charakterisierten Gelegenheitsschriften Czepkos: Trostschrift an Christian Charisius und die Rede nach der Beerdigung des Töchterchens des Herzog Christian. Nähere Angaben macht W. Milch in der Einleitung zur Ausgabe von Czepkos geistl. Schriften S. XLI ff.

48) Vgl. über Hermes, Pythagoras (S. 282 ff.), über Plato S. 289 ff.

von alchimistischen Spekulationen durchsetzt ist (S. 286 ff.). Aber selbst hier bricht die klare Gottschau durch, so daß man auch in diesen Partien sehr schöne dichterische Bilder finden kann [49]). Ohne eine gültige Antwort auf all die Rätsel der Naturwissenschaft zu geben, kehrt Czepko zu der uns schon früher begegneten Ansicht zurück:

„Aber was ängstigen wir uns das mit der Vernunfft zu begreiffen, was über alle Vernunft ist? Oder, was trachten wir, das von den Heydnischen Weisen zu erforschen, was uns der gütige Gott nicht allein durch so heilige Väter und Männer, sondern endlichen durch seinen eingebohrenen Sohn, d. i. sein eigenes Hertze offenbaret?"

(Heiliges Drey Eck S. 297.)

Damit kommt Czepko zum eindeutig religiösen Inhalt dieser Schrift, in der er gleichsam eine Zusammenfassung seiner eigenen Erkenntnisse geben will. Er verweilt lange bei dem Begriff der Dreieinigkeit, bei dessen Deutung er nochmals die Persönlichkeit Christi in den Vordergrund rückt (S. 306), und endet mit einem wohlüberlegten und klar formulierten Glaubensbekenntnis zur evangelischen Lehre. In starker Leidenschaftlichkeit wird darin betont, daß sein Glaubensbekenntnis „die Göttliche Schrifft zur unfehlbaren Richtschnur haben" solle [50]).

„Alles andre ist Menschen Tand, und wie wieder die Gebote Gottes, also voller Irrthum. Dann so auch ein Engel vom Himmel käme, und ein ander Evangelium, als uns in der Göttlichen Schrifft vorgetragen worden, predigen würde, der sol verflucht seyn. Es besteht aber der Grund solcher Evangelischen Lehre in nichts, als in genädiger Vergebung der Sünden: Das ist: wie der Mensch gerecht, heilig und selig werden, leben und bleiben solle." (S. 311.)

Wie von einem Triptychon wird das Ringen eines religiösen Menschen von der letzten geistlichen Dichtung, die sich unmittelbar an den Prosateil anschließt, eingefaßt. Der „Tag der Menschwerdung", der „Tag der Creutzigung", der „Tag der Auferstehung

49) Vgl. S. 293 das Beispiel vom Samenkorn, das von den Kräften des Himmels und der Erde erfüllt ist und erst zu neuem Leben erwachen kann, wenn es zerstört wird.

50) Der weitere Inhalt des Bekenntnisses schließt sich eng an die lutherischen Katechismus-Lehren an, die fast wörtlich von Czepko übernommen werden. S. 311—312.

stehung" geben das Thema zu einer fast oratorienhaften Preisdichtung, in der sich die befreite Seelenstimmung zu einem einzigen Hymnus steigert [51]).

Nichts ändert sich mehr an Czepkos religiöser Haltung und an seiner endgültigen Wendung zur Gottgläubigkeit. In seinem Bekenntnis zur evangelischen Lehre geht er ruhig dem Tode entgegen und dichtet, ohne jede Todesfurcht, wenige Tage vor seinem Sterben die „Rede Aus meinem Grabe" (S. 391 ff.).

Noch einmal in diesen letzten Lebensstunden prüft Czepko seine Stellung zum Leben, zum Tode und zu Gott. Das, was für ihn im Leben Bestand hatte, als er zu einer festen Form seines religiösen Bewußtseins gelangt war, erhält sich auch im Tode: der Glaube an die Erlösung durch Christus und an die Auferstehung im Reich Gottes.

Sucht man nun ein Gesamtbild von Czepko als religiösem Menschen zu gewinnen, um ihn auch religionsgeschichtlich einordnen zu können, so stellt sich seine Frömmigkeitsentwicklung am klarsten in der bekannten Formel der Schererschule vom Ererbten, Erlernten und Erlebten dar, die für die Wiederherstellung des Porträts eines Menschen aus dem 17. Jahrhundert noch volle Gültigkeit hat.

Ererbt hat Czepko die Frömmigkeit des Herzens als breiteste Grundlage seiner Innerlichkeit. Ererbt hat er weiterhin die konfessionelle Gebundenheit an die protestantische Religiosität, die ihre persönliche Vertiefung noch nicht im eigenen Gewissen, sondern in einer von den zehn Geboten abhängigen Lebensfrömmigkeit fand. Ererbt hat er schließlich das reibungslose Nebeneinander von Diesseitsfreudigkeit und gleichzeitiger Weltabkehr.

Die Frage nach dem Erlernten ist in allen Einzelheiten noch nicht zu beantworten [52]). Nur große Gesamtabhängigkeiten sind

51) Es bedeutete eine Wiederholung, näher auf den Inhalt dieser Dichtung einzugehen. Hinzuweisen ist nur auf einige Stellen, die an den Wundenkult erinnern (S. 329, Z. 1—10 und S. 365, 49), wie er sich häufig im geistl. Lied dieser Zeit ausprägt. In einer gefühlsmäßigen Übersteigerung bedient sich hier Czepko dieser Motive, ohne daß man ihn deswegen zum Mystiker stempeln könnte.

52) Vielleicht bringt darüber die von W. Milch in Aussicht gestellte Monographie Czepkos genaue Nachweise. Allerdings wird auch sie wohl durch Forschungen von theologischer Seite unterstützt

für Czepko deutlich. Für ihn ist unter dem Begriff des Erlernten auch die Fülle der Beeinflussungen durch zeitgenössische und literarische Vorbilder zu verstehen, die die Wandlungen in seinem religiösen Bewußtsein vorwiegend veranlaßten. Hierher gehört auch die Teilnahme Czepkos an den drei großen geistig und religiös interessierten Kreisen, die für seine Entwicklung so entscheidend wurden. In Straßburg war es der Kreis um Bernegger, in Dobroslawitz [53]) der um die Brüder von Czigan und schließlich der um Abraham von Franckenberg [54]), in dem sich bei Czepko der Durchbruch zu einem im Glauben gesicherten Christentum und zum offenen Bekenntnis zur evangelischen Lehre vollzieht.

Das Bild von dem religiösen Menschen Czepko würde aber unvollständig bleiben, schlösse man nicht in die gesamte Betrachtung seiner Persönlichkeit das mit ein, was unter dem Begriff des Erlebten verstanden wird. In größter Einschränkung und in bewußter Trennung von unserer heutigen Ausdrucksbedeutung, ist hier das Wort „Erlebnis" zu begreifen, aber bei aller Inhaltsbegrenzung nicht auszuschalten. Es gibt bei Czepko über die Allgemeingültigkeit des Ererbten, über die Verworrenheit des Erlernten hinaus etwas Erlebtes. Es ist nicht das Todesproblem allein, wie W. Milch es betont, sondern es ist eine Verbreiterung der religiösen Erlebnisbasis: die persönliche Frömmigkeit. Sie genau für Czepko festzulegen ist unmöglich, so wenig man den Begriff einer „persönlichen Frömmigkeit" einzugrenzen imstande

werden müssen. Wie schwer derartige Fragen vorerst noch zu entscheiden sind, zeigt W. E. Peuckert in seinem Buch: Die Pansophie, Jena 1930; vgl. bes. S. 18 ff.

53) Hier ist in vollem Umfange W. Milchs Aufsatz über Czepkos Stellung in der Mystik des 17. Jahrhunderts heranzuziehen. Arch. für Kulturgesch. a. a. O. S. 261 ff.

54) Die Zusammenhänge zwischen Czepko und Franckenberg sind behandelt bei W. E. Peuckert, Die Rosenkreutzer, Jena 1928, S. 324—350, besonders S. 371 und 432. Für das Verhältnis von Tschesch, Scheffler und Czepko vgl. außer Peuckerts Rosenkreutzerbuch S. 361 ff. auch G. Ellinger, Angelus Silesius, Breslau 1927 S. 42 ff. und S. 102 ff.; dazu auch Günther Müller in der Zs. f. deutsche Bildg. IV, 1928. Für Franckenberg ist auch die Arbeit von Hubert Schrade, A. v. Franckenberg, Diss. Heidelberg 1922 wichtig, der schon ein früheres Bekanntwerden Czepkos mit Franckenberg annehmen möchte. Vgl. auch für Franckenberg: Rud. Windel, Mystische Gottsucher der nachreformatorischen Zeit. Halle 1925, S. 12 ff.

ist. Vielleicht könnte man den Willen zur persönlichen Durchdringung aller begegnenden Frömmigkeitsformen als Movens dieser religiösen Erlebnisdimension bei Czepko ansehen.

Erst unter diesen Voraussetzungen erscheint der Versuch möglich, das Gesamtbild der Wandlungen im religiösen Bewußtsein Czepkos zu erfasssen und religionsgeschichtlich einzuordnen.

Daniel von Czepkos religiöse Entwicklung ist für das 17. Jahrhundert doppelt charakteristisch. Einerseits sieht man in ihr das deutliche Nebeneinanderlaufen der ichbewußten Religiositätsvertiefung neben einer arbeitsreichen, praktischen Tätigkeit, die Zeit und Freude für den frohen Genuß des Daseins findet. Andererseits erkennt man deutlich genug bei diesem diesseitsnahen, lebenbejahenden Menschen die enge Verknüpfung seines Frömmigkeitsstrebens mit allen geistigen und religiösen Strömungen seiner Zeit.

Man darf Czepko nicht schlechthin als Mystiker bezeichnen. Er kann als solcher innerhalb der einzelnen Fragestellung von einem bestimmten Gesichtspunkt aus erscheinen, z. B. in der Betrachtung seiner Todesauffassung. Es lassen sich auch in Einzelpunkten Züge seiner mystischen Seelenhaltung aufzeigen, wie W. Milch es tut. Das Gesamtbild aber des religiösen Menschen Czepko wird nur dann echt sein, wenn man die in ihm erkennbare religiöse Entwicklungslinie klar genug hervortreten läßt. Sie führt bei Czepko vom „Frommen" zum „Mystiker" und darüber hinaus zum „Gläubigen". Erst in der Synthese dieser drei deutlichen Entwicklungsstufen ergibt sich ein Gesamtbild Czepkos, wie es den Wandlungen seines religiösen Bewußtseins und dem allgemeinen Frömmigkeitsgefühl dieses Jahrhunderts nach der Reformation entspricht.

So treffen für ihn nicht jene schon geprägten Einordnungsformeln zu, die für einzelne Dichter dieses Jahrhunderts Geltung haben. Czepko war einmal ein Nur-Frommer wie Paul Gerhardt, er war einmal ein Mystiker — auf der Linie Johann Arndts und Gottfried Arnolds —, er war auch einmal Theosoph und neigte im höchsten Wissensdrang zur Pansophie. „Die Sehnsucht alles zwiespältig Lebendigen nach der Einheit", die auch

für Czepko die „Mutter“ [55]) seiner mystischen Spekulationen war, ließ ihn nicht im zeitlichen Seelenerlebnis der „unio mystica“ zur Ruhe kommen, sondern rief die verschiedenen Wandlungsprozesse in seinem religiösen Bewußtsein hervor. Aber vor die Entscheidung gestellt, ein Bekenntnis zu einer dieser von ihm persönlich durchlebten Formen der Religiositätsvertiefung abzulegen, blieb er gefesselt an die reine Gläubigkeit und trat in seiner Dichtung offen für die „evangelische Lehre von der gnädigen Vergebung der Sünden“ ein.

Daß Czepko zu einer so starken persönlichen Durchdringung des Ererbten, des Erlernten und des Erlebten die Kraft behielt, bezeugt die Tiefe seiner Religiosität, aus der eine Dichtung wuchs, die das Unerklärliche in den Beziehungen zwischen Gott und Mensch zu deuten suchte.

55) Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik. Leipzig 1921. S. 46.

Abgeschlossen am 1. Februar 1932.

Abendländische Darstellungen der Maria Platytera.

Von Sigfrid H. Steinberg

Leipzig S 3 Kantstraße 61 A.

Seit dem 9. Jahrhundert auf Bleibullen und Münzen, seit dem 12. Jahrhundert auf Malereien und in Skulpturen erscheint im Herrschaftsbereich der griechischen Kirche ein Madonnentypus, der sich in der russischen Kirche bis ins 17. Jahrhundert erhalten hat, der aber der abendländischen Kirche fast völlig fremd geblieben ist: die Madonna Platytera[1]). Sie hat ihren Namen von den Worten eines byzantinischen Lobgesanges Ἐπὶ σοὶ χαίρει erhalten, in welchem es heißt: „Er hat dein Inneres umfangreicher als die Himmel (πλατυτέραν οὐρανῶν) gemacht[2])." Die Maria Platytera ist eine Fortbildung des Typus der Maria Orans; von diesem ist die Grundhaltung der Madonna übernommen: sie sitzt, beide Hände seitlich mit den Handflächen nach oben zum Gebet ausgestreckt, in frontaler Haltung, ohne daß der göttliche Knabe auf ihrem Schoß von ihr gestützt wird. Das wesentliche Merkmal der Platytera aber besteht darin, daß das Kind in einen geschlossenen Kreis oder Doppelkreis versetzt ist, von dem es nicht deutlich wird, ob er vor der Brust oder im Leibe der Maria gedacht ist; doch scheint mir im Hinblick auf die erwähnte Lobpreisung das letztere wahrscheinlicher zu sein.

Während Darstellungen der Maria Platytera in der östlichen Kirche außerordentlich häufig vorkommen, sind innerhalb der römischen Kirche bisher nur zwei Wiedergaben bekannt, denen ich eine dritte hinzufügen kann. Vorweg sei bemerkt, daß das merkwürdige Straßburger Fahnenbild des 15. Jahrhunderts, das als der letzte Ausläufer des Platytera-Typs im Abendlande gilt, diesem überhaupt nicht zu-

1) Das Hauptwerk über Mariendarstellungen ist N. P. Kondakow, Ikonographie der Mutter Gottes (in russischer Sprache; 2 Bde., Petersburg 1914/15). Die einschlägigen Angaben bei K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. I (Freiburg 1928) sind zur Einführung und wegen der Literaturangaben zu empfehlen. Über den Platytera-Typus vgl. Künstle, a. a. O., S. 620, O. M. Dalton, Byzantine Art and Archeology (Oxford 1911), S. 674 und P. Clemen, Die romanische Monumentalmalerei in den Rheinlanden (Düsseldorf 1916), S. 466 ff.

2) H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern (Leipzig 1891), S. 108 f.

zuordnen ist; denn diese Maria ist eine Orans, der grade das entscheidende Merkmal der Platytera — die Einschließung des Kindes in einen Kreis — fehlt[3]). Es bleiben also zunächst übrig: das Marmorrelief in S. Maria Mater Domini zu Venedig[4]) und die Wandmalerei in der nördlichen Empore des Westbaus von St. Pantaleon zu Köln[5]). Beide Marienbilder stammen aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, also aus der Zeit des Lateinischen Kaisertums in Konstantinopel; das will besagen: aus einer Epoche, in der die Abendländer häufiger und bequemer als je zuvor oder hernach mit den Institutionen und Ausdrucksformen der griechischen Kirche in Berührung gekommen sind. Welchen Anteil Venedig am 4. Kreuzzug und an der Einrichtung der lateinischen Herrschaft im byzantinischen Reich gehabt hat, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden: diese Beziehungen reichen voll aus, um die Übernahme eines ausgesprochen östlichen Madonnentyps durch venezianische Künstler zu erklären.

Aber auch für das deutsche Platyterabild läßt sich eine Begründung geben: seit dem ersten Kreuzzug, an dem der niederlothringische Herzog Gottfrid als einziger deutscher Fürst teilnahm, hat gerade der Niederrhein sich in besonderem Maße an diesen Fahrten beteiligt; es sei nur erwähnt, daß der 5. Kreuzzug (1217—1221) zum guten Teil ein Werk des Kölner Domscholasters Oliver war und daß auch der traurige Kinderkreuzzug von 1212 in Deutschland seinen Ausgang von Köln genommen hat. Und zu diesen persönlichen (und wirtschaftlichen) Beziehungen Kölns zum östlichen Mittelmeer tritt seit noch älterer Zeit eine besondere Verbundenheit des Klosters St. Pantaleon mit dem Griechentum, seitdem Erzbischof Gero (969—976) als Werber um die Prinzessin Theophanu in Byzanz geweilt und von dort die Reliquien des heiligen Pantaleon mitgebracht hatte, in dessen Kirche dann die Kaiserin auch ihre letzte Ruhestätte gefunden hat[6]). Gerade der 4. Kreuzzug wurde für St. Pantaleon bedeutungsvoll: aus der byzantinischen Beutemasse brachte der Ritter Heinrich von Ulmen (bei Koblenz) neben anderen Kostbarkeiten den Schädel

3) P. Perdrizet, La vierge aux bras étendues (Archives alsaciennes d'histoire de l'art, Jg. 1, 1922, S. 1—29); Abbildung auch bei Künstle, a. a. O., Abb. 356. Perdrizet beachtet nicht, daß in der byzantinischen Kunst die Maria Orans durchaus selbständig neben der Platytera fortbestanden hat, daß also die Heranziehung der letzteren zur Erklärung des Straßburger Bildes nur verwirrend wirkt.

4) Abbildung bei Künstle, a. a. O., Abb. 355.

5) Abbildung bei Clemen, a. a. O., Abb. 335.

6) Vgl. S. H. Steinberg und Chr. Steinberg-v. Pape, Die Bildnisse geistlicher und weltlicher Fürsten und Herren, Bd. I (Leipzig 1931), S. 6.

des heiligen Pantaleon mit nach Hause und schenkte ihn dem Kölner Kloster [7]).

Einige Jahrzehnte früher und auf einem Boden, dem die in Venedig und Köln geläufigen Beziehungen zu Byzanz fehlten, ist das dritte, bisher in der Literatur unberücksichtigt gebliebene Platytera-Bild entstanden. Es befindet sich in dem Evangeliar, das Heinrich der Löwe um 1175 durch den Mönch Hermann in Kloster Helmarshausen bestellt und dann dem Braunschweiger Dom geschenkt hat [8]). Das eine der Widmungsblätter zeigt in der unteren Hälfte den Herzog und die Herzogin mit den Braunschweiger Schutzheiligen Blasius und Aegidius, während darüber zwischen Johannes dem Täufer und Bartholomäus — gleichfalls Patronen des Doms — die Mutter Gottes in der Mandorla angebracht ist; und diese Madonna ist in der typischen Form der Platytera wiedergegeben [9]). Die Inschriften der Spruchbänder sind leider nur noch so lückenhaft zu entziffern, daß sich ihre Herkunft nicht bestimmen läßt; Bibelverse sind es nicht [10]).

Um dem Ursprung dieser um 1175 in Sachsen auffälligen Darstellung näher zu kommen, empfiehlt es sich, ein weiteres Bild des Evangeliars heranzuziehen, auf dem sich eine ebenso seltene Variation eines gebräuchlichen Typus befindet: der Christus auf dem Hauptwidmungsbild des Kodex hält in beiden Händen eine Schriftrolle [11]), während die bekannte übliche Darstellung ihn mit einem Buch in der Linken, die Rechte zum Segen erhoben wiedergibt — geringe Abweichungen davon sind nur Spielarten ohne besondere Bedeutung. Das maßgebende Werk über die romanischen Christusbilder [12]) bringt unter seinen zahlreichen Reproduktionen nicht eine einzige dem Heinrichs-Evangeliar entsprechende, und ich vermag aus anderen Quellen nur zwei weitere nachzuweisen: den Christus auf dem Lukasbild im Reichenauer Evangeliar Ottos III. [13]) und den auf dem Widmungsbild des Kölner Hieronymus-Kodex [14]). Bei dem erstgenannten Bild steht der Zusammenhang mit der byzantinischen Tradition außer Zwei-

---

7) Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln II, 2. Bearb. von H. Rahtgens und H. Roth (Düsseldorf 1929), S. 454; daselbst Fig. 72 auch eine Abbildung des Platytera-Gemäldes.

8) Steinberg, a. a. O., S. 98 f. und 141.

9) Steinberg, a. a. O., Abb. 125.

10) Deutlich zu erkennen ist das Schriftband des Apostels Bartholomäus: Qui nos venerantur. Bei Johannes lese ich: Pes ... antur ... ita, bei Maria: ... um vitę me sub(mit)tente venite.

11) Steinberg, a. a. O., Abb. 124.

12) R. Berger, Die Darstellung des thronenden Christus (Reutlingen 1926).

13) Farbige Abbildung bei M. Hauttmann, Die Kunst des frühen Mittelalters (Berlin [1929]), Taf. 11.

14) Steinberg, a. a. O., Abb. 21.

fel [15]), und das zweite stammt eben wieder aus Köln oder ist doch von einem Kölner Erzbischof in Auftrag gegeben worden [16]).

Abhängigkeit von byzantinischen Mustern ist also auch für das Christusbild des Braunschweiger Evangeliars vorauszusetzen, ebenso wie für das Marienbild darin. Dogmatische Folgerungen lassen sich allerdings nicht ohne weiteres daraus ziehen — wir wissen jedenfalls nichts, was an der römisch-katholischen Rechtgläubigkeit Heinrichs des Löwen im mindesten zweifeln ließe. Die künstlerische Anregung für die Übernahme dieser griechischen Darstellungsformen der göttlichen Gestalten aber kann mit großer Bestimmtheit auf die Eindrücke zurückgeführt werden, die der Sachsenherzog auf seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land — im Grunde genommen handelte es sich dabei um einen regelrechten Kreuzzug — 1172 empfangen hat. Heinrichs Zug umfaßte mehr als tausend Mann, und wenn unter diesen auch nicht der Abt von Helmarshausen genannt wird, so wissen wir doch von mehreren anderen sächsischen Prälaten, die ihn begleiteten. Daß sich unter deren Gefolge auch Helmarshäuser Mönche, vielleicht sogar der Illustrator des Evangeliars, befunden haben, ist gar nicht unwahrscheinlich — muß man sich doch überhaupt die Umgebung mittelalterlicher Herrscher, voran natürlich die königliche „Kapelle", stets reichlich mit Fachmännern für die verschiedenen Aufgaben und Interessengebiete besetzt vorstellen. Wenn auch Heinrich der Löwe nicht wie Bernward von Hildesheim geradezu Künstler „mit sich an den Hof und auf längere Reisen" geführt haben wird, um diese zur Beobachtung und Nachahmung bedeutender Kunstwerke zu ermuntern [17]), so ist des Herzogs Teilnahme an literarischen und künstlerischen Angelegenheiten doch zu gut bezeugt [18]), als daß man nicht kunstsinnige und kunstverständige Männer unter seinen Vertrauten anzunehmen hätte.

Ein später Nachklang der Maria Platytera-Darstellungen ist schließlich jene Abart der Schutzmantelmadonna, die bezeichnender-

15) Auf die höchst charakteristische Übernahme eines byzantinischen Stilmittels bei dem Bildnis Ottos III. in diesem Kodex macht P. E. Schramm, Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit, Bd. I (Leipzig 1928), S. 95 aufmerksam.

16) Steinberg, a. a. O., S. 42 f. ist die Möglichkeit erwogen, daß der Kodex in einer bairischen Werkstatt entstanden sei, um seine Ausnahmestellung in der Kölner Kunst zu erklären. Doch würde auch in diesem Fall, wie bei künstlerischen Aufträgen im Mittelalter üblich, die Bildgestaltung auf den Besteller, Erzbischof Friedrich I. von Köln, oder dessen Berater Rupert, der 1120—1135 das Köln unmittelbar benachbarte Kloster Deutz leitete, zurückzuführen sein.

17) Thangmar, Vita Bernwardi, cap. 6.

18) Vgl. dazu Fr. Philippi, Heinrich der Löwe als Beförderer von Kunst und Wissenschaft (Hist. Zschr. Bd. 127, S. 50 ff.).

weise nur in Venedig vorkommt, wo sie von der Mitte des 14. bis zu der des 15. Jahrhunderts nachweisbar ist. Das Kind ist wie üblich von einem Kreis, häufiger jedoch von einer Mandorla umgeben, wobei die Umrahmung jetzt aber deutlich vor der Brust der Mutter angebracht ist; und zwar wirkt sie wie eine große Spange, die den herabwallenden Mantel zusammenhält — man hat also die alte Symbolik der Anordnung nicht mehr verstanden [19]).

Ob die griechische (und die russische) Kirche mit dem Platytera-Typus besondere dogmatische Spekulationen verbunden hat und ob gerade deshalb seine Verbreitung in der römischen Kirche auf Widerstand gestoßen ist, ließ sich nicht feststellen. Daß die abendländischen Darstellungen, wenn auch überaus selten, unbeanstandet geblieben sind, spricht gegen diese Annahme. Eine bemerkenswerte Abänderung des griechischen Typus deutet eher auf eine beabsichtigte Einverleibung in den abendländischen Formenschatz der Marienbilder hin: die byzantinische Platytera wird als Nonne, das Haupt mit einem Schleier umgeben, dargestellt, und die Venezianer sind bei dieser Auffassung geblieben — für ihre enge Verbundenheit mit dem östlichen Kulturkreis bezeichnend. Die beiden deutschen Bilder hingegen haben eine entscheidende Abwandlung erfahren: der Helmarshäuser Miniator hat der Madonna in die linke Hand einen Gegenstand gegeben, der die Weltkugel mit einer Lilie auf einem Knauf darüber zu sein scheint, und auf dem Kölner Bild hält Maria in der Rechten ein Lilienzepter. Ist dadurch in beiden Fällen die griechische Gebetsgeste aufgegeben worden, so wird die unterschiedliche Auffassung noch weiter ausgeprägt: an Stelle des Nonnenschleiers tragen die deutschen Marien eine Krone auf dem Haupte. Krone, Zepter und Weltkugel machen hinreichend deutlich, daß Maria nicht als Nonne, sondern als Königin verstanden werden soll — eine bedeutsame Parallele zu dem in der romanischen Kunst vorherrschenden Typus des Christus Rex!

Diese Beobachtung läßt hoffen, daß eine Untersuchung der Maria Platytera-Bilder unter dogmengeschichtlichen Gesichtspunkten zu Ergebnissen gelangen kann, die über das Einzelproblem hinaus vielleicht neue Erkenntnisse über griechische und lateinische Gottesverehrung erschließen.

---

19) H. von der Gabelentz, Mittelalterliche Plastik in Venedig (Leipzig 1903), S. 229; V. Sußmann, Maria mit dem Schutzmantel (Marburger Jb. f. bildende Kunst V, 1929, S. 285—351), S. 314 f. und 332. Abbildungen solcher Madonnen bei V. C. Habicht, Maria (Oldenburg 1926), Taf. 47; Perdrizet, a. a. O., S. 17; Sußmann, a. a. O., Abb. 22.

Abgeschlossen am 2. Dezember 1932.

Ein bisher ungedruckter Entwurf Luthers.

Von Peter Meinhold

Berlin-Wilmersdorf, Wilhelmsaue 116/117.

Die Stadtbibliothek zu Leipzig besitzt unter der Signatur Rep. II. 8°. 146. eine auf feinem Pergament geschriebene und mit kostbarem Einband versehene lateinische Bibel. Auf der Vorderseite des Einbandes sind am oberen Rande die Buchstaben C. S. M. in Gold eingepreßt. Die Bedeutung dieses Signets ist unbekannt. Dagegen führt der am unteren Rande in Blinddruck stehende Name HE. LVTHER auf Johannes Ernst Luther, einen Enkel des Reformators [1]), als den Eigentümer des Buches. Aus einer handschriftlichen Widmung auf einem Vorsatzblatt des Manuskriptes geht nun hervor, daß Joh. Ernst Luther den Kodex seinem Vorgesetzten, dem Administrator des Bistums Naumburg, Herzog August von Sachsen, zum Geschenk machte. Mit dem genannten Exemplar, auf dessen Beschreibung wir hier verzichten können, da eine solche richtig und sehr ausführlich schon vorliegt, hat sich Ernst Thiele in einer besonderen Studie und außerdem in seiner Abhandlung über die Originalhandschriften Luthers bereits beschäftigt [2]). Thiele glaubt das Manuskript als Eigentum Luthers nachweisen zu können. Er stützt sich dabei auf ein Autographon Luthers zu Gen. 23, V. 5 u. 6, das sich auf der Innenseite des hinteren Einbanddeckels befindet; Thiele spricht es als eigenhändige Eintragung Luthers an.

Auf Grund neuerer Untersuchungen am Einbande des Leipziger Kodex hat aber Johannes Hofmann, der gegenwärtige Direktor der Leipziger Stadtbibliothek, festgestellt, daß das Werk nicht aus Luthers Besitz stammen kann [3]). Der Einband trägt die typische Ornamentik der italienischen Renaissancebände. Diese Formensprache kam jedoch in Sachsen nachweislich erst im Anfang der zweiten Hälfte des

1) Vgl. Köstlin-Kawerau, Martin Luther[5]. Bd. II. S. 484.

2) E. Thiele, Die Originalhandschriften Luthers in „Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation, veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe“ (Weimar 1917) S. 233 ff., vgl. besonders S. 245. — E. Thiele, Eine Handschrift der Vulgata aus Luthers Bücherei. Theol. Stud. u. Krit. 91 (1918) S. 138 ff., wo auch eine Beschreibung des Exemplars geboten und die oben erwähnte Widmung abgedruckt wird. Vgl. ferner Anm. 3.

3) Joh. Hofmann, Kursächsische Bucheinbände des 16. Jahrhunderts in der Leipziger Stadtbibliothek in „Monatshefte für Bücherfreunde und Graphiksammler“ (1925) S. 203—211.

16. Jahrhunderts auf [4]). Außerdem handelt es sich bei dem auf dem hinteren Einbanddeckel befindlichen Autographon zu Gen. 23, V. 5 u. 6 nicht um eine von Luther selbst vorgenommene Eintragung. Vielmehr ist ein von Luthers Hand beschriebener Zettel nachträglich und sehr geschickt auf ein gleich großes, mit Goldschnitt verziertes Vorsatzblatt der Handschrift geklebt worden. Mit dieser Feststellung wird der einzige Grund hinfällig, den Thiele für die Herkunft der Vulgata aus Luthers Bücherei anführen konnte.

Die Notizen Luthers zu Gen. 23, V. 5 u. 6 — Thiele druckt sie a. a. O. in den Th.St.Kr. ab — hat Thiele richtig als Vorarbeit Luthers zu seinen Vorlesungen über die Genesis (1535-1545) bezeichnet. Merkwürdig bleibt bei Thieles Auffassung nur, daß Luther seine Gedanken für sein Kolleg in der von ihm benutzten Vulgatahandschrift zu Papier bringen sollte, wo sie ihm doch kaum wieder zu Gesicht gekommen wären. Die Beobachtung aber, daß es sich um ursprünglich auf einen Zettel geschriebene Aufzeichnungen Luthers handelt, gestattet mit aller Sicherheit in jenem Autographon eine eigenhändige Präparation Luthers zur Genesisvorlesung zu erkennen. Wir wissen, daß Luther auch zu Gen. 45, V. 26 seine Präparationen auf einem Zettel niedergeschrieben hat [5]). Damit lüftet sich an einer neuen Stelle der Schleier, der bisher über Luthers Arbeiten zu seinem letzten großen Kolleg, der cygnea cantio, gelegen hat. Über das Schicksal von Luthers Aufzeichnungen lassen sich nur Vermutungen anstellen, da sichere Anhaltspunkte fehlen. Wahrscheinlich werden sie im Besitz von Johannes Ernst Luther gewesen sein, der z. B. auch das Manuskript der Dictata super Psalterium, der berühmten ersten Psalmenvorlesung Luthers von 1513—15, verwahrte [6]); von dem Enkel des Reformators sind sie dann zusammen mit der irrtümlich Luthers Besitz zugeschriebenen Vulgata an Herzog August von Sachsen gekommen. Das gleiche Schicksal dürfte ein zweites in dem Leipziger Kodex befindliches Autographon Luthers geteilt haben.

Diese zweite Aufzeichnung enthält eine genealogische Übersicht über die Vorfahren und Verwandten Jesu sowie ein paar kurze lateinische Bemerkungen zu einzelnen Namen der Stammtafel. Das Ganze steht auf einem Blatt in Querquart von 15 cm Höhe und 19,7 cm Breite. Ursprünglich muß der Zettel aber größer gewesen sein; denn von dem Worte Abraham haben die sehr hoch gezogenen Buchstaben A und b durch Beschneiden des oberen Randes ihre Spitzen eingebüßt. Von den Notizen Luthers kann auf diese Weise, wie aus dem

4) Vgl. Christel Schmidt, Jakob Krause, ein kursächsischer Hofbuchbinder des 16. Jahrhunderts. (Leipzig 1923), S. 11 und S. 27.
5) Vgl. H. Volz, Wie Luther in der Genesisvorlesung sprach. Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927/28) S. 195 f.
6) Weimarer Ausgabe (= W.) Bd. 3, S. 5.

weiter unten gegebenen Vergleich hervorgehen wird, ein Wort verlorengegangen sein. Der von Luther beschriebene Zettel ist auf Leinewand gezogen und in der Mitte gefaltet, um ihn dem Format des Kodex anzupassen; trotzdem überragt er um etwa ½ cm die Pergamentblätter. Er ist nach dem dritten Vorsatzblatt der Handschrift eingeheftet und kann ganz sicher nicht — wie Thiele noch angenommen hat — nach den Ergebnissen der Einbanduntersuchung als Eintragung Luthers angesehen werden. Die Schrift selbst erweist sich ihrem ganzen Duktus nach ohne weiteres als Luthers Hand [7]). Sie ist gut erhalten und ohne Schwierigkeiten zu lesen; nur durch einige scharfe Kniffe des Originals sind wenige Worte der letzten Zeile undeutlich geworden. Bei diesen Aufzeichnungen handelt es sich um eine Präparation Luthers zu seiner 1543 erschienenen, gegen die Juden gerichteten Schrift: „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi". Bereits Thiele hat in seiner Studie über eine Handschrift der Vulgata aus Luthers Bücherei auf diesen Entwurf aufmerksam gemacht [8]). Doch wird derselbe von den Herausgebern der genannten Schrift Luthers in der Weimarer Ausgabe (Bd. 53, S. 573 ff.) nicht berücksichtigt.

Wir bringen umseitig die Notizen Luthers zum erstenmal zum Abdruck [9]) und vergleichen damit die in der Schrift „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi" dargebotene Tafel über die Vorfahren Jesu [10]). Die ganze Anlage seines Entwurfes hat Luther im Druck beibehalten; nur in Einzelheiten sind einige Unterschiede festzustellen.

1. Im Entwurf fehlt auf der Seite des Priestergeschlechtes Levi als Vorfahre Aarons. Aber wahrscheinlich ist, wie oben bereits angedeutet wurde, dieser Name durch Beschneiden des oberen Randes von Luthers Manuskript fortgefallen.

2. Für Matthes in der gedruckten Schrift liest die Präparation Luthers Mathan. Aber diese Differenz klärt sich nach einem Blick in den Druck sofort auf. Luther weist selbst auf die beiden Formen dieses Namens hin: „Ich acht, das er Mathan nach der Grammatica und Matthes nach gemeiner Leien sprache genennet sey" (W. 53, 623, Z. 35). So gebraucht Luther im Gegensatz zu seiner Präparation im Druck die Vulgärform Matthes, in der Meinung, damit zugleich den Hebraismus Ματθάτ bei Lukas 3, V. 24 [= מַתָּת] richtig auszusprechen (ib. 623 Z. 37 ff.).

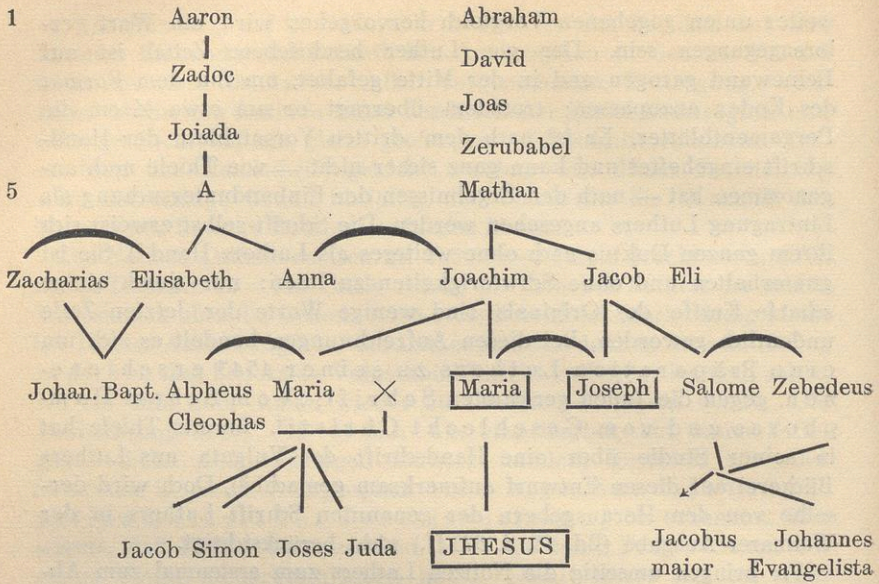
---

7) Herr Direktor Hofmann von der Leipziger Stadtbibliothek hatte die Freundlichkeit mir mitzuteilen, daß auch sein Vorgänger E. Kroker an der Echtheit der Handschrift nie gezweifelt hat.

8) Th. St. Kr. a. a. O. S. 141.

9) Die Abbreviaturen habe ich aufgelöst: ./. in id est; s. in sci[licet; ę in ae. U und u sind für V und v eingetreten.

10) W. 53, S. 629.



fratres Domini, i. e. consobrini. Unde Jacobus Alpheus s[cilicet filius ex primo Marito. Et Judas Jacobi fr[ater ex eodem patre. Et ipsa Maria Jacobi sci[licet mater. Et Maria Cleophe sci[licet secundi Mariti. Soror Virginis Mariae.

Ista Salome, ut soror paterna idest anicla Jhesu Christi voluit et petivit suos filios praeferri in regno Christi consobrinis maternis. Unde caeteri indignati sunt.

3. Im Konzept Luthers werden Alpheus und Cleophas als die beiden Männer der zweiten Maria, der Schwester von Jesu Mutter, angeführt (s. oben, Z. 7 und 8). Die genealogische Tabelle des Druckes dagegen erwähnt nur „Cleophe" als Mann dieser Maria (W. 53, 629 Z. 15). Offenbar hat Luther darauf verzichtet, auch Alpheus im Druck mit in die Stammtafel zu setzen; im erläuternden Kontext ist jedenfalls die Rede von „Alpheo, dem ersten Man Marie Jacobi" (ib., Z. 24).

4. Von den Söhnen der Maria Kleophä kennt das Manuskript in Anlehnung an Mark. 6, V. 3 J o s e s als ihren dritten Sohn (s. oben Z. 9), während der Druck an der entsprechenden Stelle J o s e p h zu stehen hat (629 Z. 19). Aber schon im Neuen Testament werden Joses und Joseph miteinander identifiziert (vgl. Mt. 13, V. 55; Mk. 6, V. 3; 15, V. 40, 47 und jedesmal auch den textkritischen Apparat). Luther folgt also dieser Gleichsetzung im Druck.

5. Schließlich verzeichnet der Entwurf Joachim als den Vater der Herrnmutter Maria und Jacob Eli als den Vater Josephs (s. oben Z. 6); in der gedruckten Stammtafel dagegen ist Eli der Vater Marias und Jakob der Vater Josephs (W. 53, 629 Z. 13). Auch diese Differenz läßt sich ohne besondere Schwierigkeiten lösen. Zunächst hat Eli im Entwurf bei Jacob Eli nur appositionelle Bedeutung; durch diesen Zusatz soll Jakob als Bruder des Eli von Jakobus maior und Jakobus, dem Sohn des Alphäus, unterschieden werden. Es ist deshalb auch der Zwischenraum im Entwurf zwischen Jakob und Eli zu beachten. Sodann sind für Luther Eli und Joachim miteinander identisch. Deshalb kann Luther im Druck den in seinem Entwurf noch stehenden Namen Joachim durch Eli ersetzen. Luther folgt mit dieser Identifizierung dem von ihm benutzten Hieronymus, denn dieser nennt Eli „auch Eliakin und Joakim . . . denn es sollen alle drey ein name sein, wie bey uns: Nicolaus, Nickel, Claus" (W. 53, 626 Z. 9). So ist für Luther die Herrnmutter Maria „Joakim oder Eli Tochter" (ib. Z. 17), und so kann er im erklärenden Text, trotzdem er in der Stammtafel Eli und Anna miteinander verbindet, sagen: es „nimpt Joachim aus dem Stam David die eine schwester Annam . . ." (629 Z. 32). Damit sind die Abweichungen Luthers in der Stammtafel des Druckes von der des Entwurfes als nur sehr geringfügige erwiesen.

Auch bei der Ausführung der an die genealogische Übersicht angeschlossenen Erläuterungen hat sich Luther eng an seinen Entwurf gehalten, wie die Nebeneinanderstellung mit den entsprechenden Sätzen aus der gedruckten Schrift zeigt.

1. Entwurf: Et ipsa Maria Jacob sci[licet mater. Et Maria Cleophe sci[licet secundi Mariti. Soror Virginis Mariae.

Druck: Diese Maria, unsers Herrn mutter schwester oder seine Mume, heist jnn den Evangelien Maria Jacobi von dem Son, Heisst auch Maria Cleophe vom andern Man, der noch lebt am Ostertage Christi, Luce. 23. (W. 53, 629 Z. 21 bis 23).

2. Entwurf: Fratres Domini, i. e. consobrini. Unde Jacobus Alpheus s[cilicet filius ex primo Marito. Et Judas Jacobi fr[ater ex eodem patre.

Druck: Also heisst Juda auch Jacobi, vieleicht, das er Jacobi Bruder von Alpheo, dem ersten Man Marie Jacobi, ist. Diese werden unsers Herrn Brüder genennet, weil sie seiner mutter Schwester kinder sind (ib. Z. 23 bis 26).

3. Entwurf: Ista Salome, ut soror paterna, id est anicla Jhesu Christi, voluit et petivit suos filios praeferri in regno Christi consobrinis maternis. Unde caeteri indignati sunt.

Druck: Nu wil die Salome etwas sonderlichs sein, vermisset sich eines vorteils bey dem HERrn, weil sie jn bittet, Er solle jre zween Söne setzen, einen zur rechten, den andern zur linken, jnn seinem Reich, das ich halt, sie müsse jm seer nahe zugehort haben. Darumb setze ich sie Josephs Schwester. Sie hat gedacht, Maria Jacobi ist der Mutter Schwester. Ich aber bin des Vaters Schwester. Darumb gebürt mir mit meinen kindern der vortrit gegen der mutter schwester mit jhren kindern .. Da wider murreten die andern . . . (ib., 630 Z. 8—17).

Wir stehen am Ende unseres Vergleiches. Für die eindringende Kleinarbeit, die Luther auch noch zu seinen späten Schriften geleistet hat, ist der wiedergegebene Entwurf bezeichnend. Über die sachliche Bedeutung dieser Einzelarbeit soll abschließend noch ein Wort gesagt werden.

Die von Luther aufgestellte Stammtafel Christi dient dem Nachweis, daß Jesus sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits dem Geschlechte Davids entstammt[11]). Aber diese historische Argumentation ist nur das Glied in einer großen Kette. Die Front, die Luther in seinen letzten Judenschriften einnimmt, beruht auf den gleichen Motiven wie seine späte Argumentation gegen das Papsttum: die Geschichte erweist es, daß die Juden im Unrecht sind. So holt Luther aus der Historie die Argumente für seine Polemik gegen das Judentum; er schreibt gegen die Juden, „daß wir Deudschen **historien weise**

11) Übrigens berührt sich die moderne katholische Auffassung im einzelnen mit der Luthers. Die nur teilweise übereinstimmenden Genealogien bei Mt. und Lk. versucht z. B. Edmund Kalt in der Weise zu harmonisieren, daß Mt. mit seinem Stammbaum den Nachweis erbringen will, daß Jesus der gesetzliche Sohn Josephs sei, während es Lk. auf den Nachweis ankommt, daß Christus durch Maria wirklich von David abstammt, mithin der natürliche Nachkomme Davids ist. Vgl. dafür den instruktiven Artikel über den Stammbaum Christi in dem von Edmund Kalt verfaßten Biblischen Reallexikon (Paderborn 1931) Bd. II, Sp. 734 ff.; vgl. ferner zur Sache: Jos. Fischer, Die Davidische Abkunft der Mutter Jesu in den Weidenauer Studien (1911) Bd. 4, S. 1—115.

auch wissen möchten, was ein Jude sey“ [12]). So kehrt der „alte“ Luther in der durch die Angriffe der Juden für ihn geschaffenen Situation eine Seite seiner Theologie hervor, die letzten Endes in seinem kirchlichen Positivismus verankert ist und deren Wurzeln bis in seine Jugendzeit hinabreichen.

12) W. 53, 579 Z. 12.

Abgeschlossen am 24. Oktober 1932.

„Von einem wahrhaften Ritter Christi."

Ein bisher unbekannter Traktat aus dem Kreise der Philippischen Brüder zu Mähren.

Von Robert Friedmann,
Wien IX. Latschkagasse 9

In der Geschichte der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts spielt bekanntlich Mähren eine bevorzugte Rolle. Hier fanden die Brüder bei den adeligen Grundherren weitgehende Toleranz und konnten in Ruhe und Frieden — der freilich oft genug durch kaiserliche Mandate gestört wurde — ihre Gemeinschaften aufbauen und ein neues urchristliches Leben beginnen. Nach Balthasar Hubmaiers Weggang von Nikolsburg waren es vor allem drei Gruppen, welche das eigentliche Wesen des Täufertums auszubilden strebten: erstens die bekannten Gemeinden der Hutterer, dann die Gemeinde der Philipper, nach Philipp Plener oder Blauärmel genannt, zu Ausspitz auf den Gütern der Äbtissin von Maria Saal angesiedelt, und endlich die Gemeinde der Gabrieler, von Gabriel Ascherham oder Kürschner geführt, zu Rossitz. Ursprünglich bildeten diese drei Gruppen eine Einheit, wenn auch jede einen eigenen unabhängigen Führer besaß. Bald jedoch kam es leider zur unvermeidlichen Spaltung und Trennung, da jeder dieser drei Männer eine andere Form des neuen täuferischen Lebens verwirklichen wollte. Über all das berichtet uns ganz ausführlich das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder[1]) (p. 76—101), so daß hier nicht ausführlich davon gesprochen werden muß. Die hutterischen Brüder erhielten sich weiterhin bekanntlich durch alle Stürme der Geschichte hindurch bis auf den heutigen Tag, die Gabrieler verließen bald nach der „Zerspaltung" von 1533 Mähren und lebten in Schlesien, bis sie sich allmählich ganz mit den Hutterern wieder vereinigten (1545). Von den Philippern aber wollen wir hier etwas ausführlicher sprechen, um so mehr, als ihre Geschichte bisher noch recht wenig bekannt wurde.

Zunächst lebten sie nicht fern von den Hutterern und auch gelegentlich in Kontakt mit diesen zu Ausspitz 1533—1535. Von irgendwelchen Schriften aus dieser Zeit ist uns bisher überhaupt nichts bekannt geworden, so daß wir auch die Persönlichkeit Philipp Pleners selbst nur wenig ihrem inneren Wesen nach beurteilen können. Wir wissen nur, daß er aus Straßburg stammte, und daß er später, nach

1) Hg. v. Rudolf Wolkan, Wien 1923. Eine vollständige Bibliographie zur Täufergeschichte, bes. Österreichs im Arch. f. Ref.Gesch. 1929. S. 170—187.

der Vertreibung aus Mähren, wieder über Württemberg und Straßburg in die Pfalz zurückkehrte [2]). Was die Geschichtsbücher über ihn berichten, ist natürlich sehr einseitig beurteilt, und entbehrt noch der Ergänzung durch andere Quellen. Über die in seiner Gemeinde vertretenen Lehren ist nicht viel bekannt geworden, es sei denn die Ablehnung der Gütergemeinschaft in der besonderen Form, wie sie bei den Hutterern bestand. — Die äußere Ruhe ihres Gemeinschaftslebens dauerte nicht lange und bald kamen entscheidungsvolle Tage, in denen sich der neue Glaube bewähren sollte. Als 1535 die Münsterische Tragödie zusammengebrochen war, verspürten auch die Brüder in Mähren deren Nachwirkung sehr schnell, obwohl sie gar keine Beziehungen dorthin hatten. Strenge Mandate Ferdinand I. nötigten die bisher täuferfreundlichen Adeligen, die Brüder von ihren Gütern zu vertreiben. Aus jener Zeit stammt z. B. der ergreifende Brief von Jakob Hutter: „Nun liegen wir hier auf der Heiden unter freiem Himmel . . .", der schon oft gedruckt wurde (vgl. Gesch.-Buch p. 110 f.). Und ebenso wie die Hutterer wurden auch die Philipper vertrieben, ja die Äbtissin von Maria Saal war sogar eine der ersten, die ganz radikal und erbarmungslos die Gemeinde vertrieb. Im Gegensatze zu der hutterischen Gemeinde, die geschlossen vereint ihr schweres Los erduldete, um sehr bald wieder in die alten Wohnstätten zurückkehren zu können, verließ Philipp Plener nach den Berichten des Geschichtsbuches die Seinen, die nun führerlos geworden waren [3]). Etliche von ihnen verbanden sich hierauf mit den Hutterern, etliche blieben irgendwo verborgen — denn wir wissen, daß Riedemann 1537 noch einmal ihre Gruppen in Mähren besuchte —, die meisten aber versuchten, in losen Gruppen nach Süddeutschland auszuwandern, um ähnlich wie Plener selbst Württemberg, ein scheinbar tolerantes Land, zu erreichen. Der Weg sollte Donau aufwärts über Passau und durch Bayern führen. Die Behörden aber, welche eine solche „Flucht" vorher sahen, hatten strenge Befehle zur Überwachung dieses Donauweges gegeben, und so wurde denn im selben Jahre 1535 eine große Zahl von philippischen Brüdern zu Passau

2) Literatur: die beiden Ausgaben des hutterischen Gesch.Buches von Beck (Fontes Rer. Austr. 43./1883) und von Wolkan, dann die Arbeiten über die hutterischen Brüder von Loserth, Wolkan und auch Lydia Müller, sowie bes. Heges wichtiges Buch über die Täufer in der Kurpfalz, 1908, S. 60 und S. 74—78. W. Wiswedel plant für seinen 3. Bd. der Bilder und Führergestalten aus d. Täufertum ein ausführliches Lebensbild Pleners. Leider enthalten die württembergischen Akten nichts über die Bewegung.

3) Offenbar ist dieser Bericht etwas einseitig, denn es ist wahrscheinlich, daß Plener mit einer kleinen Gruppe von Pfälzern und Schwaben nach Deutschland zog. Aus den späteren Verhören tritt uns nie eine Klage über Pleners Verhalten entgegen. Sicher ist aber auf jeden Fall, daß eine größere Gruppe allein blieb.

gefangen. Eine böse Zeit des Leidens und Martyriums war angebrochen, viele kamen nicht mehr lebendig aus den Gefängnissen der Burg zu Passau, viele leisteten früher oder später Widerruf, um die Freiheit zu erlangen, die meisten wurden schwer gefoltert und gepeinigt. Noch besitzen wir die Akten jener schweren Tage, und sowohl Wolkan (Die Lieder der Wiedertäufer, 1903) als auch Wiswedel (Bd. II. seiner Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum 1930) haben ergreifende Beispiele gebracht, Auszüge aus den Verhören, die immer wieder das wohlbekannte Bild lebendigster Glaubensbezeugung, das ja alle Täufergruppen auszeichnete, bieten. In den Kerkern zu Passau entstand die Urform des bekannten Liederbuches „Ausbundt", wie dies zuerst Rudolf Wolkan nachgewiesen hatte. Was weiterhin noch mit den philippischen Brüdern geschah, wissen wir kaum. Die meisten werden wohl in aller Welt zerstreut worden sein, und nach der anfänglichen Begeisterung allmählich in den ruhigeren Strom der großen offiziellen reformatorischen Bewegung eingelenkt haben, während einige wirklich Glaubensstarke sich mit den „Schweizer Brüdern" Oberdeutschlands vereinigten.

Unter den zu Passau gefangenen „Philippischen Brüdern" war auch ein Bruder Hans Haffner aus Riblingen bei Schwäbisch Hall (Grafschaft Hohenlohe, Württemberg) stammend, dessen Verhör sowohl Wolkan (loc. cit. p. 28/29) als auch Wiswedel (l. c. 102) abdrucken. Aus diesem Verhör erfahren wir, daß er seit zwei Jahren — also seit 1533 — Täufer ist, zu Auspitz getauft und vor sechs Wochen von dort durch den König vertrieben wurde. Haffner wurde unter der Folter verhört und gestand noch, daß ein Vorsteher namens Michael Schneider mit ihnen ausgezogen war [4]). Im zweiten Teil des Ausbundes, Seite 98, findet sich ein Lied, das ein gemeinsames Produkt von vierzehn Gefangenen ist, darunter die elfte Strophe von H. H., welche Wolkan sicherlich mit Recht Hans Haffner zuschreibt. Bis zirka 1540/41 lag er in Passau gefangen, endlich leistete auch er und sein mitgefangenes Weib Angela oder Agnes den Widerruf, worauf beide entlassen wurden [5]). Später hören wir nichts mehr von ihm.

Von diesem bisher kaum beachteten Bruder Hans Haffner findet sich nun ein außerordentlich interessanter Traktat „Von einem wahren Ritter Christi" in einer hutterischen Handschrift des Jahres 1571.

4) Über ihn vgl. Wolkan, l. c. p. 36, Die Chroniken nennen ihn nicht, wohl weil er ein „Vorsteher" der Philipper war.

5) Die Angaben nach schriftlichen Mitteilungen von Pf. Bossert-Horb. Die Passauer Täuferakten des Münchener Staatsarchivs enthalten nur zwei Berichte (z. T. nach Folterung) des Hansen von Riblingen des Jüngeren, und der Kathrina, Hansen Haffners Frau (1535). Die Beziehung zu den Münsterern wird energisch abgelehnt. „Wer mit dem Schwerte richtet, der wird auch damit gerichtet."

Diese Tatsache ist schon darum beachtenswert, weil die Hutterer und Philipper seit 1533 angeblich keine Gemeinschaft mehr besaßen, und sowohl das Geschichtsbuch als auch die anderen Handschriften kaum je etwas über diese „fremde" Gemeinde enthalten. Auch der erwähnte Traktat ist vom hutterischen Standpunkt aus fremdartig, und in seiner Grundeinstellung vielfach ganz anders, als es hutterisches Denken und Glauben war. Dennoch steht er in dem Kodex [6]), sogar mit besonderer Sorgfalt kalligraphisch geschrieben (fol. 59—72), muß also irgendwie in der hutterischen Gemeinde seit der Zeit von 1533—1535 her überliefert worden sein, was mit Rücksicht auf die großen Unterschiede sehr auffallend ist.

Besonders wertvoll und interessant wird diese Schrift dadurch, daß sie das einzige dogmatische Zeugnis aus dem Kreise der Philipper ist, das bisher bekannt wurde [7]). Wohl sind die Lieder der Passauer Gefangenen, der „Ausbundt", im großen und ganzen ebenfalls dogmatischen Charakters, besonders jene, welche später für die „Schweizer Brüder" maßgebend wurden, auch die Verhöre zu Passau mögen als solche Dokumente wertvoll sein — aber eine selbständige Abhandlung bleibt immer noch eine Urkunde erster Ordnung, um so mehr, als sie offenbar noch aus der ruhigen Zeit vor der Verfolgung stammen dürfte. Dazu kommt, daß wir es hier mit einem Zeugnis von großer religiöser Kraft und Tiefe zu tun haben, mit einer Abhandlung, die auch einem der bekannteren Führer alle Ehre gemacht hätte. So scheint denn eine eingehendere Wiedergabe und Würdigung durchaus geboten. Unser geschichtliches Verständnis der Zeit und ihrer Tendenzen mag dadurch gefördert werden. Sind doch dogmatische Abhandlungen aus Täuferkreisen nicht allzu häufig, und bisher noch wenig übersichtlich verarbeitet.

Der Titel der Schrift lautet: „Von einem wahrhaften Ritter Christi, und womit er gewappnet muß sein, damit er überwinden möge die Welt, das Fleisch und den Teufel." Damit ist im Sinne von Eph. 6, 10 f. ein Gleichnis angedeutet, das sich durch die ganze Schrift hindurchzieht. Denn die vier Wappen oder Waffen sind nichts anderes als Glaube,

6) Es handelt sich um einen Kodex, der sich ehemals in der Bibliothek des Domkapitels von Preßburg (Čechoslovakei) unter der Nummer 235 befand, und jetzt im Privatbesitz in Österreich ist. Beck hat ihn als Kodex I. in seinem Werk beschrieben. In vieler Hinsicht stimmt er sonst mit dem Kodex Artloff in Gran, III. 128, überein. Er ist sehr gut erhalten und schön geschrieben.

7) Daß es nicht früher beachtet wurde, hängt wohl damit zusammen, daß die Preßburger Handschriften überhaupt schwer zugänglich waren, und daß der Name Haffner außer in den kaum benützten Passauer Akten nirgends vorkommt. Beck dürfte vielleicht den Zusammenhang geahnt haben, Wolkan aber und Wiswedel kannten nicht die Handschrift mit dem seltenen Stück.

Liebe, Hoffnung und viertens und hauptsächlichst Gelassenheit. Das Motiv, das den Verfasser zu dieser Schrift bewog, erfahren wir aus der „Vorrede an den Leser". Weil so viel Gleisnerei in der Welt gefunden wird, und jeder der Frömmere und Heiligere sein will, und daraus Hader, Neid, Zerspaltung (man denke an 1533!) und Zank entstehen, so soll einmal gezeigt werden, wie denn die rechten Jünger Christi sein sollen. „So wollen wir kürzlich hören, was doch gehört zu einem wahrhaften Ritter Christi, welcher Eigenschaft er sein soll, oder womit er fechten muß."

„Zu einem wahrhaften Ritter Christi gehört wahre Gelassenheit und Abtötung des eigenen Lebens" (Luc. 9, 23). Damit ist fast schon der Grundgedanke ausgedrückt, denn es konzentriert sich beinahe die ganze Schrift um diesen einen der alten deutschen Mystik entnommenen Begriff der rechten Gelassenheit, der inneren Abgeklärtheit und der Überwindung von „Welt, Fleisch und Teufel". Alles spätere ist nur mehr Erklärung und Verdeutlichung dieser Gelassenheit oder, wie es gleich darauf heißt, dieses „heiligen, vernünftigen, lebendigen Opfers". Dazu aber ist eine Neugeburt nötig, die den Sinn des ganzen Menschen verwandelt (Röm. 12, 2). Zu solchem neuen Menschentum gehören nun, wie schon erwähnt, vier Dinge: Glaube, Liebe, Hoffnung und Gelassenheit, wobei diese Dinge auch untereinander sich bedingen und keines sein kann ohne das andere. Wir sehen also: es ist der alte paulinische Gedanke, der hier durch den Begriff der Gelassenheit noch ergänzt wird, wobei allerdings die Gelassenheit — die offenbar das primäre Erlebnis der Täufergemeinschaften gewesen zu sein scheint — nun auch die drei anderen Grundsäulen jedes Glaubens neu erklären und verstehen lassen soll. Die Gelassenheit ist „die rechte Zucht und Probe" (des Glaubens), nämlich „so wir uns müssen schmähen, verfolgen und töten lassen". Selbst die Liebe wird von diesem Standpunkt aus letztlich nur als eine Art von Gelassenheit angesehen, und es ist keine Frage, daß durchaus nicht alle Täuferkreise diesen das asketische Element so besonders stark betonenden Standpunkt eingenommen haben. Wohl sind Leiden unvermeidlich und tief sinnvoll, der letzte Prüfstein des Glaubens, aber sie sind doch nicht der eigentliche und endgültige Sinn des Lebens, nicht sein Grundmerkmal und positives Wesen. Besitzt doch das Täufertum auch das große Wort „von der wahren Liebe", wie es etwa Hans Denck geprägt hat, und wie es lebendig bis zur Gegenwart vor allem im Huttertum wirksam blieb.

Sehr fein und durchaus dem gemeinsamen Standpunkte aller Täufer entsprechend ist hingegen ein sich immer wieder vorfindender Gedanke: „Es nimmt die Welt Christum wohl (gerne)

an als ein Geschenk, aber leidender Weise kennt sie ihn nicht." Hier wird kurz und bündig dasselbe ausgedrückt, was schon Thomas Müntzer in seiner Polemik gegen Luther aussprach, daß „der bittere Christus dem süßen Christus" vorangehen müsse, oder was später Pilgram Marpeck gegenüber Schwenckfeld formulierte: Die Dornenkrone steht vor dem Glorienschein (Loserths Ausgabe von Marpecks Verantwortung, p. 160, und öfters). Und ist nicht auch das bekannte Lied von Ludwig Hetzer[8]) „Ei, spricht die Welt, es ist nicht not, daß ich mit Christo leide . . .", von demselben Gedanken erfüllt, von dieser Ablehnung der im Luthertume oft allzu bequem verstandenen Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Und selbstverständlich fand sich diese Auffassung nicht nur bei Luther, sondern bei vielen der Frömmsten, nämlich bei all jenen, bei welchen das Außerordentliche des Glaubens, die Verzücktheit gewissermaßen, stärker war als der Wille zur oft mühseligen und schweren „Nachfolge" im einzelnen. Nachfolge fordert immer — im Gegensatz zu solcher Verzücktheit — die schon genannte Gelassenheit: „So wir die Liebe Gottes recht erkennen, werden wir auch um der Liebe willen verlassen, was uns von Gott verliehen ist" (Haffner). Zwar haben die Mystiker des deutschen Mittelalters die Gelassenheit nicht gerade in diesem Sinne verstanden, aber es scheint, als hätte eben diese Auffassung — das bewußte Verlassen und Aufgeben dessen, was einem eigentlich lieb und wert ist — das Zentrum der Lehre Haffners oder der philippischen Brüder überhaupt gebildet.

Und nun wird von den vier Waffen (oder Wappen, Rüstungsstücken) im einzelnen gesprochen. Zunächst vom Glauben. Es ist freilich nicht allzutief, was unser Bruder gerade hier zu sagen hat; in hutterischen Schriften finden sich oft wesentlichere Gedanken. Aber wichtig ist auch hier die echt täuferische Aktivität im Begriff des Glaubens: So wenig ein lebendiges Wasser im Erdreich verborgen bleibt, so wenig bleibt der Glaube ohne Werke. Wo nicht Werke sind, ist es kein Glaube, sondern ein „Wahn". Weder singen noch sagen hilft, sondern allein im Glauben liegt es, welcher Glauben freilich nur dann gilt, „so er durch die Liebe wirket". Es ist dabei hervorzuheben, daß gerade dieser Abschnitt über den Glauben viele Zitate aus dem Johannesevangelium bringt. — „Wer an Christus glaubt, wird auch Werke tun, die er getan hat, und größere (Joh. 14, 12), denn Christus ist ein natürlicher Sohn Gottes, . . . wir aber sind nur angenommene und erwählte Kinder, weshalb wir auch allweg mit dem Fleisch zu

8) Dieses Lied soll nach dem hutterischen Gesangsbuch 1914, p. 29 und den Handschriften nicht Hetzer, sondern Leonhard Schiemer zum Verfasser haben.

kämpfen haben, dieweil wir hier leben." (Das also heißt in diesem Zusammenhange „größere Werke tun".)

Aus solchem Glauben folgt die rechte Liebe. „Denn es ist unmöglich, daß die, so wahrhaft glauben, was ihnen durch Christum geschehen ist, daß sie Gott nicht wieder lieben, ja nicht nur Gott, sondern auch den Nächsten um des Befehles Gottes willen." Wer Gemeinschaft mit Christo haben will, muß also im Lichte wandeln, d. h. seinen Nächsten lieben, und zwar nicht mit Worten, sondern mit der Tat. Aber diese Tatliebe ist weiterhin doch mehr die des Epheserbriefes als der Johannesepistel. Eph. 4, 28: „Arbeite mit den Händen, daß du gibst dem, der nicht hat." Dieses Handwerkliche, Antikapitalistische des einfachen Mannes wird sehr stark hervorgehoben. Gegen „Trug, Wucher und Finanz" wird geschrieben, gegen Völlerei und Luxus. „Ja, ehe der reiche Mann seinem Bruder helfen würde und seinen Kindern, eher wollte er mit großem Überfluß verbrauchen und verwirtschaften, es hätten drei oder vier Hausgesinde daran. Und ihr sagt, die Liebe Gottes sei in euch. Christus sagt, man soll die Armen einladen (Luc. 6), den Armen leihen und denen, welche nicht wiedergelten (wiedergeben) können." Liebe ist also vor allem das Almosengeben, nicht die letzte Gemeinschaft mit dem Bruder im Materiellen so wie im Geistigen. Liebe ist primär ein „Befehl" Gottes, freilich ein solcher, der nicht Zwang, sondern Freiheit voraussetzt. „Denn vollkommene Liebe treibt alle Furcht aus" (1. Kor. 13). Trotz allem bleibt der Eindruck auch dieses Abschnittes: Liebe ist nicht das Ursprünglichste in dieser Schrift, sondern auch sie ist nur eine Art der Gelassenheit, der treuen Nachfolge eines Gebotes, kurz eine asketische Praxis.

Auch das dritte Stück „Die Hoffnung" wird in dieser Weise gewendet: Hoffnung bedeutet darnach soviel wie Geduld und Langmütigkeit im Tragen des Kreuzes. So wir Kreuz und Verfolgung haben, und wir es aufnehmen könnten durch die Geduld, dann könnten wir uns erst im Herrn berühmen. „So steht nun wahre Gelassenheit in diesen drei Stücken: in Glaube, Hoffnung und Liebe."

„Nun folgt das vierte Stück, nämlich von der Gelassenheit, an welcher der Christ erst erkannt wird, wie der Baum bei der Frucht. Drum soll hier die blinde Welt aufsehen und sich selbst erfahren und lernen, erkennen die wahren Jünger Christi, denn der Gleisner mag nicht lange bestehen ... Petrus sagt (1. Petr. 4): So wir leiden, so hören wir auf zu sündigen. Darum allein ist das Kreuz die rechte Probe des Christen. Es muß aber das Kreuz nicht um einer Schuld willen getragen werden, sondern (es kann geschehen) um der Wohltat willen, wie es Christus getragen hat, so wir nicht

mit der Welt heucheln wollen, sondern ihre Werke strafen. Wie der Herr sagt: Mich haßt die Welt, wenn ich zeige, daß ihre Werke böse sind . . ." Man achte hier bei dieser Stelle auf die versteckte Theodizee, die das Kreuztragen — anders wie bei Paulus — von jeder Mit- oder Erbschuld befreit. „Nun wollen wir hören, was Gelassenheit sei ..." Bedauerlicherweise ist gerade hier die Handschrift verderbt, der Sinn nur schwer zu erraten, etwa: Gelassenheit ist nichts anderes denn um Gottes Namen willen alles, so da heißt Kreatur oder Geschöpf . . . zu verlassen, und sich von Gottes Händen treiben zu lassen. „Solche Gelassenheit heißt Christus in Luca einen Haß, da er sagt: Welcher nicht haßt seinen Vater und Mutter und absagt allem, das er hat, ist mein nicht wert." — „Es ist aber Gelassenheit nichts anderes, denn eine wahre Abtötung unseres Fleisches und eine wahre Neugeburt. — Dieweil aber die ganze Welt Christum haben will, aber das rechte Ziel (dabei) verfehlt, in dem, daß sie Christum nur als Geschenk will, das ist, sie will ihn haben als ihren gnädigen und einigen Mittler, welches wohl recht wär, ... so fehlt sie doch da, daß sie ihn nur nimmt als ein Geschenk, und nicht auch in leidender Weis. Denn ein Christ muß Christum nicht in einem annehmen, und im anderen lassen. Denn eben der, der da sagt: Alle, die so beschwert sind, kommet zu mir, ich will euch erquicken, eben derselbe sagt auch: Welcher nicht verläßt Vater und Mutter, der kann nicht mein Jünger sein. Darum, welcher die Wahrheit liebt, muß Christum in einem ebenso wahrhaftig sein lassen als im anderen. Denn welcher Christo will nachfolgen, muß ihm leidender Weis nachfolgen. Darum ist es nur ein „Wahn" und eine tolle Verführung, so wir sagen (ergänze: wie Luther oder Schwenckfeld): Wir glauben, Christus hat uns erlöst, und wollen aber nicht leben, wie er gelebt hat ..." „Darum wir es jetzt genug wollen lassen sein vom ersten Teil, in welchem wir Christum haben vorgebildet als ein Geschenk, und wollen uns vornehmen den anderen Teil, nämlich die Gelassenheit, welche besteht in zwei Stücken, zum ersten Überwindung unser selbst, zum andern, daß wir dulden, so wir von anderen verfolgt werden."

Und nun folgt eine nähere Einzelschilderung dieser Art von Gelassenheit. So wird z. B. gleich anfänglich auf das Wort von der rechten und linken Backe verwiesen, aber das bedeutet nicht, „daß wir dem gottlosen Tyrannen recht geben in ihrer Bosheit", sondern es bedeutet nur, „daß wir nicht stolzlich mit ihnen hadern und wiederum schelten, sondern daß wir strafen sollen auf das Einfältigste und demütiglich, wie sichs ziemt". Darum muß eine neue Geburt vorausgehen und der Christ „entwöhnt werden von der Mutter Brust (Jes. 28), das ist von der Art unserer Natur". — „Zum andern

müssen wir verlassen können Weib und Kind, Vater und Mutter, Hab und Gut, ja, unser eigenes Leben und alles, so uns Gott verliehen hat, wie denn oben gemeldet ist."

„Hier lug, du blinde Welt, die da Gott will dienen und der Welt, du magst zweien Herren nicht dienen . . . Ja, oh, sogar eine große Verblendung läßt Gott fallen über die gottlose Welt, daß alle die, so die Gottseligen töten, werden meinen, sie tun Gott einen Dienst daran. Oh weh der großen Blindheit, die Gott schickt über die Welt."

„Drum, lieber Christ, laß dich nichts irren, laß dich nicht täuschen, wie dich die Welt hasset, fahr fort, sei geduldig, erwart des großen Gottes mit Freuden, denn selig sind die, die hier weinen, denn es ist nur um eine kurze Zeit zu tun. Wenn der kommt, der nicht verzeihen wird, so werden sie erfüllt mit Freuden, die nimmermehr von ihnen genommen werden. Der Herr gebe uns seinen Geist, zu kämpfen bis ans End — Amen."

* * *

Es ist ein ganz selten starker Aufruf zum Leiden, der uns hier entgegentritt, und zugleich eine merkwürdige und nicht alltägliche Begriffswandlung: Liebe ist Gelassenheit, Gelassenheit aber ist Fleischesabtötung, d. h. Aufgebung all dessen, was einem teuer ist. Das sind Gedanken, wie sie mir sonst in keiner dogmatischen Schrift aus Täuferkreisen bekannt wurden, und die zweifellos die Eigenart, den Unterschied und zugleich wohl auch den Mangel dieses Traktates bilden. Denn es fehlt in ihm offenbar noch eine letzte Sinngebung für einen solchen Weg, insofern das Leiden nur das Negative, Schicksalsmäßige der Nachfolge Christi ist, nicht aber schon das Positive, die Kraft der Neugestaltung — von der hier so wenig gesprochen wird, und zu der doch eigentlich die „vier Waffen eines Ritters Christi" hinführen müßten. Das wird besonders deutlich bei einem Vergleich mit verwandten Stellen in den Schriften der hutterischen Brüder, die hiefür fast allein in Frage kommen, vor allem mit dem, was dort über die Liebe und über die Gelassenheit ausgesagt wird. Auch bei ihnen werden diese beiden Begriffe oft in einen ganz engen Zusammenhang gebracht, aber sie führen dort in ihrer Konsequenz zu ganz anderen Forderungen und Unterweisungen. So spricht z. B. sehr eingehend darüber Ulrich Stadler (zw. 1537—1540) in einer feinen Schrift „Von der Gemeinschaft der Heiligen hier und dort" [9]), welche gerne gelesen wurde, und nach welcher sowohl Ge-

9) Abgedruckt von Wolkan in seinem Buch: „Die Hutterer" 1918, S. 153—161 aus einer Wiener Handschrift.

lassenheit wie auch Liebe nicht in Askese, sondern in der wahren Gemeinschaft münden, die bekanntlich bei den Hutterern auch eine Gütergemeinschaft war, also über einen bloßen „Liebeskommunismus" hinausging. „Alle Gaben und Güter, die Gott den Seinigen gibt, gemein zu haben mit allen Kindern Gottes, dazu gehören freiledige, gelassene, willige Herzen in Christo, die Gott wahrhaft glauben und vertrauen, und ganz und gar ergeben sind in Christo . . . Item, man wirft uns auch vor, man lese nirgends, daß es ein Gebot des Herrn sei, die Güter zusammenzutragen, und Diener und Schaffner darüber zu stellen. Antwort: Es ist eine wahre Gelassenheit, sich also in den Dienst der Heiligen mit Hab und Gut zu begeben, und es ist der Liebe Art[10]; ja, wir lernen es in Christo, sich selber in den Dienst der Heiligen zu verlieren, arm zu sein und zu werden, daß nur anderen gedient werde. Weiter: alle Hab und Gut auflegen (hinlegen), von sich werfen, das ist ein Grad der Gelassenheit und der freiwilligen Ergebung dem Herrn und seinem Volke durch den Herrn. Summa: Es soll ein Bruder dem andern dienen, leben, arbeiten, aber keiner sich selber . . ." Und schon Riedemann singt in seiner ersten, noch wenig bekannten Gmundener Rechenschaft (1529—32) das hohe Lied der Liebe, das zu dieser Gemeinschaft hinführt. „Die Liebe Christi und unsere Liebe werden angezeigt im Brot und Wein. Denn gleich wie viele Körnlein, die zermahlen werden durch den Mühlstein und wird ein Brei daraus zusammenverfaßt, und wird ein Brot daraus, also daß man im Brot nicht mehr kennt, welches der Brei des einen oder andern Körnleins sei, also auch wir viele Menschen, so wir zermahlen werden durch den edlen Mühlstein göttlicher Kraft, seinem Worte glauben und uns unter das Kreuz Christi ergeben, so werden wir zusammenverfaßt durch das Band der Liebe zu einem Leib, davon Christus das Haupt ist . . . Welche nun sich dem Herrn also wahrhaft ergeben, die werden eins sein des Herzens und des Muts, wie auch die Körnlein einig sind im Brot" etc. Daß nicht nur Riedemann, sondern auch Walpot und alle anderen Brüder, die dogmatische Schriften verfaßten, die Liebe immer im Bilde von 1. Kor. 13 und nicht in dem von Ephes. 4, 28 sahen, sei nur nebenher erwähnt[11]. Und endlich wiederholt Andreas Ehrenpreis 1652 noch einmal alle Argumente des Huttertums für diese Verknüpfung von Gelassenheit, Liebe und Gemeinschaft in seinem berühmten, auch gedruckt vorlie-

10) Bei den Philippern war Liebe eine Art von Gelassenheit, bei den Hutterern aber war Gelassenheit eine Form der Liebe.

11) Walpot schreibt 1547 (Gesch.Buch S. 225): „Die Liebe sucht ihren Nutzen nicht — so sucht sie gewißlich nur die Gemeinschaft. Denn die Liebe ist ein Band der Vollkommenheit. Wo sie wohnet, wirket sie drum nicht halb, sondern vollkommene und ganze Gemeinschaft."

genden „Sendbrief . . . brüderliche Gemeinschaft, das höchste Gebot der Liebe betreffend". — „Wo die Liebe Christi mit dem Nächsten nicht so viel vermag, Gemeinschaft in Hilfe und Rat des Zeitlichen zu haben, da macht das Blut Christi nicht rein von der Sünde ... Wer diese „dienstliche Liebe" nicht hat, und liebt die zeitlichen Güter mehr denn die Glaubensgenossen ... wer wollte da sagen, daß ein Fünklein oder Tropfen göttlicher Liebe wäre?"

Erst eine solche Vergleichung gibt unserem vorliegenden Traktat die richtige Einordnung in die Geistesgeschichte des Täufertums. Denn es ist ohne Zweifel, daß die Gesamtbewegung des Täufertums überhaupt von der großen Verkündigung der Liebe lebte. Rudolf Wolkan hat dies in seinen beiden Büchern (Lieder der Wiedertäufer 1903, und Hutter, 1918) an Hand der Lieder so meisterhaft dargelegt, und mit so vielen feinen Zügen aus Beispielen belegt, daß es hier wohl genügt, darauf hinzuweisen. Aber wie vielfältig ist doch dieser Begriff der Liebe verstanden worden. Die Liebe, die Hans Haffner meint (und mit ihm vielleicht die anderen philippischen Brüder?), ist eine durchaus andere als die, von der etwa der weitbekannte Hänsel Schmidt oder Raiffer (hingerichtet zu Aachen, 1558) singt:

Die Liebe wird auch erkennet, bei Wort, Leben und Tat,
Der sich Gott ganz ergibet, Christi Geist in ihm hat,
Der hat die Gemeinschaft allezeit, wie Christus hat bewiesen,
Er als ein Glied am Leib.

Liebe Brüder und Schwestern, ihr Kinder Gottes rein,
Laßt uns nach der Liebe allzeit streben fein,
Daß wir in ihr, und sie in uns allzeit erfunden werde,
Sonst ist alles umsonst.
(Gesangbuch der Hutterer, 1914, S. 564—567, das ganze vierte Lied handelt von der Liebe.)

Die wahre Gottesliebe, die da Gott selber ist,
Tut das Werk in ihm üben, jetzt und zu aller Frist.
Daß er mit allen Frommen schon das Zeitliche mag verlassen,
Und in Gemeinschaft stehen. (Gesangbuch, S. 577.)

Diese hier gemeinte Liebe erschöpft sich nicht im Almosengeben, und sie wird auch nicht nur erfüllt, weil sie Gott „befohlen" hat. Diese hier besungene Liebe ist vielmehr das aufbauende Prinzip des ganzen Lebens, das zur Gemeinschaft treibt und zwingt. Sie ist mehr als eine einzelne Tat, da sie ja das eigentliche Prinzip und Fundament alles Tuns und Wirkens darstellt. — In einem gewissen Gegensatz dazu tritt in unserem Traktat die Gelassenheit an die Stelle der Liebe.

Aber selbst hier wieder die eigentümlichen Unterschiede der Lehr- (und damit auch der Lebens-) Auffassung der beiden Richtungen. Bei Haffner bedeutet Gelassenheit zunächst nur, sich etwas Unangenehmes, Schweres antun zur Abtötung des Fleisches, also beispielsweise Vater und Mutter verlassen, während nach Hutterischer Auffassung dies zwar auch zur Gelassenheit gehört, aber die Gelassenheit selbst noch nicht völlig ausmacht. Denn diese ist (z. B. bei Ulrich Stadler) das „freiledige, willige Herz", das der Welt, der Sünde und dem Teufel „abgesagt" hat, und darum nach dem rechten Dienst, also der Gemeinschaft „der Heiligen" strebt und ringt.

So mögen wir denn vielleicht zusammenfassend formulieren: Bei Haffner — ob auch bei allen philippischen Brüdern, mag dahingestellt bleiben — herrscht das mehr negativ asketische Element in Liebe und Gelassenheit vor, indem der Erlösungswert der Fleischesabtötung hervorgehoben wird; bei den hutterischen Brüdern dagegen, die ganz allgemein das Lebenssteigernde einer Gütergemeinschaft erfahren haben, drängt sich in allen Bekenntnissen der mehr positive Gehalt dieser Grundbegriffe — ihr Sinngebungswert — in den Vordergrund, hinsichtlich welchen das Entsagen nur die unvermeidliche Kehrseite der Gemeinschaft ist. Die so lange währende innere Lebendigkeit der hutterischen Gemeinde dürfte zum guten Teile darin ihre Wurzeln haben, und es ist nicht unmöglich, daß andererseits in der vorherrschend asketischen Lehre die wesentliche Schwäche der philippischen Brüder lag. Denn wenn auch in kurzen, schweren Geschichtsperioden das Leiden primär alles aufbauende Leben verdunkelt, so wird die leidende Haltung schließlich doch überstrahlt und überwunden durch die das Leben erst ausfüllende und befreiende Liebe und Gemeinschaft. Dem widerspricht natürlich nicht die tiefe Formulierung unseres Traktates über die beiden Arten der Gottesauffassung: daß es nicht genüge, Gott nur als Geschenk in seiner Gnade zu empfangen, daß man sich ihm vielmehr auch — ja vor allem — „leidenderweis" nähern müsse. Auch die Hutterer wie alle anderen Täufer haben so gedacht.

So wird es nach unserer Analyse kaum mehr verwunderlich erscheinen, daß die Hutterer dem in seiner Art klassischen Schriftchen Haffners nicht das richtige Verständnis entgegenbringen konnten, weshalb es nur in einer einzigen Handschrift überliefert wurde. Dennoch gibt es uns als Ganzes ein ausgezeichnetes Bild täuferischen Denkens und Lebens, besonders aus der noch nicht so geklärten Frühzeit der Bewegung, und bedeutet damit eine nicht unwesentliche Bereicherung unserer Kenntnis vom dogmatischen Schrifttum der mährischen Gruppen.

Abgeschlossen am 1. Dezember 1932.

Der Prozeß Johann van Oldenbarneveldt in kirchengeschichtlicher Beleuchtung.

Von Wilhelm Vollert

Gera (Thüringen), Ebelingstraße 15.

Am Abend des 12. Mai 1619 wurde dem 72jährigen Advokaten oder Pensionär (Landsyndikus) von Holland, Johann van Oldenbarneveldt, angekündigt, daß am folgenden Tage das Todesurteil über ihn gesprochen werden solle. Er rief aus: „Das Todesurteil! Das hätte ich nicht erwartet. Ich meinte, daß man mich noch hören würde." Er schrieb noch an seine Familie und beteuerte seine völlige Unschuld. Am folgenden Tag wurde ihm das Urteil vom Gericht vorgelesen: Tod durchs Schwert, Einziehung seiner Güter. Er sagte nur: „Die Richter haben in die Sentenz vieles aufgenommen, was sie aus meinen Bekenntnissen nicht hätten entnehmen dürfen, dies möge man beifügen. Ich dachte, die Herren Generalstaaten würden sich an meinem Leben und Blut genügen lassen und würden meiner Frau und meinen Kindern lassen, was ihnen ist. Ist dies der Lohn für dreiundvierzigjährige Dienste, die ich dem Lande geleistet habe?" Da unterbrach ihn der Präsident mit den Worten: „Euer Urteil ist gesprochen. Fort! Fort!" Er wurde sofort zum Richtplatze geführt. Auf dem Wege sprach er zu dem umstehenden Volke: „Glaubt nicht, Leute, daß ich ein Landesverräter bin! Ich habe aufrichtig und redlich gehandelt als ein guter Patriot, und als solcher werde ich sterben." Trotz vielfacher Verwendung einflußreicher Personen wurde Oldenbarneveldt nicht begnadigt. Das Recht der Begnadigung stand dem Statthalter Prinzen Moritz von Oranien zu. Zuerst hatte der König Ludwig XIII. von Frankreich sich verwendet, ferner sein Vetter Graf Wilhelm Ludwig von Nassau, Moritzens einstiger Lehrer in der Kriegskunst und selbst Statthalter von zwei Provinzen und der Fiskal Duik. Moritz verlangte, daß die Freunde des Verurteilten ihn um Gnade für ihn bitten sollten; auch sollte dieser selbst um Gnade bitten. Oldenbarneveldt und seine Freunde wollten aber Recht, keine Gnade. Ebenso äußerte sich die Frau des Unglücklichen. So ging das Schicksal seinen Weg.

Die Protokolle über die Voruntersuchung und über die Verhandlungen vor den Richtern sind 1850 unter dem Titel „Verhooren van Johan van Oldenbarneveldt" von der historischen Gesellschaft in Utrecht veröffentlicht worden. Dazu gab das Werk von Mothy: The life and death of John of Barneveld (2 Bde., London 1874) wertvolle genaue Aufschlüsse. Der neue Pitaval, herausgegeben von Dr. A. Vollert, Band 14,

bringt den ganzen Prozeß. Bevor wir die wichtigsten Abschnitte des Prozesses auf Grund dieser Prozeßakten darlegen, zeigen wir in größter Kürze den kirchengeschichtlichen Hintergrund der ganzen Sache.

Jak. Arminius, ein Schüler Bezas, vertrat als Prediger in Amsterdam (seit 1588) und dann als Professor in Leyden die Lehre des Pelagius in gemilderter Form, daß der Mensch sein Heil selbst schaffen könne. Er bekämpfte die Prädestinationslehre Calvins und lehrte den Universalismus der Gnade. Prof. Gomarus in Leyden bekämpfte ihn. Der Streit ging auf den Kanzeln, in den Gemeinden und Familien weiter. Die Arminianer wurden Remonstranten, die Gegner Kontraremonstranten genannt. Arminius starb 1609, aber sein Nachfolger Vorstius lehrte weiter in seinem Sinne, ebenso Episcopius, der Gomarus' Lehrstuhl bekam. Auf ihrer Seite stand der Landsyndikus von Holland, Oldenbarneveldt, und der als Jurist, Humanist und Theologe gleichbedeutende Generalfiskal von Rotterdam Hugo Grotius. Der an der Spitze der Generalstaaten stehende Statthalter Moritz von Oranien war erst arminianisch gesinnt, stellte sich dann aber an die Spitze der Kontraremonstranten, der streng calvinischen Richtung. In dem Kampfe hatten die republikanisch-arminianischen Parteiführer Soldaten geworben; sie wurden nur als Empörer bezeichnet. Als solcher stand Oldenbarneveldt vor den Richtern, während Hugo Grotius durch die List und Kühnheit seiner Gattin entkam. Im Jahre 1618—1619 wurde durch die Generalsynode von Dordrecht, bei der alle reformierten Länder außer Brandenburg und Frankreich vertreten waren, ein gemilderter Prädestinationsbegriff als maßgebend bezeichnet, der Arminianismus unterdrückt. Erst nach Moritzens Tod, 1625, durften die Arminianer Kirchen und Schulen halten.

Doch nun das Hierhergehörige des Oldenbarneveldtschen Prozesses! — Oldenbarneveldt protestierte gegen die Zuständigkeit des Gerichtshofes. Nicht der Union, nur den Ständen der Provinz Holland und deren Gerichten sei er verantwortlich. Zum mindesten müßten von der Gerichtsbarkeit über seine Person die Männer ausgeschlossen werden, welche sich als seine Todfeinde erwiesen, besonders die, welche behauptet hätten, daß er Beziehungen zu den Spaniern, namentlich dem Marquis Spirola, unterhalten, daß er Geld von denselben empfangen usw. In den religiösen Angelegenheiten habe er nur Gottes Ehre, Stärkung der Glaubensgenossen und Sicherheit der Provinzen und Städte angestrebt, auch in der „hochwichtigen und geheimnisvollen Lehre von der Prädestination" das Gewissen vieler Prediger und tausend guter Bürger beruhigt. Überhaupt habe er in den kirchlichen Streitigkeiten nur den Beschlüssen des hohen Rats und der Stände von

Holland gemäß gehandelt. Gewissenszwang habe er nie gewollt. Die reformierte Kirche halte er für „die beste Schutzwehr der Unabhängigkeit des Landes", und er habe sie stets gestützt. Gerade durch Annahme der remonstrantischen Artikel könne sie gestärkt werden, zumal wenn auch Lutheraner und Katholiken und „Taufgesinnte" (Mennoniten) herangezogen würden, doch habe er Remonstranten wie Kontraremonstranten gleichmäßig behandelt; ihm sei es viel mehr darauf angekommen, das Recht der bürgerlichen Obrigkeit sicherzustellen, in kirchlichen Dingen Gesetze und Verordnungen zu erlassen. Er habe nur den öffentlichen Frieden wahren wollen. Niemals habe er die öffentliche Religionsübung der Katholiken befördert, im Gegenteil ein Ansinnen des Präsidenten Jeannin namens des Königs von Frankreich auf Freiheit des Gottesdienstes geheim gehalten und Abschriften davon nicht einmal den Abgeordneten der Provinzen zu den Generalstaaten mitgeteilt. Die Untersuchungsrichter sagten, die Lehre der Remonstranten sei für den reformierten Glauben grundstürzend, und die einzelnen Provinzen und ihre Stände dürften die reformierte Religion nicht ändern. Aber die Prädestinationslehre Calvins oder Bezas sei nicht die allein maßgebende, auch Melanchthons und Bullingers Lehre sei in dieser Hinsicht stets geduldet worden, ja des letzteren Handbuch 1574 und 1582 ausdrücklich empfohlen worden. — Er habe sich der Nationalsynode nicht widersetzt, sondern sich einfach auf Artikel 13 der Unionsakte und die Deklaration desselben vom 1. Februar 1579 berufen. Darnach konnten sich die Provinzen Holland und Seeland „nach ihrem Gutdünken betragen". „Die andern Provinzen konnten sich nach dem vom Erzherzog Matthias und seinem Rate zufolge dem Gutachten der niederländischen Stände bereits entworfenen Glaubensfrieden richten oder darin eine solche Verfügung machen, wie sie es zur Erhaltung der Ruhe und Wohlfahrt einer jeden Provinz oder Stadt und zur Erhaltung der Vorrechte geistlicher und weltlicher Personen dienlich finden werden, ohne daß sie hierin eine andere Provinz hindern dürfe, jedoch dergestalt, daß ein jeder die Religionsfreiheit behalte und man niemand wegen seines Gottesdienstes verfolge oder wider ihn eine Untersuchung anstelle, gleichwie schon in dem Gentischen Frieden ausgemacht worden ist." In der Deklaration vom 1. Februar 1579 war nämlich deklariert worden: „Man wolle nicht einige Provinzen oder Städte, die bei dem katholischen Gottesdienste beharren wollten, vom Bündnis ausschließen, sondern sie vielmehr aufnehmen, wenn sie sich als gute Patrioten bezeigten." Damit war die Kompetenz der Vereinigten Provinzen und ihres Organs, der Generalstaaten, in Religionssachen ausgeschlossen, am allerwenigsten Holland und Seeland in ihrem autonomen Belieben beschränkt worden. Es wäre unmöglich, deutlicher die Einmischung der Generalstaaten in die reli-

giösen Angelegenheiten einer Provinz auszuschließen. Einladung an katholische Provinzen, der Union beizutreten, sei durch den Prinzen Moritz selbst geschehen. Der Eid der Statthalter und der Magistrate in Holland, die reformierte Religion aufrechterhalten zu wollen, sei älter als der Prädestinationsstreit und es sei die Religion nicht bloß Sache der Kontraremonstranten. So wie diese fasse man in keinem reformierten Lande die Prädestination auf.

Die Berechtigung der Städte, zu ihrem Schutze Soldaten anzuwerben, sei zweifellos. Schon 1583 sei das unter Prinz Wilhelm von Oranien geschehen. Das gemeine Volk dürfe nicht den Obrigkeiten Gesetze geben. Er habe statt der fremden Truppen einheimische in die Städte legen wollen und die Stadtsoldaten entlassen, aber es sei ihm nicht gelungen, das wisse nicht bloß Prinz Moritz, sondern fast dreißig Mitglieder der Generalstaaten. Der Soldateneid enthalte auch nichts, was nicht durch die Unionsakte sanktioniert sei, und weder die holländischen noch die utrechtischen Stände seien in ihrem Gebiet souverän, und im Frieden seien weder der Prinz noch die Generalstaaten berechtigt, ohne einen Auftrag von ihnen, den Truppen in ihrem Gebiete Befehle zu geben. Ja, der Gouverneur einer Provinz sei eidlich verpflichtet, den mit der Unionsakte nicht in Widerspruch stehenden Gesetzen der Provinz zu gehorchen. — Die Anklage, er habe den Prinzen Moritz beschuldigt, nach der Souveränität des Landes zu trachten, sei unwahr. Nie habe er eine derartige Rede des Prinzen gehört, die ihm zu solcher Anschuldigung hätte dienen können. Im Gegenteil habe er selbst vorgeschlagen, Verhandlungen wegen Übertragung der Souveränität von Holland auf den Prinzen Wilhelm, nach dessen Tod auf Prinz Moritz, wieder aufzunehmen. Er habe mit de Groot sogar nach den betr. Aktenstücken geforscht. Von einer Änderung der Regierungsform habe er auch nie den Prinzen sprechen hören, eine angebliche Äußerung gegenüber dem früheren französischen Gesandten Buzendal, er „wolle lieber sich vom Thron im Haag herabstürzen als die Souveränität annehmen", habe den Zusatz enthalten: „unter denselben Bedingungen, welche seinem Vater auferlegt worden". Kontraremonstranten hätten aber ähnliche Änderungen der Regierungsform beabsichtigt. — Eine Anklage ging dahin, er habe denen, die oft die Bildung einer Westindischen Kompagnie in Vorschlag gebracht hätten, kein Gehör gegeben. Eine andere: er habe an einen gewissen Van der Becken Zahlungen in spanischer Münze geleistet. Ein dritter Punkt betraf die Frage, warum er und die andern Bevollmächtigten nach dem Abschlusse des Waffenstillstands diplomatische Geschenke angenommen hätte. Weitere Anklagen gingen dahin, er habe geraten, sich dem Hause Österreich wieder zu unterwerfen, ferner habe, als er 1598 mit dem Herrn von Nassau nach Frankreich gesendet worden sei, der

König ihn allein zu sich nach Nantes entboten, habe ihm gedankt für den Beistand, den ihm die Niederlande geleistet und für alles Gute, was er an den nach Holland geflüchteten Landsleuten und Freunden des Königs getan hätte, und er werde das ihm und seinen Kindern einmal königlich vergelten. Das habe auch der König dann getan, z. B. seinen jüngsten Sohn mit einem Jahresgehalt von 3000 fl. in den Adelsstand erhoben und habe ihm selbst ein sehr großes Geschenk gemacht.

Oldenbarneveldt zeigte in ausführlichen Worten, wie er immer für die Freiheiten des Landes und die wahre Religion, auch die Gewissensfreiheit eingetreten sei. Gerade dem Prinzen von Oranien habe er als dem rechtmäßigen Gouverneur von Holland gehuldigt. Immer habe er die Beförderung der reformierten Kirche betrieben. Die Union zu Utrecht sei sein Werk gewesen; die Unabhängigkeitserklärung der Niederlande und die Absage an den König von Spanien habe er durchgesetzt, ebenso die Einsetzung des Prinzen von Oranien als Statthalter; nach der Ermordung des Prinzen Wilhelm gerade die des Sohnes, des Prinzen Moritz! Bei den Gesandtschaften nach Frankreich und England, denen er angehört habe, seien durch ihn den Niederlanden große Vorteile zugefallen, besonders die Loslösung von der katholischen Hauptmacht Spanien. Die Ostindische Kompagnie habe durch ihn den Spaniern viel Schaden zugefügt. Ja, er sei bei der Union der protestantischen Fürsten gegen Spanien und die Liga tätig gewesen, auch bei der Gewinnung des jülichschen Landes.

Noch haben wir daran zu erinnern, daß während des Prozesses auch die Nationalsynode in Dordrecht tagte. Mit ihrer ganz einseitigen Entscheidung über Remonstranten und Kontraremonstranten fiel zugleich auch die über Oldenbarneveldts Sache. Ihr Präsident Bogermann aus Leenwarden war ein fanatischer Calvinist. Gleich anfangs wurden dreizehn Remonstranten vorgeladen, unter ihnen Professor Episcopius in Leyden, der Nachfolger des Arminius, denn Vorstius hatte seine Professur gar nicht antreten dürfen; sie baten, zu der Synode als Mitglieder einberufen zu werden — das wurde abgelehnt. Drei Remonstranten, welche in der Provinz Utrecht in die Synode gewählt waren, mußten mit ihnen aus der Synode fernbleiben, als Mitglieder sogar ausscheiden. Sie durften dann ihre Meinungen mit Gründen der Synode nur als Richterin zur Prüfung vorlegen; auf ihren Einspruch erfolgte ein Verweis. Nur ihre Lehre sollten sie erklären, aber Calvins Lehre nicht angreifen. Auf ihre Weigerung wurden sie (14. Januar 1619) aus der Synode verwiesen und mit Kirchenstrafen bedroht. Bis Anfang Mai arbeitete dann die Synode an ihren dogmatischen Sätzen. Die Remonstranten wurden verurteilt, „weil sie alte und schädliche Irrtümer erneuert, neue geschmiedet und ausgebreitet, die in den niederländischen Kirchen eingeführte Lehre

gewaltig verleumdet und geschmäht, alles mit Ärgernis und Zwietracht angefüllt hätten, die Lehrer dieser Partei die Religion verfälscht, die Kirche entzweit, das gröbste Ärgernis gegeben und vor der Synode sich einer unerträglichen Hartnäckigkeit schuldig gemacht hätten". Demnach entsetzte die Synode die vorgeladenen Theologen ihrer geistlichen und akademischen Ämter so lange, bis sie sich ernstlich gebessert hätten; die übrigen überließ sie den Provinzialsynoden, Gemeindekirchenräten dergestalt, daß sie die unruhigen Köpfe dieser Partei sogleich entlassen, die bescheidenen und lernbegierigen hingegen mit Glimpf zur Wiedervereinigung mit der Kirche gewinnen möchten, doch sollten sie niemand eine kirchliche Stellung anvertrauen, der sich weigern würde, die Glaubenssätze der Synode zu unterschreiben. Diese Bestimmungen wurden dann von den Generalstaaten bestätigt.

Damit war auch über Oldenbarneveldts kirchliche Stellung das Urteil gesprochen. Er habe nicht der Wahrheit gedient und die Kirche nicht gestärkt, sondern geschädigt. Darnach konnte auch sein politisches Verhalten straffällig erscheinen und von einer Verteidigung kirchlicher Interessen nicht mehr die Rede sein. Aus dem Urteil, das ihn zum Tode verdammte, setzen wir nur die Punkte her, die die religiöse Seite der ganzen Sache betreffen.

„Der Angeklagte hat Verwirrung in der Religion angerichtet und die Kirche Gottes betrübt, auch übertriebene und verderbliche Staatsmaximen aufgebracht, indem er selbst und durch Mitschuldige den Grundsatz zur Geltung zu bringen versucht hat, daß einer jeden Provinz in ihrem Gebiete ausschließlich die Gewalt zustehe, in Kirchensachen Einrichtungen zu treffen, ohne daß es den andern Provinzen zustehe, sich darin einzumischen. Er hat aus eigenem Antriebe einen Protest dreier Provinzen gegen die Nationalsynode abgefaßt... Er hat die Anstellung irrgläubiger Theologen in Kirchenämtern zugelassen und in Staatsämtern solche Beamte verwendet, welche nur Werkzeuge seiner eigenen Pläne sein sollten. Er hat strenge Verordnungen gegen die Bekenner der wahren Religion, welche er Fremde, Puritaner, Vlämischgesinnte nannte, nicht verhindert, obgleich die Vereinigten Provinzen einander ihr Leben, Leib und Gut verbürgt haben und übereingekommen sind, ausschließlich die reformierte Kirche aufrechtzuerhalten und in ihr keine Änderungen zu dulden." Die weiteren Klagepunkte betreffen besonders die Anklagen, die Oldenbarneveldt in der oben wiedergegebenen Verteidigungsrede widerlegt hat; man kann sie unter der Bezeichnung „Landesverrat" begreifen, obwohl das Wort selbst in der Sentenz vermieden ist.

Die Nachwelt hat dann bald das Urteil als ein ungerechtes gebrandmarkt, zum mindesten die Hinrichtung als einen Justizmord bezeichnet. Die beiden Mitangeklagten de Groot (Grotius) und

Hoogerbeets wurden, da sie nicht um Gnade baten, zu ewigem Gefängnis und Konfiskation ihrer Güter verurteilt; de Groot entkam aber, wie oben gesagt. Moritz von Oraniens Triumph über seinen Gegner brachte ihm kein Glück, er hatte kein Kriegsglück mehr und starb schon sechs Jahre später an einem Leberleiden im Alter von 38 Jahren. Auf seinem Sterbebette soll er seinem Bruder und Nachfolger empfohlen haben, die Remonstranten als fromme Leute und als die reichsten und verständigsten wieder in die Regierung zu bringen!

Abgeschlossen am 4. August 1932.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines.

Carolus Streit, Atlas Hierarchicus. Descriptio geographica et statistica Sanctae Romanae Ecclesiae tum occidentis tum orientis iuxta statum praesentem. Accedunt nonnullae notae historicae necnon ethnographicae. Consilio et hortatu S. Sedis Apostolicae elaboravit. Editio secunda. Paderbornae, Sumptibus Typographiae Bonifacianae 1929. (VIII, 68 Doppelseiten, 47* S., 40 Karten, XIII S.) 2°. Ganzl. RM. 50.—.

Der Atlas Hierarchicus gibt zunächst eine kurze Übersicht über die Geschichte der christlichen bzw. katholischen Kirche in den einzelnen Ländern, beginnend mit Rom und Italien. Der Verf. hat sich also hier die schwerste historische Aufgabe gestellt, die es gibt: auf wenigen Zeilen eine klare Übersicht zu geben. Ich kann leider nicht sagen, daß er sie gemeistert hat. Schon wenn man liest, daß „Tausende und Abertausende" in den römischen Verfolgungen umgekommen sind, wird man stutzig. (Durchgehends ist die Neigung festzustellen, die Märtyrerzahlen möglichst groß erscheinen zu lassen; auch die Verfolgung in Lyon soll z. B. „vielen Tausenden die Palme des Martyriums" gebracht haben.) Das Befremden steigert sich, wenn man unter Frankreich auf den staunenswerten Satz stößt: „Nach ihrer Konfession gehören 98 Prozent der Bevölkerung der katholischen Kirche an, doch gaben sich bereits bei der allgemeinen Zählung vom Jahre 1881 nicht weniger als 7 684 000 als konfessionslos an." Auch daß die schwedische Kirche vom 11.—13. Jahrhundert ihre schönste Blütezeit gehabt hat, ist mir neu.

Ein besonderes Wort muß über die Einstellung zu nichtkatholischen Konfessionen gesagt werden. „Die Kalvinisten (in Holland) gingen in blinder Wut gegen alles Katholische vor (Märtyrer von Gorkum), doch vermochten auch die ärgsten Gewalttaten nicht ganz den Glauben auszurotten. Der spanische Süden, das heutige Belgien, blieb nach wie vor katholisch, wenn auch dort die Katholiken schwere Kämpfe zu bestehen hatten." (S. 20.) Die Einführung der Reformation in Schweden findet folgende Darstellung (S. 25): „Mit List wurde Schritt für Schritt das Volk um seinen Glauben betrogen, und wo die List nicht ausreichte, wurde blutige Gewalt gebraucht." In Polen ist die Reformation an der Teilung des Landes mitschuldig, da die Protestanten Hochverräter waren, und auf den Philippinen treiben protestantische Sendlinge unter den Katholiken die „unlauterste Propaganda" — ein Wort des Beweises aber für eine so schwerwiegende Behauptung ist unnötig. Nach Australien sandte England in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts „nur seine Verbrecher. Unter ihnen befand sich stets eine große Anzahl Katholiken, deren einziges Verbrechen eben nur ihr Glaube war". Endlich noch die klassische Formulierung für das russische Schisma: „Es entstand eine neue Metropolie in Moskau, die immer tiefer ins Schisma geriet und zur reinen Staatsgewalt wurde." — „Consilio et hortatu S. Sedis!" Niedriger hängen!

Mit den Zahlen lebt der Verf. entschieden auf Kriegsfuß. In Polen sollen 64 Prozent der Bevölkerung römisch-katholisch sein, 11 Prozent

griechisch-uniert, 10 Prozent griechisch-orthodox, 3,7 Prozent Protestanten. Wo bleiben die restlichen 11,3 Prozent? In Syrien ergibt die Addition der Zahlen für die Konfessionen und Religionen 3 172 000 Einwohner, die der Zahlen für die Nationalitäten aber nur 2 590 000 Einwohner. Merkwürdig! Wärmer und materialreicher wird die Darstellung überall dort, wo die Mission erwähnt werden muß. Man spürt, daß hier das eigentliche Arbeitsfeld des Verf. liegt.

Der zweite Teil enthält ein Verzeichnis aller kirchlichen Verwaltungsbezirke der Erde, nach Ländern geordnet, mit Angabe ihrer Gründungszeit, der Zahl der Katholiken bzw. Akatholiken in ihnen, der Dekanate, Pfarreien, Weltpriester, Ordenshäuser, Mönchspriester, Laienbrüder, Schwestern und Seminarzöglinge, d. h. des gesamten aktiven Heeres der kathol. Kirche. Nur Mexiko fehlt leider. Die Reihenfolge ist meist alphabetisch; ich hätte lieber die zu einer Kirchenprovinz gehörenden Bezirke jeweils zusammengestellt gesehen. Auch vermisse ich stark Angaben über den Sitz der Diözese, wenn er sich nicht am Titelort befindet; die Residenzorte sind zwar im Namenregister genannt (der erste Versuch einer Nachprüfung ergab freilich, daß Rovigo, Diözese Adria, in ihm fehlt); aber wer nur weiß, daß die Diözese z. B. Boiano heißt, kann mit Hilfe des A.H. nur sehr mühsam feststellen, daß der Sitz in Campobasso ist. Woher die Zahlen der Statistik stammen, ist nie angegeben, auch nicht das Jahr, für das sie gelten. Gelegentlich kann man bei Nachprüfung die Quelle erschließen. Das sachliche Resultat der Prüfung ist im übrigen wenig zufriedenstellend. Für die Gründungsjahre der Diözesen schließt St. sich einmal an die legendären oder doch unsicheren Angaben an, z. B. für Acerenza, Acerra, Acqui, Andria, Avellino und Bovino in Italien, Almería (sic; die spanischen Akzente fehlen immer), Cartagena in Spanien, Ajaccio, Bayeux in Frankreich, Einsiedeln in der Schweiz usw.; ein andermal werden die kritisch völlig gesicherten Zahlen bevorzugt. Ein Prinzip der Datierung ist mir nicht deutlich geworden. Bagnoregio ist schon seit 1926 mit Acquapendente in Personalunion verbunden. Die Stadt Ciudad-Rodrigo besteht erst seit 1175, nicht schon seit dem 4. Jahrhundert. Beja ist 1770 wieder errichtet, erstmals schon im 6. Jahrh. begründet. Auch ist bereits seit 430 sicher bezeugt. Für Adria gibt St. 235 000 Katholiken an, V. Schweitzer im LThK. aber nur 200 000; Brixen hat nur 141, nicht 241 Weltpriester; Cagli wohl 17, nicht 7 Mönchspriester. Nach dem Anuario ecclesiástico von 1928 waren in Almería 46 Mönchspriester, nicht 25; für Barcelona gibt St. 590 von ihnen an, Neuß im LThK. 1683. Beja in Portugal soll nach dem Annuario Pontificio von 1927 156 466 Einwohner haben, nach St. 200 700. In den Diözesen Agen, Albi und Dijon in Frankreich setzt er ruhig für die Zahl der dortigen Katholiken die Einwohnerzahl ein, ohne die dort wohnenden Protestanten zu beachten, in Dijon allein über 30 000. Die Zahl der Nichtkatholiken in Belgien (24 000) kann ruhig um 100 000 erhöht werden. In Holland sollen die Katholiken seit 1920 um 318 650 zugenommen, die Nichtkatholiken dagegen um 399 342 abgenommen haben. Ist das glaubhaft? Für Deutschland sind auf S. 15* (Länder) die Zahlen der Volkszählung von 1925 eingesetzt; S. 14* (Diözesen) errechnet eine runde Million Einwohner für Deutschland mehr. Die Zunahme kommt den Katholiken zu zwei Dritteln, den Nichtkatholiken zu einem Drittel zugute! In der Tschechei soll die Einwohnerzahl in den Jahren 1921—1928 von 13 588 000 auf 18 863 438 gestiegen sein. Für Belgrad setzt St. 37 000, das LThK. aber 80 000, für Antivari St.

40 000, das LThK. aber nur 5469 Katholiken ein. Finnland hat nach The Statesman's Year-Book 1928 im Jahre 1926 655 Katholiken gehabt, St. schreibt flugs 15 000. Litauen hat nach der Konfessionsstatistik 2 027 000 Einwohner, nach der Volkszählung von 1926 aber 2 229 876. Rumänien hatte 1925 17 500 000 Einwohner; die Konfessionsstatistik St.s ergibt 16 392 000; eine zweite 16 411 362. — Gewiß halten andere Zahlen der Nachprüfung stand. Aber man wird es nach diesen Proben wohl kaum als übertriebene Vorsicht ansehen, wenn ich bitte, keine einzige Zahl St.s ungeprüft zu übernehmen. Mehr als eine bequeme Zusammenstellung aller kirchlichen Verwaltungsbezirke der Erde mit ungefährer Angabe ihrer Größe enthält die Statistik leider nicht.

Endlich der dritte und Hauptteil: die Karten. Sie umfassen die ganze Erde mit Ausnahme von Sibirien. Der Maßstab ist, anders als im Vorwort angekündigt, nicht einheitlich. Die Karten fassen jeweils die Kirchenprovinzen in gleicher Farbe zusammen. Durch Zeichen wird außerdem bei jedem Ort angegeben, welche kirchlich wichtige Einrichtung sich in ihm befindet; doch sind weibliche Ordenshäuser nur für die Missionsländer eingetragen. Die Karten sind klar, doch hat die Farbplatte bei der Kennzeichnung der Bischofssitze gelegentlich versagt. — Eine Nachprüfung der Karten im einzelnen war mir natürlich nicht möglich. Bei Braga (Kt. 6) fehlt die Kennzeichnung als Wallfahrtsort; Cama in Rhätien (Kt. 2) führt ein nicht erklärtes Zeichen; mehrfach, z. B. auf Kt. 2 und K. 21, finden sich Doppelfarben, deren Bedeutung mir nicht ersichtlich ist. Vor allem aber ist mir eines aufgefallen: Die Karten von Deutschland (Nr. 9), von den österreichischen Nachfolgestaaten (Nr. 10) und von Polen (Nr. 11a) lassen die Grenzen der Kirchenprovinzen Breslau, Prag und Olmütz mit der politischen Grenze zusammenfallen. Die zweite Karte von Deutschland (Nr. 9a), die den Stand von 1929 wiedergibt, berichtigt das, aber so, daß zwar das Hineingreifen der Diözesen Prag und Olmütz nach Deutschland eingezeichnet ist, das Hinausgreifen Breslaus über die deutsche Grenze aber nicht. Die einzige, wirklich bedeutungsvolle Diözesan-Grenzziehung in Deutschland ist also von einem deutschen Verfasser in einem internationalen Atlas nirgends richtig angegeben!

Hinter dem A. H. steckt zweifellos eine ungeheure Arbeit. Ich bedauere außerordentlich, das Resultat dieser Arbeitsleistung nicht positiver werten zu können, als ich es getan habe.

Kiel. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte. In Verbindung mit O. Hoffmann, Friedr. Koepp, W. Schultze, W. Levison, G. Ellinger, Friedr. Schneider, G. Wolf, W. Platzhoff, M. Braubach, A. Tille, G. Schuster, völlig neu bearbeitet herausgegeben von Rob. Holtzmann. 7. Auflage. 1. Band: Von der Urzeit bis zur Thronbesteigung Friedrichs des Großen. 1930. XX u. 861 S. 2. Band: Vom Zeitalter Friedrichs des Großen bis zur neuesten Zeit. 1931. XI und 908 S. Union Deutsche Verlagsgesellschaft Stuttgart, Berlin, Leipzig. Geb. je RM. 19.—.

Die neue Auflage des Gebhardt ist gegen die vorige, von Al. Meister besorgte um 400 Seiten an Umfang geringer. Das Ergebnis ist erreicht, außer durch kleineren Druck, durch eine konsequente Kürzung des in langer Tradition oft wucherungsartig erweiterten Textes. Wenn

dabei auch nicht immer ganz glücklich verfahren und manche wertvolle Einzelnotiz hingefallen ist (in manchen Abschnitten hat deshalb die 6. Auflage neben der neuen noch selbständigen Wert), so ist diese Generalreinigung doch die Vorbedingung für einen völligen Neuaufbau des unersetzlichen Werkes, den man von dem neuen Herausgeber wohl erhoffen kann. Gewiß ist er nicht in gleich grundsätzlicher Weise für alle der ja von den verschiedensten Fachleuten bearbeiteten Abschnitte nötig, aber für manche ist er dringend nötig. Und die bei einem historischen Werke doppelt achtbaren Gründe der Pietät dürfen kein Hindernis dafür sein, müssen vielmehr recht verstanden dazu treiben, daß der Gebhardt immer den besten Stand der Forschung erkennen läßt. Ob die in der Unruhe der Nachkriegszeit besorgte, 1922/23 herausgekommene „völlig neu bearbeitete" 6. Aufl. diesen Zweck erfüllt hat, mag sehr dahingestellt bleiben. Es wäre bei einer Neuauflage auch darauf zu achten, daß das Verhältnis zwischen dem corpus der Paragraphen und den Anmerkungen überall gleichmäßig geregelt wird. Hier liegt ja überhaupt die Schwierigkeit aller der Form nach auf Kurtz' Lehrbuch der Kirchengeschichte zurückgehenden Geschichtsbücher, daß leicht die Anmerkungen den Haupttext erdrücken und dieser nur ein starres Gliederungsgerippe des Paragraphen enthält. Ziel sollte doch sein, daß nur das biographische, statistische und bibliographische Einzelmaterial und die Darstellung der wissenschaftlichen Kontroversen in den Anmerkungen zu finden seien, während die corpora eine in sich und in ihrem Zusammenhang untereinander lesbare, farbige und die eigene Beurteilung des Verfassers erkennen lassende Gesamtdarstellung enthalten müßten. Zum mindesten müßten alle Mitarbeiter gleichmäßig vorgehen. Vergleicht man etwa in Band I die vom Herausgeber selbst mustergültig neu bearbeiteten Abschnitte X und XI (politische Geschichte von 1125—1273; Verfassung, Recht und Wirtschaft bis 1273; — es handelt sich um die am besten gestalteten Abschnitte des Werkes; von Zeile zu Zeile merkt man die bessernde Hand; die neuere Literatur ist nicht nur aufgeführt, sondern wirklich in die Darstellung hineingearbeitet; auch die von früher her vorhandenen Literaturangaben sind verglichen und wenn nötig verbessert) mit den Abschnitten XIII—XV (1273—1519), die Friedrich Schneider, allerdings „in letzter Stunde" „durchgesehen" hat (der Text enthält mancherlei Flüchtigkeiten; Anmerkung verdient, daß § 108, S. 428, im Vergleich mit dem Reiche König Ottokars noch vom „heutigen cisleithanischen Österreich" die Rede ist), so fällt einem die völlig verschiedene Länge der corpora und der Paragraphen bei den verschiedenen Verfassern auf.

Für den Kirchenhistoriker besonders interessant sind die über das ganze Werk zerstreuten Paragraphen, in denen Ellinger die geistesgeschichtlichen Linien zieht. Bewundern muß man dabei die Kraft und Klarheit, mit der hier Entwicklungstendenzen herausgearbeitet werden; es ist daher wohl verständlich, daß in diesen Abschnitten am wenigsten gekürzt werden konnte. Völlig umgearbeitet ist indessen Bd. I, § 122 (= 124 von Bd. I der 6. Aufl.) über den Humanismus. Kalkoffs Thesen werden im ganzen abgewiesen; bedauerlich ist, daß in 122, 3 bei der Darstellung der Beziehungen zwischen devotio moderna und Humanismus ein so grundlegendes Buch wie Mestwerdts „Anfänge des Erasmus" (1917) keine Berücksichtigung finden konnte. Auch die Darstellung des Pietismus, seiner Vorläufer und seiner Nachwirkungen kann nicht mehr genügen. Zum Reformluther-

tum ist Leube nachgetragen; aber von ihm aus kann man jenes doch wirklich nicht als „werktätige Frömmigkeit" erschöpfend kennzeichnen. In den Bemerkungen über Jakob Böhme und seine Schule sind Bornkamm und Peuckert (beide mit falschem Erscheinungsjahr), zu Gottfr. Arnold Erich Seeberg erwähnt, ohne daß ihre Forschungsergebnisse die Darstellung merkbar beeinflußt hätten. Es fehlen die feinen Arbeiten von Max Wieser, die für Pietismus und Aufklärung in Deutschland ganz neue Probleme stellen. Der Abschnitt über den Sturm und Drang ist unverändert, trotzdem Korff in der Literaturangabe erscheint, der doch wahrlich nicht nur Ellingersche Forschungsergebnisse bestätigt hat. Aber es wäre undankbar zu leugnen, daß auch so wie er ist, der neue Gebhardt für den Kirchenhistoriker wertvoll ist, zumal auch in seinen kirchengeschichtlichen Abschnitten, die bis in die allerneueste Zeit fortgesetzt sind. Gerade weil die Verflochtenheit des kirchlichen und des politischen Lebens uns in der Gegenwart so deutlich wird, dürfen wir in unserer Disziplin bei aller grundsätzlichen theologischen Besinnung und geistesgeschichtlichen Forschung die Beziehung zur politischen Historie und ihren Problemen nicht vernachlässigen. Der Gebhardt wird dabei ein zuverlässiges Hilfsmittel sein.

Marburg. *Wilhelm Maurer.*

Jahresberichte für deutsche Geschichte, 5. Jahrg. 1929. Unter redaktioneller Mitwirkung von Staatsarchivrat Dr. Victor Loewe herausgegeben von Alb. Brackmann und Fritz Hartung. K. F. Koehler, Leipzig 1931; XIV; 732 S. RM. 34.—, geb. RM. 40.—.

Dahlmann - Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte. 9. Aufl. Herausgegeben im Auftrage des Kuratoriums der Gesellschaft Jahresberichte für deutsche Geschichte von Herm. Haering. K. F. Koehler, Leipzig 1931. Registerband 1932. Zus. XL, 1292 S., RM. 52.—, Gzlw. RM. 60.—.

Der neueste Band der Jahresberichte bringt für den Kirchenhistoriker als wichtigstes wiederum den Bericht Grabmanns über die Scholastik und deutsche Mystik, der mit einer eigenen Bibliographie ausgestattet ist und, seiner bisherigen Anlage treu, dem Ganzen mindestens um ein Jahr vorauseilt. Man muß auf die bequeme Möglichkeit, sich an dieser unvermuteten Stelle über den Fortschritt der Forschung von einem so hervorragenden Kenner der Literatur wie Gr. unterrichten zu lassen, immer wieder hinweisen. Auch sonst herrscht das Mittelalter vor: Geschichte des Papsttums (von Otto Meyer an Stelle Erich Caspars), Kirchenverfassungsgeschichte (von E. Klebel). Eine Reihe anderer kirchen- wie geistesgeschichtlicher Berichte ist in diesem Jahrgang nicht enthalten, darunter leider zum zweiten Male auch der über Evangel. Kirchengeschichte. Aber das Wesentliche ist eigentlich für den Kirchenhistoriker, daß er eine einzigartige Gelegenheit erhält, sich mit geringer Mühe auch auf anderen, ihm naheliegenden Gebieten auf dem Laufenden zu halten. Keiner der Berichterstatter arbeitet ja in erster Linie für den Fachmann, sondern für den Nachbarn. So ist das Werk ein schönes Zeugnis wissenschaftlicher Gemeinschaftsarbeit. Es ist dringend zu wünschen, daß es die notgedrungenen Einschränkungen in den folgenden Bänden, von denen das Vorwort besorgt spricht, ohne allzu großen Schaden überstehe.

Das Kuratorium der Jahresberichte hat neben seinem eigenen Werke sich aber noch das zweite große Verdienst um die ganze deutsche Wissenschaft erworben, die Neuherausgabe des Dahlmann-Waitz, der nahezu 20 Jahre geruht hatte, zustande gebracht zu haben. Mancher entsinnt sich vielleicht noch eines kenntnisreichen, eindringenden Aufsatzes über die Zukunft des D.-W. aus der Feder des Tübinger Oberbibliothekars Hermann Häring (Hist. Ztschr. 136, 1927, S. 266—289). Er brachte seinem Verfasser als eine ihm gewiß manchmal bittere Frucht den Auftrag, die Neuausgabe zu leiten. Nun liegt nach vier Jahren das gewaltige Werk vor und hat sich in wenigen Monaten schon ein Hausrecht im wissenschaftlichen Betriebe erworben wie wenige andere. Wenn man die zwei Bände mit ihrem Gewimmel von vielen Zehntausenden von Titeln in sparsamstem Druck zur Hand nimmt, so versteht man das Geständnis des Herausgebers im Vorwort, daß er und seine Mitarbeiter mehr als einmal an der Größe der Aufgabe zu erliegen drohten. Ihm und seinen 54 Mitarbeitern gebührt der wärmste Dank aller historischen Disziplinen, für die erfreulich reich vertretene Kirchengeschichte neben Bliemetzrieder, Paust und Gust. Wolf vor allem L. Zscharnack, der damit zugleich für den Ausfall seines Beitrages in den zwei letzten Bänden der Jahresberichte entschädigt. Die Anlage des Werkes ist im wesentlichen die gleiche geblieben, nur sind alle schon im früheren Werke gegebenen Möglichkeiten der Erleichterung: Überschriften, Randstichworte und die nach vielen Tausenden zählenden Verweisungen bis zum Letzten ausgenutzt worden. Damit ist in der Tat ein gewisser Ersatz für das vom Herausg. seinerzeit geforderte Sachregister geschaffen, das er wie manchen anderen seiner Wünsche der Durchführbarkeit und Verkäuflichkeit des Buches geopfert hat. Außerordentlich dankenswert sind auch die Hinweise auf wichtigere Rezensionen und die gelegentlichen Erläuterungen nicht ohne weiteres verständlicher Titel. Bei Nachprüfungen finden sich für ein solches Riesenwerk erstaunlich wenig Fehler und Lücken; eine Nachlese ist schon im Anhang zum Register gehalten. Ich verzichte darauf, was mir aufgefallen ist, hier abzudrucken, sondern werde es dem Herausgeber nach etwas längerem Gebrauch zugänglich machen. Der Verlag hat durch ein besonders schreibfestes Papier und einen kräftigen Ganzleinenband die Brauchbarkeit des Buches noch erhöht.

Gießen. *Heinrich Bornkamm.*

Antonianum. Periodicum Philosophico-Theologicum Trimestre, editum cura Professorum Collegii S. Antonii de Urbe. Directio et administratio Roma (24), Via Merulana 124. Bd. I—VII. 1926 bis 1932. Auslandspreis je 35.— Lire.

Das erste Heft dieser Zeitschrift ist in Bd. 45 (1926) S. 291 f. angezeigt worden, im folgenden soll (unter Ausschluß des kirchengeschichtlich Unwichtigen) eine Übersicht über die ersten sieben Jahrgänge (1926—1932) gegeben werden; um die Benutzung zu erleichtern, folge ich nicht den einzelnen Jahrgängen, sondern den Epochen der Kirchengeschichte. Die erste Zahl nach der Titelangabe bedeutet den Jahrgang (1 1926, 2 1927 usw.), die andern die Seiten.

Patristisches. J. Delazer, Disquisitio in argumentum Epistolae Apostolorum 3, 369—406. Die „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung" sind ein einheitliches Werk. — Ders., De

tempore compositionis Epistolae Apostolorum 4, 257—292; 387—430. D. führt neue Gründe dafür an, daß das Werk vor 150 und nach 100, vielleicht um dieselbe Zeit wie der Polykarpbrief in Syrien entstanden ist. — A. M. Vellico, „Episcopus Episcoporum" in Tertulliani libro De Pudicitia 5, 25—56. V. verteidigt die schon von G. Esser aufgestellte These, daß Tertullian zwar gegen den Bischof von Karthago schreibt, aber mit dem „Episcopus Episcoporum" doch den römischen Bischof meint, auf den jener sich berufen hat. — B. Pergamo, De S. Augustini methodo apologetica 6, 3—36. Die Geschichte des Christentums ist der beste Beweis für seine Wahrheit. — J. Heerinckx, Divi Augustini tractatus „De sancta virginitate" 6, 37—58. Analyse der Schrift. — I. Delazer, De insolubilitate matrimonii iuxta Tertullianum 7, 441—64. T. hat die Ehe für unauflöslich gehalten; das ergibt sich auch aus Adv. Marc. IV, 34. Diese Stelle wird eingehend erörtert.

Mönchtum. F. Antonelli, De re monastica in Dialogis S. Gregorii Magni 2, 401—436. Eine wertvolle Zusammenstellung alles dessen, was Gregor über 25 italienische Benediktinerklöster und das Leben in ihnen berichtet. — L. Oliger, Regulae tres Reclusorum et Eremitarum Angliae saec. XIII—XIV 3, 151—190; 299—320. O. ediert eine Regel für Reklusen (die sich einmauern ließen) und zwei für Eremiten; die ältere von beiden hat wahrscheinlich den Mystiker Richard Rolle zum Verfasser. — Ders., Revelationes B. Elisabeth. Disquisitio critica una cum textibus latino et catalaunensi 1, 24—83; vgl. ZKG. 45 (1926) 291 f. 2, 483 fügt Oliger noch einiges über die Überlieferung der Offenbarungen der Elisabeth von Schönau O.S.B. hin.

Franziskanerorden. J. Pou y Marti, Studia recentiora circa vitam S. Francisci 2, 3—20. Besprechung neuester Arbeiten über die Quellen und die Schriften des hl. Franz. Hervorgehoben sei, daß er die Rekonstruktion der ersten Regel durch P. D. Mandič (De Protoregula O.F.M., Mostar 1923) für gelungen erachtet. — L. Lemmens, „Franciscus vir catholicus et totus apostolicus". De primordiis missionum Ordinis Minorum 2, 21—58. L. gibt ein, auf genauer Kenntnis der Quellen beruhendes, lebendiges Bild von den Bemühungen des hl. Franz und seines Ordens um die Bekehrung der Sarazenen, der schismatischen Griechen und der Heiden im östlichen Europa bis weit nach Rußland hinein. 1278 gibt Nicolaus III. dem Orden durch drei Schreiben besondere Missionsaufgaben; damit beginnt eine neue Periode. — St. Bihel, S. Franciscus fuitne angelus sexti sigilli? (Apoc. 7, 2), 2, 59—90. Gerardus a Burgo S. Donnini hat den Engel des sechsten Siegels zuerst auf Franz gedeutet; Bonaventura folgt ihm darin und unter seinem und Olivis Einfluß hat sie weite Verbreitung bei den Franziskaner-Exegeten gefunden. Vgl. dazu auch E. Benz, ZKG. 50 (1931) 106 ff. — L. Oliger, S. Franciscus cognovitne Pseudo-Turpinum? 2, 277—280. Franz bezeichnete nach mehrfacher Überlieferung Karl d. Gr. und seine Paladine als martyres Christi; O. meint, er habe das aus Pseudo-Turpinus, De vita Caroli Magni, geschöpft. — E. Longpré, Fr. Rogeri Marston et anonymi doctoris O.F.M. quaestiones ineditae de B. Francisci stigmatibus 7, 239—244. Interessante Texte, weil sie sich um ein psychologisch-theologisches Verständnis der Stigmatisation bemühen. — L. Oliger, Liber exemplorum Fratrum Minorum saeculi XIII (Excerpta e Cod. Ottobon. Lat.

522) 2, 203—276. Nach sorgfältiger Beschreibung der Hs. und Untersuchung der Sammlung ediert O. eine Auswahl. Sie ist sehr beachtenswert, da viele bekannte Persönlichkeiten des Welt- und Ordensklerus zu Wort kommen. Sie werden z. T. durch ihre Bonmots ganz trefflich gekennzeichnet. — Heft 3 des 6. Jahrganges ist dem hl. Antonius von Padua gewidmet. J. Pouy Marti, De Fontibus vitae S. Antonii Patavini 6, 225—252. 1. Es gibt kein Autograph des Heiligen, wie man früher gemeint hat; von den ihm zugeschriebenen Werken sind echt Sermones Dominicales et in Solemnitatibus Sanctorum und Expositio in Psalmos; 2. alle Legenden hängen ab von der Legenda „Assidua"; 3. außer ihr kommen nur ganz wenige Quellen in Betracht. A. Callebaut hat gleichzeitig versucht, Genaueres über die ersten 30 Lebensjahre des Heiligen festzustellen: Arch. Franc. Hist. 24 (1931) 449—494. — Von den übrigen Aufsätzen der Festnummer seien genannt: A. Kleinhans, De Concordantiis Biblicis S. Antonio Patavino aliisque Fratribus Minoribus saeculi XIII attributis 6, 273—326. Außer den Antonius zugeschriebenen, unechten Concordantiae morales werden ein anonymes Promptuarium und die Concordantiae des Johannes Pecham und Arlotto de Prato behandelt. — G. Cantini, De fontibus Sermonum S. Antonii, qui in editione Locatelli continentur 6, 327—360. — L. Meier, De contemplationis notione in Sermonibus S. Antonii Patavini 6, 361—380. — J. Heerinckx, S. Antonius auctor mysticus 7, 39—76; 167—200.

Das Studium der Franziskaner im 13. Jh. wird beleuchtet durch die Arbeiten von: B. Kurtscheid, De studio iuris canonici in Ordine Fr. Min. saec. XIII 2, 157—202. Eine sorgsame Untersuchung über die Kanonisten der Prov. Saxonia: Heinrich von Merseburg, Balduin von Brandenburg und Johann von Erfurt. Die sehr dankenswerte Hss.-Liste (193—202) zeigt die weite Verbreitung ihrer Werke. — D. de Bruyne, Une liste des manuscrits prêtés au XIIIe siècle à des Frères Mineurs 5, 229—232. — Ders., Un catalogue de manuscrits appartenants aux Frères Mineurs de Pavie 6, 196—198. — A. Kleinhans, De studio S. Scripturae in Ordine Fratrum Minorum saec. XIII 7, 413—440. Kl. stellt zusammen, was bekannt ist über Bibelunterricht, Pflichten der Lektoren, Kursoren und Magistri, Kommentare, Korrektorien, Wörterbücher und die Kenntnis des Griechischen und Hebräischen.

Über Franziskanerscholastiker. L. Guillaume, De institutione sacramentorum et speciatim confirmationis iuxta *Alexandrum Halensem* 2, 437—468. G. verteidigt Alexander gegen den Vorwurf, er habe gelehrt, das Sakrament der Firmung sei auf dem Konzil von Meaux (845) eingesetzt worden. — Z. Van de Woestyne, Tomus secundus editionis criticae Summae Alex. Hal. 4, 45—60. Der Verf. macht recht gute Bemerkungen über Geist und Methode der Summa, nimmt jedoch leider keine Stellung zur Echtheitsfrage. — A. M. Vellico, De Augustiniana miraculi notione apud Alex. Hal. 6, 59—74. Ein lehrreicher Beitrag zu dem großen Kapitel der scholastischen Umdeutung augustinischer Begriffe und Definitionen. — A. Kleinhans, De commentario in Apocalypsim Fr. *Alexandri Bremensis*, O.F.M. (a. 1242) 2, 289—334. Kl. beschreibt vier Hss. dieses Kommentars und berichtet über Autor, Quellen, Ideen und Einfluß des Werkes. Zur Ergänzung: H. Grundmann machte zwei weitere Hss. namhaft, und wies auf die Beziehung zur Geschichtstheologie Joachims von Fiore hin; vgl. Zentralblatt f. Bibl.-wesen 45 (1928) 713 bis 723. M. Bihl bespricht die neuesten Arbeiten über Alexander in

Arch. Franc. Hist. 22 (1929) 195—200. — Z. Van de Woestyne, De indole anselmiana theodiceae S. *Bonaventurae* 1, 6—23; 180—204. B. ist hinsichtlich des Gottesbeweises und Gottesbegriffes stark von Anselm, und damit indirekt von Augustinus beeinflußt. — C. Van de Borne,, Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia S. Scripturae 1, 309—326. Gott und der Hagiograph verhalten sich zueinander wie Befehlender und Ausführender. Die Hl. Schrift ist als Werk des Hl. Geistes irrtumslos. — W. Lampen, De Officio divino in Ordine Minorum iuxta S. Bonaventuram 2, 135—156. B. hat sich als Theologe und General um Geist und Form des liturgischen Gebetes im Orden bemüht und selbst ein „Officium de passione Domini" komponiert. — Ders., De causalitate Sacramentorum iuxta S. Bonaventuram 7, 77—86. B. schreibt den Sakramenten eine wirkliche Kausalität zu, hat aber über deren Wesen (moralische, intentionale Kausalität usw.) keine feste Ansicht. — I. Squadrani, Tractatus de Luce Fr. *Bartholomaei de Bononia* 7, 201—238; 337—376; 465—494. Squ. setzt die von E. Longpré in Studi Francescani 9 (1923) 365—384 begonnene Untersuchung über Bartholomaeus von Bologna (nach 1270 Lehrer der Theologie in Paris, seit 1282 in Bologna, gest. nach 1294) fort. Er berichtet über die handschriftliche Überlieferung seiner Predigten, der Quaestiones disputatae (Verzeichnis S. 211 ff.) und des hier erstmalig edierten Tractatus de Luce. Dieser, eine Erläuterung von Jo. 8, 12, zeigt, daß im Franziskanerorden neben der Lichtmetaphysik auch eine Lichttheologie gepflegt worden ist. Im Anhang (488—494) ediert Squ. eine Weihnachtspredigt des Barth. — E. Longpré, De B. Virginis maternitate et relatione ad Christum, 7, 289—313. L. ediert drei Quästionen von *Johannes Peckham*, *Wilhelm von Ware* und *Wilhelm von Nottingham* über die Beziehung Jesu zu seiner Mutter. — P. Muscat, *Guillelmi de Ware* Quaestio inedita de unitate Dei 2, 335—350. Wilhelm von Ware, der Lehrer des Duns Scotus, stellt in der hier (nicht sehr sorgfältig) edierten Qu. die kritische These auf: sola fide tenetur unum esse Deum. Ein bedeutsames Dokument für den gegen Ende des 13. Jh. einsetzenden Kritizismus. — A. Ledoux, De gratia creata et increata iuxta Quaestionem ineditam Guillelmi de Ware 5 (1930) 137—156. I Sent. d. 17 q. 1 wird gut ediert und in der Einführung die dogmengeschichtliche Stellung der Gnadenlehre Wilhelms sorgfältig analysiert. — St. Simonis, De vita et operibus B. *Joannis Duns Scoti* iuxta litteraturam ultimi decennii 3, 451—484. Der Verf. schließt seinen Literaturbericht an den von P. Minges in Franz. Stud. 4 (1917) an. Irgendwie Bedeutendes scheint nicht übersehen zu sein. Die S. 461 gegebene Chronologie ist inzwischen überholt; vgl. etwa A. Callebaut in Arch. Franc. Hist. 24 (1931) 305—329. — F. Schwendinger, De analysi fidei iuxta J. D. Scotum 6, 417—440. Ders., Duns Scotus doctrina de substantiali supernaturalitate fidei infusae 7, 3—38. Der Glaube ist ein einfacher, auf die geoffenbarten Wahrheiten gerichteter Akt der Zustimmung, der seine Gewißheit in sich selbst trägt; er ist wesentlich übernatürlich. — A. M. Vellico, De transsubstantiatione iuxta J. D. Scotum 5, 301—332. Eine Darlegung der eucharistischen Theorie des Scotus, grichtet gegen V. M. Cachia, De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum (Rom 1929). — A. Ledoux, *Petri de Trabibus* O.F.M. Quaestiones duae De aeternitate mundi 6, 137 bis 152. M. Schmaus, *Guillelmi de Nottingham* O.F.M. doctrina de aeternitate mundi 7, 139—166. Beide Franziskaner leugnen im Gegen-

satz zu Thomas von Aquin und andern die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung. — W. Lampen, Doctrina *Guillelmi Ockham* de reali praesentia et transsubstantiatione 3, 21—32. L. kritisiert die Darstellung, die R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III³ 1913, S. 665, von der Eucharistielehre Ockhams gegeben hat. L.s Artikel scheint S. bei der Neubearbeitung entgangen zu sein (vgl. III⁴ 1930, S. 790 f.). — L. Oliger, Summula Inquisitionis auctore Fr. *Angelo de Assisio* O. M. (1361) 5, 475—486. Der bisher unbekannte Inquisitor hat sich ein kleines Nachschlagebüchlein seiner Rechte und Pflichten zusammengestellt, das hier ediert wird. Über seine Tätigkeit vgl. Arch. Franc. Hist. 24 (1931) 63—90. — L. Meier, De schola Franciscana Erfordiensi saec. XV 5, 57—94; 157—202; 333—362; 443—474. Eine ausgezeichnete Arbeit zur Geschichte der Spätscholastik. Ausführlich behandelt werden: Matthias Doering († 1469), Johannes Bremer (vgl. Franz. Stud. 11 (1928) 161 ff.), Kilian Stetzing (1433 in Erfurt immatrikuliert), Nikolaus Lakmann († 1479). Dann sucht M. an Hand einer von Eubel publizierten Liste festzustellen, was wir über die übrigen in Erfurt promovierten Franziskaner wissen. Reichhaltige Ausführungen über die Beziehungen zwischen der Erfurter Universität und dem Franziskanerstudium, über die Methode und die Schulrichtung — die von Bonaventura und Scotus, nicht von Ockham bestimmt wird — beschließen die aufschlußreiche Untersuchung.

Über **Nichtfranziskaner** handeln die Arbeiten von J. B. Wuest, *Andreae de Biliis*, O. S. A., Tractatus ad Barcinonenses de littera h in nomine Jhesu 3, 65—86 (ein hübscher Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit im 15. Jh.), und von V. Doucet, Magister *Aegidius Carlerii* († 1472) eiusque Quaestio de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis 5, 405-442. Gilles Charlier verteidigt die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis aus Pietät, obwohl ihm die Gegengründe stärker erscheinen. Die Einführung unterrichtet über Leben und Schriften des Theologen, der auch am Baseler Konzil teilgenommen hat.

Neuzeit. A. Kleinhans, De vita et operibus *Petri Galatini*, O.F.M. scientiarum biblicarum cultoris (c. 1460—1540) 1, 145—179; 327—356. Sorgfältige Untersuchung des Lebens, der gedruckten und ungedruckten Schriften dieses Exegeten, der mit seiner Schrift „De arcanis catholicae veritatis" (1518 u. ö. gedruckt) Reuchlin gegen Pfefferkorn verteidigte. Die Schrift ist ein Plagiat aus Raymundus Martini, Pugio fidei (1272). Galatinus setzt übrigens die Linie Joachim von Fiore — Petrus Johannis Olivi fort. Kl. unterrichtet über die Grundgedanken seines Apokalypsenkommentars (Vat. lat. 5567) und gibt eine Textprobe. — L. Lemmens, Notae criticae ad initia unionis Chaldaeorum (a. 1551—1629) 1, 205—218. L. nimmt seine in Arch. Franc. Hist. 19 (1926) 17—28 begonnenen Untersuchungen über die Union der Chaldäer auf und kritisiert die einschlägigen Angaben in bekannten Handbüchern. Hauptergebnisse: In der Zeit von 1551 bis 1629 bestanden stets zwei Patriarchate der unierten Chaldäer und der Nestorianer nebeneinander; die Unionsbewegung begann in Mesopotamien und pflanzte sich nach Persien fort; 1586 und 1616 schickten die Nestorianer Glaubensbekenntnisse nach Rom, die aber nicht approbiert wurden. — Ders., De martyrio Graeci David, occisi Alepi die 29 Julii 1660 1, 466—469. Kurzer Originalbericht über die Bekehrung Davids zum Katholizismus und seine Hinrichtung durch die Türken. — Ders., De martyrio duorum Praelatorum ecclesiae syriacae

a. 1701 et 1702 1, 109—111. — Ders., De martyrio trium christianorum Japonensium initio saeculi XVIII 3, 333—336; 493 f. Am 14. Nov. 1609 wurden drei Christen auf der Insel Ikitsuki hingerichtet; darüber gibt es einen 1615 in Antwerpen gedruckten Bericht. 1728 wird in Genua eine „Nuova e vera distinta Relazione" gedruckt, die das Martyrium als im gleichen Jahre geschehen hinstellt. — Ders., De clero indigena a Fratribus Minoribus inter gentiles formato 3, 87—94. Die Franziskanermissionare haben sich je nach Zeit und Gebiet sehr verschieden zur Frage der Ausbildung eines einheimischen Klerus verhalten. — L. Oliger, De vita et operibus P. *Leonardi Lemmens* O. F. M. (1864 bis 1929) 4, 337—350. Von dem arbeitsreichen Leben des verdienten Historikers zeugt das rund hundert Nummern umfassende Verzeichnis seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen.

Die Zeitschrift bringt gute Literaturberichte; hingewiesen sei auf 2, 385—400 und 4, 473—494 (Literatura Franciscana) und 3, 507—553 (Ius canonicum; enthält mancherlei zur kirchlichen Rechtsgeschichte). Sorgfältige Indices erleichtern die Benutzung der neuen Zeitschrift.

Breslau. *J. Koch.*

Analecta sacra Tarraconensia (= Anuari de la biblioteca Balmes). Vol. V. Barcelona. 1929. 488 S.

In Barcelona wurde im Jahre 1923 ein Institut gegründet, die biblioteca Balmes, das es sich zur Aufgabe machte, „religiöse Studien" zu pflegen. Zu diesem Zwecke gibt das Institut jährlich einen Band wie den vorliegenden Band V heraus, der ungefähr 500 Seiten jedesmal umfaßt. Biblische, philosophische, historische, archäologische Arbeiten bringt diese Zeitschrift teils aus der Feder katalanischer, teils auch auswärtiger Autoren. Die Katalanier, die auch sonst wissenschaftlich gerade in den letzten Jahrzehnten Bedeutendes geleistet haben, haben mit der Herausgabe dieser Zeitschrift sich ein großes Verdienst erworben. Ähnlich wie die Römische Quartalsschrift begnügen sich die Sacra Tarraconensia nicht allein mit Aufsätzen, sondern es folgt eine eingehende und gründliche Buchbesprechung und vor allem eine ausführliche Bibliographie sämtlicher Neuerscheinungen, die für Spanien von Bedeutung sind, oder von spanischen Autoren herrühren. Die Bibliographie umfaßt allein im Band V 95 Seiten. So dürften die Sacra Tarraconensia in größeren deutschen Bibliotheken nicht fehlen. Die Zeitschrift hat für jeden, der über Spanien arbeiten will, große Bedeutung. In dem vorliegenden Band werden in der Hauptsache Fragen der Dogmatik und Philosophie und im zweiten Teil solche der Archäologie behandelt. Die Aufsätze sind zum Teil in lateinischer Sprache, teilweise aber auch in der Mundart, die im heutigen Katalanien gebräuchlich ist, im Catalàn, geschrieben. Bedauern könnte man, daß in den ersten Jahren des Erscheinens dieser Zeitschrift die archäologischen Artikel sich nicht ausschließlich mit Spanien beschäftigen, sondern zum guten Teil nach Italien herübergreifen. Gerade in Spanien sind in den letzten Jahrzehnten reichliche Funde gemacht, die zwar notiert sind und von denen in den verschiedensten Zeitschriften Bestandsaufnahmen gemacht sind, während eine umfassendere Bearbeitung zum Teil noch fehlt. Die Zeitschrift würde sicher an Wert gewinnen, wenn man ausschließlicher in dem archäologischen

Teil mit der spanischen, speziell mit der katalanischen Kunst vertraut gemacht würde.

Garz (Rügen). *Heinrich Laag.*

Altertum.

Ernst Barnikol, Personen-Probleme der Apostelgeschichte. Johannes Markus, Silas u. Titus. 32 S. — Röm. 15. Letzte Reiseziele des Paulus. Jerusalem, Rom und Antiochien. Eine Voruntersuchung zur Entstehung des sogenannten Römerbriefs. 23 S. — Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus (Galater 2, 7—8). 31 S. (= Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche III. IV. V.) Kiel, Mühlau, 1931.

Den hier Bd. 49, 1930, S. 90 f. angezeigten Heften der Forschungen Barnikols sind drei weitere gefolgt. In III wird zunächst (S. 7—15) dargelegt, daß der Act. 12, 12 genannte Johannes der Zebedaide ist; durch den Zusatz τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου identifiziert ihn der Verf. der Act. fälschlich mit dem Kyprier Markus, der nach Kol. 4, 10 der Neffe des Barnabas ist, und der nach Act. 13, 5 f. erst auf Kypern zu Barnabas und Paulus stößt, wie er denn auch (Act. 13, 13) nicht nach Jerusalem, sondern natürlich nach Kypern zurückkehrt und von dort (Act. 15, 37. 39) auch den Barnabas wieder nach Hause holt. Durch die Identifikation dieses Markus mit dem Zebedaiden Johannes will der Verf. der Act. den Markus zum Jerusalemer machen und so die Mission der „Barnabas-Paulus-Sendung" „unter Schutz und Anerkennung Jerusalems" stellen, und so ist diese Identifikation eine der „Klammern" des Kunstwerks der Act., „die den Siegeslauf des Evangeliums von Jerusalem bis Rom in wohlverbundenen Etappen und durch von Jerusalem ausgehende ‚Leit-Persönlichkeiten' schildern will".

Aus dem gleichen Motiv hat der Verf. der Act. zwei weitere verschiedene Personen identifiziert, indem er den Lesern suggeriert, daß der „Dekret-Silas" von Act. 15, 22—34 derselbe sei wie der „Reise-Silas", der Begleiter des Paulus, von Act. 15, 40—18, 5. Dieser letztere ist mit dem Silvanus der Paulusbriefe identisch, der auch 1. Petr. 5, 1 gemeint ist; aber er ist auch identisch mit dem Titus der Paulus-Briefe, und er ist der Verfasser des Wir-Berichts der Act.

Ebenso überraschend und merkwürdig ist der Inhalt von IV: der Römerbrief ist weder ein einheitlicher Brief, noch an eine christliche Gemeinde in Rom gerichtet — wenigstens soweit er überhaupt von Paulus stammt. (Hier ist die Ansicht des Verf., der ja nur eine Voruntersuchung zur Entstehung des „sogenannten Römerbriefs" bietet, noch nicht deutlich erkennbar.) Paulus konnte gar keinen Brief an die christliche Gemeinde in Rom schreiben, weil es eine solche bis zu seiner Ankunft in Rom gar nicht gab (die „Brüder" von Act. 28, 15 sind Juden). Die im heutigen Text von Röm. geäußerte Absicht einer Reise nach Spanien beruht auf der Korrektur eines Redaktors, der „Spanien" in V. 24 für „Jerusalem", in V. 28 für „Italien" einsetzte. In Wahrheit ist Röm. 15, 22—33 ein Stück aus einem nach Antiochia gerichteten Paulusbrief, in dem Paulus den auch durch die Wir-Quelle der Act. bezeugten Plan entwickelte, über Korinth, Makedonia, Ephesus (bzw. Milet), Jerusalem, Antiochia nach Rom zu reisen.

Ich glaube bei aller Bewunderung der Kombinationsgabe des Verf. nicht, daß diese Einfälle (mit „Hypothesen" wären sie schon zu ernsthaft bezeichnet) einen anderen Gläubigen finden werden als ihren Urheber. Der einzige einleuchtende oder jedenfalls diskutable Gedanke scheint mir die These von V zu sein: das bekannte Problem des Wechsels von Κηφᾶς und Πέτρος in Gal. 1 und 2 sei dadurch zu lösen, daß der Passus in 2, 7 f., in dem allein das Πέτρος einhellig bezeugt ist, als Interpolation zu streichen ist (von τῆς ἀκροβυστίας bis εἰς τὰ ἔθνη).

Der Verfasser beruft sich dafür auf Tertullian, der den interpolierten Text noch nicht gekannt habe. Dies hat Lietzmann im Handbuch zum NT. zu Gal. 2, 7 bestritten mit der Behauptung, daß Tertullian de praescr. haer. 23 Gal. 2, 8 zitiere. Es scheint indessen, daß Tert. sich vielmehr auf Gal. 2, 9 bezieht. Gleichwohl würde freilich dies Argumentum e silentio nicht schwer wiegen. Jedoch muß man gestehen, daß mit der Annahme einer Interpolation eine wirkliche Schwierigkeit behoben wäre. Das Motiv der Interpolation sei das Dogma von dem einträchtigen Parallelwirken der beiden Apostel Petrus und Paulus; dem geschichtlichen Paulus habe nichts an der Gleichstellung mit Petrus, aber alles an seiner Anerkennung durch ihn und die übrigen Apostel gelegen.

Marburg. *R. Bultmann.*

Friedrich Gerke, Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von Erich Klostermann und Carl Schmidt, 47. Bd., 1. H.). Leipzig, Hinrichs 1931. VI, 136 S.

Über diese beachtenswerte Untersuchung im Rahmen einer kurzen Anzeige zu berichten, ist nicht einfach. Handelte es sich nur um eine Exegese der verfassungsrechtlichen Verhältnisse im Clemensbrief, so könnte ich mich mit dem Hinweis darauf begnügen, daß man der bis in die Einzelheiten dringenden Darlegung des Verfassers gerne folgt, auch manches aus ihr lernen kann (besonders aus den sprachgeschichtlichen Beilagen), wenn auch manches hätte kürzer gefaßt werden können. Aber der Verfasser hat sich ein weiteres Ziel gesetzt. Es liegt ihm vornehmlich daran, die Stellung des Briefes im altchristlichen „Kirchenrecht" zu umreißen. (G. würde wohl schreiben: präzisieren, denn Fremdwörter, oft recht unnötige, sind seine Leidenschaft.) Damit greift er in die Erörterung der These Sohms, der Gegenthese Harnacks und ihrer Weiterführung durch Holl und Holstein ein. Seinen Standpunkt bringt der Schlußsatz zum Ausdruck: „Der erste Clemensbrief zeigt uns eine Vorstufe des Kirchenrechts: er zieht die rechtliche Konsequenz aus der Verhaftung der Lokalgemeinden und zeigt, daß diese Konsequenz notwendig ist. Damit erweist er die (das Folgende ist gesperrt gedruckt) Notwendigkeit des Kirchenrechts für die Kirche, die sich als ecclesia catholica zur irdischen Erscheinung formiert." Der erste Satz sagt wenigstens mir nichts Neues, und ich vermute, auch Sohm und seinem Vorkämpfer Foerster nicht. Den zweiten kann ich nur zugeben, wenn ich „Kirchenrecht" im Holstein-Gerkeschen Sinn verstehe, also nicht wie

Sohm und Foerster, denen ich für meine Person beitreten würde. Zum Wesen der Kirche als der ἐκκλησία θεοῦ gehört jenes Kirchenrecht eben nicht. Daran vermögen auch Holls so dankenswerte Nachweise über Kirchenrechtliches in der Urgemeinde nichts zu ändern. Eben hier ist der Punkt, wo eine kurze Anzeige abbrechen muß. Ich möchte nur unterstreichen, daß mir Foersters beide Aufsätze (Harnack-Ehrung, 1921; ZKG. 1929, 307—343) Wesentliches zur Klärung des Problems beigetragen zu haben scheinen, was man freilich Gerkes kurzer Bemerkung über den zweiten (S. 15, 1; den ersten scheint er nicht zu kennen) nicht entnehmen kann. Übrigens hätte G. (S. 17) die Zuschrift des Briefes nicht verkürzt „ἐκκλησία παροικοῦσα Ῥώμην an die ἐκκλησία παροικοῦσα Κόρινθον" anführen dürfen. Gerade das entscheidende Wort Θεοῦ läßt er (sicher ohne Absicht) weg. Die Übersetzung: „Kirche (nicht Gemeinde) Gottes, die da Beisassin ist in Rom" führt uns mitten in unser Problem hinein. Eine Kleinigkeit, nicht nur für G. bestimmt: man sollte doch nicht reden von einer „v. Harnackschen Hypothese" oder einem „v. Harnackschen Gesetz". Wer in aller Welt gibt denn bei Ranke oder Treitschke stets das „von" zu? Und was diesen recht ist, wird jenem billig sein. Als Harnack wird er weiter leben.

Gießen. *G. Krüger.*

Muilenburg, James, The literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles (Dissertation: Yale University 1926), Marburg, Germany, 1929, XII u. 170 S.

Die in Deutschland gedruckte Dr.-Dissertation eines amerikanischen Gelehrten sucht die bereits von Bryennios bei seiner Erstedition der Didache (1883) verfochtene Ansicht, wonach die Didache direkt vom Barnabasbrief abhängig ist und besonders in ihren Kapiteln 1—6 (Zweiwegelehre) Barnabasbr. 18—20 ausgeschrieben hat, erneut zum Siege zu führen. Muilenburg knüpft an die sonst kaum beachtete, in dieselbe Richtung weisende Studie von J. A. Robinson, Barnabas, Hermas and the Didache, 1920, an. In seiner ziemlich zurückhaltenden Anzeige der Schrift M.s spricht G. Krüger (TLZ. 1930, 226 f.) die Erwartung aus, daß der weitere Verlauf der Diskussion zeigen werde, inwieweit Muilenburg Recht behält. Meinerseits möchte ich mich bereits auf Grund des von M. geführten Beweises dafür aussprechen, daß die These M.s als gesichert anzusehen ist. Inzwischen hat F. C. Burkitt in seiner Rez. im Journal of Theological Studies 33 (1931/32) 25—27 dem Ergebnis der Untersuchung M.s zugestimmt, und vor allem hat R. H. Connolly O.S.B. in einem neuen selbständigen Beitrag zu derselben Frage, wobei vor allem die Prüfung der Beziehungen von Barnab. 20, 2 und Didache 5, 2 durch scharfsinnige Beobachtungen über M. (S. 156 f.) nicht unwesentlich hinauskommt, das Hauptergebnis der Schrift anerkannt und bestätigt (ebd. 33. 237—253).

M. führt seine Untersuchungen auf breitester Basis in solidem methodischem Vorgehen. Nach einer einleitenden Darstellung der bisher gebotenen Lösungsversuche (S. 1—9) wird die handschriftliche Überlieferung beider Schriften dargestellt, um im Anschluß daran über die Kenntnis beider Schriften und über die literarischen Beziehungen zu handeln, die sich in der altchristlichen und zwar in der

Hauptsache vornicänischen Literatur nachweisen lassen. Hier schließt sich M., ohne selbst in eine neue Untersuchung der Frage einzutreten, der u. a. von J. A. Robinson vertretenen Anschauung an, daß die Didache vom Pastor des Hermas abhängig sei (S. 32 f.). An diese Präliminarien reihen sich drei sehr gründlich geschriebene Abschnitte, die sich mit dem Stil, der literarischen Art und Tendenz, ferner mit der Frage nach der Benützung des AT. und des NT. und nach der Stellung der Verfasser zum Judentum befassen (S. 48—108). Nach dieser Grundlegung kann die folgende Untersuchung sich mit der Frage der Integrität, d. h. der Echtheit und Ursprünglichkeit einzelner Teile beschäftigen. Durch eine minutiöse, wirklich erschöpfende Prüfung des Vokabulars, der Schriftbenützung und des Gedankengutes von Barnabas 1—17 mit Barnabas 18—20 (Zweiwegekapitel) wird S. 109—135 das gesicherte Resultat gewonnen, daß die beiden unterschiedenen Teile des Briefes von demselben Verfasser stammen, und daß auch das letzte Kap. 21 in enger sprachlicher und gedanklicher Beziehung zu den eben genannten zwei Abschnitten der Schrift steht. Damit ist die Echtheit und Einheitlichkeit des ganzen Werkes dargetan. Zu dem gleichen Ergebnis gelangt M. bezüglich der Didache. Sie erweist sich, unter Ablehnung der Hypothese, wonach ein jüdischer Proselytenkatechismus die Vorlage für Barnab. 18—20 bzw. Did. 1—6 gewesen sein soll, als das Werk eines Kompilators, der nach systematischen Gesichtspunkten ein Handbuch für die kirchliche Praxis schuf. Auch die sog. „christliche Einschaltung" in die Zweiwegelehre (Did. 1, 3—2, 1) gehört demselben Kompilator an. Das 8. und 9. Kap. (S. 140—164) packt endlich die Frage, auf die alles zusteuert, direkt an. M. weiß durch Beobachtung kleinster Feinheiten insbesondere in Vergleichung der Zweiwegekapitel der beiden Schriften den m. E. einleuchtenden Beweis zu erbringen, daß der Verfasser der Didache vom Barnabasbrief abhängig ist und sich insbesondere bei Benützung der vom Briefschreiber stammenden Zweiwegelehre (Kap. 18—20) bemüht hat, nach Möglichkeit Ordnung in die wenig geordnete Gedankenführung seiner Quelle zu bringen. Durch Erweis dieses Abhängigkeitsverhältnisses erklären sich wiederholt dunkle, bisher noch nicht zufriedenstellend gedeutete Ausdrücke der Didache. Vgl. z. B. Did. 16, 6 σημεῖον ἐκπετάσεως und Barnab. 12, 4 Ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου (Js. 65, 2: die Ausbreitung der Hände als Offenbarung des Kreuzes Christi).

Als Konsequenz der von Muilenburg angenommenen literarischen Beziehungen und quellenkritischen Feststellungen ergibt sich, da M. die Didache auch vom Pastor des Hermas abhängig sein läßt, ferner die bei Klemens Alex. gewöhnlich als gegeben angenommene Bezeugung der Didache für nicht gesichert hält (S. 33 f.) und sie erst in der um 250 (?) entstandenen Didaskalia sicher benützt findet, eine relativ sehr späte Datierung der Entstehungszeit der Didache (zwischen 150 und 250). So sehr ich der These M.s von der Priorität des Barnabasbriefes und seiner Benützung durch die Didache zustimme, so wenig begründet scheint mir im Hinblick auf die in der Didache sich widerspiegelnden innerkirchlichen Verhältnisse die Datierung der Didache nach dem Jahre 150 zu sein.

Breslau. *Berthold Altaner.*

E. Klostermann und E. Benz, Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur XLVII, 2) VIII, 136 u. 32*. J. C. Hinrichs, Leipzig 1932. RM. 13.80.

Die vorliegende Studie will vor der Herausgabe des Matthäuskommentars des Origenes in der Berliner Kirchenvätersammlung „über den Stand der Arbeit . . . berichten" (III). Wie bei den meisten anderen exegetischen Werken des Alexandriners ist auch hier die Überlieferung fragmentarisch und lückenhaft, und es ist sehr willkommen zu heißen, daß uns das ganze Material kritisch gesichtet unterbreitet wird, auf dem sich dann die Edition aufbauen wird. Von der uns überlieferten Zahl von 25 (und mehr) tomoi (in Wirklichkeit müssen es weniger gewesen sein), in die sich des Origenes Kommentar gliedert, sind acht, nämlich X—XVII, zusammenhängend griechisch überliefert. Für den übrigen Text sind wir auf Katenenfragmente angewiesen. Außerdem aber ist uns eine sehr alte lateinische Übersetzung erhalten, die von der Mitte des tomos XII bis fast zum Ende des Evangeliums reicht. Dazu kommen noch Übersetzungsbruchstücke von Rufin und starke Benutzungsspuren bei späteren Lateinern. Die Edition wird also ein wechselndes Gesicht tragen müssen. Manche tomoi werden nur durch griechische Katenenfragmente vertreten sein, von denen die Herausgeber, wie die Listen dartun, eine erfreulich große Anzahl zusammengebracht haben (wobei, wie es scheint, um die Edition nicht zu sehr zu belasten, auf einen größeren handschriftlichen Apparat verzichtet werden wird). Das letzte Drittel des Kommentars wird dann durch den Lateiner repräsentiert, dessen Text nur streckenweise von griechischen Fragmenten begleitet wird. Und für den Mittelteil des Komm. kann Kl. den griechischen Text und die Übersetzung in zwei Kolumnen nebeneinander edieren (wozu auch noch Katenenfragmente kommen). Eine Probe dieses Teiles der künftigen Edition bringt das vorliegende Heft S. 95—108 (tom. XII, 17 ff.) zugleich mit vollständiger Kollation der Handschriften, so daß man sich ein Bild der Edition machen kann. Das wichtige Ergebnis dieser Nebeneinanderstellung der beiden Texte ist nun, daß nicht, wie man bisher annahm, die Abweichungen des Lateiners vom Griechen, seine Umstellungen und Zusätze ihm zur Last fallen, sondern daß vielmehr umgekehrt „jenes griechische Original, das der Lateiner übersetzt hat, auch an solchen Stellen vollständiger war als unser heutiger griechischer Text, an denen dieser sich bisher anstandslos hat lesen lassen" (S. 80). Und es ist m. E. einwandfrei gelungen den Nachweis zu führen, daß viel „häufiger als bisher angenommen, unser griechischer Text nach dem lateinischen — und (soll wohl heißen: nicht?) umgekehrt — verbessert werden muß" (S. 80). Diese Ehrenrettung der alten Übersetzung wird der Edition außerordentlich zugute kommen und gilt zugleich auch für diejenigen Katenenfragmente, die ebenfalls ein Plus gegenüber dem griechischen Texte aufweisen. — Von den 25 Matthäushomilien schließlich, und ebenso der Erklärung in Scholienform scheint nichts auf uns gekommen zu sein. Die dem Origenes in Handschriften zugeschriebenen Homilien sind nämlich entweder Stücke aus seinem Kommentar oder sehr zweifelhaft. Der Anhang bietet noch eine synoptische Tabelle und ein Register sämtlicher Katenenfragmente zu Matthäus. — So ist aus einer Vorarbeit eine äußerst gründliche sorgfältige Studie geworden und man kann mit Spannung der Edition entgegensehen, die sicher alle Ansprüche an eine mustergültige Ausgabe erfüllen wird. Auch ein dankbar be-

grüßtes Sachregister, das die Benutzung des nicht durchweg ganz übersichtlich gegliederten Buches erleichtert, ist beigegeben. Was ich begrüßt hätte, wäre eine kurze Angabe der Form, in der die Edition geplant ist, auch in bezug auf die Anordnung und Kollation der Katenenfragmente. Zum Register ist zu bemerken: Nr. 102 (S. 21*) steht auch in Orig. IX. Zu Register 5: Nummern 3, 9, 13, 49, 50 sind ohne ersichtlichen Grund dem Matthäus-Kommentar zugewiesen. Nr. 9 besteht aus zwei Scholien, ebenso Nr. 1, dessen zweiter Teil dem Gregor zu gehören scheint. Ergänzt muß das Register noch werden durch zwei Fragmente aus Orig. IX, nämlich XVII (S. 241), 7—12 (Heinrici 102) und LVII (S. 261), 12—17 (Heinrici 129).

Breslau. *Max Rauer.*

Augustinus Bludau, Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 27. Supplementheft.) Freiburg i. Br., Herder u. Co., 1931. 79 S. RM. 3.50.

Diese, aus einem Aufsatze im „Katholik" 1908, II, S. 173—187 und 258—268 erwachsene Untersuchung hat der gelehrte Bischof von Ermland noch kurz vor seinem raschen Hinscheiden (9. Februar 1930) handschriftlich fertiggestellt. Mit der ihm stets eigenen Liebe zur Einzelforschung führt er im 1. Kap. die 41 bis jetzt entdeckten libelli aus der decischen Verfolgung in deutscher Übersetzung, den ersten aus Alexandru Nesos auch mit dem griechischen Texte, auf und erörtert ihren Inhalt und ihre Bedeutung. Das 2. Kap. behandelt den Verlauf und die Wirkungen der decischen Verfolgung, das dritte Begriff und Verschulden der libellatici nach den Aussagen der Quellen. Leider ist auf die Drucklegung nicht die nötige Sorgfalt verwendet worden, weshalb zahlreiche, zum Teil sinnstörende, Fehler stehen geblieben sind, die ich aber nicht im einzelnen aufzählen möchte. Aber auch der heimgegangene Verfasser selbst hat offenbar nicht mehr die letzte Feile angesetzt, wie verschiedene Wiederholungen, Unebenheiten und Widersprüche zeigen dürften. So ist das, was S. 22 und 24 und 73 f. über das Verhalten der Beamten bei Ausstellung der libelli gesagt wird, kaum miteinander in Einklang zu bringen. S. 49 wird Cypr. ep. 39, 2 für das persönliche Verfahren des Decius ausgenützt, S. 58 dagegen wird erklärt, daß an dieser Stelle nicht Decius, sondern der Teufel gemeint sei. Wenn es aber dort u. a. heißt „cum ipso infestationis principe et auctore congressus" und in ep. 22, 1 „ipsum anguem maiorem, metatorem antichristi... deterruisti", so wird doch wohl auf den Kaiser angespielt sein, da es mit dem Teufel ja nicht bloß Celerinus, sondern jeder Bekenner und Märtyrer zu tun hat. S. 54 oben heißt es ganz richtig, daß sich in der decischen Verfolgung, wenn man von den doch recht zweifelhaften Märtyrerakten absehe, eine Verurteilung zum Tode überhaupt nicht nachweisen lasse. Wie kann aber dann Papst Fabian „als eines der ersten Opfer den Martertod erlitten haben am 20. Januar 250", wie es auf derselben Seite weiter unten heißt? Das könnte nur per tormenta geschehen sein. Nun wurde aber die Folter, wie auch Bludau (S. 52) annimmt, erst im zweiten Abschnitt der Verfolgung angewandt, und Cyprian sagt in ep. 28, 1 mit klaren Worten, daß die ersten Foltermartyrien in Karthago, nicht in Rom stattfanden. Man hat also

damals den heimgegangenen Bischof Fabian nicht als Märtyrer betrachtet, wie er denn auch im römischen Meßkanon keinen Platz vor Cornelius — der freilich auch nicht als Märtyrer starb — und Cyprian fand, und der Zusatz MP (μάρτυρ) auf seinem Grabstein — und ebenso bei Cornelius — von späterer Hand stammt. Erst eine nachfolgende Erweichung und Ausdehnung des Märtyrerbegriffs hat die beiden Päpste aus den Bekennern zu den Märtyrern erhoben. Der erste, der ihn so nennt, ist Eusebius hist. eccl. VI, 39, 1. Der Fall liegt so klar wie nur möglich. Bezeichnend ist ferner, daß sogar von den Märtyrerakten nur die im Osten spielenden von eigentlichen Todesurteilen berichten (Acta Pionii 20, 7, S. 56, 10 f. Krüger und Acta Maximi 2, 3, S. 61, 31), und selbst da der Fall Achatius (Acacius), der an den Kaiser gebracht wurde, mit Freilassung endete (Acta 5, 6, S. 60, 21 ff.). Entweder waren also die Beamten im Osten kaiserlicher als der Kaiser, oder sind — die Akten gefärbt. Was dann die an den Folgen der Folterungen Gestorbenen betrifft, so bringt auch Bl. (S. 52) in Karthago ganze zwei, Mappalicus u. Paulus, zusammen. Über die Zahl der Bekenner in Rom und Karthago habe ich in meinen „Cypr. Unters." 1926, S. 11 ff. gehandelt. Sie mag „nicht ganz gering gewesen sein" (S. 75), aber gering war sie immerhin, und die Vorstellungen hierüber sind bis auf den heutigen Tag weit übertrieben. Die Verfolgung wurde überhaupt nicht streng durchgeführt, und die standhaften Christen kamen zumeist mit vorübergehender Kerkerhaft, Folterung, Verbannung und Gütereinziehung davon oder konnten sich durch die Flucht retten. Dagegen war die Zahl der Opferer und Libellatiker ungeheuer groß. Es ist aber ein Mißverständnis, wenn Bl. S. 51 meint, die Folter sei in Karthago „nur in Rücksicht auf den dreisten Übermut einiger aus der Verbannung wieder heimgekehrten Bekenner angewendet worden". Cyprian spricht in ep. 11, 1 sub specie aeternitatis und bezeichnet die Folter als Strafe des Himmels für den Übermut einiger Bekenner, so wie er ebenda und in de lapsis c. 3 f. den ganzen Sturm als Heimsuchung Gottes wegen der Verweltlichung der Kirche betrachtet. Ebenso kann aus de mort. 17 nur die Stimmung einzelner Christen während der Seuchenzeit und am Vorabend einer erwarteten neuen Verfolgung erschlossen werden, nicht aber während der decischen Verfolgung, wie es S. 75 geschieht. S. 63 ff. tritt Bl. für die Lesart „acta fecissent" gegenüber dem — auch von Bayard in seiner Ausgabe 1925, I, 72 aufgenommenen — „accepta fecissent" im römischen Brief ep. 30, 3 (551, 3 Hartel) ein, wobei der cyprianische Ausdruck in de laps. 36 zuerst (S. 63) fälschlich mit „acceptum facere" und dann (S. 64) richtig mit „in acceptum referre" angegeben ist, was übrigens auch in ep. 66, 5 (730, 13) vorkommt. Ins Gewicht fällt aber hier wohl am meisten ep. 55, 14 (633, 16): „is cui libellus acceptus est", was nicht bedeutet: „welchem der libellus ausgestellt ist" (S. 67), sondern von welchem (cui = a quo, wie häufig) der libellus „in Empfang genommen worden ist", also wohl = qui libellum acceptum fecerat. Das ist um so beachtenswerter, als auch sonst bei Cyprian Erinnerungen aus ep. 30 nachklingen, so in ep. 67, 6 (740, 12): nefando idololatriae libello = ep. 30, 3 (550, 23): nefariorum libellorum, de laps. 27 (256, 25): et illa professio est denegantis, contestatio est christiani quod fuerat abnuentis = ep. 30, 3 (550, 23 u. 551, 2): qui se ipsos infideles . . . professione prodiderant . . . quod ipsum contestati fuerant. In ep. 55, 9 (630, 19) kann „constitui Romae Dei sacerdotem" nicht den „hohepriesterlichen

Stellvertreter Gottes" (S. 74), d. h. also wohl den Oberbischof, bedeuten, wenn Cyprian in ep. 66, 5 (730, 11) denselben Ausdruck von sich selbst gebraucht. So ist an dieser nachgelassenen Schrift manches auszusetzen, und ich bedauere nur, daß ich diese Erwägungen dem hohen Verfasser, der wissenschaftlichen Gründen, von wem immer sie kamen, stets zugänglich war, nicht mehr selbst vorlegen kann. Im übrigen leistet auch sie der Forschung wertvolle Dienste.

München. *Hugo Koch.*

Erich Altendorf, Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausg. von E. Hirsch u. H. Lietzmann 20.) Berlin u. Leipzig 1932, Verlag von Walter de Gruyter & Co. 174 S. 8°. RM. 8.10.

Um den donatistischen Kirchenbegriff und seine Überwindung durch Optatus und Augustin darzulegen, schafft sich A. in seinen durch Freih. v. Soden angeregten gediegenen Untersuchungen eine breite Grundlage, indem er zuerst den Kirchenbegriff Tertullians und Cyprians in den Hauptzügen herausstellt. Im Gegensatz zu Karl Adam und in weitgehender Übereinstimmung mit meiner Ansicht kommt er zum Ergebnis, daß Tertullian nicht seinen Kirchenbegriff gewechselt, sondern einem damals von Rom aus eingeleiteten Wechsel des Kirchenbegriffs gegenüber den alten Kirchenbegriff festgehalten und verteidigt habe. Vielleicht geht er bezüglich der Übereinstimmung des früheren Tertullian mit dem Montanisten in diesem Punkte etwas zu weit. Gewiß: im Grunde ist seine Anschauung dieselbe geblieben, er hat nie die Kirche als Heilsanstalt betrachtet, sondern stets nur als Gemeinschaft der Geretteten, und er hat nie im Amtspriestertum eine von Gott gelegte, unentbehrliche Grundlage der Kirche erblickt, aber mit seiner Anschauung von Petrus als dem Typus der Kirche und des Klerus und von den Bischöfen als den Bürgen der von den Aposteln herstammenden, in sich selbst unfehlbaren Glaubensregel hatte er doch schon einen Fuß auf die Schwelle gesetzt, die ins katholische Kirchentum führte. Gewiß war ihm die Kirche stets eine überirdische, himmlische, „geistliche" Größe, aber als Montanist stellt er diese ihre Wesensart viel stärker ins Licht. Wenn er de bapt. 6 schreibt: *quoniam ubi tres id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est* und später de pud. 21: *ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus* (S. 19), so ist die wesentliche Übereinstimmung, aber auch die verschiedene Betonung ziemlich deutlich zu erkennen. S. 24 ff. hätte auch eine Äußerung über die Eucharistiefeier in de cor. 3 Erwähnung verdient, und daß Tertullian die Lehrbefugnis allen männlichen Getauften zuspricht und in de bapt. 17 die Apostel nicht als „Klerus", sondern einfach als ungeschiedene Gemeinde Christi betrachtet, glaube ich in den Theol. Stud. u. Krit. 1931, S. 95 ff. nachgewiesen zu haben. Zu *praesto est* in praescr. c. 36 (S. 39) siehe ThStKr. 1929, S. 471 ff. Bei Cyprian ist der hierarchische Begriff der im Bischofamt wurzelnden, als Heilsanstalt und darum als corpus permixtum gedachten Kirche fertig. Was die Primatsfrage betrifft, so schreibt A. (S. 61): „Nach eingehender Durchprüfung auch der gegen Koch

gerichteten Schriften übernehme ich im folgenden in der Hauptsache die Ergebnisse von Kochs Arbeiten." Zum vielerörterten *in solidum* (S. 58 A. 13) siehe die von A. übersehene ausgezeichnete Schrift A. Becks, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian 1930, S. 153 f. Mit Recht hebt A. hervor, daß in Cyprians Forderung der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und der persönlichen sittlichen Reinheit des Priesters als wesentlichen Voraussetzungen seiner Amtsvollmacht die dogmatischen Wurzeln des Donatismus liegen, daß aber ebenso auch die Gedanken, womit Augustin die Donatisten bekämpfte, beim großen karthagischen Bischof bereits angeklungen hatten, daß also im donatistischen Streite nur die inneren Widersprüche des cyprianischen Sakraments- und Kirchenbegriffs sich auswirken und auflösen. Zu bemerken wäre, daß manche donatistische Gedanken über Cyprian hinaus auf Tertullian zurückgehen, so wenn sie die Bedeutung des fons, des caput, der origo et radix für die Folgezeit betonen und ihre Mängel auf die Nachkommen übergehen lassen (S. 121 u. 138) — übrigens eine Art hierarchisch-sakramentaler Erbsündenlehre, der hier Augustin gegenüberstand! —, vgl. die tertullianischen Stellen, die ich in meinen Cyprianischen Untersuchungen 1926, S. 12 und neuerdings in ZNW. 1932, H. 1, S. 70 f. angeführt habe. Auch das aus Jes. 5, 18 stammende *peccatorum funis* (S. 122) kommt bei Tertullian (de virg. vel. 14, I 904 Oehler). Wie A. richtig bemerkt (S. 130), waren die Katholiken Afrikas anfangs mit den Donatisten im Sakramentsbegriff einig, da Cäcilian sich bereit erklärte, sich von neuem weihen zu lassen, falls sein erster Weihespender ein traditor gewesen sein sollte. Aber schon zu Arles 314 stellten sie sich auf den seinerzeit von Kallist eingeleiteten römischen Standpunkt, und auf diesem Grunde bauten dann Optatus und Augustin weiter. Die aus Adams Schule hervorgegangene Schrift Zähringers über das kirchliche Priestertum bei Augustin (Paderborn 1931) konnte A. offenbar noch nicht berücksichtigen. Leider hat aber auch er, wie Zähringer (siehe Th. Litztg. 1932, Nr. 9, Sp. 200) die ps.-cyprianische Schrift De rebaptismate, und im Unterschied von ihm auch nicht die Quaestio 102 *contra Novatianum* des Ambrosiaster (ed. Souter S. 199 ff., besonders c. 28 ff. S. 221 ff.) herangezogen, zwei Schriften, die neben Optatus dem hl. Augustin vorgearbeitet hatten. Störende Druckfehler S. 86 (in Test. III, 28 Cyprians) *reliquerit* st. *deliquerit*, S. 90 (in Test. III, 5) *urgendum* st. *surgendum*, S. 140 Z. 9 v. o. *Tercutius* st. *Terentius*.

München. *Hugo Koch.*

Norman H. Baynes, Constantine the Great and the Christian Church. The Raleigh Lecture on History. Read March 12, 1930. From the Proceedings of the Vol. XV. London. Humphrey Milton. 107 S.

Dieser Abhandlung darf man ohne Einschränkung das Prädikat ausgezeichnet zuerkennen. Sie verdient es einmal wegen der formell klaren, inhaltlich überzeugenden Darlegung von Konstantins Religionspolitik, sodann wegen der erschöpfenden, durchweg auf eingehenden Studien beruhenden Behandlung des gesamten Quellen- und Literaturmaterials. Es fehlt so gut wie nichts — nur Br. Schremmer, Labarum und Steinaxt, 1911, und Est. Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches 1, 1928 (siehe unten), vermisse ich —, und, was beinahe noch wichtiger, es wird vieles herangezogen und besprochen, was man sonst vermißt, besonders von italienischen und russischen

Autoren. Die schwebenden Fragen werden in ausführlichen Anmerkungen besonnen und, soviel ich sehe, überall mit richtigem Verständnis besprochen. Baynes' Urteil über den Kaiser trete ich uneingeschränkt bei. Es entspricht dem, was ich in meinem „Handbuch" (1, 141) glaube richtig so formuliert zu haben: „Für die vorurteilslose Betrachung erscheint bei Konstantin persönliche Überzeugung und Regierungsweisheit in hohem Maße vereinigt." In der Anerkennung der Echtheit der Urkunden, auch des donatistischen „Dossier", stimme ich Baynes zu; auch seine Zurückhaltung bezüglich der Oratio teile ich. Einige der Anmerkungen hebe ich heraus: 16. Kritik der bisherigen Auffassungen von Konstantins Religionspolitik; 18. Die Vita Constantini und ihre Urkunden; 19. Die Oratio; 33. Das Labarum; 36. Instinctu divinitatis; 42. Die Toleranzedikte. „There never was an edict of Milan: Constantine had previously to that meeting in letters, to his officials anticipated the protocol of Milan which was itself composed on the basis of these letters"; 46. Die donatistischen Urkunden; 54. Datum der Schlacht von Chrysopolis 323 (Seeck), nicht 324 (Stein; dessen Buch [s. o.] war mindestens hier zu erwähnen, zumal Baynes sich mit seiner Datierung im Journal of Roman Studies 18, 1928, 218 ff. ausführlich auseinandergesetzt hat); 61. Die antiochenische Synode von 324 (wird bejaht); 62. Nicaea: „There is still room in my judgment for a full critical monograph upon the Council by one who should be both a student of history and theology." 66. Zweites Konzil nach Nicaea 327 einberufen. 78. Taufe und Ausgang. Ein besonderer Anhang handelt von Konstantins Politik zwischen der Schlacht an der milvischen Brücke und der von Chrysopolis. Hervorgehoben werden muß die tadellose Wiedergabe auch der so zahlreichen fremdsprachlichen Bücher- und Aufsatztitel. Nur bei Loeschcke ist wiederholt das c übersehen worden. Druckversehen sind sehr selten.

Gießen. *G. Krüger.*

Acta conciliorum oecumenicorum iussu atque mandato societatis scientiarum Argentoratensis ed. Eduardus Schwartz, Tom. II vol. II pars I (RM. 29.—). vol. IV (RM. 62.—). — Berolini et Lipsiae, Walter de Gruyter 1932.

Nach Abschluß des gewaltigen ersten Tomus der „Acta conciliorum oecumenicorum", der die ephesinischen Konzilsakten enthielt (vgl. die Besprechungen in Bd. 42 (1923), S. 105 ff., 50 (1931), S. 234 ff.; 51 (1932), S. 320 ff. dieser Zeitschrift), sind nunmehr die ersten Lieferungen des zweiten erschienen, der an Bedeutung und Umfang hinter dem ersten kaum zurückstehen wird und dem Konzil von Chalzedon gewidmet ist. Die allgemeinen Grundsätze und die Form der Ausgabe sind durchaus die gleichen geblieben. Der erste Band (vol. I.) soll wieder die griechischen Akten umfassen und erscheint demnächst. Zunächst hat die lateinische Überlieferung den Anfang gemacht.

1. Sie wird durch die Collectio Novariensis de re Eutychis eröffnet, die nur in einem einzigen Kodex vollständig erhalten ist, über den schon in einem früheren Bande Bericht erstattet wurde (Tom. IV, vol. III, p. XII sq.; vgl. p. XVI). Es ist die älteste der vorliegenden Sammlungen und kirchengeschichtlich insofern von besonderem Interesse, als ihre Entstehung noch in die kritische Zeit des vorbereitenden Kampfes fällt und selbst einen Akt der römischen

Kirchenpolitik darstellt. Unter dem Eindruck des latrocinium Ephesinum, aber noch ehe der Tod des Kaisers und der dadurch bewirkte entscheidende politische Umschwung in Rom bekannt geworden waren, ist sie von Leo persönlich veranlaßt und nach den Originalen des päpstl. Archivs herausgegeben worden, um die öffentliche Meinung des lateinisch redenden Abendlandes für sich zu gewinnen. Es scheint daß einige Lücken, die innerhalb der von Flavian übersandten Akten in der Übersetzung auffallen, der ausgesprochen römischen Tendenz der ganzen Sammlung zur Last fallen. Für die Übersetzung, die mit tunlicher Beschleunigung durchgeführt werden mußte, sind verschiedene Übersetzer herangezogen worden; im ganzen erhält man aus ihrer Arbeit aber doch nur erneut den Eindruck, wie außerordentlich schlecht es um die Kenntnis des Griechischen selbst in den wichtigsten päpstlichen Bureaus damals bestellt war. — Die Sammlung enthält die Akten und Dokumente des eutychianischen Streites von Konstantinopel (448) und Ephesos (449), sowie die Begleitschreiben und Appellationen nach Rom von Flavian, Eusebios v. Doryläum und Eutyches. Das eigentliche Kernstück bildet aber Leos eigener „tomus ad Flavianum", der, seines Briefcharakters entkleidet, ganz als große Kundgebung von grundsätzlichem Gewicht geboten wird, um dessen maßgebende Bedeutung im Gegensatz zum jüngsten Vorgehen Dioskurs vor allem zu unterstreichen. Unsere Ausgabe hat das Schriftstück darum an dieser Stelle (und nicht im Rahmen der Briefsammlung Leos, vol. V.) zum Abdruck gebracht. Interessant ist die unglaublich reiche Überlieferung des schnell berühmt gewordenen Dokuments, dessen isolierte Verbreitung als Flugblatt mannigfache Interpolationen und Verderbnisse des Textes schon früh zur Folge hatte.

2. Noch einige Monate vor der Collectio Novariensis konnten die mit dem vierten Konzil zusammenhängenden Briefe Leos als viertes Volumen desselben Tomus in Druck erscheinen. Abgesehen von der inhaltlichen Bedeutung besitzt dieser Band durch die besonders wichtige und umfangreiche überlieferungsgeschichtliche Einleitung für Philologen wie Historiker ein außerordentliches Interesse. Ausgehend von dem fundamentalen Unterschied, der in der alten Überlieferung zwischen den Briefen und Dekretalen gemacht wird, werden die verschiedenen Sammlungsgruppen der Reihe nach vorgeführt bis herunter zu den Leobriefen Pseudoisidors, die einen dem klassischen Philologen wenig reizvollen „descensus ad tenebras medii aevi" erforderlich machen. Es zeigt sich, daß entgegen der bisher herrschenden Auffassung schon früh eine ganze Reihe von griechischen Sammlungen existiert haben muß, die die Briefe Leos in Verbindung mit den Konzilsakten enthielten. Die ausgezeichnete Ausgabe, die Rustikus in der Mitte des 6. Jahrhunderts zustande brachte, läßt sich ihnen gegenüber geradezu mit den Homer-ἐκδόσεις der alexandrinischen Gelehrten in Parallele stellen (p. XVI sq.). Sehr bald machte sich dann in der Überlieferung die dogmatische Tendenz bemerkbar, durch die verschiedene Briefstellen in ihrem Text so gekürzt oder gefälscht wurden, daß ihr Gegensatz zur kyrillischen Christologie nach Möglichkeit verwischt, gelegentlich wohl auch der betont römische Standpunkt Leos etwas gemildert wurde (p. XX sqq.). Seltsamerweise wird in diesen Eingriffen ein Fälscher lateinischer Zunge erkennbar, der an Ausgaben arbeitete, die (nach einer von Schwartz auch andererorts nachgewiesenen Editionstechnik) den Originaltext der lateinischen Urkunden ihrer griechischen Übersetzung voranstellten. Dieser sprachkundige Fälscher kann wohl nur ein Illyrier gewesen sein, und die eigentümliche Be-

deutung des illyrischen Grenzgebietes kommt so erneut in eigenartiger Weise zum Vorschein. — Unter den reinen Briefsammlungen ragt die Collectio Casinensis hervor (über deren mutmaßliche kirchenpolitische Veranlassung vgl. p. XIII). Doch ist auch sie so wenig wie irgendeine andere der erhaltenen Sammlungen als collectio primaria anzusprechen. So übernimmt ein besonderer Abschnitt die Aufgabe, die ursprünglichen Quellen nachzuweisen, aus denen die Sammler überhaupt geschöpft haben können (p. XXXV sq.). Es sind drei: die einzelnen Flugblätter, in denen allgemein interessierende Schreiben wie der tomus ad Flavianum, aber auch einige ausgesprochenen Briefcharakter tragende Stücke kursierten; die Archive der Briefempfänger, vor allem in Konstantinopel; endlich das Register der päpstlichen Ausgänge in Rom, dem der weitaus überwiegende Teil der Abschriften entstammt, das indessen natürlich nicht jedermann offen stand. Mit eindrucksvoller Akribie werden zunächst die charakteristischen Symptome der Registerabschriften nachgewiesen, so vor allem die abgekürzte Fassung der Eingangsformel, die den Namen des absendenden Papstes im Genitiv dem Namen des Empfängers voranstellt und alle Titulaturen und Grußworte einfach beiseite läßt. Diese Eigenart der aus dem Register geflossenen Briefabschriften bleibt nicht auf die Leobriefe beschränkt, sondern ist überhaupt zur festen Gewohnheit geworden. Von hier aus ergibt sich dann weiter in klarer Folgerung die frappierende Erkenntnis, daß der Urheber dieser in ihrer monumentalen Knappheit großartigen Form aller Wahrscheinlichkeit nach Leo selbst gewesen ist, daß jedenfalls er es war, der damit den Anfang machte, päpstliche Briefsammlungen zu kirchenpolitischen Zwecken nach dem Register herauszugeben. Die älteste derartige Sammlung, nämlich Briefe Caelestins, dürfte Leo noch als Archidiakon herausgegeben haben, um die ausschlaggebende Bedeutung des römischen Urteils im Nestoriushandel zu erhärten. Im Sommer 458 muß ihr die entsprechende Publikation der eigenen Briefe zur Orientpolitik gefolgt sein, die gleichzeitig mit dem Brief 104 an Kaiser Leo, der den Abschluß bildet, sozusagen als päpstliches Farbbuch zusammengestellt wurden. Damit erklärt sich die seltsame Tatsache, daß keine Sammlung bis auf die Collectio Avellana Briefe Leos enthält, die über diesen Zeitpunkt hinausliegen. Der große Papst hat also auch seine eigenen Briefe als politische Dokumente in sehr bezeichnender Weise der Allgemeinheit zugänglich gemacht, und nach den richtig gedeuteten Spuren dieser Tätigkeit, die in der Überlieferung bis heute erkennbar sind, lassen sich einige neue Lichter auf das Bild seiner Persönlichkeit und Politik aufsetzen. Auch hier müssen wir aber bekennen, daß durch die vorliegende, im umfassendsten Sinne kritische Ausgabe solche Beobachtungen, zu deren Feststellung freilich auch der Scharfsinn und die kühne Kombinationsgabe des Herausgebers erforderlich waren, allererst möglich geworden sind.

Die Einleitung schließt mit der Erinnerung an drei abgerufene Freunde und Mitarbeiter aus der großen Gelehrtengeneration, der er selbst angehört: „Sicut ante paucos annos mors mihi erat deploranda amici et collegae Argentoratensis Henrici Bresslau, ita nunc, cum alterius tomi primitias edo, tristi animo memoriam recolo amicorum qui huic operi strenue inde ab initiis favebant, Ricardi Reitzenstein per maximam vitae partem amici fidelissimi atque Iohannis de

Schubert historiae ecclesiasticae peritissimi, imprimis vero Cuthberti Hamiltonis Butler non studiis tantum laboribusque mihi coniuncti, sed magis etiam amicitiae succurrere atque adiuvare semper paratae sinceritate singulari ac ne belli quidem turbis interrupta."

Göttingen. *H. v. Campenhausen.*

Pelagii diaconi ecclesiae Romanae: In defensione trium capitulorum. Edité par Robert Devreesse. Studi e testi 57. Città del Vaticano. Bibliotheca Apostolica Vaticana. 1932. (LVI u. 76 S.)

Robert Devreesse, Skriptor an der Vatikanischen Bibliothek, hat die Schrift des Diakons, späteren Papstes Pelagius I., die Duchesne schon 1884 entdeckte, aus der er aber nur ein kleines Stück in den Annales de philosophie chrétienne CXI, 1885 (p. 280 ff.: Le pape Sirice et le Siège de Bostra) edierte, mit diplomatischem und historisch-philologischem Apparat, Register und einer geschichtlichen Einleitung herausgegeben: ein wichtiges Dokument zur Geschichte des Dreikapitelstreits liegt also jetzt vor.

Die Schrift des Pelagius, die, nach dem Spruch des 5. ökumenischen Konzils und seiner Rezeption durch den Papst Vigilius, als das letzte Dokument der abendländischen Opposition in Konstantinopel noch einmal die Argumente gegen die Verdammung der drei Kapitel zusammenfaßt, zeigt sich völlig abhängig von dem Hauptwerk des Bischofs Facundus von Hermiane: „pro defensione trium capitulorum", mit dem der Afrikaner, der geistige Führer im Kampfe gegen den Justinianschen Caesaropapismus, den Abendländern ein für allemal ein festes Bollwerk errichtet hatte: Pelagius selber erwähnt diese Abhängigkeit (S. 29, 11) — und man freut sich, hier wieder einmal den Namen des Facundus — der sonst nur noch zweimal in gleichzeitigen Quellen erscheint — anzutreffen, und auch Devreesse weist in seinen Anmerkungen auf diese Abhängigkeit hin: nur geht sie noch weiter, als aus dem Apparate ersichtlich ist; sie erschöpft sich nicht in der Übernahme von Väterzitaten, sondern umfaßt die ganze Argumentation. Freilich fehlt dem Libell des Pelagius — der nur in gelegentlichen Ausfällen gegen Vigilius und seine „dictatores" persönlich hervortritt — die das ganze Werk tragende und die einzelnen Argumente akzentuierende und verbindende persönliche Leidenschaft, die priesterlich-beschwörende Haltung; hier spricht mehr das einzelne Argument an sich, während in der Schrift des Facundus an jeder Stelle der Kämpfer und damit auch die ganz individuelle Situation des Kampfes der kirchlich-politischen Mächte sichtbar wird. Das große, eben beendete Konzil tritt bei Pelagius gar nicht ins Blickfeld; ein Versehen Devreesses ist es, daß er die Erwähnung des „piissimus imperator" (S. 22, 32) nicht, wie richtig, auf Justinian, sondern auf den kurz vorher genannten Marcian bezieht (Register); man sieht hier: bei Pel. erscheint das Kaisertum nur als objektive Institution, nicht in seiner jeweiligen Ausprägung in einem bestimmten historischen Augenblick. Auch die literarische Form ist hier — als Koordination einzelner Väterzitate und Argumente — um vieles einfacher, ruhiger als die bewegte, auf Steigerung bedachte, von einem prinzipiellen Standpunkt ausgehende des Facundus.

Denn Facundus — und dies ist das zweite, worin sich die beiden Schriften wesentlich voneinander unterscheiden —, das letzte Glied

der großen theologischen Tertullian-Augustin-Tradition Afrikas, der der Römer doch nichts Gleichwertiges an die Seite zu setzen hat, ist nicht nur individueller, sondern zugleich auch prinzipieller als Pelagius. Wenn dieser im Vorbeigehen von der „intentio" der Väter (S. 8, 36; 32, 1; 34, 14; 35, 17 . . .), dem Gegensatze von ratio und auctoritas (35, 3), der „privaten" Lehrmeinung Einzelner (34, 30) spricht, baut Facundus mit eben diesen Begriffen einen systematischen Angriff auf. Vor allem aber fehlt bei Pelagius die prinzipielle Front gegen die kaiserliche Kirchenpolitik, die sich freilich jetzt, auf den alten Konziliarismus zurückgreifend, wieder einigermaßen, wenigstens formell, gedeckt hatte; es fehlt jede Spur einer „römischen" Fronde. Im Gegenteil: das konstantinopolitanische Reichskirchenrecht wird rezipiert in dem Satze: „pro sui loci auctoritate, quasi regie civitatis episcopi" (34, 11). Ganz ähnlich freilich denkt, oder scheint, in dem gleichen Argumentationszusammenhange, Facundus zu denken (Migne P. L. 67, 676 B und 736 B): aber bei diesem zeigt sich dann die große innere Spannung, die besteht zwischen seiner prinzipiellen, priesterlichen Kirchenidee und der tatsächlichen Lage der Kirche, eine Spannung, die bei Pelagius fehlt. Man versteht, daß seine Schrift, in deren Polemik die Drei-Kapitelfrage doch immer als rein theologische Spezialfrage behandelt wird, kein entscheidendes Hindernis war für seine Berufung auf den Papststuhl nicht lange nach dieser Zeit.

Die Einleitung Devreesses gibt, einführend, eine Darstellung des Verlaufs des Drei-Kapitelstreits und einen Bericht über die Handschrift und die Editionsprinzipien. In der Darstellung bemerke ich folgende Unrichtigkeiten: der „type" Justinians (S. XXIX) ist keineswegs sein erstes Edikt von 543/4, sondern ein Schreiben an das Konzil von 553. Die Sentenz gegen Ascidas (S. XXXVI) ist nicht schon Mitte August 551, sondern erst im Februar 552 publiziert worden. Die Rückkehr des Vigilius nach Konstantinopel (S. XXXVII) fand auch nicht schon am 5. Februar, sondern erst geraume Zeit später statt. Zur Anmerkung über den Diakon Stephan ist zu sagen (XLII, 2), daß dieser, wie Facundus beweist, schon bei der Abfassung seiner „pro defensione", also vor 550, gestorben war (IV. 3 u. 4). Ich verstehe auch nicht die Anm. 1 S. 13: die „charta de palatio" sei vor allem aus Facundus' Schrift zu erschließen. Aus F. kann man nur das erste Kaiseredikt rekonstruieren: Daß dies aber nicht — trotz der natürlich weitgehenden inhaltlichen Übereinstimmung — die von Pelagius zitierte Charta ist, scheint mir zweifellos; so glaubt ja auch der Verfasser, der S. XLI die Charta viel später ansetzt.

Man hätte wohl wünschen können, daß der Verfasser im Abschnitt „Pélage diacre" die Schilderung wirklich auf Pel. konzentriert, statt eine einfache Darstellung des Ganges der Dinge zu geben, mit dem Versuch einer schärferen Charakteristik der Haltung des Pel., seine — gegenüber Vigilius — größere Starrheit und Aktivität, die sich schon vor Beginn des großen Kampfes in dem Appell an Ferrandus zeigt, um durch Afrika auf Vigilius einen Druck auszuüben, dann in den dramatischen Kämpfen um die Jahreswende 551/2, in der Zeit der Constitutum-Politik und schließlich Anfang 554 in offener Front gegen den Papst. Aber dies ist kein entscheidender Einwand gegen die Einführung, die eben nur als solche gedacht war: Der Schwerpunkt dieser Veröffentlichung liegt ganz in der gründlichen, sauberen Edition der Schrift des Pelagius, die Dank verdient.

Berlin-Neukölln. *W. Pewesin.*

Romano Il Melode. Inni, a cura di Giuseppe Cammelli, 1930. 410 S. — Teodoreto, Terapia dei morbi pagani, vol. I libri I bis VI, a cura di Nicola Festa. 1930. 365 S. — S. Massimo Confessore, La mistagogia ed altri scritti, a cura di Raffaele Cantarella. 1931. 293 S. (Testi cristiani con versione italiana a fronte introduzione e commento, diretti da G. Manacorda, Florenz. Preis je 25 L.)

Diese Sammlung altchristlicher und mittelalterlicher Texte eröffnete eine Ausgabe von Augustins Schriften De magistro und De vera religione durch P. Domenico Bassi. Von den mir vorliegenden Bänden enthält der erste acht κοντάκια des Romanos Melodos, nämlich das berühmte Weihnachtslied Ἡ παρθένος σήμερον, dann die Gesänge auf die Darstellung im Tempel, die klugen und die törichten Jungfrauen, den Gerichtstag, Judas, die Verleugnung des Petrus, Maria am Kreuze, die Auferstehung, je mit italienischer Übersetzung.

Der Text ist beim Weihnachtslied der von Paul Maas in der Byz. Ztschr. 1923/24, S. 1—13 veröffentlichte; das bisher noch nicht veröffentlichte Auferstehungslied ist dem Herausgeber von Maas mit Ergänzungen von ihm und Krumbacher zur Verfügung gestellt worden; bei den übrigen sechs Liedern gibt Cammelli den von Krumbacher auf den Handschriften von Patmos aufgebauten Text, wobei er jedoch da und dort die von der griechisch-italischen Überlieferung gebotenen Lesarten aufnimmt. Angegeben werden übrigens nur die wichtigsten Lesarten. Der Druck ist, soviel ich sehe, sorgfältig durchgeführt. Jedem Lied ist eine kurze Einleitung vorausgeschickt, die die bisherigen Ausgaben, die Handschriften, den εἱρμός (Vers- und Strophenbau), Inhalt und Einleitung des Liedes angibt. In der Einleitung zum Ganzen schildert C. zuerst die wechselvollen Erörterungen über die Lebenszeit des Liederdichters bis zur Entdeckung des griechischen Gelehrten Papadopolus Kerameus (1905), der sie endgültig der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts zuwies. Dann würdigt er, zum Teil in schwungvollen Worten, die Kunst des Dichters, ohne ihre Mängel und Schatten zu verbergen, und er äußert sich über seine Quellen, namentlich über seine Abhängigkeit von Basilius von Seleucia, zurückhaltender als Maas. Des weiteren gibt er sachkundig und behutsam einen Überblick über die Entwicklung der christlichen Liederdichtung und den Übergang von der Silbenmessung zur Silbenbetonung, sodann einen Einblick in den Bau des κοντάκιον. Er kennzeichnet noch verschiedene Spracheigentümlichkeiten und Abweichungen von den gewöhnlichen Sprachregeln, die sich Romanos erlaubt, und die der Leser im Auge behalten muß, um nicht irrtümlicherweise Druckfehler im Texte zu vermuten. Mit einem Bericht über die Handschriften endet die Einleitung. Am Schluß der Ausgabe wird die Forschung über Romanos aufgeführt, und auch ein Verzeichnis der Namen und bemerkenswerten Sachen ist beigegeben. So ist sie sehr gut geeignet, dem immer noch zu wenig bekannten größten byzantinischen Liederdichter neue Freunde zu gewinnen. Eine Gesamtausgabe seiner Werke, die der verstorbene Krumbacher ins Auge gefaßt und seinen Schülern, namentlich P. Maas, als Aufgabe hinterlassen hat, liegt ja immer noch „zwischen den Knieen der Götter".

Der weitere Band enthält die sechs ersten von den zwölf Büchern der Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων des Theodoret von Cyrus, die man gerne die letzte und schönste der altchristlichen Apologien nennt. In der Einleitung handelt Festa zuerst, zumeist im Anschluß an

Bardenhewer, vom Lebensgange und den Schicksalen Theodorets, namentlich auch seinem Kampf gegen Cyrill, wobei er (S. 11) die bekannten zwölf Gegenanathematismen gegen Cyrill wieder dem Nestorius selbst zuschreibt, statt einem seiner Schüler, wie es Ed. Schwartz nachgewiesen hat. Das Bardenhewer unzugänglich gebliebene Werk von N. Glubokovskij über Th. (Moskau 1890) konnte er wenigstens zum Schluß noch einsehen und in Anmerkungen verwerten, nachdem es ihm von der Bibliothek der Akademie von Kiew übersandt worden war. S. 13 ff. gibt er einen kurzen Überblick über die Werke Theodorets im allgemeinen, um dann S. 21 ff. die Apologie näher ins Auge zu fassen: ihre Anlage, ihre Quellen (besonders des Eusebius Praeparatio Evangelica und die Stromateis des Clemens von Alexandrien für die meisten Anführungen aus Plato), ihre Sprache, ihre Vorzüge und Fehler. Seine von Bardenhewer abweichende Erklärung des Satzes ἄλλως τε καὶ ταῖς Πλάτωνος κτλ aus der Προθεωρία § 3 (S. 32 ff.) leuchtet aber nicht ein. Vielmehr kann der Sinn doch wohl nur der sein, daß er in der Sprache nicht allzusehr von der Platos und der andern Philosophen abstehen wolle. Beim Gedanken der „Heilung" von irrigen Lehren (S. 24 f.) wäre auch an das Πανάριον des Epiphanius zu erinnern. Als Abfassungszeit nimmt F. (S. 39) im Unterschied von der gewöhnlichen Anschauung (zwischen 429 und 437 oder spätestens 437) und der Ansicht Bardenhewers (vor 449) die Zeit seiner Verbannung in Apamea, also nach 449 an, indem er die Bezugnahme von Epist. 113 v. J. 449 auf die Θεραπεία nicht für erwiesen hält. Doch will er erst in der Einleitung des zweiten Bandes näher auf diese Frage eingehen. S. 40 ff. verzeichnet er die bisherigen Ausgaben und die Handschriften, auf denen die letzte und beste Ausgabe, vom Dänen S. Raeder (in der Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1904), beruht. F. übernimmt im allgemeinen den Raederschen Text, weicht aber von ihm oftmals ab, wo er dessen Anschauung von Einschüben in den andern Handschriften nicht teilen kann, und verbessert, wo er das für angezeigt hält. Auch in der Zeichensetzung und Abteilung der Abschnitte geht er seine eigenen Wege, ohne jedoch die übliche Paragraphenbezeichnung aufzugeben.

Der dritte Band bringt eine Auslese aus den Werken des Maximus Confessor, des berühmten Bekenners aus dem Monotheletenstreit und fruchtbaren mystisch-asketischen Schriftstellers, nämlich die Erklärung von Ps. 59, den λόγος ἀσκητικός, den Brief an Theopemptos Scholastikos, die μυσταγωγία, die Schrift περὶ ψυχῆς, und drei Hymnen. In der Einleitung erzählt C a n t a r e l l a kurz den Lebensgang und die Lebensschicksale des Maximus, zählt seine zahlreichen Schriften auf und wirft einen Blick auf seine Theologie und Christologie, wobei freilich mehr die Anschauungen der Monotheleten als seine Gegenaufstellungen zur Sprache kommen. Gewiß ist er „ein beredter Verteidiger des rechten Glaubens und des Primats der römischen Kirche" (S. XXVII), aber dieser letztere ist ihm, wie allen östlichen Kirchenmännern, nur ein augenblickliches Mittel zum Zweck. Seine Hauptquellen sind Leontius von Byzanz, die beiden großen kappadozischen Gregore und Ps.-Dionysius. Wenn aber C. das Persönliche bei Maximus gegenüber seinen Vorgängern im aristotelischen Einschlag seines Neuplatonismus, seiner bereits „scholastischen" Methode findet, wodurch er als Vorläufer des Johannes von Damaskus erscheine, so wäre doch daran zu erinnern, daß diese Anfänge der Scholastik schon beim Neuplatoniker Proclus vorliegen, und auch der Aristoteliker Johannes Philoponus käme hier in Betracht. Ebenso

kann bei seiner Mystik nichts angegeben werden, wodurch sie sich von der von Ps.-Dionysius zu einem Ganzen gefügten griechischen Mystik eigentümlich abhöbe. Wäre es da nicht überhaupt besser gewesen, eben aus dem Vater der griechischen Mystik, Ps.-Dionysius, eine Auswahl zu geben, statt zu seinem Nachfahren und Erklärer zu greifen? Der Text liegt freilich bei beiden noch gleich sehr im argen. C. gibt natürlich den von Combéfis bei Migne wieder, der aber nicht auf kritisch gesichteten, sondern nur auf wenigen, zufällig aufgegriffenen und ungleichwertigen Handschriften beruht und bei Migne noch durch viele Druckfehler verschlimmert ist. Aber er hat den Druck bei Migne durchgängig mit dem von Combéfis verglichen, um die Fehler richtigzustellen und auch sonst den Text nach den dort angegebenen verschiedenen Lesarten einigermaßen zu verbessern. S. 124 dürfte aber εἰρήσεται γὰρ τἀληθές nicht übersetzt werden „perchè non dirlo?", vielmehr entspricht es dem ἀληθῆ γὰρ ἐρῶ bei Ps.-Dionysius Ep. 8, 6 und ähnlichen Wendungen bei Plato. S. 255 ff. steht eine reichhaltige „Bibliographie", S. 287 ff. ein Verzeichnis der Namen und bemerkenswerten Sachen.

München. *Hugo Koch.*

Mittelalter.

Lucie Varga, Das Schlagwort vom „Finsteren Mittelalter". Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte an der Universität Wien, herausgegeben von Alfons Dopsch, Bd. 8. Rudolf M. Rohrer, Baden-Wien-Leipzig-Brünn 1932. 152 S.

Die Verfasserin verfolgt die Entstehung und Verwendung des Schlagworts von der Finsternis des Mittelalters, das stets eine kulturpolitische Kampfparole, eine Absage an Weltauffassung und Kultur des Mittelalters, nie ein historisches Urteil aus forschender Einsicht war, von den Wurzeln im Mittelalter selbst — der moralisch-theologischen Auswertung der Metapher Licht/Finsternis auf Glauben und Unglauben, Wissen und Unwissen; der Feindschaft gegen Pfaffentum und scholastische Spitzfindigkeit; vor allem der Wertung ihrer Gegenwart durch alle mittelalterlichen Reformer als eines Verfalls der idealen Vorzeit, die künftig wieder in ihrer Reinheit erstehen soll — über Humanismus, Renaissance, Reformation und Rationalismus bis zur Aufklärung. Die Untersuchung führt zahlreiche Zeugnisse aus einer sehr ausgedehnten Literatur vor, in denen das Mittelalter als Zeit der Finsternis und Verdunkelung gegen den eigenen, Licht und Erleuchtung bringenden Kulturwillen kontrastiert wird; in dieser Polemik und in der Feststellung, was jeweils als Finsternis gebrandmarkt wird, spiegelt sich, zwar nur in Umrissen, aber sehr aufschlußreich, das eigene Gesicht der verschiedenen geistesgeschichtlichen Epochen.

Leipzig. *H. Grundmann.*

Fr. Anselmo M. Tommasini O.F.M., I Santi Irlandesi in Italia. Milano, Società editrice „Vita e Pensiero" 1932. 443 S. 8°. 10 Lire.

Der Franziskaner T. spricht in der Einleitung seines Buches von der wechselnden Bedeutung des Wortes Scottia, das ursprünglich

Irland, seit dem 11. Jahrhundert daneben auch das heutige Schottland und seit dem 13. Jahrhundert dieses ausschließlich bezeichnet, und von der bisherigen einschlägigen Forschung, wobei die deutsche nicht berücksichtigt ist, so auch nicht die neueste Untersuchung Karl Müllers über den hl. Patrick (1931). Der 1. Teil schildert dann die religiöse Bewegung Irlands in ihrer wechselvollen Geschichte von der Bekehrung zum Christentum bis auf unsere Tage, und ihre Einwirkungen auf Italien. Der 2. Teil behandelt im einzelnen die irischen Heiligen, die in italienischen Pfarreien — es sind deren 120 — besonders volkstümlich sind und verehrt werden. Drei dieser Heiligen (Patrick, Brigitta und Gallus) sind nicht dort gestorben, wohl aber weitere vierzehn. Außer Betracht bleiben solche Irländer, die nur Italien berührt haben, ohne Spuren zu hinterlassen. Von den siebzehn irischen Heiligen gibt T. den Lebensgang an und er sammelt sodann alle ihre italienischen Gedächtnisstätten (Kirchen, Kapellen, Konvente, Unterkunftshäuser, örtliche Bezeichnungen, volkstümliche Erinnerungen) mit Nachrichten über ihre Verehrung in Vergangenheit und Gegenwart. Der dritte Teil zieht einen lehrreichen Vergleich zwischen der irischen religiösen Bewegung und der franziskanischen.

München. *Hugo Koch.*

Aloysius K. Ziegler. Church and State in Visigothic Spain. Washington 1930. A. Dissertation. 221 S.

Felix Dahn hat seinerzeit den Übertritt des westgotischen Staates zum Katholizismus im Jahre 589 für ein nationales Unglück angesehen. Durch die katholische Kirche sei die Staatshoheit unterminiert und so der westgotische Staat beim Einfall der Araber unterlegen. Der große Kenner der frühmittelalterlichen Kirchengeschichte H. v. Schubert urteilt in mancher Beziehung etwas milder, aber auch er glaubt, daß die katholische Kirche die nationale Widerstandskraft des westgotischen Staates gebrochen habe einfach dadurch, daß der starke Einfluß der Priesterschaft auf Staat und Rechtsprechung und auf die Goten ganz allgemein keine weltliche Aristokratie schaffen konnte, die „für König und Reich in den Tod ging". Verf. sucht diesen Vorwürfen gegenüber nachzuweisen, daß die Kirche den Staat nicht aufgelöst, sondern gefestigt habe, daß vor allem die Stellung des Königtums durch den Einfluß der Kirche eine bedeutend sicherere geworden sei. Wenn Gesetzgebung und Verwaltung der Staatsangelegenheiten nicht eine Aufgabe der Kirche gewesen sei, so sei dieses ein Segen gewesen. So erkläre es sich, daß das westgotische Gesetz sich so hervorragend von anderen germanischen Gesetzen unterscheide. Der Hauptvorwurf vor allem v. Schuberts scheint mir trotz der breiten Ausführungen Zieglers nicht entkräftet zu sein. Die katholische Kirche mag in mancher Beziehung, wie es ausführlich dargelegt wird, die Sitten verfeinert, Verrohungen bekämpft, Kultur gefördert und sozial gewirkt haben, eine Kräftigung des Staates hat sie nicht bedeutet.

Garz (Rügen). *Heinrich Laag.*

Manuel Torres, El origen del systema de „iglesias proprias". Madrid 1929. 137 S.

Der Ursprung des Eigenkirchenwesens, das im Frühmittelalter von großer Bedeutung wurde und den Diözesanverband zu zerreißen

drohte, steht im Mittelpunkt der Untersuchung. Verf. wendet sich in erster Linie gegen die Ansicht, die vor allem von Ulrich Stutz vorgetragen ist, daß das Eigenkirchenwesen rein germanischen Ursprungs sei und durch die Völkerwanderung den romanischen Völkern bekannt geworden sei. Auch die Ansicht H. v. Schuberts findet nicht seinen vollen Beifall. Nach Schubert waren Ansätze zum Eigenkirchenwesen insofern im römischen Reich vorhanden, als die Großgrundbesitzer auf ihrem Grund und Boden Kirchen erbauten und Geistliche ernannten. Nur waren sie dem Bischof unterstellt. Daß das dann aufhören konnte und die Geistlichen in Abhängigkeit von dem Erbauer der Kirche kamen, sei das Neue, das das Germanentum gebracht habe. Torres sucht demgegenüber zu erweisen, daß das Eigenkirchenwesen nicht aus einer Rasseneigenart zu erklären sei, sondern daß Germanen und Romanen unabhängig voneinander zu derselben Institution gelangen konnten. Die Selbständigkeit der Klöster im Diözesanverband sei Anreiz für die großen Herren gewesen, auf ihrem Grund und Boden im Kirchenwesen etwas Ähnliches zu schaffen. Ein neuer Gesichtspunkt ist hier gefunden, der beachtlich ist, wenngleich das letzte Wort in dieser Frage noch nicht gesprochen sein dürfte. Dazu bedürfte es eines strikten historischen Beweises, daß dieser Einfluß, der möglich ist, auch tatsächlich stattgefunden hat. Die rein germanische These von Stutz scheint mir auch nicht genügend unterbaut zu sein, und in der Kritik dieser These ist von Torres manches Wertvolle gesagt. Leider enthält das Buch bei fremdländischen Zitaten, vor allem bei den deutschen, eine Fülle von Fehlern, die beim Lesen störend wirken.

Garz (Rügen). *Heinrich Laag.*

O. Oppermann, Der fränkische Staatsgedanke und die Aachener Königskrönungen des Mittelalters. Eine diplomatische Untersuchung nebst einer Antikritik zum ersten Bande der rheinischen Urkundenstudien. (Bijdragen van het Institut voor middeleeuwsche geschiedenis der Rijksuniversitet te Utrecht. Heft XIV.) Utrecht 1929. 140 S.

Oppermann hat bereits im Jahre 1911 die Ansicht vertreten, daß in Deutschland die Thronsetzung des neugewählten Königs der Salbung und Krönung vorausgegangen sei. Diese Auffassung hat lebhaften Widerspruch gefunden, in eingehender Weise ist U. Stutz ihr entgegengetreten. In der vorliegenden Abhandlung bestrebt sich O. seinen Standpunkt zu verteidigen und unternimmt den Versuch, eine Reihe von in Betracht kommenden Urkunden als gefälscht oder interpoliert zu erweisen und so die quellenmäßige Grundlage für seine Theorie zu gewinnen. So interessant seine Ausführungen im einzelnen auch sind, so können seine Nachweise nicht als geglückt angesehen werden. Infolgedessen sind sowohl seine diplomatischen Ergebnisse wie auch die rechtsgeschichtlichen Folgerungen im allgemeinen abgelehnt worden, besonders hat Stutz neuerdings Stellung genommen und seinen früheren Standpunkt mit Erfolg verteidigt (Zeitschr. d. Sav.St. Germ. Abt. 50. Bd. S. 441 ff.).

Gießen. *Theodor Mayer.*

Roland Faulhaber, Der Reichsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun. (Histor. Studien 204.) E. Ebering, Berlin 1931. 110 S. RM. 4.50.

Es war ein glücklicher Gedanke, die Richtung der politischen Ideen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts im Frankenreich zu verfolgen. In keinem Zeitalter hat das politische System so grundstürzende Veränderungen erfahren wie in den ersten vier Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts. Die Kaiserkrönung Karls d. Gr., durch die der Universalreichsgedanke römischer Prägung mit dem Gedanken des fränkischen Großreiches in Verbindung gelangte, aber auch die anders geartete Grundlage in Erscheinung trat, die Kämpfe, die sich an die Reichsteilung 817 und an das Bestreben der Kaiserin Judith, für ihren 823 geborenen Sohn Karl d. K. ein gleiches Erbe, wie es die anderen Söhne Ludwigs d. Fr. aus der ersten Ehe hatten, zu sichern, die Schwäche K. Ludwigs d. Fr., der als oberstes Haupt der abendländischen Christenheit angesehen wurde und dieser Aufgabe so gar nicht gewachsen war, der Streit zwischen den Anhängern Karls d. Gr. und den Vertretern der jüngeren Richtung, schließlich nach vielen Kämpfen der Vertrag von Verdun, das alles gab dem Zeitalter eine ungeheure Spannung und Bewegung. Mit Geschick und Scharfblick hat Faulhaber diese Fragen verfolgt, allerdings, wie mir scheint, die Bedeutung des Einheitsgedankens überschätzt, dagegen die des Papsttums unterschätzt und die Vorgänge der politischen Geschichte zu wenig berücksichtigt. Im ganzen ist die Arbeit aber recht erfreulich und füllt eine merkbare Lücke aus.

Gießen. *Theodor Mayer.*

Nikolaus Gladel, Die trierischen Erzbischöfe in der Zeit des Investiturstreits. Bonn, Röhrscheid 1932. XII, 108 S. RM. 3.—.

Die vorliegende Arbeit, wohl eine Kölner Dissertation, umfaßt die Regierungszeit dreier Erzbischöfe: Udos von Nellenburg (1066 bis 1078), Egilberts von Ortenburg (1079—1101) und Brunos von Lauffen (1101/2—1124), die gleichermaßen als Reichs- und Kirchenfürsten gewürdigt werden. Mit den gewonnenen Ergebnissen wird man sich im großen und ganzen einverstanden erklären können. Störend wirkt gelegentlich ein gewisser Lokalpatriotismus, womit die offensichtliche Bevorzugung der gesta Trevirorum bzw. deren continuatio zusammenhängen mag, was bei der ausgesprochen feindseligen Gesinnung ihres Verfassers gegen Heinrich IV. nicht ganz unbedenklich erscheint. Gladel hat zwar die hohe Wertschätzung dieser seiner Hauptquelle in einem besonderen Exkurs zu rechtfertigen gesucht; gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß der allzu enge Anschluß an sie verschiedentlich einer objektiven Verteilung und richtigen Abtönung von Licht und Schatten hinderlich war. So wird beispielsweise die allgemeinhistorische Bedeutung Erzbischof Brunos ebenso überschätzt, wie umgekehrt sein Vorgänger Egilbert etwas gar zu schlecht wegkommt. Denn der Widerstand und die Schwierigkeiten, mit denen dieser zumal anfangs in seinem Domkapitel und seiner Diözese wie bei seinen Suffraganbischöfen zu kämpfen hatte, rühren doch wohl weniger daher, daß er ein landfremder Bayer war — so nennt Gladel ihn mit Vorliebe, als ob sein schwäbischer Vorgänger und

Nachfolger letzten Endes nicht auch Landfremde gewesen wären — als vielmehr daher, daß er als treuer und überzeugter Anhänger Heinrichs IV. mit dieser seiner politischen Gesinnung ziemlich vereinzelt dastand. Selbst der Verfasser der gesta Trevirorum hat ihm auf die Dauer seine Anerkennung nicht versagen können, ein Umstand, der Gladel zu denken hätte geben müssen. Im übrigen aber ist seine Darstellung klar und geschickt; sie zeugt von gesundem und selbständigem, wenn auch manchmal etwas eigenwilligem Urteil. So darf man sie als einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte des Investiturstreits begrüßen.

München. *Ernst Bock.*

Bernhard Schmeidler, Franken und das Deutsche Reich im Mittelalter. Studien zur landschaftlichen Gliederung Deutschlands in seiner geschichtlichen Entwicklung. Erlanger Abhandlungen z. mittl. u. neuer. Geschichte. Bd. VII. 1930. 89 S.

Das Buch vereinigt eine Reihe von Abhandlungen und Reden aus den Jahren 1925—30. Während die letzte mehr der geopolitischen Darstellung des Frankenlandes etwa im Sinne von Albert v. Hofmann gewidmet ist, befassen sich die drei ersten mit der Frage des Gegensatzes zwischen der zentralistischen Königsgewalt und den partikularistischen Mächten in der deutschen Geschichte des Mittelalters. Diese Frage ist natürlich nicht neu. Schm. selbst weist darauf hin, wie man zu verschiedenen Zeiten verschieden darüber geurteilt hat. Einer ganz im Sinne der fürstlichen Territorialstaaten gerichteten Geschichtsauffassung folgte, wesentlich durch Giesebrechts Kaisergeschichte beeinflußt, eine solche, die vom Kaisertum, seinem Glanz und seiner Tradition ausging und danach Werturteile über die Politik abgab. Schm. tritt gegen diese Richtung auf, ohne allerdings in die territorialstaatliche Auffassung zurückzufallen, er schiebt dafür die deutschen Stämme in den Vordergrund, hebt deren Eigenleben hervor, betont aber auch die Berechtigung zu einem solchen Eigenleben, steht daher den zentralistischen Bestrebungen des Königtums kritisch gegenüber und will so den partikularistischen Strömungen Gerechtigkeit willfahren lassen. Es ist also nicht eigentlich Forschung, was Schm. bringt, wenn er auch zu Sonderfragen wertvoll und aufschlußreich Stellung nimmt, sondern es handelt sich um eine pragmatische Sinngebung der deutschen Geschichte. Darüber wird man sich freuen, weil sich aus derartigen Auseinandersetzungen ergibt, daß die mittelalterliche Geschichte und deren Problematik auch heute noch lebendigen Wert besitzt. Es scheint mir aber doch fraglich, ob Schm.s Betrachtungsweise wirklich fruchtbar ist. Schm. stützt sich fast ausschließlich auf die „politische" Geschichte, obwohl es doch nicht zweifelhaft sein kann, daß die tiefsten Grundlagen der deutschen Geschichtsentwicklung in der Verfassungsgeschichte liegen. Niemand wird leugnen wollen, daß das deutsche Königtum nicht selten der angreifende Teil war, aber ich möchte daraus nicht einen Vorwurf ableiten, ja im Gegenteil müßte man dem Königtum einen Vorwurf machen, wenn es an diesen Problemen vorübergegangen wäre und nicht den Versuch gemacht hätte, die Gesamtentwicklung in seine Bahnen zu lenken. Wir wollen die deutsche Geschichte nicht vom Standpunkt der königlichen Macht oder der partikularistischen Gewalten betrachten, sondern von

dem einer gesamtdeutschen Geschichtsauffassung. Der Sieg der partikularistischen Richtung hat schließlich zur territorialstaatlichen Struktur und zur Machtlosigkeit des deutschen Volkes geführt. Bei aller Anerkennung der aus der Entstehung des Reiches abzuleitenden Sonderrechte der Partikulargewalten war ihr Sieg, der weit über das im Sinne der Gesamtgeschichte tragbare Maß hinausgeführt hat, ein Unglück für das deutsche Volk. Wenn in einem politischen Gefüge neue Strömungen zur Herrschaft gelangen, werden alte ausgeschaltet, auch wenn sie noch so große historische Verdienste und Rechte aufzuweisen haben. Der Historiker wird deshalb nicht Recht oder Unrecht der einen oder anderen Richtung zuschreiben, sondern von höherer Warte die Entwicklung des Ganzen feststellen; pragmatische Geschichte und ihr entsprechende Werturteile haben so lange Geltung, wie die ihnen zugrunde liegenden Auffassungen und Maßstäbe. Die Bedeutung von Schm.s Abhandlungen liegt darin, daß sie, die einen einseitigen Standpunkt wiedergeben und begründen, eben deshalb zur Formung eines Gesamtbildes herangezogen werden müssen.

Gießen. *Theodor Mayer.*

O. Oppermann, Die älteren Urkunden des Klosters Blandinium und die Anfänge der Stadt Gent. I. Teil Text. II. Teil Facsimiles. (Bijdragen van het institut voor middeleeuwsche geschiedenis der rijksuniversitet te Utrecht. Heft XI und XII. Utrecht 1928. 506 S., 32 Facsimiles.

Die vorliegende Arbeit Oppermanns ist eine umfassende, mit außerordentlichem Scharfsinn durchgeführte Untersuchung eines großen, zum Teil im Original erhaltenen Urkundenbestandes. Oppermann tritt an die Urkunden kritisch heran und bringt bei der Untersuchung ein überaus starres Schema in Anwendung. Er kommt dadurch zu dem Ergebnis, daß der größte Teil der Urkunden von Päpsten, Kaisern und Königen, Grafen von Flandern usw. gefälscht oder durch Interpolationen verfälscht sei. Das Verfahren, aus jeder Unregelmäßigkeit, die, wie wir aus anderen Fällen wissen, oft durch besondere Verhältnisse, die wir freilich nicht immer genau kennen, veranlaßt sind, gleich auf Fälschung zu schließen, ist bedenklich und versperrt den Blick für die Mannigfaltigkeiten und Möglichkeiten bei der Entstehung inhaltlich einwandfreier Urkunden. Von allgemeinem Interesse sind die Ausführungen über die Anfänge der Stadt Gent. O. sieht nicht in den Kaufleuten, sondern in den stadtherrlichen Burgmannen das ursprünglich stadtbildende Element. Diese sind für ihn die ältesten Grundbesitzer, erst später im 11. Jahrhundert treten die Bürger hervor. So interessant diese Ausführungen sind, so wirken sie, auch wenn wir von manchen Fehlern im einzelnen absehen, keineswegs überzeugend. Sie stehen im Gegensatz zu den Theorien von den Gründungsunternehmergilden, deren Richtigkeit stark bestritten wird. Zweifellos geht aber O. mit seiner Opposition zu weit. Wenn wir daher dem Werk in den Hauptergebnissen ablehnend oder zurückhaltend gegenüberstehen, so hindert das nicht, daß wir die Leistung als solche anerkennen. In Flandern treffen deutsche und französische Einflüsse zusammen, sie machen sich in der politischen und Rechtsgeschichte bemerkbar, die Entwicklung in Flandern, die vielfach der deutschen vorauseilt, ist daher von besonderem Interesse.

O. hat an Probleme von allgemeiner Bedeutung wiederum erinnert oder sie neu aufgedeckt. Dafür verdient er unseren vollen Dank.

Gießen. *Theodor Mayer.*

Bullarium Danicum. Pavelige Aktstykker vedrórende Danmark 1198—1316. Förste Halvbind 1198—1247 udg. af Alfred Krarup. Kopenhagen (G. E. C. Gad) 1931. 8°. 320 S.

Die Schätze des Vatikanischen Archivs sind seit 1920 planmäßig auf ihre Quellen zur mittelalterlichen Geschichte der drei skandinavischen Länder durchforscht worden. Als erste Frucht dieser jahrelangen Bemühungen hat Alfred Krarup, der verdiente Herausgeber der Acta pontificum Danica, im vorigen Jahre den ersten Halbband des Bullarium Danicum vorgelegt. Er enthält die päpstlichen Briefe und Urkunden der Jahre 1198—1247, soweit sie sich auf das dänische Gebiet in seinem damaligen, die Ostseeküsten weithin bis nach Estland umfassenden Umfang erstrecken. Da die mitgeteilten Urkunden, deren mannigfacher Inhalt alle wichtigen Fragen des kirchlichen und auch des staatlichen Lebens betrifft, von wenigen Ausnahmen wie etwa den Vollmachten für die Legaten Gregorius de Crescentio vom Jahre 1221 (n. 159—166) und Petrus Capoccius vom Jahre 1247 (n. 386. 390—392. 394—395. 397—401) abgesehen, schon bekannt waren und von der Forschung schon verwertet worden sind, liegt der Wert des ersten Halbbandes vornehmlich in der Sammlung des Materials und in der Vermittlung zuverlässiger Texte. Diese werden zumeist nach den Registereintragungen gegeben, nur bei vorliegender Originalüberlieferung gewöhnlich, aber leider nicht grundsätzlich, nach dieser. — Die Originale der unter n. 71 und 78 zusammengefaßten Urkunden befinden sich jetzt nicht mehr, wie angegeben, in Stade, sondern im Staatsarchiv in Hannover. Der zweite Halbband wird die Urkunden bis 1316 enthalten und damit den zeitlichen Anschluß an die Acta pontificum Danica erreichen, zu deren Ergänzung ein weiterer Band vorgesehen ist.

Kiel. *G. E. Hoffmann.*

Ernst Wolfgang Keil, Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern. C. L. Ungelenk, Dresden 1931. 200 S. RM. 6.—.

Diese Preisarbeit der Reinhold-Seeberg-Stiftung an der Universität Berlin beschränkt sich darauf, Aussprüche deutscher Prediger des 13. Jahrhunderts, ganz überwiegend Bertholds von Regensburg, über moraltheologische und sozialethische Fragen in übersichtlicher Ordnung abzudrucken und mit kurzen Zwischenbemerkungen zu verbinden, die meist nichtssagend, oft ungeschickt sind. Als Materialsammlung mag sie von einigem Nutzen sein. Auf den Versuch, die Eigenart einzelner Prediger zu kennzeichnen, ihre geschichtliche und religiöse Aufgabe in ihrer Zeit zu erfassen oder die Besonderheit deutscher Sitte im 13. Jahrhundert darzustellen, hat der Verf. verzichtet. Wie wenig er imstande ist, geschichtliche Einsichten zu vermitteln und — und wie das Vorwort verspricht — „zum Verständnis des 13. Jahrhunderts beizutragen", ersieht man schon daraus, daß er

über Berthold von Regensburg abschließend nur zu sagen weiß: er war „ein Vorläufer der Reformation, indem er innerlichste, neue Lichter schaffte" — wenngleich er „noch am Alten hängen blieb".

Leipzig. *H. Grundmann.*

Alexander von Roes, De translatione imperii und Jordanus von Osnabrück, de prerogativa Romani imperii, herausgegeben von Herbert Grundmann (Quellen zur Geistesgesch. d. Mittelalters und der Renaissance, herausgegeben von W. Goetz. II.). B. G. Teubner, Leipzig, 1930. 38 S.

H. Grundmann hat die sehr bemerkenswerte, patriotische Abhandlung, die der Kölner Kanoniker Alexander von Roes 1280—81 verfaßt und in die er die Schrift des Jordanus von Osnabrück aufgenommen hat, für den Schulgebrauch neu herausgegeben. Die Schriften bezweckten die Verteidigung der Reichsrechte gegenüber kurialen Übergriffen und haben als Quellen großen Wert. Die Ausgabe ist sauber durchgeführt, sie stützt sich auf die Arbeiten von W. Schraub und F. Kern. Eine knappe Einleitung unterrichtet über die langwierigen Streitfragen wegen der Entstehung dieser Schriften, ihre Bestrebungen und über die zugrunde gelegten Handschriften.

Gießen. *Theodor Mayer.*

Ferdinand Siebert, Der Mensch um Dreizehnhundert im Spiegel deutscher Quellen. Studien über Geisteshaltung und Geistesentwicklung. (Historische Studien, H. 206.) Berlin: Ebering 1931. XV, 219 S. RM. 9.20.

Die vorliegende Schrift erinnert im Stoff und in der Darstellung an das bekannte Werk von Huizinga: „Der Herbst des Mittelalters." Während dieser aber wesentlich dem französischen und burgundischen Leben im 14. und 15. Jahrhundert nachgeht, hat S. sein Interesse auf die deutschen Zustände gerichtet, wobei er auch die Gesamtlage des 13. Jahrhunderts mit heranzieht. Der Arbeit liegt zugrunde eine überaus fleißige Sammlung des Stoffes aus Chroniken, Urkundenbüchern, Stadtrecht usw., dabei ist aber auch die sonstige allgemeine Literatur mit berücksichtigt. Es ist eine große Anzahl von bisher zum Teil nicht bekannten, zum Teil nicht durchleuchteten Tatsachen, die uns der Verfasser mitteilt. Aber die vielen Einzelheiten werden geschickt und eindrucksvoll zu einem geschichtlichen Gesamtbild verarbeitet. Den Hintergrund bildet das Leben und Denken des 13. Jahrhunderts; im Vordergrund sehen wir, wie dieses Leben mancherlei Gegensätze in sich geborgen hat, die immer schärfer auseinandergehen. Im ersten Teil werden die Denkformen behandelt, im zweiten die Gefühlsformen und im dritten die Lebensformen. Bei den Denkformen ist es vor allem die Betonung der göttlichen Ordnung in der Welt in ihrem Verhältnis zu dem natürlichen Leben, sodann der neu aufkommende Individualismus, mit dem stärker werdenden Ichbewußtsein der Zeit. Dies faßt sich zusammen zu einer Charakteristik der Bedeutung des Bürgertums, welches sich anschickt, der führende Stand im Volksleben zu werden. Interessant ist dabei, was über das Verhältnis der Stadtgemeinde zu Kirche und Kloster, über die Abneigung wieder die ‚tote Hand' und über Übernahme der Armen- und Krankenpflege durch den Rat der Stadt mitgeteilt wird. Die Stadt fühlt sich nicht nur als Rechtsautorität,

sondern als sittliche Hüterin des Lebens der Bürger. Auch das, was über die Gefühlsformen mitgeteilt wird, ist recht interessant. Vor allem fällt auf der Widerspruch und die Einheit von urwüchsiger Naivität und einer starken Entwicklung des Gefühls für Ordnung und Gerechtigkeit. Ebenso die unmittelbare Gefühlsmäßigkeit in Äußerungen der Teilnahme und der Barmherzigkeit. Dazu kommt ein kräftiger werdendes Gefühl für Schönheit der Person und ihrer Kleidung. Die Betrachtung der Lebensformen handelt von dem Familiensinn und -interesse, von der sich herausbildenden Etikette, von der Standeskleidung, vor allem aber von dem sozialen Leben der verschiedenen Schichten der Bevölkerung, wobei auch über die Juden und ihre Stellung einige charakteristische Züge mitgeteilt werden. Das mag genügen, um ein Bild von dem reichen Inhalt des Werkes zu gewinnen. Es ist, wie Hauck einmal vom 13. Jahrhundert sagt, eine Zeit der Gegensätze gewesen. Und gerade die Schroffheit dieser Gegensätze und der naive Takt, mit dem sie zur Einheit des Lebens zusammengefaßt sind, verleiht der Zeit ihren besonderen Reiz. Christentum und weltlicher Sinn, beides naiv gefaßt und doch in feste Formen gebunden, im Gegensatz zueinander und doch eine gewisse Einheit darstellend. Eine jubelnde Weltfreude und eine traurige Weltfurcht, ein individuelles Sich-gehenlassen und ein formgerechtes Standesbewußtsein. Ein instinktiver Individualismus und ein fröhlicher und tatkräftiger Gemeinsinn. Eine Kirche, die von Gott ist und doch eine Religion, die das bürgerliche Bewußtsein sich und seinen Bedürfnissen gemäß gestalten kann. Das ist die eigentümliche Ehe von germanischem Geist und christlichem Sinn, die wir aus dem Buch kennen lernen. Es sind nicht nur Formeln, die uns mitgeteilt werden, sondern Anschauungen. Vielleicht hätte der Verf. seinem Zweck auch dadurch gedient, daß er die Eigenart des germanischen Wesens aus seinen Quellen noch deutlicher herausgearbeitet hätte. Dazu wäre vor allem dienlich gewesen eine Verwertung der sich anbahnenden deutschen Mystik. Ich denke besonders an Meister Eckhart. Aber auch aus dem kirchlichen Leben, insbesondere aus der Beichtpraxis, wären noch manche für das Zeitalter besonders charakteristische Züge zu gewinnen gewesen. Bei derartigen geistesgeschichtlichen Arbeiten über die Vitalität der Volksseele bietet die Predigtliteratur häufig unschätzbare Beiträge. Arbeiten, wie die vor kurzem erschienene von E. W. Keil: „Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert" (1931), die besonders im Anschluß an die Predigten von Bertold von Regensburg verfaßt ist, zeigen, wie viele lehrreiche Details für die Volkssitte aus dieser Literatur entnommen werden können. Eine Studie, wie die vorliegende von Siebert, ist um so dankbarer zu begrüßen, als sie eine fördernde Vorarbeit ist für eine der dringendsten Aufgaben der geistesgeschichtlichen Forschung der Theologie, nämlich für eine Geschichte nicht nur der Ethik, sondern des sittlichen Lebens.

Berlin-Halensee. *Reinhold Seeberg.*

Decima L. Douie, The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli (Publications of the University of Manchester N. CCXX, Historical series N. LXI) 1932, 292 S., 17/6 sh.

Das Buch verfolgt in ausführlicher Darstellung die Entwicklung der Spiritualenpartei im Franziskanerorden und ihre Konflikte mit

der Ordensleitung und dem Papsttum vom Tode des hl. Franz über den Armutsstreit unter Johann XXII. bis zu den letzten Ausläufern der Fraticellen-Sekte im 15. Jahrhundert, behandelt sehr eingehend die Lebensgeschichte und die Schriften der Spiritualenführer Olivi, Angelo da Clareno und Ubertin und schließt mit interessanten Angaben über die Beurteilung des Spiritualentums in späteren Jahrhunderten. Die gesamte Literatur seit Ehrles grundlegenden Forschungen ist sorgfältig und kritisch zu einem brauchbaren Überblick über den Ablauf der Ereignisse verarbeitet, neues Quellenmaterial wird nur für die Stellung der englischen Franziskaner zum Armutsstreit herangezogen. Zu einem tieferen geschichtlichen Verständnis dieser religiösen Bewegung trägt das Buch freilich wenig bei, da es über die herkömmliche Auffassung der Spiritualen als einer Gruppe von Idealisten auf Irrwegen nicht hinauskommt, die eigentümlichen Ideen und Triebkräfte der Bewegung nicht in ihrem vollen Ernst erfaßt und mehr als einmal die „Übertreibungen" ihrer Lehren und Ziele vor den „modernen Lesern" glaubt entschuldigen zu müssen.

Leipzig. *H. Grundmann.*

Alfred Hessel, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter König Albrecht I. von Habsburg. München, Duncker und Humblot 1931. XXXI u. 251 S.

Im Jahre 1911 beschloß die Historische Kommission in München, die Regierungszeit der deutschen Könige seit dem Interregnum in Einzeldarstellungen nach dem Muster von Oswald Redlichs Rudolf von Habsburg behandeln zu lassen. Zwanzig Jahre nach diesem Beschluß erschienen Hessels Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Albrecht I. Sie sind vortrefflich gearbeitet. Der Verfasser, diesem Arbeitsgebiet schon lange verbunden als Mitherausgeber der Regesten der Bischöfe von Straßburg, beherrscht den ausgedehnten Stoff, gliedert ihn übersichtlich und erzählt gut; man liest mit Spannung von der ersten bis zur letzten Seite. Natürlich kommt ein solches Werk auch der Kirchengeschichte zugute, ragt doch die Gestalt Bonifaz' des VIII. in die Geschichte Albrechts hinein. Ganz mit Recht ist aber weniger das Verhalten dieses Papstes — über den demnächst eine Monographie von F. Baethgen zu erwarten ist — als Albrechts Verhalten ihm gegenüber dargestellt.

Etwa folgendes sind in Hessels Darstellung die Hauptpunkte von Albrechts Kirchenpolitik: Seit 1289 im Streit mit Erzbischof Rudolf von Salzburg und von diesem mit Bann und Interdikt belegt, appelliert er an den Römischen Stuhl (S. 20); 1297 von Bonifaz VIII. vor Gericht geladen, söhnt er sich mit eben diesem Erzbischof aus, der von nun an sein treuer Anhänger ist (S. 46). Die Absetzung König Adolfs geschah nicht auf Grund einer päpstlichen Vollmacht (S. 56. Hierin stimmt Hessel mit Samanek überein). Man kann nicht sagen, daß Albrecht in seiner Rechtfertigungsschrift an Bonifaz VIII. von 1302 den päpstlichen Anspruch auf Approbation geflissentlich übergangen hätte (S. 121). Der Eid, den er dem Papste schwor, war ein Untertaneneid (S. 126 f. — in Übereinstimmung mit Baethgen). In seinem Wunsche, den verhaßten Philipp den Schönen von Osten her zu beunruhigen, ruft Bonifaz bekanntlich die Bevölkerung der Grenzlande auf, sich von Frankreich abzuwenden und zum Imperium zurückzukehren. Das bleibt ohne Wirkung. „Was eben fehlte, war der lebendige Reichsgedanke" (S. 131). Außer Albrechts großem Feld-

zug gegen die rheinischen Kurfürsten gehören dann vor allem seine Vorliebe für die Zisterzienser (S. 198 f.), sein allgemeines Amortisationsgesetz von 1302—03 (S. 213) und sein Verhalten im Templerprozeß (S. 237) in den Rahmen der Kirchenpolitik hinein. — Man kann nur wünschen, daß Hessels Buch gleichwertige Nachfolger finde.

Leipzig. *Paul Kirn.*

H. Heimpel, Dietrich von Niem (c. 1340—1418). (Veröffentlichungen der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volkskunde. Westfälische Biographien, Band 2.) Regensburg-Münster 1932. X, 362 S. RM. 13.50.

Auf Grund neuer Funde und sorgfältiger Nachprüfung des bekannten Materials von Niem selbst und des seiner Zeitgenossen ist es dem Verfasser gelungen, ein Gesamtbild des berühmten Kurialen zu zeichnen, das in seiner Gründlichkeit und Anschaulichkeit das bekannte Erlersche wesentlich übertrifft. Das war nur möglich, weil Heimpel den aus dem August 1410 stammenden Dialog: De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali mit überzeugenden Gründen für Niem abermals in Anspruch nehmen konnte. Wenn aber Niem den Dialog verfaßt hat, so kann er nicht mehr nur der oberflächliche und opportunistische Vielschreiber gewesen sein, für den man ihn bisher öfters gehalten hat. Er gehört vielmehr zu den ernsthaften Kirchenreformern, was auch aus seiner sonstigen umfassenden kritischen Schriftstellerei (auch über den Ablaß), besonders auf historischem Gebiete, zu erkennen ist. Denn Heimpels viel neues bietende, durchaus sachlich gehaltene Darstellung kommt nicht nur der Kirchengeschichte, sondern auch der allgemeinen Geistesgeschichte der Zeit zugute, mit der Niem in vielfältiger Berührung stand. Manche der behandelten Fragen hätte vielleicht vor einen noch etwas breiteren Hintergrund gestellt werden können. Im übrigen liegt aber ein Vorzug dieser Monographie auch darin, daß die Analyse durch die Synthese ausgiebig befruchtet wird.

Hamburg. *J. Hashagen.*

Die altrussische Nestorchronik. Povest' vremennych let. In Übersetzung herausgegeben von Reinhold Trautmann. (Slavisch-baltische Quellen und Forschungen, herausgegeben von R. Trautmann, Heft VI.) Markert u. Peters, Leipzig 1931. 302 S.

Die Nestorchronik ist seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in Deutschland bekannt. Leibniz hat sie auszugsweise bei Herbinius, Religiosae Kyovienses cryptae (Jena 1675) kennengelernt, sich aber vergeblich um einen vollständigen Text bemüht (cf. W. Guerrier, Leibniz in seinen Beziehungen zu Rußland und zu Peter d. Gr. 1873). Dem Göttinger A. L. Schlözer blieb es vorbehalten, eine deutsche Übersetzung, die auch noch fragmentarisch blieb, 1802/9 erscheinen zu lassen. An diese oder sogar an Scherers unzureichende Wiedergabe hat sich der Kirchenhistoriker bisher gehalten, sofern er nicht selbst des Altrussischen mächtig war. Die von Trautmann nun vorgelegte neue Übersetzung, zugleich eine Zusammenfassung und Weiterführung jahrzehntelanger russischer Forschung, schließt eine große Lücke. Wer den Anfängen des russischen Christentums, seinem Zusammenhang

mit Byzanz und seinen ersten Berührungen mit Rom nachgeht, kann an dieser Ausgabe der ersten russischen Chronik, die bis zum Jahre 1110 reicht, nicht vorübergehen. Nach einer knappen gehaltvollen Einleitung, die über Aufbau und Stil, Entstehung und Überlieferung gut unterrichtet, folgt auf S. 1—210 der Text. Daß die Übersetzung aufs Ganze gesehen gut ist, braucht nicht besonders bei T. gesagt zu werden. Sie sucht, soweit es möglich ist, dem Original selbst im Ton nahezukommen und die Schönheit der naïven kraftvollen Sprache zum Ausdruck zu bringen. Die Wünsche des Philologen zu dieser Übersetzung hat inzwischen A. Brückner (DLZ. 1931, Sp. 937) geltend gemacht, so daß uns nur einige Einzelheiten anzumerken übrig bleiben. Der Theologe hätte es gern gesehen, wenn die reichlichen biblischen Wendungen des Chronisten auch in der Übersetzung erkennbar, die Bibelzitate, wie in der Ausgabe von A. Schachmatov I. 1916 nachgewiesen und viele Termini der griech. Kirchensprache, die im Deutschen nicht geläufig sind, übertragen wären. Ebenso wäre es für den dt. Leser zu wünschen, daß Worte wie terem (S. 37), volok (S. 3), kisel' (S. 91), gusli (S. 100) und schließlich die slavischen Maße erklärt wären. Wer die russische Chroniküberlieferung und die Art ihrer Publikation kennt, wird den Anhang (S. 213—234), der die Gestaltung des Textes gibt, nicht entbehren wollen. Zur Rechtfertigung der Übersetzung ist die Textherstellung notwendig und läßt sich durch einige Anmerkungen (wie es A. Brückner a. a. O. vorschlägt) nicht ersetzen. Die Übersetzung ist eine Arbeit, die auch der Forschung etwas zu sagen hat. Einen Kommentar zur Nestorchronik zu schreiben, ist, wie T. mit Recht hervorhebt, in Deutschland ganz unmöglich. Mit welchen Schwierigkeiten die osteuropäische Geschichtsforschung bei uns zu kämpfen hat, ist leider nur wenig bekannt. Um so größer ist der Dank, den wir T. für die ausgezeichnete, in prachtvoller Ausstattung erschienene Arbeit schulden.

Berlin. *Robert Stupperich.*

Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation. III. Band, II. Teil: Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit. 1. Hälfte, LXVIII und 262 Seiten. Berlin 1926, 21 RM. 2. Hälfte, XII S. und S. 263—553. Berlin 1932, RM. 21.50. III. Teil: Gesamtregister zu Bernt-Burdach, Ackermann-Ausgabe und zu Burdach, Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit. 68 S. 1932. Weidmannsche Buchhandlung.

Von dem großen Werke von Burdach habe ich zuletzt in dieser Zeitschrift Bd. 49 (1930), S. 64—73 eine umfassende Anzeige mehrerer Bände und Würdigung des Gesamtwerkes gegeben. Daß der „Ackermann aus Böhmen" darin einer der wertvollsten und schönsten Bestandteile, ein für den Kenner mittelalterlicher Durchschnittsliteratur geradezu überwältigendes Werk ist, habe ich in dieser Zeitschrift schon 1919, Bd. 38, S. 445 f. gesagt. Es ist eine Freude mitteilen zu können, daß nunmehr auch die geistesgeschichtliche Würdigung des Werkes durch Burdach und seine These über den Verf. vollständig vorliegt. Freilich ist zu beiden Hauptteilen seiner Untersuchung einiges zu sagen.

In der geistesgeschichtlichen Darlegung zieht Burdach nach seiner Art sehr weite Kreise, um den Standort und die Stellung des Werkes und seines Verf. zu bestimmen. Nach Festlegung der Entstehungs-

zeit des Werkes und Bezeichnung der von ihm als wahrscheinlich angenommenen Verfasserpersönlichkeit eines adligen Herren Johannes Pflug von Rabenstein und dessen möglichen Lebensschicksalen (1. und 2. Kap.) setzt er diese in Beziehung zu dem Prager Erzbischof Johann von Jentzenstein (1379—1396) (3. Kap.), scheidet ausführlich „Persönliches und Typisches in der Ackermanngestalt" (4. Kap.), erörtert sehr eingehend (5. Kap., S. 140—371) die „Beziehungen zum englischen Typus ‚Peter der Pflüger'" und lehnt schließlich im 6. Kap.: „Der ‚Ackermann' und der Hussitismus" direkte Beziehungen zum Hussitismus ab. Von alledem haben sich die neuerdings von Bernt (vgl. weiter unten) nachdrücklich behaupteten Beziehungen zum Hussitismus in der Tat, wie mir scheint, durch die Nachweise von Beer als unmöglich erwiesen, Burdach behält da vollständig recht. Aber die von ihm angenommenen Beziehungen zu Johann von Jenzenstein und seiner Art und zu dem englischen Pflügergedicht beruhen sehr wesentlich auf B.s Theorie über den Verfasser, auf seiner Deutung der Worte des Ackermanns (III, 1): von vogelwat ist mein Pflug, als ob hier eine Anspielung auf den Namen des Dichters vorliege, und diese Deutung ist sehr zweifelhaft. An Beziehungen zum englischen ‚Pflüger' hat B., wie mir scheint, trotz aller Mühe nur eine Möglichkeit aufgezeigt, nicht das Vorliegen bewiesen. Die umfängliche Erörterung der Beziehungen zwischen englischem und böhmischem Geistesleben um 1380—1400 ff. ist gleichwohl sehr wertvoll und verdienstlich.

Als Verfasser nahm schon Johann Kniescheck in seiner 1877 erschienenen Ausgabe des ‚Ackermann' einen Iohannes de Tepla oder Iohannes Henslini de Šytboř (Schüttwa in Böhmen) an, der als rector scolarum et civitatis notarius in Saaz von 1383 bis 1411 mehrfach erscheint, dann nach der Neustadt Prag gleichfalls als Notar übersiedelte. Über ihn und seine Wirksamkeit als Notar und städtischer Schulleiter läßt sich mancherlei feststellen. Alois Bernt (Zeitschrift für Deutsche Philologie Bd. 55, 1930, S. 160 ff., 301 ff.) hat neuerdings nachdrücklich diese Vermutung wieder aufgenommen und ausgeführt, nach ihm hätte Johann von Saaz nach 1411 noch lange gelebt und wäre einer der Führer der hussitischen Bewegung gewesen. Burdach hat demgegenüber (S. 403—424) gegen die Aufstellungen Bernts Zweifel und Einwendungen erhoben und gemeint, seine Argumente zugunsten der Verfasserschaft des Kanzleinotars Johannes Pflug behielten ihr Gewicht. Unabhängig von Bernt und ohne Kenntnis seiner Forschung griff aber auch Karl Beer (Neue Forschungen über den Schöpfer des Dialogs „Der Ackermann aus Böhmen"; Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen Bd. III, 1932, S. 1—56) die These von der Verfasserschaft des Johannes von Schüttwa-Tepl-Saaz wieder auf und brachte neues beachtenswertes Material bei. Er zeigte, daß die Familie Pflug von Rabenstein viel weiter verzweigt war als Burdach ahnte, daß es nicht eine, sondern drei verschiedene Familien dieses Namens im 14. Jahrhundert und um 1400 gegeben hat, daß Burdachs Personenbestimmungen mehrfach nicht richtig sind. Von dem Stadtschreiber, Notar und Schulrektor Johann von Saaz wies er nach, daß er bereits 1413 krank, 1415 verstorben war, also nicht der Taboritenführer Bernts gewesen sein kann, gegen dessen Aufstellungen in dieser Hinsicht auch sonst mancherlei einzuwenden ist. Ich glaube, daß in der Tat die angeblich zwei gleichzeitigen Notare und Schulleiter in Saaz, Johannes Henslini de Šytboř (Schüttwa) und Johannes de Tepla, nur eine Person sind, der in Schüttwa geborene, in Tepl, dann in Saaz, dann in Prag tätig gewesene Notar und Schulrektor

Johannes, und daß, wenn irgendeiner, dieser Johannes von Saaz als Verfasser des Ackermann aus Böhmen anzunehmen ist. Die Ausgabe von Bernt und Burdach und die dazugehörigen, umfangreichen und eindringlichen Forschungen von Burdach haben das große Verdienst, dieses erstklassige Werk deutscher Literatur und Geistesgeschichte um 1400 in den Mittelpunkt allseitiger Beachtung, Betrachtung und Beleuchtung gestellt zu haben, wie es ihm gebührt.

Erlangen. *B. Schmeidler.*

Friedrich Wilhelm Oediger, Um die Klerusbildung im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der innerkirchlichen Reformbewegung vor Luther (Hist. Jahrb. Bd. 50, 1930, 145—188).

Der sorgfältig gearbeitete Überblick über die Forderungen, Pläne und Maßnahmen zur Hebung des Bildungsniveaus beim Seelsorge-Klerus in dem Jahrhundert vor der Reformation läßt vor allem zwei Bestrebungen hervortreten: in der Zeit der Reformkonzilien die von den Universitäten und ihren Vertretern ausgehenden Versuche, ein Vorzugsrecht der graduierten Theologen und Juristen bei der Besetzung kirchlicher Stellen zu erwirken; später in den oberdeutschen Humanistenkreisen (Wimpfeling, Geiler u. a.) die Steigerung der Ansprüche an die Klerikerbildung, vor allem an Bibelkenntnis, als Auswirkung humanistischer Wissenfreude.

Leipzig. *H. Grundmann.*

Willy Andreas, Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende. Stuttgart - Berlin (Deutsche Verlagsanstalt) 1932. 644 S. RM. 14.—.

Die deutsche Kulturgeschichte am Vorabend der Reformation hat von jeher die darstellenden Historiker gelockt. Es gibt seit Ranke kaum eine größere Geschichte Deutschlands im 16. Jahrhundert, die das Thema nicht mehr oder weniger ausführlich behandelte. Wie könnte man auch den Durchbruch der Reformation — eines der größten und rätselhaftesten Ereignisse der neueren Geschichte! — begreiflich machen ohne ausgiebige Erörterung der Zustände, auf die Luthers reformatorische Idee revolutionierend gewirkt hat? Vollends die Darstellung Janssens (1876) hat, wie man weiß, als eine Art von Gewissensmahnung die kulturhistorische Forschung angestachelt. Immer breiter ist seitdem der Umkreis der von ihr angegriffenen kulturhistorischen Einzelprobleme geworden, immer feiner, vertiefter, vielseitiger die Fragestellung. Insbesondere die geistesgeschichtlichen Probleme haben ein sehr verändertes Aussehen gewonnen, seit die Anregungen Diltheys das Problem der deutschen Reformation unter den weiteren Horizont moderner europäischer Geistesentwicklung rückten. So wirkt Friedrich von Bezolds vielbenutzte große Darstellung (1890) heute schon fast völlig veraltet.

Die Darstellung von A. ist insofern etwas ganz Neues, als hier die deutschen Zustände des beginnenden 16. Jahrhunderts ganz für sich, ohne die Absicht einer Fortsetzung in die Reformationsgeschichte hinein, geschildert werden. Eine solche Abgrenzung ist allerdings praktisch zu schwierig, als daß sie ganz gelingen könnte. Fortwährend

sieht sich A. genötigt, in die nächstfolgende Epoche überzugreifen (so in der Charakteristik Huttens, Sickingens, Berlichingens, des Paracelsus und vieler anderer Gestalten und Kulturerscheinungen), und fast an jedem Kapitelschluß wird der Blick des Lesers auf das große kommende Ereignis gerichtet, das allein imstande ist, der breiten Schilderung des Zuständlichen etwas von dramatischer Spannung zu geben. Aber grundsätzlich wird hier nicht ein Stück Reformations-, sondern „spätmittelalterlicher" Kulturgeschichte geboten. „Das spätmittelalterliche Deutschland", heißt es im Vorwort, „kann beanspruchen, daß man es nicht bloß an dem messe, was vorausging oder nachher kam. Es will aus sich heraus verstanden werden, aus seinen eigenen Lebensbedingungen, aus seiner besonderen Wesensart". Damit ist eine wichtige methodische Frage angerührt.

Als Vorbilder oder Analogien seines Werkes nennt A. selbst Burckhardts Renaissance in Italien und Huizingas Herbst des Mittelalters. Beide sind offenbar etwas anderes als reine Kulturschilderungen im Querschnitt. Burckhardt analysiert das Wesen der italienischen Renaissance und bestimmt ihr Verhältnis zu Mittelalter und moderner Welt (die also gewissermaßen als „Maßstab" dienen), Huizinga gibt eine Psychologie des spätmittelalterlichen Menschen am Beispiel burgundischer Hoftypen, wobei der vergleichende Blick fortwährend auf Hochmittelalter und Renaissance hinüberschweift. Die Kulturgeschichte einer Epoche schreiben, heißt eben, das ihr eigene Gesicht, ihre charakteristische Besonderheit erfassen (eine Darstellung, die bloßer Querschnitt sein, alles gleich eindringlich schildern wollte, Herkömmliches und Neuartiges, immer Wiederkehrendes und Einmaliges, geriete in Gefahr, in bloßer Kleinmalerei, in botanisierendem Sammeln und Verzeichnen von tausend zufällig gleichzeitigen Dingen zu versinken). Läßt sich aber die „besondere Wesensart" einer „Epoche" „aus sich heraus" überhaupt zureichend verstehen? Muß sie nicht als Entwicklungszustand einer Nation verstanden werden, als Teil einer Dynamik historischer Kräfte, und läßt sich ihre Bedeutung im Ganzen der nationalen Geschichte anders erkennen als durch Vergleichen und „Messen"? Das schließt eine selbständige W e r t u n g (auf die nach Ranke jede Epoche den gleichen Anspruch hat) nicht aus. Aber wenn es die Gefahr politisch-dynamischer Geschichtschreibung zu sein pflegt, daß sie mit fremden Maßstäben (den Maßstäben der Gegenwart) mißt, so scheint es mir die besondere Gefahr der Kulturhistorie, daß sie in der bloßen Anschauung, in der Fülle der Gesichte jeden Maßstab verliert.

Indessen: die grundsätzliche Loslösung des Themas von der Reformationsgeschichte, die das Vorwort anzukündigen scheint, ist in praxi, wie schon gesagt, nicht wörtlich zu nehmen. Tatsächlich ist der Charakter der neuen Darstellung ganz wesentlich dadurch bestimmt, daß hier ein „Krisenzustand" geschildert werden soll — im Vorwort ist sogar (etwas mißverständlich) von „einer der schwersten Erschütterungen unserer Geschichte" die Rede! Nur freilich, daß A. sich bemüht, neben starker Herausstellung der zur Katastrophe drängenden Spannungen zugleich ein möglichst allseitiges, „farbensattes" Kulturbild zu geben, daß er nicht alles auf den einen Nenner bringen will. (In diesem Sinn ist wohl auch die Bemerkung des Vorwortes gemeint.) In der Allseitigkeit, Vollständigkeit, Abrundung, Ausgeglichenheit der Betrachtung finde ich die charakteristische Besonderheit des Buches.

Seine Gesamtanlage unterscheidet sich wesentlich von allen Vorgängern. Gustav Freytag gab „Charakterbilder" deutschen Wesens, Jakob Burckhardt wollte eine These beweisen oder wenigstens einen Grundgedanken vielseitig beleuchtend zur Anschauung bringen, Joh. Janssen die Reformation anklagen, Dilthey die Entstehung des modernen Weltbilds begreifen, Lamprecht sein Dogma des Wandels vom „konventionellen" zum „individualistischen" Zeitalter erläutern; Huizinga gibt feinsinnige Interpretationen selbstgefundener Quellenzeugnisse von Seelenleben spätmittelalterlicher Menschen, Rudolf Stadelmann analysiert (gleichfalls interpretierend) die allmähliche Zersetzung des spätmittelalterlichen Weltbildes. Der Gegenstand des neuen Buches ist weder die Genesis der Reformation, noch das spätmittelalterliche Weltbild, noch der Charakter des deutschen Wesens, noch die Seele des spätmittelalterlichen deutschen Menschen — obgleich von alledem natürlich auch, zum Teil sogar ausführlich die Rede ist —, sondern ganz einfach die deutschen „Zutände" und „Lebenskräfte" zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Sie werden nach ihren verschiedenen Seiten und unter Zusammenfassung so ziemlich aller darüber zur Verfügung stehenden älteren Forschungen geschildert. Geschildert (bzw. beschrieben) mehr als eigentlich analysiert. Denn „unbedingte Anschaulichkeit, greifbare sinnliche Lebensnähe" bezeichnet A. selbst als sein „Darstellungsziel" und betrachtet die Analyse nur als (freilich notwendige) „Voraussetzung" dazu (S. 633 f.). „Synthetisch verknüpfende Betrachtungsweise, die bei aller Freude an der farbigen Außenseite der Dinge zu ihrem geistigen Kern vordringt" definiert er (S. 632) als seine Auffassung von Kulturgeschichte.

Zu einer systematischen Auseinandersetzung mit diesen Zielen ist hier nicht der Ort. Es genüge die Feststellung, daß tatsächlich „unbedingte Anschaulichkeit" und „synthetische Verknüpfung" in hohem Maße erreicht sind. Mit ungewöhnlicher Vielseitigkeit des Interesses, unter emsigster Verwertung einer ausgebreiteten Quellen- und Spezialliteratur werden die verschiedenen Seiten der deutschen Zustände beleuchtet, oft bis in die letzten Winkel hinein; die führenden Persönlichkeiten des geistigen und politischen Lebens treten ebenso plastisch vors Auge wie etwa die technischen Verhältnisse des damaligen Bergbaus oder die Lage des deutschen Bauernstandes. Was dem Verf. dabei zu Hilfe kommt, ist einmal ein lebendiges Verhältnis zur bildenden Kunst, das ihm auch abstraktere Dinge mit Hilfe eines reichen Anschauungsmaterials zu illustrieren gestattet; sodann eine sehr biegsame, zu anschaulichen Sinnbildern neigende Sprache, die trotz ihres (zuweilen störenden) Wortreichtums Prägnanz nicht vermissen läßt.

Geschildert werden — in einfachem Nebeneinander, und ohne erkennbare Rangordnung — zuerst Kirche und Religion, alsdann das staatliche Leben (verhältnismäßig kurz und in enger Verbindung mit den ständischen Verhältnissen) weiterhin die Gewerbe, das Städtewesen, die Agrarverhältnisse, endlich die „Zeitenwende im Geistesleben", d. h. die der italienischen Renaissance geistesverwandten Erscheinungen humanistischer Bildung und Naturphilosophie, abschließend die bildende Kunst („Ausklang der Gotik"). Auffallend ist die scharfe Abtrennung der Kapitel über Humanismus und Naturphilosophie von der Schilderung des spätmittelalterlichen Weltbildes, obwohl A. doch selbst die für Deutschland charakteristische spätgotische Grundfarbe des Humanismus und der naturphilosophischen Spekulation anerkennt. Es entsteht so der optische Eindruck (den das inhalt-

reiche Schlußkapitel über die Kunst mit seinen, allerdings schwankenden, Definitionen noch verstärkt!) als ob zuletzt doch das entscheidend Neue, das die geschilderte Epoche vom Hochmittelalter unterscheidet (die „Zeitenwende im Geistesleben"), auch in Deutschland in der Richtung der „Renaissance" wiese — eine konventionelle Vorstellung, die A. gewiß nicht als Grundgedanken seines Buches anerkennen wird. Eine zusammenfassende Schlußbetrachtung freilich, die den Ertrag der weitausgesponnenen Einzelschilderungen zu einem Gesamtbild fügte, wird nicht gegeben; wahrscheinlich konnte sie nach der Anlage des Buches auch nicht gegeben werden, da A. ja bewußt von aller Zuspitzung auf eine These absieht und vielleicht nicht einmal eine beherrschende Dominante des vielstimmigen Chors anerkennen würde. Auch zu der vielerörterten, prinzipiell immerhin wichtigen Frage, ob wir es mit Blüte oder Verfall, letztem Glanz einer ins politische und konfessionelle Chaos versinkenden Nation oder mit gesunder innerer Gärung eines jugendlich aufstrebenden Volkes zu tun haben, wird nirgends (soviel ich sehe) expressis verbis Stellung genommen. Es würde dazu vor allem ein universalhistorisch orientierter Vergleich der deutschen Zustände mit der Entwicklung der anderen europäischen Hauptnationen erforderlich sein. Er müßte das Politische weit stärker in den Vordergrund rücken, ja zum Ausgangspunkt nehmen, um die charakteristische Eigenart der deutschen Kulturentwicklung an ihrer Wurzel zu erfassen. Doch liegt eine reflektierende Geschichtsbetrachtung dieser Art nicht in der Absicht des Buches, das vielmehr eine beschreibende Methode verfolgt und die kulturhistorischen Fakta ganz unmittelbar reden lassen will.

Mit ihnen ist das Buch gedrängt angefüllt. Ich denke, man kann hier wohl von einer „abschließenden" Synthese für lange Zeit sprechen. Schwerlich ist irgendeine Seite des Themas unerörtert, schwerlich irgendeine der wichtigeren Forschungen unbenutzt geblieben. Überdies bringt es der Charakter einer Darstellung, die ihren synthetischen Charakter so stark unterstreicht, von selber mit sich, daß sie mehr darauf aus ist, bestehende Kontroversen vermittelnd und ausgleichend zu schlichten, als neue aufzuregen, bisher Unbestrittenes in Frage zu stellen, gänzlich Unbekanntes in die Debatte zu werfen. Sorgsame, umsichtige und fein schattierende Abwägung des Urteils ist ein besonderes Bemühen des Verf.; gewagte, überraschende und daher leicht bestreitbare Sätze wird man kaum in dem Buch finden. Die protestantische Kirchengeschichte findet hier ein Arsenal zuverlässiger kulturgeschichtlicher Forschungsergebnisse vor, wie es ihr seit den Tagen der Abwehrkämpfe gegen Janssen noch nicht beschert worden ist.

Sorgsam abgewogen wird auch zwischen Licht und Schatten im Bild der spätmittelalterlichen Kirche. Damit kommen wir auf die den Kirchenhistoriker im besonderen angehenden Abschnitte. Einheitlichkeit und Zerfall des mittelalterlichen Weltbildes wird im Anschluß an die neuere Scholastikforschung ausführlich und zutreffend geschildert; besonders liebevoll ist das Charakterbild des Cusaners gezeichnet, seine philosophische und theologische Leistung sehr eindringlich gewürdigt — allerdings mehr ihre Größe als ihr Inhalt. In der anschließenden Schilderung der kirchlichen Zustände und Bewegungen ist viel charakteristisches Detail aus lokalhistorischen Quellen und Monographien mitverwertet; der Gegensatz zwischen weltlichem und geistlichem Recht, die Entwicklung des Naturrechts, die Probleme von Staat und Kirche überhaupt werden im Verhältnis zu ihrer Allgemeinbedeutung und wissenschaftlichen Strittigkeit auffallend kurz abgetan;

das Rechtshistorische tritt fast ganz zurück hinter dem Kirchen- und Religionsgeschichtlichen. Voll interessanten Details sind die Sittenbilder aus dem Leben des Klerus und des Kirchenvolkes. Der Laienfrömmigkeit und Volksreligiosität ist ein eigenes Kapitel gewidmet; hier ist der Heiligenverehrung und dem Reliquienwesen ein großer Raum gegönnt. Über Astrologie und Magie handelt noch einmal das Kapitel über Naturphilosophie; das Verhältnis von weltlicher Bildung und Christentum wird im wesentlichen erst in dem Humanistenkapitel besprochen. Einwendungen im einzelnen habe ich um so weniger zu machen, als ich meine eigenen Studien zur Geschichte der Epoche sehr sorgsam benutzt finde, auch in ihren allgemeinen Ergebnissen und Betrachtungen. (Ein kleines Versehen ist mir auf S. 67 aufgefallen: die medulla Wimpfelings ist von 1510, hat also mit dem Augsburger Reichstag nichts zu tun!) Soviel ich sehe, ist die Arbeitsweise des Autors überhaupt sehr sorgsam, so daß die Einzelkritik kaum viele Anstöße finden wird. Übrigens wird das Buch seiner ganzen Anlage nach wohl nicht so sehr auf die eigentliche Forschung wie auf die darstellende Historie wirken: klärend, ausgleichend, vor allem veranschaulichend. Auch ein weiterer Leserkreis historisch Interessierter wäre ihm aufrichtig zu wünschen; heutzutage ist er freilich für wissenschaftliche Werke dieses Umfangs nur noch schwer zusammenzubringen, und es mag sein, daß der undramatische innere Aufbau des Buches (dessen Gefahr: eine gewisse spannungslose Breite des Nebeneinanders, ja des Sichwiederholens, der Verf. wohl selbst nicht verkennen wird!) auf manchen Leser ermüdend wirkt. Es wäre schade; denn auch wer (wie der Ref.) in der methodischen Zielsetzung von A. stark abweicht, wird keinen Augenblick mit der Anerkennung zögern, daß uns hier nicht bloß eine wissenschaftliche Leistung von Rang geschenkt wird, sondern ein literarisches Kunstwerk.

Freiburg i. Br. *Gerhard Ritter.*

Calvinliteratur.

Joannis Calvini Opera selecta ed. Petrus Barth, Guilelmus Niesel, Volumen IV, Monachii Kaiser 1931. XI, 458 S. RM. 16.—, geb. RM. 18.— (Subskr. RM. 12.—, geb. RM. 14.—).

Dieser das 3. Buch der Institutio von 1559 enthaltende Band unterscheidet sich von dem die ersten beiden Bücher jener Institutio bearbeitenden, 1928 erschienenen Band durch die weitmöglichste Heranziehung namentlich der großen Scholastiker zum Beleg für die kathol. Gedanken, die Calvin bei seinen Antithesen vorschweben. In der Treue der Wiedergabe steht dieser Band dem letzten, der überall eine so gute Kritik erfahren hat, soweit ich durch Stichproben nachprüfen konnte, nicht nach. Der Text weist zwar noch immer die unnötigen, das Textbild störenden, die Arbeit eher erschwerenden Ziffern auf, die auf den 2. Apparat verweisen, statt daß dieser 2. Apparat doch einfach die Zeileneinteilung benützte. Eine Umstellung der Herausgeber in dieser Frage würde sich wohl auch jetzt noch lohnen. Bei Nachprüfungen sind mir folgende Ungenauigkeiten aufgefallen: Seite 153 Zeile 2 muß es heißen „propiores", nicht „propriores"; S. 164, 42 muß der erste Senecabeleg heißen „Seneca, Dial. VII 15, 5", denn so und nicht mit Anführung der Untertitel sind diese Dialoge auch sonst (etwa 148, 43; 152, 41; 161, 41) zitiert, jedenfalls ist der Strichpunkt und das

„cf." nach „de vita beata" falsch; 169, 43 ist das Zitat etwas umfangreich und allgemein, besser ist zu setzen „vide Seneca Dial. I 5, 6ss"; 177, 40 ist statt MSL 40, 380 die bessere Ausgabe „CSEL 41, 200" zu setzen.

Hermann Weber, Die Theologie Calvins, ihre innere Systematik im Lichte struktur-psychologischer Forschungsmethode (Monographien zur Grundlegung d. philosoph. Anthropologie u. Wirklichkeitsphilos. 4). Berlin, Otto Elsner, 1930. 7 u. 64 S. RM. 4,40.

Schon oft hat man Luther als einen spezifisch deutschen, Calvin als spezifisch romanischen Gläubigen hingestellt, aber immer wurden diese Betrachtungen hintennach an die Probleme angeknüpft, noch nie ist — darin hat H. Weber durchaus recht — diesen völkischen oder auch persönlichen Eigentümlichkeiten und ihrem Einfluß auf die Gedankenbildung eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden. Diese Eigentümlichkeiten wurden wie etwas Feststehendes, Sicheres behandelt, auf daß man zuletzt, wenn nichts mehr zum Verständnis beigebracht werden kann, zurückgreift. Weil sie über diese Unzulänglichkeiten, vor denen übrigens schon Max Weber in seinem berühmten Kapitalismusaufsatz (Ges.Aufs. z. Religionssoziologie Bd. I, 81, 164, 194) gewarnt hat, hinausgeht, scheint mir die Schrift W.s einer ausführlicheren Würdigung wert. Sie wird ein allzuschnelles Zurückgreifen auf das Romanentum Calvins für die Zukunft einfach dadurch unmöglich machen, daß sie zeigt, wie verschieden die Denkformen der einzelnen Persönlichkeiten sind und wie schwer es ist, die konkreten geistigen Regelmäßigkeiten zu benennen, in denen die geistigen, auch auf Gott gewendeten Vorgänge sich abspielen, Regelmäßigkeiten, die von diesen geistigen Geschehnissen bald geschont, bald vielleicht auch angegriffen werden können.

Man kann es so ausdrücken: die Schrift läßt etwas sehen von der Weise, wie der Ernst des Glaubens auch in dem widerstrebenden Erdreich mancher Geistesarten sich Raum erzwingt, ihn auch gelegentlich durchbricht. Man sieht: der überwiegende Eindruck des Buchs auf mich ist nicht der, daß nun nach Webers Untersuchung die Theologie Calvins als ein Produkt seiner individuellen Persönlichkeit erscheint, sondern der, daß das Sein dieses Mannes in jedem Punkt, in dem es der Sache Gottes widerstand, mit einer bis ins Unbewußte der Denktechnik reichenden Untertänigkeit geräumt wurde. Ich gebe Belege: es kann als bewiesen gelten, daß der französische Geist aufs Sinnliche, Greifbare, Positive eingestellt ist und daß auch in Calvins Schrifttum etwas vom positivistischen Denken in Objektivitäten liegt (Seite 19f., 27); dennoch, warum gehört die gerade bei diesem Denken so naheliegende Neigung zu Bild, Kult, Reliquie zu den abgestorbenen seelischen Komplexen Calvins? Oder: es ist sicherlich richtig, Calvin zu den Denkern zu rechnen, die in Beziehungszusammenhängen denken und in der formalen Geschlossenheit des Systems ihrer Gedanken eine gewisse Beruhigung finden (S. 18, 31, 36); dennoch, warum ist — in diesem Punkt hat W. den Tatbestand calvinischer Theologie einfach nicht richtig wahrgenommen — tatsächlich nicht das „Nomistische", „Richterliche", „Gesetzmäßige" (S. 25, 32) das Letzte in seinem Gottesbegriff, sondern der majestätische Wille Gottes, etwas über dem Gesetz, etwas der Willkür Verdächtiges; dem „Drang nach formaler Lösung", dem „Grauen vor allem, was unklar ist", ist an dieser Stelle

Halt geboten; warum? Oder: wohl ist das seelische Fassungs- und Verarbeitungsvermögen (Weber nennt es die Verstehensbasis) Calvins klein, wohl verlaufen die seelischen Prozesse bei ihm rasch und seine Seele ist einfacher als die Luthers, es fällt ihm schwer, persönliches Erleben zu schildern, er hat den Raum seiner Seele schnell durchlaufen, empfindet das Interesse an seiner persönlichen Art von Religion gegenüber dem Willen Gottes aufs ganze als sekundär. Dennoch ist es falsch, die persönlichen Züge in Calvins Rechtfertigungslehre zu vermissen (S. 58) und gar von dem Ton herzlichen Vertrauens zu sagen: „er hat seiner Veranlagung gemäß den Sinn dieser Worte wohl nicht verstanden" (ebenda), denn wie ist doch z. B. gerade auch die, freilich bezeichnenderweise im Vordergrund stehende, Satisfaktionslehre mit Zügen persönlicher Religiosität durchsetzt, wie zeigt er doch in seiner Predigt Verständnis für Werden und Entwicklung im persönlichen Glaubensleben und welche eigentümliche seelische Färbung hat es, wenn er von der Sünde redet! Es fällt ihm nicht leicht, so zu sprechen, er scheint vor sich selber zu scheuen und lieber in objektiven Zusammenhängen aufgehen zu wollen; dennoch ist auch dieser kleine seelische Raum offen gewesen für die entscheidenden persönlichen Fragen evangelischen Gottesverständnisses; warum? — Ich bin mir bewußt, daß diese Fragen über das Ziel des W.schen Buches hinausgehen, da es die anthropologischen Gesetzmäßigkeiten des Geistes Calvins zum Thema hat und nicht ihre Störungen durch den Glauben, auf die meine Fragen hinweisen. Auch W. weiß theoretisch durchaus — das ist das Besonnene seines Buches — von dieser Grenze seiner Arbeit, wenn er nicht von Gesetzmäßigkeiten, sondern von Regelmäßigkeiten des Geistes redet (S. 7), wenn er betont, daß das theoretische Auflösen der Spannungen bei Calvin kein kausal-logisches Auflösen der Religion bedeutet (S. 33). Dennoch ist der Verf. an einigen Stellen nicht von dem Vorwurf freizusprechen, aus Feststellungen von Calvins geistiger Neigung Feststellungen seines Glaubens gemacht zu haben; dahin rechne ich auch den Satz, daß der Autoritätsglaube „Calvins eigentümlicher Glaube ist" (S. 58).

Als erwiesene Bereicherungen der Calvinforschung sehe ich aus dem Werk folgendes an: Einmal die Erkenntnis von der Primitivität der Seele Calvins und der damit zusammenhängenden geringen Aufgeschlossenheit für fremdes Seelenleben und einer gewissen Ohnmacht, den inneren Gehalt und Reichtum der Bibel, der Gottesbeziehungen überhaupt denkend zu verarbeiten statt nur logisch, d. h. in seinen Beziehungszusammenhängen zu ordnen und persönlich zu erleben. Sodann die Erkenntnis von der Gültigkeit des, wie W. sagt, antagonistischen Gesetzes für Calvin, welches besagt, daß bei Menschen mit einer starken Lebendigkeit, Leichtigkeit und Schnelligkeit des Denkens das, was sie der Idee nach wollen und das, was sie der Natur nach wollen, in Gegensatz zueinander gerät: Idee und Wille, Theorie und Wirklichkeit liegen gewissermaßen zu sehr auf der Oberfläche nebeneinander, der Ernst des Denkens spielt sich nicht in der Tiefe, sondern auf einer primitiveren Ebene ab; „das Ich liegt in der ratio statt im Gemüt", drückt es W. einmal aus. Mit diesem Gesetz das harte, nicht in seelischer Tiefe verwurzelte Nebeneinander von Rechtfertigung und Heiligung, von inniger Verbindung mit Christus und Ablehnung Osianders, von Religion und Sittlichkeit, von Glaubensbegründung in persönlichen Kategorien und solcher auf das objektive Satisfaktionswerk zu verdeutlichen (S. 51 ff.), scheint mir berechtigt zu sein. Das alles immer mit dem Vorbehalt, daß C. dennoch,

wie mir aus seiner Predigt bekannt ist, auch mit seinen Gedanken — denn für sein Personleben scheint W. es ja zuzugeben bzw. offen zu lassen — über jenen Antagonismus hinausgekommen ist. Endlich scheint es mir von W. begründet und im Hinblick wiederum auf die Predigt Calvins berechtigt zu sein, seine geistige Eigenart, von Tatsachen auszugehen und sie dem Gottesgedanken unterzuordnen (S. 26), in Zusammenhang mit der Prädestinationslehre zu bringen, die von der Tatsache, sozusagen dem „Naturereignis" (S. 29; 31) ausgeht, daß die einen das Heil annehmen, die andern nicht, und diese Tatsache mit dem Gottesgedanken verknüpft; das ist entschieden begründeter als hier einfach auf den Biblizismus Calvins zu verweisen.

Karlfried Fröhlich, Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin. Ein Beitrag zur Frage nach dem Reichsgottesglauben bei Calvin. (Aus der Welt christl. Frömmigkeit 11.) München, Reinhardt, 1930. 120 S. RM. 4,80.

Wenn es ein wesentliches Kennzeichen wissenschaftlicher Arbeit ist, daß ihre Sätze scharf umrissen und von andern ähnlich lautenden klar abgegrenzt werden, dann ist Fröhlichs Arbeit keine wissenschaftliche. Man lese so die Gegenüberstellung Luthers und Calvins in der Christologie (S. 11 und Anm. 26), in der Auffassung des allgemeinen Priestertums (S. 16, soll der Unterschied wirklich darin bestehen, daß bei Calvin „der Überschwang des Gefühls" zurücktritt?); oder man vergleiche die Präzision Max Webers (Ges. Aufs. zur Religionssoziologie I, S. 110 f.) mit den Sätzen auf S. 35 f. Oder was soll es heißen, wenn S. 66 erst von der Tragik aller prophetischen Frömmigkeit, auch der Calvins, gesprochen wird, in Gesetzesreligion enden zu müssen, und dann S. 67 gesagt wird: „aber dem hohen Ziel Calvins und seinen tatsächlichen Erfolgen tut das keinen Abbruch"? So könnte man lange fortfahren. Es ist nicht verwunderlich, daß es denn auch nicht an offenbaren Unrichtigkeiten fehlt. Die Gemeinde der Erwählten „in Wirklichkeit umsetzen" (S. 14) wollte Calvin sicher nicht. S. 37 wird von dem gesetzlichen Element in Calvins Gottesgedanken geredet: „Von hier aus erhellt die große Bedeutung, die der Dekalog für Calvin gewinnt"; als ob erst mit Hilfe einer solchen Abstraktion, wie es „das legalistisch-juridische Element" ist, der Dekalog für Calvin Bedeutung gewonnen hätte! Wer Äußerungen wie C.R. 54, 551 liest, kann Sätze wie auf S. 40, daß die christliche Liebesidee bei Calvin ihre Farbe davon bekomme, daß „in der Gesamthaltung alles Persönliche zurücktritt vor dem Objektiven", nicht verstehen. Sehr oft kehrt auch die Rede von der Theokratie, Christokratie, Bibliokratie, dem Gottesstaat in Genf wieder, als ob es keinen Holl gegeben hätte. S. 44 liest man von dem „merkwürdigen sittenpolizeilichen Überwachungs- und Spionagesystem", welches das „Extrem der Tendenz der Heiligung der ganzen Gesellschaft" bei Calvin sein soll, als ob nicht bekannt wäre, daß dieses System auch in andern Reichsstädten auf dem Papiere stand oder daß manche der merkwürdigen Bestimmungen z. B. gegen gewisse Kleidermoden, gewisse Tänze und manche Spiele schon im 15. Jahrhundert oder in der Zeit vor Calvin in Genf durch Gesetz erlassen wurden. Schwach sind vor allem auch manche Sätze in dem Kapitel über die weltliche Gewalt S. 75 ff.

Sollte ich das dennoch Wertvolle an der Schrift nennen, so würden neben einigen Bemerkungen wie etwa der übers Gebet auf S. 14 vor

allem die Abschnitte über die kirchlichen Einheitsbestrebungen Calvins auf S. 67 ff. und die zusammenfassenden Sätze auf S. 90 ff. in Betracht kommen. Die Art, wie an letzterer Stelle die Weltbejahung des Calvinismus von moderner Kulturfreudigkeit abgegrenzt wird und wie andererseits in dem oft vorkommenden Begriff des progredi des Reiches Gottes ein Moment gesehen wird, das, seiner religiösen Wurzel beraubt, im Fortschrittsglauben der modernen Kultur eine Fortsetzung findet, ist klärend, zumal auch die Verborgenheit dieses Fortschritts und die Unmöglichkeit bei Calvin betont wird, aus ihm eine rationale geschichtsphilosophische Spekulation zu gewinnen.

Wilhelm Niesel, Calvins Lehre vom Abendmahl. Forschungen z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus III, 3. München, Kaiser, 1930. VIII, 106 S. RM. 4,20.

Diese Studie füllt wirklich eine Lücke in der Calvinliteratur aus, da sie endlich einmal auch diese Frage in ständiger Rücksprache mit Calvin selber erwägt. In diesem Zusammenhang verdient auch sein Nachweis, daß Calvin nur den Luther der Zeit vor dessen großen Streitschriften übers Abendmahl und den späteren Luther nur durch Mitteilungen anderer kennen gelernt habe, Erwähnung, da dies für die Frontstellung, die Calvin später einnimmt, eine Rolle spielt; ebenso der Nachweis, daß Calvins letzte Stellungnahme zum Abendmahlsstreit nicht die Ultima admonitio von 1557, sondern die Abschnitte 20—34 des 17. Kapitels der letzten Institutio sind, die der Apologia Westphals von 1558 antworten.

Sodann ist gegenüber der Art, wie z. B. auch Elerts neuestes Buch „Morphologie des Luthertums" Calvin und Zwingli als gleich fern von Luther behandelt (S. 263 ff.), die Betonung und der Nachweis Niesels wertvoll, wie Calvin von der Offenbarung oder geradezu positivistisch vom Wort her zu seinen Aufstellungen kam (S. 35, 64, 71 f.). Diese Tendenz Calvins sollte man heute, wo das Lehrhafte und Exegetische der reformatorischen Auffassungen in ihren Grenzen deutlicher gesehen wird, nicht gering schätzen. Es ist ganz ohne Zweifel in der lutherischen Abendmahlslehre mehr Spekulation drin (die Gedanken über Himmelfahrt, Rechte Gottes, Geist und Fleisch, wie sie z. B. Althaus „Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart" entwickelt); aber gerade darum sollte man mit dem Vorwurf der Geringschätzung der biblischen Worte bei Calvin zurückhaltender sein. Gerade angesichts der exegetischen und systematischen Gedanken, die etwa Althaus a. a. O. in Fortführung des lutherischen Ansatzes entwickelt, muß einem die größere Ähnlichkeit dieser neulutherischen Gedanken mit denen Calvins auffallen: man vergleiche etwa die Auffassung des Abendmahls als Tatgleichnis mit den Sätzen bei N. auf S. 44 ff., oder „sein geschichtliches Sterben als gegenwärtig wirksame Wirklichkeit" (Althaus a. a. O. S. 44) als Gabe des Abendmahls mit N. S. 45; und die Tendenz der neueren exegetischen u. systematischen Abendmahlsgedanken, das Abendmahl unter seiner Unterordnung unter das Wort zu sehen, es nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit dem ganzen Christus zu verstehen, hat doch wohl mit Calvin die größere Verwandtschaft als mit den Gegnern, die doch früh besondere Gnaden im Abendmahl suchten. All diese Punkte sind Berührungspunkte mit Calvin und sie sind alle aus der neueren Exegese herausgewachsen; sollten sie nicht das Mißtrauen endlich beseitigen

können, als sei der Gehorsam Calvins gegen die Schrift in diesem Punkt nicht ganz ernst gemeint (S. 12 f., 45 ff.)?

Was endlich den Gedanken der Realpräsenz selber angeht, so zeigt N. im zweiten Teil der Schrift schön, wie Calvins Anschauungen auch hier von einem schlichten Gehorsam gegenüber den Bibelworten geleitet sind. Vielleicht ist die Geschlossenheit seiner Gedanken wirklich nicht so durchsichtig, wie die der Lutheraner; reale Gemeinschaft mit Christus — durch den heiligen Geist, Christus mit seinem Fleisch und Blut die Gabe des Sakraments — die leibliche Himmelfahrt; diese Gedanken reiben sich, aber daß Calvin zu jedem einzelnen von ihnen durch ein biblisches- und Glaubensinteresse getrieben wird und nicht durch Rationalismus, das hat N. schön gezeigt. Daß andererseits Gefahren im lutherischen Trachten nach Geschlossenheit des Systems liegen, dafür ist die Entwicklung der lutherischen Theologie doch wohl Beweis. Daß weiter etwa das Interesse an der Leiblichkeit der Offenbarung, das modernem Luthertum unbedingt gewahrt werden zu müssen scheint, bei Calvin wahrlich auch da ist, ist nach N.s Lektüre unbezweifelbar; und wenn Calvin etwa mit dem Sonnengleichnis sagen konnte: „Die Sonne, die hoch da droben leuchtet, um uns Kraft und Helle zu geben, muß sie etwa zu uns heruntersteigen, um dieses Amts zu walten?", — dann kann man auch nicht sagen, er habe gar nicht mehr klar machen können, was er eigentlich mit seiner These „reale Gegenwart auf geistige Weise" wolle. Auch etwa bei der manducatio impiorum ist, wie N. S. 88 ff. zeigt, der Unterschied nicht der: Annahme einer direkten Gegebenheit der Offenbarung oder nicht, denn auch nach Calvin wird den Ungläubigen Leib und Blut „wahrhaft gegeben" (S. 89), nur zum Heil empfangen sie's nicht. Und wenn auf lutherischer Seite etwa in den wirklich überzeugenden Ausführungen bei Althaus a. a. O. S. 53 ff. in der manducatio impiorum die Entscheidung fordernde Art der Begegnung mit dem Gekreuzigten besonders deutlich ausgedrückt gesehen wird, dann fragt man sich: auch wenn Calvin aus dem bei N. S. 90 angeführten Grunde nein zur manducatio impiorum sagte, kann man bei ihm im Ernst den Ruf zur Verantwortung vor der allgegenwärtigen Berufung Gottes (Althaus a. a. O. S. 56), der in der lutherischen Lehre Gestalt gewonnen hat, vermissen, bei ihm, dem Prädestinatianer, der dennoch die Erbsünde lehrte? Man scheidet von dem Buche N.s mit der Empfindung: Die Gegner sind sich in Formulierungen und Tendenzen ungeheuer nah, wie dies ja auch die gegenseitigen Vorwürfe des Spiritualismus zeigen; wenn gegenseitige Sorge und Mißtrauen ihnen nicht die Augen verschleierte, müßten sie ihre Nähe zueinander besser erkennen.

Mannheim. *Erwin Mülhaupt.*

Erwin Mülhaupt, Die Predigt Calvins, ihre Geschichte, ihre Form und ihre religiösen Grundgedanken (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von Em. Hirsch und H. Lietzmann. Bd. 18). Walter de Gruyter, Berlin 1931, XX, 173 S. RM. 12.—; geb. RM. 13.—

E. Mülhaupt legt uns hier die längst fällige deutsche Monographie über die Predigt Calvins vor, und man darf ihm für diese Arbeit dankbar sein. Sie behandelt in einem ersten Teil Calvin als Prediger (Der äußere Verlauf der Predigttätigkeit, Die Theorie der Pre-

digt und ihr Aufbau, Die Bilder in der Predigt Calvins), in einem zweiten Teil die religiösen Grundgedanken. Der besondere Wert des Buches liegt in dem ersten Teil. Mit außerordentlicher Sorgfalt und Umsicht geht M. den gedruckten und ungedruckten Predigten Calvins nach, und es gelingt ihm, ein klares Bild der Predigttätigkeit Calvins zu zeichnen. Für die Zeit nach dem Amtsantritt des Predigtnachschreibers Ragueneau kann M. ein genaues Kalendarium der Predigttätigkeit Calvins aufstellen (1549 ff.), aber auch auf die frühere Predigtwirksamkeit Calvins fallen helle Lichter. Die exakten Untersuchungen M.s sind geeignet, zähe festgehaltene Irrtümer über die Predigtweise Calvins zu zerstreuen, so die Meinung, Calvin habe für die Predigt die alttestamentlichen Texte den neutestamentlichen völlig gleichgeordnet, oder er habe (um der lectio continua willen) auf das Kirchenjahr und besondere Ereignisse keine Rücksicht genommen, oder es fehle in der Predigtweise Calvins das „Sinnige". Den Leser mag auch das Kapitel über die Bilder in der Predigt Calvins überraschen. — Ist so der erste Teil der Arbeit von M. gut geeignet, unsere Kenntnis von der Predigt Calvins zu fördern, so vermag der zweite, systematische Teil weniger zu befriedigen. M. will hier die religiösen Grundgedanken in der Predigt Calvins herausarbeiten. Es ist schade, daß M. hier ein Calvin fremdes, aus der gegenwärtigen Calvininterpretation genommenes Schema an Calvin anlegt — hier hätte man eine Auseinandersetzung mit einer anderweitigen Calvininterpretation erwartet —, das Schema „Güter, Der Schöpfer und sein Gesetz, Die Sünde, Rechtfertigung, Der Gottesbegriff". M. wäre weiter gekommen und Calvins religiösen Grundgedanken in der Predigt besser gerecht geworden, wenn er von der christozentrischen Grundhaltung Calvins ausgegangen wäre, auf die ihn die Untersuchung über die Predigttheorie Calvins bereits geführt hatte, indem er hier als einen Grundgedanken der Predigtauffassung herausstellte, daß in der Predigt „Christus seines Hirtenamtes walte". Die Darbietung einer Reihe von Predigtanalysen an Stelle jenes Schemas hätte den christozentrischen Grundtenor der Predigtgedanken Calvins unschwer ergeben. Allein diese Ausstellung am zweiten Teil der Arbeit kann und soll das große Verdienst nicht schmälern, das der fleißigen Untersuchung Mülhaupts in ihrem historischen Teil ohne allen Zweifel gebührt.

Jules Le Coultre, Maturin Cordier et les origines de la Pédagogie protestante dans les pays de la langue française (1530—1564). Mémoires de l'Université de Neuchatel, tome V, Neuchatel, Secrétariat de l'Université, 1926, XV, 536 S.

Das umfassende Werk bietet mehr als eine eingehende Biographie des großen Schulmannes und Pädagogen. Es ist eine großangelegte Untersuchung über das Herauswachsen der reformatorischen Bewegung Frankreichs aus dem französischen Humanismus und über die ersten Anfänge des protestantischen Schul- und Bildungswesens in Genf, Neuchatel und Lausanne, die Stätten, an denen M. C. gewirkt hat. Eine Monographie über den einstigen Lehrer und späteren Berater und Mitarbeiter Calvins mußte zugleich zur Darstellung der Entwicklungsgeschichte Calvins in den entscheidenden Pariser Jahren

und zur Auseinandersetzung mit dem späteren Genfer Schulwesen führen, so daß wir diesem Werk auch für die Kenntnis der Geschichte Calvins, insbesondere seiner Stellung zum Humanismus, allerlei Aufschluß danken. M. C. war der Melanchthon des französischen Protestantismus. Er hat diesem den Anschluß an die „Pietas litterata" des Erasmus vermittelt. Der Philologe M. C. entwickelt hier eine beachtenswerte Schärfe des Urteils gegenüber der Weltanschauung und der natürlichen Ethik der antiken Klassiker, gewonnen von den neuen reformatorischen Erkenntnissen. Die Ursache des Zerfalls der Schulen sieht M. C. (so bereits in seiner Schrift von 1530 „de corrupti sermonis emendatione") in der Tatsache, daß „Christus nicht in den Schulen herrsche". Man ist zunächst geneigt, die christozentrische Grundhaltung M. C.s („te docuit Christus", Urteil der Zeitgenossen über ihn) als ein Erbstück der hieronymianisch-erasmischen Schule anzusehen, sie weist sich aber — jedenfalls in späteren Schriften eindeutig — als biblisch-reformatorische Schrifterkenntnis aus. Entsprechend dürfen wir die Erziehungsgedanken seines didaktischen Spätwerkes „Colloques" als einen Niederschlag der Calvinschen Theologie ansehen: Ziel der Erziehung ist, Menschen heranzubilden, die für die Ehre Gottes arbeiten, und Zentralgedanke des Unterrichts: „la misère absolue de l'homme naturel." Gottes Geist müsse alles wirken, auch das Studium und die Dinge des Tages! — Es ist verständlich, daß Le Coultre die Fragen der religiösen Erziehung nicht in den Vordergrund stellt, wenn auch zu bedauern ist, daß er ihnen nicht immer Verständnis entgegenbringt (S. 59 f. z. B.). Sein Werk ist aber als Gesamtleistung auch für die Fragen, die den Theologen stärker interessieren, eine Quelle der Belehrung und Anregung. Insbesondere dürfte weiteren Kreisen für ihre Urteilsbildung unentbehrlich sein, was hier aus den Dokumenten über die Ausgänge der Lausanner und die Begründung der Genfer Akademie zutage gefördert ist.

Gießen. *Leopold Cordier.*

Gegenreformation.

Karl Fry, Giovanni Ant. Volpe; seine erste Nunziatur in der Schweiz 1560—1564. Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 1. Verlag Heß, Basel und Freiburg (Schweiz), 1931; 255 S. RM. 8.80.

Der Bischof von Como, Giovanni Antonio Volpe, hat dreimal als Nuntius in der Schweiz gewirkt: von 1560 bis 1564, 1565/6 und 1573/4. Bis jetzt wußte man nur sehr Weniges und Unbestimmtes über diese Nuntiaturen. Nun hebt sie Fry mit einem Male in das volle Licht der Historie, indem er die im Museo Civico in Como aufbewahrten Registerbände von Volpes amtlicher Korrespondenz mit Rom, den Eidgenossen usw. erschließt. In zwei Bänden sollen die Dokumente selbst herausgegeben werden. Für den ersten, die erste Nuntiatur umfassend, liegen nicht weniger als 777 Aktenstücke vor. Der zweite Band soll die Dokumente zur zweiten und dritten Nuntiatur enthalten. Vorgängig dieser Aktenpublikation bietet Fry in der vorliegenden Schrift eine umfangreiche und gründliche Darstellung der ersten Nuntiatur. Ihre Aufgaben waren mannigfaltig und für die schweizerische Geschichte bedeutungsvoll. Wir nennen die Beilegung des zu einem Religionskrieg sich auszuwachsen drohenden Glarner-

handels, die Herbeiführung eines Bündnisses der katholischen Orte mit Savoyen, die Erreichung einer Beteiligung der katholischen Schweiz am Konzil von Trient, die Mitarbeit beim Abschluß eines Bündnisses der katholischen Orte mit Pius IV. Was für eine Mühe hinter diesen Erfolgen steckt, zeigt etwa das Wort, das Volpe nach der Abreise der Schweizer Delegation zum Konzil nach Rom schrieb: „An der Sprengung dieses Felsens arbeitete ich mit der Kraft des Herakles und der Geduld Iobs." Zusammenfassend bestimmt Fry die Nuntiatur Volpes als vortridentinische, wesentlich politische Nuntiatur: „Ist Volpe so das letzte Glied in der Kette seiner Kollegen seit Julius II., so hebt er sich anderseits gegenüber dem entschieden kirchlich-religiös im Dienste der tridentinischen, näher Borromäischen Aera bevollmächtigten Bonhomini scharf ab." Aber immerhin weist die Bewirkung des Anschlusses der Schweiz an das Konzil bereits sehr stark auf die Aera der Restaurationsnuntien hin; und Volpe ist es auch bereits gewesen, der die Berufung der Jesuiten in die Schweiz nahelegte.

Basel. *Ernst Staehelin.*

P. Weiler, Die kirchliche Reform im Erzbistum Köln (1583—1615): Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, hrsg. von A. Ehrhard 56/57, 1931. Münster, Aschendorff. IX, 185 S. Preis RM. 9.40.

Dem Verf. ist es gelungen, mit Hilfe auch ungedruckter Materialien die kirchliche Reform im Erzbistum Köln seit dem Siege des Katholizismus im Truchsessischen Kriege weit gründlicher darzustellen und zu beleuchten, als das bisher irgendwo geschehen ist. Besonders die hohen Verdienste der Nuntien und des Koadjutors und späteren Erzbischofs Ferdinand Maria von Bayern treten dabei in helles Licht. Dagegen ist von den Jesuiten nur wenig die Rede. Auch sonst werden die allgemeineren geistigen Hintergründe der Reform nur flüchtig berührt. Das Laientum, besonders der Kölner Rat, erscheinen mehr nur als hemmende Momente. Auch auf die Anregungen, die von seiten der katholischen Emigranten ausgegangen sind, hätte noch mehr geachtet werden können. Einiges Weitere findet sich in dem Aufsatze des Referenten über „Bundesgenossen der jesuitischen Gegenreformation am Rhein" in den Monatsheften für Rheinische Kirchengeschichte 15 (1921) S. 3—27.

Hamburg. *J. Hashagen.*

Paul Maria Baumgarten, Ordenszucht und Ordensstrafrecht. Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft Jesu besonders in Spanien. I. Bd. Traunstein (Oberbayern), Franz Aker, Buchdruckerei und Verlag 1932. (XII, 570 S.) 8°. = Untersuchungen zur Geschichte und Kultur des 16. u. 17. Jahrhunderts, hrsg. von P. M. Baumgarten und G. Buschbell. Heft 7—9.

Das Buch steht sicher einzig da auf dem Büchermarkt. Von seinen 570 Seiten enthalten nicht weniger als 220 + 52 „Nachrichten über Bücher und Buchbesprechungen"; nicht etwa einen zusammenhängenden Forschungsbericht, sondern wirklich Mitteilungen und kritische Äußerungen über Bücher bekannter und unbekannter Art. Ich

kann nicht leugnen, daß ich die Plauderei gern gelesen und manches daraus gelernt habe, allerdings mehr über die allgemeine Geschichte des Jesuitenordens als über das Thema des vorliegenden Buches; trotzdem ist hier des Guten denn doch wohl zu viel getan. — Das erste sich zur Sache äußernde Kapitel gibt einen kurzen „geschichtlichen Überblick über die Classen der transmigrantes, fugitivi, eiecti, dimissi und deren Behandlung", freilich keinen Bericht über die tatsächliche Gestaltung der Dinge, als vielmehr eine streng auf die Quellen zurückgehende historische Untersuchung der rechtl. Bestimmungen über sie vom 13. bis zum 16. Jahrh. Das zweite Kapitel befaßt sich kritisch mit Jerónimo Nadel, dem einflußreichen Mitarbeiter des Ignatius und seiner Nachfolger. Das letzte handelt „von den Satzungen der Gesellschaft Jesu". Beide enthalten wertvolle Beiträge zur frühesten Geschichte des Ordens; besonders das letzte bietet über die Verhältnisse in ihm z. Zt. des Ignatius selbst und über die Entstehung der Konstitutionen aufschlußreiches Material. Sie sind zugleich ein wichtiger Beweis dafür, welche Erkenntnisse sich aus den Monumenta historica Societatis Jesu gewinnen lassen, wenn man sie nur zum Reden zu bringen versteht.

Kiel. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Johannes Paul, Gustav Adolf. Bd. III: Von Breitenfeld bis Lützen. Leipzig, Quelle & Meyer, 1932. 164 S. 8°. Geh. RM. 9.—.

Der Schlußband dieses Werkes ist rechtzeitig zu dem in Aussicht genommenen Termin, zu dem 300. Gedächtnistage von Gustav Adolfs Tod, erschienen. Er behandelt die Zeit von der Schlacht bei Breitenfeld bis zum Heldentod des Königs bei Lützen am 16. November 1632, die Zeit, in welcher Gustav Adolf siegreich vorwärtsstürmend bis in den Westen und Süden des Reichs vordringt und schließlich doch von dem geschickten Taktiker Wallenstein gezwungen wird, sich seinem Gegner in derselben Gegend zur Entscheidungsschlacht zu stellen, von der vor Jahresfrist sein unerhörter Siegeszug ausgegangen war. Auch dieser Band trägt in Forschung und Darstellung die gleichen Vorzüge wie die beiden voraufgegangenen. Das Schwergewicht liegt, obwohl der König auch in dieser Epoche dauernd ein wandernder Kriegsfürst war, auf der Schilderung der politischen und diplomatischen Verhandlungen, und hier ist es vor allem das Verhältnis Gustav Adolfs zu seinen deutschen Bundes- und Glaubensgenossen, die Ziele, welche ihm über die Zukunft Deutschlands vorgeschwebt haben, die immer wieder erörtert werden, neben denen die recht interessanten wirtschaftlichen Pläne des Königs und seiner Ratgeber m. E. etwas zu kurz behandelt werden.

Über Gustav Adolfs deutsche Pläne gelangt der Verf. nicht zu einem eindeutigen und abschließenden Urteil, nicht nur nicht, weil der König keine Aufzeichnungen darüber hinterlassen hat, sondern weil ihm selbst sich seine Ziele je nach der politischen und militärischen Lage erweitert oder verengert haben. Zweierlei aber betont der Verf. mit Recht: ein Zusammenschluß der evangelischen Stände, das corpus Evangelicorum, war das Ziel, dem der König zustrebte; wie es schließlich gestaltet werden sollte, welche Stellung die einzelnen protestantischen Stände in ihrem verschiedenartigen Verhältnis zum König innerhalb desselben einzunehmen hatten, darüber hat sich Gustav

Adolf nicht ausgesprochen; über seine letzten Pläne können wir Rückschlüsse nur ziehen aus seinen Verhandlungen mit Axel Oxenstierna in Arnstadt kurz vor seinem Tode. Sodann stellt der Verf. fest, daß die Idee eines protestantischen Kaisertums Gustav Adolf wohl angedichtet worden ist, daß er selbst aber diesen Plan ernstlich nicht erwogen hat, wenn er auch innerhalb seiner noch zu gründenden Schöpfung verfassungsrechtlich gegenüber den deutschen Ständen eine Stellung einzunehmen gedachte, wie sie ihnen gegenüber der Kaiser innehatte, natürlich unter Beiseiteschiebung jeglichen kaiserlichen Einflusses. Eins geht aus des Verf. Darstellung unzweideutig hervor: der König war nur der Herr da, wo er persönlich befehlen konnte; auf entfernteren Kriegsschauplätzen, besonders wenn deutsche Reichsfürsten mit schwedischen Edelleuten zuammenwirken sollten, ging alles drunter und drüber; sehr lehrreich ist in diesem Zusammenhang die Schilderung der Ereignisse auf dem niederdeutschen Kriegsschauplatz in den Monaten vor Gustav Adolfs Tod: hätte hier auf katholischer Seite ein wirklich großer Feldherr kommandiert, den besonders der Kaiser oder die Liga nachdrücklich unterstützt hätte, so wäre Gustav Adolfs Stellung in Oberdeutschland aufs ernstlichste gefährdet gewesen. Man möchte — allerdings im Gegensatz zu der Meinung des Verf. — fast sagen, daß das bekannte Wort zu Recht besteht, daß Gustav Adolf im richtigen Augenblick für seinen Ruhm gestorben ist; ob auch im richtigen Augenblick für Deutschlands Heil, möchte ich nicht annehmen, ja des Verf. Darstellung widerlegt doch diese Anschauung geradezu: wenn Gustav Adolf auf der Höhe seines kriegerischen Ruhms der kleinen deutschen Reichsfürsten so wenig mächtig war, wie hier gezeigt wird, wie sollte alsdann das kleine Schweden nach starken Opfern an Gut und an Blut seine Oberherrschaft über das an Menschenzahl und besonders an geistiger und materieller Kultur so gewaltig überlegene Deutschland auf die Dauer aufrechterhalten? Diese ganze Machtstellung beruhte eben auf der genialen Persönlichkeit des Königs; schaltete sie aus, so traten die realen Faktoren wieder in Erscheinung; freilich dieses Persönlichste ist es, was den Schwedenkönig so hoch über seine Zeitgenossen erhoben hat: nicht um Deutschlands, sondern um Schwedens willen hat er seine Heimat für immer verlassen, aber neben der in der vordersten Linie stehenden Rücksicht auf Schweden hat ihn sein sicher auch politisch gefärbter Gegensatz zum Katholizismus übers Meer getrieben; dabei war er kein engherziger Religionsfanatiker, der auf gewaltsame Bekehrung ausgegangen wäre, sondern nur ein im Innersten überzeugter Protestant, der immer wieder sein Leben für seine Idee einzusetzen bereit war.

Ich möchte nicht behaupten, daß wir in Pauls Werk die Gustav-Adolf-Biographie erhalten hätten; vielmehr möchte ich meinen, der Schwedenkönig müßte noch viel stärker nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern aus den gesamten politischen und geistigen Strömungen seiner Zeit begriffen werden. Diese Einschränkung hindert mich aber nicht, anzuerkennen, daß wir hier eine nach einheitlichen Gesichtspunkten durchgeführte, höchst beachtliche wissenschaftliche Leistung vor uns haben, die nicht nur in Einzelheiten weiterführt, sondern die eine in sich geschlossene, überzeugend wirkende Gesamtauffassung des Schwedenkönigs vorzutragen bestrebt ist.

Göttingen. *Adolf Hasenclever.*

Neuzeit.

Kurt Salecker, Christian Knorr von Rosenroth (= Palaestra 178). Leipzig 1931. Mayer & Müller. VIII u. 148 S.

Von den vier Hauptaufgaben, die durch Knorrs Leben und Werk der Forschung gestellt sind, haben Fuchs und Paulig (ZKG. 35. 1916 und Korrbl. d. Vereins f. Gesch. d. ev. Kirche Schlesiens 1918—25) die erste in weitgehender Weise gelöst, S. hat die zweite in Angriff genommen: Auf die Sicherung der Quellen und des biographischen Tatsachenmaterials durch die zuerst genannten Autoren folgt jetzt die erste Sichtung und Beschreibung des Werkes. So verdienstvoll diese Untersuchung auch ist, bleibt sie doch notwendig unvollständig, weil sie ohne Bezug zu den zwei größeren Fragen durchgeführt ist, welche Stellung der Überlieferung der Kabbala im Rahmen christl.-mystischer Philosopheme des 17. Jahrh. zukommt, und sodann, in welcher Weise in Knorrs Werk die sogenannte böhmistische Tradition sich mit den großen philosophischen Systemen der Zeit vereint.

Erst diese beiden Fragen aber in ihrem vollen Gewicht aufgeworfen vermögen ein endgültiges Ergebnis zu vermitteln: Die Eigenart Knorrs erschließt sich gerade in der Betrachtung seines Verhältnisses zur jüdischen Überlieferung und zur systematischen Philosophie. S. spürt das und betont immer wieder die beiden Seiten von Knorrs Denken. „Allerdings spricht Knorr nicht nur in einer an Paracelsus ... sondern häufig sogar in einer mehr an Descartes erinnernden Weise ..." (S. 91). Aber er klärt diesen Tatbestand nicht.

Zwei methodisch falsch gewählte Ansatzpunkte sind vorzüglich dafür verantwortlich zu machen, daß S. trotz guter Kenntnis der Materie nicht zu entscheidenden Ergebnissen vordringen kann. So ist seine erste These zumindest angreifbar, Knorrs Weltbild enthülle sich besser bei Betrachtung des dichterischen als des gelehrten Werkes, weil die Dichtung ursprünglicher sei. Hier liegt eine falsche Auffassung von der Eigenart der Dichtung des 17. Jahrhunderts zugrunde, und das von S. häufig verwandte Wort „originell" trifft viel eher den Systematiker denn den Dichter Knorr. Die Beschränkung auf den geringeren Teil der überlieferten Schriften stärkt die zweite These des Verfassers, Knorr sei „ein Mystiker", eine Feststellung, deren Problematik erst ein Blick auf das wissenschaftliche Werk dartun kann. Gewiß enthält Knorrs Werk mystische Elemente, und man kann seine Schriften, wie S. es tut, an Plotin, Augustin, Eckhart, Reuchlin, Spinoza und Helmont messen und dabei mystische Entsprechungen finden. Aber es ist gewiß nicht die wirkliche Aufgabe, aus Knorrs Werk mystisches Gut, das oftmals nicht mystischer ist als jede christliche Tradition (die Bestimmung Gottes durch Negativa ist kaum mehr als der Gedanke vom Deus absconditus und Knorrs Lehre von der Wiedergeburt ist durch das Bild vom alten und neuen Adam hinreichend bestimmt — man vergleiche hierzu Schrades gute Arbeit über Frankenbergs) auszuziehen, vielmehr gilt es, den Denker Knorr geistesgeschichtlich an einem bestimmten Orte anzusiedeln. Ein Begriff der Mystik, der nicht aus einer bestimmten geschichtlich fixierten Überlieferung hergenommen ist, sondern einen Autor wahllos an mystischen Schriften des Altertums, des Mittelalters, der Renaissance-Philosophie und der protestantischen Lehre mißt, muß verschwimmen. Nicht, daß Knorrs Werke an Augustin, an moderne Philosophie, an Kabbala und an Platonismus „erinnern", ist das zu fordernde Ergebnis, sondern an welcher Stelle der Denker sich systematisch eingliedert. Mit seiner

Methode aber kann S. die Hauptprobleme eben nur andeuten. Er verweist einige Male auf die kabbalistischen Studien Knorrs und erinnert immer wieder an die philosophischen Systeme der Nach-Renaissance, an Descartes und an Spinoza. S. hat unbedingt recht, wenn er Knorr als einen Spiritualisten bezeichnet, ebenso wenn er die Eigenart der Emanationslehre in Knorrs System neuplatonisch und kabbalistisch erklärt, aber es fehlt jeder Hinweis darauf, daß es die Eigenart des Denkers Knorr von Rosenroth ist, in synkretistischer Weise christl. und philosophische Überlieferungen zu binden. S. bringt einmal (S. 71) ein Zitat Knorrs bei, in dem von der Verbindung dieser beiden Überlieferungen gesprochen wird; er übersieht, daß dies der Ausgangspunkt der Deutung hätte sein müssen. Neuplatonismus, kabbalistische Überlieferung, christliche Tradition und mystische Sonderlehren waren die Fundamente, auf denen alle Spiritualisten des 17. Jahrhunderts ihre synkretistischen Systeme aufbauten; wenn Knorr, wie S. immer wieder behauptet, ein origineller Denker ist, dann bezieht sich seine Originalität doch wesentlich darauf, daß er im Gegensatz zu Franckenberg, zu Czepko und gewiß im Gegensatz zu Böhme als bewußter Gelehrter zu den Quellen zurückging, nicht kabbalistische Lehren als Zitate übernahm, sondern das „Buch Sohar" übersetzte, nicht einzig auf die Sicherung einer Weltanschauung ausging, sondern philologisch arbeitete bei dieser Gelegenheit als erster unter den Spiritualisten mit vollem Bewußtsein die philosophischen Systematiker in sein Denken einbezog. Knorr ist unter den Böhmisten der erste, der auch um den Begriff ringt. Wie Spinoza ist ihm „alles Glaube und alles zugleich Erkenntnis, alles Mystik und alles auch Begriff". (Hönigswald, Grundfragen der Erkenntnistheorie S. 146.) Hier liegt die Bedeutung Knorrs, daß er als erster den Gedanken des philosophischen Systems mit der spiritualistischen Spekulation verband. Daß sich mystische Elemente in diesem Gedankengebäude finden, versteht sich von selbst; doch beurteilt man Knorr falsch, wenn man nichts als eben seine Mystik im weitesten Sinne betrachtet. S. hat zwar die Schriften Knorrs in rechter Weise gesichtet, aber seinen geistesgeschichtlichen Ort verfehlt. Der Mann, den er als originellen Mystiker feiert, ist tatsächlich der Vertreter eines Alexandrinismus der spiritualistischen Spekulation.

Breslau. *Werner Milch.*

Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst niedergeschrieben. Übersetzung aus dem Altrussischen nebst Einleitung und Kommentar von Rud. Jagoditsch. („Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte", herausgegeben von Karl Stählin, Band 10.) 228 S. und 4 Abbildungen. Ost-Europa-Verlag Königsberg-Pr. 1930. br. RM. 9.—.

Die Erschütterung, die die russische Kirche um die Mitte des 17. Jahrhunderts erlebte, ist bis zur gegenwärtigen die größte und nachhaltigste gewesen. Während frühere kirchliche Bewegungen immer nur geringe Kreise zogen, hat die Reform Nikons eine Volksbewegung ausgelöst, die ungeahnte Kraft entfaltete. Die Ursache dafür liegt nicht zum wenigsten in der Tatsache begründet, daß sich hier Führer fanden, die das Volk beim „alten Glauben" zu halten vermochten. Der einflußreichste unter diesen religiösen Führern, der Erzpriester Awwakum (Habakuk) Petrov, hat uns diesen Kampf, in dem er sich verzehrt hat, in eindrucksvoller Weise beschrieben. Galt der Name Awwakums für Rußland jahrhundertelang als Inbe-

griff der Unwissenheit und des Unverstandes, so ist ihm damit sicher Unrecht geschehen. Ein religiöser Eiferer, an Psalter und Heiligenviten groß geworden, wendet sich Awwakum mit seiner asketisch-strengen, stark national bestimmten Frömmigkeit gegen jede Indifferenz und Ausländerei. Die Lebensbeschreibung zeigt nicht nur das Leben und Leiden des „Helden-Protopopen", sondern auch seine Welt, das alte Rußland, „das sich noch fest an den Glauben der Väter, an Sitte und Überlieferung hält und an ihre Unerschütterlichkeit und Heilsnotwendigkeit glaubt" (N. Kapterev, Patriarch Nikon und seine Gegner. 2. Aufl. 1913. [russ.] S. 150). Awwakums Anschauungen treten am deutlichsten in Erscheinung auf dem Moskauer Konzil 1667, wo er den griechischen Patriarchen die national-russische Überlieferung als stärkere Autorität entgegenhält (Text S. 77).

J. schickt seiner Übersetzung eine ausführliche Einleitung S. 1—69 voraus, in der er die ganze altrussische Kulturentwicklung in großen Zügen zeichnet. Sie ist m. E. zu weitläufig und nicht zweckentsprechend. Als Darstellung ist sie auch zu blaß, wie das überall leicht eintritt, wo die Berührung mit den primären Quellen fehlt. Bei einem Philologen ist es besonders anzuerkennen, daß er sich mit dem Kommentar viel Mühe gemacht hat, selbst wenn dieser in kirchenhistorischer Hinsicht nicht voll befriedigt. Es ist J. auch entgangen, daß das Bild Awwakums, das er meint erstmalig veröffentlicht zu haben, bereits in der Russischen Geschichte von M. Pokrovskij 1912 (Bd. 3 Beilagen S. 24/25) wiedergegeben ist. Die Hauptsache bleibt aber doch die Übersetzung selbst. Gerade angesichts der Schwierigkeiten des Textes und seiner Wiedergabe ist zu sagen, daß sie im wesentlichen gut gelungen ist.

Berlin. *Robert Stupperich.*

Max Fleischmann, Christian Thomasius. Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1931. 260 S. RM. 15.—.

Der Ausschuß zur Pflege der Geschichte der Universität Halle-Wittenberg hat zur 200. Wiederkehr des Todestages von Christian Thomasius (23. September 1928) das große Sammelwerk Christian Thomasius' Leben und Lebenswerk (hrsg. v. Max Fleischmann, Beiträge zur Geschichte der Universität Halle-Wittenberg 2. Bd., 1931) veröffentlicht. In der Erkenntnis, daß die Thomasiusforschung noch in den Anfängen steht, verzichtete man auf eine einheitliche Gesamtdarstellung, die freilich bei diesem universalen Geist von einem Spezialforscher unserer Zeit auch schwer gegeben werden könnte. In diesem Werk schreibt Aug. Nebe über das Verhältnis des Thomasius zu Aug. Herm. Francke, ein Thema, das in letzter Zeit auch von anderen Forschern so gründlich behandelt worden ist, daß sich wesentlich neue Gesichtspunkte kaum noch ergeben können. Mit der Gedenkfeier in Halle war die Thomasius-Ausstellung verbunden (Ch. Th., Person und Werk, in Schrift, Buch und Bild), die vor allem auf das ungedruckte Material hingewiesen und der weiteren Forschung damit große Dienste geleistet hat (der Katalog neu gedruckt in der Thüringisch-Sächsischen Zeitschrift für Geschichte und Kunst Bd. 17, 1929, 167—198). — Das hier zur Besprechung stehende Buch enthält die Beiträge, die Max Fleischmann selbst zum Sammelwerk beigetragen hat (mit dem Personenverzeichnis für das Gesamtwerk!). Es sind Aufsätze, die alle unverkennbar den Stempel starker Sympathie für Th. tragen. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie teils das Leben

des Th. aufhellen, teils werden in seinem wissenschaftlichen Werk (Natur-, Staats- und Völkerrecht, weniger Straf- und Privatrecht), teils in seiner Dozententätigkeit, teils in seiner praktischen Wirksamkeit als Jurist die neuen Antriebe und Ideen nachgewiesen, die den Übergang zur Aufklärung bilden. Daß bei einer solchen Fragestellung das 17. Jahrhundert der deutschen Kulturgeschichte schlecht wegkommt und die Schwächen der Aufklärungsposition (z. B. im Kirchenrecht) zurücktreten, ist erklärlich. Jede Wertung des Thomasius wird davon ausgehen müssen, daß er im Grunde genommen kein origineller Denker ist. Er ist der leidenschaftliche Agitator mit ausgeprägt journalistischem Einschlag für Ideen, die meist andere bereits ausgebildet hatten. Daß Wort und Tat im Lebenswerk dieses Mannes übereinstimmten, das hat Fl. glänzend herausgestellt. Freilich bleibt manches aus der Lebensgeschichte noch dunkel, z. B. die Stellung zur Wolffschen Angelegenheit. Auch darf man den Mißerfolg in Leipzig nicht allein auf die Konflikte mit der Regierung zurückführen, die die Bekämpfung des dänischen Theologen Masius und das Gutachten in einer Ehesache nicht ruhig hinnahm. Den Ausschlag gaben doch schließlich die Franckeschen Händel, in die Thomasius zusammen mit Joachim Feller eingriff. In seiner Leidenschaftlichkeit vergriff er sich dabei in Ton und in Form, so daß die Regierung gegen ihn einschreiten mußte. — Unter den Anlagen sei genannt: der Studiengang des Juristen nach den methodischen Hauptwerken des Thomasius; denn hier steht unter C die Anweisung für das Studium des Kirchenrechts mit den Bemerkungen über die Kirchengeschichte, worin sich Th. freilich nicht als fortschrittlicher Geist ausweist.

Breslau. *Hans Leube.*

Helmuth Erbe, Bethlehem Pa. Verlag Ausland und Heimat, Stuttgart. 1929. 191 S. RM. 5.50, geb. RM. 6.50.

Im 17. Jahrhundert eröffnete William Penn in Nordamerika ein Asyl völliger Gewissensfreiheit für alle Gottesgläubigen, und alsbald setzte ein bedeutender Zustrom von allerlei Schwärmern und Sektierern aus verschiedenen Ländern ein. Als auch Zinzendorf hier eine Niederlassung errichtete, verfolgte er damit den dreifachen Zweck der Indianermission, der geistlichen Betreuung der Einwanderer und schließlich der Gewinnung von Mitteln für seine ewig in Geldnot befindlichen deutschen Niederlassungen. Diesen Zwecken schien nur eine straff organisierte Siedelung gerecht werden zu können, da die Mission ein unaufhörliches Auswechseln der Sendboten und der am Orte Arbeitenden erforderte, während die Notwendigkeit von finanziellen Überschüssen die Herabdrückung der Ansprüche der Einzelnen auf ein Mindestmaß einschloß. So kam hier 1742 die herrnhutische Niederlassung Bethlehem auf streng kommunistischer Grundlage zustande. Selbstverständlich wäre der Kommunismus hier wie überall gescheitert, wenn er aus rein wirtschaftlichen Zweckmäßigkeitserwägungen eingeführt worden wäre. Nein, er bedeutete hier überdies eine Gemeinschaftsform, deren enge innere Verbundenheit allein dem feurigen Liebesenthusiasmus genügen konnte, welchen diese Gemeinde auserwählter Christen von Anfang an beseelte. Durchaus nicht jedermann wurde aufgenommen, auch stand der Austritt jederzeit frei, jedoch während der Zugehörigkeit blieb der Selbstbestimmung nur ein denkbar enger Raum. Sogar die Ehe, wie in Herrnhut

auf Grund des Loses und der Bestimmung der Oberen geschlossen, bedeutete keine Lebensgemeinschaft der Gatten, sondern diese fanden sich nach Alter und Geschlecht in die sogenannten „Chöre" eingeordnet, die ja auch in Herrnhut die eigentliche Gemeinschaftszelle bildeten. Auch wurden die Kinder bereits mit der Entwöhnung den Müttern fortgenommen und gemeinsam erzogen. Im übrigen war das Chor Verwaltungs-, Wirtschafts-, Arbeits- und vor allem auch Kultusgemeinschaft. Selbstverständlich spielte dieser letztere, und in der ganzen hochgespannten Form von Herrnhut, die größte Rolle. Es ist erstaunlich, mit welcher Begeisterung und welchem Zeitaufwand der Gottesdienst täglich gepflegt werden konnte, obwohl die Arbeitszeit 16 Stunden im Tag betrug. Trotzdem blieb der ursprüngliche Enthusiasmus 20 Jahre lang unvermindert, obwohl in dieser Zeit Schwierigkeiten aller Art zu überwinden waren, besonders infolge der Indianerkriege, die mehrfach den Bestand der Gemeinde bedrohten.

So war es nicht wunderbar, daß in diesen 20 Jahren eine ungeheure wirtschaftliche Prosperität erreicht wurde. Im Inneren der Gemeinschaft gab es keinerlei Geldumlauf, sondern den Einzelnen wurde ihr Bedarf in natura geliefert. Nach außen hin ergab sich sehr bald ein schwunghafter Handelsverkehr, nicht nur um das, was in den zahlreichen und immer ausgedehnten Fabrikationsbetrieben der Gemeinde nicht erzeugt werden konnte, zu kaufen, sondern auch um den Überschuß des Selbsterzeugten abzusetzen. Obwohl 500 Arbeiter 800 materiell Unproduktive, besonders Missionare, erhalten mußten, wurden in diesen 20 Jahren für 100 000 Pfund Sachwerte angehäuft, u. a. etwa 100 meist mehrstöckige steinerne Gebäude errichtet. So kam es zu keiner Aufhäufung von großem Barkapital; trotzdem mußte die übermäßige Ausdehnung der Wirtschaftstätigkeit mit der Zeit zu einem Niedergang des religiösen Geistes führen. Um dem zuvorzukommen, wurde 1762 der Kommunismus in seiner strengen Form von Herrnhut aus aufgehoben. Zunächst blieb zwar noch eine scharfe Planwirtschaft mit sozialisierten Produktionsmitteln, und es waren hauptsächlich die Eheleute, welche in Privatwirtschaften ausgeschieden wurden. Aber nun geriet das Unternehmen infolge der Umstellung in eine tiefe Krisis. Denn das Aufhören der unentgeltlichen Arbeitskraft belastete natürlich die Sollseite stark, und zugleich machten die vielleicht überspannten Gemeinschaftsenergien einem Rückschlage Platz, welcher alle diejenigen Erscheinungen von Nachlässigkeit und Unwirtschaftlichkeit zeitigte, die auch sonst bei solchen halbsozialisierten Wirtschaftsformen oft beobachtet werden. Doch wurde diese Krise durch einen geschickten allmählichen Abbau der bisherigen Arbeitsformen überwunden, und Bethlehem konnte Hand in Hand mit einer starken Industrialisierung, ohne daß zunächst die religiösen Kommunalverwaltungsformen ganz untergingen, eine neue bedeutende Blüte erleben. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts verwischte sich sein herrnhutischer Charakter, und damit auch sein vorwiegend deutsches Gepräge. Es entstanden daselbst die gewaltigen „Bethlehem Steel Works", welche bekanntlich im Weltkriege den größten Teil des Kriegsmaterials für die Entente lieferten.

Neben vielen andern ähnlichen Experimenten in Pennsylvanien, die infolge religiöser Überspannung, scharfer Askese und geldkapitalistischer Tendenzen bald zugrunde gingen, bedeutet Bethlehem wohl den gelungensten Versuch, den Kommunismus auf religiöser Grundlage zu verwirklichen, wie er immer in einer Unterströmung des Chri-

stentums als Ideal gespukt hat. Es ist ungemein verdienstlich, daß Erbe die fast vergessene Kunde von dieser denkwürdigen Gemeinde auf Grund gründlicher Archivstudien neu zugänglich gemacht hat.

Zumikon (Kanton Zürich). *Erich Brock.*

August Gans, Das ökonomische Motiv in der preußischen Pädagogik des 18. Jahrhunderts. Verlag Niemeyer, Halle. 1930. 160 S. RM. 7.—.

Der Verf. geht davon aus, wie in Preußen der Übergang zum Merkantilismus mit besonderer Schnelligkeit und Gründlichkeit vollzogen wurde. Daraus folgte „die Notwendigkeit, auch die breiten Massen einer Bildungsabsicht zu unterwerfen". Die militärischen Kräfte sollten erhalten und die wirtschaftlichen Kräfte gestärkt werden. Über dem ganzen 18. Jahrhundert stand der Gesichtspunkt der „Nützlichkeit", von der Gründung der Akademie der Wissenschaften an, deren erste drei Aufgaben die Verbesserung des Kalenders, die Einführung des Seidenbaus und die gleichmäßige Ausarbeitung von Lehrbüchern in Preußen waren! Am Anfang des Jahrhunderts standen A. H. Francke, „in dessen Pädagogik auch ökonomische Tendenzen" lagen, und Semler, dessen Grundgedanken und praktische Versuche ausführlich gewürdigt werden. Die Bildungspolitik Friedrich Wilhelms I. war vor allem auf das Militär- und Landschulwesen gerichtet. In Zusammenhang mit der Gründung der Berliner Realschule durch J. J. Hecker, „in dessen Wirklichkeitssinn und pädagogischem Denken sich Pietismus und Merkantilismus auf eigentümliche Weise verbanden", werden die Wurzeln des künftigen selbständigen Volksschullehrerstandes aufgewiesen (S. 39, S. 63, S. 93). Friedrich der Große erklärt in einem Brief an Zedlitz: „Daß die Schulmeister auf dem Lande die Religion und die Moral den jungen Leuten lehren, ist gut. Die evangelische Religion ist die beste und weit besser als die katholische"; aber im Grunde ist ihm die religiöse Erziehung doch nur „Mittel zur Disziplinierung der Landbewohner". Eine gesteigerte intellektuelle Bildung ist für den „gemeinen Mann" unnütz, ja gefährlich! Alle Schulreformer merken: „Sobald man von den Ausgaben und Kosten spricht, welche der Staat oder Fürst anzuwenden hat, ist es beinahe so gut, als hätte man Vorschläge in die Luft getan" (S. 110); die ideellen Erfolge, die eine gute Schule haben kann und haben wird, „sind noch kein Finanzprinzipium geworden". Allen Schulreformen steht auch die strenge Gliederung des Ständestaates im Wege. Aber immer neue Schulversuche werden gemacht: durch Rochow., dem „die Brauchbarkeit in der Ackerwirtschaft und unbedingter Gehorsam" das Ziel der Bildung blieb, und Pfarrer Herling in Nachterstädt bei Halberstadt, der in seinem Schulinstitut und Lehrerinstitut (1778) die Heranbildung von „Lehrern für die niedrigste Menschenklasse und vorzüglich auf dem Lande" ins Auge faßt. Ausführlich wird vor allem Resewitz, Generalsuperintendent von Magdeburg, als Organisator des „Schulwesens für erwerbende Stände" dargestellt (S. 98 ff.) Von wesentlicher Bedeutung waren auch die Garnisonschulen, meist auf Initiative der Regimentskommandeure gegründet und von den Feldgeistlichen beaufsichtigt, ferner die städtischen Armenschulen und die acht Berliner „Erwerbsschulen". Am Ende des Jahrhunderts steht dann der Versuch einer staatlichen Gesamtorganisation des vorhandenen Bildungswesens durch Gründung des Ober-

schulkollegiums 1787, neben und in dem aber ein starker Einfluß der Konsistorien und Geistlichen blieb. Snethlage, Sack, Stephani, v. Massow mit seinen „Ideen zur Verbesserung des öffentlichen Schul- und Erziehungswesens" und andere Theoretiker und Praktiker werden gewürdigt, bis mit dem Jahre 1806/7 die Reformen in ein neues Stadium traten. Neben und über die wirtschaftlichen Gesichtspunkte trat unter Pestalozzis Einfluß die „Emporbildung aller Kräfte der reinen Menschennatur".

Wie wichtig die ökonomischen Gesichtspunkte in der damaligen preußischen Pädagogik gewesen sind, hat der Verf. klar herausgestellt. Aber anderseits werden diese Gesichtspunkte so einseitig in den Vordergrund gerückt, daß die anderen Beweggründe, vor allem die religiösen, hintangesetzt werden. Ein vollständiges und gerechtes Bild der Erziehung jenes Jahrhunderts gäbe es erst, wenn in gleicher Weise auch die „religiösen Motive in der preußischen Pädagogik" untersucht und dargestellt würden, die in ebenfalls starker Weise vorhanden waren. Der Religionsunterricht wird nur ganz gelegentlich nebenbei erwähnt; aber gerade dieses Sporadische gibt leicht ein falsches Bild. Auch auf das Problem des innern „Verhältnisses der wirtschaftlichen zur religiösen Bildung" wird nicht eingegangen. Der kirchengeschichtliche Hintergrund des Übergangs vom Pietismus zu einer berechtigten und nachher schnell platt gewordenen Aufklärung tritt nicht genügend hervor. Nicht ganz ersichtlich ist, warum Semler (S. 6 ff.) vor Francke (S. 12 ff.) behandelt wird. Was Francke und Hecker geleistet haben, daß ihre Schulen und solche Ausdehnung und solchen Bestand gehabt haben, wird einem erst im Vergleich mit all den anderen kurzlebigen Versuchen und utopischen Reformvorschlägen klar. Diese Ausstellungen sollen aber in keiner Weise die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung verdunkeln. Eine Menge bisher unbekanntes oder inzwischen vergessenes Material aus Akten und Veröffentlichungen ist benutzt und in übersichtlicher, straffer Darstellung verarbeitet. Wenn auch an manchen Stellen die damalige Lage mehr retrospektiv aus der Gegenwart als genetisch aus dem Gang des Jahrhunderts dargestellt und beurteilt wird, z. B. das Verhältnis von Kirche, Staat und Schule, so ist anderseits an vielen Punkten mit einem geschichtlichen Verständnis etwa von Männern wie Francke ernst gemacht. Es ist in seiner Pädagogik nicht so, daß man reden soll von dem „Vorherrschen so vieler Religionsstunden" in seinen Schulen, sondern das ist sein Verdienst, daß er neben die damals selbstverständliche religiöse Beeinflussung so viel neue und praktische Fächer wie Französisch, die Realien, Pflege der Handschrift u. a. gestellt hat. Für den Theologen sind interessant zahlreiche einzelne Beiträge zur Geschichte der Wirkung und Bedeutung des evangelischen Pfarrerstandes in der pietistischen und rationalistischen Zeit.

Hannover. *H. Werdermann.*

Adolf Ehrt, Das Mennonitentum in Rußland von seiner Einwanderung bis zur Gegenwart. Langensalza, Verlag von Julius Beltz. Berlin-Leipzig 1932. 175 S. RM. 7.50.

Als Ende November 1929 über 5000 deutschstämmige Bauern, unter denen sich nahezu 4000 Mennoniten befanden, fluchtartig Rußland verließen und über die deutsche Grenze kamen, da horchte man in

der Welt auf. Zum erstenmal hörten viele den Namen Mennoniten. Man fragte sich: was hat es mit ihnen für eine Bewandtnis, wie kamen sie nach Rußland und was veranlaßte ihre Flucht? Das Buch von Ehrt gibt auf diese Fragen genaueste Antwort. Es beruht auf gründlichstem Studium und erschöpfender Quellenbenutzung. Nach einer kurzen „Vorgeschichte des rußländischen Mennonitentums" widmet der Verf. dem „Wesen des Mennonitentums" eine längere Darlegung, wobei ihm allerlei Unrichtigkeiten unterlaufen. Er wird der religiösen Eigenart der Mennoniten nicht ganz gerecht, was auch das Geleitwort von Prof. Lic. B. H. Unruh, Karlsruhe fein und treffend hervorhebt. Der Wesenspunkt des Mennonitentums liegt in seinem strengen Gemeinde- und Schriftprinzip, was von dem Verf. nicht richtig erkannt und gewertet ist. Aus der genannten Grundstellung resultieren seine Unterscheidungslehren in Taufe, Eidesablehnung und Wehrlosigkeit. Es ist zuviel behauptet, daß sie unter dem „Zwang der . tatsächlichen Verhältnisse" verschiedener Gestaltung und Wandlung ihrer religiösen Grundstellung unterworfen waren. Ihrer „Absonderung und Meidung" liegen durchweg religiöse Motive zugrunde; soziale und wirtschaftliche Tendenzen spielen kaum herein. Auf festem Boden bewegt sich der Verf., wenn er im 3. Abschnitt seines Buches auf sein eigentliches Thema: „Das Mennonitentum in Rußland" zu sprechen kommt. Er behandelt zuerst die Einwanderung in seltener Gründlichkeit. Wir werden mit der Zeit der Auswanderung aus Westpreußen in den 4 Epochen von 1787—1865 und der jedesmaligen Zahl der Familien und Personen, mit den Gründen und Anlässen der Aus- und Einwanderung sowie mit Ort und Lage der erfolgten Ansiedlung genau bekannt gemacht. Die Entwicklung des Mennonitentums in Rußland wird geschickt eingeteilt in die Periode der Isolierung und Beharrung (1789—1850), der Ausdehnung und Angleichung (1850—1914) und der Zerstörung und Rückbildung seit 1914 bis in die neueste Zeit. In der ersten Periode wird die Grundlegung der Rechtsverhältnisse und Verwaltungsmaßnahmen wie auch der wirtschaftlichen Entwicklung dargestellt. Unter Verwertung eines erstaunlichen Materials, was die Schrift überhaupt auszeichnet, wird die Tätigkeit des Fürsorgekomitees der russischen Regierung und der Selbstverwaltung der Mennoniten, wobei die Verdienste von Johann Cornies nicht so hoch bewertet sind, als es mennonitischerseits geschieht, gründlich beleuchtet. Die den Mennoniten verliehenen Privilegien wurden von mennonitischer Seite gelobt, gepriesen und von russischer Seite beklagt. Die wirtschaftlichen Erfolge der Mennoniten liegen nach den Fehlschlägen in der Seidenzucht, im Wein- und Obstbau vor allem auf dem Gebiet der Viehzucht und des Getreidebaus. Die Periode der Ausdehnung und Angleichung ist die Zeit des bewunderungswürdigen Aufblühens und Wachstums der Kolonien bei allen inneren Wandlungen und Spannungen. Es kommt zur Separation der sog. „Kleinen Gemeinde". Das Eindringen der Baptisten führte etwas später zu einer folgenschweren religiösen Spaltung. Die baptistisch beeinflußten Glieder, die bald die Mehrzahl bildeten, trennten sich von den „Kirchlichen Mennoniten" und nahmen den Namen „Mennoniten-Brüdergemeinde" an. Bedeutungsloser war die Entstehung der „Templer-Gemeinde" oder „Jerusalemsfreunde", die auf den Einfluß des Schwaben Christoph Hoffmann zurückzuführen ist. Durch die schnelle Bevölkerungsvermehrung entsteht das schwierige Problem der „Landlosen". Das bebaute Land reichte nicht aus für die heran-

wachsenden Söhne; sie mußten sich z. T. als Arbeiter verdingen. Nun wanderten sie aus; es kam zur Gründung von Tochterkolonien an der Wolga, im Ural, Kaukasus und Sibirien. Religiös motiviert sind die Auswanderungen der „Templer"- und der „Hermann Peters-Gemeinde" sowie des Chiliasten Klaas Epp mit seiner Anhängerschaft. Eine große Auswanderung nach Amerika war die Folge der Einführung der allgemeinen Kriegsdienstpflicht (1874). Den Mennoniten wurden nach langen Verhandlungen eine Ausnahmestellung zugestanden. Ihre junge dienstpflichtige Mannschaft durfte im Forsteidienst ihre Wehrpflicht ableisten. Die beträchtlichen Kosten für Bau und Unterhalt der Kasernen, der Kommandos und der „Ökonomieprediger" hatten die Mennoniten zu tragen. Das führte zur Vereinigung aller Mennoniten in einer Konferenz, die ersprießliche Arbeit leistete. Eine große Anzahl solcher, die sich mit dem Forsteidienst nicht zufrieden gaben, wanderte nach Amerika aus.

Die weit überwiegende Mehrzahl blieb in Rußland und gelangte zu fast allgemeinem Wohlstand. Die Vermehrung des Grundbesitzes in einer Hand nahm ganz ungeheuerliche Dimensionen an. Es kam vor, daß ein Gutsbesitzer 19 000 Deßjatinen Land besaß. Große Erfolge hatten sie auch in der Industrie aufzuweisen. Das gilt besonders von der Mühlenindustrie und der Herstellung von landwirtschaftlichen Maschinen. Es war ein blühendes Gemeinwesen geschaffen, das sich vielversprechend auswirkte.

Es kam anders. Die 3. und letzte Periode der Zerstörung und Rückbildung steht unter dem Zeichen des Weltkriegs mit seinen entsetzlichen Folgen. Bald nach Ausbruch des Kriegs begannen die Anfeindungen. Durch die „berüchtigten Liquidationsgesetze" sollte das Besitztum der Kolonisten „feindlicher Abstammung" enteignet werden. Der Ausbruch der Revolution bereitet diesen Bestrebungen der Regierung ein vorzeitiges Ende. Über die Mennoniten in der Ukraine brachten die Machnobanden erschreckendes Elend. Gutsbesitzer und Industrielle wurden ermordet, die Felder verwüstet. Dazu kamen die Mißernten 1921 und 1922. Es trat eine Hungersnot ein. Großzügige Hilfe kam aus Amerika und Holland. Mit gewohnter Energie ging es an den Wiederaufbau; er nahm einen hoffnungsvollen Anfang. Im Jahre 1926 setzte aber die rücksichtsloseste Bedrückung seitens der Sowjetregierung ein. Sie begann mit Auferlegung unerträglicher Steuern und Requisitionen; dann folgte die Zerstörung der Bauernhöfe und die Vertreibung der Bauern. Dazu gesellt sich die religiöse Verfolgung. Ihre verheerende Wirkung auf allen Gebieten des kulturellen Lebens weist der Verf. zahlenmäßig nach. Er schließt seine Ausführungen mit den Worten: „entweder es tritt eine grundsätzliche Änderung dieses Systems ein oder aber das Mennonitentum geht seiner Auflösung und Vernichtung entgegen."

Weierhof (Pfalz). *Christian Neff.*

Adolf Sannwald, Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie. Eine Untersuchung über das Ich-Verständnis in der Philosophie des deutschen Idealismus und seiner Antipoden. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Dritte Reihe, Bd. 4.) München. Chr. Kaiser 1931. 278 S. RM. 6.70.

Durch Karl Barths Römerbrief fand der Verfasser das Problem der Dialektik neu gestellt. Er traf bei Kant in dem Verhältnis des empirischen zum intelligibeln Ich auf ähnliche Formprobleme, deren Auf-

nahme ihn weiter auf das Feld des deutschen Idealismus und seiner Kritiker führte. Während ihm Kroner und Hirsch sich als die besten Sachkenner des Idealismus bewährten, glaubte er methodisch von Heideggers Unterscheidung des eigentlichen und uneigentlichen Selbstverständnisses den Schlüssel zu einer vertieften anthropologischen Deutung der Dialektik entlehnen zu können. Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis dieser historisch-kritischen Überlegungen, die später an den paulinischen Aussagen über den alten und neuen Menschen auch theologisch ausgewertet werden sollen.

Eine ausgezeichnet unterrichtende Zitatenlese aus der zeitgenössischen theologisch-philosophischen Literatur über Dialektik und Anthropologie versetzt den Leser in die Problematik, die dem Verfasser bei seiner historischen Untersuchung vor Augen stand. Diese selbst setzt nach einem kurzen Rückblick auf die sokratische und platonische Dialektik — der im wesentlichen Referat bleibt und wohl allzu vorbehaltlos H. Maiers Sokratesdeutung vertraut — mit einer Interpretation der Ich-Dialektik Kants ein. Kant enthüllt das dogmatistische Ich-Verständnis als Urheber einer Dialektik des Scheins. Er sucht diese Dialektik zu überwinden durch die Entwirrung zweier verschiedenen Seinsweisen, der „dinghaft-empirisch-existierenden" und der „allgemeinbegrifflich-ideellen". Aber er gerät dabei in eine neue Dialektik hinein, die an der praktisch-sittlichen Existenz des Ideellen anschaulich wird und ihn zu einer wirklichen Zeitigung des ideellen Ichs zwingt. Zu einer klaren Lösung kommt es indessen nicht, weil Kant zunächst allzusehr geneigt ist, die Zeitigung des Sollens auf das empirische Ich zu beschränken, während andererseits doch das Auftauchen des radikalen Bösen eine Dialektik in den Blick bringt, die das Ideelle in seiner zeitlosen Gesichertheit bedroht. Kant hinterläßt also dem Idealismus die Aufgabe, diese Dialektik des zeitlichen und ewigen und dabei doch einen identischen Ich zu klären. Fichte löst zwar aufs Ganze gesehen die Spannung durch die absolute Überordnung des intelligibeln über das empirische Ich. Dieses wird als Abschattung und Einschränkung des absoluten Ich verstanden und hat kein eigentümliches qualitatives Fundament. Der Gegensatz verbleibt in der Dimension der Quantität. Daneben aber bleibt für den Ethiker als qualitatives Restproblem der Gegensatz zwischen Sein und Sollen, der allenfalls für den spekulativen Systematiker, aber nicht für das moralische Existenzbewußtsein aufgehoben werden kann.

Schelling und Schleiermacher werden von Sannwald zueinander in eine nähere Parallele gestellt, weil sie beide „durch einen Sprung aus dem Denken heraus" Zeit und Ewigkeit in eins zu setzen suchen. Schelling postuliert in der intellektuellen Anschauung das „Erlebnis der absoluten Einheit", die doch nur „um den Preis der Auslöschung des konkret bewegten Ich" hergestellt werden kann. Schleiermacher vertraut auf einen „im tiefsten innerlichen Wesen des Ich ... jenseits aller Gegensätzlichkeit liegenden Einheitsgrund", dessen das religiöse Gefühl momenthaft inne wird. In der Geschichte ist dagegen die Einheit von Zeit und Ewigkeit nur einmal in Jesus Christus anschaulich geworden, während die empirische Ichstruktur nur in „unendlichem Progress" ein organisches Werden dieser Einheit erhoffen läßt.

Hegel ist mit beiden darin einig, daß es stärkerer Garantien zur Überwindung des Gegensatzes bedarf, als Fichtes quantifizierter Ausweg und die damit verbundene Flucht in die „schlechte Unendlichkeit" sie bietet. Aber er ist nicht bereit, die Philosophie an dem entscheidenden Punkt zu „dispensieren". Die das Ich zerreißenden Gegensätze

werden vielmehr als „bloße Momente innerhalb einer sie umfassenden und in sich geeinten Ganzheit ‚begriffen'". Das Leben selbst wird in die Dialektik hineingezogen, die Zeit als ein „dialektisches Moment der Ewigkeit" verstanden. In jeden Augenblick des Lebens fallen Zeit und Ewigkeit hinein. Das Werden steht nicht außerhalb des Absoluten, sondern erarbeitet und konstituiert es durch seinen eigenen Vollzug. Die spekulativen Ansätze Fichtes wachsen sich bei Hegel zu einer neuen Logik aus, für die die Dialektik nicht mehr Ärgernis und Paradoxie, sondern Arbeitsvoraussetzung ist.

Diese nicht mehr zu überbietende „Verharmlosung" der bei Fichte noch immer wieder durchbrechenden ethischen Antinomie führt in Kierkegaard und Feuerbach zwei Gegner auf den Plan, die beide von einem grundlegend veränderten Selbstverständnis ausgehen. Kierkegaard reißt die Kluft zwischen logischem Sein und existierendem Dasein wieder auf. „Das Denken des spekulativen Philosophen . . . vollzieht sich in der Eindeutigkeit und Öffentlichkeit des akademischen Katheders, die Leidenschaft des existierenden Denkers dagegen hat ihre Heimat in der zweideutigen Verschlossenheit des eigenen Innern." Während jener das Paradox, das von Kierkegaard wieder in den Horizont des radikalen Bösen hineingestellt wird, durch Problematisierung und Systematisierung von sich entfernt, gerät dieser in Verzweiflung angesichts der in der Lehre je und je verfehlten Existenz. Er führt daher die Dialektik von dem akademischen wieder auf den wirklichen Gesprächsboden zurück. Er erweckt unter neuen Voraussetzungen die sokratische Dialogik und versucht ein Gespräch zu führen „zwischen einem Ich und Du, die in letzter Einsamkeit und Verantwortung vor Gott stehen und daher auch nur mit Furcht und Zittern das Wagnis eines aufs Letzte gehenden Dialogs auf sich nehmen". In der Grundstimmung verwandt, aber sehr viel eindeutiger ist die Lösung Feuerbachs. Auch er dringt auf die menschliche Bedingtheit des Philosophierens. Während aber Kierkegaard um die transzendentale Beanspruchtheit des Menschen weiß, kommt Feuerbach von einer empirischen Anthropologie nicht los. Seine Ich-Du-Dialogik bringt sich dadurch um den existentiellen Ernst, daß sie das Ereignis der Transzendenz in der mit Leidenschaft geforderten mitmenschlichen Begegnung sich erschöpfen läßt. Dieser Optimismus führt daher in die Aufklärung zurück und verfehlt zuletzt überhaupt das Problem, das Kant gestellt hatte.

In seinen Schlußbemerkungen deutet der Verfasser auf das Erfordernis einer christlichen Philosophie. Hier wäre es vielleicht geraten gewesen, nicht nur auf Kierkegaard, sondern erneut auf Kant zurückzuweisen, dessen am Glauben und an der Offenbarung sich begrenzende kritische Philosophie methodisch allein den Weg weisen kann, wie der von der Transzendenz getroffene und bloßgestellte Dialog Kierkegaards den von ihm unbewältigten philosophischen Auftrag zu erfüllen hätte. Im übrigen wird dieser dramatische Grundriß für die Bedeutung der Arbeit Sannwalds zeugen, die als Ganzes einen der wertvollsten Beiträge zum Verständnis des deutschen Idealismus und der in ihm aufbrechenden religiös-philosophischen Problematik abgibt. Mit kritischer Reife zieht sie die bedeutungsvollste Literatur in die Erörterung hinein und sorgt dafür, daß die entschlossen gesuchte kritische Entscheidung nicht zu einer Verkürzung der jeweils angetrof-

fenen Problemlage führt; es sei denn, daß man bei Schelling und vielleicht auch bei Schleiermacher die unannehmbare Synthese allzu einseitig unterstrichen findet.

Bremen. *H. Knittermeyer.*

In derselben Weise wie seinerzeit für Schleiermachers Reden hat Rudolf Otto im Verlag von Leopold Klotz, Gotha 1930, eine Neuausgabe von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (nach dem Text der 2. Auflage von 1786) mit Leitfaden unter dem Text und Erklärungen veranstaltet. Die Ausgabe will vor allem Anfängern das Studium „dieser für alle ethische Gedankenarbeit bedeutsamsten Schrift" erleichtern. Zu diesem Zwecke ist sie ohne Zweifel auch sehr geeignet. Sie kann daher zur Benutzung in Übungen, auch für philosophische Arbeitsgemeinschaften an höheren Schulen warm empfohlen werden.

Görlitz. *Georg Anderson.*

Gustav Kramer, Die Stellung des Präsidenten Ludwig von Gerlach zum politischen Katholizismus (Breslauer Historische Untersuchungen, H. 10). Breslau, Marcus 1931, 64 S. RM. 3.60.

Gerlachs Person und seine politische und kirchliche Stellung sind in den letzten Jahren wiederholt Gegenstand historischer Untersuchung gewesen. Kramers straffe und gedrungene Untersuchung beschränkt sich — mit Recht, denn dies ist der einzige Gesichtspunkt, unter dem Gerlach historische Bedeutung beanspruchen kann —, auf die Frage, ob die von ihm erstrebte „evangelische Katholizität", d. h. die Vereinigung der getrennten Konfessionen bei Festhalten seiner Voraussetzungen überhaupt möglich war. Er verneint das mit guten Gründen. Er zeigt nicht nur, daß die von Gerlach unternommenen praktischen Versuche, namentlich drei, hinter denen übrigens kein kräftiger und ausdauernder Wille stand, gescheitert sind, sondern auch, daß sie scheitern mußten, aus theologischen wie aus politischen Gründen; — und wie lebendig und bewußt von vornherein auf katholischer Seite das Bewußtsein von dieser Unmöglichkeit war. Mochte der mehr mystisch-kultische romantische Katholizismus des Vormärz vielleicht noch eine geringe Chance für Gerlachs Zukunftshoffnungen einer evangelisch-katholischen Kirche im schroffen Gegensatz gegen den modernen Geist bieten, — der papalistische politische Katholizismus, der dann die Führung gewann, konnte sich nicht darauf einlassen. Ein noch viel stärkeres Hindernis bereitete die fortschreitende Liberalisierung des politischen Katholizismus und seine Anerkennung des Naturrechtes. Nur mit starker Selbsttäuschung, ja absichtlicher Verblendung konnte Gerlach Mitglied der Zentrumspartei werden und in ihr verharren. Und dieses Beharrungsvermögen stützte sich vor allem auf persönliche Beziehungen zu führenden Katholiken, wie besonders Mallinckrodt, und wohl auch auf eine instinktive tiefe Abneigung gegen Bismarck. Übrigens leiden alle Untersuchungen über Gerlach daran, daß die Tagebücher, die bei der Verschlossenheit des Gerlachschen Hausarchivs deren einziges Material bilden, von ihm selbst und dann noch einmal von dem Herausgeber Jakob v. G. überarbeitet sind.

Frankfurt a. M. *Erich Foerster.*

August M. Knoll, Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus. I. Bd.: Von der Romantik bis Rerum novarum. Wien, Leipzig, Reinhold-Verlag 1932. (XVI, 317 S.) Kl. 8°. = Kleine historische Monographien, hrsg. von Nikolaus Hovorka, Nr. 34.

Wie der Untertitel besagt, bildet das Buch den ersten Band einer Gesamtdarstellung des katholisch-sozialen Gedankens im 19. und 20. Jahrhundert. Im Mittelpunkt des Werkes steht unverkennbar die Enzyklika „Rerum novarum" Leos XIII. Man kann, ohne ungerecht zu sein, alles, was Knoll sonst noch bietet, unter den Begriff „Vorgeschichte von R. n." fassen. Drei Kapitel behandeln 1. das Problem „Kirche und soziale Frage", 2. die „Zeit- und Problemlage vor R. n.", 3. R. n. selbst. Knoll ist Österreicher. Nicht nur sein Stil beweist es. Es ist mir schmerzlich gewesen, erneut zu sehen, wie stark sich bis in die Grammatik hinein das österreichische Schriftdeutsch von dem unseren sondert. Der Inhalt des Buches beweist die österreichische Herkunft aber noch mehr. Vogelsang und die österreichisch-soziale Richtung steht stark im Vordergrund. Während man m. W. bisher R. n. in erster Linie auf französische Anregungen zurückführte, setzt Kn. die österreichisch-deutschen Einwirkungen durchaus an die erste Stelle. — Zu einer Orientierung über die verschiedenen Schulen und Bestrebungen bis R. n. ist das Buch trotz der Kürze der Darstellung gut geeignet. Besonders wertvoll sind die reichen Literaturangaben. Der Druck ist sehr fehlerhaft.

Kiel. *Kurt Dietrich Schmidt.*

Hans Koch, Das kirchliche Ostproblem. Ein Vortrag. Wichern-Verlag, Berlin-Spandau 1931. 28 S. RM. —.80.

Die vorliegende Schrift bietet in erweiterter Gestalt den Vortrag, den der Verfasser im Herbst 1930 vor einem internationalen kirchlichen Gremium gehalten hat. Seine Aufgabe bestand darin, die Probleme aufzuweisen, vor die die christlichen Kirchen durch die veränderte Lage in Rußland gestellt sind. Als Historiker geht er an diese Aufgabe heran und sucht die großen Linien auszuziehen, die sich ihm aus der Beschäftigung mit seinem Gegenstand ergeben haben. Die Ursachen für die Krisis der orthodoxen Kirche in Rußland sieht er 1. in der seit Peter d. Gr. ungelösten Frage nach der „kanonischen" Kirchenverfassung, 2. in der zumal in den letzten 50 Jahren vernachlässigten sozialen Frage und 3. in der Stellung zum Staat. Man kann diesem ersten Teil zustimmen, nur hätte die Beziehung zu Byzanz, die für die russische Kirche bis zur Gegenwart wichtig ist, noch berührt werden sollen. Ein zweiter Abschnitt ist den römischen Bemühungen um die orthodoxe Kirche gewidmet, die um 1922 die alte Unionshoffnung wieder aufleben ließen. Damals schrieb Konrad Lübeck: „Wird volle Religionsfreiheit (in der USSR.) gewährt, dann scheint nach Klärung und Festigung der politischen Verhältnisse eine große Zeit in Rußland für die katholische Kirche anzubrechen und eine bedeutungsvolle Aufgabe auf ihre Schultern sich zu legen. Dann wird sie nämlich dort eine Missionstätigkeit großen Stils entfalten und ungehindert ihre werbende Kraft zeigen können." (Die Christianisierung Rußlands 1922 S. 109.) Das Unionsproblem, historisch dargestellt, ist ja besonders aufschlußreich. Der Verf. hat sich hier sehr beschränken können, da die Literatur über diesen Gegenstand in den letzten Jahren stark angewachsen und leicht zugänglich ist.

(Der Unionsversuch der Sorbonne datiert übrigens aus dem Sommer 1717, nicht erst 1718, wenngleich die russische Antwort erst 1720 in Paris eintrifft.) Mit der Fragestellung dieses zweiten Abschnittes geht K. an den dritten Teil seiner Arbeit heran, nämlich an das Problem, vor dem der Protestantismus steht. Auch hier weist er die geschichtliche Entwicklung auf: protestantische Einflüsse auf die orthodoxe Kirche vom 17. Jahrhundert an und die stundistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts. Diese beiden Ströme, der kirchliche und der außerkirchliche, sind m. E. nicht zusammenzubringen, wie das K. tun möchte. Aber wie die Notzeit der Gegenwart das Altgläubigentum nach einer Trennung von 2½ Jahrhunderten mit der Großkirche aussöhnte, so wird die Zukunft möglicherweise auch die Frage Kirche und Sekte in Rußland lösen. Mit dem Aufweis dieser Probleme tut die Schrift von K. uns einen sehr guten Dienst.

Berlin. *Robert Stupperich.*

Aus Zeitschriften.

Archiv für Kulturgeschichte XXIII, 1932. 1: H. Leisegang, Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie (3—29). J. Müller, Dilthey und das Problem der historischen Biographie (30—88). H. Leube, Neuere Kirchengeschichte (114—136). **Archiv für Reformationsgeschichte** XXIX, 1932. 1/2: R. Friedmann, Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren (Schluß) (1—17). Th. Wotschke, Paul Ebers märkischer Freundeskreis (Schluß) (18—34). W. Friedensburg, Aktenstücke zur Politik Kaiser Karls V. im Herbst 1541 (35—66). G. Buchwald, Zum Wittenberger Ordiniertenbuch (67—79). Th. O. Achelis, Gerhard Slewart (80—84). O. Clemen, Joh. Aurifaber als gewerbsmäßiger Hersteller von Lutherbriefhandschriften (85—96). H. Volz, Neue Beiträge zum Briefwechsel von Melanchthon und Mathesius I. (97—132). **Historisches Jahrbuch** LII, 1932. 1: Ph. A. Becker, Vom christlichen Hymnus zum Minnesang (1—39). H. Chr. Scheeben, Der literarische Nachlaß Jordans von Sachsen (56—71). G. Brandhuber, J. M. Sailers Rechtfertigung gegen die Anklagen des hl. Klemens Maria Hofbauer (72—78). 2: E. Eichmann, Die „formula professionis" Friedrichs I. (137—144). Ph. A. Becker, Vom christlichen Hymnus zum Minnesang (145—177). D. G. Morin, Un groupe inconnu de martyrs goths dans un sermon anonyme d'origine barbare (178—184). K. Lübeck, Die Fuldaer Abtswahlen des Jahres 1148 (184—205). J. Koch, Neuerscheinungen und Forschungen auf dem Gebiet der Philosophie und Theologie des Mittelalters (206—218). 3 (Festgabe zum 70. Geburtstage Sebastian Merkles): E. Eichmann, Zur Datierung des sogenannten Cencius II (265—312). A. Allgeier, Das Konzil von Trient und das theologische Studium (313—339). J. Birkner, Das Konzil von Trient und die Reform des Kardinalkollegiums unter Pius IV. 340—355). G. Buschbell, Francisco de Toledo und seine Tätigkeit in kaiserlichen Diensten während des ersten Abschnittes des Konzils von Trient (1545—1547) (356—388). L. Just, Die römische Kurie und das Reich unter Kaiser Karl VII. (1740—1745) (389—400). G. Pfeilschifter, Des Exorzisten Gassner Tätigkeit in der Konstanzer Diözese im Jahre 1774 (401—441). E. Winter, Differenzierungen in der katholischen Restauration in Österreich (442—450). H. Jedin,

Sebastian Merkle und das Concilium Tridentinum (451—457). H. Finke, Über Schismapublikationen. Ein Vergiftungsversuch gegen Urban VI. (457—464). **Journal of Religion** XII, 1932. 2: J. G. Frank, A Student of Theology at the End of the Sixteenth Century (186—199). **Recherches de Théologie ancienne et médiévale** IV, 1932. 1: P. Glorieux, Les Questions Disputées de S. Thomas et leur suite chronologique (5—33). E. Hocedez, La condamnation de Gilles de Rome (34—58). M. Schmaus, Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai (59—72). D. O. Lottin, Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand (73—82). 2: D. G. Morin, Bérenger contre Bérenger (109—133). F. Bliemetzrieder, Isaac de Stella (134—159). L. Meier, Citations scolastiques chez Jean Bremer (160—186). M. Schmaus, Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai (187—198). 3: H. Weisweiler, L'Ecole d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. Nouveaux documents. (237—269). D. O. Lottin, Les débuts du traité de la prudence au moyen âge (270—293). M. Schmaus, Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai (294 bis 307). J. Rivière, La „justice" envers le démon avant Saint Augustin (308—316). **Catholic Historical Review** XVIII, 1932. 1: W. Parsons, The church in contemporary Italy (1—18). M. R. Madden, Status of the church and catholic action in contemporary Spain (19—59). D. Sargent, The catholic church in contemporary England (60—75). 2: J. F. Kenney, The catholic church in contemporary Ireland (159 bis 176). E. A. Walsh, The catholic church in present-day Russia (177—204). Ch. L. Souvay, The catholic church in contemporary France (205—228). 3: V. Day, The catholic church in Belgium 1919 to 1931 (297—327). L. Strahkovsky, The church in contemporary Poland (328—340). Th. P. Oakley, Commutations and redemptions of penance in the penitentials (341—351). **Harvard Theological Review** XXV, 1932. 1: R. Marcus, The Armenian Life of Marutha of Maipherkat (47—71). **Revue D'Histoire Ecclésiastique** XXVIII, 1932. 2: J. Cottiaux, La conception de la théologie chez Abélard (247—295). J. Lebon, Encore le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche (296—313). R. M. Martin, Un texte intéressant de Robert de Melun (313—329). 3: G. Bardy, Les écoles romaines au second siècle (501 bis 532). J. Cottiaux, La conception de la théologie chez Abélard (533—551). J. M. Frochisse, A propos des origines du jeûne eucharistique (594—609). **Il Progresso Religioso** XII, 1932. 3: G. Pioli, L'Evoluzione religiosa di un Modernista (97—118). **Ricerche Religiose** VIII, 1932. 4: Ugo Koch, La sopravvivenza di Cipriano nell' antica letteratura cristiana (317—337). F. Ruffini, Francesco Stancaro (338—357). 5: F. Ruffini, Francesco Stancaro (395—408). C. Scarfoglio, La lotta antireligiosa in Russia (421—430). **Rivista Di Filosofia** XXIII, 1932. 1: E. Grassi, Il platonismo cristiano di M. Blondel (26—47). **Internationale Kirchliche Zeitschrift** XXII, 1932. 2: C. Neuhaus, Die Unionsverhandlungen zwischen den orthodoxen Kirchen des Morgenlandes und der Kirche von England (65—98). 3: S. Bulgakow, Die Verwandlungslehre im eucharistischen Dogma der orthodoxen Kirche des Morgenlandes (129—147). J. P. Ilić, Zur Frage des Religionsunterrichts in den serbischen Schulen (148—161). G. E. Hollenbach, Stimmen aus dem Orient zur päpstlichen Enzyklika „Lux veritatis" (162—165). **Zeitschrift für Theologie und Kirche** XIII, 1932. 1: G. Jacob, Zur Interpretation des natürlichen Daseins bei Luther (62—72). W. Betzendörfer, Die Anfänge der religiösen

Aufklärung und des Freidenkertums im christlichen Abendland (73 bis 87). 2: K. Bornhausen, Goethe über Schöpfung, Prädestination, Gnade (97—110). K. Thieme, Zu Luthers Lehre von Erlösung und Rechtfertigung (130—153). 3: W. Thimme, Die „Deutsche Theologie" und Luthers „Freiheit eines Christenmenschen" (193—222). Th. Siegfried, Zur Christologie Schleiermachers (223—235). W. Verwiebe, Pneuma und Nūs in Schleiermachers Christlicher Sitte (236—243). R. Paulus, Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus (244—268). G. Kuhlmann, Zu Karl Barths Anselmbuch (269—281). **Historische Zeitschrift** 146, 1932. 2: H. Dannenbauer, Die römische Petruslegende (239—262). 3: K Hampe, Das neueste Lebensbild Kaiser Friedrichs II. (441—475). H. Liebeschütz, Hildegard von Bingen und die Kulturbewegung des 12. Jahrhunderts (497—500). Gust. Krüger, Zur Literatur über die Rosenkreuzer (501—510). 147, 1932. 1 (Festgabe zum 70. Geburtstage Friedrich Meineckes): H. Baron, Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento (5—20). U. Noack, Christentum und Volksstaat in der politischen Ethik des Freiherrn vom Stein (40—52).

Mit dem 1. Januar 1933 bin ich aus der Redaktion der Zeitschrift für Kirchengeschichte ausgeschieden. Zuschriften, die den Rezensionsteil der Zeitschrift betreffen, sind nur noch an Herrn Privatdozent Lic. Dreß, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu richten.

H. Bornkamm.

Gesellschaft für Kirchengeschichte.

Am 9. November 1932 fand die Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Berlin statt. Nach einer vorbereitenden Sitzung des geschäftsführenden Ausschusses folgte die erste wissenschaftliche Sitzung. Zunächst begrüßte der Vorsitzende, *Professor D. E. Seeberg*, die zahlreich erschienenen Teilnehmer, deren Zahl sich auf etwa 400 belief — zum größten Teil Studenten und Studentinnen — die theologische Fakultät und die oberste kirchliche Behörde Preußens hatten Vertreter entsandt und die Berliner Universität war durch zahlreiche Professoren vertreten — und gedachte der in den letzten 2 Jahren verstorbenen Mitglieder der Gesellschaft: Professor D. Anrich in Tübingen, Geh. Regierungsrat Prof. D. Dr. Lenz in Berlin, Geh. Hofrat Professor D. D. Dr. Loesche, früher in Wien, Professor Dr. Roth in München, Geh. Kirchenrat Professor D. Dr. v. Schubert in Heidelberg und Geh. Regierungsrat Prof. Dr. v. Sybel in Marburg, deren Verdienste um die Kirchengeschichte unvergessen bleiben würden. — Darauf hielt *Professor D. Dr. Carl Schmidt* aus Berlin seinen Vortrag über: **„Neue Originalquellen zum Manichäismus aus Ägypten".** Über die Weltreligion des Manichäismus und ihren Stifter Mani waren wir bisher nur durch die Schriften seiner Gegner unterrichtet; also nur aus sekundären Quellen; handschriftliche Urkunden waren nur in geringer Zahl vorhanden. Durch den vom Vortragenden gemachten Mani-Fund im Jahre 1930 wurden die kühnsten Hoffnungen übertroffen: es waren Papyrusschriften, die ins Koptische übersetzt sind. Sie wurden in einer Kiste gefunden, von Händlern weiter verkauft und kamen mit Unterstützung eines privaten Wohltäters, der das Geld gab, während die staatlichen Stellen (Notgemeinschaft) versagten, weil man in Berlin an den Fund nicht glauben wollte, zur Hälfte in den Besitz von Professor C. Schmidt und zur anderen Hälfte in den Besitz eines Engländers in London. Diese Papyrusbücher befanden sich in trostlosem Zustande: die Blätter, infolge von Feuchtigkeit zusammengeklebt, müssen mühsam auseinander gelegt werden. Dem Konservator, Dr. Ibscher, folgte der Entzifferer. — Der Papyrusfund bedeutet eine neue Epoche für die Geschichte des Manichäismus; er befand sich im Besitz eines Obersten der Manichäer und stellt eine Übersetzung aus dem Griechischen ins Koptische dar; diese Bücher stammen aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, also aus einer Zeit 100 Jahre nach Manis Tode. Das eine Buch, betitelt Kephaleia des Lehrers, des Meisters, etwa 520 Seiten umfassend, ist eine Originalschrift des Religionsstifters, der seine Lehre in einzelnen Kapiteln mit Überschriften niedergelegt hat. Inhaltlich stellen sie Gespräche dar, die Mani mit seinen 12 Jüngern geführt hat. Der Vortragende gab den Inhalt von verschiedenen Kapiteln wieder. Das zweite Papyrusbuch ist eine Briefsammlung Manis: Sendschreiben des Religionsstifters, der sich als Apostel Jesu Christi bezeichnet. Das dritte Papyrusbuch ist ein Sammelband mit den Berichten verschiedener Verfasser über Manis letzte Lebenstage und seinen Tod. Ein viertes Buch ist ein Teil der Londoner Sammlung und ein fünfter enthält den Kommentar eines Schülers des Mani zu den Evangelien. — Die Sammlung des Londoner Besitzers enthält 1. ein Psalmbuch mit Liedern und Gebeten von Mani verfaßt, Psalmen zum Lobpreis

Jesu, Gebet an Mani, Lehrpsalmen in mannigfaltiger Form; 2. Homilien mit Berichten über Manis letzte Lebenstage, Gefangennahme und Kreuzigung; 3. ein lebendiges Evangelium des Mani und 4. ein Buch, dessen Blätter noch nicht gelöst sind. Der ganze aus 7 Papyrusschriften bestehende Fund bietet Quellenschriften von unschätzbarem Wert. Danach bot Professor Schmidt verschiedene Proben aus den Kephaleia des Mani, der seine Lehre schriftlich niedergelegt hat; in dieser schriftlichen Niederlegung erblickte Mani einen Vorzug seiner Weltreligion vor den drei anderen Weltreligionen: dem Christentum, dem Parsismus und dem Buddhismus, die er gut gekannt hat, über die aber seine Religion — nach seiner Ansicht — weit überlegen war. Außerdem hat Mani die Darstellung seiner Religion mit kunstvollen Malereien ausgestattet. — Mani hat sich bemüht, seine Religion in alle Welt hinauszutragen; er ist selbst nach Indien gekommen und hat seine Schüler ausgesandt, seine Lehre zu verbreiten; er hat mannigfach manichäische Gemeinden gegründet. Seine Religion ist universell; aus diesem Grunde hat er seine Schriften in andere Sprachen übersetzt und hat es verstanden, seine Lehre in der Form den anderen Ländern anzupassen, ohne ihren Inhalt zu verändern. Mit Mani ist nach seiner Meinung die letzte Sendung der Apostel angebrochen; er bezeichnet sich selbst als den von Jesus verheißenen Paraklet, der ihm, dem Mani, das Mysterium von gut und böse, von der Erschaffung des Menschen, von den Auserwählten, von den Sündern und ihren Strafen geoffenbart habe. Was Mani in seinen Schriften vorträgt, ist sein eigenes Geistesprodukt; seine Lehre ist der Abschluß des gnostischen Systems; seine Weltreligion stellt er über das Christentum. Die Kephaleia Manis bezeugen, daß der Hellenismus nicht in Manis Lehre eingedrungen ist; er wollte den Völkern die religiöse Weisheit bringen; die Weltschöpfung sucht er mit Hilfe der Phantasie klar zu machen; das geistige Inventar hat er der Gnosis entnommen.

Professor D. E. Seeberg dankte dem Vortragenden für seinen Vortrag, erkannte seine Verdienste dafür an, daß er mit privaten Mitteln diese Funde für Deutschland gerettet habe, während Behörden und andere Organisationen versagten, warf die Frage auf, was dieser Fund für die Geschichte der Gnosis bedeute, und stellte die Frage: Hellenismus oder Orient? Auf letztere Frage gingen die beiden Diskussionsredner, Professor Dr. Schaeder und Professor Dr. Weber näher ein; für die Lösung der Frage: Orient oder Hellenisches müsse man die vollständige Veröffentlichung des Fundes abwarten, die auch von Professor Seeberg baldigst gewünscht wurde.

An diesen Vortrag schloß sich unmittelbar die **geschäftliche Sitzung für die Mitglieder der Gesellschaft** an. Der unterzeichnete Geschäftsführer, Oberpfarrer a. D. Dr. Arndt, erstattete den Jahresbericht über die beiden Jahre 1930 und 1931, da die Jahresversammlung im vergangenen Jahre wegen der schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse ausgefallen war. Mit Bedauern stellte er fest, daß die Zahl der Mitglieder von 260 im Jahre 1929 auf 230 im Jahre 1932 gesunken ist. Nicht nur Einzelmitglieder, sondern auch 2 theologische Seminare, ein Predigerseminar, 4 Landes- und 2 Stadtbibliotheken, 1 Staatsarchiv, 2 kirchliche Behörden, 3 Kreissynoden, 1 Ephorie und 3 evangelische Kirchengemeinden sind ausgetreten, aber die 17 Territorial-Kirchengeschichtsvereine haben der Gesellschaft die Treue gehalten. Weiter berichtete er über den Erfolg des an sämtliche deutsche evangelische Kirchenregierungen ergangenen Rundschreibens betr. Katalogisierung und pflegliche

Behandlung der Kirchenbibliotheken. Aus verschiedenen Ländern Deutschlands sind vereinzelte Nachrichten eingegangen; das meiste Interesse an dieser wichtigen Frage haben das Evang.-lutherische Landeskonsistorium für Sachsen in Dresden durch Übersendung eines Aktenstückes über die sächsischen Kirchenbibliotheken und die Pfarrämter der Provinz Sachsen durch Übersendung von 105 handschriftlichen und 2 gedruckten Katalogen bewiesen. Der Geschäftsführer hat die Literatur über Kirchenbibliotheken erworben und will die Angelegenheit weiter fördern. Sodann erstattete derselbe den Kassenbericht, der im Jahre 1930 mit einem Überschuß von 272,39 RM. und im Jahre 1931 mit einem Bestand von 589, 47 RM. abgeschlossen hat. Auf Antrag der beiden Kassenprüfer wurde ihm Entlastung erteilt. Betreffs der Zeitschrift für Kirchengeschichte wurde beschlossen, den Umfang von 40 Druckbogen möglichst beizubehalten, den Mitgliedsbeitrag von 22 RM. vorläufig weiter zu erheben mit der Aussicht auf eventuelle Senkung, falls die Bezieherzahl der Zeitschrift sich hebt. Den Ort für die nächste Jahresversammlung — ob mit den Philologen in Trier? — zu bestimmen, wurde dem Vorstand überlassen.

Den zweiten wissenschaftlichen Vortrag abends 8 Uhr hielt *Privatdozent Dr. Ernst Benz* (Halle-Saale); er sprach über **„die Geschichtsmetaphysik der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts"** und zeigte auf Grund neu gefundener und neu bearbeiteter Handschriften die Grundlagen des Zeit- und Geschichtsbewußtseins der Renaissance in der eschatologischen Geschichtsmetaphysik dieser Gruppe. Nach einer Darstellung der Wirkung des kalabresischen Abtes Joachim von Fiore, der durch seine Prophetien eine innere Bereitschaft der Zeit für eine neue geistige Form der christlichen Frömmigkeit und für eine Ablösung der Papstkirche durch eine Geschichtsmetaphysik schuf, und nach einer Skizzierung der Bedeutung des Auftretens des Heiligen Franciscus für seine Zeit, beschrieb der Referent drei Typen der franziskanischen Geschichtsmetaphysik, wie sie durch Petrus Johannis Olivi, Arnaldus von Villanova und Petrus Aureoli dargestellt werden. Der erste, Olivi, der Vertreter der radikalen Spiritualengruppe des Franziskanerordens versteht seine eigene Zeit als Erfüllung der von Joachim verheißenen Geistzeit. Bei ihm formuliert sich das neue Zeitbewußtsein in dem Anspruch, daß „jetzt", d. h. mit dem Auftreten des Hl. Franciscus, ein novum saeculum angebrochen ist, welches das saeculum senescens der Papstkirche ablöst und aufhebt. Der konkrete Inhalt des neuen Zeit- und Geschichtsbewußtseins ist ein neues Menschenbild, der homo spiritualis, in dem das Bild Adams und Christi sich erneuert. Das Erwählungs- u. Erfüllungsbewußtsein führt die Spiritualen dazu, die eigene Zeit als Zeit der Wiedererneuerung des evangelischen Lebens der apostolischen Zeit zu verstehen, das durch Franz, den novus homo und alter Christus eröffnet wird. Der Anspruch der Superiorität gegenüber der Papstkirche wird begründet durch den Gedanken der Übertragung des Primats von der Papstkirche auf die neue Geistkirche. Der höchste Ausdruck dieses neuen Zeitbewußtseins ist der Anspruch der Geistkirche auf eine neue Form der religiösen Erfahrung, die mit der höchsten unmittelbarsten Gotteserfahrung, der unio mystica, identisch ist.

Die zweite Gestalt ist Arnald von Villanova, der hervorragendste Kopf des spiritualistischen Laienchristentums. Seine Geschichtsmetaphysik ist bereits in sein medizinisches Weltbild eingezeichnet. Sein neues Menschenbild führt ihn zur Vorwegnahme der parazel-

sischen Wendung der Medizin: zur Preisgabe der Medizintheorie und zur Hinwendung zur empirischen Behandlung des als geistleibliche Personeinheit verstandenen Menschen. Seine Erwartung von der reformatio der Welt bleibt insofern im Rahmen der katholischen Geschichtsanschauung, als er sie durch einen kommenden Engelspapst bewirkt sein läßt, der eine innere Erneuerung der Kirche herbeiführen soll, ohne ihre Form zu zerbrechen.

Die dritte Gestalt ist Petrus Aureoli, der gefeierte franziskanische Kirchenlehrer. Er versucht die ganze Kirchengeschichte als Erfüllung der in der Apokalypse gegebenen Verheißungen zu verstehen; so wird seine Apokalypsenauslegung zur ersten systematischen eschatologischen Betrachtung der gesamten Kirchengeschichte. Seine Geschichtsmetaphysik steht insofern im Gegensatz zur spiritualistischen Auffassung, als die Anschauung von der Geistkirche fallen gelassen ist. Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte der allmählichen Befreiung der katholischen Papstkirche aus ihrer Vergewaltigung durch das Imperium und ihrer Heimsuchung durch Schisma, Häresie und die Verfolgungen des Antichrist. Trotzdem bricht auch in ihr das neue spiritualistische Zeitgefühl durch, insofern nach der vollendeten Befreiung der Kirche, die Gregor VII. eingeleitet hat, die Zeit der Erneuerung des evangelischen Lebens durch Franciscus und Dominicus als Zeit der ersten Auferstehung verstanden wird, so daß sich die Gegenwart durch diesen neuen Zeitcharakter prinzipiell von der früheren „bösen" Zeit als neue Heilszeit unterscheidet.

Der Referent schloß seinen Bericht mit dem Hinweis auf die enge Sachbeziehung zwischen Geschichtsdeutung und Prophetie, wie sie innerhalb einer eschatologischen Geschichtstheologie möglich wird, und fügte den Gedanken bei, daß nur eine religiöse Geschichtsmetaphysik, die die Geschichte von ihrem Ziel und Ende her sieht, eine Überwindung des historischen Positivismus und Relativismus in der Theologie bringen kann.

Nach Dankesworten für den Vortragenden hob der Vorsitzende, Prof. D. E. Seeberg, hervor: Alles Zeitbewußtsein spricht das Wesen einer Zeit, eines Volkes, einer Konfession aus. Zeitdeutung ist Seinsdeutung. Wir stehen jetzt am Anfang dieser Arbeiten, die uns zu reinen Kategorien führen. Die Geschichte der Geschichtsschreibung ist zum großen Teil die Geschichte der Geschichtsdeutung und kommt ohne diese nicht aus. Danach schloß der Vorsitzende die 13. und 14. Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte.

Berlin-Friedenau. *Dr. Arndt.*
Geschäftsführer.

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

Seite

Benz, E., Joachim-Studien II. Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium Aeternum 415
Caspar, E., Die Lateransynode von 649 75
Erdmann, C., Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert 384
Friedmann, R., „Von einem wahrhaften Ritter Christi". Ein bisher unbekannt gewesener Traktat aus dem Kreise der Philippischen Brüder zu Mähren 524
Fuchs, E., Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche 1
Gerhardt, M., Innere Mission und christlich-soziale Bewegung . 281
Gradenwitz, O., Ein Schlaglicht auf den Artikel: Textschichten in der Regel des H. Benedikt 228
Hirsch, E., Die fränkischen Bekenntnisse 273
Koch, H., Zu Gregor von Elviras Schrifttum und Quellen . . 238
Meinhold, P., Die Verarbeitung von Luthers „Supputatio annorum mundi" in der von Veit Dietrich herausgegebenen Genesisvorlesung 138
— Ein bisher ungedruckter Entwurf Luthers 517
Ring, O., Das Basiliusproblem 365
Schaeder, H. H., Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche 21
Seeberg, E., Goethes Stellung zur Religion 202
Steinberg, S. H., Abendländische Darstellungen der Maria Platytera 512
Stolze, W., Der geistige Hintergrund des Bauernkrieges: Erasmus und Luther 456
Vollert, W., Der Prozeß Johann von Oldenbarneveldt in kirchengeschichtlicher Beleuchtung 536
Wentzlaff-Eggebert, F. W., Die Wandlungen im religiösen Bewußtsein Daniel von Czepkos (1605—1660) 480
Wotschke, Th., Oberhofprediger Marperger in Briefen an A. H. Francke 169

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

Seite

Acta concil. oec. Tom. I, vol. 2. 3. 5 320
— Tom. II, vol. 2. 1, vol. 4 563
Altaner, s. Rauschen 312
Altendorf, E., Einheit der Kirche 561
Analecta Sacra Tarraconensia V 553
Andreas, W., Deutschland vor der Reformation . . 583
Antonianum I—VII (1926 bis 1932) 548
Avis, J. G., Sticht Utrecht . 335
Awwakum, Das Leben des Protopopen 599

Bardenhewer, O., Altkirchl. Literatur 5. Bd. . . . . Seite 312
Barnikol, E., Personenprobleme 554
Bastgen, H., Elis. v. Bayern 555
Baumgarten, P. M., Ordenszucht 595
Baynes, N. H., Constantine . 562
Beck, A., Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian . . . 314
Benz, s. Klostermann.
Beins, E., Wirtschaftsethik der calv. Kirche . . . 348
Bernhart, J., Sinn der Geschichte 305
Berve, H., Griechische Geschichte I 306
Bludau, A., Ägypt. Libelli . 559
Brockhaus, H., Thomas Morus 337
Bullarium Danicum I, 1 . . 576
Burdach, K., Vom Mittelalter z. Reform. III, 2 581

Calvin, J., Opera IV . . . 587
Classen, W., Organisation Althessens 333
Coultre, J. Le, Maturin Cordier 593

Dahlmann-Waitz, Quellkde. 547
Dedic, P., Prediger Judenburgs 346
Dersch, W., Hess. Wallfahrten 333
Devreesse, R., In defensione trium capitulorum . . . 566
Diarium Martini Crusii . 345
Doelle, F., Klostersturm von Torgau 343
Douie, D. L., Heresy of the Fraticelli 578

Eekhof, A., In necessariis . . 351
Ehrt, A., Mennonitentum in Rußland 604
Elert, W., Morphologie I. . 343
Erbe, H., Bethlehem Pa. . 601
Erdmann, C., Wappen der Röm. Kirche 331
Ernst, F., Papst u. Jesuitengeneral 357

Falk, H., Mainzer Behördenorganisation 334
Faulhaber, R., Reichsgedanke 573
Fleischmann, M., Chr. Thomasius 600

Foerster, E., Reformierte und Luthers Kirchenideal . . Seite 360
Fröhlich, K., Gottesreich, Welt u. Kirche b. Calvin 590
Fry, K., Giov. Ant. Volpe . 594

Gans, A., Preuß. Pädag. . . 603
Gebhardt, Handbuch der dtsch. Geschichte . . . 545
Gerke, F., 1. Clemensbrief . 555
Gladel, N., Trier. Erzbischöfe 573
Gundolf, F., Seckendorffs Lucan 352

Habel, E., Mittellat. Glossar 326
Häcker, Th., Wahrheit bei Kierkegaard 357
Hassinger, H., Geograph. Grundlagen 305
Heimpel, H., Dietrich v. Niem 580
Heinemann, J., Poseidonios' Schriften II 309
Hessel, A., Jahrbücher des Deutschen Reichs . . . 579
Hintze, O., Calvinismus und Staatsräson 348
Hohmann, F., William von Ebersberg 327

Ivan, V., Australien . . . 355

Jahresber. f. dtsch. Geschichte 1929 547
Jüssen, C., Hesychius I. . . 322
Just, L., Erzbistum Trier . 352

Kastner, K., Ideengeschichtl. Überblick 308
Keil, E. V., Sitte u. Sittlichkeit 576
Kierkegaard, Werke übers. v. H. Ulrich 356
Kittel, E., Domkapitel Lucca 330
Klostermann, E., u. Benz, E., Matthäuserkl. d. Origenes 558
Knoll, A. M., Soz. Gedanke 610
Koch, H., Kirchl. Ostproblem 610
Kramer, G., L. v. Gerlach . 609
Krüger, G., Papsttum . . . 306

Lee, U., Methodists enthusiasm 353
Lefort, L. Th., Athanase, Sur la Virginité . . . 317
Lexikon f. Theol. u. K. II. III. 306
Lietzmann, H., Prozeß Jesu 311

	Seite
Marc le diacre, Porphyre	325
Maurer, W., Vilmar	360
Menschen, die Geschichte machten	309
Muilenburg, J., Epistle of Barnabas	566
Mülhaupt, E., Die Predigt Calvins	592
Niesel, W., Calvins Lehre vom Abendmahl	591
Nuelsen, J. L., Reform. und Methodismus	353
Obermaier, H., Urgesch. der Menschheit	305
Oediger, F. W., Klerusbildg.	583
Oppermann, O., Fränk. Staatsgedanke	572
— Blandinum	575
Opuscula monophysitica	323
Otto, R., Kant. Metaph. der Sitten	609
Parpert, F., Mönchtum	358
Paul, J., Gustav Adolf III.	596
Pont, J. W., De Luthersche Kerken	347
Post, R. R., Eigenkerken	335
Rauschen, G., Patrologie	312
Reinhold, O., Hess. Renitenz	360
Ring, O., Drei Homilien Basilius' d. Gr.	319
Ritter, G., Deutscher u. westeurop. Geist	309
Roes, A. v., De translat. imperii	577
Romanos, Inni	568
Salecker, K., Knorr v. Rosenroth	598
Salloch, S., Herm. von Metz	329
Sannwald, A., Dialektik und Anthropologie	606
Sbornik	307
Scheel, O., Luther II	337
— Festschr. f. H. v. Schubert	341
Schenke, F., Joh. Gerhard	350
Schlunk, R., Pfarrer im Kriege	360
Schmeidler, B., Franken u. d. Dt. Reich	574
Schöffel, P., Urkundenwesen	330
Schubert-Festschrift	341
Schuler, M., Anfänge des Christentums	313
Schwartz, E., s. Acta conc. oec.	
Schweitzer, A., Aus m. Leben	359
Siebert, F., Mensch um 1300	577
Smend, G., Großpoln. Synoden	348
Stasiewski, B., B. von Siena	332
Steinberg, S. H., u. Steinberg-Pape, Ch., Bildnisse geistl. u. weltl. Fürsten	328
Streit, C., Atlas Hierarchicus	543
Theodoret, Therapia	
Thulin, O., Wittenberg	342
Tommasini, F. A., I Santi Irlandesi	570
Torres, M., „Iglesias propias"	571
Trautmann, R., Nestorchronik	580
Ulrich, H., Kierkegaard	356
Varga, L., Finst. Mittelalter	570
Vinke, J., Osnabrück	334
Vogt, J., Röm. Gesch. I	306
Völker, W., Origenes	315
Weber, H., Theologie Calvins	588
Weiler, P., Reform in Köln	595
Ziegler, A. K., Visigothic Spain	571

1932 K 2951

1932 R 2951

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE II

LI. BAND HEFT I/II 1932

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB.
- 5. SEP. 1932

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und H. Bornkamm

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Untersuchungen

Seite

E. Fuchs, Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche 1

H. H. Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche 21

E. Caspar, Die Lateransynode von 649 75

P. Meinhold, Die Verarbeitung von Luthers „Supputatio annorum mundi" in der von Veit Dietrich herausgegebenen Genesisvorlesung 138

Th. Wotschke, Oberhofprediger Marperger in Briefen an A. H. Francke 169

E. Seeberg, Goethes Stellung zur Religion 202

O. Gradenwitz, Ein Schlaglicht auf den Artikel: Textschichten in der Regel des H. Benedikt 228

H. Koch, Zu Gregor von Elviras Schrifttum und Quellen . 238

E. Hirsch, Die fränkischen Bekenntnisse 273

M. Gerhardt, Innere Mission und christlich-soziale Bewegung 281

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines 305

Altertum 309

Mittelalter 326

Reformation 337

Neuzeit 348

Aus Zeitschriften 361

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an PROF. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an PROF. D. H. BORNKAMM, Gießen, Wartweg 30, zu senden, Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

T.R.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE II

LI. BAND HEFT III/IV 1932

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und H. Bornkamm

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Untersuchungen

	Seite
O. Ring, Das Basiliusproblem	365
C. Erdmann, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert	384
E. Benz, Joachim-Studien II. Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium Aeternum	415
W. Stolze, Der geistige Hintergrund des Bauernkrieges: Erasmus und Luther	456
F. W. Wentzlaff-Eggebert, Die Wandlungen im religiösen Bewußtsein Daniel von Czepkos (1605—1660)	480
S. H. Steinberg, Abendländische Darstellungen der Maria Platytera	512
P. Meinhold, Ein bisher ungedruckter Entwurf Luthers	517
R. Friedmann, „Von einem wahrhaften Ritter Christi". Ein bisher unbekannter Traktat aus dem Kreise der Philippischen Brüder zu Mähren	524
W. Vollert, Der Prozeß Johann von Oldenbarneveldt in kirchengeschichtlicher Beleuchtung	536

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines	543
Altertum	554
Mittelalter	570
Calvinliteratur	587
Gegenreformation	594
Neuzeit	598
Aus Zeitschriften	611
Bericht über die Tagung der Gesellschaft für Kirchengeschichte am 9. November 1932	614

Im Verlag von W. Kohlhammer Stuttgart sind erschienen:

Württembergische Geschichtsquellen 22. Band

Württembergische Visitationsakten

Band I (1534) 1536—1540.

Enthaltend die Ämter Stuttgart, Nürtingen, Tübingen, Herrenberg, Wildberg, Urach, Blaubeuren, Göppingen, Schorndorf, Kirchheim, Heidenheim

Bearbeitet von D. Dr. Julius Rauscher. 1932. XLI und 601 Seiten Broschiert RM. 10.—

Zusammen mit einem einleitenden Überblick und mit ausführlichen Anmerkungen und Nachweisen bieten diese Visitationsakten Grundlegendes für die württembergische Reformationsgeschichte.

Darstellungen aus der Württembergischen Geschichte 23. Band

Kirchenheilige in Württemberg

zusammengestellt von Gustav Hoffmann. 1932. 326 Seiten und 1 Karte. Broschiert RM. 6.—

Inhalt: Geschichtliche Einleitung. — Zusammenstellung der Orte mit ihren Heiligen. — Alphabetisches Verzeichnis der Heiligen unter Verweisung auf die Orte. — Ortsregister. — Karte der Diözesangrenzen und Landkapitel, sowie der Martins- und Michaelskirchen im sonstigen Württemberg.

Diesem Doppelheft unserer „Zeitschrift für Kirchengeschichte" liegen Prospekte nachstehender Verlagsbuchhandlungen bei:

Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i.W. über: Opuscula et Textus. — C. Bertelsmann, Gütersloh über: Die Geschichte des Christentums. — A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig über: Das Bild Christi. — W. de Gruyter & Co., Berlin über: Lietzmann, Geschichte der alten Kirche. — C. L. Hirschfeld, Verlag, Leipzig über: H. Grabert, Religiöse Verständigung. — Chr. Kaiser, Verlag, München: Der Einblick. — Leopold Klotz, Verlag, Gotha über: Die Kirche und das dritte Reich. — W. Kohlhammer, Stuttgart über: Rabbinische Texte. — Alfr. Töpelmann Verlag, Gießen über: Imago Dei. — Trowitzsch & Sohn, Berlin über: Handbuch des evangelischen Kirchenrechts und andere Werke.

Wir empfehlen alle diese Prospekte der besonderen Beachtung unserer Leser.

Ich suche zu kaufen:

Zeitschrift für Kirchengeschichte Band 9—15 und 23

Bernhard Liebisch, Leipzig C1, Kurprinzenstraße 6

Die Württembergische Evangelische Landeskirche in der Revolution von 1918 und der Deutsche Evangelische Kirchenbund

Von D. Hermann Zeller

vormals Präsident des Evangel. Konsistoriums und der Evangel. Kirchenregierung

1933. 66 Seiten. Kartoniert RM. 2.40.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. — I. Der Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments sowie der Hofpfarrgemeinde. — II. Die Landeskirchenverfassung. — III. Staat und Kirche. — IV. Schule und Kirche. — V. Die Pfarrbesetzung. — VI. Der Deutsche Evangelische Kirchenbund. — VII. Die innere Lage. — Anlage 1: Aus der Statistik des kirchlichen Lebens. — Anlage 2: Personenaustausch der Württ. Landeskirche mit anderen religiösen Gemeinschaften. — Namenregister.

Es ist hocherfreulich, daß der Mann, der an leitender kirchlicher Stelle die Revolution erlebte, es unternommen hat, ihre Wirkung auf die Kirche zu schildern. Er war hiezu nicht bloß der berufenste, sondern er hat bei jenen Vorgängen vor vierzehn Jahren ein ganz persönliches Verdienst: seinem raschen Zugreifen in entscheidender Stunde ist es zu verdanken, daß durch das kirchliche Notgesetz vom 9. November 1918, das das alte Reversaliengesetz sinngemäß anwandte, in Württemberg eine glatte Überführung der Kirche in die neuen staatsrechtlichen Verhältnisse ermöglicht und ein rechtloser Zwischenzustand vermieden wurde, im Unterschied von den meisten anderen deutschen Landeskirchen. In den ersten fünf Hauptabschnitten verfolgt der Verfasser die Entwicklung bis zum vorläufigen Abschluß der Neuordnung. Diese Ausführungen, die ein willkommenes kirchliches Gegenstück zu dem im gleichen Verlag 1930 erschienenen Buch Karl Wellers „Die Staatsumwälzung in Württemberg 1918—20“ bilden, geben eine klare Darstellung dessen, was seit 1918 in den äußeren Verhältnissen unserer Landeskirche sich verändert hat, wohltuend durch die kluge und gerechte, abgeklärte und sorgfältig abwägende Beurteilung, z. B. in der Frage der Pfarrbesetzung und der Aufhebung der Patronate. Nicht zum engeren Rahmen der Schrift gehörend behandelt der sechste Abschnitt den deutsch-evangelischen Kirchenbund; ein erster Versuch einer Geschichte desselben, der der Verfasser schon in früheren Abhandlungen nachgegangen ist und deren Hereinnahme dadurch gerechtfertigt ist, daß Württemberg wesentlichen Anteil an dieser Geschichte hat. Einem persönlichen Bedürfnis des Verfassers mag es endlich entsprochen haben, in einem letzten (siebten) Abschnitt auch noch die innere Lage der Kirche darzustellen, ausgehend von der kirchlichen Statistik, die er in breiter Grundlage über einen Zeitraum von fünfundzwanzig Jahren (1906—30) verfolgt. Was hier gesagt ist, getragen von einer warmen Liebe zur Kirche und, trotz aller Erschütterungen, von einer starken Zuversicht auf ihre innere Kraft, das klingt wie ein Vermächtnis des in jahrzehntelangem Dienst der Kirche bewährten und verdienten greisen Verfassers. D. Rauscher im Evg. Kirchenblatt für Württemberg 1933.

Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstraße 12—16.

13. JUNI 1961

9. JAN. 1962

4. APR. 1962

24. NOV. 1964

28. 2. 66

12. OKT. 1966

30. JUNI 1967

21. NOV. 1967

17. APR. 1968

17. MAI 1968

14. OKT. 1968

26. 6.

1. JAN. 1971

6. Juli 1972

15. MAI 1973

20. DEZ. 1973

4. FEB. 1974

21. JUNI 1974

19. SEP. 1975

11. MAI 1977

10. JAN. 1980

17. 10. 8

28. APR. 1982

16. JUNI 1982